

**Міністерство освіти і науки України  
Мелітопольський державний педагогічний університет  
імені Богдана Хмельницького**

**Лабораторія духовно-морального виховання**

**ДІАЛОГ  
МІЖ ПРЕДСТАВНИКАМИ РЕЛІГІЙНИХ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ  
У КУЛЬТУРНО-ОСВІТНІХ ПРАКТИКАХ  
НАРОДІВ ПІВНІЧНОГО ПРИАЗОВ'Я**

Колективна монографія

**Мелітополь–2018**

**УДК39:2-47(=1:477.1)**  
**ББК 63.5(45Укр-9Пів)**  
**Д44**

**95-річчю університету**  
**присвячується**

Рекомендовано до друку Вченою радою Мелітопольського державного педагогічного університету імені Богдана Хмельницького (протокол № 9 від 19.12.2017 р.)

*Монографію підготовлено в межах проекту «Теоретико-методичний супровід діалогічної взаємодії релігійних ідентичностей у культурно-освітніх практиках народів Північного Приазов'я» (№ держреєстрації 0116U006913) та згідно з тематичним планом МОН України (наказ № 973 від 15. 08. 2016 р.)*

**Рецензенти:**

**Зеленов Є. А.** – доктор педагогічних наук, професор кафедри Східноукраїнського національного університету імені В. Даля;

**Станчев М. Г.** – доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри Нової та новітньої історії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна.

**Д44** **Діалог між представниками релігійних ідентичностей у культурно-освітніх практиках народів Північного Приазов'я : монографія / авт. кол.; за заг. ред. Л. Ю. Москальової. — Мелітополь : ФОП Однорог Т.В, 2018. — 195 с.**

**ISBN**

У монографії представлено цілісну картину діалогу між релігійними ідентичностями народів Північного Приазов'я. Надано як історичні відомості, так і характеристику сучасних тенденцій динаміки релігійної зрілості в регіоні, розкрито особливості релігійної ідентичності й духовних традицій етнічних громад. З урахуванням наявних відомостей і даних, отриманих уперше, проаналізовано культурно-освітні практики регіону, виявлено доміанти духовного розвитку особистості в контексті інноваційного розвитку суспільства.

Монографія розрахована на науковців, освітян, аспірантів і студентів ВНЗ, а також усіх, хто цікавиться проблемами діалогу між представниками релігійних культур, сучасними діалогічними стратегіями релігійних ідентичностей.

**УДК39:2-47(=1:477.1)**  
**ББК63.5(45Укр-9Пів)**  
© Москальової Л. Ю., 2018  
© Автори розділів, 2018



## ЗМІСТ

ВСТУП.....	4
МЕТОДОЛОГІЧНІ ОРІЄНТИРИ ДІАЛОГІЗАЦІЇ РЕЛІГІЙНИХ ПРАКТИК (Троїцька О. М., Троїцька Т. С.) .....	8
КОНТЕКСТУАЛЬНИЙ ВИМІР РЕЛІГІЙНИХ ВІДНОСИН НАРОДІВ ПІВНІЧНОГО ПРИАЗОВ'Я: ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ (Яковенко І. О., Чорна В. В.).....	51
РЕЛІГІЙНІ ВИТОКИ ТА ЇХНІЙ ВПЛИВ НА ФОРМУВАННЯ БАГАТОКУЛЬТУРНОГО ПРОСТОРУ НАРОДІВ ПІВНІЧНОГО ПРИАЗОВ'Я (Канарова О. В.) .....	75
ДИНАМІКА ТА ДІАЛЕКТИКА РЕЛІГІЙНОЇ АКТИВНОСТІ Й СОЦІАБЕЛЬНОСТІ ВІРЯНИНА (Аверіна К. С.).....	95
РЕЛІГІЙНА ЗРІЛІСТЬ ЯК КРИТЕРІЙ РОЗВИТКУ ГНОСЕОЛОГІЧНОЇ ОБІЗНАНОСТІ ТА «ЖИТТЄВОГО СВІТУ» (Єршоліна Л. Є., Мільчевська А. С) .....	122
ВИСНОВКИ .....	149
ДОДАТКИ .....	150

## МЕТОДОЛОГІЧНІ ОРІЄНТИРИ ДІАЛОГІЗАЦІЇ РЕЛІГІЙНИХ ПРАКТИК

Характеризуючи сучасний життєвий світ, слід зазначити, що проблема духовного становлення людини сьогодні є надзвичайно важливою і зумовлена духовно-моральною деградацією суспільства, відчуженням людини від власного внутрішнього світу й духовних потреб, кризою колишніх ідеалів і норм поведінки. Відомо, що людина переживає кризу саме через припинення свого духовного розвитку, через втрату духовних цінностей, зокрема й релігійних, які становлять основу людського буття. Духовна криза, негативно впливаючи на всі без винятку сфери життя суспільства, посилюється ситуаціями непорозуміння, конфліктності, небезпеки.

Стає очевидним, що в сучасних умовах усі різноманітні зовнішні прояви релігійності й духовної сутності людини ускладнюються недостатньою розробленістю цільових настанов, принципів, потенціалу культурно-освітніх і педагогічних засобів. Саме вони дають змогу оптимально сприяти утвердженню діалогічного стилю життя суб'єктів, залучених до культурно-освітнього простору, у якому релігійному системному параметрові належить чільне місце.

Надзвичайно важливими теоретичними засадами подолання суперечностей у цьому процесі є дослідження, у яких обґрунтовано методологічні ідеї діалогу як способу буття, діалогічного розуміння (М. Бахтін, В. Біблер, Х.-Г. Гадамер, Г. Дільтей, П. Рікер, Ф. Шлейермахер та ін.) і докладно вивчено проблему розуміння й взаєморозуміння. Проблема діалогічного розуміння як способу буття, який сприяє духовному зростанню людини, і питання діалогічної онтології порушено в працях М. Бубера, Ф. Розенцвейга та ін. Поняття «діалогічної ситуації» та її сутнісні характеристики розкрито в роботах Ю. Богачинської, імплементація принципів діалогу в культурно-освітній практиці – у працях В. Біблера, Н. Бурбулеса, П. Кендзьора, О. Троїцької та інших.

Діалог, на нашу думку, як конструкт розуміння має саме в межах конструктивізму поставати теоретико-методичним супроводом взаємодії людини з Богом, з вірянами й тими людьми, що не вірять у Бога, з представниками своєї церкви, конфесії та інших релігій, з мешканцями свого краю, місця, селища, зі співрозмовниками віртуального простору, адже тлумачення діалогу в системі методологічних засад поруч з підходами, ідеями, концептами збільшує його можливості в духовному розвитку людини. До того ж, оскільки головним призначенням релігійних принципів є утвердження у свідомості, в ідеології та психології істинності релігії, то діалогізацію релігійного й міжрелігійного спілкування можна розглядати як запоруку релігійної зрілості.

Це наше переконання базується на розумінні сутності діалогу, яка, з позиції філософії, презентована елементом теоретико-методологічних і духовно-етичних засад як фундаментальних принципів, які суб'єктивно є основоположною вимогою та передумовою мислення й поведінки особистості (максимою), а об'єктивно – провідною духовно-практичною нормою людського співбуття [Троїцька 2017, с. 26].

Разом з тим, наявні культурно-освітні практики, особливо релігійно-освітні, на нашу думку, здебільшого залишаються поза межами діалогової взаємодії, поза використанням діалогу в освітньому процесі. У такий спосіб суттєві його характеристики не розкриваються, а отже, і можливості впливу на культурно-освітню ситуацію значно зменшуються.

Навіть більше, якщо та чи та предметність діалогу залишається за межами актуальних проблем модернізації сучасної освіти й «суспільства знань», загальною особливістю якого, на думку С. Пролєєва, є «глибока трансформація знання в різноманітні інформаційні констеляції та примат гнучкості й швидкості оперування інформацією над узвичасними інтелектуальними процедурами та практиками [Пролєєв 2014, с. 7–8], то вважати повноцінним процес соціалізації та особистісного розвитку людини не можна. Залишається незмінним зміст постулату й прагнень

філософів до виховання людини культурної, що потребує теоретичного обґрунтування саме антропологічного руху людини від знання (у широкому його суттєвому наповненні як смислу) до інтелектуально-етичної й духовної взаємодії суб'єктів світу.

На основі аналізу лише енциклопедичних видань, що користуються найбільшим попитом у представників гуманістики, вдалось висвітлити деякі суттєві моменти як есенціального, так і екзистенційного змісту діалогу.

Майже всі словники, вказуючи на грецьке походження поняття «діалог» (dialogos), тлумачать його як бесіду, розмову, виклад проблеми, обмін репліками тощо; у такому розумінні є необхідність вести мову про термінологічні інтерпретації, яких це поняття набуває в конкретно-наукових тезаурусах: як окремий жанр літератури, зокрема й філософської; як розкриття тієї чи іншої теми в бесіді двох або декількох осіб; як одна з форм мистецтва вести бесіду (В. Кохановський); як форма поступального прогресивного розвитку пізнавального процесу, коли рух до бажаного результату здійснюється шляхом взаємодії різних тією чи іншою мірою поглядів (С. Рапацевич); як форма спілкування між людьми, коли сенс змінюється залежно від мети спілкування (М. Булатов) тощо. Саме така редукція ідентифікує діалог майже з усіма розмовами.

Слід акцентувати увагу також на функціональному призначенні діалогу, зокрема на визначенні його як мети-ідеалу (свідомо обраний образ передбаченого результату) і як механізму перетворення навколишнього світу, що нескінченно формулює нові цілі (цілепокладання). У цьому сенсі постає необхідність звернутись до фундаторів діалогу – Сократа та його послідовників, які піднесли діалог до його високого ступеня досконалості на основі з'ясування сутності того чи іншого поняття за допомогою запитань і відповідей, де головним було не знання як таке, а мудрість як спосіб життя, як його сенс (як жити, за якими поняттями).

Відтоді термінологічно й концептуально діалог змінювався, на думку таких учених, як М. Булатов, В. Танчер, В. Андрущенко та ін., збагачувався Л. Фейєрбахом, М. Бубером, М. Бахтіним,

К. Апелем, Ю. Габермасом (останні в межах комунікативної етики діалог розуміли як дискурс, як теоретико-аналітичну процедуру, як спосіб наукового аналізу комплексу проблем з акцентуванням розсудливих, логічних, понятійних елементів і засобів аналізу за умови доповнення різними підходами, інтерпретаційною проникливістю, ціннісною співвідносністю, риторичною силою тощо).

Проте, як йшлося вище, первісні (есенційні) цілі-ейдоси та зміст діалогу як форми діалектики, засобу визначення понять, як методу знаходження істини часто залишаються поза межами осмислення явищ і феноменів, замінюються аналізом багатьох екзистенціалів, практичних акцій тощо. Тому, зважаючи на Сократа, який уважав гідними уваги діалектики лише проблеми людини, її моралі і, на відміну від софістів, першим заклав праксеологічні основи діалогу як логічної операції та способу філософствування й навіть «повивального» мистецтва народження істини у свідомості людини (майєвтика), його позиції варто визнати імперативними.

Наголосимо, що в сучасних умовах спілкування різноманітних культур, кожна з яких є унікальною, неможливо без «діалектичного діалогу» як запобігання знищенню культур загалом, поглинанню деяких культур більш технічно розвиненими і, навіть більше, як сприяння збереженню культур і примноженню культурної спадщини й створення «культурного кола». Це має особливе значення для релігійного діалогу, який дотепер не задіяний повноцінно в широкомасштабному соціальному діалозі.

Насамперед підкреслимо, що повноцінна освіта не може будуватись, залишаючи за межами ті чи ті конститутивні чинники впливу на духовність людини, адже зміни, що відбуваються зараз у світовому співтоваристві, все більше насичують культурний простір розширенням взаємозв'язків, взаємозалежністю різних країн, народів, культур (національних, етнічних, гендерних, політичних, економічних, релігійних тощо). На рівні культурності людство зацікавлено в знаходженні згоди, злагоди в розв'язанні суперечливих



питань, у запобіганні ескалації насильства, щоб не допустити розгортання конфліктів та інших загрозливих явищ.

Наголосимо також, що проблема релігійних відносин як на рівні теорії, так і практики закономірно ґрунтується на ціннісному факторі, оскільки віросповідання не тільки визначає ставлення людини до Бога, а й місце особистості в суспільстві, її життя у світі загалом. Аксиологічний компонент буття людини наявний уже у визнанні Бога й продукуванні ціннісних пріоритетів, моральних настанов, конструктивних імперативів тощо.

Релігійні цінності як ідеали й еталони поведінки, що встановлені Богом і є обов'язковими для людини, постають не тільки компонентами культури, а й певною «наукою життя», адже формують методологію розвитку, регулюють відносини з соціумом, природою, формують процес задоволення потреб та інтересів особистості. У цьому сенсі повсякденне життя вірянина цілком можна вважати релігійною практикою, хоча практику як спосіб життєдіяльності зіставляють, зазвичай, з науковим світоглядом, заснованим на наукових принципах.

Світогляд сучасної людини, зокрема тієї, яка є презентантом релігійної зрілості, спирається на молитву, служіння Богу, на Віру й Знання. Навіть більше, релігійні цінності завжди є конкретними за змістом, формою, способами трансляції, адже вони належать певним церквам, конфесіям, історичним епохам, певному просторові й часу, а також суттєво відрізняються за рівнями артикуляції релігійних ідей, принципів, настанов і норм: релігійні канони святих книг, «повідомлення» святих, систематизовані ідеї в теософській, релігійній і філософській літературі не можуть збігатись з формами осмислення цих догматів простими вірянами.

Невипадково ще в часи середньовіччя для збільшення релігійної обізнаності виникає екзегетика як мистецтво тлумачення релігійних текстів, що передбачає жорстку ієрархію релігійного пізнання й «довіри» релігійним текстам. За екзегетикою, пошук найвищої істини слід розпочинати з вивчення найсвятіших книг і лише згодом переходити до розмов у життєвому світі.

Це набуває принципової важливості також тому, що релігійні цінності несуть на собі відбиток і такої суттєвої характеристики будь-якого конфесійного об'єднання, як претензія на абсолютну істину. Навіть більше, релігійні цінності, входячи в системи віроповчальних доктрин і обрядових настанов, у різних новоутвореннях постійно перебувають у стані суперництва (конкуренції) і потрапляють у вибір між віруваннями фактично як прийняття конкретних релігійних цінностей або, навпаки, дотримання ціннісних орієнтацій конкретної релігії на практиці для них означає сказати «так» одній конфесії й відмовитись від іншої.

Дійсно, уведення в культурно-освітній простір, а саме в діалогічну взаємодію релігійних ідентичностей з їхніми специфічними позиціями та інтересами, хоча і ускладнює процес зустрічей з інакшістю, але зрештою, зробить мету діалогу – розуміння – консенсуальним, на відміну від компромісної згоди. Дотепер, хоча й у різних обсягах, достатньо звичними для вищої школи були науковий, освітній, філософський дискурси, а релігійний і повсякденний сьогодні лише «виборюють» своє право на існування.

Навіть більше, якщо розуміти дискурс (від лат. *discere* – блукати) як «усно або письмово артикульовану форму об'єктивації змісту свідомості, що зумовлена домінантним у певній соціокультурній традиції типом раціональності [Современная философия: Словарь и хрестоматия 1997, с. 148], то дискурс завжди регламентується соціокультурними кодами (правилами, цінностями, етосом) певної соціальної практики (освіти, науки, права, медицини, політики, економіки, релігії тощо) і не може не поставати таким.

Отже, науковий дискурс у діалозі зорієнтований на раціональну організацію комунікації та її соціальну ефективність, проте його репрезентанти зобов'язані «знімати» ідеологічні й світоглядні суперечності та здійснювати проліферацію принципів когнітивності, рефлексивності й предметності, забезпечувати високу логічну культуру, цільову єдність і взаємодоповнюваність позицій суб'єктів діалогу, а також науковість і історичність, деідеологізацію та делібералізацію, емоційно-психологічну підтримку тощо.

Не можна в цьому сенсі оминати увагою традицію філософського дискурсу в діалозі, що має багату історію і весь час відрізняється від усіх інших дискурсів принциповою плюралістичністю, поліфонічністю, розмаїттям гносеологічних, онтологічних, методологічних, ціннісно-сміслових концептів, що зберігають дефінітивну коректність, прозорість, логічну когерентність і смислове значення.

У такому контексті філософський дискурс у будь-якому діалозі має перевагу, оскільки він презентує вищий ступінь рефлексії, осягнення сутності предмета діалогу, спираючись на філософські категорії та універсалії. Саме категорії як «найбільш загальні поняття тієї чи іншої галузі знання, науки, що слугують для скорочення досвіду знаходження предметних відношень, розчленування й синтезу дійсності... та універсалій, до яких належать суще, єдине, істинне, благо» [Булатов 2009, с. 522] дають змогу звільнити сутність явищ, навколо яких розгортається діалог, від денотатів і конотатів інших дискурсів. Слід зауважити, що релігійному, зокрема богословському дискурсу, належить специфічне місце, адже він формується в межах філософії або поряд з нею.

Формування цілей, змісту й технологій теоретико-методичного супроводу релігійних практик, зокрема їх діалогізації, потребує визначення онтологічних засад релігійних практик, релігійного діалогу й контекстуального характеру конкретного культурно-освітнього простору, адже вони зумовлюють предметність і формат релігійних діалогічних відносин.

Аналіз теоретичних досліджень і досвіду релігійних відносин народів Північного Приазов'я вказує на деякі сталі явища, тенденції й випадкові ситуації, що характеризують контекст розгортання діалогу в культурно-освітніх і релігійних практиках. Так, проведене за великим блоком запитань анкетування щодо релігійної зрілості мешканців Північного Приазов'я, що є представниками різних релігійних конфесій, свідчить про значну роль здорового глузду в розгортанні діалогу й консенсусу в релігійних практиках як

адекватного розуміння багатьох питань, що сприяють єднанню й злагоді різних презентантів культурних уподобань.

Значна частина вірян виявила спільність у таких питаннях, як розуміння ролі Христа в релігійних традиціях, зокрема його месіанського покликання в боротьбі з силами зла, як визнання свободи віросповідання (слідом за визнанням свободи власного вибору щодо віри, християнство та іслам визнають і свободу інших людей у питаннях віри, про що, як зазначають респонденти, ідеться у вченнях православної церкви про гідність, свободу та права людини й у положеннях соціальних програм мусульман), як протистояння фанатизму як вірі в Бога без любові до людей, прозелітизму (пропаганді переходу вірян в іншу релігію), релігійній ксенофобії та іншим маніпуляціям з вірою, що є відхиленням від свободи віри, закладеної у Священному Писанні двох релігій.

При цьому така спільна думка, зазвичай, характеризує не тільки представників двох світових релігій: респонденти здебільшого говорили про спільну співпрацю для морального й матеріального добробуту суспільства, про пошук суспільної злагоди, а також про спільні зусилля, спрямовані на протистояння негативним явищам, – наркоманії, алкоголізму, соціальній несправедливості між бідними й багатими, моральному зубожінню, споживацтву, забрудненню навколишнього середовища тощо. Ця думка підтверджується такими рядками з Корану: «І якби Аллах не протиставляв одним людям (що злі у своїх діяннях) інших (що в справах своїх добрі), то були б знесені монастирі й церкви, синагоги й мечеті, у яких ім'я Бога поминається сповна. Аллах, воістину, допоможе тим, хто правдою Йому служить» (Коран, 22:40).

Єдність сторін у діалозі навколо питання дотримання моральних цінностей виявляється також у згадуванні таких релігійних традицій, як: любов до ближнього, гостинність, смирення, покаяння, миротворчість, справедливість, відповідальність, поміркованість, стриманість, мужність, вибачення будь-яких образ, розрізнення добра і зла тощо.

Наприклад, в ідеології ісламу світ поділяється на три частини: «дар аль іслам» (будинки ісламу) і «дар аль харб» (будинки війни), між якими – «дар ас сульх» – «земля мирного договору», проміжна територія, де влада у немусульман, але мусульмани користуються правом на релігійну свободу...[Шмулевич 2008]. Як свідчить значна кількість досліджень, присвячених проблемі релігійних відносин, люди, які століттями разом будують спільне життя (респонденти мають на увазі Північне Приазов'я), цілком можуть називати свій край «землею мирного договору».

Підкреслимо: найголовнішим завданням діалогу, зокрема діалогу релігійних ідентичностей, має стати його мета – розуміння, з огляду на яку діалог тлумачитиметься не як просте спілкування, а як експлікація суперечностей, невизначеності, несприйнятливості тих чи тих позицій репрезентантів релігійних культур.

Проте наш аналіз свідчить, що респонденти здебільшого, незалежно від презентації релігійних і конфесійних уподобань, висловили думку про певну неproblematicність відносин вірян у нашому регіоні, що, з одного боку, може розглядатись як толерантна поведінка, певна прагматичність, практична ефективність, а з іншого – як здоровий глузд пересічної людини, яка сприймає світ як безсумнівну даність.

Водночас, ми розуміємо, що здоровий глузд є багатограним, багатозначним і в одних культурах може бути переконливим, а в інших – нісенітницею, оскільки відображає повсякденний досвід, складається стихійно і, на нашу думку, зазвичай, не підноситься до ціннісно-сислового, праксеологічного осмислення дійсності, складається з наївного практицизму, хоча і є підґрунтям філософської рефлексії.

Утім, не слід у дослідженнях зважати на прості відповіді та прості запитання: людські духовні відносини завжди містять два суперечливі компоненти взаємодії та взаємовпливу – раціонально-логічні аргументи і взаємопов'язані емоції та почуття, кожен з яких може посилювати один одного або, навпаки, послаблювати.

Така ситуація є поширеною саме у відносинах мікросвітів людини, головним компонентом в яких є віра, що базується на прийнятті оцінок, аргументацій, висновків бездоказово, або в такий спосіб, що доводи «розчинюються» у передумовах віри. У тому разі, коли аргументами віри виступають апробований життєвий світ, традиції, суспільна думка, харизма особистості тощо, емоційний контакт може як збільшувати ефект переконливості, так і нівелювати «голос» раціональних аргументів.

Отже, віра як активне емоційно-раціональне ставлення людини до духовних явищ додає їм додатковий імпульс значущості, зв'язує їх з особистісними інтенціями, надаючи їм особистісного смислу. Усе це стосується релігійної віри, особливо в сучасному світі, який як ніколи демонструє безліч суперечностей, невизначеність і неможливість цілковитого раціонального засвоєння світу.

У цьому контексті варто згадати, що висловлювання на релігійну тематику завжди стосуються горизонтів метафізики й метафізичних розумових форм, зокрема «комунікативного розуму в розмаїтті його голосів» [Habermas 1985], адже релігійна свідомість, на нашу думку, є контекстуальним варіантом критики раціональності.

Разом з тим, діалогічна форма спілкування всередині комунікативної повсякденної практики без використання евристичних методів навчання, вивчення міжкультурних відносин зміщує акцент з людини на об'єктивний світ, з інтелігібельного світу на чуттєво-емоційний тощо. Отже, зміщення діалогу в площину культурно-освітнього простору є необхідним.

Ці питання й раніше були актуальними та поширеними в деяких напрямках модернізації, гуманітаризації та демократизації освіти. Проте в сучасних умовах переходу від «просвітницької» парадигми навчання та виховання до культурно орієнтованого розвитку людини, що включає всі різноманітні дискурси, зокрема й релігійний, як впливові чинники розвитку людини, формування духовно збагаченої особистості, здатної усвідомлювати смисл власної та іншої культури, слід визнати доцільною й надзвичайно потрібною стратегією діалогічної взаємодії.

Категоріальний статус розуміння як процедури осягнення або творення смислу визначив Ф. Шлейєрмахер, який тлумачив його як процедуру виявлення смислу тексту в процесі його інтерпретації та реконструкції первинного задуму. Спираючись на цю думку, В. Абушенко додає, що розуміння є способом експлікації того, що вже задано раніше, закладено в тексті [Абушенко 2003, с. 767].

Основи класичної концепції розуміння, насамперед у його есенційному тлумаченні, на наше переконання, були сформульовані В. Віндельбаном, Г. Ріккертом та іншими філософами, відрефлексовані в соціальному знанні М. Вебером, В. Дільтеєм і знайшли ґрунтовне «екзистенційне» продовження в «постметафізичному мисленні» Ю. Габермаса й діалогічній концепції М. Бахтіна.

Завдяки багатьом відомим ученим, діалогічна стратегія перемістилась з надзвичайно важливої площини, якою є соціальна комунікація, у культурно-освітній і релігійний простір, що збагатило не тільки складний і суперечливий процес пізнання світу, а й наповнило діалогом і діалогічними ситуаціями багатоганне життя людини.

Водночас можливості й потенціал діалогу як способу реалізації суб'єктності особистості в пізнанні та діяльності, а також алгоритми руху людини від незнання до розуміння й метафізичного осягнення дійсності достатньо не обґрунтовані в науці, хоча багато думок і позицій сьогодення, що спираються на діалогічні універсалії буття і мають бути засвоєні особистістю, у тій чи іншій формі вже були розглянуті в минулому. У цьому контексті важливим є звернення до філософії, що презентувала аподиктичний смисл феномену «розуміння».

Такий розгорнутий аналіз допоможе сьогодні у встановленні «діалогічного мосту» з культурними й релігійними практиками, які через тематизацію діалогу, діалогізації, діалогізму та розуміння Іншого ґрунтовно представлені в антропологічній і релігійній філософії, у якій провідне місце належить М. Бахтіну.

Аналіз філософських праць дав змогу нам дійти таких висновків:

– діалог (насамперед з Богом) представлено як людиномірний діалог, тобто діалог, що розгортається в різних життєвих сенсах (гендерному, етнічному, соціально-віковому, освітньо-культурному тощо);

– діалог у цьому сенсі спрямовується на співмірність буття людини з усім живим і неживим світом;

– діалог у такому розумінні стає справжньою різнобічною взаємодією суб'єктів комунікації (суб'єктів пізнання і суб'єктів діяльності), способом встановлення цілісності буття людини;

– діалог у такий спосіб з простої бесіди перетворюється на феномен культури, що передбачає становлення й розвиток тілесно-душевної й духовної цілісності людини в осягненні соціоприродного середовища й у налагодженні конструктивних відносин з ним;

– попри різні види й форми розуміння (розуміння мови знаків), тобто розуміння (засвоєння) певної знакової системи, розуміння твору вже відомою, тобто зрозумілою мовою, різні перехідні ступені, різні суб'єкти мовних стилів (вірянин, чиновник, купець, учений та ін.) не можуть, на думку М. Бахтіна, не націлювати на смислові взаємозв'язки, на тотальний смисл того чи іншого діалогу, тобто діалог завжди центрується навколо смислу» [Бахтин 1990, с. 49–54];

– у реальній взаємодії суб'єктів культури, особливо представників релігійних ідентичностей, виявляються факти наявності в різних площинах і монологізму, у якому всі чужі думки, чужі ідеї розпадаються на дві категорії: правильні, значущі думки, які передують авторській свідомості й формують суто смислову єдність світогляду; такі думки не зображуються, вони утверджуються; це твердження знаходить своє об'єктивне відображення в особливому акценті, в особливому стані твору загалом, у власній словесно-стилістичній формі висловлення думок; утверджена думка лунає завжди інакше, ніж неутверджена; інші думки та ідеї як неправильні або байдужі авторові, не вкладаються в його світогляд..., стають



простими елементами характеристики, розумовими жестами героя...  
» [Бахтин 1990, с. 49–54];

– принципова залежність ефективності діалогу від його логічної «алгоритмізації», яка останнім часом, на нашу думку, значно спрощується, ідентифікується як бесіда двох людей тощо. З огляду на це, першою сходинкою об'єктивації є презентація себе, що означає перетворення себе на об'єкт для іншої людини й для самої себе («дійсність свідомості»), а на другій сходинці – побачити й зрозуміти іншу людину, що означає побачити й зрозуміти іншу свідомість та її світ, тобто іншого суб'єкта; при цьому слід мати на увазі, що в простому з'ясуванні тільки одна свідомість, один суб'єкт; у розумінні – дві свідомості, два суб'єкти, тому з'ясування позбавлене діалогічних моментів (крім формально-риторичного), а розуміння завжди до певної міри діалогічно [Бахтин 1979].

Отже, критерій глибини розуміння є одним з найвищих критеріїв як пізнання діалогічної взаємодії, так і організації діалогу, зокрема в релігійних практиках. Саме тому релігійні практики заслуговують на тлумачення з погляду філософствування як практизації. Якщо розуміти практику як специфічний спосіб ставлення людини до світу й основу всіх форм життєдіяльності людини, то, на наше переконання, релігійна практика має з іншими видами практик як спільні риси, так і відмінні. Будь-яка практика є історичною, має розмаїття форм, відкрита до зовнішнього світу і її не можна ідентифікувати ані з абсолютном, ані з субстанцією.

До того ж практичні відносини реалізуються в однакових площинах взаємодії (за суттю): у суб'єктно-об'єктній (перетворення світу під впливом людини) і в суб'єктно-суб'єктній (спілкування людей у процесі цих перетворень).

При цьому, незалежно від видів діяльності (економічної, релігійної тощо), людина як її суб'єкт постійно здійснює процес нерозривного, неперервного динамічного відтворення єдності з об'єктом, навіть якщо їх погляди не збігаються. Навіть більше, людина та об'єкт діяльності збігаються за компонентами останньої, які можна структурувати за процесуальними характеристиками так:

– ціннісно-мотиваційний, тобто компонент, завдяки якому ініціюється, спричиняється й спрямовується дія; при цьому, як слушно зауважує В. Абушенко, «...не пізнання (додаємо: діяльність узагалі) породжує потребу в чомусь, а навпаки, потреба веде до пізнання, оскільки суб'єктові потрібно розуміння...» [Абушенко 2003, с. 767–769];

– інформаційно-регулятивний, що містить безліч різноманітних ідеальних програм і моделей дії;

– операціональний, у якому мотиви перетворюються на власні фізичні дії суб'єкта;

– результативний, у якому дії суб'єкта об'єктивуються, набувають певної форми реалізації;

– рефлексивно-оцінний, де цілі й результати зіставляються й виникає нова ситуація, що зумовлює новий цикл діяльності.

Водночас, у будь-якій діяльності, що визначає спосіб ставлення до світу (а практика, як про це йшлося вище, є специфічним способом ставлення до світу), велику роль відіграє фактор оцінювання значущості практики. На відміну від науки та деяких філософських течій, що перебільшують значення практики (прагматизм, натуралізм тощо), а також тих, що її недооцінюють (персоналізм та ін.), сучасні релігійні практики, зазвичай, спираються на неотомізм та інші богословські трактати, що надають молитві перевагу в способах зміни світу.

У всіх цих компонентах діяльності діалогічні зв'язки носять специфічний характер і залежать як від ставлення до предмета діалогу (адже про нього сперечаються, з ним погоджуються, до нього причетні), так і від ставлення до того, хто говорить. М Бахтін називає це «живою триєдністю»: «...Третій момент дотепер зазвичай не враховується, ... тобто не враховується особлива природа ставлення до інших висловлювань як висловлювань... проте, той, хто розуміє, неодмінно стає третім у діалозі... Адресат висловлювання – це другий. Крім адресата висловлювання (другого), автор висловлювання більш-менш усвідомлено припускає наявність вищого адресата (третього), абсолютне, справедливе розуміння якого передбачається або в

метафізичному (далекому), або в далекому (історичному) часі... У різні епохи й за різного світорозуміння цей понададресат та його ідеально правильне розуміння набувало різних конкретних ідеологічних відображень (Бог, абсолютна істина, неупереджений суд людської совісті, народ, суд історії, наука тощо)» [Бахтин 1979].

І, зрештою, алгоритмізація діалогу в релігійних практиках спричиняє до визнання й використання ще двох взаємопов'язаних універсалій – аперцептивності та експектативності, без урахування яких не може бути справжнього діалогу. М. Бахтін з цього приводу зауважував: «коли я говорю, то завжди враховую аперцептивний фон сприйняття моєї промови адресатом (наскільки він ознайомлений з ситуацією, чи володіє він спеціальними знаннями цієї культурної галузі спілкування), ураховую його погляди, переконання, його упередження (з нашого погляду)... отже, усе буде визначати активне експектативне розуміння ним мого висловлювання ... усе це урахування визначить і вибір жанру висловлювання, і вибір композиційних прийомів, і, зрештою, вибір мовних засобів, тобто стилю висловлювання» [Бахтин 1979].

Діалог аперцептивний та експектативний дуже поширений у сучасному публічному просторі – просторі суспільної взаємодії, яким є ринок міста, відкритий для всіх, незалежно від статі, раси, віросповідання, етнічного походження, віку або суспільно-економічного стану; простір, до якого немає вхідних квитків, де той, хто входить, не зазнає дискримінації за ознакою походження тощо.

Польський професор Е. Матиня наголошує, що «... у суспільстві іноді виникає протест і навіть боротьба з заздалегідь підготовленими й нав'язаними формами поведінки... ці протести можна порівнювати з карнавалом, разом з вмонтованими в нього тимчасово санкціонованими незгодами, але... ця нестійка сфера спільноти й діалогу відіграє значну роль у появі мережі громадянських позицій і відродження ембріональної публічної сфери». Дослідниця висловлює ряд думок, які можна перенести в соціальну й релігійну практики: «...слід дивитись локально на землю під ногами, на місця, що кожен з нас знає найкраще, на місця й наративи, що допомогли кожному з нас

подолати політичний і культурний сепаратизм, зменшити напругу...; слід навчитись готовності до детоталізації істини в екуменічного підходу; гостинність і щедрість мають бути ключовими елементами практики...незалежно від контексту; епістемологічно потрібно звернути увагу на “знання з акцентом”, яке може стати для нас джерелом нових планів і розв’язків щодо проблем розділених спільнот і суспільств; утілювати в життя гостинність і відкритість, що поширюють діалог у всій його розмаїтості, утілювати їх у модель “громадянської архітектури” – агору, як місце “появи” діалогу, місце, де зустрічаються ті, хто інакше ніколи б не зустрівся..., але вони (люди) затримались тут добровільно» [Руководство по діалогу 2015, с. 559–567].

Отже, для панування найвищого рівня взаємодії між людьми – розуміння й порозуміння, а також для запобігання ері мовчання принципово є діалогізація саме «пограниччя», де відбувається поєднання розрізнених фрагментів свідомості різноманітних культур та ідентичностей і де на засадах взаєморозуміння долаються стіни ідентичності, відкриваються компетенції їхнього переплетіння, популяризується етос пограниччя й налагоджуються мости між людьми різних культур, віросповідань та етносів (колоквіуми діалогу, мобільні академії діалогу, критичні «case studies», «круглі столи», «word-café», культові свята тощо).

Зауважимо, що весь попередній аналіз має сенс тільки за умови, якщо діалогу потрібно навчатись і практикувати його в культурно-освітньому просторі, який сьогодні перебуває лише на стадії становлення й до якого лише починають залучатися релігійні практики як «повноправні» суб’єкти. Саме в цьому просторі в діалозі мають бути поєднані наукове й життєве знання, раціональні значення й ціннісно-сміслові орієнтири, освіта та культура, інтенції й прагнення суб’єктів освіти, цілі, зміст і організаційно-управлінські технології інституцій науки, освіти, релігії, культури й соціального життя.

За всіма методологічними канонами, обґрунтування ідейно-концептуальних засад дослідження потребує загальнонаукового й конкретно-наукового аналізу предмета вивчення, яким ми визначили

діалог у релігійних практиках народів Північного Приазов'я. Саме тому перспективою та необхідністю наших розвідок варто вважати пошук механізмів діалогізації релігійних практик і культурно-освітнього простору.

Цей науковий пошук має бути, безсумнівно, проблемноорієнтованим і об'єктно спрямованим як у минуле, так і в сучасність. До того ж він насамперед має передбачати обґрунтування діалогічних стратегій, які за призначенням через мету й механізми імплементації ідеї діалогу здійснюють теоретичний перехід до операціональної дії, а отже, від теорії до практики.

Наголосимо: зміни в соціально-економічному, соціально-політичному, культурному й духовному житті особистості й суспільства, актуалізуючи проблеми управління в будь-якій соціальній діяльності, яка була б адекватною потребам зростання й збагачення людини й соціуму, вимагають переорієнтації стратегій і тактик управління на врахування активності людини, яка значною мірою прагне самостійно здійснювати рух до культурності, зокрема й до Бога.

Разом з тим, акцент у культурно-освітніх практиках, зокрема й релігійних, має зміщуватись з модусу традиційного інституту соціалізації особистості й трансляції досвіду в модус культурно-освітнього конструювання рівноправної взаємодії, де комунікація та діалог постають не тільки регуляторами відносин суб'єктів простору, а й способами переконання людини в необхідності кооперації з іншими людьми, засвоєння базових морально-етичних істин, наповнення індивідуального існування смыслом осягнення зв'язку свого індивідуального буття з певною цілісністю. У цьому процесі, навіть якщо згадати про зазначене вище зростання публічного, «карнавального» діалогу, залишається значною мірою недостатнім культурно-освітній менеджмент, що здатний вивести життя людини з повсякденності.

Арсенал управління, стратегії та технології освіти, науки, культури, релігії, що використовувався в минулому, не може сьогодні задовольнити людину, яка прагне до вільного саморозвитку, поваги й

співпраці. Проблема комунікативних стратегій так чи інакше розкрита в працях К.-О. Апеля, Е. Берна, В. Біблера, М. Бахтіна, І. Кагана, В. Лоренца, В. Малахова, А. Єрмоленка, Ю. Габермаса, К. Ясперса та інших філософів.

Грунтовне осмислення функцій комунікації й діалогу як регуляторів відносин суб'єктів суспільства, визначення принципів соціально-філософського аналізу та методології дослідження складників комунікації й діалогу значно збагатили як науку і практику стратегічного управління соціальними та культурно-освітніми процесами, так і технології спрямування саморуху людини до інтелектуальності, моральності й духовності.

Проте прикладні розробки, у яких учені пропонують механізми й алгоритми управління або здійснення комунікації й діалогу у наш час і в конкретному контексті релігійних практик, не є достатніми. Варто згадати в цьому контексті праці, автори яких безпосередньо й предметно експлікували сутність комунікації й діалогу як шляхів консолідації спільнот різного рівня в конкретних формах, зокрема й у соціально-культурному просторі й у різних ситуаціях управління. Це праці таких учених, як Г. Балл, В. Бех, Ю. Габермас, Г. Щедровицький, А. Шюц, А. Єрмоленко, К. Ясперс та інші.

Разом з тим, поширені сьогодні практики культурно-освітнього спрямування, міжрелігійний діалог тощо, до яких залучається все більше і більше людей, все-таки часто залишаються за межами цих напрацювань і продовжують ураховувати тільки повсякденний досвід і «життєвий світ». За такого стану справ, стає можливим «відхилення» пошуків конструктивізму в бік профанації, спрощення ситуації. З огляду на це, такі практики та дії позбавляють взаємодію інтелектуального й ціннісно-сміслового наповнення.

Аналіз способів комунікації й діалогу у вигляді комунікативних і діалогічних стратегій, які є важливими способами конструювання саморозвитку особистості й різних форм соціальних відносин, свідчить про необхідність розгляду будь-якої діяльності, зокрема й релігійної, крізь призму не стільки компонентів діяльності, як такої та її функцій, скільки в концептуальному вимірі дій власне людини.

Не заглиблюючись у філософсько-психологічні концепції діяльності як форми активного ставлення людини до світу з метою його перетворення, зауважимо, що діяльність, головною характеристикою якої є усвідомленість, морфологічно складається з предмета діяльності, мотивів, завдань, дій, операцій тощо, де соціальні дії постають найпростішими одиницями діяльності. Проте акцент на морфологічному аспекті діяльності, як свідчить досвід і аналіз практик, зазвичай, призводить до фрагментарної діяльності, коли її справжні характеристики (ціле покладання, предметність, універсальність, творчий і загальнозначущий характер тощо), а також внутрішні механізми залишаються за межами аналітичних і операціональних дій. У такий спосіб розуміння не дає змоги ідентифікувати діяльність і дії, які визначаються психологами як «цілеспрямоване перенесення руху й інформації від одного учасника взаємодії до іншого... (безпосередні – контактні, опосередковані – дистантні)» [Українсько-російський психологічний тлумачний словник 2006, с. 69].

Отже, крім структури діяльності, яка нами була розкрита вище й має бути основою вибудовування діалогічних стратегій, необхідно також зважати на функціонально відокремлені елементи дій:

– елемент, що спричиняє дію, включає потреби та інтереси суб'єктів, які ініціюють і спрямовують дію;

– інформаційно-регулятивний елемент, що створюється множиною різноманітних ідеальних програм і моделей дії;

– операціональний елемент, у якому спонукальні мотиви перетворюються на фізичні дії суб'єкта й реалізуються з втратою енергії;

– результативний елемент, у якому дії суб'єкта об'єктивуються, набуваючи форм існування, відмінних від суб'єкта.

У цьому стані результат дії, як зазначають В. Кржевов, В. Кузнецов, О. Оганов, А. Панарін, А. Разін та ін. філософи, співвідноситься з потребами та інтересами, а також цілями й мотивами суб'єкта, а тому результат може розглядатись як новий компонент об'єктивної ситуації, у якій перебуває суб'єкт і

характеристики якої він має враховувати в нових циклах діяльності [Філософія 2009, с. 520].

Сучасний культурно-освітній простір характеризується постійним розширенням, прискоренням, зміцненням комунікаційних зв'язків та їх інтернаціоналізацією. Вони залучають до комунікації й діалогу все більше й більше людей різних культур, віросповідань, технологій спілкування, що уможливають неформальну комунікацію, тобто діалог поза контролем з боку соціальних інституцій і вільні особистісні репрезентації тощо. Поза суспільними інститутами, які виступають формами регулювання соціальних відносин, змістом яких є діалог, з'являються нові структури, що «працюють» на почуття належності до тієї чи іншої спільноти.

Сприймаючи беззаперечно твердження про те, що комунікація відображається в стратегіях і технологіях, реалізація яких пов'язана з важливими цілями й завданнями, підкреслимо, що у формах соціально-культурного вибору, у діях людини відображаються також певний тип мови, її смисл, цінності й уподобання особистостей. Діалог же в культурно-освітньому просторі постає динамічним чинником його збалансованості, встановлення рівноправної участі суб'єктів у запобіганні конфліктності, дестабілізації та ентропії.

Повсякденне діалогічне спілкування (поза філософськими й ненауковими світоглядними позиціями) суб'єктів дії часто втрачає активність людини й навіть унеможливує певні продуктивні способи, засоби та прийоми взаємодії. Намагаючись зрозуміти світ та іншу людину, особистість повсякчас стикається з новими проблемами, що вимагають відмови від попередніх поглядів, тому конструкти дають змогу поступово рухатись у світі предметів від здійснення логічних операцій, інтерпретації до взаєморозуміння.

Це стає найбільш очевидним, якщо йдеться про комунікативні й діалогічні стратегії, до формування яких залучається значна кількість суб'єктів культурно-освітнього простору (учні або студенти, учителі, науковці, викладачі, керівники культурно-освітніх інституцій, представники державної влади, органів місцевого самоврядування,



політичних партій, релігійних і конфесійних рухів, спільнот, суспільних організацій, національно-культурних рухів, ЗМІ тощо).

Ми пропонуємо зосередити увагу на таких типах комунікативних і діалогічних стратегій, які поширені в релігійних практиках:

– презентація як відкритий, на думку деяких дослідників, пасивний спосіб соціальної комунікації [Бородина 2003] (на нашу думку, презентація, що не передбачає дискусій, відкритих суперечок, диспутів під час її проведення, все-таки має діалог, який може бути автентичним і припускати неабияку активність; до того ж розуміння без артикуляції інтересів спільноти або особистісних інтересів неможливо);

– маніпуляція як прихований і активний спосіб впливу на суб'єкта таким чином, що адресат маніпуляції сприймає спотворену інформацію (нагнітання інформації, подання вибіркової інформації, приховування важливої інформації, подання її в певному контексті тощо) як справжню й нібито самостійно формує свою думку та поведінку;

– опозиція як реакція контрагента на ту чи ту позицію (часто на маніпулятивні дії) і подання контраргументів до позиції співрозмовника;

– конвенція, яка забезпечує через ланцюг консенсусів змістовий договір між різними сегментами середовища або в межах одного сегмента і яка можлива лише на основі розуміння як мети діалогу з його атрибутами (толерантність, емпатія, орієнтація на позитивні, навіть потенційні, властивості співрозмовника тощо).

Як би не йшлося про теоретико-методичний супровід діалогу в релігійних практиках, то можна було б до цих стратегічних типів додати тільки засоби кожного з них (для презентації – повідомлення, для маніпуляції – неаргументовані повідомлення та інформацію, для конвенції – діалог, для опозиції – полеміку тощо), але цей супровід потребує методологічного знання й оцінювання його як повномасштабної гуманітарної технології.

По-перше, вони не можуть не передбачати й не «закладати» в мету зміст і механізми комунікативної стратегії, а також смисл комунікації та діалогу як розуміння й взаєморозуміння суб'єктів комунікації. Саме тому, на нашу думку, з арсеналу знаходження консенсусу мають бути вилучені дві стратегії – маніпуляція й опозиція, а отже, і з планування й моделювання супроводу. Це, звичайно, не означає, що їх немає в реальності. Проте без консенсусу, що передбачає ухвалення рішення й стратегічні кроки, які враховують досвід кожної зі спільнот, діалог, розуміння й взаєморозуміння неможливі.

По-друге, особливо якщо йдеться про міжрелігійну комунікацію, чіткого визначення потребує ідейна спрямованість комунікативної стратегії, що може відображати різні інтерсуб'єктивні інтенції: прозелітизм, екуменізм, мультикультуралізм, націоналізм, крос-культуралізм, інтеркультуралізм з їхніми модифікаціями й контекстуальними ознаками.

По-третє, будь-яка стратегія має спиратись на пріоритети й засадничі принципи, а також урахувати контекстуальні зміни. На основі аналізу проблем стратегічного управління в умовах глобалізації, які порушені білоруськими вченими [Современные глобальные трансформации и проблема исторического самоопределения восточнославянских народов 2010, с. 544–545], ми здійснили спробу окреслити основні засади комунікативних стратегій у культурно-освітньому просторі, що можуть сприяти:

- узгодженню розуміння цінностей і соціокультурних орієнтацій з техніко-технологічним балансом суспільства, його культурно-освітнім, духовним розвитком і консолідованим поступом;
- утвердженню у свідомості суб'єктів комунікації постулату про управління людьми як автономними суб'єктами;
- сприйняттю інноваційних технологій створення нових соціальних структур, нових економічних систем тільки на основі самоорганізації суспільства й природи;

– зміні технократичної орієнтації суб'єктів на творчу, гуманістичну діяльність і розвитку індивідуально-особистісних і духовних якостей людини;

– консолідації різних соціально-культурних і релігійних спільнот і спрямуванню їхньої активності на розв'язання як актуальних проблем сучасного світу, так і конкретно-контекстуальних завдань збереження природного середовища, культурного розмаїття й рівня життя людини тощо.

Отже, ігнорування філософських постулатів щодо управління комунікацією й діалогом позбавляє результати комунікативної стратегії і тактики концептуальних засад (мета, завдання, принципи, пріоритети), що абсолютно логічно призводить до втрати ціннісно-сміслових координат життя людини.

Визнання діалогу принципом теоретико-методологічного супроводу релігійних практик конкретного культурно-освітнього простору, яким є простір народів Північного Приазов'я, а також сприйняття цього супроводу певною (новою) освітньою технологією потребує розробки концептуальних засад діалогічних стратегій. Гідне місце в цих розробках має посідати обґрунтування теорії і методики дискурсивного діалогу, у якому поряд з іншими буде наявним і релігійний дискурс. При цьому зробити це потрібно як у загальнокультурному діалозі, так і в міжрелігійній і конфесійній комунікації.

Відомо, що міжрелігійне спілкування охоплює різні сфери життя людини: суспільно-політичну, де діалог відбувається між політичними та громадськими лідерами країн і конфесій, структур і суспільних організацій; соціокультурну, де діалог розгортається між різними релігійно-суспільними, культурними інститутами, засобами масової комунікації, спільнотами та групами, які на громадянському рівні досягають розуміння між представниками культурних ідентичностей, зокрема релігійних, освітньо-культурних тощо; сферу повсякденного життя, де світоглядні позиції конкретних представників конфесій наповнюють міжособистісні стосунки з використанням життєвого досвіду.

Усі ці сфери демонструють діалог як на інституційному рівні, так і на особистісно-суб'єктному, де тісно взаємопов'язуються між собою і створюють загальний цивілізаційний портрет міжкультурної взаємодії ціннісно-сміслові компоненти, включення яких у культурний, зокрема культурно-освітній процес, слід вважати важливою тенденцією сучасної освіти, науки, релігії, оскільки саме ці компоненти мають здійснити інтеграцію знання та віри.

Саме в освітньо-культурному середовищі відбувається зіткнення різних наукових, філософських, релігійних дискурсів і народжується певний континуум як єднання інституцій освіти, науки, культури, як єднання інтересів різних культурних ідентичностей, як єднання особистісних, групових і загальнолюдських позицій.

У цьому контексті можна твердити про ефект полідискурсивності, коли сприйняття того чи іншого явища можливо тільки в перетині різних комунікативних практик і коли феномен міжрелігійного, міжкультурного діалогів постає як основа налагодження багатокультурної стабільності, толерантної соціалізації особистості, а діалог, на нашу думку, стає фактично полілогом і способом знаходження інтеркультурності.

На наше переконання, принципи кожного дискурсу в діалозі мають певну соціальну значущість і специфіку, адже «дискурс» у науковій літературі визначається як «мисленнєво-мовленнєва діяльність, що регламентується соціокультурними кодами (правилами, традиціями і цінностями) певної соціальної практики (науки, правосуддя, медицини, релігії, політики, освіти тощо), за допомогою якої люди в межах цієї практики виробляють, використовують і траншують соціокультурні смисли, моделі соціального досвіду, реалізують свої когнітивні та / або комунікативні потреби» [Кротков, Носова 2009, с. 37].

Безсумнівно, для нас цікавими є всі дискурси, задіяні в релігійному та міжрелігійному діалозі. Так, науковий дискурс, націлений на ефективний процес створення, трансляції та використання знань і дотепер, за висловами його найактивніших представників, є найбільш продуктивним щодо пошуку істини,

оскільки він передбачає об'єктивність, настанову на пошук істини, концептуальність (теоретичність), емпіричність, логічність, методологічність, обґрунтованість, критицизм і креативність.

Дослідження праць, присвячених міжрелігійному діалогу, на які ми посилалися раніше, дали змогу дійти висновку, що науковий дискурс, який орієнтується в міжрелігійному діалозі на раціональну організацію комунікації та її соціальну ефективність, на розкриття ідеологічних і світоглядних суперечностей, спирається на такі принципи:

– принцип когнітивності, згідно з яким, модальність дискурсу реалізується в просторі суб'єкт-об'єктних відносин і оцінюється в термінах класичної концепції істини («істинно» чи «хибно»), що відрізняється від комунікативної модальності прагматичної теорії істини («ефективно» або «неефективно»);

– принцип рефлексивності й предметності обговорення, що виявляється в раціональному понятійному характері процесу й результату комунікації, у переході від буденної свідомості до раціональної в ході діалогу;

– принцип системності й організованості діалогу, що органічно поєднує всі рівні людської свідомості (громадський, особистісний);

– принцип високої логічної культури діалогу, що передбачає знання законів формальної логіки та правил умовиводів, протидію маніпулятивним прийомам у спілкуванні, а також критерій серйозності, неприпустимості іронії щодо сфери сакрального;

– принцип цільової єдності й функціонального взаємодоповнювання позицій сторін у діалозі, заснований на ідеї, що всі соціальні інститути в суспільстві (релігії включно) утворюють функціональну цілісність суспільства, взаємно посилюючи один одного, розв'язують спільні проблеми й мають спільну мету – стабільне громадянське демократичне суспільство з високим рівнем моральності;

– принцип науковості та історичності у веденні діалогу; неприпустимість використання як перед релігійною аудиторією, так і

перед науковою спільнотою взятих з сумнівних джерел ненаукових, неісторичних аргументів у діалозі релігій;

– принцип деідеологізації, коли модель діалогу будується на деїделогічній практиці, на позаполітичній ангажованості й на уникненні маніпулятивних схем і прийомів різних ідеологем політизованої свідомості (концепція державної релігії, світового панування релігії);

– принцип деміфологізації, подолання ціннісно-емоційних уявлень (міфологем), стереотипів, що виявляються на рівні суспільної психології, масової свідомості, наприклад, думки про те, що в ісламі панує дух агресії та зла, що жінка там поневолена, що християнство виродилось, є багатобожжя та язичництво тощо);

– принцип емоційно-психологічної підтримки сторін у діалозі, підтримки психологічного комфорту, емпатії (співпереживання).

Дещо в іншому аспекті, що цілком закономірно, представлена вченими традиція філософського дискурсу в діалозі, коріння якої слід шукати ще в античності, у майєвтиці Сократа, і яка сьогодні презентована роботами Ф. Розенцвейга, О. Розенштока Хюссі, Ф. Ебнера, М. Бубера, М. Бахтіна та ін. На відміну від наукового й релігійного дискурсу, який задіяний у діалозі, філософський дискурс принципово поліфонічний, плюралістичний, презентований різними гносеологічними, методологічними, ціннісними настановами, що принципово відрізняються, але зберігають «дефінітивну коректність («прозорість» смислового знання) і логічну когерентність» [Кротков, Носова 2009, с. 37].

Загалом специфіка філософського дискурсу спирається, за твердженням багатьох авторів, на такі принципи:

– принцип філософського плюралізму, множинності різних підходів до розуміння проблем з умовою поваги релігії й різних поглядів суб'єктів діалогу;

– принцип взаємозумовленості сторін діалогу в ставленні до світоглядної повноти поглядів, що передбачає виникнення спільності смислового простору сторін («Я та Іншого»). У процесі діалогу обидва його учасники визнають «Іншого як ближнього» – або

в межах релігійної концепції, коли вони «ближні в Бозі», або в особистісній концепції, коли особистість може стати особистістю тільки серед інших особистостей і цілісність її самосвідомості залежить від цілісності самосвідомості суспільства та інших особистостей [Бахтин 1979];

– принцип гуманізму, поваги прав і свобод людини у всій своєрідності її особистості, утвердження права людини на самовизначення, свободу мислення, реалізацію своїх здібностей і своєї релігійної ідентичності;

– принцип прагнення до гармонії людини з природою та суспільством, прогресу, розуміння цінності всього живого, ідеології ненасильства, самообмеження замість споживацтва [Швейцер 1992];

– принцип толерантності, терпимості до чужого способу життя, поведінки, звичаїв, почуттів, вірувань, думок та ідей, що дає змогу сторонам сприймати й розуміти одна одну (цей принцип заснований на таких аксіомах: наявність у сторін діалогу соціально значущих відмінностей (аксіома інакшості); подолання почуття неприязні до іншого (аксіома подолання негативності); відмова від насильницьких маніпулятивних прийомів відкидання й придушення іншого (аксіома ненасильства); подолання відчуження й конфліктності (аксіома компромісу); усвідомлення загального життєвого й ціннісного простору та спільної ідентичності (аксіома ціннісної ідентичності); загальне неприйняття сторонами діалогу порушення моральних норм, прав і свобод людини (аксіома оцінки); виведення толерантної свідомості з правил соціально-економічної та правової поведінки громадян (аксіома соціального релятивізму) [Кожемякин, Кротков 2008, с. 67–72];

– принцип «позазнаходження» (М. Бахтін), що дає змогу суб'єктові «вжитись» у життєвий світ іншої людини з подальшим поверненням у свою систему світогляду й цілісно завершити сприйняття іншої людини, унаслідок чого пізнавально збагатиться та етично визначити своє ставлення до цієї людини, створюючи передумови для взаємодії з нею та здійснення вчинку щодо неї [Бахтин 1979];

– принцип категоріальності філософської мови ( у діалозі філософський дискурс має перевагу перед іншими дискурсами, володіючи найбільшим ступенем рефлексії, проникаючи в сутність проблеми діалогу на основі категорій як гранично абстрактних понять (сутність і явище; загальне, особливе, одиничне; зміст і форма; абстрактне й конкретне та ін.).

Отже, ми навели лише загальні діалогічні принципи філософського дискурсу. У кожному конкретному випадку щодо філософських шкіл діалогу (М. Гайдеггер, Ф. Розенцвейг, О. Розеншток Хюссі, Ф. Ебнер, М. Бубер) можна взяти на озброєння методи, що застосовуються в них. З огляду на це, доходимо висновку, що не тільки міжрелігійний діалог, а й будь-який соціокультурний діалог може бути ефективним лише на основі філософського дискурсу, що знімає денотати й конотати інших дискурсів, задіяних у діалозі, завдяки абстрактності й рефлексивності.

З такою характеристикою дискурсів можна погодитись, але за певних умов: по-перше, не можна позбавляти жодного дискурсу діалогу, оскільки метою діалогу є розуміння, а дискурс не є формальним феноменом: він презентує той чи той тип світогляду, тобто світосприйняття, світорозуміння й ставлення до світу, отже, якщо не будуть артикульовані у взаємодії різні позиції, то слід знайти порозуміння й консенсус у діалозі; по-друге, дискурс є результатом пізнання світу кожним з типів світогляду, тому картина світу стає завдяки полідискурсивності значно ширшою; по-третє, не можна одночасно та швидко навчити різних людей найкращих способів осмислення світу, зокрема філософського.

Саме тому проблема дискурсу має бути зміщена в площину культурно-освітнього простору, де переважає освітній дискурс, сутність якого Є. Добренькова визначає «не як формалізовану систему передавання знань, а як проблемне поле засвоєння суб'єктами дискурсу навчальних і наукових знань, що свідчить про їх тимчасовий статус як агентів пізнавального діалогу або інформаційного процесу обміну знаннями» [Добренькова 2007, с. 14].



Зміст освітнього дискурсу виявляється в пошуку й реалізації когнітивних і комунікативних засобів, які презентують професійні, культурні, соціальні ідеали освіти й конструюють професійні, соціокультурні, особистісні ідентичності. Аналіз багатьох наукових джерел дав змогу сформулювати такі принципи освітнього дискурсу:

– принцип креативного навчання (якщо мета наукового дискурсу полягає у виробництві й систематизації об'єктивно істинних знань про світ, їх практичне використання, а також у винаході методів дослідження, то мета освітнього дискурсу – у трансформації отриманого наукового знання і трансляції його молодому поколінню, у формуванні інтересу щодо його включення в інтелектуальну й соціальну діяльність, в орієнтації не тільки на повноту трансльованого знання, а й на його доступність адресатам;

– принцип соціалізації, включення індивіда в цілісну систему суспільних відносин, зокрема й через оволодіння різними дискурсивними практиками для створення загального дискурсного поля, у якому здійснюється цілеспрямована соціалізація та інкультурація індивідів;

– принцип особистісного розвитку, що базується на постулаті незавершеності сьогодні й у майбутньому ідеального проекту, яким є людина, одним з потенціалів якої є відкрите ставлення до світу й творча діалогічна взаємодія зі світом;

– принцип єдності освітнього простору. Виходячи з полікультурності культуровідповідного простору, усі частини його, світські й релігійні системи освіти утворюють єдину цілісність у взаємозв'язку тенденцій: інтеграція частин системи через універсалізацію наукового знання й диференціація частин системи через регіональні традиції та етноконфесійну ідентичність;

– принцип освітньої компетентності, що охоплює сукупність компетенцій учня у сфері пізнавальної діяльності в межах соціокультурного діалогу з елементами логічної, методологічної, загальнонавчальної та соціально-релігійної діяльності, а також системної цілісності з ціннісно-смісловою, загальнокультурною, інформаційною, комунікативною, соціально-трудовою та релігійною

компетенціями. (У межах діалогу цей принцип передбачає відмову від богословських дискусій, «від суперечок» (Коран, 22, 67-69). Оскільки учасниками освітнього діалогу є учні та викладачі, а не богослови, то й мета діалогу є не богословською апологією (що вимагає академічної освіти й сану), а освітньою, тобто усвідомленням спільних цінностей і створенням загальної програми конкретної соціальної діяльності на основі релігійно-моральної мотивації. На нашу думку, це, з одного боку, є виявом «імперської» толерантності, а з іншого – виявом надії на повне розуміння спільноти, хоча б у майбутньому);

– принцип соціокультурного характеру освітнього діалогу, що передбачає суспільну значущу співпрацю між релігіями в різних сферах (етика, мистецтво, право, політика, економіка, здоров'я людей);

– принцип, який ми назвали б соціабельністю, тобто активне, дієве прагнення знаходити спільну смислову площину, що стане місцем добровільної причетності учасників діалогу як до вищих релігійних цінностей, так і до участі в спільній події;

– принцип полідискурсивності, що передбачає оволодіння герменевтикою як прочитанням різних мовних практик (наукових, філософських, літературних, релігійних тощо) для адекватного розуміння соціокультурних традицій суспільства. (Наприклад, у межах релігійного дискурсу існує постать Ісуса Христа, але в різних релігіях її зображують по-різному: з погляду наукового дискурсу, Ісус Христос є історичною особистістю й засновником світової релігії християнства, про яку йдеться в Євангелії та в інших історичних текстах; отже, винятковість дискурсивного міжрелігійного сенсу зникає завдяки іншим змістам у неконфліктній формі тощо).

Отже, освітній дискурс є важливим у полі діалогу, адже він адаптує інші види дискурсів до свідомості його учасників, залучаючи їх до творчого самовиявлення й рефлексії тем діалогу.

Достатньо специфічним є релігійний дискурс, який у діалозі спирається на релігійний традиціоналізм, що передбачає абсолютність і незмінність вищих релігійно-моральних цінностей як необхідну умову для морального вдосконалення особистості вірян, спасіння їхньої душі. Водночас, наявність цих цінностей як ядра

духовного розвитку людини є також основою національно-державної політики виховання, і це не може не зближувати вірян і людей, які не вірять у Бога, у їх спільній позиції щодо неприйнятності бездуховності в сучасному суспільстві.

Саме так може реалізуватися принцип визнання монотеїстичного характеру релігій у діалозі. Наприклад, звернімо увагу на першу заповідь Мойсея, яка є головною і для християн, і для мусульман: «Я Господь, Бог твій; Хай не буде тобі інших богів передо Мною!» (Вихід 20:2) [Біблія. Книги Священного Писання Ветхого и Нового Завета 2001]. Коран також закликає християн і мусульман спиратись на цю заповідь: «Скажи: «О люди Писання! Прийдімо до єдиного слова і для нас, і для вас про те, що ми не поклонятимемося нікому, крім Бога, не долучатимемо до Нього жодних співтоваришів і не вважатимемо один одного панамі поряд з Богом» (Коран 3:64) [Коран 1990]. Саме такий спосіб взаєморозуміння демонструють інші приклади, що пов'язані з розумінням принципових засад релігійної зрілості (месіанська роль Христа, свобода віросповідання, любов і доброзичливість, соціальна співпраця тощо).

Разом з тим, у деяких релігійних течіях провідним у трактуванні релігійних цінностей є конфесіоналізм, для якого моральні норми та імперативи невіддільні від конфесіональної апологетики, визнання тільки однієї духовної традиції, здатною врятувати людину та бути гідною її (іноді, як свідчать відповіді в анкетах, войовничий конфесіоналізм не визнає людьми доброї волі не тільки тих людей, хто не вірить у Бога, а й таких, що належать до того чи того віросповідання), а оскільки істинність останнього «приватизується», то морально-етичні цінності всіх інших вірувань вважаються не тільки менш значущими, а й нерідко проголошуються згубними, такими, що руйнують суспільний устрій.

Це є принциповим питанням, адже зміщення віроповчальних розмов у сферу моральних відносин і в діалог є незмінним супутником релігійного життя. Іноді духовний традиціоналізм, що характеризується самодостатністю та орієнтацією на досягнення прагматичних цілей, йде шляхом відродження та поєднання

духовного й світського в єдину реальність, наполягаючи на важливості духовності як для вірян, так і для людей, які не вірять у Бога. Так, зокрема в публікаціях ісламських теологів і філософів, матеріалізм і засновані на ньому цінності трактуються як хитромудра засідка, що приготував Аллах для хитрунів. Про це пише відомий турецький теолог і публіцист Х. Ях'я: «... Матеріалісти аж ніяк не думали, що потраплять у таку пастку. Вони вважали, що, маючи всі можливості ХХ століття, зможуть тихо заперечувати Аллаха й підштовхувати до цього інших людей. Насправді ж, усе їхнє майно складається з ілюзій, оскільки основа матерії, це лише фікція, плоди уяви. І матеріалісти, будучи свідками того, як і заводи, і фабрики, золото й долари, діти й подружжя, друзі й статус тануть на очах, деякою мірою «зникають» самі. Вони вже перестають бути матерією, від них залишається лише одна душа» [Кожемякин, Кротков 2008, с. 67–72].

Спостерігаються певні нові тенденції і в сучасному православному богослов'ї, що «перенацілюють» критику з атеїстичного світогляду на світогляд секулярний, у поширенні й укоріненні якого вбачається головний ризик для суспільства. Атеїзм розглядається лише як крайня форма секуляризму, що протистоїть святоотцівському богослов'ю щодо буття й сенсу життя. Так, згідно з судженнями православного богослова М. Гундяєва, секулярна філософська думка, відкинувши уявлення про спотворену природу людини, здійснила висхідний рух – від християнських цінностей до язичницької етики та язичницького світосприйняття... Зі святоотцівського погляду, він вважає секулярну етику регресивною...та тріумфом ідолопоклонства у формі поклоніння людини самій собі.

Своєрідно трактуються релігійні цінності в книзі «Наприкінці II тисячоліття» І. Кристолом – одним з ідейних вождів ліберального консерватизму. Основною причиною неможливості сучасного християнства зробити людину більш людяною, реалізувати її потенціал І. Кристол вважає наявність у людини базової настанови гностицизму, який припускає, «що істинною відповіддю цьому світу

ворожнечі, смерті та страждань буде метафоричний бунт, який визволить нас з полону потойбічного світу».

В історії цей бунт набував форм заклику до заперечення цього світу або втечі з нього, або перебудови його якимось радикально. І біда гностицизму в тому, що на нього завжди чекає поразка, радикальний переустрій ніколи не реалізується. На думку І. Кристола, мислення сучасного секулярного світу характеризують дві якості. Одна з них – це брак будь-якого поняття про первородний гріх. Доктрина про первородний гріх була прибрана на угоду доктрині перворідної невинності, що означає, що можливості для людського самовдосконалення тут, на Землі, безмежні. «А в цьому і полягає головна гностична надія» [Кротков, Носова 2009, с. 37].

Другим елементом, який зробив сучасний секулярний світ «гностично-утопічним», на переконання І. Кристола, був підйом науки і техніки, що приніс обіцянку майбутнього панування людини над природою і за допомогою так званих суспільних наук – над людською природою. І головною формою суспільних очікувань став соціалізм, зацікавленість у якому пояснюється зруйнуванням деяких «примітивних» аспектів християнства та іудаїзму. «Найголовнішим є те, що згасла віра в потойбічне існування в будь-якій формі, тобто віра в те, що так чи інакше «несправедливість» життя в цьому світі буде якимось компенсована й усі рахунки будуть сплачені». І. Кристал доходить висновку, що сучасний капіталізм – секулярне суспільство, заражене вірусом гностицизму, займається самознищенням. Цьому сприяє раціоналістичне світосприйняття, що робить уявлення про вічне й про відплату недоцільними.

У сучасному релігієзнавстві, історії релігії й теології все активніше заявляє про себе тенденція, представники якої в розумінні релігії виходять за рівень її осмислення тільки як «конфесії», «переконання людей» або як одного соціокультурного феномену поряд з іншими феноменами. Надзвичайно важливим є й те, що осмислення цих проблем на тому чи іншому рівні розуміння переходить у діалогічні релігійні практики і стає не тільки предметом спілкування, а й принципом поведінки людини.

Ці принципи формують ставлення вірянина до мирського порядку, що може бути світотерпимим (релігійні рухи достатньою мірою задоволені наявним порядком речей або байдужі до нього), світозаперечувальним (релігійні групи, які проголошують свою світоглядну систему понад соціальною, що перебуває вище від усіх світових релігій і соціально-політичних режимів, а справжня мантра вільна від утопічних ідей побудови ідеального суспільства) і світоперетворювальним, світозцілювальним (нові релігійні рухи з світозцілювальним типом ставлення до земних реалій загалом і до конкретного порядку зокрема акцентують увагу на усуненні різних виявів насильства, користолюбства тощо).

Зауважимо також, що складність діалогу в цьому контексті пов'язана ще й з фактом змінності відносин новітніх релігійних рухів у «миру»: безкомпромісне засудження світських порядків, відмова від будь-яких контактів з «гріховним світом» характерні для початкових етапів функціонування руху, його засновникам, зазвичай, не вдається довго підтримувати «стан облоги фортеці», триматися осторонь від суспільства. Найчастіше перехід до компромісних форм взаємовідносин з навколишнім середовищем виглядає як мовчазна відмова від попередніх жорстких світозаперечувальних формулювань.

Отже, у взаємодії принципів наукового, філософського, освітнього й релігійного дискурсів стає зрозумілою специфіка освітньої моделі міжрелігійного діалогу та її подальші перспективи на сучасному етапі. Слід визнати, що діалог усе більше набуває актуальності, оскільки останніми десятиліттями, завдяки розвитку сучасних комунікацій, представники цих двох найбільших релігій почали все частіше контактувати одне з одним. Факт мирного співіснування релігій і конфесій сьогодні свідчить про цивілізаційний потенціал миротворчості світових релігій, історичну роль миротворчої моделі їхніх відносин у глобалізованому світі, а для людини відкривається можливість засвоювати все багатство національної і світової культури та будувати стабільність у суспільстві.

Здійснюючи в дослідженні перехід від методологічного й загальнонаукового рівня до практичного, є необхідність згадати

великий досвід педагогічного управління діалогом, який отримав назву «майєвтика». Засновником слід уважати Сократа, який надавав діалогу не тільки рис діалектичності, логічності й ціннісно-сміслових орієнтацій, а й уважав великим мистецтвом спрямування його на людяний, моральний консенсус. «Прихований план» розгортання діалогу повинен стати «повивальною бабкою» у пошуках злагоди в людських стосунках. У культурно-освітніх практиках ці ідеї ефективно реалізовані В. Біблером, Н. Бурбулесом та іншими вченими і практиками.

На нашу думку, найбільш наближеним до майєвтики можна вважати спосіб створення й розв'язання певних педагогічних і діалогічних ситуацій, про що пишуть сучасні науковці (М. Боритко, І. Колесникова, Н. Щуркова та ін.). Педагогічну ситуацію вони вважають своєрідною життєвою подією для вихованця, що містить великі можливості для духовного становлення людини... Проблеми духовного буття людини – це насамперед проблеми розуміння. Отже, ситуація, у якій актуалізується, реалізується й закріплюється інтерес вихованця до навколишнього світу, інших людей і самого себе, засновується на розумінні й саморозумінні.

Такий спосіб супроводу діалогізації релігійних практик, якщо він розроблений як конструкт діалогізації, уможлиблює:

- поєднання теорії і практики духовного становлення людини;
- загострення інтересу до екзистенційних проблем (життя і смерть, свобода й обов'язок, провина й відповідальність, віра й знання тощо), які стають предметом діалогічної ситуації;
- запобігання утвердженню банальних значень позицій і речей і, завдяки вчасно наданій педагогічній допомозі, збільшення інтересу до смисложиттєвих проблем, які поза маєвтикою можуть набувати негативної спрямованості;
- актуалізацію людиноорієнтованих способів і технологій виховання, які є відповіддю на спротив *Homo educandus* вихованню за допомогою зовнішніх впливів і активізацією саморефлексії;
- послідовний перехід від концептуалізації до моделювання діалогічного розуміння, яке, на нашу думку, слід розглядати як

неперервну, одночасну, логічну смислодіяльнісну працю людини щодо розуміння власних потреб, інтересів і цінностей, досягнення значущості та характеру інших людей, вибудовування ціннісних орієнтирів для визначення свого місця у світі;

– побудову зовнішнього і внутрішнього діалогу, який поєднує цілепокладання, усвідомлення, смисловизначення;

– застосування алгоритму розкриття сутності діалогу як інформативно-екзистенційної взаємодії суб'єктів, що пов'язано з логікою розуміння цінностей, що використовуються в інформаційному забезпеченні діалогічної ситуації розуміння себе та інших, а також «проживання» аналітично-рефлексивного етапу ситуації на основі толерантності, емпатії, опори на позитивні властивості співрозмовника.

Наголосимо, що ґрунтовну теоретико-методологічну основу діалогічного розуміння заклали ідеї феноменології про смислове життя свідомості (Е. Гуссерль, М. Мамардашвілі, Е. Фінк, В. Франкл та ін.), філософської герменевтики про сутність розуміння й саморозуміння (Х.-Г. Гадамер, Г. Дільтей, П. Рікер, Ф. Шлеймахер та ін.), рефлексивної філософії, яка розробляла проблеми спрямованості людини до себе та Іншого в процесі взаємодії (Г. Гегель, Р. Декарт, І. Кант та ін.), екзистенціалізму, що експлікує людину як єдність і незмінну сутність її динамічної самоактуалізації (Ж.-П. Сартр, М. Гайдеггер, К. Ясперс), філософії культури (М. Бахтін, В. Біблер та ін.).

Логіка розгортання ситуацій діалогічного розуміння передбачає поділ кожного типу ситуацій на види. Інформаційні ситуації поділяються на ситуації виконання етичних (суперечливих) завдань, подолання етичних труднощів і ціннісної інтерпретації предметів діалогу, порівняння себе та Іншого і виявлення смислів життя Іншого, пошуку сенсу життя та способів надання допомоги Іншому.

Конструюючи ситуації діалогічного розуміння, необхідно, на нашу думку, виходити з когнітивного перебування людини в певній структурі інтелектуального зростання: «незнання про незнання», «знання про незнання», «знання про знання» і ціннісно-смислове,



праксеологічне конструювання розуміння, взаєморозуміння та інтерпретації поступу людства.

При цьому слід, спираючись на принципи створення ситуацій діалогічного розуміння, формувати умови, необхідні для таких ситуацій: а) визнання права на іншу думку; б) відкритість; в) демонстрація чужості й спільності людських індивідуальностей; г) реакція викладача на отриману від співрозмовника інформацію не повинна віддзеркалювати його оцінку; д) створення емоційної атмосфери, що сприяє відкриттю людиною самої себе, своїх «потаємних» куточків душі; е) спільну мову, зрозумілу тій та іншій стороні.

Саме так, на думку багатьох науковців, відбувається процес духовного самовдосконалення людини як неповторної індивідуальності (компонент цілепокладання); завдяки когнітивному компоненту ситуації діалогічного розуміння людина спрямовується на пізнання самої себе, своїх духовних можливостей (компонент переживання); комунікативний компонент виявляється й розвивається в діалозі, у взаємодії і засновується на розумінні себе через Іншого та Іншого через себе (компонент усвідомлення), а змістоутворювальний сприяє реалізації духовного саморозвитку, перетворення навколишнього світу на засадах духовності (компонент смисловизначення та праксеологічність).

У різних напрямках модернізації вищої освіти імплементація ідеї діалогу набуває значного поширення в цілепокладанні, змісті, організаційно-управлінських умовах освіти. Значна частина педагогів звертає увагу на аналіз культурно-освітніх практик, на впровадження активних методів і прийомів діалогізації освіти (інтеграція принципів проблемності, варіативності в освітньому процесі, моделювання й реалізація дидактично-пізнавальних засобів навчання, різноманітних форм і методів навчання – проблемна лекція, діалог-мікродослідження, бінарна лекція, семінар-діалог, лекція-дискусія, інтернет-діалог тощо).

Найбільш виразним за специфікою культурних уподобань в освітньому процесі є релігійний дискурс, у діалозі з яким

виявляються його принципи: релігійний традиціоналізм; визнання монотеїстичного характеру релігії; свобода віросповідання; визнання необхідності соціальної співпраці для суспільного добробуту; моральна єдність і спрямованість учасників діалогу на духовність; принцип мирного співіснування на основі договору; принцип конфесіональної ідентичності; принцип антиглобалізму та інші.

Останнім часом у межах освітнього дискурсу мова часто заходить про полідискурсивність, про опанування різних мовних практик (наукових, філософських, літературних, релігійних тощо) для адекватного розуміння соціокультурних традицій суспільства. У цьому сенсі освітній дискурс можна розглядати як провідний у мультикультурному діалозі [Кендзьор 2016; Irgrave 2001 та ін.]. У такому діалозі представники різних дискурсів прагнуть досягти спільної або хоча б прозорої і зрозумілої мови як основи сприйняття одне одного. При цьому йдеться не лише про вербальне спілкування, а й про мотиви й наміри людини-промовця. Навіть більше, так формується культура «асиміляторів», що уможливує входження особистості в культурне середовище й навчання її оцінки складної, суперечливої ситуації з позицій іншої культури.

З цією думкою можна погодитись, якщо такий освітній дискурс функціонує в межах культурно-освітнього простору як континууму єднання науки й освіти, освіти й культури, особистісних освітніх програм суб'єктів культурно-освітнього простору та його інституцій. Насправді, цю думку можна було б екстраполювати на реальність, якщо б творення, трансляція й засвоєння знань відповідали б їх справжньому (високому) змісту, тобто смислового значенню. Проте сьогодні без філософського підсилення освітній процес залишається значною мірою освітнім середовищем.

Українська дослідниця Н. Радіонова звертає увагу на функціональні трансформації освітнього простору за допомогою філософії [Радіонова 2008]. На перший погляд, в освітньому процесі, особливо в негуманітарних ВНЗ, досягнення мети діалогу (розуміння) й мети комунікації (порозуміння) не є реальним, адже дискурси виявляють іноді не тільки суперечливі погляди, а й протилежні за

змістом позиції. Водночас їх виявлення й розуміння, що відбувається в діалозі, є початком руху до мирного співіснування культурних ідентичностей, які, до речі, мають значний досвід миротворчості.

Отже, діалогічна співпраця як певна гуманітарна технологія має націлити в освітньому процесі всі дискурси на розгортання діалогу культур і на його спрямованість до філософської рефлексії. Саме філософська рефлексія наближає поняття «мультикультурний діалог», «інтеркультурний діалог», «діалогізація освіти», «мультикультурна освіта» та ін., а також категорії, що функціонують у науково-освітньому, життєвому комунікаційному просторі часто суперечливо, до визначення якщо не сенсу, то хоча б значення цих понять і звільняє їх від стереотипних конотацій, від фальсифікацій і квазіінтелектуальних нашарувань.

До речі, резюмуючи специфіку філософії, зокрема вироблення нею концептів, Ж. Делез і Ф. Гваттарі підкреслюють: «Філософія не є ані спогляданням, яке по суті відображає речі..., ані рефлексією, яка виникає в простому міркуванні (таке розуміння філософії тільки применшує її значущість). Філософію не можна ідентифікувати в повному обсязі також з комунікацією, яка “працює” з думками, щоб знайти консенсус. Здається, що шлях цих універсалій філософія вже проходила...». Провідна думка Ж. Делеза й Ф. Гваттарі закладена у висловлюванні: «Ми відповідальні не за жертви, а перед жертвами» [Гваттарі, Делёз 1998 с. 14].

Отже, ані поглибити мультикультурний діалог, ані розширити його контекст (навіть за допомогою дискурсу, що пропонують Ю. Габермас [Habermas 1981], В. Шмітт [Schmitt 1998], В. Гесле [Hosle 2006] та інші, який має реалізовуватись на основі раціональної неупередженості, без надання преференцій тим чи іншим цінностям) не можна, якщо:

- не повернутись до сократівського розуміння діалогу;
- не покласти в основу мультикультуралізму принцип плюралізму, визнання рівноцінності й рівних прав усіх етнічних, соціальних, політичних, вікових, релігійних, конфесійних груп, якщо

вони, на нашу думку, не допускають елементи дискримінації за ознаками тієї чи іншої належності;

– не розгорнути діалог навколо пошуку сутності власне поняття «культура» (лат. cultura – обробіток, виховання, розвиток, панування) – від буквального її розуміння до сукупності способів і прийомів організації, реалізації та пошуку смислів людської життєдіяльності, а також сукупності матеріальних і духовних надбань і локалізованих у просторі та часі соціально-історичних утворень;

– і, зрештою, якщо не «повернутись» до сократівської моральнісної, людяної філософії й не визнати в сучасному контексті людиномірність і людиновимірність міжкультурного діалогу критеріями культурності, а отже, самовдосконалення волі людини, її вірності культурним цінностям (саме про це мріяв Сократ). Ці позиції відображені в монографії О. Троїцької [Троїцька 2016], а також у матеріалах розробників проекту «Теоретико-методичний супровід діалогічної взаємодії релігійних ідентичностей у культурно-освітніх практиках народів Північного Приазов'я».

На наше переконання, пошук методологем дослідження діалогу в гармонізації релігійних практик слід розпочати з міркувань щодо діалогу в таких напрямках:

– пошук іманентної природи діалогу, що запобігає його фрагментарному розгляду, забезпечує незаангажованість «об'єктивністю», дає змогу використовувати в аналізі діалогу латеральне й можливісне мислення;

– філософська рефлексія, яка, на відміну від редукованих наукових описів, презентує діалог як повноцінне життєве явище, презентоване в конкретних подіях конкретних людей, адже, філософія є мистецтвом формування, винаходу, вироблення концептів;

– концептуалізація і пошук смислів, що «відсувають» кордони очевидного й розкривають найнеймовірніші ситуації та сценарії людського життя;

– дискурсивне наповнення діалогу й доповнення ним релігійні практики;

– управління діалогізацією релігійних практик здійснювати на основі конструктивних стратегій, урахуваючи контекстуальність, метафізичну спрямованість тієї чи іншої релігійної та культурної ідентичностей;

– теоретико-методичний супровід діалогу в релігійних практиках повинен спиратись на філософствування як на інформаційний процес: трактування інформації людиновимірно, зменшення невизначеності, збільшення обсягу й розмаїття об'єктів осмислення, використання якомога більшого обсягу компонентів інформації (джерело, лінія зв'язку, приймач, передавач, адресат, джерело перешкод тощо), використання правдивої, глибинної, нової, надійної (за смыслом) і повної, точної, оперативної, оптимальної (за цінністю) інформації;

– цей супровід має базуватись на філософствуванні як на оцінюванні інформації та екзистенції в діалозі, а також на філософській критиці (встановлення цінності поглядів, позицій, інтерпретація, переосмислення ідей, постулатів тощо).

Такий спосіб методологічної орієнтації в діалогізації релігійних практик стане запорукою перспективних досліджень і практичних перетворень, здатних запобігти «ері глибокого мовчання».

### Список джерел

1. Абушенко В. Л. Понимание // Новейший философский словарь. 3-е изд., исправл. Мн.: Книжный Дом, 2003. 1280 с.
2. Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского // Махлин В. Л. Михаил Бахтин: философия поступка. М.: Политиздат, 1990. С. 49–54 / Цит. за: Современная философия: Словарь и хрестоматия. Ростов н/Д: Феникс, 1997. 511 с.
3. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / сост. С. П. Бочаров. М.: Искусство, 1979. 424 с.
4. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2001. 1367 с.

5. Бородина Т. В. Социальный диалог: коммуникативные стратегии личностной репрезентации общественных отношений [Электронный ресурс]. URL: <http://cheloveknauka.com/sotsialnyu-dialog-kommunikativnye-strategii-lichnostnoy-reprezentatsii-obshchestvennyh-otnosheniy#2003ZHassy>.
6. Булатов М. О. Філософський словник. К.: Стилос, 2009. 575 с.
7. Гваттари Ф, Делёз Ж. Что такое философия? / пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: Ин-т эксперим. социологии; СПб.: Алетейя, 1998. 260 с.
8. Добренёва Е. В. Социальная морфология образовательного дискурса: теоретико-методологический анализ: автореф. дисс. ... д-ра социол. наук: 22.00.04 «Социальная структура, социальные институты и процессы». Ростов н/Д, 2007. 41 с.
9. Кендзьор П. І. Інтеграція через діалог. Система організації полікультурного виховання у школі: монографія. Львів: Видавничий Дім «Панорама», 2016. 378 с.
10. Кожемякин Е. А., Кротков Е. А. Методологические проблемы изучения дискурсных практик // Журнал Института системного анализа РАН. 2008. № 37. С. 67–72.
11. Коран (пер. И. Ю. Крачковского). Душанбе, 1990. 443 с.
12. Кротков Е. А., Носова Т. В. О природе философского (метафизического) дискурса // Эпистемология и философия науки. 2009. № 3. С. 37.
13. Пролеєв С. «Суспільство знань» як антропологічна ситуація / С. Пролеєв // Філософія освіти. 2014. № 1(14). С. 7–24.
14. Радіонова Н. В. Репрезентації філософії в освітньому просторі Слобожанщини у ХІХ столітті. Суми: ВАТ «СОД», видавництво «Козацький вал», 2008. 320 с.
15. Руководство по диалогу / глав. ред. И. Белов; перевод Д. Вирен и др. Соруіght by Фонд «Пограничье», Сейны, 2015. 590 с.
16. Современная философия: Словарь и хрестоматия. Ростов н/Д: Феникс, 1997. 511 с.
17. Современные глобальные трансформации и проблема исторического самоопределения восточнославянских народов /

Ч. С. Кирвель и др.; под ред. д-ра философ. наук, проф. Ч. С. Кирвеля. 3-е изд., перераб. и доп. Мн.: Четыре четверти, 2010. 548 с.

18. Троїцька О. М. Діалог і толерантність у культурно-освітньому просторі вищої школи: монографія. Мелітополь: Вид-во МДПУ імені Богдана Хмельницького, 2016. 312 с.
19. Троїцька О. М. Принципи діалогу і толерантності у розгортанні сучасного культурно-освітнього простору: автореф. дис. ...д-ра философ. наук: 09.00.10 «Філософія освіти». К., 2017. 40 с.
20. Українсько-російський психологічний тлумачний словник / авт.-упоряд. В. М. Копоруліна. Харків: Факт, 2006. 400 с.
21. Философия / под. ред. А. Ф. Зотова и др. 6-е изд., перераб. и доп. М.: Академический Проект, 2009. 688 с.
22. Швейцер А. Благоговение перед жизнью / пер. с нем. А. А. Гусейнова. М.: Прогресс, 1992. 576 с.
23. Шмулевич А. Всем миром будут править мусульмане. Агентство политических новостей. 02.04.2008 г. [Електронний ресурс]. URL: <http://www.apn.ru/publications/article19628.htm> (дата звернення: 14.02.2012).
24. Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. 348 s.
25. Habermas J. Ruckkehr zur Metaphysik. – Eine Tendenz in der deutschen Philosophie? In: Merkur, H.439/440, Oktober 1985. 898 p.
26. Hosle V. Der philosophische Dialog Eine Poetik und Hermeneutik. Munchen, Verlag C.H.Beck/Hg, 2006. 494 p.
27. Ipgrave J. Pupil to Pupil Dialogue in the Classroom as a Tool for Religious Education // Warwick Religions and Education Research Unit Occasional Papers 11. University of Warwick, Institute of Education, 2001. P. 128–138.
28. Schmitt H. Beauftragter der Stadt Mannheim für ausländische Einwohner // Abschlußbericht: JUST Modellprojekt für interkulturelle Jugendarbeit. Mannheim, 1998. S. 43.