

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ ФОРМУВАННЯ БУДДІЙСЬКОЇ РЕЛІГІЙНОЇ КУЛЬТУРИ

Буддизм займає особливе місце в людській та європейській культурі зокрема. Незважаючи на велику відстань між Європою та Індією, буддизм достатньо рано заволодів увагою представників західної культури. Можливо, перші широкі контакти європейців із буддистами відбувалися на тлі елліністичних культур, які, як відомо, поєднували в собі східні та західні культурні компоненти.

Одна з таких «зустрічей» відбулася у творі Меліндапаньха (II ст. до н.е.) у діалогах представників давньогрецького світогляду з індійськими мудрецькими [5]. Першим на Заході з апологетів християнства Будду згадує Клемент Олександрійський (II ст. н.е.), який описував індусів, їх вірування у «Бутту» як свого бога.

Судячи з широкого використання маніхеями авторитету Будди, його діяльність була їм добре відома. Навіть духовний попередник Мані – Теревінф поширював чутки, що насправді він є Буддою, хоча й у християнському стилі, народженим від діви та вихованим ангелом. Сам Мані вважав своїми попередниками Будду, Зороастра та Ісуса.

Св.Ієронім у своїх творах змішує буддизм та гімнософізм (нагомудреців), і дещо повторюється, приписуючи останньому релігійно-філософському напрямку те, що їх Будда був народжений з боку діви.

Цікавим і пояснюючим християноподібність європейського уявлення про буддизм, на наш погляд, є те, що починаючи з XII століття, першими і єдиними його європейськими «трансляторами», були католицькі місіонери [15,18]. У зв'язку з певними подібностями церковного побуту та ритуалістики буддизм закономірно сприймався місіонерами як аналог християнства [10,5]. Мемуарна діяльність місіонерів віддзеркалювала все сприйняте крізь призму християнського дуалізму, і, звісно, не могла претендувати на об'єктивність у висвітленні буддизму, проте залишила глибокий слід у свідомості поколінь європейців [8].

У XIII сторіччі Марко Поло вважав Будду одним з синів царя Цейлону, відносячи його до вчителів моральності. Мандрівник заявляв, що, якби Будда був християнином, то був би великим святим.

Починаючи з XIV століття, брахмани фігурують у давньоруській літературі під назвами «мудреці-гімнософісти», «нагомудреці», «брахмани». Псевдокалісфенова "Александрія" та її фрагменти ("О прихожденіи в Рахманы", "Про Рахманех") містять матеріал взаємодії давньогрецької та брахманської філософії. Таким чином, ідеї індійської, зокрема, буддійської філософії були відомі зацікавленому західному читачу задовго до Нового Часу [6,107-113].

Міжкультурні контакти збільшилися та активізувалися у добу Великих Географічних Відкриттів та Колонізації. В якості святого Будда посідає своє місце в християнській релігії. У XVI столітті під ім'ям святого Йосафата він з'являється у «Римському матриолозі» (ім'я Йоасаф – перекручене індійське "бодхісаттва", через персидсько-арабську форму Будасф) [3,40]. Православна церква прийняла його до сонму святих і 19 листопада відзначає пам'ять Йоасафа Прекрасного, царевича індійського, разом з пам'яттю преподобного Варлаама [14,68]. Проте, канонізація християнською церквою відомого фундатора іншої релігійної системи розглядається нами не стільки як визнання його заслуги чи авторитету, скільки як приєднання його до Християнської Церкви, як визнання Будди однією з предтеч, на думку сучасного місіонера А.Кураєва.

Початок системного інтересу до буддизму на Заході датується кінцем XVIII століття. Його вивчення слугувало політичним цілям і велося в рамках колоніальних компаній, переслідуючи суто прагматичні цілі: контролювання буддійського населення азіатських колоній. Пізніше, на початку – в середині XIX століття, інтерес до вчення Будди поширився в академічному середовищі, що викликало появу буддології, «метадисципліни, що виникла на базі специфічного відношення західної цивілізації до всіх незахідних культур і народів» [7,1].

Визначним для сприйняття буддизму в Європі був широкий інтерес до нього представників німецької ідеалістичної філософії (А.Шопенгауер, Р.Вагнер, Ф.Ніцше), посилення системної кризи західної цивілізації та активність європейської мислячої еліти в пошуках засобів її подолання.

Услід за інтересом схильних до літератури філософів, буддійською культурою зацікавилися і знані митці: І.Гете у Західній Європі; К.Бальмонт, А.Білий, Д.Мережковский, І.Франко – у Східній Європі.

Велика роль у поширенні «східної думки» належить О.Блавацькій, Миколі, Олені та Юрію Реріхам, А. Давид-Неель, У. Еванс-Венцу, Г. Гессе та ін. Незважаючи на різного роду викривлення феномена буддизму, безсумнівним наслідком їх діяльності було проголошення нового етапу в соціальній історії Європи – періоду невдоволеності етатично санкціонованими засобами релігійності, що виразилось у «вільному пошуку» прийнятних форм релігійності за межами Західного світу. Плодами загальної популяризаторської діяльності стало введення в повсякденний лексикон європейців таких понять східної філософії як реінкарнація, карма, нірвана, що свідчить про розвиток міжкультурних інтеграційних процесів. Розглядаючи популяризацію буддизму на Заході, необхідно відзначити діяльність його інтерпретаторів: Д. Судзукі, А. Уоттса, Р. Бліса, К. Хемфріса, які намагалися викласти буддизм зрозумілим для європейського читача способом, зближуючи окремі поняття буддизму махаяни з поняттями західної філософії і культури [17,309].

В українській орієнталістиці XIX–XX сторіч буддологія в окрему дисципліну не виділялася. За панівною тоді ідеєю Т.Бенфея, буддизм є одне з першоджерел світової людської культури та української культури зокрема. Характерною рисою української індології кінця XIX століття є вивчення індійської культури у ракурсі самопрезентації української культури як феномена загальнолюдської культури. У цьому напрямку українська орієнталістика розвивалася в університетах Харкова, Києва, Одеси і Львова [11].

Аналізуючи причини відсутності ясності в західному розумінні сутності вчення Будди, зазначимо, що вони мають як об'єктивний, так і суб'єктивний характер.

Однією з об'єктивних причин дещо християнського тлумачення буддизму на Заході, – є європоцентричні кальки сприйняття буддизму, окрім того, значущим є невивченість буддизму систематичних джерел [12,86]. До об'єктивних причин також віднесемо те, що аматорські «філологічні» переклади, на яких у більшості ґрунтувалися висновки західних дослідників, легко вели до «перекрученого розуміння Буддизму» [12,82]. Як суб'єктивний фактор, що ґрунтується на європоцентричній парадигмі, виступає тенденція «наклеювання» негативних ярликів, типу «релігія втоми» (О. Шпенглер) чи «релігія стомленого фіналу цивілізації» у Ф. Ніцше [9,36], «песимістичне вчення» К. Карягін [8,3], «релігія егоїзму» (В. Соловйов).

У відношенні наведених позицій філософів здається доречною їх характеристика як виду "інтелектуальної контрабанди", що виставляють несвропейські культурні системи крізь призму європейської метафізики, спотворюючи при цьому оригінальну термінологію і доктрину [2,83].

Іншим боком суб'єктивного підходу в буддології є апологетична спрямованість деяких дослідників, що вбачали у буддизмі панацею від багатьох проблем західного суспільства (Д.Судзукі). Це призводило до невиправданого паралелізму, до прагнення викласти буддизм філософію в рамках європейської філософської системи.

Відзначаючи ентузіазм перших дослідників-інтерпретаторів, слід зауважити, що Захід завдячує їм стимуляцією інтересу до буддизму, а також... багатьма європоцентристськими стереотипами, які є викривленнями реальних положень феномена. Проте, не зважаючи на це, буддизм все ж зміг прислужитися в різних сферах кризової західної культури. Зняття грубих «завіс» європоцентризму сьогодні дозволяє поглиблювати усвідомлення потенціалу буддизму філософської та релігійної культури в подоланні кризовості західного суспільства та держави.

Узагальнюючи соціально-філософські умови формування та розвитку культури буддизму, слід почати з того, що, як відомо, арійське завоювання Індостану, кількісне переважання автохтонного населення по відношенню до арійців-завойовників, протидія їх асиміляції в автохтонній культурі, лягли в основу формування варнової структури давньоіндійського суспільства. Брахмани будучи представниками вищої варни, були зберігачами та трансляторами культури ведійського священного тексту.

Веди мають статус сакральних, священних текстів і належать до традиції *шрुті* (санск. «почуте»). Сакральність ведійського тексту передбачала суворі правила поведінки в відношенні нього, основополагаючими були заборони: змінювати текст; перекладати на іншу мову, дозволялося його тільки коментувати, тому паралельно із традицією передачі тексту розвивається його коментаторська традиція.

Для передачі ведійського тексту та його коментарів індоарії використовували оральну передачу. До того як почали записувати, Ригведу із коментаріями вони зберігали в оральній спадкоємності близько 2.5 тисяч років. Незалежно від писемної передачі, Веди і до сьогодні зберігаються в усній традиції. Загалом оральні традиції виявляються більш стійкими ніж письмові.

Доречі, специфіка оральної форми передачі Вед багато в чому обумовлює особливості і буддизму культури, оскільки вона також перші 250 років була оральною. Усна традиція передбачає

високий інтелектуальний рівень розвитку її носіїв, обумовлений необхідністю запам'ятовувати, зберігати та відтворювати без змін об'єму інформації, що дорівнює біля 1400 сторінок сучасного книжкового тексту. Такі особливості вели до формування та розвитку мнемонічних психотехнік, певної мисленевої культури, наслідком якої можна вважати розвиток рефлексії.

Разом із текстом передавалися докладні описи релігійно-культового ритуалу. Важливим є те, що ритуал включаючи передання тексту, співання тексту, відтворення тексту, формував мислення про текст, цей ритуал поклав початок однієї з видатних культур давнього світу. Ці завойовники передавали тексти, виконували їх, і, головне, продовжували тексти. Не було ритуалів без тексту. Сам факт їх передачі був релігійним.

За визначенням вед, арієм вважався той, хто знає вчення, поважає його здійснює ритуали та «управляє колісницею». У середньому денне мінімальне ритуально-ведійське «навантаження» на людину – 1700 дій (О.П'ятигорський), які включали звернення, підношення, пожетви, що робить ведизм самою ритуалістичною релігією в світі. Ритуали робилися на відкритому повітрі або вдома, і цей ритуалізм ставав органічною частиною психології. Сама ж психологія була орієнтована на мнемоніку. В цьому сенсі виявляється синтетична точка зору індійської філософії (С.Чаттерджи), яка методологічно досліджує проблеми метафізики, етики, логіки, теорії пізнання у їх зв'язку, єдності.

Наступною специфічною рисою цієї ритуалістичної, оральної культури була її *позаісторичність*, тобто представників цієї культури зовсім не хвилювало питання «коли»? Воно було суттєвим для китайця, але вкрай не суттєве для індоарія. Ця байдужість була пов'язана із уявленням про авторитетність та вічність вед. Оскільки веди завжди були і завжди будуть, то яке значення має коли відбулася та чи інша подія?! Реальна історія Індії виявляється тільки тоді, коли тривалим чином з індійцями починають взаємодіяти інші культури (християнство, іслам), які й пишуть історію Індії, оскільки це важливо для них.

Відсутність часового виміру веде до *догматизації* основних положень віровчення. Оскільки все знання знаходилося в руках брахманів, вони повністю контролювали усі системи мікрокультурного та макрокультурного соціокультурного буття, утворювали систему освіти.

Століття коментування ведичних текстів викликали латентні процеси коментаторських різночитань, які втілювалися у виділенні мікроеліт у надрах вищих варн зберігачів вчення. Враховуючи інтелектуальний потенціал, треба уявити спілкування «вчителів життя», яке завершувалося сходженням у протилежності. Таким чином, на базі відсутності історизму виникає феномен «багаточисельності інтерпретацій»: були жерці, які й надалі повторювали давні тексти до найдрібніших деталей, але серед них з'являються все більше людей, які ставили каверзні питання. Вони звісно створювали проблеми в спадкоємності, але не слід забувати, що попри все, це були ті ж брахмани, еліта давньоіндійського суспільства. Відбувалося «розхитування» релігійного моноліту, але, на відміну від відомих репресивних реакції на таке «розхитування», наприклад, християнства чи ісламу, Давня Індія впровадила ідею релігійного та морального співіснування.

Виникнення інтелектуальних мікроеліт, які, за Ф.І.Щербацьким, «нічого не вирішували, але все забарвлювали», викликають нову манеру, новий тип життя та діяльності – найбільш рефлексійні та рішучі починають уходити у відлюдництво. То були самовіддані особистості, які не бажали зміни суспільства, вважаючи, що змінювати насамперед треба себе. Тому, не бентежачи пересічних споживачів релігійної регулястики, створюється культура відлюдництва, яка зайнята безперервним самоусвідомленням. За даними О.П'ятигорського, були періоди, коли близько 40% молодих, освічених людей були відлюдниками. І це було практично демографічною катастрофою. За думкою того ж дослідника, глобальні інтелектуальні зрушення відбувалися саме в цій культурі (відкрито атом, нуль, позиційне числення, перша наукова граматики санскриту, закони психології).

За традиційним розподілом індійських духовних феноменів, буддизм формально належить до (*настіки*) неортодоксальних філософських шкіл, які не визнавали авторитету Вед. Тому, з одного боку, буддизм є відстороненою від Вед традицією, з іншого, – заперечуючи індійську ведичну традицію, буддизм все ж виникає на її базі, що дає змогу використовувати недогматичні напрацювання ведизму та бути вільним від його обмежень. Це положення надає буддизму статусу надетнічного культурного феномену, певним чином чужого по відношенню не тільки, а й зокрема до індоарійської духовної культури.

За декілька поколінь в лісах виникає критичне середовище, яке піддає критиці самий етос життя суспільства, не замикаючись у певних його шарах. Головним об'єктом критики було власне «Я», яке думає, говорить та діє. Абсолютна одиничність людини реалізується в двох життєвих актах: людина одинично уходить до лісу, вмирає людина також одинично. Усі інші дії, не визнаються одинично цінними. Виникає новий постулат «новий тип рефлексії про себе як про одиничного», що

цікаво співвідноситься із «слабкою представленістю особистісного початку в індійській філософії» [1,12].

Філософська рефлексія смерті розділяє її на два види: смерть в свій час, та не в свій час. Реальна смерть, це смерть самої людини, тобто смерть на одинці. Всі інші види смерті страждають зниженням «Я» присутності. Цьому часу характерний вислів «Смерть – це шанс для відлюдника», шанс досягти повного усвідомлення природи власного «Я» під час втрати обмежень власного тіла, тобто звільнитися і від тіла і від «Я».

Філософи-відлюдники негативно оцінювали суспільство за етикою, вони мали на це право розірвавши зв'язок з ним. Цінним виявляється тільки те, що наближує до звільнення від страждань. Навіть відносно благополучних суспільств Будда казав, що вони не цікаві бо не спонукають до споглядання. Такий рефлексивний скепсис лягав в основу релятивізації соціальних відносин. Це приводило до того, що фігура мислячого, рефлексуючого аскета стає аксіологічно деякою першоцінністю, що об'єктивно для суспільства було небезпечним.

Така релятивіська традиція виявляється при скаргах Будді на несправедливість світу, та у його відсиланні до особистих рішень входження у «потік потенціально несправедливих відносин». Будда припиняв чи не підтримував розмови на такі теми. Релятивізм визначав соціальні відносини ранніх буддистів.

У V сторіччі формується буддійський езотеризм в розумінні не якогось навмисно закритого знання, а того, що певні роздуми зрозумілі лише присутнім учасникам інтелектуального пошуку. Формуються істини індуцировані Буддою про Сансару, як світ руху, динамізму карми, та світ Нірвани, непізнаваний з світу Сансари. Зауважувалося, що Сансара не може пізнати не тільки Нірвану, а й саму себе, тому що в ній не існує іманентної для цього системи знань. Була введена категорія Невідання (Авідья), яка означала не можливість пізнання самого себе, а тільки когось іншого. Що призвело до дуалізму капсульованих в системі складних відносин не пов'язаних між собою Сансари та Нірвани.

Рання буддійська філософсько-релігійна культура, – це «цвітіння» інтелектуальної та моральної культури елітарного відлюдництва. Як спільність моральних та спіритуалістичних поглядів, вона виникає під проводом пануючих у суспільстві ідей.

Специфіка підтримки та розвитку оральної передачі священного тексту Вед та ритуалу обумовили культивування інтелектуальних рис носіїв традиції, функціонування яких створювало умови для розвитку рефлексивності, яка, починаючись з критичного самоаналізу, перекидається на критику культури та природи соціальної реальності.

Рефлексивність, як «побічний» продукт інтелектуального розвитку брахманізму, викликала появу та розвиток критично орієнтованої мікроеліти. Криза давньоіндійської релігійності спонукає звернення до моральних засад співжиття.

Виникнення буддизму опредметнює надкультурні, надетнічні, надтрадиційні прагнення духовної свободи. Соціальне розгортання буддизму відштовхується від елітарності брахманів-відлюдників та згодом *бхікшю* (ченців тхераваддінів), *крізь* соціальну активність махаяни (I тис. н.е.) до езотеризму ваджраяни (V стор. н.е.), де традиційна оральна передача доповнюється передачею досвіду досягнення Нірвани.

З одного боку, надкультурність, ексцентричність буддизму залишає його «елітарним» явищем, що демонструється невеликою чисельністю свідомих прибічників, з іншого, – толерантність, рефлексивність, інтелектуальна адресність та практичність роблять буддизм вельми актуальним у сучасному маргіналізуючому світі.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Антология мировой философии. В 4-х томах. Т. 1, ч. 1 и 2. М., «Мысль», 1969. (АН СССР. Ин-т философии. Философ. наследие). Т. 1. Философия древности и средневековья. Ред. коллегия: В. В. Соколов (ред.-составитель первого тома и авт. вступит. статьи) и др. 1969. 936 с. с илл.
2. Битек О. Африканские традиционные религии / Окоп П Битек. – М.:Наука. – 1979. – 220с.
3. Бонгард-Левин Г.М. Проповедник, поэт, драматург / Г.М. Бонгард-Левин // Ашвагхоша. Жизнь Будды. Калидаса: [Пер. с кит. К.Бальмонта]: (Предисловие): драмы. – М.:Художественная литература. – 1990. –С.33-41.
4. Бросс Ж. Религиозная жизнь в мире, октябрь. 1993 // Буаселье Ж. Мудрость Будды / Ж. Бросс; [Пер. с фр. С. Илевич]: статьи. – М.: ООО Издательство Астрель: ООО Издательство АСТ. – 2003. – С.172-173.

5. Вопросы Милинды (Милиндапаньха). Пер. с пали, исслед. и коммент. А. В. Парибка. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989 (Памятники письменности Востока. LXXXVIII. Bibliotheca Buddhica. XXXVI).— 485 с.
6. Громов М.Н. Русская философская мысль X – XVII веков: учеб. пособие [для студентов вузов] / М.Н. Громов, Н.С.Козлов. – М.: Изд-во МГУ. – 1990. – 288с.
7. Емельянов В.В. О кризисе современной ориенталистики (научный семинар «ВОСТОК: ФИЛОСОФИЯ, РЕЛИГИЯ, КУЛЬТУРА» СПб, 08.12.2006 [Электронный ресурс] / В.В.Емельянов. – Режим доступа: <http://east.philosophy.pu.ru/science/vfrk009.htm>
8. Карягин К.М. Сакиа-Муни (Будда). Его жизнь и философская деятельность. / К.М. Карягин. – М.: Форкис, 1991. – 54с.
9. Ницше Ф. Антихристианин / Фридрих Ницше // Сумерки богов [Составит. и общ.ред. А.А. Яковлева, перевод А.В.Михайлова]. – М. Политиздат.1990, – С.17-93
10. Новые религиозные организации России деструктивного и окультного характера. Справочник [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.geocities.com/Athens/Cyprus/6460/handbook/index.html>
11. Папуша І. І. Франко - індолог. У контексті української індології XIX-XXст.: Домашня сторінка Ігоря Папуші [Электронный ресурс]. / І.І. Папуша. – Режим доступа: <http://igorpusha.narod.ru/modus/1.html>
12. Розенберг О.О. Труды по буддизму / Оттон Оттонович Розенберг; [Сост. подгот. текста вступ. ст. и коммент. А.Н.Игнатовича]. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. – 1991. – 295с
13. Томас Э. Будда: История и легенды. М.: ЗАО Центрполиграф. 2003.-159с.
14. Топоров В.Н. Введение и комментарии / В.Н.Топоров //Дхаммапада/ [Пер. с пали, введ. и коммент. В.Н.Топоров]. – Рига: УНГУС,1991.– С.103.
15. Уоддель А. Лхаса и ея тайны. Очерк тибетской экспедиции 1903-1904 года / Аугустинь Уоддель; [пер. с англ. Е.М. Чистяковой-Вэр]. – СПб.: Типография П.Ф. Пантелеева,1906. – 197с.
16. Хамидов А.А. Философия Востока и философия Запада: к определению мировоззренческой валидности / А.А. Хамидов // Вопросы философии. – 2002. – №3. – С.129-139.

SUMMARY

The article is devoted to the analysis of the formation of social and philosophical foundations of early Buddhism. Considering the social history of Buddhism perception in European culture, the author draws attention to the dominance of the image of Buddhism based on the Eurocentrism of the 19th-20th centuries.

It should be noted that the first popularizers of Buddhism in the West are Christian missionaries who were interpreted Buddhism through Christian religious concepts. The Systematic approach to Buddhism in Europe was caused by the need to justify colonialist politics and it is pragmatic in nature. Later, as a response to cultural crisis, interest in Buddhist teachings, occurred in the academic and cultural environment of the Western society. In general, the image of Buddhism, created at the time, and common today in Western culture is inadequate to the real phenomenon.

Taking into consideration the socio-cultural characteristics of the formation of the early Buddhist philosophical and religious culture, the author analyzes the emergence of reclusion. The basis of the original doctrine lies the critical reflection Vedicheskoi tradition, and it comes from a brahmin environment. The Original philosophical and practical Buddhism is perceived as elitist. The introduction of Buddhism reflects the pursuit of spiritual freedom.

The Development of methodological elitist Buddhism started from the elitism of the Brahmin-ascetics, later it included. Theravada monks. Then it moved through the activities of the Mahayana to the esoteric Vajrayana, where traditional oral transmission of teachings complemented by the transfer of expertise to achieve Nirvana. On the one hand, the philosophical culture of Buddhism makes it an elitist phenomenon, which is proved not by a large number of its followers. On the other hand, tolerance, reflexivity and spiritual practices make Buddhism popular in the modern marginal world.

The article is devoted to the analysis of the socio-philosophical foundations of early Buddhism. The author examines the social history of ideas about the Buddha's teaching in European culture. Attention is drawn to the dominance of the ideas of Buddhism is based on the Eurocentrism XX-XX centuries.

It is noted that the first popularizers of Buddhism in the West are Christian missionaries, who saw and described Buddhism through Christian religious concepts. Systematic attention to Buddhism occurs in Europe to justify colonialist activity and is of a pragmatic nature. Later, as a response to cultural crisis, the

interest in Buddhist concepts covered in the academic and cultural environment of the West. In General, the image of Buddhism created at the time inadequate to the actual phenomenon.

Considering the socio-cultural peculiarities of the formation of the Buddhist philosophical and religious culture, the author analyzes the emergence of reclusion. The basis of the initial teaching is part of the Brahman caste subjected to criticism existing comments Vedic tradition. The original philosophical and practical Buddhism is seen as elitist. The emergence of Buddhism makes the subject beyond the traditional desire for spiritual freedom.

Social development of Buddhism keeping methodological elitism starts from the elitism of the Brahmins-ascetics, and later the monks of Theravadin moves through the activity of the Mahayana to the esoteric Vajrayana, where traditional oral transmission of the teachings complemented by the transfer of expertise to achieve Nirvana. On the one hand, philosophy and outside the culture of Buddhism leaves him an elitist phenomenon, which is confirmed by the small number of followers, on the other hand, tolerance, reflexivity and practice make Buddhism popular in modern marginal world.

І.В. ДУДАРЕВА

ВЗАЄМОДІЯ СУБ'ЄКТІВ СОЦІАЛЬНОГО КАПІТАЛУ У ДОСЯГНЕННІ ЦІЛЕЙ РОЗВИТКУ ТИСЯЧОЛІТТЯ

Для того, щоб перейти до вивчення суб'єктів соціального капіталу у досягненні Цілей Розвитку Тисячоліття, було вивчено особливості суб'єкт-об'єкт-суб'єктних відносин соціального капіталу, які є внутрішнім устроєм суб'єктів суспільних відносин, суспільним способом життя, здатністю суспільства до узгоджених дій у виживанні та розвитку людства, що існують на метарівні (цілісність людства), макрорівні (взаємодія масштабних соціальних організацій), мезорівні (взаємодія спільнот), мікрорівні (взаємодія особистостей), та визначають холистичність суспільств у людстві, ноосфері, в активній та потенційній формах.

Не менш важливим є поглиблення знань про різні форми суспільного капіталу, які стають соціальними, коли отримують характеристики емерджентності, цілісності суспільних відносин людства у здійсненні соціальної діяльності, з базовими потребами виживання та розвитку людства, поступовості зміни поколінь в єдності освоєння культурних традицій та новацій, що є органічною солідарністю людей як референтних, так і неконтактних масштабних суб'єктів суспільних відносин між собою.

Було досліджено відображення міри соціального капіталу розвитку людства соціальної, політичної, економічної, культурної, духовної сфер суспільного життя у здійсненні соціальної матеріальної і духовної діяльності суб'єктів суспільних відносин у прагненні до всезагальності.

Наступним кроком стало визначення детермінант мобілізації соціального капіталу розвитку людства в Україні як органічної частини цієї цілісності, що обумовлено українською специфікою функціонування режимів соціального капіталу, формуванням суб'єктності незалежної країни у механізмах самоорганізації та управління, протистояння деструктивним руйнуючим процесам (війнам, конфліктам, кризам та ін.).

В результаті дослідження соціального капіталу розвитку людства експліковано режими функціонування соціального капіталу: органістичний режим, який переважає в соціальних інститутах, відмобілізованій цілісності людства; мережевий режим, в якому відбувається самоорганізація, складання спільнотних потенціалів, мережі горизонтальних взаємозв'язків та гармонізації їх між собою; фрактальний режим, в якому відбувається тиражування соціального капіталу як патерну на різних рівнях та в різних масштабах.

На даному етапі, метою наукового дослідження є вивчення специфіки взаємодії суб'єктів соціального капіталу у досягненні Цілей Розвитку Тисячоліття.

У Декларації Тисячоліття Організації Об'єднаних Націй визначені Цілі Розвитку Тисячоліття, які 189 країн (включаючи Україну) зобов'язалися досягти до 2015 року. На сучасному етапі надзвичайно актуальною є адаптація Цілей Розвитку Тисячоліття (ЦРТ) для України з огляду на особливості національного розвитку, узгодження стратегічних пріоритетів розвитку країни з ЦРТ, забезпечення системного та комплексного підходу до формування довгострокової стратегії сталого розвитку та інших стратегічних документів Уряду [14, с. 3].

Тому, для України окреслено такі Цілі Розвитку Тисячоліття (для виконання протягом 2001-2015 років): подолання бідності; забезпечення якості освіти впродовж життя; сталий розвиток довкілля; поліпшення здоров'я матерів та зменшення дитячої смертності; обмеження поширення ВІЛ-