КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 4

КИЇВСЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ ВГЦ 2008

До збірника ввійшли результати наукових досліджень молодих учених, аспірантів та студентів різних гуманітарних факультетів ВНЗ України та країн СНД.

Для наукових працівників, викладачів, аспірантів, студентів та всіх, хто цікавиться філософією та політологією.

ВІДПОВІДАЛЬНИЙ РЕДАКТОР	**А.Є. Конверський, д-р філос. наук, проф., чл.-кор. НАН України**
РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ	**В.А. Бугров, канд. філос. наук, доц. (заступник відп. ред.); Т.Г. Горбаченко, д-р філос. наук, проф.; Ф.М. Кирилюк, д-р філос. наук, проф.; А.М. Лой, д-р філос. наук, проф.; В.І. Лубський, д-р філос. наук, проф.; М.І. Обушний, д-р політ. наук, проф.; О.І. Салтовський, д-р політ. наук, проф.; П.П. Шляхтун, д-р філос. наук, проф.; В.Ф. Цвих, д-р політ. наук, проф.; В.І. Ярошовець, д-р філос. наук, проф.; С.В. Руденко, канд. філос. наук**
Адреса редколегії	**01033, м. Київ, вул. Володимирська, 60 філософський факультет ☎ 239 32 78**
Рекомендовано	**Вченою радою філософського факультету від 31.03.08 (протокол № 6)**
Відповідальний за випуск	**С.В. Руденко, канд. філос. наук**

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, відповідної галузевої термінології, власних імен та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи та дискети не повертаються.

© Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2008

ВІД РЕДАКЦІЇ

До четвертого випуску "Гуманітарних студій" увійшли матеріали Міжнародної наукової конференції "Другі Російсько – Українські філософські читання", робота якої відбулась 16 травня 2008 року на базі філософського факультету Московського державного університету імені М.В. Ломоносова. Ця подія стала логічним продовженням творчої співпраці молодих учених філософських факультетів Київського національного університету імені Тараса Шевченка та Московського державного університету імені М.В. Ломоносова. Першим кроком на цьому шляху стали "Перші Російсько – Українські філософські читання", що були проведені на базі філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка у квітні 2007 року.

Ця обставина зумовила деякі зміни у структурі збірника, яка відображає основні наукові напрямки роботи Читань. Необхідно також зазначити, що випуск містить не тільки матеріали Читань, а й інші статті, які присвячені актуальним проблемам розвитку вітчизняних філософських досліджень. Переважаючи у авторському колективі залишаються молоді вчені, однак все більш отримує розвиток тенденція участі у формуванні збірника досвідчених науковців, що свідчить, на наш погляд, про умовність застосування до розвитку науки "вікових критеріїв". Роботи представників різних Вищих навчальних закладів та наукових установ країн СНД єднає не стільки вік їх творців, скільки спільність актуальних наукових проблем, яким вони присвячені. Відображені у альманасі результати роботи Читань переконують у наявності множини цікавих перспектив творчої співпраці вчених – гуманітаріїв. Тому ми продовжуємо сподіватися на розширення не тільки тематичного, але й авторського кола "Гуманітарних студій" і запрошуємо усіх вчених-гуманітаріїв до співпраці на ниві філософських, міждисциплінарних та методологічних проблем розвитку гуманітарного знання!

ДО ВІДОМА АВТОРІВ

Редколегія збірника наукових праць "Гуманітарні студії" висуває до авторів такі **технічні вимоги**:

- ✓ обсяг статті – 20-22 тис.знаків з пробілами;
- ✓ мова – українська, російська, англійська;
- ✓ формат – RTF,
- ✓ шрифт – Arial;
- ✓ кегль: тексту статті – 9, посилань – 8;
- ✓ інтервал між рядками – 1.

Оформлення посилань:

✓ посилання в тексті подаються по порядку арабськими цифрами в квадратних дужках ([1]) без використання автоматичних зносок;

✓ Редколегія вважає некоректним подвійний переклад;

✓ у кінці статті має міститись нумерований список посилань на літературу по порядку цитування в тексті з вказаними сторінками відповідно до вимог ВАК України. (Наприклад: 1. *Сорокин П.А.* Человек. Цивилизация. Общество : Пер. с англ. / Общ. ред., сост. А.Ю. Согомонов – М.: Политиздат, 1992. – С. 197.).

Текст подається на CD, дискеті з роздрукованим примірником або надсилається електронною поштою.

e.mail: rudenko-@univ.kiev.ua

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

Редколлегия сборника научных работ "Гуманітарні студії" ставит перед авторами такие **технические требования**:

- ✓ объем статьи – 20–22 тыс. знаков с пробелами;
- ✓ язык – украинский, русский, английский;
- ✓ формат – RTF;
- ✓ шрифт – Arial;
- ✓ кегль: текста статьи – 9, ссылок – 8;
- ✓ междустрочечный интервал – 1.

Оформление ссылок:

- ✓ ссылки в тексте подаются по порядку арабскими цифрами в квадратних скобках ([1]) без использования автоматических сносок;
- ✓ Редколлегия считает некорректным двойной перевод;
- ✓ в конце статьи должен быть нумерованный список ссылок на литературу по порядку цитирования в тексте с указаним страниц в соответствии с требованиями ВАК Украины. (Например: 1. *Сорокин П.А.* Человек. Цивилизация. Общество : Пер. с англ. / Общ. ред., сост. А.Ю. Согомонов – М.: Политиздат, 1992. – С. 197).

Текст подается на CD, дискете с распечатанным вариантом и присылается на электронную почту.

e.mail: rudenko@univ.kiev.ua

Е.А. Аль-Фарадж, студ.,
МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва

СВОБОДА ВОЛИ. ПРОТИВОРЕЧИЕ И ПАРАДОКС. ОТ АВГУСТИНА К ПАСКАЛЮ

Любая рефлексия о месте человека в мире с неизбежностью приходит к осознанию проблематичности действия, человеческой активности. Попытки справиться с этой трудностью привели к выделению особой сферы смыслов, характеризующих внутренние условия человеческой деятельности. В европейской философской традиции эта сфера очерчивается понятиями "воля" и "свобода", напряжение между которыми создается вопросом о причине зла в мире, а также проблемой теодицеи. Вопрос о произвольности человеческих поступков ставился уже в античной философии, однако здесь воля как способность души еще неокончательно эмансипировалась от разума. Новая почва для общей постановки и принципиального решения вопроса открывается в христианской идее первородного греха и его трансляции, в идее богочеловека и его искупительной жертвы. Особой проблематичностью отличается дилемма: как примиряется противоположность между абсолютностью Божьей воли и нравственным самоопределением человека? Согласование этих несовместимых положений было всегдашней задачей богословов и христианских философов, вызвавшей множество разных решений и споров.

По своей широте и глубине творчество Августина превосходило все ранние проявления христианской мысли и задало парадигму решения проблемы о соотношении свободы воли и благодати на многие века вперед. Однако Августина вряд ли можно называть систематическим мыслителем, и в различные периоды его мысль претерпевала существеннее изменения. В промежутке между 386 и 395 гг. (трактаты "О блаженной жизни", "О бессмертии души", "Монологи", "О количестве души", первая книга диалога "О свободном решении") Августин развивает концепцию свободы в духе античной мысли, так что здесь он не привнес ничего нового в уже выработанную греческой мыслью схему решения проблемы. Свобода решения воли – непременное условие вменимости греха. Чтобы свобода действия была возможной, воля должна обладать автономией, которая выражена в ее определении: "Воля есть стремление ничем не побуждаемой души чего-то не лишится или что-то приобрести". Решение воли изымается из естественной причинности, но при этом само может быть причиной. Провидение, согласно Августину, также не устраняет автономию произвола, то обстоятельство, что Богу известны наши намерения, не противоречит свободе их осуществления. Провидимое сбывается неизбежно не потому, что Бог принуждает человека избрать то, или иное решение, а потому, что Он не ошибается. Следовательно, провидение выступает не как предопределение, а как пред-

знание. Душа грешит по собственной воле, а не по необходимости, и освободиться от греха может лишь с помощью собственной воли.

Однако в 395-410 гг. происходит формирование концепции благодати и предопределения, нашедшей окончательное завершение в ходе антипелагианской полемики в 411-410 гг. (трактаты "О природе благодати", "О благодати Христовой и о первородном грехе против Пелагия и Целестия", "О предопределении святых" и др.). Непосредственно исходным пунктом рассуждений Августина является история о грехопадении Адама, а также экзегеза послания ап. Павла к Римлянам ("О свободном решении", "Разъяснение некоторых вопросов из Послания к Римлянам"). Совершив грех по своей воле, первый человек стал смертным и потерял власть над плотскими вожделениями, а в силу этого – способность самостоятельно возвышаться к добру. Грех первого человека передавался последующим поколениям в акте порождения и стал родовым грехом всего человечества. Воля человека извращена и может стремиться только к греху, спасение осуществляется только благодаря помощи свыше. Помощь дается не по делам, иначе благодать не была бы благодатью. Оправданный благодатью творит благо и потому избирается, однако само избрание осуществляется не по делам. Число избранных строго определено, а избрание произошло до сотворения мира по неисповедимому решению. Состояние под благодатью есть состояние невозможности грешить и свидетельствует о том, что человек достиг состояния истинной моральной свободы – свободы от греха. Но абсолютная свобода воли от греха возможно все-таки только в мире ином. Предопределение имеет фактически двойной характер: тот, кто не предопределен к спасению, автоматически предопределен к погибели. Почему Бог призвал одних и не призвал других – это тайна, человеку довольно верить, если он не в силах понять. При этом Августин часто парадоксальным образом повторяет, что человек все-таки обладает свободой воли, но свобода здесь сводится исключительно психологическому ощущению причастности к совершаемому действию. Следует отметить, что противоречивость позиции Августина зиждется не на отсутствии у него рациональных доводов, а в отсутствии решимости окончательно от этих доводов отказаться.

В дальнейшем изложении именно эта схема решения проблемы будет считаться собственно августиновской. Позже приверженцем крайнего августинизма был Готшальк из Орбе (800/805- 868/869), впрочем, подвергшийся церковному осуждению, в духе Августина мыслили также Бернард из Клерво, Бонавернтура, Дунс Скот. Лозунгом Лютера был возврат к Августину и традициям ранней церкви. Идеологи протестантизма заострили проблему соотношения божественной благодати и свободного выбора человека и решили ее следующим образом: роль свободной воли сводилась к минимуму, чтобы сделать благодать Провидения единственно определяющей, неслучайно главное сочинение Мартина Лютера по данной проблематике называется "О рабстве воли". Это подтолкнуло борющихся против протестантизма католических теологов к преувеличению роли человеческой свободы. Члены "Общества Иисуса" должны были чувствовать себя особенно обязанными защищать свободу выбора, ведь это была дружина бойцов, при-

званных оборонять церковь от нависших над ней угроз. Нужды апологетики привели известное число ученых теологов из их рядов, заинтересованных в установлении согласия между человеческой свободой и божественной благодатью, к особому подчеркиванию роли человеческой свободы в деле спасения. Это дало повод Корнелию Янсению обвинить иезуитов в возврате к ереси Пелагия, против которой боролся Августин, что спровоцировало ожесточенную полемику "янсенистов" и иезуитов, разгоревшуюся в XVII веке, центр которой находился во Франции. Б. Паскаль принимал самое непосредственное в ней участие. В 1656-1657 гг. он публикует памфлет "Письма к провинциалу", где, однако, не только высмеивает иезуитов, но и раскрывает свое понимание проблематики. Впрочем, здесь Паскаль излагает учение янсенистов в более смягченных формулировках, которые вполне можно признать каноническими, опираясь на авторитет Августина. Человек по своей природе склонен грешить и может противиться благодати в силу испорченности первородным грехом. Однако Бог изменяет сердце человека, благодаря чему он отвращается от скверны греха, закрывающим ему путь к высшему благу, обретаемому в Боге. Человек мог бы отклониться от благодати, если б захотел, но поскольку воля всегда склоняется к тому, что ей больше нравится, то и здесь она склоняется к подчинению благодати, поскольку это единственное благо, которое обнимает все остальные. Вот как свободна воля, которая всегда может противиться благодати, но никогда не желает этого, и влечется к Богу. Однако принципиальный вопрос о том, кому даруется благодать и на каких основаниях, Паскаль не принимает во внимание. Да и само объяснение того механизма "добровольного" подчинения воли благодати вряд ли можно признать удовлетворительным. Сложности для интерпретации представляют его "Мысли" в силу их незавершенности и несистематичности. Однако при попытке реконструировать "учение" Паскаля становится очевидным наличие августинианских мотивов. Впрочем, хотя Паскаль и опирается на августиновскую традицию богословия, в "Мыслях" она претерпевает существенные изменения. Если для Августина Бог был абсолютной достоверностью, то для Паскаля Бог становится достоверной недостоверностью, ставкой, пари. Хотя Августин и пользовался у янсенистов непререкаемым авторитетом, Паскаль все же ставит ему в упрек, что он не "понял закона вероятности", не увидел фундаментального характера недостоверности в человеческом существовании. Христианская религия, которая утверждает парадоксы воплощения, парадоксы непостижимого Бога, первородного греха, оказывается для Паскаля единственным, адекватным парадоксальной природе человека, вероисповеданием. В отличие от Августина, одномерно характеризовавшего человека как порочное существо вследствие первородного греха, человек для Паскаля существо срединное, пребывающее, что бы он ни делал, на равном расстоянии от противоположных крайностей. Но это положение, далеко не идеальное, не дает человеку превосходства, а напротив, невыносимо и трагично для него. Все люди на земле обязаны верить, что принадлежат к небольшому числу избранных. Поэтому, здесь нет противоречия между августинианскими теориями благодати и предопределения, которые Паскаль принимал полностью и таким

поведением, *как если бы* каждый человек мог быть спасен и мог предпринимать все, что может способствовать его спасению (хотя в действительности человек, в конечном счете, зависит от божественной воли).

Таким образом, мы схематически изложили основы учения Августина о свободе воли, которое при внутренней противоречивости оказалось чрезвычайно плодотворным и жизнеспособным. Очередной волной обращения к мысли Августина был янсенизм, идеологи которого, и Блез Паскаль в том числе, были инспирированы строгостью его противоречивой доктрины. Однако, противоречие плохо тем, что из него "следует все, что угодно". Не в этом ли сущность самой свободы?

Н.А. Артеменко, канд. филос. наук, ассист.,
Санкт-Петербургский государственный университет

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ М. ХАЙДЕГГЕРА И ПРОБЛЕМА СУБЪЕКТИВНОСТИ

В свое время в философии было открыто "трансцендентальное" измерение субъективности, ставшее "камнем преткновения" для последующих теорий субъективности (Декарт, Кант, Гуссерль). Однако на что указывает слово "трансцендентальный", употребляемое в различных сочетаниях и ставшее привычным обозначением радикально новой формы философствования или нового типа философских теорий, открытие которого, по словам Гуссерля, означало столь мало понятый "коперниканский переворот"? Проблема "трансцендентального" оказывается исходным пунктом для понимания как самой критической философии Канта, так и феноменологии, будь то в гуссерлевском изводе феноменологии восприятия или в хайдеггеровском – фундаментальной онтологии. Из всей поистине необозримой совокупности проблем кантовской философии основным предметом и методом "подлинного философствования" феноменология объявляет "возвращение" субъекта к самому себе как последнему основанию всех познавательных формообразований. При этом определяется ли субъект познания феноменологически редуцированным образом как "чистое сознание" (Гуссерль) или трансцендентально-онтологическим способом как Dasein (Хайдеггер) общность исходного пункта при всех фундаментальных отличиях в результатах философствования не отменяется.

Замысел предлагаемого выступления состоит в том, чтобы рассмотреть фундаментальную онтологию в контексте трансцендентальной философии с точки зрения ее отношения к проблеме субъективности – проблеме, которая, начиная с Декарта, становится "неизбежностью" философской мысли. Феноменологическая философия открыла не-эпистемологические измерения субъективности, что привело в фундаментальной онтологии Хайдеггера к принципиально новому переосмыслению понятия субъективности. Однако претерпевает ли у Хайдеггера существенные изменения однажды найденный алгоритм поиска субъекта и соответствующего ему предметного сущего?

Хайдеггер, как известно, противопоставляет классической и феноменологической теории субъективности тезис о бытии присутствия в качестве заботы. Хайдеггеровские высказывания, касающиеся субъективности, определяются тем, что методическое истолкование бытия присутствия в качестве заботы следует понимать в то же время в связи с онтологической интерпретацией субъективности субъекта, т.е. как попытку разрешения той постановки вопроса, которая со времен Декарта сохраняет известную методическо-антропологическую двусмысленность. Мы намерены вступить с понятием забота в субъект-теоретическую дискуссию и показать, что тезис о бытии присутствия в качестве заботы может быть только тогда адекватно подвергнут обсуждению, когда он будет истолкован по меньшей мере именно как попытка разрешения трансцендентально-методической апории понятия субъективности субъекта.

Основная проблема трансцендентально-философской теории субъективности более отчетливо обнаруживается у Канта. Известно, что Хайдеггер неоднократно обращался к Канту. В связи с этим особый интерес для нас представляют лекции "Основные проблемы феноменологии", в которых Хайдеггер вступает в обстоятельную дискуссию с предшествующей метафизикой, а также книга "Кант и проблема метафизики", в которой Хайдеггер намеревается разработанную им в "Бытии и времени" идею фундаментальной онтологии присутствия продемонстрировать на примере истолкования "Критики чистого разума" как обоснования метафизики. С точки зрения Хайдеггера всегда можно сказать, что, поскольку Кант так и не предпринял проведение субъективной дедукции (которая только и может быть трансцендентальным раскрытием сущности субъективности), то он тем самым не позволил субъективности предстать в новом свете; с другой стороны, принимая во внимание то, что имплицитно содержится в кантовском обосновании, то, что Кант "хотел сказать", Хайдеггер может обозначить кантовское обоснование метафизики как раскрытие субъективности человеческого субъекта. Хайдеггеровский анализ кантовского наследия есть образец не исторической, а систематической и методической полемики и потому может служить надежной опорой для более точного определения существа трансцендентальных вопросов не только у Хайдеггера, но и у Канта, так что хайдеггеровская интерпретации Канта позволяет подойти к пониманию целей и задач собственно хайдеггеровской фундаментальной онтологии.

По мнению Хайдеггера, в рамках феноменологии была предпринята попытка выйти за границы теоретико-познавательной установки при разработки понятия субъективности. Еще на этапе создания "Бытия и времени" Хайдеггер предполагал опираться на трансцендентальную феноменологию Гуссерля, но при этом намеревался ее радикализировать или фундировать. Полемика Хайдеггера с Гуссерлем в отношении теории субъективности накаляется в период подготовки Гуссерлем статьи "Идея феноменологии" для "Британской энциклопедии" в 1927 году. Хайдеггер вынужден констатировать, что феноменология оказывается в трудном положении: если трансцендентальная субъективность является самой себя конституирующей (полагает себя полагающей), то каким образом она может иметь феноменоло-

гически достоверное знание об этом? Именно с этим утверждением бытия субъективности как конституированного самой трансцендентальной субъективностью и не может согласиться Хайдеггер. Для него проблема бытия оказывается значительно более универсальной, поэтому должен быть поставлен вопрос не только о способе конституирования предметного, но – в первую очередь – о способе бытия самой конституирующей инстанции. Хайдеггер полагает, что из-за нераскрытости проблемы бытия Гуссерль мог оказаться перед вопросом, который он в работе "Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология" [1] описывает как "парадоксальность человеческой субъективности". Эта парадоксальность состоит в том, что в трансцендентальной установке мир должен рассматриваться как коррелят субъективной деятельности, но с другой стороны также оставаться возможной реалистическая установка так называемого здравого смысла, в соответствии с которой субъект сам по себе есть только "составная часть мира". Эта проблема возникает только потому, что Я как конституированное ("конкретное") Я есть лишь предмет среди предметов. По Хайдеггеру же субъект (в фундаментельно-онтологической транскрипции – Dasein) не есть способом бытия внутримирного сущего. Некоторые из тех трудностей, от которых уклоняется трансцендентальная теория субъекта, по мнению Хайдеггера, можно было бы преодолеть, если бы она была развита как *онтологическая теории субъекта*. Имеет смысл показать, считает Хайдеггер, что "способ бытия человеческого присутствия совершенно отличается от способа бытия любого другого сущего, и что этот способ, как именно то, что он есть, обнаруживает в себе возможность трансцендентального конституирования. Трансцендентальное конституирование, таким образом, есть центральная способность экзистенции фактической самости. Таковая, вот этот конкретный человек как таковой, как сущее, ни в коем случае не есть "реальный факт в мире", поскольку человек никогда не может выступать как наличное, ибо он экзистирует. И "нечто чудесное" состоит в том, что экзистенциальное устройство присутствия делает возможным трансцендентальное конституирование всего позитивного" [2].

Таким образом, Хайдеггер критически подходит ко всей философской традиции, упрекая ее в непродуманности вопроса о бытии, и выдвигает в качестве довода против теоретико-познавательного, прежде всего критического и гуссерлевского способа обоснования познания, то, что в нем "бытие" субъекта или сознания, его специфическое бытийное устройство так и осталось неопределенным. Безусловно, самим Хайдеггером не только фиксируется, но во многом и преодолевается немало уязвимых мест в трансцендентально-философской теории субъективности субъекта. Однако мы намерены показать, что и хайдеггеровская попытка построения некой мета-теории познания во многом осуществляется в рамках трансцендентально-феноменологической традиции.

Интересен в связи с этим анализ хайдеггеровской попытки заменить теорию познания онтологическим обоснованием познания. Известно, что классическая теория познания пытается раскрывать смысл бытия в понятиях, что формирует направление критики у Хайдеггера. В качестве результата

критики Хайдеггером снимается познавательная установка, следовательно, бытие постигается не в понятиях, а имеет место непосредственный опыт бытия, который находит свое выражение в допредикативной понятливости. Эта понятность бытия, как считает Хайдеггер, совершается в таких областях человеческого присутствия как страх, забота, расположение и т.д. причем изначально и *только* в них. Но здесь возникает существенная методологическая трудность: фундаментальная онтология основывает познание в допознавательной понятности бытия, но имеет дело с этой допредикативной понятностью способом познания, основания которого остаются скрытыми для самой фундаментальной онтологии.

Принимая во внимание деление познания на онтическое и онтологическое (онтическое познание направлено на сущее, онтологическое познание раскрывает бытие сущего), можно сказать, что бытие Хайдеггером понимается как "феномен": оно есть, с одной стороны, основание онтического познания, с другой, само выступает "предметом" онтологического познания. Иначе говоря, для онтического познания бытие выступает в онтологическом отношении как основание, для онтологического познания – в гносеологическом отношении как предмет. На этом этапе отказ от теории познания есть своего рода "трансцендирование" теории познания: мы имеем дело не с самой теорией познания, отсылающей непосредственно к субъекту, а с мета-теорией познания, отсылающей к "субъекту" опосредствованно (через феномен бытия).

1. *Гуссерль Э.* Кризис европейский наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. / Пер. Д.В. Скляднева. СПб., 2004. §§ 53, 54; 2. *Husserl E.*: *Phänomenologische* Psychologie // Husserliana. Bd. 9, Den Haag, 1968, S. 601ff.

И.А. Герасименко, преп.,
Университет гражданской защиты Украины, Харьков

РУСАЛКА VS. НАЯДА, ИЛИ СТРАТЕГИЧЕСКИЕ ПРИЕМЫ ФИЛОСОФСКОЙ МОРФОЛОГИИ

Метод "философская морфология текста" предназначен для анализа и осмысления текстовых феноменов, имеющих как философскую направленность, так и *высокий показатель текстовой мотивации* (поэтичность), и взятых на стадии выражения, или *формы*: "Выражение, или форма, есть смысл, предполагающий иное *вне себя*, соотнесенный с иным, которое его *окружает*; он – самораздельность, рассматриваемая с точки зрения иного, привходящего извне" [1].

Термин "морфология", введенный в обиход Гете в 1822 году (и взятый на вооружение также в биологии, физиологии и геологии для описания различных форм живой и неживой природы), со второй половины XIX в., благодаря Августу Шлейхеру ("О морфологии языка", 1859 г.), попал в лингвистику (где сходная исследовательская область именовалась "этимологией"): то есть попал именно в тот период, когда всякого рода "органические" метафоры были необычайно популярны.

Востребованность морфологии как метода не только исследования, но – философского осмысления самых разнообразных феноменов (естественно-научных – органических и неорганических, лингвистических, исторических, текстовых) обусловлена, вероятно, тем, что "первичная", открытая Гете морфология изначально не была ограничена собственно исследованием форм органической природы, но обернулась специфически гетеанским методом философии.

Однако философская ориентированность морфологии в дальнейшем дала о себе знать разве что у В. фон Гумбольдта и О. Шпенглера; высказывания о философской значимости морфологических особенностей языка встречаются почти у всех мыслителей, занятых проблемами языка и мышления, но нигде не становятся предметом специального рассмотрения; что же касается В.Проппа (морфология текста), то последовавшие по его стопам, но "воспарившие" до абстрактно-философских высот структуралисты обвиняли его именно в узости подхода и неспособности к обобщениям. Иными словами, поскольку философскость морфологии нигде не становилась предметом тематизации, постольку в заявленном имени "философская морфология текста" первая составляющая требует обоснования.

Предикат философскости может быть отнесен как к "тексту" (в виде умолчания во избежание повтора: философская морфология *философского* текста), так и к методу собственно (где философская принадлежность текста необязательна, точнее, где принадлежность как таковая не имеет значения).

Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо описать и действие морфологического метода, и его объект, и философскую ситуацию, в которой оба они оказываются.

Ситуация постмодерна демонстрирует максимальное распыление философии. Мы имеем бесконечное число конечных философствований: конечных – значит, ограниченных одной жизнью, одной личностью (из чего следует невозможность *учить* философии, т.е. *неспособность к традиции*). С одной стороны, это порождает разговоры о смерти философии, всеобщем отчуждении и непонимании вследствие "постававилонского" смешения языков, где каждый образчик философствования абсолютно герметичен, концепируя собственный язык и – как следствие – собственный мир. С другой стороны, такое положение дел провоцирует размышление на тему: а была ли философия когда-либо в иной ситуации? Не являются ли терминологические переклички между разными философскими системами (маскирующиеся под тождество *идей*) шуткой языка, ведущей к заманчивой мысли о *развитии* философии, о преемственности *законов мышления* вопреки *внутренним языковым различиям*?

Плюсы нынешней ситуации заключаются в том, что каждая, мельчайшая, единица, самый незначительный нюанс любого феномена может (совершенно официально) привлечь к себе внимание, как нечто неповторимое, и завладеть полностью этим вниманием, как нечто единственное. В первом случае перед нами – философски ориентированное литературоведение a la Р. Барт ("удовольствие от текста") и философски дезориентированная безнадежность: все уже написано, нам остается только переписывать. Во втором случае…

Именно по этому второму пути и намерено двигаться философски-морфологическое исследование. В классической (со времен греков) триаде смыслополагания mone – proodos – epistrophe ситуация постмодерна играет роль proodos, непрестанного из-себя-выхождения. А тот момент, который привлекает наше внимание, – это epistrophe: поворот, попытка оглянуться. Для этого необходимо остановиться и пристально вглядеться в ту единичность, которая станет объектом морфологии, – изучить ее в ее неповторимости, высмотреть то, что ее отличает, т.е. ее *форму*. Это может породить философски ориентированную безнадежность а la Парменид (*одно* Бытие)/ надежду а la Гете ("Чтобы понять, что небо везде сине, не нужно ездить вокруг света" [2]), помноженную на гераклитически дезориентированную изменчивость, что удерживается Логосом ("Логос сущий един для всех").

В чем же заключается этот метод?

По мнению А.Г. Барабашева [3], философские концепты немыслимы вне органической связи с порождающими их концепциями, т.е. не могут быть изъяты и перенесены из одной системы в другую без учета своего контекста, а концепции, в свою очередь, соотносятся друг с другом, как произведения искусства (т.е. не подвержены хронологически мотивированной деформации по оси "новизны" и "устаревания"). Они представляют собой индивидуальные решения философского осмысления неких, условно говоря, "проблемных ситуаций", которые, по его мысли, удобнее изображать схематически, поскольку путем вербализации воссоздать их без искажения невозможно. Разделяя мнение автора в том, что касается потенциала пространственных характеристик смысла, схватываемого в философски значимой ситуации, мы, однако, относимся к языку с большим доверием (ведь европейская философия, по сути, существует в форме некоего корпуса текстов и в общем смысле представляет собой *слово*). Мы обращаемся к текстовому феномену не с намерением изучить то, что в нем говорится, или классифицировать его, но желая увидеть ту смысловую ситуацию ("пространственную конфигурацию смысла"), которая мотивировала *именно такую* текстовую конфигурацию.

Итак, ориентируясь, с одной стороны, на особенности языка, а с другой – на особенности смысла, наше исследование позиционирует себя в области, предшествующей их разделению, произошедшему вследствие парцелляции мыслительного процесса (что a priori предполагает аналогичную парцелляцию процесса смыслополагания), иными словами, в области античного *логоса* в его фактическом единстве при смысловой раздвоенности: слово/смысл.

Однако данное разделение было закреплено и на формальном уровне: "смысловой составляющей" отвели Форму №1 – логическую форму понятий и суждений, а "языковой составляющей"! – Форму №2: формальные особенности различных языков. При этом первая мыслилась как форма универсальная, т.е. не зависящая от языковых различий (в естественных языках ее более или менее опосредованным коррелятом выступает область *синтаксиса*), а вторая – как "неизбежное зло": область *индивидуального искажения универсального смысла* (непереводимые, как правило, особенности морфологического уровня языка). Попытки преодолеть эту раздвоенность мысли и языка предпринимаются как со стороны философов, так и со стороны лингвистов, однако нельзя сказать, что данная проблема решена.

Язык философии изначально оказался в переходной зоне между языком строго *референционным* и собственно *поэтическим*. Разумеется, существуют разные стили философствования и, соответственно, разные типы философских текстов. Строго говоря, специфику философии определяет тот язык, в лоне которого она полагается.

Для языков (и философских текстов) "аналитического типа" характерны установки на: *предельную рациональность/логичность* (отсутствие "лишних сущностей"), *универсализм выражения* (отсутствие "избыточных деталей, затемняющих смысл") и *коммуникативную легкость и однозначность* (отсутствие вариабельности на всех уровнях сообщения и максимальная "прозрачность" последнего).

Флективные, или *синтетические* языки формируют совсем иной тип философствования. Адекватное прочтение этих текстов возможно лишь с оглядкой на "свой особый покрой" (Бенвенист) языка их написания, поскольку здесь грамматика слишком явно сама формирует мысль (Уорф назвал это "принципом лингвистической относительности"). И если тип синтаксиса небезразличен для типа логического мышления, то тип морфологии определяет сам способ смыслообразования и смыслоизменения.

Особый интерес в этой связи представляет морфологическое исследование греческих текстов, быть может, способное также переартикулировать извечный вопрос о специфике философского текста (шире – философии как таковой, учитывая, что этот неповторимый в своей уникальности и несводимый к прочим видам "мудрости" феномен зародился в условиях именно греческого языка). И особую важность в этой связи может приобрести тот факт, что данный язык занимает *промежуточное* место на шкале синтетизма/аналитизма. Иными словами, двойственная природа логоса (как смысла и как слова) сама сформировала для себя условия полагания, которые не могут быть "схвачены" иначе, нежели специфически философскими средствами (специфически – поскольку, обращаясь к самому сообщению (по Якобсону), эти средства направлены на "перехват" его собственно-языковости, или поэтичности, т.е. не только не ограничивают цель исследования "логической канвой" текста, но ставят под сомнение инерционное принятие на веру этого "общепризнанного смысла").

1. *Лосев А.Ф.* Диалектика художественной формы // Лосев А.Ф. Форма – Стиль – Выражение. – М.: Мысль, 1995. – С. 14; 2. *Гете И.В.* Избранные философские произведения. – М.: Наука, 1964. – С. 327; 3. *Барабашев А.Г.* Философия как схематизм образного мышления // Что значит знать? : Сборник научных статей. – М.: Центр гуманитарных исследований; СПб.: Университетская книга, 1999. – С. 9-37.

А.А. Горин, студ.,
Санкт-Петербургский государственный университет

МЕТАМОРФОЗЫ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО АРГУМЕНТА В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Проблематика, известная в философии как онтологическое доказательство бытия Бога, высшей сущности, или просто онтологический аргумент,

имеет богатую типологическую историю. В истории европейской философии эта тема является одной из ключевых в области осмысления связи бытия и мышления. Суть ее: из самого понятия, мысли о сущности (специфически – высшей сущности) выводится необходимость ее существования.

Еще к Пармениду восходит концепция необходимой истинности мысли о бытии и, следовательно, его существовании. Через Платона и неоплатонизм эта концепция оказала влияние на христианское понимание бога как полноты, на теологическое осмысление понятия бога как абсолютной (всесовершенной) сущности.

В классической редакции онтологический аргумент сформулирован у Ансельма Кентерберийского [*Прослогион*]: понятие бога означает то, больше чего невозможно помыслить; существующее выше несуществующего; следовательно, бог необходимо обладает существованием.

Критика ансельмова аргумента возникает сразу же (Гаунило) и у Фомы Аквинского получает систематическое обоснование на базе невозможности содержательного конструирования понятия бога. Однако онтологическая логика получает принятие у немалой части средневековых мыслителей, преимущественно францисканцев (Бонавентура). Фундаментальную по тонкости в разграничении аспектов концепцию строит Дунс Скот. Фактически, два основных схоластических направления (томизм и скотизм) демонстрируют свои методические основания в отношении к онтологическому аргументу.

В Новое время актуализировалась парадигма, рассматривающая философию как универсальный мыслительный континуум и вбирающая теологию в философию. Тогда Декарт, Спиноза, Лейбниц и другие дают свою версию онтологического аргумента в контексте рациональной метафизической гносеологии. И вновь же, эмпириками, провозвестниками современного аналитизма, в частности, Локком, релевантность онтологического аргумента отвергается.

Декарт предлагает совершенно новый вариант онтологического аргумента, актуализируя его антропологическое измерение [*Размышления о первой философии*]. Демонстрация божественного бытия методически необходима. Без этого не достигнуть понимания самого мышления, природы и содержания идей и их связи с вещами. Это новая редакция онтологического аргумента, взгляд на проблему совсем с другой стороны, нежели у Ансельма, где проблематика задана презумпцией существования как свойства. Декарт делает упор на причине идеи.

Можно заключить, что предпочтительное отношение к онтологической логике имеет для классических метафизически ориентированных систем ту же причину, по которой другие мыслители отвергают эту схему: онтологический аргумент не имеет отношения к опыту, а связан с понятием, идеей.

Одним из важнейших этапов философской рефлексии по поводу онтологического аргумента является творчество Иммануила Канта. Большинство последующей классической философии признает решающей кантовскую позицию в этом вопросе. Последовавшие же вскоре гегелевские рассуждения на эту тему фактически работают в докантовском мыслительном ареале и никак не отвечают на критику Канта.

Мысль Канта приходит к критике доказательств бытия Бога, двигаясь в контексте рациональной проверки метафизических понятий. В *Критике*

чистого разума показано центральное место онтологического аргумента и дана фундаментальная критика его и всей рациональной теологии, методом новой гносеологии Канта. Критика Канта имеет сходство с томистской, но задает принципиально новый уровень рассмотрения вопроса. В онтологическом аргументе Кант находит подмену логического предиката реальным. Для объектов мысли нет средства, посредством которого можно верифицировать их существование. Они даны априорно в интеллектуальном созерцании.

В XX веке существует свой философско-теологический подход к интерпретации аргумента, связанный с именем Карла Барта. Барт строит неклассическую систему обоснования необходимости теологии. Построения Барта находятся в контексте метафизического проекта, обогащенного достижениями наук о духе в XIX веке. В книге *Fides quaerens intellectum* показано центральное место онтологического аргумента для построения теологических программ, в контексте нового диалектического метода. Барт утверждает необходимость обладания самооткровеным предзнанием о боге для конструирования рационализированного учения. Это имеет отдаленное сходство с гегелевской защитой онтологического аргумента, но за счет не триадического диалектического синтеза, а негативной диалектики. Это связывает проект Барта, с одной стороны, с феноменологическим поиском интенций, с другой стороны, с экзистенциализмом с его предшествованием существования (реальности) сущности (концепции).

Современная мысль выводит на поверхность проблематику специфического содержания веры. В контексте секулярного мира выведение такой конкретики из общего принципа онтологического аргумента затрудняет возможности коммуникации и возможности построения той же моральной теологии в изменчивой глобальной социальной реальности. Продолжается уяснение вопросов рациональной теологии и метафизики и осмысление места и роли онтологического аргумента в философской мысли.

Г.В. Жданова, канд. филос. наук, доц.,
МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва

ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ЭВОЛЮЦИИ ФИЛОСОФИИ ПРАВА В РОССИИ

Возникновение профессиональной философии права в России связано, прежде всего, с открытием юридического факультета в Московском университете (1755 г.). Что же касается процессов развития юридической науки в России и Европе, то их можно считать синхронными.

В период второй половины XVIII – первой трети XIX века в России и Европе господствовали теории естественного права и общественного договора. Возникнув еще в глубокой древности (в Древней Греции и в Древнем Риме), идея естественного права оформилась в относительно целостную многогранную теорию в эпоху буржуазных революций. Благодаря выдающимся европейским мыслителям (Б. Спиноза, Г. Гроций, Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж.-Ж. Руссо, Ш.Л. Монтескье, И. Кант) была создана концепция, согласно

которой под правом понимались вечные неизменные ценности (прежде всего моральные в виде прав и свобод человека), лежащие в основе законодательства, исходящего от государства. Утверждаемый дуализм права и закона, права и государства как нельзя лучше отвечал политическим интересам рвущейся к власти буржуазии. По мнению выше названных философов и юристов, феодальное право (сословное и неравное) и абсолютистское государство не отвечают природе человека, его естественной потребности быть свободным и равным другим лицам. Из этого следовал вывод: феодальное государство и право должны быть упразднены, поскольку не соответствуют природе человека. Дуализм права и закона имел в себе применительно к той эпохе революционное содержание.

В России во второй половине XVIII в. трактовка идей естественного права носила значительно более сдержанный характер, что позволило им довольно безболезненно приспособиться к эпохе просвещенного абсолютизма. И либеральное дворянство (А.Р. Воронцов, Е.Р. Дашкова, Д.А. Голицын, П.И. и Н.И. Панины), и просветители (Я.П. Козельский, Н.Г. Курганов, Н.И. Новиков, А.Я. Поленов, И.А. Третьяков), утверждая ценность прав и свобод человека, выступали за очень умеренную демократизацию в рамках абсолютизма. Ярко выраженную революционность естественно-правовая теория приобрела лишь у А.Н. Радищева. В конце XVIII – первой трети XIX в. теорию естественного права развивали такие русские юристы, как С.Е. Десницкий, В.Т. Золотницкий, А.П. Куницын, И.Е. Щад, Г.И. Солнцев, П.П. Лодий, В.С.Филимонов [1].

В 1830-40-х гг. и в Европе, и в России начинает формироваться юридический позитивизм, основателем которого считается выдающийся английский юрист Дж. Остин. В России указанное направление развивали Е.Е. Васьковский, Д.Д. Гримм, М.Н. Капустин, Н.К. Реннекампф, Н.И. Палиенко, С.В. Пахман, Г.Ф. Шершеневич и многие другие. Придя к власти, буржуазия отказалась от революционных лозунгов естественно-правовой школы, выдвинув новый политический тезис: "порядок и прогресс" (О. Конт). Буржуазия была заинтересована в создании и укреплении нового государственного механизма (правового государства), в установлении правопорядка, основанного на идее равенства и защиты формальных прав и свобод. Рост бюрократического аппарата, развитие товарооборота привело к появлению новых отраслей права и быстрому накоплению массива законодательства, что потребовало от юридической науки заняться его формально-логическим анализом, классификацией и систематизацией.

Необходимость хозяйственного развития и государственного строительства в России также обусловили широкое использование юристами формально-логического метода.

В отличие от естественно-правовой теории, основанной на дуализме права и закона, юридический позитивизм отличался строго монистическим взглядом на право. Представители юридического позитивизма отождествляли право с нормативным актом, для них приказ, веление государства и было правом. Сторонники юридического позитивизма отрицали идеальные, метафизические основы права, его эйдетическое и аксиогческое значение, существование неотчуждаемых субъективных прав человека (т.е. основные

положения естественно-правовой школы). Право их интересовало в догматическом, строго юридическом значении, как непротиворечивая, стабильно функционирующая нормативная система. Следует отметить, что такое нормативистское понимание права является своего рода стихийным рефлексом не только любого практикующего юриста, но и любого человека, не обладающего профессиональными юридическими знаниями. Ведь для каждого из нас право есть, прежде всего, законодательство, данное государством, и только во вторую или даже третью очередь мы думаем о сущностных и аксиологических свойствах права.

В последней трети XIX в. развивается вторая разновидность позитивистской теории права – социологический позитивизм, что было вызвано как социальными, так и чисто эвристическими причинами. Усложнение общественных отношений, их подчас довольно тонкая дифференциация на Западе и в России потребовали от философии права не только исследования статической части права (формы и системы законодательства), но и изучения динамической, функциональной стороны права. Социология дала философам права возможность исследовать право и государство в их социальных взаимосвязях. Особое внимание мыслители уделяли правоприменительной практике, полагая, что подлинное право живет не в нормативных актах, а в актах применения права – решениях судов и административных органов.

В Европе социологию права создавали Р. Иеринг (Германия), Е.Эрлих (Австро-Венгрия), Ф. Жени (Франция), в России – Н.М. Коркунов, С.А. Муромцев, М.М. Ковалевский.

В первой трети XX в. в Европе возникают довольно изощренные концепции права на базе неопозитивизма, продолжающие традиции формально-догматической юриспруденции. Ярким представителем юридического позитивизма (нормативизма) в XX в. был австралийский и американский юрист Г. Кельзен, выступавший за создание "чистой" теории права, свободной от идеологии, аксиологии и любых социологических наслоений. В России нормативистских теорий на базе неопозитивизма не возникло отчасти потому, что в 1920-е гг., когда неопозитивизм в праве активно развивался, в России уже устанавливалась "общая марксистско-ленинская теория государства и права".

Особой разновидностью позитивистских правовых теорий стала психологическая школа права, разработанная в начале XX в. русским юристом Л.И. Петражицким. Право и государство трактовались им как эмоциональное переживание отдельных лиц. Право, – как полагал Петражицкий, – это индивидуальное психическое переживание лицом своего правомочия и своей обязанности. Разделяя право на официальное (т.е. установленное и гарантированное государством) и неофициальное (т.е. исходящее от негосударственных социальных союзов – семьи, Церкви, хозяйственных корпораций и т.п.), позитивное (т.е. гетерономное) и интуитивное (т.е. автономное), Петражицкий стремился доказать функциональный характер права и государства по отношению к субстанциональной по своей сути индивидуальной и общественной психике.

В конце XIX – начале XX в. после долгого перерыва возрождается теория естественного права: в Европе необходимость ее возрождения провозгласил

П.И. Новгородцев и Л.И. Петражицкий. Интерес к естественно-правовой школе проявили в основном неокантианцы Баденской школы, которые предприняли попытку рассмотреть право и государство не в качестве сферы насилия и властного механического принуждения, но как мир нравственных требований, императивов и категорий должного. Возрожденное естественное право в Европе ни в коей мере не носило революционный характер (как в эпоху буржуазных революций), напротив, оно апеллировало к нравственному совершенствованию человека, было направлено на гуманизацию общественных отношений, на установление классового мира на основе правовой защищенности личности и системы гарантий правового государства.

В России, которая опаздывала в своем политическом развитии от Европы на 100-150 лет и где не было ни правовой защищенности, ни демократических институтов, возрожденное естественное право в некоторой степени имело революционное содержание. Помещенные в программы либеральных партий (прежде всего кадетов) требования политических, экономических, социальных прав и свобод, акцентирование внимания на их неотчуждаемом характере в условиях российского абсолютизма не могли не иметь революционного содержания. Вместе с тем теория естественного права, развиваемая, главным образом, религиозно ориентированными идеалистами (Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Б.П. Вышеславцев, В.М. Гессен, С.И. Гессен, И.А. Ильин, Б.А. Кистяковский, С.А. Котляревский, И.В. Михайловский, П.Н. Новгородцев, И.А. Покровский, Е.В. Спекторский, Ф.А. Степун, П.Б. Струве, Е.Н. Трубецкой, Г.П. Федотов, С.Л. Франк, В.М. Хвостов, А.С. Ященко и др.), наполнялась, помимо революционного, нравственным и религиозным содержанием. Если в Европе в эпоху буржуазных революций естественно-правовая идеология способствовала становлению формализованных юридических институтов и механизмов либерального правопорядка, то в России теория естественного права, "выражая очень высокую степень интеллектуального и нравственного напряжения в поисках способов защиты личности, оптимальных форм ее сосуществования с обществом и государством, в конечном счете, была обеспокоена спасением души человека, а не юридической защитой его прав. В практическом плане такая позиция могла вести и фактически вела к девальвации права" [2]. Примечательно, что в России естественно-правовая концепция развивалась не только на основе Баденской школы неокантианства, но также использовалась методология Марбургской школы неокантианства, гегельянства, экзистенциализма, феноменологии, интуитивизма, фрейдизма.

Таким образом, в России начала XX века можно выделить четыре основные школы философии права:

1) юридический позитивизм;
2) социологический позитивизм;
3) школа естественного права;
4) психологическая школа права.

1. *Жуков В.Н.* Русская философия права: естественно-правовая школа первой половины XX века. – М., 2001. – С. 16-17; 2. *Жуков В.Н.* Русская философия права: естественно-правовая школа первой половины XX века. – М., 2001. – С. 29.

А.Е. Лебедь, канд. филос. наук, доц.,
Сумский государственный университет

РАННИЕ ГРЕЧЕСКИЕ АПОЛОГИИ КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ И ФИЛОСОФИИ РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Появление апологетической литературы связано в первую очередь с тем, что христиане во II в. имели значительные успехи в своей миссионерской деятельности, выйдя за границы Римской империи. Процесс обращения в христианство охватил практически все прослойки римского общества, в том числе и высшие его слои. Подобный успех христианства вызвал естественную реакцию язычества, которую можно проследить по таким направлениям: государственное непринятие новой религии, оппозиция ей со стороны языческой интеллигенции и непонимание ее в массе языческого "плебса". К тому прибавлялась и враждебность иудеев. Взаимодействие этих четырех реакционных христианству факторов и определило во многом задачи ранней христианской апологетики.

Христианство возникло как "соблазн для иудеев", как religio illicita (неразрешенная религия) для римских властей, как "безумие для эллинов". И все противостояли христианству, и против всех оно вынужденное было ограждаться в первые столетия своего существования. Имели место в границах христианства и многочисленные ереси, "соблазн для христиан". Отсюда понятное стремление последователей новой религии, с одной стороны, перевести истины веры на язык разума для их распространения средствами проповеднической и просветительской деятельности, во-вторых – доказать представителям власти, что христианство воспитывает не разрушителей, а надежных членов государства и общества. И вдобавок причиной преследований первых христиан было и непризнание ими божественной природы императора, что противоречило самой христианской доктрине.

Христианские апологеты II в. должны были доказать, во-первых, не только с точки зрения нравственно-религиозного, но и с точки зрения юридического аспектов право христиан на свободное отправление своего религиозного культа и развенчать всю несправедливость той процедуры, которой поддавались христиане во время суда над ними. Во-вторых, через гордое и высокомерное презрение к христианству языческих ученых и философов, им нужно было показать и представить всю высоту, все божественное величие и неизмеримое преимущество христианского учения над всеми древними религиозно-философскими взглядами и системами. В-третьих, через религиозный фанатизм низших и необразованных слоев римского общества, которые обвиняли христиан в небывалых преступлениях, в безбожии, аморальности, в общественной и политической неблагонадежности, христианские апологеты должны были представить во всем блеске чистоту христианских догматов, святость христианской морали и высокий моральный характер жизни христиан, духовность всех их стремлений и полнейшую отчужденность от разных политических интересов и целей.

Указанные задачи определили и характер ранней христианской апологетики: в сравнении с произведениями апостолов, которые были написаны преимуще-

ственно для христианской аудитории, произведения апологетов назначались и для "внешних", хотя, безусловно, предполагалось и чтение их членами Церкви. Это, в свою очередь, определило другую важную черту ранней апологетики: церковные писатели активно использовали терминологию античной философии, которая была прерогативой образованного греко-римского общества.

Осуществляя намеченные выше задачи, ранние христианские апологеты применяли два основных метода для распространения своих идей. Первый наиболее естественный и необходимый, что прямо вытекает из требований апологий, можно назвать положительным, апологетическим. Сущность его сводилась к тому, что апологеты оправдывали христиан от обвинений в их адрес через раскрытие христианского вероучения и жизни святых, безупречность которых должна была освободить христиан от преследований. После того как было доказано высокое достоинство христианского вероучения и чистота христианской жизни, право христиан на свободное от притеснений существование можно было доказать и косвенным путем, с помощью критики вражеских христианству религий.

Эти методы обогащались и в полемике с языческими писателями, которые прямо или косвенно касались в своих произведениях проблем христианской религии. Самое появление апологий обуславливалось определенной мерой литературной реакцией язычества на феномен христианства. Именно на II ст. приходится появление произведений языческих писателей, которые высказывают свою позицию относительно новой религии. Причем такая литературная реакция не была однородной.

Во всяком случае, ранние христианские апологеты, которые обращали свои произведения преимущественно к образованной части языческого общества, безусловно, учитывали весь спектр мыслей и оценок, так как, среди прочего, перед ними было еще одна задача: привлечь к служению религии Христовой наилучшие силы языческой интеллигенции. В то же время они хорошо сознавали, что большая часть образованной элиты Римской империи (которая составляла десятую часть ее населения) относилась к христианской религии враждебно. Слишком много нового и несовместимого с традиционно языческими представлениями несло в себе христианство. Следует заметить, что апологии изначально приобретали вид просьб и посланий к центральной и местной власти, образованным римлянам, простым людям, перед лицом которых христиане защищали принципы христианской религии.

Одним из первых апологетов большинство исследователей признают Кодрата, хотя свидетельств о нем сохранилось очень мало. Евсевий в своей "Церковной истории" (IV, 3) сообщает, что Кодрат обратился к императору Адриану "с апологией, в защиту нашей веры, так как некоторые злые люди старались не давать нам покоя. Это произведение с блеском свидетельствует об уме и апостольском правоверии Кодрата". В другом месте (III, 37) Евсевий отмечает, что Кодрат отличался "даром пророчества". Первый церковный историк также цитирует единственный фрагмент "Апологии" Кодрата, дошедший до нашего времени: "Дела нашего Спасителя всегда были очевидны, так как были искренними. Людей, которых Он исцелил и воскресил из мертвых видели не только в минуту их исцеления или возрождение,

они все время были на глазах не только когда Спаситель находился на земле, но и жили довольно долго и после Его Воскресения, а некоторые дожили и до наших дней". Этот фрагмент дает возможность сделать вывод, что Кодрат застал в живых некоторых представителей первого поколения христиан. Свою "Апологию" он подал императору Адриану когда тот находился в Малой Азии в 123–124 или в 129 г. Поэтому начало греческой апологетики нельзя четко установить. Э.Жильсон в своей фундаментальной работе "Философия в средние века" датирует появление "Апологии" Кодрата 125 г. По его мнению,"создается впечатление, что она опиралась главным образом на чудеса Христа и нет никаких оснований утверждать, что в ней проявлялась некая философская позиция" [1].

Наоборот, "Апология" Аристида, которая является второй древнейшей апологией и которая дошла до нас в переводе, уже содержит определенные тезисы философского содержания. Ко второй половине XIX в. о содержании "Апологии" практически ничего не было известно. Армянские монахи, жившие в Венеции, опубликовали в 1878 г. армянский перевод первых двух глав "Апологии". Этот перевод можно датировать V в. В 1889 г. английский ученый Р. Харрис среди манускриптов монастыря св. Екатерины на Синайском п-ове нашел полный текст перевода на сирийский язык. Сам манускрипт датируется VI–VII ст., но его перевод можно отнести к середине IV в. Уже в 20-х годах XX ст. были найдены еще два греческих фрагмента "Апологии" Аристида.

Однако сразу возникла проблема другого порядка – вопрос о соотношении версий "Апологии". Поскольку греческий оригинал дошел до нас в переработанном и сокращенном варианте, то, естественно, сирийский перевод должен быть основным ориентиром. Тем не менее, в нем, как и в любом переводе, во многом наблюдаются погрешности авторской идеи оригинала. Поэтому наилучшим решением указанной проблемы было взаимодополнение всех версий. Такое решение разрешило восстановить произведение апологета почти во всей его полноте.

Наметив основные положения своей критики язычества и иудаизма, Аристид противопоставляет ошибочному понятию о Божестве в этих религиях искреннее Откровение христиан. Выходит он из принципа, который со временем в рамках схоластики стал именоваться "космологическим доказательством бытия Бога". В соответствии со словами апологета, красота и упорядоченность мира не могут не вызвать мысль о Творце, "что во всем присутствует, но присутствующим от всего сокрытый". Творца Аристид обозначает, используя терминологию перипатетиков, в качестве "Движущего" или "Двигателя мира". В особенности подчеркивается апологетом непостижимость Бога: хотя Он "все создал для человека", но человек не в силах до конца постигнуть Его, так как Бог в сущности Своей непостижимый. Поэтому Аристид высказываеься о Боге в понятиях апофатического богословия: Бог, будучи неизменной Сущностью, нерожденный, несотворенный, безначальный, бессмертный и ни в что не имеет потребности, хотя все испытывают потребность в Нем [2]. У Бога нет имени, Он безымянный, поскольку все, что носит имя, принадлежит к тварному порядку бытия [3].

Такие основные черты учения Аристида о Боге, в котором он активно использует терминологию греческой философии, а потому в "Апологии" довольно наглядно представлен процесс "христианизации эллинизма". Этот процесс можно назвать и процессом преобразования "старой" эллинской культуры во время становления культуры христианской. Элементы первой включались в состав второй, находя новое значение и наполняясь новым содержанием, подобно тому, как камни из домов языческих храмов иногда использовались для строительства христианских храмов.

1. *Жильсон Э.* Философия в средние века. – М.: Республика, 2004. – С. 14; 2. *Аристид*. Апология [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – Режим доступа: // http://mystudies.narod.ru/library/a/aristides.htm. – С.1; 3. Там же.

І.В. Ляшенко, викл.,
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

КАТЕГОРІАЛЬНИЙ СИНТЕЗ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ КОНЦЕПЦІЇ В. ДІЛЬТЕЯ

Відповідно до герменевтичного проекту В. Дільтея, собі індивід даний у безпосередньому переживанні своїх станів; переживаючи, індивід розуміє себе, оскільки розуміє свої стани. Інший таким чином не може бути даний (збагенний), тому потребує на особливу процедуру розуміння і тлумачення. В іншому, як об'єкті пізнання, наочне не подібне, а те, що відрізняється. Відтепер і історичне дослідження потребує не тільки встановлення конкретної мети як причини події, але й пошуку мотиву. Очевидно, життєвий процес для В. Дільтея є потоком індивідуальностей. Якщо ж безпосередньо очевидним є емоційний стан індивіда, то саме він має стати причиною історичної події.

На відміну від багатьох істориків філософії, В. Дільтей підкреслював важливість дрібниць для вивчення історії філософії, а саме філософи "другого плану" багато чого здатні пояснити. Саме в частині знання філософів "другого плану" і проявляється Дільтеєва безконечна ерудиція. На їх прикладі він зображує, яким чином виникає та чи інша філософська концепція (їхні впливи, епоха, соціальні умови, в яких народжується філософ та його ідеї), а не досліджує тільки "вершину айсберга" – закінчене філософське вчення. За В. Дільтеєм міцно закріпилася репутація такого філософа, який багато знає, однак, на жаль, абсолютно не здібного до систематичного філософування [1]. Таким чином, за поверхнею події завжди стоїть мотив. Отже, *зрозуміти* означає не отримати досвід при запиті минулого, а виявити мотиви, що спонукали історичну особистість до певних дій. "Тут розуміння пов'язане з самим переживанням, а це і є інтеріоризація цієї ситуації цілісним душевним життям. Тим самим у будь-якому розумінні є дещо ірраціональне, як ірраціональне саме життя; розуміння не може бути ніколи репрезентовано формулами логічних операцій" [2].

У відповідності до мети В. Дільтей вибудовує ієрархію форм розуміння: *поняття і судження* стосуються універсальності прояву, позаісторичності;

вчинок, який дозволяє вибудовувати зв'язок між метою і результатом; *стани душі*, що стоять за будь-якою метою і вчинком (почуття, переживання людини в життєвій ситуації), які дозволяють зрозуміти всю сукупність вчинків, що здійснювалися протягом життя. Зрозуміти інше життя в цьому контексті – це зрозуміти його характер, в чому і проявляється місце наук про дух в історичному ракурсі. Не відтворення історичної дійсності важливе само по собі, а визначення ступеню її впливу на формування характеру. Наприклад, зрозуміти Лютера – означає зрозуміти його характер, який є продуктом середовища і організму; отже, для цього необхідне знання історичної обстановки: риси епохи, домінуючі культурні цінності, що формували Лютера, індивідуальності навколо нього тощо, що демонструє способи його реакції на зовнішні подразники. Проникнення до світу індивідуальності відбувається шляхом послідовного руху від загального, через особливе – до індивідуального (такий хід згодом буде широко використовувати Ріккерт). З'ясовуючи дух епохи, знаючи психологічний тип історичної індивідуальності, додаючи фактор за фактором в порядку руху від універсального до конкретно-історичного, можна виснувати характер індивідуальності. Знову-таки, біографія виступає найбільш репрезентативним жанром, де втілюється цілісність життя та її значення.

Аналізуючи розвинену культурну особистість, яка сповнена повнотою і диференційованістю психічного життя у вигляді сприйняттів, роздумів, вольових дій, фантазії, уяви тощо, В. Дільтей з'ясовує, що методом встановлення зв'язку дедукція бути не може, оскільки вона припускає рух до того, чого ще немає, а описує те, що міститься в переживанні душевного життя. [3]. Аналіз, який здійснила описова психологія, показує, що єдино достеменним є *переживання душевного життя*, що формує кут зору на навколишнє середовище. Отже, важливі не самі речі, а стани, які вони породжують (тут: "*речі*" – це сукупність природних, соціальних і культурних продуктів навколо людини). Життя *проживається* в потоці переживань, і будь-який спогад значимий лише цим. Це важливий крок в усвідомленні своєї історичності. Однак, якщо світ є уявленням, то можливим є або абсолютне, або часове (плинне). Тому потрібний прорив до світового цілого, а тоді історична обумовленість трактується і долається як упередження. Якщо це світове ціле відсутнє, то детермінованість розуміється як залежність від іншого, а значить і існує перебування в потоці часовості з відчуттям неможливості з неї вирватися [4]. І, як справедливо зауважив Х.-Г. Гадамер: "потреба в дещо міцному має в Дільтея характер яскраво вираженої потреби в захисті від дуже поганих реалій життя. Але він чекає на долання недостименності і незабезпеченості життя не стільки від того загартування, яке надає життєвий досвід, скільки від науки" [5]. Таким чином, важливо підкреслити, що причину потрібно шукати не у психологічних особливостях мислителя, а у логіці європейської метафізики.

Отже, очевидна деформація власне історичного знання. Домінуючим жанром для історії філософії стає біографія, історія стає потоком індивідуальностей. А проект В. Дільтея зводиться до відбору тих індивідуальностей, що здатні викликати переживання. Він не випадково говорить про "*суб'єктивну іманентну доцільність*" – про категорії, що виростають самі по собі з життя, а не є чимось зовнішнім для нього. Це необхідно, на його думку, заради

запобігання наслідків, що породжувала класична європейська метафізика своїми філософськими проектами. Тому життя і стає тим принципом, де якнайбільше втілюється іманентність, а не трансцендентність.

Таким чином, В. Дільтей заперечує схеми. Власне, історію творять люди, які переслідують *свої різні* цілі. Діяльність людей перетинається (пересікається) з чого складається історія і те, чого ніхто не прагнув. Саме тому будь-які прожекти приречені на утопізм.

Підведемо деякі підсумки: на відміну від Геґелевої моделі розуміння історико-філософського процесу, мети та завдань історико-філософського дослідження, місця історії філософії в системі наук, В. Дільтей пропонує розуміти історію філософії як складову частину історичної науки та наук про дух в цілому, в межах якої необхідно відмовитись від проблемно-категоріальних схематизацій, деперсоніфікацій і т.д. Метою і завданнями історико-філософського дослідження, за В. Дільтеєм, є життєпереживання історико-філософського процесу, віднайдення розуміння у ньому особистісно-світоглядних детермінант. У центрі історії філософії постає не логічне розгортання Абсолюту, а буття історичної особистості.

1. Більше того, він вважався "філософом перших томів", тобто таким, який багато починав, "розпилявся", але нічого не міг завершити, навіть свою програму Критики історичного розуму; 2. *Дильтей В.* Наброски к критике исторического разума. // Вопросы философии. – М., 1998. – № 4. – С.148; 3. *Дильтей В.* Описательная психология. – 2. изд. – СПб.: Алетейя, 1996. – С. 83-84; 4. *Сыров Н.В.* Философия истории в эпоху Нового времени и Просвещения. Парадоксы исторического познания // Расцвет и закат европейской философии истории (от Бэкона к Шпенглеру). Томск: НПТ "Курсив", 1997. – С. 223; 5. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: основы философской герменевтики. (пер. с нем. под общ. ред. Б.Н. Бессонова). – М.: Прогресс, 1988. – С.290.

Ю.Ф. Мичурина, асп.,
Уральский гос. университет им А. М. Горького, Екатеринбург

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ФИЛОСОФИИ СЛОВА В КОНЦЕПЦИЯХ П.А. ФЛОРЕНСКОГО И С.Н. БУЛГАКОВА

В начале XX столетия остро встает проблема слова, отчасти это связано с появлением имяславского движения, но скорее – с необходимостью прояснения феномена слова, поскольку оно является предметом исследования многих отраслей научного знания. К изучению слова обращаются философы, лингвисты, психологи, но никто из них, по замечанию С.Н. Булгакова, не осознает всей важности этого исследования, а к самому слову существует весьма пренебрежительное отношение: "На слово смотрят, обычно, только как на орудие мысли и даже не самой мысли, а только ее изложения, как на само собой понятное и само собой разумеющееся средство" [1]. Слово в глазах ученых утратило значимость, никто не обращается к исследованию сущности слова, причина этого во всеобщей "болезни слова" [2]: слово превращено в элемент речи, а речь, в свою очередь, сводится до коммуникации.

Между тем, слово нуждается в серьезном изучении, поскольку оно лежит в основе бытия, слово есть сила, преобразующая действительность, слово – созидающая и разрушающая энергия, словом творится всё существующее,

слово связывает, скрепляет собой всё мироздание, без слова немыслимо бытие человека, слово объединяет людей, слово является основой познавательной деятельности. Философия слова имеет ряд аспектов: онтологический, гносеологический, антропологический, этический и др. В данном исследовании мы обратимся к рассмотрению гносеологического аспекта слова.

П.А. Флоренский и С.Н. Булгаков были приверженцами идей имяславия, выстраивая философию слова, они опирались на восточно-христианскую традицию. Несмотря на то, что многие идеи этих мыслителей схожи, концепция каждого имеет специфические черты.

Итак, слово является основой познания. Классическая гносеологическая схема теории предполагает, что должен существовать субъект и объект познания, познающий и познаваемое. Концепции П.А. Флоренского и С.Н. Булгакова предлагают интересное решение субъект-объектной схемы познания.

П.А. Флоренский определяет познание как "реальное выхождение познающего из себя… <или> реальное вхождение познаваемого в познающего, – реальное единение познающего и познаваемого" [3]. Это "вхождение-выхождение" возможно посредством слова. Слово связывает познающего и познаваемое. Слово – то, что позволяет выйти человеку за пределы своей субъективности и соединиться с познаваемой объективной реальностью.

Концепцию Флоренского можно считать антропоцентричной. Познавательный акт совершает человек через слово. Человеческое сознание имеет направленность на объективную реальность, и это можно назвать "внутренним томлением по реальности" [4]. Поэтому познавательный акт есть как бы прорыв сознания в объективную реальность, преодоление внутренней напряженности".

Концепция Булгакова носит космоцентричный характер, или даже антропокосмический. Слово есть космическое слово, а не человеческое. Слово человека есть слово самого мира: вселенная говорит слова через человека. "Слова рождаются в недрах человеческого сознания как голоса самих вещей, о себе возвещающие" [5]. Процесс познания есть самопознание космоса. Можно сказать, **что** субъектом и объектом познания является космос, который познает себя в человеке.

Но всё же нельзя упрекнуть С.Н. Булгакова в том, что он сводит человека до голосового органа вселенной. Без человека не звучало бы слово бытия. Говорение космоса через человека делает его космическим существом: самопознание космоса возможно только через призму человека. Человек не является пассивным сосудом, наполняющимся космическими словами, он в свою очередь совершает творческий акт. Голос бытия это своего рода вопрошание, человек же дает "ответ на вопрос мыслящей себя мысли" [6]. Кроме того, Булгаков определяет познание как "мистический акт выхождения субъекта в космос или вхождения в него космоса, соприкасание сознания и бытия" [7].

Необходимо отметить, что оба мыслителя сходятся в том, что познавательный акт есть только "соприкасание" познающего и познаваемого. Несмотря на то, что П.А. Флоренский считает возможным преодоление границ субъективности, он всё же говорит только лишь о том, что слово лишь "соприкасает" ум с миром.

Такое понимание идет от святоотеческого учения о сущности и энергиях: сущность остается непознаваемой, только энергии являются доступными нашему познанию.

Слово есть "встреча двух энергий" [8]: познающего и познаваемого. Слово есть одновременно и субъект познания ("сам говорящий" и объект познания ("самая реальность" [9]), причем в познавательном акте их невозможно разделить, "познание есть и тот и другой сразу" [10]. При этом сущности двух бытий остаются неизменными, "неслиянными, не сводимыми друг на друга, не растворимыми друг в друге" [11]. Познание происходит на энергийном уровне, происходит процесс "взаимопрорастания энергий, содействия их" [12]. П.А. Флоренский называет этот процесс "синергией".

Взаимоотношение бытий есть "познавательный брак" [13], "от которого рождается третье, ребенок, и ребенок этот, причастный бытию и материнскому и отцовскому, есть, однако, большее, нежели сколько имели бытийственной энергии самораскрытия оба родителя – в сумме. Познание есть этот ребенок, плод общения познающего духа и познаваемого мира" [14]. Продолжая дальше эту аналогию, Флоренский сопоставляет словом с семенем, "словесность с полом, говорение с мужским половым началом, а слушание – с женским, действие на личность – с процессом оплодотворения" [15], причем аналогия эта идет еще от античности (Платон, стоики), а затем была перенята восточно-христианской традицией.

"Познание совершается в слове и через слово, мысль неотделима от слова" [16]. С.Н. Булгаков обращается к проблеме соотношения слова и мышления. Слово и мышление неразрывны, причем на онтологическом уровне. То есть необходимо говорить о взаимообусловленном бытии слова и мышления: "Мы не можем отмыслить мысль от слова и слово от мысли, не можем их связи разорвать" [17]. Используя богословскую терминологию, С.Н. Булгаков говорит, что "нераздельно и неслиянно" связаны слово и мышление. Причем, эта взаимообусловленность проявляется даже на этимологическом уровне: для обозначения и мысли, и слова существует только одно греческое понятие "λογος" ("логос").

Основным гносеологическим положением имяславцев был тезис: "Познание есть именование" [18]. Именование является онтологической основой познания. Познание есть проникновение в сущность вещей. Первый человек (Адам) называл животных в раю, проникая в их суть, одновременно и познавал их. Кроме того, "наречение имен было как бы духовным завершением творения" [19].

Процесс познания-именования имеет объективный характер: именуют себя сами вещи, исходя из своей идеи, а "мы именуем их потому, что *узнаем* в них идею, дремлющую в нас самих, как их онтологическую первооснову" [20]. Это узнавание есть "припоминание" в платоновском смысле.

П.А. Флоренский разделяет процесс познания на два этапа. Первоначально человек имеет как бы направленность к познаваемому предмету, и здесь он еще находится в рамках своей субъективности, но "вдруг наступает момент внутреннего вскрика при познании реальности. Это – уже первый момент вхождения в объективное" [21]. Внутренний вскрик это и есть на-

именование, и в этот самый момент происходит познание. "Наименование бывает в один момент с познанием" [22].

Нельзя обойти стороной проблему богопознания, которое также совершается в слове, а вернее в имени. Человек познает Бога, призывая Его имя. Это призывание имени Божьего есть молитва. Молитва есть благоговейное предстояние перед Богом и взывание к Нему, она есть "встреча с объективной реальностью" [23]. В молитве человек восходит на ступень богообщения, в молитве "Бог говорит человеку *ты"*, это не безответное вопрошание, а диалог между двумя бытиями (высшим и низшим). Богопознание, встреча человека с Бога, есть синергийный процесс, то есть взаимонаправленность божественной и человеческой энергий.

На высших ступенях богопознания происходит преодоление слова, приходит молчание, а вернее, "неизреченность". "Неизреченность не есть синоним бессловесности, алогичности, антилогичности, скорее наоборот, она-то и есть непрерывная изрекаемость, рождающая словесные символы для своего воплощения" [24].

Таким образом, рассмотрев гносеологический аспект философии слова в концепциях П.А. Флоренского и С.Н. Булгакова, можно заключить, что в основе познания лежит слово. Слово обладает необычайной силой, активностью, напором, оно прорывается в иное бытие, преодолевает границы субъективности, делает возможным познание как мира человеческого, так и божественного.

1. *Булгаков С.* Философия имени // Булгаков С. Первообраз и образ: Соч. в 2 т. Т. 2. Философия имени. Икона и иконопочитание. – М.; СПб., 1999. – С. 14; 2. Там же. – С. 107; 3. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение личности. Т. 1 (I). – М., 1990. С. 73; 4. *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. Т. 2. – М., 1990. – С. 291; 5. *Булгаков С.* Философия имени / Указ.соч. – С. 99; 6. Там же. – 113; 7. Там же. – С. 47; 8. *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли / Указ. соч. – С. 234; 9. Там же. – С. 293; 10. Там же. – С. 284; 11. Там же. – С. 285; 12. Там же; 13. Там же; 14. Там же. – С. 285-286; 15. Там же. – С. 271; 16. *Булгаков С.* Философия имени / Указ.соч. – С. 13; 17. Там же. – С. 22; 18. Там же. – С. 105; 19. *Булгаков С.* Свет невечерний // Булгаков С. Первообраз и образ: Соч. в 2 т. Т. 1. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. – М.; СПб., 1999. – С. 253; 20. *Булгаков С.* Философия имени / Указ.соч. – С. 66; 21. *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. / Указ.соч. – С. 330; 22. Там же; 23. *Еп. Илларион (Алфеев*). Священная Тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. [Электронный ресурс]. – http://st-jhouse.narod.ru/biblio/texts.htm; 24. *Булгаков С.* Свет невечерний / Указ.соч. – С. 81.

О.А. Науменко, ст. преп.,
Национальный Университет Узбекистана
имени Мирзо Улугбека, Ташкент

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ПРИНЦИПА ВСЕЕДИНСТВА В УЧЕНИИ В.С. СОЛОВЬЁВА

Сегодня в большинстве республик постсоветского пространства всё более актуальным становится вопрос о возрождении национального самосознания, традиций, философии. В этом плане учение одного из крупнейших русских философов – Владимира Сергеевича Соловьёва может сыграть решающее значение.

Центральной в философии В.С. Соловьёва является идея "всеединого сущего". Принцип "всеединства" служил главным рычагом его системы, призванной объединить в одно целое философию, науку и теологию. Центром каждого из этих элементов соответственно являются общая идея, реальный факт и абсолютное существо (Бог). Только такой органический синтез названных компонентов представляет собой цельную истину знания как такового.

Соглашаясь с платонизмом, В.С. Соловьёв расчленяет мир на потустороннее царство неизменных идей и на посюстороннюю сферу явлений. "Окружающая действительность, – писал он, – это лишь извращённое, опрокинутое изображение идеального мира, обманчивый лик "всеединства" " [1].

Эволюция мира охватывает, по мнению Соловьёва, пять ступеней постепенного возвышения бытия: 1) минеральное царство, где бытие выступает в своей начальной форме, как инертное самоутверждение; 2) растительное царство, знаменующее выход из состояния инерции; 3) животное царство, в котором живые существа ищут полноты бытия посредством ощущений и свободы движения; 4) человеческое царство, являющееся ареной природного человечества, стремящегося к улучшению своей жизни при помощи науки, искусства и общественных учреждений; на этой ступени люди доходят до идеи безусловного совершенства; 5) Божие царство или арена духовного человечества, стремящегося осуществить безусловное совершенство в жизни [2].

Между всеми этими царствами существует связь и преемственность. Предыдущий тип бытия является материалом для последующего; низшие типы стремятся к высшим, каждый высший тип включает в себя низший. Мировой прогресс, по Соловьёву, не только совершенствование, но и собирание Вселенной. Растения физиологически вбирают в себя окружающую естественную среду; животные, кроме этих элементов среды, питаются растениями и сверх того психологически вбирают в себя, в своё сознание более широкий круг ощущаемых ими явлений; человек в дополнение к этому включает в себя посредством разума отдалённые формы бытия, не ощущаемые непосредственно; наконец, богочеловек не только понимает, но и осуществляет совершенный нравственный миропорядок, объединяя всё существующее живой силой своей любви [3].

Излагаемый Соловьёвым переход от одного "царства" к другому – это телеологический круговорот, имеющий своей внутренней целью восстановление "всеединства" посредством воссоединения мира с его творцом – Богом.

Для русского мыслителя характерно стремление ввести в свою теоретическую философию нравственное (с его точки зрения – практическое) начало, поскольку "жизнь и знание единосущны и нераздельны в своих высших нормах" [4]. Высокие нравственные качества являются, по Соловьёву, необходимым условием полноценной теоретической деятельности. Главное из них – "ненависть ко всякому обману", "добросовестность в деле мышления и познания" [5]. В этом требовании умственной добросовестности нравственный интерес совпадает с теоретическим.

Истина коренится, полагал Соловьёв, в абсолютно сущем, которое есть "альфа и омега, единое и всё, начало и конец" [6]. Соответственно этому познание понималось им как единовременный акт мистического озарения.

Ни эмпиризм, ни рационализм, ограниченный рамками логического мышления, не дают такого знания: они только соприкасаются с объектом, не проникая в него. Поэтому знание, даваемое ими, является внешним и относительным. Для того чтобы раскрыть абсолютную (в понимании Соловьёва – неизменную) истину, необходимо установить внутренний контакт с "всеединым", а этого можно добиться лишь при помощи непосредственного внутреннего интуитивного созерцания. Соловьёв не отвергает целиком рационализм и эмпиризм, а включает их как подчинённые моменты в более широкое понятие "цельного знания". Это – основная категория гносеологии Соловьёва. "Всеединство" постигается посредством "цельного знания". Учение о нём, вместе с онтологическим аспектом принципа "всеединства", – является фундаментальной идеей русского философа. Характеризуя общие признаки цельного, полного знания (или "свободной теософии вообще"), Соловьёв считал, что оно есть знание, имеющее предметом истинно-сущее в его объективном проявлении, целью – внутреннее соединение человека с истинносущим, материалом – данные человеческого опыта во всех его видах (а не только в виде научного опыта), основной формой своей имеющее умственное созерцание (интуицию), связанную в систему посредством логического мышления и, наконец, деятельным источником (производящей причиной) – действие высших идеальных существ на человеческий дух [7].

Внешний опыт (и соответственно положительная наука), считал Соловьёв, может дать лишь материал, а разум (философия) – лишь форму для познания истины (всеединого сущего). Основой же "цельного знания" является внутренний опыт, мистическое восприятие, интуитивное созерцание, вера [8]. Видя во "внутреннем познании", в религиозной вере высший тип познания, Соловьёв выступает как продолжатель иррационалистической линии в истории философии [9].

Таким образом, идеи "всеединства" и "цельного знания" являются ключевыми идеями, на которых базировалась философия В.С. Соловьёва.

По легенде, на дне ящика Пандоры осталась надежда. В самые трудные периоды развития истории философская мысль была спасительной нитью для человечества. XXI век – век тяжёлых испытаний, и философия должна стать хотя бы проблеском этой надежды на будущее, которого, по прихоти человека, может и не быть.

1. История философии в СССР. – Ч.3. – М., 1968. – С. 380; 2. Там же. – С. 381; 3. Там же. – С. 381-382; 4. *Соловьёв В.С.* Собрание сочинений. – Т. IX. – СПб., 1912. – С. 92; 5. Там же. – С. 91; 6. Там же. – С. 380; 7. История философии. / Под ред. В.П.Кохановского, В.П.Яковлева. – Ростов-на-Дону, 1999. – С. 477; 8. История философии в СССР / Указ.соч. – С. 383; 9. Там же. – С. 384.

Т.В. Нич, здобувач,
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ У НАУКОВІЙ СПАДЩИНІ В.Ф. АСМУСА

У складному процесі розвитку російської та української філософії XX століття, яка формувалась під значним впливом ідеологічних, соціально-полі-

тичних та державних реалій Радянського Союзу особливе місце належить Валентину Фердинандовичу Асмусу – видатному філософу, історику філософії, логіку, талановитому педагогу, який за найскладніших умов тогочасного життя став взірцем інтелектуальної чесності, професіоналізму, вільної від кон'юнктурних обставин думки.

Значення філософського доробку В. Асмуса нині ще не може бути оціненим у повній мірі, оскільки залишається велика кількість робіт вченого, що зберігають свою актуальність у наш час та потребують ретельного аналізу. Теж саме можна сказати і про цілісне систематичне узагальнення філософських поглядів мислителя, яке нині бачиться як цікава перспектива цілого комплексу подальших досліджень. Причиною цьому є багатогранність творчого набутку В. Асмуса, який у своїй науковій та філософській діяльності, репрезентуючи найкращі традиції вітчизняної філософії кінця XIX – початку XX століття, працював у різних предметних напрямках, галузях філософського знання, залишивши вагомий внесок у їх розвитку.

За часів Радянського Союзу В. Асмус, який з 1939 року обійняв посаду професора кафедри філософії Московського університету, а з 1947 – кафедри логіки, був більш відомий як видатний логік, педагог, літературознавець. Однак за останні роки у сучасному науковому співтоваристві філософів можна спостерігати посилення інтересу до творчої спадщини мислителя, причому саме до історико-філософської її частини. Безперечно, це зовсім не применшує актуальності й евристичного потенціалу логічних досліджень Асмуса, його внеску у розвиток теоретичної філософії, а саме логіки та методології науки, втім, можна констатувати той факт, що більшою мірою перевидаються історико-філософські роботи мислителя і саме вони на даний момент є найбільш обговорюваними й дискутованими. Більш того, в тих невеликих дослідженнях, передмовах до видань різні вчені, які згадують В. Асмуса, коротко аналізують його життєвий та творчий шлях, наголошують на особливому статусі історії філософії, історико-філософських досліджень як для самого мислителя, так і для його творчості в цілому. Так, відомий радянський історик філософії А.В. Гулига, який безпосередньо слухав лекції В.Ф. Асмуса, зазначає, що "його найулюбленішим предметом, головною науковою пристрастю була історія філософії. Засвоїти культурний спадок минулого й поставити його на службу сучасності – така була його основна турбота" [1]. Але більшість історико-філософських робіт Асмуса були оформленні у вигляді дидактичного матеріалу – підручників, конспектів прочитаних лекцій і т.д. Причиною цьому, мабуть, слугувало як небажання самого філософа викликати на себе ідеологічний тиск, під контролем якого перебували історико-філософські дослідження того часу, так і та обставина, на яку вказує сучасник Асмуса Б.В. Бірюков у передмові до "Лекцій по історії логіки". На його думку, "до викладання історії філософії його (Асмуса – *Т.Н.*) не допускали з ідеологічних міркувань...викладати логіку – "безпартійну" дисципліну – Асмус, звичайно може, але інша справа – історія філософії, дисципліна партійна" [2]. Проте, сам Б.В. Бірюков, згадуючи лекції з історії філософії мислителя, однозначно зазначає, що "Валентин Фердинандович був перш за все істориком філософії" [3], хоча й за незалежними від нього обставинами

був професором кафедри логіки. Історико-філософська майстерність В. Асмуса поєднувалась із неперевершеним літературним талантом, на який вказує переважна більшість дослідників його творчості. "Його лекції по історії філософії, – згадує А.В. Гулига, – відрізняла висока культура російської мови, глибина розуміння предмета, безмежна ерудиція" [4]. На наш погляд, в цьому не важко переконатись не тільки слухаючи лекції філософа, але й читаючи тексти його робіт, які, завдяки надзвичайно високій мовній ерудиції автора, роблять доступним зміст складних проблем, які розглядаються вченим.

Але чому саме історія філософії, історико-філософська спадщина В.Ф. Асмуса привертає сьогодні найбільшу увагу дослідників? Напевно, відповідь на це питання пов'язується із тією ситуацією, в якій опинилась уся пострадянська історико-філософська наука, що перестала бути "партійною" дисципліною. В сучасних умовах розвитку історії філософії, історико-філософських досліджень, які зорієнтовані на національну культуру, виникають суттєві потреби у переосмисленні тих теоретичних та методологічних основоположень, що були покладені в її основу за радянських часів. В межах радянської історії філософії методологічна рефлексія була майже неможливою, натомість перед істориками філософії поставала аксіоматична система непохитних, "єдинонаукових", "єдиноправильних", сконструйованих в ідеологічній площині принципів розуміння історико-філософського процесу, методів та прийомів його пізнання. Жоден історик філософії того часу не міг обійти розуміння історії філософії як арени боротьби матеріалізму та ідеалізму, на якій вирішувалося "основне питання філософії", розуміння останньої як "надбудови", яка визначається певною суспільно-економічною формацією і т.д. Причому, ці вихідні положення історико-філософського пізнання не могли бути інтерпретовані чи витлумачені поза офіційною ідеологією. Саме тому в умовах духовного розвитку кожної країни пострадянського простору виникає потреба у розробці досліджень національної філософії та її історії, яка не може здійснюватись на старих засадах. Теоретичною базою таких досліджень можуть стати та відносно невелика кількість робіт видатних істориків філософії, які навіть за радянських часів змогли зберегти професійність, оригінальний творчий підхід і, відповідно, рівень своїх історико-філософських досліджень. До цих вчених з повним правом можна віднести і В.Ф. Асмуса, який будучи вихованцем Київського Університету св. Володимира, зберіг і розвинув у своїй творчості здобутки історико-філософської школи, яка сформувалась в українській академічній філософії кінця XIX – початку XX століття.

Якщо характеризувати сучасну дослідницьку літературу, що присвячена історико-філософським поглядам В. Асмуса, то можна зазначити, з одного боку, наявність невеликих досліджень його історико-філософських робіт [5], а з іншого – відсутність цілісного систематичного аналізу, теоретичного узагальнення історико-філософського доробку мислителя. На наш погляд, можна виділити принаймні дві основні причини окресленої ситуації. По-перше, за часів радянського етапу розвитку вітчизняної філософської науки дослідження теорії історико-філософського процесу, методології історико-філософського пізнання не мали відповідної актуальності, оскільки, як вже зазначалося вище панівною була методологічна концепція марксистської історії філосо-

фії, яка ґрунтувалася на гегелівській моделі розуміння історико-філософського процесу, що в силу політичних та ідеологічних міркувань не могла бути проблематизованою. По-друге, склалося так, що історико-філософські дослідження В. Асмуса мали й значну теоретичну цінність, тому дослідники зверталися до робіт вченого як до теоретичного джерела філософських робіт, що були присвячені іншим предметним сферам філософського пізнання (естетика, теорія пізнання, логіка, історія й теорія діалектики, культурологія та ін.). Але це призводило й до того, що теоретична спадщина Асмуса задіювалась і досліджувалась фрагментарно, чого вимагала історична ситуація.

У наш час, коли змінилися орієнтири і тенденції розвитку філософських досліджень, історико-філософські ідеї мислителя, які не помічалися раніше, отримали свою актуальність. Відповідно, виникла потреба не стільки у детальному аналізі окремих робіт Асмуса, які й зараз продовжують мати автономну цінність (згадаймо хоча б такі роботи як "Кант", "Діалектика Канта", "Платон", "Проблема інтуїції у філософії та математиці", "Демокріт", "Маркс та буржуазний історизм", "Діалектичний матеріалізм та логіка", "В.С.Соловйов: досвід філософської біографії" та багато інших), скільки у розкритті, теоретичній реконструкції цілісної системи історико-філософських поглядів В. Асмуса, її теоретичних та методологічних засад, які можуть бути покладені в основу традиції сучасних досліджень вітчизняної філософії та її історії, що знаходиться у стадії відновлення і розвитку.

Тому нам вбачається актуальним здійснення систематичного аналізу, теоретичної реконструкції історико-філософської спадщини В.Ф. Асмуса, проведення критичного аналізу основних принципів, категорій та понять, що використовуються мислителем для теоретичного осмислення історико-філософського процесу, тематизація і дослідження основних методів та прийомів історико-філософського пізнання, які використовуються В. Асмусом, виявлення умов можливості їх застосування для вирішення теоретичних та методологічних проблем розвитку вітчизняної історико-філософської науки.

Цілком зрозуміло, що першим кроком до досягнення поставленої мети є аналіз наявних досліджень окремих праць В. Асмуса, що були здійснені цілим поколінням його учнів та послідовників. Спробуємо коротко окреслити їх зміст, основні проблеми та висновки, змістовно систематизувати весь корпус праць В.Ф. Асмуса, більшість з яких є опублікованими.

В межах різних академічних традицій можна простежити виникнення систематичних досліджень різних аспектів філософської спадщини Асмуса. Яскравим прикладом тому може слугувати і той факт, що творчості видатного філософа присвячуються не тільки окремі статті і спогади, але й міжнародні наукові конференції, які предметно орієнтовані на дослідження творчості відомого вченого.

Так у 2004 році вітчизняне філософське співтовариство відзначало 110-річчя від дня народження В. Асмуса, чому й була присвячена міжнародна наукова конференція, що відбулась у Києві. У її роботі, крім представників української філософської думки (О. Алєксандрова, І. Бичко, А. Конверський, Ю. Кушаков, В. Ярошовець та ін.), взяли участь відомі російські вчені, учні й послідовники В.Ф. Асмуса (М. Абрамов, В. Жучков, А. Кочергін, В. Соколов,

В. Тітов, А. Тихонов та ін.). На основі виступів та опублікованих матеріалів можна зробити деякі висновки щодо сучасного стану та перспектив дослідження філософської спадщини В. Асмуса [6].

Серед усього корпусу праць, присвячених мислителю, можна виділити декілька напрямків дослідження його життя і творчості. Велику частину представляють роботи, які присвячені спогадам про видатного вченого, огляду його праць, визначенню місця його ідей у радянській та світовій філософських традиціях. В цьому відношенні особливо цікавими є роботи А. Гулиги, В. Бірюкова, В. Жучкова, В. Соколова та ін. Хотілося б зупинитися на аналізі однієї тези, яка є спільною для всіх досліджень названого плану. Її зміст полягає у тому, що попри різнонаправленість та всебічність філософських зацікавлень В. Асмуса, його головною "пристрастю" завжди залишалась історія філософії, а елементи історико-філософського способу мислення присутні не тільки у історико-філософських роботах, але і у працях, які присвячені логіці, естетиці, теорії пізнання, філософії науки та ін. З цією тезою важко не погодитись навіть спеціально не досліджуючи історико-філософську концепцію В. Асмуса. Для того, щоб переконатися у її правомірності достатньо просто бути знайомим із роботами вченого. Однак, на нашу думку, разом із ствердженням даної тези у зазначених критичних дослідженнях відсутнє її обґрунтування. Можна припустити, що автори не ставили перед собою такого завдання в силу обмеженості за обсягом розвідок про Асмуса. Адже в основному такі критичні праці оформлені у вигляді передмов до видання того чи іншого твору філософа, матеріалів конференцій і т.п. Однак, ми вважаємо, що зазначене питання залишається відкритим, оскільки важливо не тільки знати про домінуючий вплив історико-філософського мислення на творчість В.Асмуса, але і розуміти чому історія філософії стала теоретичним осередком діяльності вченого.

Другим напрямком серед критичних досліджень ідей мислителя є роботи, що присвячені аналізу деяких історико-філософських праць В. Асмуса. Серед них особливої уваги заслуговують статті О. Алєксандрової, В. Бірюкова, А. Гулиги, В. Жучкова, Ю. Кушакова та ін. Історико-філософська спадщина включає в себе роботи з історії логіки, які аналізуються у статті В. Бірюкова та ін., історії античної філософії, які розглядаються у статтях О. Алєксандрової та інших дослідників, історії німецької філософії Нового часу, які стали предметом достатньо великої кількості критичних оглядів А. Гулиги, В. Жучкова, Ю. Кушакова, Н. Бобошко, І. Ляшенко та ін [7]. У названих роботах подається аналіз основних результатів історико-філософських досліджень В. Асмуса, здійснюються спроби виявити їх евристичний потенціал та значимість для сучасного розвитку історико-філософської науки. Втім, на наш погляд, вказаних досягнень у даному напрямку досліджень недостатньо. Висновок про недостатність ми можемо зробити виходячи з того факту, що переважаюча кількість праць, які присвячені В. Асмусу як історику філософії є окремими поодинокими статтями, які будучи написані на високопрофесійному рівні, все ж таки не можуть дати цілісне уявлення про здобутки мислителя у зазначеній галузі філософського знання. Хотілося б ще раз наголосити на тому, що нині нам не відомо жодного монографічного дослідження

історико-філософської спадщини Асмуса, в якому було б здійснено теоретичну реконструкцію та критичний аналіз його історико-філософської концепції, її світоглядних та методологічних засад. Можна припустити, що крізь призму такого дослідження стали б більш зрозумілими не тільки конкретні досягнення вченого у історії філософії, але й умови можливості застосування його ідей та теоретичних розробок до вирішення сучасних методологічних проблем розвитку вітчизняної історико-філософської науки.

Варто виділити також і третю групу праць, яка присвячена дослідженню логічного доробку В. Асмуса. Як відомою мислитель тривалий час не працював у сфері історії філософії, викладаючи логіку у Московському університеті, що було зумовлено ідеологічними умовами того часу. Проте, цей період не став безплідним у творчості вченого. У цей час виходить цілий комплекс праць Асмуса з логіки, філософсько-методологічних проблем наукового пізнання. На наш погляд, певним теоретичним осередком даних праць була саме історико-філософська проблематика і дослідження у них місця і значення історико-філософської позиції є актуальним, цікавим і продуктивним завданням, яке ще чекає на власну реалізацію.

Перелічивши корпус праць В.Ф. Асмуса та проаналізувавши зміст тієї нечисельної критичної літератури, яка присвячена дослідженню його доробку, на наш думку, можна сформувати систематизоване уявлення про філософські погляди В. Асмуса та місця у них історико-філософських досліджень.

Отже, філософські праці В. Асмуса охоплюють такі предметні галузі та філософські дисципліни як: історія філософії; логіка й теорія пізнання; філософія та методологія науки; естетика й методологічні проблеми літературознавства.

У свою чергу історико-філософські роботи мислителя розгортаються у таких дослідницьких напрямках як: історія античної філософії; історія німецької філософії Нового часу (особливо, класичної німецької філософії); історія логіки; історія науки.

У відповідності до поданої систематизації, на наш погляд, доцільно сформувати логіку дослідження історико-філософського доробку В. Асмуса, в якому крім теоретичної реконструкції основоположень історико-філософської концепції вченого мають бути проаналізовані і результати його конкретних історико-філософських досліджень у зазначених напрямках, виявлений змістовний взаємозв'язок між ними, що могло б стати суттєвим аргументом на користь обґрунтування наявності у вченого розробленої історико-філософської концепції.

Особистість В.Ф. Асмуса та його філософські погляди формуються в культурно-освітньому просторі Університету св. Володимира. Цьому етапу власного життя вчений присвячує окрему роботу [8]. Значною мірою формування історико-філософської концепції В. Асмуса було зумовлене розвитком традиції історико-філософських досліджень в Київському Університеті, які були представлені такими особистостями як О. Новицький, С. Гогоцький, О. Гіляров та ін. І якщо історико-філософська спадщина О. Новицького та С. Гогоцького мала опосередкований вплив на формування В. Асмуса як історика філософії, то історико-філософська концепція О. Гілярова суттєво

визначила дослідницькі інтереси молодого Асмуса. Опосередкований вплив О. Новицького та С. Гогоцького полягає у тому, що саме їх діяльність визначила напрямок формування традиції історико-філософських досліджень в Київському Університеті св. Володимира, яка значною мірою відобразилася у історико-філософських роботах Асмуса. В центрі історико-філософської рефлексії представників Київського університету стали філософські системи Античності, німецький ідеалізм XIX ст., та філософія науки. Таку ж саму палітру історико-філософських тем для дослідження ми спостерігаємо у творчості Асмуса про що йшла мова вище. На наш погляд, цей зв'язок не є випадковим, а доводить безпосередню причетність В. Асмуса до університетської філософської традиції України середини XIX – початку XX століття, яка вплинула на формування його філософської особистості та склала комплекс культурно-історичних джерел й теоретичних засад формування історико-філософських поглядів вченого. Тому подальший аналіз історико-філософських ідей В. Асмуса, на наш погляд, має здійснюватися з урахуванням контексту, який складали історико-філософські традиції Київського Університету св. Володимира, та розкриває цікаві теоретичні перспективи.

1. *Гулыга А.В.* Валентин Фердинандович Асмус. / Асмус В.Ф. Историко-философские этюды. – М.: Мысль, 1984 – С. 303; 2. *Бирюков Б.В.* Валентин Фердинандович Асмус как философ и историк логики/ Асмус В.Ф. Лекции по истории логики: Авиценна, Бекон, Гоббс, Декарт, Паскаль / Под. ред. Б.В.Бирюкова. – М.: Издательство ЛКИ, 2007. – С.7-8; 3. Там само. – С.7; 4. *Гулыга А.В.* Указ. соч. – С. 301; 5. Див.: *Жучков В.А.* О книге и ее авторе./ Історія філософії: теорія та методологія (до 110-річчя від дня народження В.Ф.Асмуса): Збірник наукових праць. – К.: ВПЦ Київський університет, 2006. – С.70 – 88; *Соколов В.В.* Вспоминая В.Ф.Асмуса./ Історія філософії / Указ. збірник. – С. 130-136; 6. Див.: Історія філософії: теорія та методологія (до 110-річчя від дня народження В.Ф.Асмуса): Збірник наукових праць. – К.: ВПЦ Київський університет, 2006. – 162 с.; 7. Див.: *Бобошко Н.М.* В.Ф.Асмус як дослідник німецької класичної філософії./ Історія філософії / Указ. збірник. – С.40-41; *Ляшенко И.В.* Асмус и Дильтей: кантоведческие параллели./ Історія філософії. / Указ збірник. – С.111-113; *Кушаков Ю.В.* В.Ф.Асмус як іронік. Ідеологічний процес та інтелектуальна чесність./ Історія філософії. / Указ. збірник. – С.104-106; 8. *Асмус В.Ф.* Философия в Киевском университете в 1914 – 1920 годах.// Вопр. философии. – 1990. – №8. – С.90-108.

О.М. Решмеділова, асп,
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

ТВОРЧІСТЬ І.Я. ФРАНКА В КОНТЕКСТІ АНТРОПОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Для дослідження історії духовної культури України важливим є глибоке розуміння головних тенденцій в історичній еволюції гуманістичних ідей взагалі, та проблеми людини – зокрема. Звернення до минулого допомагає глибше зрозуміти сутність української духовної культури, становлення, утвердження й еволюцію у ній антропологічної проблематики, яка відображає історичні зміни суспільної свідомості.

Людина є складним, цілісним утворенням, котре належить певним чином і до природи, і до суспільства, і які б науки не вивчали людину, вони не обходять своєю увагою такі теми як походження людини, сенс її життя, її долю та призначення, можливості та межі свободи і творчості індивіда.

На зламі століть (XIX – XX ст.) розгортається небачений протягом останнього часу культ творчості та культурний синтез як основа виникнення принципово нової культури.

У періоди культурних та соціальних потрясінь митці першими усвідомлюють, що оновлення можливе лише після катастрофи – цим пояснюється той руйнівний пафос, котрий утверджує мистецтво кінця XIX – XX століть. Якщо ж суспільство не готове до змін, тоді художник постає вигнанцем, дисидентом чи маргіналом.

Особливість перехідної епохи полягає в тому, що вона не тільки підкреслює самотність митця, що опинився між двома епохами і культурами, але й здатна змінити його статус ще за життя.

Кінець XIX – початок XX ст. в Україні позначається загальною кризою, що охопила різні сфери життя – економіку, політику, культуру. Однак ідейне " бродіння умів", невпевненість у майбутньому, передчуття близьких історичних і соціальних перетворень, хоча і сповнювали тривогою душі людей, але заохочували до пошуків нових ідеалів у житті і творчості. Митці, не задовольняючись засобами романтизму і реалізму, намагалися віднайти нові адекватні форми відображення змін, що відбулися передусім у людській свідомості, і вийти на новий рівень творення художніх цінностей.

Початок минулого століття відзначений мистецькими пошуками нових ідейно-естетичних критеріїв та нових шляхів їх реалізації. Література знаходилась на роздоріжжі між сталою народницькою традицією й модерністськими віяннями європейської думки. На думку Р. Мовчан: "Тодішній читач украй потребував європейської книжки рідною мовою, не кажучи вже про самих письменників, що інтенсивно намагалися віднайти нові шляхи для розвитку національної літератури" [1].

Яскравим представником модернізму в літературі є її корифей Іван Якович Франко. Те, що І. Франко є представником модерної літератури було помічено ще понад півстоліття тому, але тоді Д. Чижевський говорив про це дуже стримано: у Франка, мовляв, виявлялося "тяжіння до модернізму". ""Модерністи" приймали збірки віршів І.Франка як цілком "свої", так само, як і одночасні "драматичні поеми" Лесі Українки" [2].

Досить нещодавно у своїй статті "Великий Каменяр – модерніст?" Василь Омелянчук зосередив увагу на новому дослідженні про письменника "Іван Франко: тяжіння до модернізму" М. Наєнко. Дослідник показав, що більша частина художніх творів письменника – це справді модерна творчість, якою жила на рубежі XIX – XX ст. фактично вся європейська література. Іван Франко, добре обізнаний з літературним процесом європейських країн, не міг залишатися в межах "старого" реалізму, який на той час уже майже скрізь себе вичерпав. На початку XX ст. до нього ще могли звертатися деякі старші письменники, пізніше реалізм штучно утримувався (зокрема в радянській літературі) із суто ідеологічних міркувань, але світова література, як знаємо, на ідеологію не дуже зважає. Вона розвивається разом із розвитком людської свідомості, а XX ст. – це свідомість переважно модерністська [3].

Поетична творчість І. Франка – явище майже суціль модерністське. М. Наєнко доводить, що "навчальною" і тому фактично позастильовою була

хіба що перша збірка віршів поета "Балади і розкази", але всі пізніші – це вже новітня, тобто модерністська хвиля в нашій поезії. Навіть хрестоматійні "Каменярі" чи "Вічний революціонер" ніяк не назвеш реалістичними, оскільки текст цих творів сповнений насамперед символіки і того, що в модернізмі іменується "внутрішнім голосом" ліричного героя. Не кажучи вже про такі Франкові шедеври, як лірична драма "Зів'яле листя" чи філософські поеми "Мойсей", "Похорон", "Іван Вишенський", "Лісова ідилія" та ін. Не підбереш до них ніяку реалістичну рамку, і це не понижує, а навпаки – вивищує ці твори, бо дає змогу побачити в них масштабність художніх узагальнень, на що й орієнтувався модерністський тип художнього мислення. Те ж саме спостерігається і в драматургії І. Франка. Найбільш відома завдяки великій сценічній історії його драма "Украдене щастя" чи менш відома драматична поема "Сон князя Святослава" – це ніби продовження модерної поезії Каменяра, оскільки все в нього писане однією рукою, тільки зреалізоване в різних жанрах.

Звичайно, І. Франка в різний час пробували трактувати як різкого критика модернізму і борця за таку літературу, в якій на першому плані не стільки естетика, скільки громадські завдання творчості. М. Наєнко міркує і над цією проблемою. На його думку, громадські завдання літератури не суперечать високій естетиці творчості, і якщо І. Франко часом гостро засуджував твори і декларації деяких модерних авторів, то це був осуд не модернізму, а просто "поганих" віршів, які маскувалися під модернізм. А були вони не тільки в українських, а й багатьох зарубіжних авторів [4].

Критикуючи їх, І. Франко водночас і з розумінням сприймав модерну творчість поетів, скажімо, з об'єднань "Молода Німеччина", "Молода Австрія" чи "Молода Польща", але справедливо нарікав на деяку недолугість художньої мови "рідних" авторів із "Молодої музи", які претендували на роль першопрохідців у галузі українського модернізму. М. Наєнко наголошує, що "золотий пласт" формування модерної літератури в Україні слід шукати не в згаданих "молодомузівців", а в творчості І. Франка та його молодших побратимів – Лесі Українки, О. Кобилянської, В. Стефаника, М. Коцюбинського. Саме з цими іменами можна пов'язувати і наявність у нашій літературі тієї "Молодої України", яка цілком асоціюється із згаданими "молодими" Німеччинами, Австріями чи Польщами.

Не можна оминути власну естетичну концепцію творчості Івана Франка. Він зумів, абстрагуючись від власного творчого досвіду, об'єктивно проаналізувати та пояснити глибинні механізми творчого процесу митця.

В естетичному, психологічному та літературно-критичному трактаті "Із секретів поетичної творчості" (1898–1899 рр.) [5] повною мірою відображені результати наукових пошуків І.Франка у царині філософсько-естетичних знань щодо ролі свідомих та неусвідомлюваних психічних явищ процесу творчості, дії законів асоціації ідей та змислової перцепції, ролі особистості митця у літературній творчості і його психічних особливостей, значення еруптивності та ресорпційної сили для креативної діяльності та багатьох інших важливих чинників. У зв'язку з цим у своїй студії І.Франко вводить цілу низку нових теоретичних понять, не вживаних до нього, яких бракувало на той час естетичній та психологічній науці.

Насамперед, І. Франко відмічає, що враження від оточуючого світу та й усе, що ми знаємо, надходять до мозкових центрів людини за допомогою і посередництвом "змислів" – органів чуття – поза якими ми не маємо іншого способу пізнання. Тож навколишнє середовище постає для людини лише таким, яким його "показують" наші змисли. (Чуттєві ж зворушення, що виникають за допомогою змислового досвіду, накопичувалися у людській пам'яті протягом історичного досвіду багатьох поколінь). Пам'ять, свідомість, чуття, фантазія і воля людини також оперують тим матеріалом, який їм постачають змисли, а поетична творчість, на думку І.Франка, і є результатом діяльності цих чинників, тому логічно, що і в ній змисловий матеріал відіграє головну роль, виступаючи її основою та підґрунтям.

Геніально передбачивши спорідненість поетичної фантазії з фантазіями сну, І. Франко проводить у трактаті науково виважене порівняння цих об'яв, розкриваючи суть "змислової перцепції" – процесу відбирання вражень із зовнішнього світу. Як же, власне, виникають враження? Дослідник зазначає, що відбувається це завдяки певним – механічним чи хімічним – імпульсам, які розбуджують наші нерви; нерви, у свою чергу, проводять їх до мозкових субстанцій, де й постає образ того центру, з якого вийшов даний імпульс. Але, через відповідні властивості мозку людини, цей образ уявляється нашій свідомості у зворотньому вигляді, наче б то у проекції.

Далі І. Франко акцентує увагу на тому, що досвід пізнання, виховання та засвоєння надбань світової культури людства, тобто усе те, що зазнає людина у житті, проходить крізь шар "верхньої свідомості" і, перетворившись на власність "нижньої свідомості", з часом темніє, осідає, майже забувається, між тим залишаючись у її надрах і комірках назавжди. ("Верхньою" та "нижньою" свідомістю естетик називав те, що сьогодні вважаємо відповідно свідомим та позасвідомим (неусвідомлюваним психічним). Ця остання сфера є невичерпною скарбницею думок та почувань, що залишаються нам у спадщину від проявів зовнішнього світу, і про різноманіття та глибину якої людина часто й сама не знає.

Продовжуючи аналізувати процес художньої творчості, І. Франко виступає за гармонійне поєднання свідомих і неусвідомлюваних психічних процесів, наполягаючи при цьому на домінанті неусвідомлюваних явищ психіки митця у творчому акті. Поети, зауважує дослідник, здатні, за особливих обставин, видобувати ті глибоко заховані скарби ідей і надавати їм зрозумілого для всіх словесного виразу. Але можливим це стає лише тоді, коли хоча б тимчасово зникає шар "верхньої свідомості". Природно було б припустити, що це можливо у сні чи в тяжкій хворобі, що й робить митець, і йде далі, проводячи аналогію між творчою фантазією та образами сну й галюцинаціями, як і було зазначено вище.

Здатність поетів час від часу піднімати на поверхню свідомості цілі комплекси давніх вражень і споминів, які набувають при цьому якості основного поштовху до творчості – натхнення, І. Франко називає "еруптивністю" "нижньої свідомості". (Зазначимо, що українському мислителю цілком об'єктивно не вистачало усталеної на той час наукової термінології для визначення окремих, надзвичайно важливих складових творчого процесу, і навіть сього-

дні ми не можемо вважати остаточно відпрацьованим у повному обсязі понятєво-категоріальний апарат теорії творчості.) Термін "еруптивність" був запозичений ученим з геології і означав здатність до раптового виверження надр, тобто стихійне "звільнення" енергії неусвідомлюваної психічної сфери життя митця. Еруптивність "нижньої свідомості" І. Франко визначав і як основну прикмету художньої обдарованості та поетичної вдачі митця [6].

Усе вищезазначене й робить доречним сьогодні звернення до теоретичної спадщини Івана Франка, зокрема до його наукових розробок проблеми творчості, як найменш досліджених. Прагнучи об'єктивного розв'язання проблем художньої творчості, І. Франко дав науково-виважений аналіз і ґрунтовне вирішення найважливіших естетичних проблем, розгорнувши власну концепцію творчості. Вона постала як результат студіювання ученим найбільш суттєвих літературознавчих, естетичних, психологічних та психофізіологічних вихідних сучасної йому теоретичної думки. У трактаті "Із секретів поетичної творчості" подані філософські узагальнення тих наукових пошуків, тієї ідейно-творчої боротьби, яка особливо гостро розгорнулась у літературі наприкінці XIX століття. Це дослідження є нетрадиційним як за самою проблематикою та підходами до її розв'язання, так і за результатами визначення об'єктивних, найзагальніших і найважливіших законів творчості в аспекті, якого не бачили ні попередники, ні сучасники Івана Франка. Воно поставило ім'я автора на рівень естетиків світового значення. Проблеми, порушені у ньому, були на той час проблемами не лише галицького, загальноукраїнського чи європейського, а світового масштабу. Усе це свідчать про нове бачення завдань літератури І.Я. Франком.

1. *Мовчан Р.В.* Підмогильний – перекладач // Українська мова і література. – 2001. – №5. – С.1-2. 2. *Чижевський Д.І.* Історія української літератури. – К: Видавничий центр "Академія", 2003. – С. 423. 3. *Омелянчук В.* Великий Каменяр – модерніст? // Урядовий кур'єр. – 2006. – 7 лип. (№ 124). – С.8-9. 4. Там само. 5. *Франко І.Я.* Із секретів поетичної творчості. – К.: Рад. письменник, 1969. – 191 с. 6. *Вернудіна І.В.* Проблема творення художнього образу у трактаті Івана Франка "Із секретів поетичної творчості" // Українознавство. – Число 3, 2002 рік. – К., 2002. – С. 234-236.

О.В. Руденко, канд. філос. наук, асист., Я.М. Чайка, студ.,
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

ПРИНЦИПИ ФІЛОСОФІЇ ПРИРОДИ І. КАНТА

Картина світу XVIII століття складалася під впливом нових наукових відкриттів. Завдяки досягненням природничих наук сформувалося уявлення, що природа і суспільство підкоряються логічним, доступним людському розумінню законам. Формується образ природи як наукової реальності, що заганяється в заздалегідь підготовлені рамки експерименту. Впевненість в абсолютній перевазі розуму й ідея прогресу призвели до спрощеного сприйняття природи, яку почали розглядати як сферу вільної діяльності людини.

Уже задовго до Канта обговорювалося питання про співвідношення реального світу та світу, як його пізнає математична фізика. Ляйбніцем, з одного боку, та англійськими емпіриками (Локком й особливо Юмом), з іншого, був

покладений початок обговорення цього питання. Ляйбніц відрізняв феноменальний аспект дійсності, пізнаваний за допомогою математичного природознавства, від її більш глибинного – реального – рівня, що осягається за допомогою метафізики. Кант довів до логічного завершення феноменалізм Ляйбніца. Він дійшов висновку, що усе в природі пізнається тільки за допомогою математичного природознавства, – а те, що не може бути пізнане засобами природознавства, уже не є природою. "Під природою (в емпіричному сенсі), – вказує Кант, – ми розуміємо зв'язок існування явищ за необхідними правилами, тобто за законами. Отже, існують певні закони, причому, a priori, що вперше роблять природу можливою..." [1]. Природа в Канта не має ноуменального існування, вона є не більш, ніж сукупність усіх явищ, "закономірність речей у просторі і часі" [2]. Але це не означає, що закони природи носять суб'єктивний і свавільний характер: навпакти, Кант ставить своєю метою обґрунтувати об'єктивність природних закономірностей, загальність і необхідність математичного і природничонаукового знання. Однак спосіб обґрунтування в нього інший, ніж був у раціоналізмі XVII століття: основою об'єктивності законів природи виступає не об'єкт і не абсолютний Божественний Суб'єкт, а суб'єкт трансцендентальний. Саме структура трансцендентальної суб'єктивності – розум з його системою категорій та чуттєвість з її апріорними формами – визначає собою те, що ми називаємо природою. Категорії, вважає Кант, не виводяться з природи і не узгоджуються з нею як зі зразком, – навпаки, природа узгоджується з категоріями, за допомогою яких різноманіття зв'язується у певні типи єдності [3].

Розходження між кантівською та юмівською позиціями в розумінні знання можна пояснити таким чином. За Юмом, при допущенні довільної, вродженої суб'єктивної особливості сприймати навколишній світ, природу, передбачається, що природа, тобто зовнішній світ, являє собою незалежну від нас реальність, але ми не можемо пізнати її тому, що вона існує сама по собі. За Кантом, немає ніякої природної реальності самої по собі, вона вперше виникає, створюється завдяки діяльності трансцендентального суб'єкта і відповідно до форм цієї діяльності. На відміну від Ляйбніца чи Декарта, для Канта немає природи в собі і природи для нас, тобто природи як сутності та як явища. Природа, за Кантом, не є "річ у собі", а тільки сукупність явищ, що закономірно між собою пов'язані. Цей світ явищ, упорядкований за допомогою категорій розуму й апріорних форм чуттєвості – простору і часу, – Кант називає світом досвіду, або природою. "Закони існують не в явищах, а тільки у відношенні до суб'єкта, якому закони належні, оскільки він має розум, так само як явища існують не самі по собі, а тільки у відношенні до тієї ж істоти, оскільки вона має чуття" [4].

Це означає, що все буття природи загалом тільки відносне, вона не має буття безвідносно до суб'єкта (зрозуміло, трансцендентального, а не емпіричного, яким є окремий індивід у своїй особливості). Іншими словами, природа не є субстанція в тому сенсі, як її розуміли Декарт, Спіноза чи Ляйбніц.

Наприкінці XVIII століття вже нагально назріло питання, яке стало одним з найгостріших у XIX столітті, а саме: в якому відношенні наука Нового часу знаходиться до природи? Інакше кажучи, що таке та природа, котра є пред-

метом математичного природознавства? Якщо природа – жива, як її мислила античність (винятком був атомізм Левкіппа-Демокріта-Епікура) і натурфілософія доби Відродження, то механіка, як і взагалі все математично-експериментальне природознавство, не має реального стосунку до дійсної природи. У XVII і першій половині XVIII століть цю альтернативу по-різному вирішували представники різних наукових програм. Декарт та атомісти вважали, що саме математичне природознавство, передусім механіка, пізнають природу так, як вона існує сама по собі. Але в Декарта тут є застереження відносно "другого світу", що конструюється нашим розумом, але це не означає, що для Декарта істинна природа не є механізмом: вона теж механізм, тільки більш тонко облаштований, ніж той, який створюємо ми в надії відтворити механізм, створений божественним розумом. На відміну від атомістів і Декарта Ньютон і Ляйбніц бачили сутність природи в силі, але при тлумаченні самої сили вони міркували по-різному. Ньютон був схильний приписувати споконвічну силу природи – всесвітнє тяжіння, яка нагадує світову душу неоплатоніків, а Ляйбніц бачив джерело сили в створених монадах, що не можуть бути пізнані в їх сутності засобами природознавства; воно в стані фіксувати лише результати, наслідки діяльності монад. Таким чином, Ляйбніц вважав, що природа, як вона існує сама по собі, має бути за межами природознавства, хоча й не відмовляв останньому в можливості пізнання "добре обґрунтованих" феноменів. Як і Аристотель, Ляйбніц вважав, що пояснення перших причин (перших початків) може дати тільки метафізика.

Кант не визнає ні картезіанського, ні ньютонівського, ні ляйбніцівського тлумачення природи. Він пропонує нове рішення, при якому, як він переконаний, зберігаються й усталюються завоювання математичного природознавства, але одночасно обмежуються його домагання (як і домагання теоретичного розуму взагалі) вирішувати моральні і гуманітарні питання. Згадаємо вихідну альтернативу: якщо природа – жива, то механіка не в змозі її пізнати, і вся та споруда, яку вона вибудовує, є своєрідний шлях "порятунку явищ"; якщо ж споруда механіки відбиває сутність самої природи, то і поняття живого повинне бути пояснене засобами механіки. Кант вирішує цю альтернативу, заявляючи, що природа є не що інше, як конструкція нашого розсудку, а тому механіка, яка теж конструює свій об'єкт, перебуває у повній відповідності з тим, що являє собою природа. Природа, за Кантом, є тільки феномен, її творить активна діяльність трансцендентального "Я". Закони природи існують тільки у відношенні до цього "Я", а не самі по собі, як це було в Декарта і Ньютона [5]. Але саме тому не має сенсу питання, чи відповідає конструкція, пропонована математичною фізикою, природі самій по собі. Ніякої іншої природи, крім тієї, яка дається в цій конструкції, взагалі немає. Крім цієї конструкції є "річ у собі", але ця "річ у собі" не є природою.

Кант, таким чином, поділяє положення механістичного природознавства про те, що в природі немає місця цілям. А річ у собі – це ціль, тому до світу природи вона віднесена бути не може. В певному сенсі в цьому питанні Кант виступає послідовником Декарта, який відділив світ духу від світу природи: принцип духу – мета, принцип природи – причина, causa officiens, механічна закономірність. Але для Декарта, в результаті такого поділу, найважчою

проблемою виявилася душа як щось середнє між природою і духом. Кант же виносить цю проблему за межі як "Критики чистого розуму", яка розглядає закономірності природи, так і "Критики практичного розуму", що розглядає сутність духу. Питання про душу та її місце він вирішує в "Критиці здатності судження", яка присвячена, з одного боку, об'єктивній діяльності душі – органічному світу як царству несвідомих цілей, а з іншого боку – суб'єктивній діяльності душі – сфері мистецтва.

Таким чином, доводячи, що в природі немає нічого, крім тієї конструкції, яку пропонує природознавство, Кант виступає як послідовний захисник нової науки – математичного природознавства, основи якого заклав Галілей. "Хто порушує питання про суто внутрішню сторону матерії, замість того щоб досліджувати її у всіх динамічних зв'язках й відношеннях, той ганяється за "порожніми примарами" і втрачає таким чином справжню конкретну дійсність речей. Ідея, яку Кеплер і Галілей безупинно захищали від містиків і натурфілософів свого часу і яку ще Ньютон завжди протиставляв своїм "філософським" супротивникам, тут знову з'являється перед нами у своєму загальному значенні", – пише в цьому зв'язку Ернст Кассірер [6]. Цими словами він фіксує лише те, що поєднує Канта з Кеплером і Галілеєм: саме механіка Нового часу, на відміну від фізики Античності та Середньовіччя, займається не природним об'єктом, а об'єктом сконструйованим. І ні в Галілея, ні в Декарта, ані в Канта немає сумніву в тому, що механіка і математична фізика пізнають природу точніше й адекватніше, ніж колишня – зокрема аристотелівська – фізика.

Але є й принципове розходження між Галілеєм і Кантом, на яке не вказує Кассірер. Галілей був переконаний, що саме таким шляхом нове природознавство пізнає саму субстанцію світу. Кант же вважає, що природознавство вивчає лише сферу явищ, світ досвіду, який існує лише у відношенні до теоретичного "Я". Стосовно ж речей самих по собі, царства цілей і змісту, то до нього математичне природознавство взагалі не може доторкнутися. Як зауважує в цьому зв'язку Г. Тевзадзе, "у досвіді, як у сфері науки, особистості немає. У ньому не існує волі і відповідальності. Тут наше емпіричне Я та речі, що знаходяться в просторі, існують на рівних правах" [7].

Отже, у трансцендентальній філософії Канта людина посідає центральне місце. Існування природи можливе тільки на основі пізнавальної активності суб'єкта. За словами М. Хайдеггера, для Канта "природа" – тотальність всього, що існує як наявне "для людини". Кант переніс пізнавальний акцент із дослідження об'єктів навколишнього світу на вивчення законів розуму. Проблема сутності природи перетворилася на проблему збагнення власного процесу пізнання. Природа – це результат визначеного, властивого тільки людині способу бачення світу. Головна задача науки – охопити всі шляхи, за допомогою яких дійсність стає доступною для нас єдністю.

Незважаючи на те, що Кант цілком підкорив природу розумовій діяльності суб'єкта, подібне відношення було обмежене тільки областю застосування теоретичного розуму. Закони розуму забезпечують умови досвіду в цілому, але, в той же час, Кант визнавав різноманіття і складність емпіричної природи: кожний зі сприйманих предметів являє собою своєрідне явище, що володіє індивідуальними характеристиками.

Кант побачив найважливіші принципи, що вже в наш час поступово стають основними при взаємодії з природою. Образ природи як наукової реальності виражає тільки один зі способів її явленості. Людина не повинна відноситися до природи з божественної точки зору: вона не є причиною людського існування, а тільки збирає і вибудовує відповідно до принципів розуму вже споконвічно наперед-заданий матеріал.

До природи варто ставитися як до унікальної єдності, в якій всі частини взаємозалежні і можливі тільки з-за їх відношення до цілого. Людина як біологічна істота вписана у загальну систему природи, насильницька зміна якої може призвести до невиправних наслідків. Моральна свідомість, що властива кожному індивіду, повинна свідчити про постійно зростаючу відповідальність за свої вчинки.

Значення принципів ставлення до природи, що були сформульовані Кантом, є дуже важливими для сьогодення. Розвиток культури людства продовжувався за рахунок вторгнення в сферу природи. Ідея волі трансформувалася у відчуття безкарності, торжество розуму – в егоцентризм, ідея прогресу – у синдром необмеженого споживання. Відмовитися від сучасних умов життєдіяльності людина вже не зможе, але як істота, наділена найбільшою цінністю – розумом, вона здатна контролювати свої постійно зростаючі потреби і вибудувати такі правила взаємодії з природою, які допоможуть зберегти унікальне середовище існування для майбутніх поколінь.

1. *Кант И.* Критика чистого разума. – М., 1994. – С.169; 2.Там само. – С.117; 3. Див.: Там само. – С. 123-128; 4. Там само. – С.117; 5. Див.: Там само. – С. 252; 6. *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. – СПб., 1997. – С.124; 7. *Тевзадзе Г.* Иммануил Кант. – Тбилиси, 1979. – С.58.

С.В. Руденко, канд. филос. наук, ассист.,
КНУ имени Тараса Шевченко, Киев

РЕКОНСТРУКТИВНАЯ РЕФЛЕКСИЯ И ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ УКРАИНЫ

1. История философии Украины как философская наука прошла, на наш взгляд, несколько этапов развития. Их условно можно об означить такими понятиями как "описательная история философии", "социокультурный подход в истории философии Украины" (или, согласно терминологии В.С. Горского – "историко-философское украиноведение") и "марксистская история философии". Каждый из этих этапов представляет собой самостоятельное направление, которое имеет собственные теоретические принципы, методологическую базу, комплекс конкретных исследований и продолжает развиваться в настоящее время.

2. Однако, в процессе развития историко-философской науки в Украине возникает сознание необходимости осуществления не только конкретных историко-философских исследований, но и разработок в сфере теоретических и методологических проблем историко-философского познания. Причиной тому является либо недостаточность описательного похода к истории

философии, который не в состоянии вскрыть закономерность ее развития, либо гиперболизированная редукция развития философской мысли в Украине к культурно-историческому контексту (зависимость от политической, языковой, социально-экономической ситуации), которая приводит к внутренне противоречивым, на наш взгляд, выводам про отсутствие украинской философии (Д. Чижевский), несамостоятельность философской мысли на Украине, либо необоснованное манипулирование историко-философским материалом, подгоняемым под системную матрицу видения предмета и задач истории философии какой-либо отдельной философской системы (к примеру Г.В.Ф. Гегеля, К. Маркса и т.д.). Все это свидетельствует о неприменимости многих теоретических принципов и методологических подходов вышеуказанных историко-философских направлений к исследованию основных этапов развития украинской философии, несоответствии их предмету и основным актуальным для современного этапа развития отечественной философии задачам историко-философского исследования.

3. Мы полагаем, что такое несоответствие связано с необоснованной претензией на полную, всестороннюю, системную реконструкцию историко-философского процесса в Украине, которая уходит своими корнями в гегелевскую теорию истории философии, преувеличением значения текста как основного предмета историко-философского исследования и критерия актуальности и оправданности последнего, а, главное, в признании гегелевской теории рефлексии как основе построения системы историко-философского знания. Ведь именно гегелевское понимание рефлексии как чистой отрицательности по отношению к наличному бытию (предметности) создает основу для понимания истории философии как самосознания самой философии, которое возникает "после" самого акта философствования.

4. Выход из сложившейся ситуации для истории украинской философии мы видим в первую очередь в отказе от той теории рефлексии, которую предлагает философия сознания в широком смысле. Поскольку классическое понимание рефлексии в истории философии предполагает наличие сформированного предмета и, как следствие, понимание субъекта историко-философского познания (историка философии) как объекта влияния уже сформированной системы знаний. Именно таким образом исследователь истории философии оказывается в жестко определенной системе критериев видения предмета философии и истории философии, которая не оставляет ему возможности обратится к анализу тех процессов, которые ей не соответствуют. Довольно часто, такие фрагменты историко-философской реальности с точки зрения таких систем объявляются "нефилософскими", а народы, которые их создали "неисторическими". Примененные к истории украинской философии классические гегелевские или марксистские принципы историко-философского исследования безуспешно пытаются представить последнюю как систему взаимосвязанных текстов, которые подменяют историко-философскую реальность. Если применить к такой системе историко-философского знания тест Тьюринга [1], нам придется признать то, что она его "пройдет", а значит признать лучшим историком философии тот самый гипотетический "тьюринговый" компьютер, который на синтаксиче-

ском и семантическом уровне продемонстрирует широкую "текстовую эрудицию", умение согласовывать разные фрагменты философских текстов.

5. Разрабатываемое Н. Гудменом, Х. Патнемом, В. Чуйко [2] понятие реконструктивной рефлексии как процесса обоснования приемлемости суждений предполагает понимание системы знаний как объекта влияния человека. В отличие от классической теории рефлексии, которая трактует отношение познающего субъекта к объекту как отношение к знанию, отношение к пониманию, где человек есть объектом влияния системы знаний, реконструктивная рефлексия полагает основоположным отношение к незнанию, отношение непониманию. Таким образом развитие проблем теории познания вышеуказанные исследователи видят в отказе от парадигмы философии сознания, которую должна заменить философия как теория мышления. Насколько нам известно, такой способ мышления не применялся к анализу развития историко-философского процесса. Но, на наш взгляд, осуществление рефлексии основоположений истории философии Украины, понимаемое как отношение к незнанию, в котором система знаний есть объектом влияния историка философии, а система принципов, категорий методов, построенных на основе рефлексии реконструкций, раскрывает онтологический уровень историко-философской реальности (где главным элементом не всегда является текст) имеет перспективу решения указанных теоретических и методологических проблем истории отечественной философии, построение принципиально новой модели развития историко-философского процесса в Украине. Указанное направление исследований можно обозначить как эпистемологию истории философии.

1. См.: *Патнем Гітарі.* Розум, істина й історія. / Пер. з англ.. – К.: Вид. дім "Альтернативи", 2003. – С.20-23; 2. См.: Указ.соч. – 232 с.; *Чуйко В.Л.* Когнітивізм як об'єкт когітології. Монографія. – Ніжин: Вид-во "Міланік", 2007. – 248 с.

Б.Ю. Рудь, асп.,
КНУ имени Тараса Шевченко, Киев

К ПРОБЛЕМЕ СВОБОДЫ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ В ГОСУДАРСТВЕ У БЕНЕДИКТА СПИНОЗЫ

Свобода философствования занимает одну из ключевых позиций в "Богословско-политическом трактате" Б. Спинозы. В принципе, сам трактат посвящается обоснованию необходимости свободы философствования. Однако при ближайшем рассмотрении проблемы мы столкнемся с вполне закономерным вопросом – является ли свобода философствования, о которой говорит Б. Спиноза обусловленной чем либо, иными словами, зависит ли она от воли человека или должна восприниматься как данность.

Вопрос не праздный, поскольку ответ на него поможет по-новому взглянуть на общефилософскую позицию Б. Спинозы и с новой точки посмотреть на полемику нидерландского философа с его современниками.

Безусловно, свободу философствования нельзя рассматривать вне проблематики свободы воли у Б. Спинозы. Таким образом, перед нами стоит задача выяснить позицию Б. Спинозы по отношению к свободе воли.

Нельзя отрицать влияния еврейской философии на формирование взглядов Б. Спинозы. К моменту обучения Б. Спинозы в духовной школе данная проблематика была представлена такими видными еврейскими философами, как Маймонид (Моше бен Маймон), Герсонид (Леви бен Гершом), Хасдай Крескас. Творчество данных мыслителей отразилось и на формировании философских взглядов Б. Спинозы. Как отмечают некоторые исследователи, влияние трактата "Ор Адонай" ("Свет господинь"), автором которого был Хасдай Крескас, прослеживается в "Этике" Б. Спинозы (в частности обоснование бесконечного характера протяженности). Довольно интересна полемика этих авторов относительно свободы воли. Так, Хасдай Крескас считал, что свобода воли является детерминированной: выбор человека в той или иной ситуации предопределен внутренними и внешними причинами. Все действия известны Богу еще до их совершения, поэтому они не могут считаться свободными, а являются необходимыми. Маймонид в свою очередь не пытался рассматривать проблему детерминизма свободы воли вместе с проблемой Божественного предвидения. Он считал действия человека недетерминированными Богом. А само вышеуказанное соотношение рассматривал таким, что не осознаваемо человеческим разумом. Герсонид также придерживался позиций не подчиненности человека абсолютному детерминизму.

Безусловно, может возникнуть вопрос, а может – философию Б. Спинозы следует относить вовсе не к новоевропейской философии, а к иудаизму, пускай и маргинальным его направлениям? Действительно, в философской системе Б. Спинозы говорит о том, что автор очень хорошо знаком с философией иудаизма, причем с разными ее направлениями. Многое в философии нидерландского философа созвучно философским учениям иудаизма. Но ведь есть и различия, причем различия достаточно серьезные. Так, в иудаизме строжайший запрет на отождествление Бога с телом, в то время, как в философии Б. Спинозы одним из атрибутов субстанции-Бога является протяжение, телесный атрибут. Вообще соотношение тела и души у Б. Спинозы было и является камнем преткновения разных философских школ. Таким образом, вполне обоснованным представляется мнение такого исследователя, как Д. Рахман, в своей работе "Спиноза и иудаизм" написавшего: " "Этика" Спинозы по содержанию – самое идеальное, самое отшлифованное, что имеется в иудаизме, но изложенное методом Декарта. Это далеко не значит, что до него кто-нибудь из еврейских мыслителей имел ясное и полное представление о проблемах, имеющих место в "Этике". Отнюдь нет. Спиноза здесь вполне оригинален и глубже, чем кто бы то ни было до него" [1]. Т.е. мы должны четко осознать, что философская система Спинозы – вполне самодостаточная философская система. Вместе с тем, это не отменяет факта влияния еврейской философии на философию Б. Спинозы. Как было ранее указанно, наибольшее влияние на Б. Спинозу оказало творчество Хасдая Крескаса

Действительно, в соответствии с философской концепцией Б. Спинозы, свобода воли детерминирована. Однако, в отличие от Хасдая Крескаса Б. Спиноза считает, что свобода воли человека детерминирована универсальной связью вещей, общими принципами мироздания, однако человек

может быть свободен от внешних обстоятельств, порождаемых аффектами человеческой души. В этом отношении интересна точка зрения Эвальда Ильенкова, который, анализируя позиции Б. Спинозы и Й. Фихте по этому вопросу, приходит к выводу, что и у первого и у второго свободу воли можно определить как способность осуществлять всю совокупность действий вопреки отклоняющим воздействиям ближайших обстоятельств, сообразуя действия с универсальной зависимостью (необходимостью), идеально выраженной в форме цели. Воля тем "сильне", пишет Э.Ильенков, чем яснее представление о всей совокупности обстоятельств, внутри которой совершается деятельность [2].

Однако вернемся к свободе философствования. Является ли она детерминированной? Другими словами, есть ли у нее цель, в понимании необходимости, связывающей единичные обстоятельства? Тут необходимо обратится к "Этике" Б. Спинозы, а именно к четвертой части, где говорится о силе аффектов. В частности в этой части (в теореме 35) Б. Спиноза говорит о том, что люди необходимо сходны между собой по своей природе, поскольку живут по руководству разума. А живущий по руководству разума человек будет более свободен в государстве, где все связано общими постановлениями, чем в одиночестве, где он повинуется только самому себе. Это связано с тем, что человек, живущий по предписанию разума, или, как его еще называет Б. Спиноза, следующий добродетели желает другим того же блага, к которому сам стремится, а именно – познанию (познание, в соответствии с концепцией Б. Спинозы – благо, к которому стремится всякий, живущий по предписанию разума). Однако в схолии к теореме 37 этой же части "Этики" Б. Спиноза поясняет, что нельзя навязывать свое понимание Бога, свое познание другим, поскольку это будет свидетельствовать лишь о том, что человек находится под влиянием страсти. Напротив, свободный человек радуется благу другого (как мы отмечали – это познание) человека, живущего по предписанию разума, но не навязывает ему свое мнение. В этом и берет свое начало дружба между разумными людьми. То, что одобряют люди, живущие по руководству разума, Б. Спиноза называет честным, а честностью – желание этих людей соединить себя узами дружбы. Напротив, постыдным является то, что препятствует подобным дружественным связям. В вышеуказанном можно рассмотреть и указания на основы всякого государства. А именно – люди сознательно ограничивают себя при создании государства. Однако, если государство возьмет на себя полномочия указывать едино верное направление философствования его граждане, в соответствии с человеческой природой, будут чувствовать себя несчастными, а следовательно и пытаться избежать этого состояния. Таким образом, само существование государства будет подвергнуто опасности, ведь главная цель государства, в соответствии с учением Б. Спинозы состоит в том, чтобы каждого гражданина освободить от страха – т.е. чтобы гражданин наилучшим образом удерживал право на существование без вреда другим и себе. Цель государства не состоит в том, чтобы подчинять людей власти другого, держать их в страхе. Таким образом, Б. Спиноза признает за государством право на внешний культ (confessio), но не на веру (fides).

Принуждать людей мыслить в соответствии с требованиями государства не только бессмысленно, ведь каждый человек мыслит в соответствии со своей собственной природой, но и опасно для самого существования государства, ведь тогда рано или поздно станет вопрос о целесообразности его существования. Поскольку познание является детерминированным свойством человека, то и свобода философствования, как реализация познания на общественном уровне тоже является детерминированной самой природой человека, а следовательно всякое ее ущемление будет противно человеческой природе. Ведь, исходя из теоремы 55 третьего раздела "Этики" если душа воображает свою неспособность, она подвергается неудовольствию, а это вводит человека в состояние приниженности или самолюбия. В случае с диктатом государства следует говорить о состоянии приниженности, ведь душа человека будет сопровождаться идеей о его бессилии. Более обстоятельно и с использованием примеров, в т.ч. из Библии необходимость свободы философствования показывается в "Богословско-политическом трактате".

Проблема свободы философствования особенно остро стоит в связи с вопросом о роли свободомыслия в государстве. Безусловно, разрешить эту проблему без выяснения позиции Б. Спинозы в отношении государства будет крайне нелегко. Так как же рассматривает Б. Спиноза государство? Является ли государство у Б. Спинозы подобием Левиафана Т. Гоббса – машиной, механизмом, одушевленным посредством суверенного лица или Б. Спиноза несколько по иному представляет себе государство? Вопрос не праздный, поскольку полемика между сторонниками политического учения Т. Гоббса и сторонниками свободы философствования будет особенно острой как раз по поводу влияния свободомыслия на государство. Первые, наиярчайшим представителем которых в этом отношении будет Карл Шмитт, будут утверждать деструктивную роль концепции свободы философствования по отношению к государству. Более того, Б. Спиноза будет обвинен в разрушении "машины законного государства", развале изнутри "богоподобного суверенного лица государства" [3]. Однако справедливы ли подобные обвинения? Ответ на этот вопрос лежит как раз в сопоставлении концепции государства Т. Гоббса, выраженной в "Левиафане" и концепцией государства Б. Спинозы, которой главным образом посвящен "Политический трактат".

Начать рассмотрение следует с причины возникновения государства у Б.Спинозы и причины возникновения государства у Т. Гоббса. Шмитт в своей работе "Левиафан в учении о государстве Томаса Т. Гоббса" описывает возникновение государства у Т. Гоббса следующим образом: "Поскольку государственная власть всеобъемлюща, постольку она носит божественный характер. Но ее всевластие имеет совершенно иное, не божественное происхождение: это дело рук человеческих и возникает в результате заключаемого людьми "договора". Решающий момент такой мыслительной конструкции состоит в том, что договор этот… не касается уже наличествующего, созданного Богом сообщества и уже существующего природного порядка, что государство, как некий порядок и сообщество, есть продукт человеческой силы и вообще впервые возникает только благодаря договору" [4]. Однако этот договор не просто консенсус, иначе бы в результате его обра-

зовалось бы анархическое общество. Люди, заключающие договор, приводящий к образованию государства, находятся в состоянии страха и вражды, которое они не могут преодолеть даже на основании причины необходимости собственной безопасности. Именно поэтому в результате такого договора необходимо создается государство как эффективный механизм, обеспечивающий немедленную защиту. Представительские функции государства ничего не стоят без обеспечения людям защиты. Следовательно, основной причиной образования государства по Т. Гоббсу является причина внешняя – возможность угрозы со стороны других индивидуумов. Одно из основных различий Т. Гоббса и Б. Спинозы в том, что Б. Спиноза в работе, где наиболее глубоко разрабатывается проблема государства – "Политическом трактате" не упоминает об общественном договоре. Б. Спиноза считает, что человек постепенно приобретает гражданские права по мере вхождения в общество. Как же понимает возникновение государства Б. Спиноза? В "Политическом трактате" по этому поводу сказано: "Все люди – как варвары, так и цивилизованные – повсюду находятся в общении и образуют некоторое гражданское состояние, то ясно, что причин и естественных основ государства следует искать не в указаниях разума (Ratio), но выводить из общей природы или строя людей" [5]. Говоря другими словами – необходимость государства заложена в самой природе человека. Какова же роль государства у Т. Гоббса и Б. Спинозы? Куно Фишер, исследуя творчество Б. Спинозы, проводит различие между позициями Т. Гоббса и Б. Спинозы в отношении естественных прав. Т. Гоббс заключает, что вследствие заключения общественного договора и создания государства индивид лишается естественных прав. Б. Спиноза же наоборот, говорит о том, что поскольку законы природы невозможно отменить, следовательно – естественные права, подобно природным законам, остаются в государстве. Государство есть не устранение, а следствие и форма естественно-правовой жизни. Сам Б. Спиноза в письме Яриху Иеллесу от 2 июня 1674 года говорит так: "Что касается политики, то различие между мною и Т. Гоббсом, о котором Вы спрашиваете, состоит в том, что я всегда оставляю в силе естественное право и что, по моему мнению, верховная власть в каком-нибудь государстве имеет не больше прав по отношению к подданным, чем в меру того могущества, которым она превосходит подданного, а это всегда имеет место в естественном состоянии" [6]. Немного отступая от темы, замечу, что для Б. Спинозы этот вопрос был отнюдь не праздным, поскольку учение Т. Гоббса было популярно среди сторонников Яна де Витта, а Б. Спиноза пользовался поддержкой этого политика и симпатизировал ему. Б. Спиноза, как и Т. Гоббс не отрицал того факта, что и после образования государства люди остаются эгоистичными и главное различие между природным состоянием и государством состоит в том, что "человек побуждается страхом или надеждою к тому, чтобы что-нибудь сделать или от чего-нибудь воздержаться; но главное различие между ними (природным состоянием и государством) заключается в том, что в гражданском состоянии все боятся одного и того же и для всех одна и та же причина безопасности и общий уклад жизни, что, конечно, не сводит на нет способности суждения каждого" [7]. Однако в этом

же параграфе Б. Спиноза делает ударение на сохранении естественных прав человека: "Я намеренно подчеркиваю: по установлению государства, ибо естественное право каждого (в чем мы убедимся, если надлежащим образом рассмотрим вопрос) в гражданском состоянии не прекращается. Ведь человек как в естественном состоянии, так и в гражданском действует по законам своей природы и сообразуется со своей пользой" [8]. У Т. Гоббса же наоборот, вследствие общественного договора естественное право человека передается государству. Такого понятия как мощь индивидуума в государстве у Т. Гоббса нет. В трактате De Cive Т. Гоббс пишет о правителе: "Это могущество и право повелевать состоит в том, каждый гражданин переносит на этого человека или на этот совет *всю* (*выделено мною – Б.Р.*) свою силу и могущество" [9]. Вследствие этого Т. Гоббс отрицает любую возможность на смещение суверена: "отсюда следует, что граждане, сколько бы их ни было, правомерно не могут лишить властителя принадлежащей ему власти иначе, как с его собственного на то согласия" [10].

Вследствие вышеизложенных взглядов на государство Т.Гоббс полагает, что право определять религию в государстве принадлежит исключительно властителю. Вместе с тем, Т. Гоббс признает тот факт, что человек может внешне исполняя культ придерживаться совершенно другой вере. Это несоответствие в учении Т. Гоббса станет, как уже говорилось, по мнению Шмитта причиной неудачи гоббсовой концепции государства. Согласно же Б. Спинозе, вмешательство государства в дела религии, философии, искусства ни к чему хорошему привести не может, поскольку таким образом государство бы уничтожило естественное право граждан, а следовательно, обрекло бы себя на уничтожение. Б. Спиноза говорит, что то государство будет наиболее своеправным, которое зиждется на разуме и руководится им. В то же время и "дух, поскольку он пользуется разумом, является своеправным, а не подчиненным праву верховной власти. И поэтому истинное познание бога и любовь к нему не могут быть подчинены ничьей власти, точно так же как и благоволение к ближнему" [11]. А запрещать свободу философствования – не разумно, что доказывает и Богословско-политический и политический трактаты и Этика. Следовательно, упреки Шмитта в том, что Б. Спиноза подходит к государственной религии извне, а концепция индивидуальной свободы мысли превращает необходимость общественного спокойствия в простую оговорку, беспочвенны. Наоборот – общественное спокойствие немыслимо без свободы философствования. В то же время, именно общественное спокойствие является одной из основных задач государства, о чем Б. Спиноза говорит: "Каково же наилучшее состояние каждой формы верховной власти, – легко познается из цели *гражданского состояния:* она есть не что иное, как мир и безопасность жизни" [12]. Таким образом, необходимость свободы философствования для государства проистекает из природы человека и, соответственно, из природы государства. Остается лишь удивляться, что Фишер определил понимание государства Б. Спинозы как механистическое, а понимание государства Т. Гоббса – как натуралистическое.

Кроме того, говоря о свободе философствования у Бенедикта Спинозы, хотелось бы затронуть и следующий аспект. А именно – кто же положил

начало обоснованию доктринального плюрализма. Безусловно, большинство назовет Джона Локка. Однако тут было бы интересно посмотреть, как обосновывает свободу философствования Б. Спиноза и свободу вероисповедания Локк. У Д. Локка в качестве обоснования свободы вероисповедания используется доктринальные основы религии, а именно – христианские основы. Веротерпимость, согласно Д. Локку, это основная характеристика "истинной церкви". Христианство является тем базисом, на котором Д. Локк и строит свою концепцию веротерпимости. Совсем иное дело со свободой философствования Б. Спинозы, которая имеет онтологическое обоснование, а следовательно, не привязана к какой-либо четко определенной религии. Когда же мы говорим о доктринальном плюрализме, само признание какого-либо мировоззрения первичным по отношению к другим является нарушением его. Т.е. выведение веротерпимости из основ христианской веры хоть и было на то время необходимым, на сегодняшний момент противоречит самому смыслу доктринального плюрализма, ведь тут положения одной религии становится по отношению к другим в более выгодную позицию, являются детерминирующими отношения государства к другим религиям, что противоречит самой идее доктринального плюрализма. У Б. Спинозы же необходимость свободы философствования выводится из общих законов природы, а следовательно его обоснование доктринального плюрализма ближе к сегодняшнему этому понятию. Однако сразу же может возникнуть вопрос – был ли Б. Спиноза атеистом? Несмотря на то, что в Этике довольно часто упоминается бог, такой вопрос не редок, ведь понятие Бога у Б. Спинозы сильно отличается от распространенного в Новое время. Бог у Б. Спинозы выступает скорее природой, чем божеством Нового Завета. Достаточно развернутый и обоснованный ответ дал на вопрос об атеизме Б. Спинозы Пьер-Франсуа Моро в своей работе "Спиноза и вопрос об атеизме". П.-Ф. Моро пишет: "Термин "Бог" относится к тем терминам, которые играют максимальную роль в его [Б. Спинозы] системе… Спиноза не был атеистом ни морфологически, ни синтаксически" [13].

Влияние Б. Спинозы на последующее развитие проблематики свободы философствования и ее детерминированности сложно переоценить. "Богословско-политический трактат" по праву считается одной из базисных критических робот в отношении Библии. Фактически, этой работой началась традиция непредвзятых, логических подтверждений библейских постулатов или опровержений оных. Так, спустя 36 лет после смерти нидерландского философа выходит работа Энтони Коллинза "A discourse on freethinking", а одиннадцатью годами спустя и "A discourse of the grounds and reasons of the Christian religion". Первая работа Э. Коллинза своей целью имела обоснование необходимости свободного мышления и неограниченности его в религиозной отрасли. Вторая работа была уже направлена на опровержение подлинности Нового Завета. Как мы видим, творческое наследие Б. Спинозы существенно повлияло на формирования движения, которое ныне носит название "free thouhgt". Что интересно, хоть сам Б. Спиноза и был пантеистом, его идеи относительно свободы философствования оказали глубочайшее влияние на деистов, однако влияние идеи свободы философство-

вания Б. Спинозы на деистов 18 века является темой отдельного историко-философского исследования.

Делая обобщающий вывод, хотелось бы подчеркнуть следующее. Свобода философствования занимает одну из ключевых позиций в политической философии Б. Спинозы. Необходимость свободы философствования Б. Спиноза доказывает онтлогически. Свобода философствования являет детерминированной природой человека и не зависит от его воли. Более того, по отношению к государству свобода философствования является формообразующим принципом. Т.е. не свобода философствования, как одно из естественных прав и вместе с тем обусловленная потребность человека будет влиять на состояние государства. Чем свободнее в этом отношении будет чувствовать себя человек, тем стабильнее и прочнее будет государство. Любое препятствование свободе философствования будет иметь катастрофические последствия для государства.

1. *Рахман Д.* Спиноза и иудаизм // Труды Института красной профессуры. – М., 1923. – №1. – С. 85-98, 97. 2. *Ильенков Э.* Фихте и свобода воли // Вопросы философии, 1990 – №2. – С.108-115, 112. 3. *Шмитт К.* Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса – СПб.: "Владимир Даль", 2006. – С.192. 4.Там же. – С.149. 5. *Спиноза Б.* Политический трактат // Спиноза Б. Сочинения в 2т. Т.2 – 2-е изд., стер. – СПб.: Наука, 2006. – С. 247-330, 251 6. *Спиноза – Иеллесу* 2 июня 1674 года // Спиноза Б. Сочинения в 2т. / Указ. соч. – С. 491-492, 491. 7. *Спиноза Б.* Политический трактат // Спиноза Б. Сочинения в 2т. / Указ. соч.– С. 247-330, 260. 8. Там же. 9. *Гоббс Т.* Философские основания учения о гражданине. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2001. – С.85. 10. Там же. – С.107. 11. *Спиноза Б.* Политический трактат / Указ. соч.– С. 247-330, 263. 12. Там же. – С.270. 13. *Моро П.-Ф.* Спиноза и вопрос об атеизме // Логос, 2007. – №2. – С.141-153, 153.

А.С. Синяев, асп.,
Курский Государственный Университет

ВЗАИМОСВЯЗЬ ФИЛОСОФИИ И МАТЕМАТИКИ В ТВОРЧЕСТВЕ Н.Н. ЛУЗИНА

Выдающиеся мыслители XX столетия предложили в своих произведениях оригинальные и глубокие идеи, основанные на признании "положительного" взаимодействия философии и математики, и в своих работах продемонстрировали плодотворность этого взаимодействия для решения задач в самых разных областях духовной культуры: поисках новых поэтических приемов и построении теории символизма (А. Белый), разработке диалектических основ математики и философии музыки (А.Ф. Лосев), создании новых математических теорий (Н.Н. Лузин), раскрытии философской проблемы сознания (В.В. Налимов).

Научная деятельность Николая Николаевича Лузина (1883–1950), охарактеризованная современным исследователем М.И. Пановым как "уникальный сплав математического гения и постоянных углубленных философских размышлений, которые во многом определяли и его математические искания", является показательным примером того, как систематический интерес к философским и мировоззренческим проблемам, обращение в философским истокам математики, способствуют возникновению новых математических идей и даже теорий.

Выдающийся математик академик Н.Н. Лузин – один из ярчайших представителей Московской математической школы, создатель новой научной дисциплины – дескриптивной теории множеств, получивший общепризнанные результаты в важнейших разделах теории дифференциальных уравнений и дифференциальной геометрии, теории меры и т.д., и, наконец, человек, с чьим именем связана знаменитая "Лузитания" – общество молодых математиков, спаянных не только тесными дружескими отношениями между собой, но и горячей любовью и живым бескорыстным интересом к математической науке.

С именем Н.Н. Лузина связано становление московской школы теории функции (далее в тексте – МШТФ, известной также как школа Егорова–Лузина), благоприятную атмосферу для развития которой создавал широкий мировоззренческий контекст философско-математических воззрений Н.В. Бугаева, чье влияние на возникновение МШТФ историки науки утверждают с полной уверенностью. Важную роль в генезисе школы сыграла деятельность П.А. Флоренского.

Среди участников заседаний кружка был и Н.Н. Лузин. Между ним и Флоренским установились дружеские отношения, которые сохранились на всю жизнь.

Конечно, говоря о влиянии Флоренского на Лузина, следует постоянно иметь в виду разницу в характере их дарований и устремлений. Если первый – философ, видевший в математике основообразующее начало для выработки собственного подхода к миропониманию, то второй – математик, интерес к философии которого, вызванный глубокой внутренней потребностью как личности, продиктован прежде всего целями конкретной математической практики. Воздействие на Лузина теоретико-множественных и теоретико-функциональных занятий Флоренского в определенной степени создало интерес к этим вопросам, их философскому осмыслению.

На философский дух творчества Лузина указывали А.Н. Крылов, рекомендовавший Николая Николаевича, математика с мировым именем, к избранию в действительные члены Академии наук СССР по кафедре философии, и А. Лебег, писавший в предисловии к книге Лузина "Лекции об аналитических множествах и их приложениях", что "математические требования и философские требования у него постоянно соединены, даже, можно сказать, сплавлены. Хотя его книга – сочинение по математике, написанное математиком для математиков, почти на каждой ее странице проступает эта тесная связь философских и математических мыслей".

В переписке с П.А. Флоренским, В.И. Вернадским прослеживается устойчивый интерес Лузина к философским и, шире, мировоззренческими проблемам, а в письмах к известным зарубежным математикам, таким как Феликс Клейн, Морис Фреше, Арно Данжуа, а также к отечественным ученым (среди них – Д.Ф. Егоров, А.Н. Крылов, О.Ю. Шмидт) Лузин обсуждает не только методологические проблемы, связанные с развитием математической науки, но и вопросы общефилософского плана.

В начале 20-х годов XX века вокруг Лузина и Г.Г. Шпета сформировался логико-философский кружок, который посещали С.Н. Булгаков, Н.А. Бердя-

ев, С.Л. Франк; известна также связь Лузина с имяславцами. Однако в первую очередь Николай Николаевич был и оставался математиком. Глубоко интимной и потому уязвляющей была для него "область загадок континуума", разрешить которые он хотел, положив все силы на "уничтожение идеи актуальной бесконечности", и потерпел неудачу. Причина тому, на наш взгляд, – попытка решить проблему континуума в рамках математики. Осознание невозможности это сделать требует выхода на уровень философского осмысления природы бесконечности. И потому Лузин, будучи в первую очередь математиком, чувствуя желание и силы работать именно в этой области, оставляет надежды на решение континуум–проблемы.

Внимание к философским проблемам отразилось и на стиле математических работ Н.Н. Лузина. Как важнейшую особенность его научных текстов М.А. Розов отмечает рефлексивность: "По каким-то почти неуловимым оттенкам изложения ты сразу чувствуешь, что с тобой говорит не просто специалист, а "хозяин" излагаемой теории, говорит ее творец, свободно и критически оглядывающий это творение, в создании которого он на равных принимал и принимает активное участие. Ощущается некоторая рефлексивная отстраненность автора от того, что он излагает. Автор не слился с этой теорией, не идентифицировался с ней, он стоит в стороне, точно скульптор, вытирая руки и критически оглядывая, что получилось, с полным сознанием отсутствия окончательных штрихов".

Таким образом, творчество Лузина демонстрирует плодотворность рассмотрения математики в широком общефилософском контексте для решения собственно математических задач: многие результаты "философа от математики" (как называл себя сам Николай Николаевич) вошли в классику мировой математики.

Ю.Е. Стьопіна, асп.,
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

Г.-Е. ЛЕССІНГ: ТЕОРЕТИКО-ПРАКТИЧНЕ ВТІЛЕННЯ ПРОСВІТНИЦЬКИХ ІДЕЙ

Лессінг відомий як естетик, мистецтвознавець та художній критик. Вплив його теоретичних ідей, художньої творчості залишається і понині відчутним, а його п'єси до сьогодні йдуть на сценах європейських театрів. Класифікація видів мистецтв обґрунтована Лессінгом, естетичні ідеї теоретика є і досі актуальними і цікавими темами для дослідження. Особливої уваги заслуговує, на нашу думку, його робота "Гамбурзька драматургія", яка, власне, є теорією драматургії, є викладом ідейно-художньої програми нового реалістичного театру. До числа класичних робіт XVIII ст. відноситься "Лаокоон, або Про межі живопису і поезії", в якій Лессінг виклав свою естетичну концепцію. Це була перша спроба в історії естетики визначення специфічних можливостей цих видів мистецтва, а саме: живопису і поезії. Без розвитку цих ідей неможливо уявити творчості Гете і Шіллера. Його зацікавленість античністю та переведення інтересу до неї на інший – теоретичний – рівень було свого

часу революційним, а звернення безпосередньо до "Поетики" Арістотеля та вимагання наслідування в мистецтві античних зразків є цікавим і сьогодні.

В своїй творчості Лессінг підіймає важливу проблему, яка турбувала майже всіх просвітників, а саме, визнання високого призначення мистецтва в суспільстві та його можливостей в процесі вдосконалення людини, що, в свою чергу, передбачало, з одного боку, необхідність чуттєвого, видимого втілення ідеалу, але з іншого, настільки ж значною була необхідність у правдивому зображені реального життя. Майже в усі сфери німецької національної культури Лессінг привніс щось нове, збагативши національну культуру німецького народу, разом з тим зробивши внесок в скарбницю світової культури.

У своїх естетичних творах Лессінг виступив як сміливий борець за реалізм, за ідейне та правдиве мистецтво. Питання мистецтва та літератури він не відділяв від питань реального життя, боротьбу за оновлення літератури – з боротьбою проти абсолютизму та тиранії духовних та світських князів, з прагненням об'єднати німецький народ. Теоретичні проблеми Лессінг постійно намагався пов'язати з практичними питаннями. Він поклав початок наукової історії релігії. Ідея розрізненості між практично-життєвим, моральним змістом релігії та її історичними нашаруваннями мала велике значення для діяльності Лессінга-просвітника.

Свою критику теоретичних засад естетики класицизму Лессінг виклав в "Лаокооні" та органічно пов'язав її з захистом та ствердженням принципів нової, реалістичної естетики. Найголовнішою ідеєю "Лаокоону" є теорія видів мистецтв. На противагу теоретикам класицизму Лессінг висунув в "Лаокооні" вчення про різницю між законами пластичних мистецтв та поезією. Пластичні мистецтва та поезія наслідують природу, їх загальне призначення – відтворювати дійсність. Однак, вони різняться за предметом та засобами наслідування. Це обумовлено не тільки за рахунок зовнішніх прийомів, але й щодо специфічного змісту цих мистецтв. Всі мистецтва відображають дійсність, але в наслідок того, що кожне з них користується своїми особливими засобами, вони здатні відображати різні сторони дійсності та з різним ступенем повноти: живопис та поезія не виключають один одного, вони, як сусіди знаходяться в дружніх стосунках та можуть, так би мовити, торкнутися один одного в момент кульмінації.

Лессінг стверджував в літературі живу динаміку, драматизм, реалістичне багатство зображення. В протилежність живопису, призначення поезії – зображення дійсності, яка береться не в статиці, а в динаміці, в зміні та розвитку, зображені пристрастей, дій та вчинків людей. Стверджуючи дію в якості основного предмета в літературі, теоретик намагався максимально наблизити літературу до життя, привнести в твори динаміку людських доль та характерів, драматизм історичного розвитку, відображаючи в ній протиріччя суспільного життя.

Боротьба проти класицизму в творах Лессінга – критика і теорія літератури поєдналася з боротьбою за національну самобутність німецької літератури, за визволення її від сліпого наслідування традицій інших культур.

Одне з завдань "Лаокоону" Лессінг вбачав в покращенні естетичного смаку нації, спрямувавши її увагу на першоджерело – мистецтво стародавньої Греції. На думку Лессінга, лише безпосереднє знайомство з класичними

зразками, поглиблене вивчення спадщини Арістотеля та інших античних митців здатні захистити німецькі естетичні смаки.

Лессінг поклав край свавіллю "хорошого смаку" та чисто зовнішньої об'єктивізації його зразків шляхом встановлення логічного розвитку між формами мистецтва, які користуються допомогою слова або пластики. Разом з цим він розвинув поняття прекрасного як для кожного виду мистецтва, так і для мистецтва взагалі. Прекрасне, в концепції Лессінга, було звільнене з під влади чисто зовнішньої позитивної об'єктивності, було "вирвано" зі сфери потойбічного: "Прекрасне було введене у внутрішню сферу нашого мислення. Йому надали інтимно-внутрішній характер" [1]. Деякі дослідники вважають Лессінга засновником філософії мистецтва, яка спромоглася внести в інтерпретацію прекрасного систему та порядок: уподібнити прекрасне логічно розвинутому поняттю.

Теорію театру і драми Лессінг виклав в праці "Гамбурзька драматургія", де розглянув головні принципи драматургії та звільнив теорію "трьох єдностей" Арістотеля від хибного розуміння. В цій праці теоретик розглядає два питання: 1. На якій основі може розвиватися сучасна йому драма? 2. Який вплив "Поетика" Арістотеля мала на цей розвиток, і що саме хотів сказати Арістотель, узагальнюючи причини впливу та сутності "хорошої" драми? За допомогою безпосереднього звернення до античного першоджерела, Лессінг стверджує, що Арістотель правильно зрозумів істинну мету трагедії – пробудження співчуття та страху. Він показав три основні частини вчення Арістотеля про трагедію: вчення про фабулу, що є наслідування дії, дія – це зчеплення подій; вчення про єдність, про трагічний страх і співчуття. Розглядаючи арістотелівський "катарсис" – очищення через "страх", Лессінг вказує, що страх в Арістотеля повинен розумітися не як жах, а як співчуття. Говорячи про співчуття та страх, Арістотель розумів, по суті, одне складне почуття симпатії: страждання героя трагедії усвідомлюються нами ніби щось нам близьке, таке що ми боїмося відчути.

Головними ідеями теорії драми, за Лессінгом можна назвати, по-перше, принцип одухотворення дійсності, по-друге, людина – це центр драматичного мистецтва. Теоретик розглядав театр як найбільш могутній з усіх видів мистецтва, який володіє здатністю до сильного впливу на розум глядача. Спираючись на Арістотеля, Лессінг визначає мистецтво як мімезис – наслідування природи, але, на його думку, мистецтво повинно не тільки наслідувати, але й розкривати закономірності дійсності, типізувати, відокремлювати в житті та в людині випадкове від необхідного, виявляти їх кращі риси. Для Лессінга мистецтво є не тільки наслідуванням, а й пізнанням дійсності. Мистецтво вимагає не тільки спостережень, але й вивчення самої сутності природи та людини.

Вимагання правдивості в драматичному мистецтві поєднується у німецького драматурга з визначенням цілеспрямованості творчості. Геній, створюючи з предметів реального світу (в процесі наслідування природі) нове ціле, реалізує його певну мету: "Діяти з метою – це є умова, яка підіймає людину над нижчими створіннями; творити та наслідувати, маючи на меті певну ціль, – це діяльність, яка відрізняє генія від маленьких митців, які творять заради того, щоб творити, та наслідують, заради того, щоб наслідувати". Коли геній створює певні характери та певним чином співвідносить їх в дії, при цьому

він має на меті глибинні та піднесені цілі: "навчити нас, що ми повинні робити, а чого не повинні; ознайомити нас з істиною добра та зла…" [2].

Правдивість у Лессінга не зводиться до правди факта та до історичної достовірності. Історично істина для поета – "не ціль, а лише засіб, який веде до неї" [3]. Історія для трагедії – "це перелік імен, з якими ми звикли з'єднувати певні характери… Мета трагедії більш філософська, ніж мета історії" [4]. Лессінг не спромігся знайти діалектичну єдність історичної та художньої правди, він знаходить спасіння у вченні про характер. Вчення Лессінга про характер, це спроба вирішити проблему діалектичної взаємодії в образі загального та індивідуального. Лессінг намагається знайти органічне поєднання одиничного та загального в образі людини. Однак, ці проблеми в рамках естетики Просвітництва вирішити було не можливо.

Багато суспільних та естетичних проблем, які підіймаються Лессінгом, залишаються значущими і в наш час, а літературна діяльність Лессінга, як і багатьох інших просвітників, відрізнялася внутрішньою єдністю та цінністю. В своїх літературних шедеврах Лессінг прославляє незалежність, чесність та моральну стійкість.

1. *Лассаль Ф.* Готхольд Эфраим Лессинг // Собрание сочинений в 3-х т. – Т.3. – М.,1925. – С. 246; 2. *Лессинг Г.Э.* Избранные произведения. – М., 1953. – С. 133; 3. Там само. – С. 538; 4. Там само. – С. 597.

Н.В. Ярмоліцька, здобувач,
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

ПОНЯТТЯ СУБСТАНЦІЇ, БУТТЯ, РУХУ, ПРОСТОРУ, ЧАСУ У ПАНПСИХІЗМІ О.О. КОЗЛОВА

Інтерес до спадщини представників вітчизняної культури в останні роки набуває все більшого розмаху, що благотворно впливає на майбутнє суспільства та на його духовний розвиток. Осмислення духовних надбань попередніх поколінь, якими, безперечно, є філософські вчення і системи, являє необхідність осмислення та аналізу історико-філософської науки. Повернення забутих видатних імен української історії та духовної культури дасть змогу краще зрозуміти ті процеси, які відбуваються зараз у вітчизняній філософській думці. До таких відроджених із забуття імен відноситься й ім'я О.О. Козлова, історіософська спадщина якого у вітчизняній науці досліджена недостатньо, а праць безпосередньо присвячених йому не має. Саме тому автором статті розглядається проблематика, якою займався філософ протягом життя, це насамперед, відстоюванню права філософії як самостійної науки.

Одне з провідних місць у історіософській спадщині О. Козлова займають поняття. Без з'ясування їх сутності неможливо зрозуміти надбання філософа, вияснити його особисте бачення проблеми. Необхідно відмітити, що особливу увагу О. Козлов приділяв таким основним філософським поняттям як субстанція, буття, рух, простір і час, головний зміст яких детально висвітлив у своїх журналах "Свое слово" та "Философский трьохмесячник". Біль-

шість вчених (С. Аскольдов, П. Астафьєв, М. Ільїн, М. Лосський, О. Нікольський, О. Огородник) притримуються тієї думки, що ці поняття О. Козлов розглядав з точки зору свого направлення – панпсихізму, до якого він прийшов поступово, у другій половині свого творчого шляху.

Ідея духовної субстанції досить чітко простежувалася у працях О. Козлова і виступала, так би мовити, наріжним каменем його філософії. Вчений вважав, що субстанція повинна бути нечуттєвою, а духовною, вона не може знаходитись в просторі й бути доступною зовнішнім почуттям. Саме ж поняття субстанції, за О. Козловим, утворюється у нас "на основі внутрішнього досвіду, де ми знайомимося зі своєю особистою субстанцією, або нашим *я*, а вже потім це поняття ми переносимо на інші субстанції духовні й матеріальні" [1].

О.Козлов відмічав, що наше розумове і духовне життя є функцією духовної субстанції, яка походить від її діяльностей. Цій духовній субстанції належить усвідомлення всіх відчуттів, почуттів і бажань, які виникають у неї внаслідок її діяльності; цій же духовній субстанції належить і координація різних діяльностей, яка дає можливість дійти до гармонічної єдності, та узгодити свою індивідуальну діяльність з діяльністю інших субстанцій. Сама ж діяльність духовних субстанцій є досить великою і необмеженою. Не заперечував О. Козлов й існування субстанцій тільки матеріальних або тільки духовних, або ж і тієї й іншої разом, але не погоджувався із поєднанням двох субстанцій – духовної та тілесної, і пояснював це тим, що повинні бути "або духовні явища суть продукти або дії, які рухаються в просторі матерії, або навпаки, матеріальні явища суть продукти або дії представлячого і мислячого духа" [2]. На цій основі О. Козлов і називає першу теорію – матеріалізмом, який визнає тільки матеріальні субстанції, а другу теорію, яка не має строгого визначення, вважає краще всього назвати панпсихізмом, який визнає тільки духовні субстанції.

Те, що більшість філософів визнають тільки одну субстанцію, а дехто багато субстанцій, на думку О. Козлова, неодмінно веде до розбіжностей які впливають на кількість і властивості субстанцій. На відміну від вчених, які бачили діяльність субстанцій в одній тільки зміні їх місця в просторі, а інші в одному тільки пізнанні, або тільки в мисленні, деякі в одному тільки хотінні або відчутті, О. Козлов же визнавав у субстанцій різноманітну діяльність. Також він надавав значення й мисленню, говорячи, що "діяльність, за допомогою якої ми виводимо безвідносні елементи із їх ізольованості, зв'язуємо їх і відносимо один до одного, називається *мисленням*. Мислення слугує посередником між різними областями свідомості, воно є жива сила, яка приводить всі окремі області свідомості в зв'язок і органічну єдність" [3].

Також, слід відмітити, що О. Козлов поділяв всю нашу свідомість на першопочаткову або просту та похідну або складну. Першопочаткова, проста і безпосередня свідомість слугують джерелом для поняття буття, але окремо вони не можуть бути джерелом і вираженням поняття буття. Тільки існуючи разом вони можуть утворювати поняття буття. Матеріалом для поняття буття можуть бути три області свідомості, які обіймають всю першопочаткову свідомість, і представляють: "а) свідомість і зміст, б) свідомість і діяльність, с) усвідомлення нашої субстанції, або "я". Саме ж визначення буття О. Козлов викладає наступним чином: "*буття є поняття, зміст якого складаєть-*

ся із знання про нашу субстанцію, її діяльностях і змісту цих діяльностей у їх єдності й відношенні один до одного" [4].

Окрім поняття свідомості багато уваги О. Козлов приділяв дослідженню поняття буття і пояснював це існуючою прогалиною в його систематичному дослідженні. Як приклад О. Козлов наводить Шопенгауера і Канта які вважали, що буттю личить тільки те, що можна побачити або доторкнутися. Стосовно самого визначення поняття буття то воно відсутнє, і перш за все це простежувалося у філософії Канта. Тому всі суперечки про існування взагалі чого-небудь, як відмічав О. Козлов, не будуть мати ніякого підґрунтя для його рішення, якщо ми не можемо дати точного й ясного уявлення, про те що саме ми розуміємо під існуванням.

Серед труднощів, з якими стикаються філософи і на які О. Козлов звертав увагу були розходження між свідомістю і поняттям буття. Це розходження він пояснював тим, що свідомість не може прийняти форму судження, бо вона може належати й мати сенс тільки для того, хто сам існує, а тому вона неодмінно *індивідуальна,* або знаходиться в індивідуальному володінні кожної істоти чи субстанції. Що ж стосовно поняття буття, то воно може бути *загальним*, та мати тенденцію до формування подібно всім мислячим його, істотам. Ми можемо безпосередньо усвідомлювати тільки своє існування, всяке ж інше існування, як відмічав О. Козлов, ми можемо усвідомлювати і знати безпосередньо тільки шляхом висновку. Помилки ж виникають від змішання двох понять: свідомості (в тісному сенсі) безпосередньої і першопочаткової та свідомості (в широкому сенсі) посередньої й похідної.

Ще одне поняття, яке О. Козлов обґрунтовував з точки зору своєї системи панпсихізму, було поняття часу. Розмірковуючи над питанням, чи можна приписувати реальність часу, О. Козлов вважав, що якщо сьогодення ніколи не переходило б з майбутнього в минуле, тоді воно було б не часом, а вічністю. Чи можливо приписувати дійсну сутність сьогоденню, якщо минуле є небуття і прагне до небуття? Таким баченням даного питання О. Козлов найбільше наближався до Августіна, який визнавав "що минуле і майбутнє існують як теперішнє в нашій душі" [5]. Та О. Козлов у цьому питанні пішов далі ніж Августін, який залишився на тому, що час не може бути сам по собі реальним і що істинно-суще, Бог, є *поза часом*, але творить, вбачає, час як і все створене вбачається в часі. О. Козлов розумів час тільки як думку, яка необхідна для мислячої істоти тільки в певний проміжок її розвитку, для розподілу своїх знань, – думка без якої воно може обходитись і на нижчій сходинці свого розвитку, і на вищій сходинці. Час, відмічав дослідник, визначається актом представлення і мислення людської субстанції, сам же світ субстанцій не залежить від часу, він є передчасним по своїй суті.

Аналізуючи час, О. Козлов наділяв його такими ознаками, як безкінечність, безкінечна ділимість, неперервність і рівномірна течія, а його властивості – суть властивості нашої розумової діяльності. Філософ вважав, що час не існує сам по собі незалежно від діяльності мислячої субстанції та від її акта.

Досить тісно переплітаються у творчості О. Козлова поняття часу і поняття простору. Відстоюючи свою точку зору, що простір не може бути реальним він відмічав, що визнання реальності простору може привести до цілої

низки непорозумінь. Своє бачення нереальності простору О. Козлов пояснював наступним чином: простір не є реальним бо по своєму поняттю, "або в силу його ознак *безперервності* й *безкінечної ділимості*, як у своєму цілому, так і в кожній найменшій частинці його, складається із безкінечного числа частин, а тому й не може бути чимось реальним, а є тільки щось мислиме й уявне". Також, припустивши його реальність, простір втратить можливість бути розрізненим від його уявлення або поняття. За цим припущенням, "простір реальний або *сущий за межами* думки та уявлення був би зовсім тотожнім з думкою та уявленням про нього, що протирічило б тому головному й висхідному поняттю, що думка про реальне, або про буття, до якого вона відноситься, не є *саме це реальне* і відрізняється від нього" [6].

Наведемо декілька визначень в яких О. Козлов досить переконливо обґрунтовує своє бачення нереальності простору: "якби простір був реальним, то ми мали б які-небудь тверді конкретні й абсолютні *масштаби* і *міри* для вимірювання просторових величин, між тим, як для нас мислимі тільки відносні...; якби простір був реальним, то він *діяв би* на всі інші реальності, й відображався би в них якими-небудь наслідками, тобто, простір був би *причиною* яких-небудь змін в тілах, а ці зміни були б *наслідком* впливу на них простору...; якби простір був реальним, то неможливо було б фізичним тілам *вільно вміщуватись* в ньому й *бути у взаємодії* із збереженням всіх тих відношень, які обумовлюються законами діяльності фізичних сил, притаманних цим тілам... І на кінець, при реальності простору було б зовсім неможливо поняття *порожнього простору*, тому що весь простір був би наповнений своєю особистою реальністю, в чому б вона не заключалась" [7].

Розглядаючи походження ідеї простору та часу, О. Козлов відмічав, що головною загальною рисою обох ідей було те, що вони не суть вираження якихнебудь реальних субстанцій або їх властивостей, а суть вповні продукти діяльності нашого мислення й уявлення, "або інакше вони суть ні що інше, як *порядки, в яких ми розуміємо і розташовуємо наші внутрішні стани й уявлення"* [8]. А різниця між ними полягає в тому, що ідеї часу підкоряються психічні стани, коли ж ідеї простору підкорюється тільки такі відчуття, як дотик і зір.

Джерелом ідеї простору можуть слугувати одночасно як зорове або дотикове відчуття більшості, а в крайньому випадку дві різні якості. З усіх відчуттів зорове і дотикове можуть, порівняно довгий час, залишатися незмінними в нашій свідомості, тому зір і дотик вважаються об'єктивними відчуттями. Та, як зауважує О. Козлов, наведеного замало для утворення ідеї простору. Людське мислення також може слугувати специфічним джерелом для ідеї простору. В людській свідомості, як пояснює вчений, довгий час можуть утримуватися різні якості як чуттєві, зорові так і дотикові в поєднанні з мускульними, які відносяться один до одного, мисляться у взаємному відношенні, розподіляються в специфічний порядок, який можна виразити словами – біля, поряд, одне в одному й т.п. Таким чином, сутність ідеї простору, "виходить *не із* нашої здібності відчувати взагалі..., *а із* нашої людської *здібності* мислити або об'єднувати у свідомості різні наші акти з особливої точки зору, яка й складає **зміст ідеї простору**" [9].

Розглядаючи утворення ідеї простору О. Козлов прослідковує й визначення першого, другого, третього вимірів. Також він заперечував існування

простору кривого та існування більш ніж трьох вимірів. О. Козлов відмічав, що утворення ідеї простору у філософії завжди супроводжувалося великими труднощами, які, головним чином, стосувалися визначення та пояснення різноманітних понять вимірів.

Внаслідок розвитку ідеї простору виникають різні просторові поняття, які навіть можуть слугувати основою для окремих наук. До таких просторових понять філософ відносив *направлення* і *вимірювання*. Саме ж виникнення цих понять він пояснював тим, що в нашій свідомості існують одночасно різні якості на яких ми можемо зупиняти на деякий час свою увагу, переносячи її від однієї до іншої, таким чином у нашій свідомості утворюється ряд одночасно існуючих якостей на які ми послідовно звертаємо увагу. Утворення такого ряду в нашій мислячій та об'єднуючій діяльності служить підставою для створення у нас поняття лінії. Це поняття лінії є ні що інше як усвідомлення нашої діяльності, коли ми, переходячи від одного до другого, третього, четвертого члена мислимо їх всіх в одночасному ряду. В понятті цієї лінії, "або *першого виміру*, ще зовсім не має тих елементів, за якими її можна було б назвати прямою або кривою лінією, тому що це поняття розвивається тільки після випрацювання поняття поверховості й порівняння її направлень" [10].

Другий вимір, як відмічає О. Козлов, виникає внаслідок того, що наша увага може збуджуватися яким-небудь пунктом, але не нашою мислячою свідомістю, яка відбулася вже в першій лінії. В нашій свідомості може виникати декілька нових направлень або ліній, внаслідок стрибка уваги за межі першої лінії. Ці нові направлення знаходяться за межами першої лінії і спрямовані на з'єднання "мисленням в одну систему, яка й називається нами *другим виміром*" [11]. *Третій вимір* виникає внаслідок діяльності нашого мислення, яке об'єднує в одне ціле привходящі якості з поняттям поверховості за допомогою нового поняття про систему направлень. "Це привходження нових якісних елементів і є ніщо інше як наслідок того явища, яке ми звемо рухом" [12].

Досить часто, як відмічає О. Козлов, поняття протяжності застосовують синонімічно зі словом – простір, але ці поняття необхідно розрізняти бо в протяжності мислиться елемент кількості, коли ж простір зовсім не є кількістю. Простір сам по собі не може бути ні великим, ні малим, він взагалі не має величини. Безперечно, таке твердження виглядає досить дивним, але необхідно нагадати, що величина не може визначатися інакше, тільки шляхом порівняння, шляхом виміру одного простору іншим – визначеного або невизначеного виміру, з цього зрозуміло, що в ідеї простору зовсім не заключається ідеї його виміру й порівняння. Також вчений виділяв суб'єктивну та об'єктивну стадії розвитку ідеї простору. Саме в суб'єктивній стадії розвитку всі просторові поняття виражаються словами – біля, поряд, тут, там, близько, далеко, справа, зліва, ззаду, зверху, знизу і тільки завдяки нашій мислячій діяльності може існувати і кінечний, і безкінечний, і великий, і малий простір. Так само неперервність і безкінечна ділимість неодмінно мислиться в просторі. А саме положення: "*всякий простір заключає в собі простір й завжди заключається в просторі"* це є саме коротке й точне визначення всіх вищезазначених властивостей цього поняття [13].

Вагоме значення в творчості О. Козлова має і поняття руху. Під дійсним рухом філософ розумів зміну актів взаємодії нашої істоти з іншими істотами,

насамперед з тими, які являються нам в образі нашого тіла. Сам фізичний рух, або зміна тілами свого місця в просторі, О. Козлов вважав уявним і безпросторовими, а просторові образи є тільки значки дійсних субстанцій. Слід відмітити, що поняття руху він розглядав з трьох точок зору – метафізичної, психологічної і фізичної, надаючи перевагу метафізичній, обґрунтовуючи це тим, що вона пояснює дві інші, які складають немовби її відображення. Саме ж поняття руху, як відмічав дослідник, складається із зміни місця в просторі й є досить умовним і має значковий характер. І те поняття руху, яке ми маємо, є тільки наш розумовий акт, а не дія природи.

Існує багато протиріч, які містяться в самому понятті руху, та щоб уникнути їх, вважав вчений, необхідно звернути увагу на те за яких умов створюється ця ідея. На його думку, вона можлива тільки після утворення ідеї простору і часу. Але це не означає, що утворенню ідеї руху повинен передувати за часом повний розвиток тих ідей в усіх його стадіях. "Необхідно тільки, щоб ідеї руху у людей передували час і простір, хоча б в першій або *суб'єктивній* стадії свого утворення. Наступні ж дві стадії, тобто *об'єктивна* і *абстрактна* всіх трьох форм, тобто простору, часу і руху можуть розвиватися майже одночасно" [14].

Заперечуючи реальність руху, О. Козлов відмічав, що природничі науки для своїх цілей використовують умовне поняття руху, коли ж рух "не є щось само по собі суще, а існує тільки в нашому мисленні, яке проходить через різні стадії розвитку... коли ж кількість у русі походить від вимірювання простору й часу, і *не прямо*, а *побічно*" [15].

І на кінець, необхідно дати характеристику того напрямку, до якого О. Козлов прийшов і яке зветься *панпсихізмом*. Хоча панпсихізм є досить непомітним серед інших напрямків у філософії, все ж таки О. Козлов неодноразово відмічав його переваги над іншими. Філософ відмічав, що панпсихізм не є новим напрямком, його важливі елементи можна знайти у вищих світових релігіях, а його особливі риси входять до інших філософських течій. До родоначальників панпсихізму, як систематичного філософського напрямку, О. Козлов відносив таких мислителів, як Малебранш, Берклей і Ляйбніц. Але відмічав, що у їх вченнях спостерігалася деяка різниця в самому визначенні панпсихізму. Так термін панпсихізму відносно системи Маленбранша більшою частиною приєднувався до картезіанізму, а системи Берклея і Ляйбніца до ідеалізму або спірітуалізму, і різнилися вони, особливо останній, тим, що "все ж таки матерія – чи називається "ніщо" і "чистою можливістю", як у еллінів або "іншобуття", як у Гегеля, але – визнається *реальним* началом; у панпсихізмі ж реальність матерії заперечується". На що О. Козлов дає своє визначення панпсихізму – *панпсихізм* це такий напрямок, "в якому *викривається* першопочаткова беззвітна метафізика, і в якому все суще визнається *психічним*, в якій би то не було малій ступені інтенсивності, *свідомим*, або інакше, в якому заперечується буття *абсолтюно – безсвідоме*" [16].

Порівнюючи і співставляючи панпсихізм з пануючими у філософії, на той час, напрямками – з науковим матеріалізмом і позитивізмом, філософ відмічав, що панпсихізмом, як матеріалізмом приймається велика кількість реальних істот, які складають світ. Але це є єдина схожість між цими напрямками. У панпсихізмі більшість істот однорідні й представляють єдність багатьох. "Всі

реальні істоти панпсихізму мають *одну й ту ж основу* свого буття і заключають в собі всі умови для нього, а тому утворюють вповні *завершений* світ, для існування якого кожна з істот є також необхідною, як і всі". По своїй природі субстанції світу не просторові, а тому вони суть істинні індивідууми. Індивідууми панпсихізму суть не мертві істоти, вони дані безпосередній свідомості. Що ж стосовно до діяльностей, які належать субстанціям панпсихізму, то і вони не суть щось уособлене й зовнішнім образом приєднані одна до одної [17].

Нерозривний зв'язок єдності субстанцій, їх діяльність і зміст вказують на одне й теж саме джерело в бутті цілого світу. Тому, відмічає О. Козлов, панпсихізм визнає те, що субстанції існують не порізно, вони складають єдину світову систему, тому що зв'язані існуючим між ними посередником, Найвищою Субстанцією. Таке розуміння буття не заважає субстанціональності за якою кожне є цілий особливий світ в собі. З такої точки зору панпсихізм міг би бути названий *плюралістичним монізмом*, що ніяк не вказувало б на протиріччя в термінах, а тільки виражало б те, "що мислення про одне веде *до протилежності*, до думки про багатьох і навпаки, думка про багатьох веде до думки *про одного*" [18].

У панпсихізмі зовнішній предметний світ є світ уявним, а внутрішній, психічний є світом реальним. Наше життя це ряд психічних процесів, які проходять у нас відображаючи зв'язок з аналогічними процесами у подібних нам нижчих субстанцій, образ яких ми маємо у клітинах нашого тіла. А смерть не означає знищення, вона є тільки розривом тісного зв'язку наших діяльностей з діяльностями цих субстанцій. Отже, обґрунтовує О. Козлов, наша субстанція із смертю не знищується, вона продовжує своє існування, а тому і тісний зв'язок з іншими субстанціями теж не припиняється, він тільки відновлюється і не по частинах, а разом. Якщо ж розглядати дане твердження з точки зору релігійних вірувань його можна назвати *перевтіленням*, яке досить детально і систематично висвітлюється панпсихізмом.

Взагалі О. Козлов вважав, що панпсихізм не є таким вже важкодоступним направленням, як це може здатися на перший погляд. І для більш зрілого мислення, яке звикло працювати із складними поняттями, панпсихізмом можна оволодіти досить швидко, бо він відрізняється великою простотою і доступністю в порівнянні з іншими філософськими направленнями. Складність в розумінні панпсихізму, на думку вченого, може виникнути при розгляді його гносеології, а саме того пункту де мова йде про поняття простору і часу, де "час і простір суть тільки, такі що утворюються в нашому розумі *порядкові* ідеї" [19].

Вказуючи на переваги панпсихізму О. Козлов відмічав, що панпсихізм усуває існуючу відірваність одних елементів реального буття від інших, змісту і діяльностей від субстанцій. Для панпсихізму суще це індивідуальна субстанція, саме вона виробляє акти, які виражають той чи інший зміст її діяльностей. Тому еволюція і розвиток світу відбувається в субстанціях таким чином, щоб у панпсихізмі не виникало ніякого мертвого і зовнішнього цим субстанціям матеріалу, який в інших світоглядах зветься матерією. Уникаючи змішання двох різних понять, дійсності й істини, якому підпадають інші світогляди, панпсихізм визнає тільки одну істину, яка існує в актах нашого мислення, яке може давати в результаті як істину так і помилку, не втрачаючи при цьому своєї реальності.

Хоча філософське вчення О. Козлова діставало неоднозначних, іноді протилежних та критичних оцінок, з боку дослідників його філософської спадщини, але його цілком природно можна віднести до когорти вчених, які гаряче вірили у життєве значення філософії як науки. А вся діяльність вченого була підпорядкована одній основній ідеї – філософській освіті суспільства, якій він гаряче служив до кінця свого життя.

1. *Козлов А.А.* Свое слово. Философско-литературный сборник. – К., 1888. – № 1. – 32. 2. Там само. – С. 56. 3. *Козлов А.А.* Свое слово. Философско-литературный сборник. – К., 1889. – № 2. – С. 46. 4. Там само. – С. 53. 5. *Астафьев П.* Заметка. Свое слово (философско-литературный сборник) проф. А.А.Козлова // Вопросы философии и психологии. – М., 1890. – Кн. 5. – С. 110. 6. *Козлов А.А.* Свое слово. Философско-литературный сборник. – К., 1892. – № 4. – С. 15-16. 7. Там само. – С. 18. 8. Там само. – С. 30-31. 9. Там само. – С. 33. 10. Там само. – С. 35. 11. Там само. – С. 36. 12. Там само. – С. 40. 13. Там само. С. 44-45. 14. *Козлов А.А.* Свое слово. Философско-литературный сборник. – СПб., 1898. – № 5. – С. 21. 15. Там само. – С. 26-28. 16. Там само. – С. 123-124. 17. Там само. – С. 130. 18. Там само. – С. 130. – 19. Там само. – С. 135.

И.В. Владленова, канд. филос. наук, ст. преп.,
Национальный политехнический университет, Харьков

СОВРЕМЕННАЯ НАУКА: ПРОБЛЕМА ЭМПИРИЧЕСКОГО ДОКАЗАТЕЛЬСТВА

В философии выделяют два уровня научного познания: эмпирический и теоретический. К методам эмпирического знания относят: наблюдение, сравнение, эксперимент и т.д. Результатом теоретического познания становятся научные теории. Задача теоретического уровня познания состоит в обнаружении за видимыми проявлениями скрытых, внутренних, сущностных связей и отношений.

В начале XX века классическая наука с ее экспериментальным математическим естествознанием сменилась новой парадигмой. И Галилей, и Ньютон полагали, что они наблюдают объект таким, каким он есть – беспристрастно, объективно, не вмешиваясь в ход экспериментов. Новая эпистемологическая ситуация постклассической науки основывается на положении о том, что субъект непосредственным образом вмешивается в ход эксперимента, субъективно оценивает наблюдаемые явления природы. Включение субъекта в научную деятельность предполагает усвоение им целевых и ценностных установок, ориентируя на поиск и рост научного знания.

Научное знание очень зависимо от технических устройств и приборов, предназначенных, как для наблюдения, так и для эксперимента. Особенно наглядно это видно в квантовой физике.

Достаточно привлекательны концепции, которые стремятся объединить в себе все явления окружающего мира. Но являются ли данные теоретические рассуждения научными? "Осторожность – вот чем нужно руководствоваться, делая научные заявления. Все сказанное должно быть подкреплено убедительными доказательствами и опытными данными" [1]. Критерий, который бы позволил адекватно разграничить научное знание от ненаучного пытались создать философы, работающие в области логического позитивизма. Первоначальная узость демаркационного критерия, основанного на принципе верифицируемости, привела к его ослаблению и практическому отказу от него. Впоследствии логические позитивисты предложили новое понимание: предложение верифицируемо, если существует логическая возможность его проверки. Ни непротиворечивость, ни подтверждаемость эмпирическими данными не могут служить критерием истины. Исходя из этих соображений, К. Поппер в качестве критерия демаркации предложил применять фальсифицируемость, т. е. эмпирическую опровержимость.

Т. Кун разработал концепцию научных революций, согласно которой новое знание получается не столько эволюционно и поступательно, сколько революционно и скачкообразно. Т. Кун в качестве одного из критерия науч-

ности вводит понятие головоломки. Он считает, что все эксперименты могут быть оспорены либо с точки зрения их релевантности, либо с точки зрения их точности. Все теории могут быть изменены с помощью ухищрений ad hoc, не переставая при этом быть теми же самыми теориями. Однако, Т. Кун полагает, что это нормально, потому что научное знание часто растет путем проблематизации наблюдений или подгонки теорий. "Проблематизация и подгонка – обычная составная часть нормального исследования в эмпирической науке, и подгонки во всяком случае играют доминирующую роль также и в неформальной математике" [2].

Как формируется физическая теория? Дойдя до стадии теоретической схемы (после того, как выбор фундаментального теоретического закона состоялся), превращается из селективно-эвристического исследования, связанного с умозрительным аспектом содержания теории, в физико-математическое (дедуктивное), которое выводит из фундаментального теоретического закона нефундаментальные теоретические законы, которые объясняют известные эмпирические законы и предсказывают новые эмпирические законы, согласующиеся с экспериментом. И действительно, к примеру, общая теория относительности согласуется с классической физикой, а также с успехом экспериментально доказана. Однако на сегодняшний момент невозможно провести эксперименты, которые бы подтверждали теории суперструн, что оставляет их на уровне селективно-эвристического исследования.

С точки зрения парадигмы классической науки, с помощью математики можно точно описать все явления в окружающем мире. Однако математика, которая лежит в основе современных физических теорий, например, суперструн, настолько сложна, что доступна для понимания лишь ограниченному числу ученых. К тому же она слишком абстрактна и трудно воспринимаема для обыденного сознания, поскольку постулирует, к примеру, наличие 11-мерного пространства.

Сфера наблюдаемого постоянно расширяется по мере появления новых технических приспособлений. А это означает, что язык наблюдения также является неопределенным и изменяется с течением времени. Необходимо отметить, что эмпирическое знание не идет обособленно от теоретического, так как знание, полученное с помощью технических приборов, опирается на теоретические конструкции и теории, на основе которых созданы и работают эти приборы. Есть также проблема адекватного выражения наблюдаемых явлений, так как язык, которым эти явления описываются, также не является автономным. Существует объективная связь между эмпирическим и теоретическим знанием.

Общая теория относительности, которая повлекла за собой смену парадигмы, явилась продуктом не экспериментов, а стремлением теоретического обоснования единства классической механики и классической электродинамики. Уникальные эксперименты в квантовой физике в середине XX века принесли с собой множество научных открытий. Временный период затишья в физике, позволивший говорить о конце науки, сменился небывалым числом разнообразных теорий, гипотез и концепций. Ученые разрабатывают новые математические и физические теории, основанные исключительно на теоретическом знании. Например, популярная Теория всего, суперструны, М-теория

и др. Эксперименты, в которых изучается физическая структура окружающего нас мира, становятся все более сложными и дорогостоящими, а их результаты – все более трудными для понимания. Новая парадигма требует конструирования и создания новых терминов для исследуемых явлений.

1. *Томпсон М.* Философия науки / Пер.с англ. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2003. – С. 81; 2. *Кун Т.* Логика открытия или психология исследования? // Философия науки. Выпуск 3. Проблемы анализа знания. – М., 1997. С. 32.

О.В. Добровольська, асп.,
Харківський національний університет радіоелектроніки

ФОРМАЛЬНА ОНТОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФІЇ КОМП'ЮТЕРНИХ НАУК

Філософія комп'ютерних наук (philosophy of computer science) є популярним напрямом сучасної філософії на Заході. В Україні, на жаль, цей напрям не є розвиненим. В доповіді зроблена спроба заповнити цей пробіл за допомогою звернення до концепту "формальна онтологія" (комп'ютерна онтологія), який розглядається в межах філософії комп'ютерних наук.

Визначенню, застосуванню терміну "формальна онтологія", зазначенню зв'язків з іншими науками присвячені роботи як розробників онтологій, так і філософів ([1], [2], [3], [4]). Нашою метою є показати існування зв'язку між філософським трактуванням поняття "онтологія" і його трактуванням в комп'ютерних науках. Окрім цього, зазначити відмінності, характерні риси, які притаманні формальній онтології через специфічність сфери, яку вона відображає – програмний світ.

У філософській традиції "онтологія" (грецьк. on, ontos – суще, logos – вчення) трактується як вчення про буття, його категорії, воно є базовим компонентом філософської системи. В класичній філософії онтологія тотожна метафізиці, в рамках цього напряму можна виділити дві тенденції розвитку онтології: трансцендентну (елеати, Платон, Гегель, представники феноменології, неотомізму та інші), філософії природи (філософи античності, Ренесансу, Нового часу та інші). Ставлення до онтології і саме розуміння цього поняття змінила "критична філософія" Канта, а пізніше – представників позитивізму, які вважали будь-яке речення метафізичного характеру беззмістовним. Важливим етапом розвитку онтології стало звернення до неї Гайдеггера, представників екзистенціалізму, які стали розглядати зв'язок буття і людини. Філософія постмодернізму відмовилась від спроб побудування онтології через принцип "епістемологічного сумніву" в можливості створення моделі світу. В сучасній некласичній філософії онтологія трактується як інтерпретація способів буття з нефіксованим статусом [5].

Саме поняття "онтологія" з'явилось в XVII ст. в філософії, а в 90-х роках XX ст. – в комп'ютерних (інформаційних) науках, де, щоб відрізнити від філософського, його ще називають "формальною онтологією", "онтологією комп'ютерних наук". Найпоширенішим визначенням онтології в комп'ютерних науках є імпліцитна специфікація концептуалізації, де концептуалізація трак-

тується як "абстрактне спрощене бачення світу, яке ми подаємо з певною метою" [6]. Таким чином, онтологія є вичерпним описом предметної області.

За своїм призначенням формальна онтологія в інформаційних науках має вирішити проблеми непорозуміння в глобальній комунікації між людьми, а також між комп'ютерними агентами, структурування знання в мережі Інтернет, накопичення і повторне використання знання.

В залежності від мети побудови онтології в комп'ютерних науках, вона може мати різну форму: словника, тезауруса, найскладнішої системи з великою кількістю правил. Найчастіше вона містить набір концептів з їхніми атрибутами, відношеннями між цими концептами. Онтологією називають логічну систему, концептуалізацію, детально викладену специфікацію концептуалізації предметної області.

По суті, функції формальної онтології є схожими з функціями онтології в філософській системі – вони є одними з базових компонентів, на основі яких ця система будується.

Основною відміною формальної онтології є її спрямованість не на реальність саму по собі, а на "комп'ютеризовану", "програмну" реальність, тобто якщо онтологія в філософії розглядає людину, природу, буття в його різноманітті, то формальна онтологія обмежується тими даними, які закладені в інформаційній системі, комп'ютерній програмі. Така обмеженість подання обумовлюється так званим "припущенням обмеженості світу" (closed world assumption) – припущенням про те, що все, що не є дійсним напевне, вважається хибним. Тобто в системі існують тільки ті об'єкти, які представлені, і їм притаманні тільки ті властивості, які є суттєвими в конкретному випадку. Добре зрозумілим прикладом цього твердження є база даних, реляційна модель даних, в яких об'єкт заміняється впорядкованим набором властивостей. Чинники, які накладають обмеження на комп'ютерне подання предметної області, можуть бути різними – недосконалість техніки, завелика складність і багатогранність світу, економічна недоцільність.

Звичайно, є масштабні проекти, за допомогою яких вчені намагаються відтворити світ в цілому (наприклад, Cyc – http://www.cyc.com/). Напевне, ці проекти не будуть закінчені, бо нам відомі приклади спроб створення філософами в різні часи універсальної мови, універсальної науки (наприклад, Віденським гуртком [7]), які жодного разу не закінчувались успіхом.

Через розвиток інформаційних технологій до структури світу додається нова царина – інформаційна. У зв'язку з цим виникають нові філософські питання: чи можна розглядати програми чи їхні частини як окремі категорії, чи можна структурувати величезну кількість різних інформаційних утворень [8], [9]. Тобто розвиток інформаційних технологій обумовив зміну, розширення сферу дії онтології.

Таким чином, онтологія в комп'ютерних науках наслідує основні риси філософської онтології, в той же час поєднуючи протилежні особливості, притаманні сучасному науковому пізнанню: вузьку спеціалізацію, фрагментарність сприйняття, прагнення до глобальності, глобальної комунікації та інші.

Проблеми, з якими стикається формальна онтологія, часто виходять за межі суто технічних, бо мають філософське підґрунтя. Наприклад, чи можливо об'єднати всі формальні онтології до однієї, чи можливе побудування універсальної

мови, який існує зв'язок між концептами онтології і реальними предметами. Ці проблеми розглядаються в рамках такого напряму філософії науки, як "філософія комп'ютерних наук", який розвивається вже не один десяток років.

З точки зору сучасних філософів і спеціалістів у галузі штучного інтелекту, формальні онтології виникли шляхом поєднання інформаційних технологій, логіки, філософії. Якщо відслідкувати розвиток науки за останні 100 років в зворотньому напрямі, можна побудувати таку схему історії розвитку онтології комп'ютерних наук: комп'ютерна онтологія виникла в межах такого напряму як штучний інтелект, який, в свою чергу, був розвинений на основі когнітивної науки і інформаційних технологій. Теоретичними підвалинами розвитку когнітивної науки є філософія, психологія, лінгвістика, логіка, нейронауки [10]. Таким чином, напрями філософії, представники яких зробили внесок в розвиток когнітивної науки, штучного інтелекту – аналітична філософія і феноменологія. Через цей факт для кращого розуміння природи комп'ютерних онтологій треба звернутись до робіт філософів-аналітиків і феноменологів.

Ідеї, схожі з ідеєю створення формальної онтології, ми знаходимо в "мовному каркасі" Р. Карнапа, "мета-мові" А. Тарського, "концептуальній схемі" Д. Девідсона.

Як правило, сучасні філософи бачать основи формування онтології в феноменології, не приділяючи достатньої уваги аналітичній філософії, хоча саме тенденції розвитку аналітичної філософії можна відслідкувати у розвитку комп'ютерної онтології.

Так, спершу метою аналітичної філософії було створення єдиної наукової системи знань про світ, яка співпадає з метою побудування онтології. В процесі свого розвитку філософія виявила неспроможність здійснення задачі, відреклась від неї. Те ж саме можна спостерігати і в ході розвитку комп'ютерної онтології: ідея створення єдиної онтологія була роздрібнена на побудування онтологій окремих галузей, їхніх підрозділів, предметних областей, окремих задач.

Будь-яка система, яка намагається описати світ або маленьку його частину, має бути філософськи осмисленою, через це побудова нових концепції реальності, які використовуються в комп'ютерних науках, потребує залучення філософського знання.

1. *Рубашкин В.Ш., Лахути Д.Г.* Онтология: от натурфилософии к научному мировоззрению и инженерии знаний // Вопросы философии. – 2005. – №1; 2. *Guarino N., Giaretta P.* Ontologies and Knowledge Bases. Towards a Terminological Clarification // Towards Very Large Knowledge Bases. – N.J.I. Mars (ed.), IOS Press, – Amsterdam, 1995; 3. *Гаврилова Т.А., Гелеверя Т.Е., Горовой В.А.* Онтологии как средство концептуализации web-порталов // Искусственный интеллект. – 2002. – №3; 4. *Smith B.* Ontology. The Blackwell Guide to Philosophy of Computing and Information. – Malden: Blackwell, 2004; 5. Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. – Мн.: Книжный Дом, 2003; 6. *Gruber T. R.* Toward Principles for the Design of Ontologies Used for Knowledge Sharing // International Journal Human-Computer Studies 43, – P.908; 7. *Мінаков М.А.* Логіка досвіду: проект Рудольфа Карнапа логічної побудови світу // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури, – 2005. – № 46; 8. *Eden A., Turner R.* Problems in the Ontology of Computer Programs. "Applied Ontology, Vol.2, – No.1 (2007). – P.13 –36. – Amsterdam: IOS Press. Amsterdam,The Netherlands: IOS Press; 9. *Eden A.* Three paradigms of computer science // Minds and Machines, Special issue on the Philosophy of Computer Science, Vol. 17, –No. 2 (Jul. 2007). – P. 135–167. – London: Springer. DOI 10.1007/s11023-007-9060-8; 10. *Баксанский О.Е.* Современный когнитивизм: философия, когнитивная наука, когнитивные дисциплины // Вопросы философии. – 2006. – № 1.

Д.А. Мельникова, студ.,
МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва

ТРАНСФОРМАЦИЯ ПОНЯТИЯ СУБЪЕКТА В ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Когда мы говорим о Субъекте в философии, то это, прежде всего, познающий Субъект, именно о нем пойдет речь. За основу кажется удачным взять линию демаркации "классика – постклассика" и трактовать процесс преобразования понятия "субъекта" как переход от классического его понимания, которое получило свое воплощение в философии Декарта и Канта, к неклассическому переосмыслению, в работах неокантинцев (Наторп, Кассирер). Хотя тема эта появилась в философии значительно раньше, но наиболее яркое воплощение получила в "Логико-философском трактате" Людвига Витгенштейна. Тема кажется мне особенно важной еще и потому, что, выстраивая ее линию, у нас появляется возможность обнаружить параллели и найти решение в проблемной области не только самой философии, но также и в тех областях, которые оказались самым непосредственным образом с ней связаны. Например, в философии науки, методологии и других.

Есть разум и идеи разума. Декарт считает, что мы изначально погрязли в чувственном опыте. Следовательно, те основания, на которых мы строим системы своих рассуждений, доказательств о мире, то, что мы считаем истинной трактовкой окружающей нас действительности, покоится на ложных основаниях, значит, и сам ложно. Необходимо найти новые, истинные основания, идеи разума, в которых мы не сможем усомниться. Отсюда рождается метод радикального сомнения, теоретическое допущение скептицизма и отказ от "опоры на авторитет как на истину в последней инстанции", как напишет позднее Пирс.

Ясные и отчетливые идеи необходимо сопоставить с реальностью, но здесь возникает первое затруднение – разум может обманываться, например разум сумасшедшего. Здесь Декарт находит выход, который является совершенно логичным для его времени, но не совсем научным. Концепция декартовского рационализма опирается на весьма серьезные постулаты о Боге. Именно благодаря тому, что Бог есть, и тому, что он не мог сотворить нас, не дав нам возможности адекватно познавать окружающий мир, мы можем иметь идеи "ясные и отчетливые". Мир представляет собой механическую систему, которая независима от нас. Но одним из главных положений, которое мне кажется необходимым отметить, является тезис о том, что в исследовании природы необходимо отказаться от конечной цели. Нельзя узнать, для чего Бог создал все, но можно узнать как – вот основа познавательной программы Декарта.

Можно сделать вывод, что рационализм как гносеологическая программа совершенно определенно предполагает концепцию Бога и его отношений с человеком. Сам мир – это раскрытая книга, в которой запечатлен Бог. Такая позиция определила характер трактовки познания в классической эпистемологии как некоторого божественного дарования. Проявлением этого стало учение Спинозы о четырех видах познания, высшим из которых является

непосредственная интеллектуальная интуиция, а также учение о предустановленной гармонии Лейбница: наш мир таков как он есть, так как это лучший из возможных миров, он максимально наполнен существованием, которое является благом.

Дальнейшим пунктом на пути преобразования понятия субъекта познания можно считать так называемый "коперниканский поворот" Канта. Не знания должны сообразовываться с предметами, а напротив, предметы должны сообразовываться с нашим познанием, с формами чувственного созерцания и понятиями рассудка. Созерцание представляет собой процесс свободной творческой работы разума. Чистый разум определят свой предмет целиком, то есть a priori. Понятия, согласно Канту, выражают априорные правила, с которыми согласуются все предметы опыта и которые указывают разуму путь еще до того, как нам вообще могут быть даны какие-либо внешние предметы. Только так мы можем сообразовывать предметы с нашим познанием. "Разум должен подходить к природе, с одной стороны, со своими принципами, а с другой стороны с экспериментами, придуманным сообразно этим принципам". Здесь вводится одна из самых тем для философии познания, но главным образом, для философии науки. "Ясность для всех возникла тогда, когда Галилей стал скатывать с наклонной плоскости шары с ним самим избранным тяжестью", естествоиспытатели понимали, что разум может видеть только то, что "создает по собственному плану". Заставить природу "отвечать на вопросы" – вот в чем должна состоять наша задача, раз уж сама природа дала возможность разуму искать. И не даром упоминается именно Галилей, именно с него можно начинать отсчитывать начало нового этапа научного знания. Если до этого истинным признавался индуктивный метод Бекона как собрания всевозможных фактов и их последующая классификация, что особенно хорошо описано в его труде "Новая Атлантида", стоит только вспомнить научную организацию, которая там существовала, то у Галилея мы имеем дело уже совершенно с иным экспериментальным методом. Цитируя Ахутина: "теория вкрадывается в факт уже с первых, с того момента, когда наблюдатель начинает формировать единый объект наблюдения, определенным образом объясняя и синтезируя совокупность наблюдаемых явлений". Мне кажется это вполне логичным продолжением мысли самого Канта. Итак, "мы a priori познаем в вещах лишь то, что вложено в них нами самими". Особенно тезис важен тем, что он явился одной из исходных точек рефлексии неклассической эпистемологии.

Пауль Наторп отмечал: "предмет должен согласовываться с познанием, а не познание с предметом, если вообще должно быть постигнуто в понятиях закономерное отношение между обоими". В этом он видит решение кантовской проблемы того, как субъект и объект могут предшествовать познанию. Основная проблема, которую ставит Наторп относительно кантовской системы – проблема "дуализма факторов познания", выделение двучленной субъектно-объектной структуры, которую, по его мнению, надо снять, если мы придерживаемся принятой нами от Канта же идеи трансцендентального метода. Что же происходит? "Данность сама становится проблемой мышления". Наторп и марбургская школа в целом склоняются к некоторой "идеаль-

ной" позиции, в смысле деятельности "рассудка". Таким образом, снимается противопоставление созерцания и мышления в процессе познания, до всякого познания у нас есть уже "условие-возможности-опыта". Сама данность "факта", которая устанавливается различием между временем и пространством, как, казалось бы, априорными, существующими независимо от нас категориями, становится фантомом. Это устойчивость восприятия как "абсолютность пространственно-временного порядка" не дана и не могла быть нам данной. Получается, что и сам факт не дан, а лишь только требуется мышлением. "Мыслить – значит определять; для познания определено только то, что определено им самим". Данное положение поясняет более ранний тезис о философии как методе "бесконечного творческого развития".

Упомянутый выше метод творческого развития подразумевает постоянную включенность субъекта в процессы, происходящие в культуре, науке и других отраслях знания. Понятие системы, ряда как совокупности элементов и в то же время, невозможность дать окончательную трактовку лишь исходя из свойств этих отдельных частей. Как пример можно привести здесь рассуждения о понятии "числа" Эрнста Кассирера. О числе "четыре" мы можем высказывать некоторые математически значимые суждения или рассматривать конкретную группу предметов, состоящую из четырех единиц, это не одно и тоже. И при этом, перебрав бесконечное множество ситуаций, мы не получим понятие "число четыре". Лишь благодаря нахождению в ряду идеальной совокупности отношений, благодаря его месту в математически определенной числовой системе, число "четыре" обретает для нас "логическую определенность". Кассирер отрицает возможность "схватывания" новой сущности с помощью чувственных переживаний, сколь бы разнообразными они нам не представлялись, так как чувственное касается определенного, единичного предмета, что никак не согласуется с нашей целью познания реальности, где мы преследуем цель образования наиболее общих, всеохватывающих понятий. Чувственные, единичные предметы он называет предметами "первого порядка", они сами по себе для нас не представляют интереса. Но есть еще предметы "второго порядка", логическое своеобразие которых определяется той формой связи, из которой они выходят, все его содержание выражается в отношениях. Это идеализм, но другого порядка, чем то, что обычно понимают под ним. Идеализм другого, витгенштейновского толка, о котором будет сказано ниже.

В заключение мне бы хотелось несколько слов о том, какие черты приобретает субъект в дальнейшем развитии философии. Хотя, если быть точными, вопрос следует сформулировать следующим образом: что приходит на место Субъекта? В современной философии такое место занимает язык. Этот лингвистический поворот заметен уже у Ницше, когда он говорит о том, что Я порождается грамматической привычкой. Следовательно, не "мыслю", а "мыслится". Наиболее отчетливо это положение обретает смысл в "Логико-Философском трактате" Людвига Витгенштейна. Знаменитый тезис 5.6 "Пределы моего языка означают пределы моего мира". Если кантовский трансцендентальный мир заменяется здесь логической структурой, то, естественно, субъект познания, трансцендентальный субъект так же уходит со

сцены. Субъект не принадлежит миру, он является его границей. Здесь необходимо вернуться в самое начало произведения и прояснить, что в данном контексте подразумевается под миром. "Мир – это факты в логическом пространстве". Ключевым, по моему мнению, здесь является понятие логического пространства. А если вернуться еще назад, к предисловию, в котором обозначена задача работы: "провести границу мышления". Как я понимаю, это своего рода инструкции. Показать, о чем можно сказать, а о чем следует молчать. С одной стороны, при прочтении перед глазами и в воображении субъект максимально неоговорен, но в контексте всей работы становится понятно что связь "мир – логическое пространство – отношения (они же простые предложения) – сложные предложения – логика – субъект" – эта система неразрывна, это пласт, и все это наш язык, язык, который *мы понимаем*. Мы можем до бесконечности говорить, не сталкиваясь с границами языка, но всегда остаемся в его рамках.

В.В. Приходько, канд. филос. наук, доц.,
КНУ имени Тараса Шевченко, Киев

ФЕНОМЕН НОВОГО

Обращение к предложенной теме обусловлено в первую очередь недостаточной ясностью феномена Нового как такового. Новизна не имела счастливой судьбы, хотя время от времени тема Нового появлялась в ключевые моменты развития европейской цивилизации, например, оглашая эпоху "Нового завета" или эпоху Нового времени. Однако даже частое использование прилагательного "новый" в языке не приводит ко всей принципиальности и серьезности восприятия феномена Нового. В философской же традиции проблематика новизны часто привязывалась к теме прогресса, чаще всего к вульгарному прогрессизму Просвещения, особенно представителями франкфуртского неомарксизма, у которых в творчестве доминировала проблема соотношения модерна и антимодерна [1].

Таким образом, феномен Нового скорее затмевался, нежели прояснялся, из-за прежде всего сложных социально-политических коннотаций. Несомненно, он имеет свое политическое и общественное преломление, однако в контексте нашего исследования общество и политика берутся именно как сферы его проявления: новизна относится к опыту жизни, в том числе и социально-политической, а не к идеологическим схемам или конструктам, принуждающим вести насильственные, тотализирующие действия по их свершению.

Этот феномен начал обретать свои контуры именно благодаря историческому познанию. Одним из первых, кто обратил свой взор на проблематику Нового, был немецкий историк Рейнхарт Козеллек. Будучи основателем целого направления в исторической науке под названием "история понятий", он не мог обойти вниманием феномен Нового, который непосредственно связан и с проблемой исторической периодизации, и с проблемой самоопределения эпохи, и, что самое главное, с проблемой понимания предмета истории [2].

В своей концепции "временных пластов" Р. Козеллек разумно обходит крайние оппозиций линейного и цикличного понимания исторического процесса. Историческое время не монолитно как прогрессивный единый поток или как сплошной круговорот. Во времени можно выделить, опираясь на антропологические основоположения, три пласта (краткосрочный, среднесрочный и долгосрочный), которые различаются соотношением новизны (неповторимости) и рекурентности (повторяемости), т.е. линейности и цикличности. Новизна выступает у Р. Козеллека условием восприятия изменений как таковых. В свою очередь степень новизны должна свидетельствовать о скорости изменений в жизни человека. Это четко должно коррелировать с возрастными периодами жизни любого человека, связанными с ростом жизненного опыта, который выражается в способности удивляться. То есть недостаточность опыта приводит к частым удивлениям, основанным на точечности и уникальности событий, вызывая прогрессивный интерес к миру, что приводит к практической активности и ускоренным темпам изменений самого мира. По мере нарастания опыта способность удивляться уменьшается, что приводит к возрастанию значения рекурентности, т.е. повторяемого – например, традиции – на восприятие мира. Это влечет за собой усиление теоретической активности: от каузальных, среднесрочных, интерпретаций изменений до трансцендентальных, долгосрочных, которые играют роль конечного основания, посюсторонних метафизических гипотез, превосходящих и одновременно обосновывающих любые эмпирические суждения о жизни и ее изменениях [3].

Таким образом, у Р. Козеллека новизна фигурирует в паре с другой категорией, рекурентностью. Взаимодействие пары "новизна – рекурентность" является моделью действительного процесса (и одновременно предмета исторической науки), который выражается категорией "изменение" (или часто сегодня употребляемой "трансформация"). Следовательно, новизна становится подчиненной и частичной категорией по отношению к изменению, а феномен Нового утрачивает свою самодостаточность, становясь вспомогательным образованием и указывая на прогрессивность развития: говоря о чем-то новом, мы уже задаем перспективу прогресса.

Нельзя не согласиться с этими утверждениями. Однако же сам Р. Козеллек все-таки выражает приоритет новизны перед рекуретностью, если отойти от моделирования исторического процесса, которое погружает историю в теорию: замедляет ее, фиксирует в структурах. (Модель "новизна – рекурентность" может вызвать вопросы касательно отношения между теорией и практикой.) Преимущество новизны над рекурентностью выдает обращение к понятию "опыт". История этого понятия по Р. Козеллеку свидетельствует о том, что, в конце концов, сегодня мы можем говорить о соответствии первоначального смысла слова "опыт" и современного слова "история". Итак, опыт – это и есть история, хочет сказать Р. Козеллек. Точнее, что история как наука возможна лишь в качестве рассказа и осмысления "путешествия ради открытия нового", чем и является опыт как таковой. Резюмируя выше сказанное, можно утверждать, что *история есть опыт, суть которого – познание нового* [4].

Таким образом, новизна не вкладывается в схему процесса изменения, а является самостоятельным феноменом, принадлежащим историчному опыту. Следовательно, мы должны отказаться от дихотомии "теория – практика", заменив ее на познавательную целостность опыта, в которой отсутствует субъект-объектное отношение, присущее всякой теории, и в которой познающий и познаваемое непосредственно взаимно переходят друг в друга.

Соединение истории, опыта и новизны дает ценные результаты для прояснения динамической природы человеческого существования. То есть оно, во-первых, удаляет метафизические, догматические (или трансценденталистские), элементы из познания, которые создают приоритет теории перед практикой через принятие статических, вечных позиций и "нейтральных" конструктов, опосредующих опыт и его объект [5]. Во-вторых, открывается перспектива исследования становления, развития, происхождения, то есть фундамента исторического процесса как такового, на основе опыта Нового.

В таком случае феномен Нового должен рассматриваться не как противостоящий субъекту познания или наоборот как познавательный конструкт субъекта, а как генетическое проявление самого опыта, иными словами, как акт творчества опыта, лежащий по ту сторону субъект-объектного противостояния, а также отождествляющих конструктов языка и общества [6]. Одним словом, феномен Нового принадлежит истории, если под ней понимать исторический опыт (т.е. полноценный опыт, а не опыт, редуцированный к сенсорному набору данных). Следовательно, мы получаем возможность прояснить генезис любых данных в опыте, прояснив их историческую конституцию, что в итоге и является раскрытием феномена Нового. Для нас более нет метафизических, трансценденталистских, догматических ограничений на познание. Например, мы можем исследовать происхождение человека, бытия, ценностей, общества, сознания и т.д. и т.п., рассмотрев их как Новое [7]. Итак, предложенное исследование есть раскрытие новизны любых данных (фактов) в историческом опыте.

Но прежде следует основные черты Нового, без которых нельзя войти в русло новой установки познания. Это означает, что необходимо описать исторический опыт, которых будет, если можно так выразится, парадигматическим для всех других, так как является критической рефлексией опыта над собой: он есть исторический опыт истории, опыт Нового как такового, "генезис генезиса". Следует правильно понимать это выражение. Речь не идет о поиске статической основы, нейтральной схемы, субстанциальной основы в духе *cogito* или *causa sui*, выходящей за пределы опыта. Имеется в виду ключевая изначальная ситуация, проблемная наполненность которой задала перспективу данному исследованию. Именно такое задавание перспективы можно наделить методическим характером. Хотя следует подчеркнуть, что метода вне ситуации не существует, метод является результатом инструментального творчества в ситуации ввиду ее проблемного содержания [8]. Метод вне жизненных ситуаций – абстрактный, трансцендентальный, теоретический конструкт, деформирующий жизнь установками на слепое отождествление, уравнивание разнообразного, становящегося, изменяющегося русла жизни.

Таким образом, генетическим началом, или новизной нашего исследования, явилась ситуация, сложившаяся в истории философии (философском опыте) вокруг стремительно возросшего темпа жизни. Проблема, разворачивающая перспективу исследования, связана с осмыслением изменений повсеместно происходящих в жизни, составляющих основу людских представлений и дискурсов об истории. Следовательно, исследование феномена Нового актуализировано тем, что Р. Козеллек называет ускорением истории, начиная с Нового времени [9], что ставит перед всеми, в том числе (а возможно и в большей мере) философами задачу понимания самого "механизма" изменений, новаторства, трансформаций. Для того, чтобы человечество не утратило контроль над собственной жизнью, отдавая себя в объятия беспечности, что в итоге привело бы к историческому небытию, чем и является для человека смерть как утрата опыта, то есть жизни, повествующей о себе.

1. См., например, ставшую классической для неомарксизма работу: *Хоркхаймер М., Адорно А.* Диалектика Просвещения. Философские фрагменты./ Пер. с нем. – М.-СПб: "Медиум", "Ювента", 1997. – 311с.; 2. См.: *Козеллек Р.* Часові пласти. Дослідження з теорії історії. / Пер. з нім. – К.: Дух і літера, 2006 – 436с.; 3. Там же. – С.35-41; 4. Там же. – С.34-35, 42-46; 5. См.: *Анкерсмит Ф.Р.* Возвышенный исторический опыт./ Пер. с гол. – М.: Европа, 2007. – 608 с. 6. См.: *Касториадис К.* Воображаемое установление общества./ Пер. с фр. – М.: "Гносис", "Логос", 2003. – 480с. 7. См.: *Йоас Х.* Креативность действия./ Пер. с нем. – СПб.:Алетейя, 2005. – 320 с.; 8. См.: *Д'юї Дж.* Досвід і освіта./ Пер. з англ. – Львів: Кальварія, 2003. – 84 с.; 9. *Козеллек Р.* Часові пласти. Дослідження з теорії історії. / Пер. з нім. – К.: Дух і літера, 2006. – С.153-251.

М.В. Савинов, асп.,
МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва

РАЗЛИЧИЕ И ТОЖДЕСТВО МИФА И НАУКИ: ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ПРОБЛЕМЫ

Вопрос о соотношении таких феноменов человеческой культуры как миф [1, 2] и наука [3] является в свете современных меж- и трансдисциплинарных трансформаций в области философских и научных дисциплин достаточно актуальным. Стоит отметить, что актуальность данного вопроса во многом обусловлена достаточно большим количеством идущих в ученой среде споров и дискуссий о пересмотре "застывших и однобоких", прежде всего, в силу своей позиции "всеприменимой универсальности", научных идеалов и стандартов, научной рациональности и рациональности в целом. В рамках тенденций последних десятилетий предполагается создание целостного, многогранного и не антагонистически противоположного, коммунологического подхода [4], нацеленного на то, чтобы через мировоззренческое равенство" диалога различных концепций максимально переосмыслить все великое многообразие существующего культурного человеческого опыта. В этой связи цель настоящей статьи сводится к тому, чтобы в наглядной форме показать читателю, что между такими внешне кажущимися разнородными проявлениями человеческого духа как миф и наука, все же существует определенная грань внутреннего сходства, и даже, как это парадоксально не звучит, определенного генетического и изначального тождества.

Очевидно, что миф, во всех его многочисленных разновидностях, продолжает выступать для нас тем самым сложным феноменом, адекватная интерпретация которого по-прежнему остается крайне затруднительной. В течение XIX–XX столетий, в целях выявления различных аспектов и форм существования указанного феномена, закономерностей его функционирования и влияния на общественное сознание, были созданы довольно разнообразные методологические и теоретические подходы [5], однако все эти подходы рассматривали миф как нечто отдельное, вторичное, или даже "второсортное" по отношению к научному, – и для всего этого, видимо, были определенные причины.

Конечно же, наука обладает неким количеством фундаментальных черт, которые принципиально отличают ее от всего так называемого ненаучного. Это, прежде всего, рациональность, как постоянная апелляция к авторитету разума [6]. Наука в исходной своей позиции осваивает мир в понятиях, суждениях и умозаключениях, при этом понятийное мышление здесь доминирует над всем непонятийным и образным, которое отнесено на второй план, либо полностью отсутствует. Кроме того, научное знание имеет внеличностный, интерсубъективный характер, когда роль автора является необходимой только на начальных этапах, а в конечном варианте научное знание продолжает существовать самостоятельно, – научный подход "принимает во внимание, прежде всего доказательства, а не личность доказывающего" [7]. Научное знание должно отвечать также критерию критичности и принципиальной фальсифицируемости, его можно и даже нужно критиковать, подвергать сомнению и пытаться опровергнуть, в целях продвижения если не к истине в ее абсолютной максиме, то к большей правдоподобности, и устранения всего ложного [8].

Однако все это лишь частные различия. В своей же глубинной, подлинной сути наука остается теорией, знанием продуцируемым субъектом и через субъекта, и вне которого ее онтологический статус "самостоятельного" довольно сомнителен [9]. Наука, как и миф, отражает определенную действительность, некую реальность посредством языковой системы, когда под языком понимается довольно сложная развивающаяся система знаков, имеющих определенное значение [10] (в качестве знаков могут выступать звуки, рисунки, чертежи, жесты, образы и т.д. [11]). Конечно, можно говорить о том, что наше научное описание мира и различных его аспектов, лучше и совершеннее чем то, что использовали, к примеру, при строительстве своих картин мира древние шумеры, египтяне, индусы или греки, но суть вопроса сводится вовсе не к этому. Миф выступает, наряду с наукой такой же системой отображения действительности, с той лишь разницей, что для описания он использует несколько иной язык и несколько другие принципы. В этой связи, стоит отметить, что, так называемый, "четко определенный понятийно-категориальный аппарат", так характерный для западноевропейской науки и философии, не всегда является общезначимым для различных культур, в которых, к примеру, идея может выражаться не столько в понятийной, сколько в художественной форме (как это имеет место быть в восточной медицине, которая в определенных случаях бывает более действенной, чем современная медицинская наука западного мира), когда образ выступает главным способом постижения истины [12]. Таким образом, существующая проблема ярого анта-

гонизма мифа и науки, которая во многом культивируется "обыденным сознанием", возникает, прежде всего, из-за нечеткости исходных дефиниций, нечеткости в понимании эссенциальных первооснов рассматриваемых нами феноменов. Банально, но здесь мы, прежде всего, сталкиваемся с так называемой проблемой перевода, когда различные системы описания трудно соизмеримы из-за своих базисных интенциальных установок.

Конечно, у читателя может возникнуть мысль о том, что знание, истекающее из мифа, химерно и даже исторически "примитивно" по отношению к современному научному знанию. Однако как показывает та же историческая практика многие модели нашего "архаического" прошлого неоднократно подвергались переосмыслению и переоценке. При этом оценка значимости той или иной модели довольно часто менялась со знака "плюс" на знак "минус", и наоборот. Подтверждающим примером тому может служить космогоническая гелиоцентрическая модель Аристарха Самосского преданная на долгие лета забвению из-за своей визуальной неочевидности и возрожденная лишь идеями Коперника и Галилея.

Говоря о забытых параллелях в истории человеческого знания следует вспомнить и то, что созданная и фигурирующая в значительном ряде древнейших мифов (в особенности в религиозно-мистических мифах) модель "единства" мира, является весьма и весьма схоже с одним из наиважнейших законов, открытых современной физикой [13]. Указанное единство схватывается в плоскости атомной структуры, проявляется во все большей степени по мере углубления в структуры материи – до элементарных, субатомных частиц. Все это свидетельствует о том, что различных языковых системах знания, которые хронологически разведены во времени на значительные периоды, выражаются различными способами одни и те же истины: элементы материи и важнейшие процессы, управляющие ими, взаимосвязаны между собой; эти элементы и процессы нельзя считать отдельными, ибо они создают единую структуру, являются частями определенной целостности.

Наука не является с очевидностью единственной и окончательной формой познания, она есть один из таких же ее окружающих многочисленных и многообразных мифов. Она миф, возникший при определенных исторических условиях, причем миф ничем не лучший, чем, к примеру, философия первых греческих натурфилософов, восточное учение о Дао или какая-нибудь космогония темной архаики. Ученые науки, своей подавляющей частью, слепо придерживаются принятых в их среде идеалов, стандартов и правил, в которые они попросту верят (т.к. с полной уверенностью считают их истинными и окончательно верными). "Обоснование мифа науки осуществляется точно так же, не посредством рациональных аргументов, а на основе веры в нее, так как "современная наука подавляет своих оппонентов, а не убеждает их. Наука действует с помощью силы, а не с помощью аргументов" [14]. Все сегодняшние представления о науке связаны с ее положением гегемона в современной мире, в мире, прежде всего, примата техногенной цивилизации. Все это вполне закономерно порождает у ее приверженцев (которых можно сравнить с религиозными адептами) своеобразный научный фанатизм, основанный на отрицании и неприемлемости других

форм духовного постижения бытия. Подобный сциентистский "скопизм" крайне сужает, с очевидностью, весь спектр возможного (и необходимого) рационалистического отношения к миру [15].

1. См.: Миф // Новейший философский словарь. – Минск, 1999; 2. Понятие миф в нашем случае будет являться универсальным, в том смысле, что будет обобщать в себе базовые составляющие всех без исключения разновидностей мифа (будь то миф социальный, миф политический, миф исторический и т.д.), которое ни в коем случае не следует трактовать в узком смысле, как только лишь миф архаический, или тем более миф как сказку, ложь или некий вымысел; 3. См.: Наука // Современный толковый словарь. – М., 1997; 4. Ср.*: Алексеев П.В., Панин А.В.* Философия. – М., 2001. – С. 187; 5. См.: *Рюмкова О.Г.* Политический миф: теоретические основания и современная политическая практика. – М., 2004. – С. 4-8; 6. См.: *Поппер К.Р.* Открытое общество и его враги. Т. 2: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. – М., 1992. – С. 260; 7. Там же. – С.261; 8. *Поппер К.* Логика научного исследования. – М., 2005. – С. 38; 9. Общеизвестный тезис Парменида о тождестве бытия и сознания проблематичен и довольно условен, его нельзя понимать в полном абсолюте, так как все человеческое знание опосредовано когнитивными и перцептивными аспектами познающего Я; 10. См.: Язык // История философии: Энциклопедия. – Мн., 2002; 11. См.: *Миронов В.В.* Философия. – М., 2001. – С. 165; 12. См.: *Григорьева Т Я.* Японская художественная традиция. – М., 1979. – С. 75-76; 13. См.: *Капра Ф.* Дао физики // http://www.humans.ru/humans/90014 ; 14. *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. – М., 1986. – С. 451; 15. См.: *Feyerabend P.* Irrationalismus oder: Wer hat Angst vor schwarzen Mann // Der Wissenschaftler und das Irrationale. – Frankfurt a. M., 1981.– Bd. 2. – S. 46.

И.М. Скрипка, студ.,
Белгородский государственный университет

ФИЛОСОФИЯ ДИАЛОГА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

"Каждая мысль и каждая жизнь вливаются в незавершенный диалог" [1], – писал М.М. Бахтин. Жизнь человека немыслима без общения, разговора, беседы. Каждый день мы ведем диалог с множеством людей, каждую минуту "беседуем" с самим собой. Однако сегодня существует точка зрения, что диалогическое мышление невозможно в современных условиях. Этот факт объясняют автоматизацией речевого акта, своеобразными формами "общения", в которых "теряется" адресат. В своей статье "Возможно ли сегодня диалогическое мышление" Х. Куссе, например, говорит о "странных обращениях" – автоматическое (компьютерное) поздравление на распечатке счета, а также часто встречаемые в рекламе обращения на "ты", характеризующиеся избытком адресатов. Нельзя не согласиться с тем, что "особенности коммуникативной действительности или же ее восприятия не могут не влиять на образование диалогических концептов, в том числе в философии диалога". Но это совсем не значит, что диалог перестает быть предметом исследования философии, что "диалогика должна стать лингвистической областью" и что только "таким путем мы сможем получить ясное представление о том, как формируется общность в отдельных коммуникативных сферах" [2].

Нам представляется, что в начале двадцать первого века философия диалога, напротив, как никогда становится актуальной: "Именно через расширенное и творчески осмысленное понимание диалога можно адекватно маркировать социальные реалии, фундируемые современными процессами глобализации и интернационализации, отчетливо проявляющимися во всех

сферах социального бытия" [3]. Действительно, именно диалог является универсальной формой выражения наших мыслей, жизненных установок, позиций. И в первую очередь потому, что сама "жизнь по своей природе диалогична. Жить – значит участвовать в диалоге: вопрошать, внимать, соглашаться и т.п. В самом диалоге человек участвует весь и всей своей жизнью: глазами, руками, губами, душой, духом, всем телом, поступками. Он вкладывает всего себя в слово, и это слово входит в диалогическую ткань человеческой жизни, в мировой симпозиум…" [4].

Активно развивающиеся герменевтические методы познания в социально-гуманитарных науках позволяют выйти на более глубокое философское понимание диалога – диалога между автором текста и его читателем, диалога внутри существующих традиций и между различными традициями. Проблема диалога чрезвычайно важна для современных теологических концепций (работы Бердяева, Франка, К. Барта, Бубера, Ф. Эбнера, Розенцвейга и др.). Бог раскрывается как абсолютное "Ты", а сама религия рождается не только движением личности к Абсолюту, но и движением от Бога к человеку. В последнее время рассмотрение диалогических перспектив развертывается в экологии (диалог с природой) и в культурологии (диалог культур).

Традиционно считается, что родоначальником философского диалога как литературного жанра является Платон. Но, по-видимому, зачатки такого диалога появились еще до Платона. Так, существуют предположения, что в форме диалога Демокрит – тоже великий мастер древнегреческой прозы – представил в не дошедшем до нас произведении спор о первенстве между чувствами и разумом. Однако, бесспорно, что широкое и интенсивное развитие диалогическая форма получила только у Платона. Ряд его диалогов – это сцены, в которых участники философского спора поставлены в ситуации, рельефно оттеняющие их характеры. Несмотря на то, что содержанием диалога всегда является философская беседа или философский спор, в диалогических сценах нет ничего статичного, составляющего предмет пассивного созерцания. Здесь, по словам В.Ф. Асмуса, "все в движении, в борьбе, в столкновении умов и характеров". Впечатление от обрисовки характеров усиливается действием языка. "Платон мастерски владеет всеми средствами, какие ему как писателю помогают: его богатый, выразительный, гибкий и меткий язык, его огромная литературная эрудиция, его точная и целеустремленная память" [5].

Попытаться понять Платона значит также отдать себе отчет в том, почему способом выражения своей мысли он выбирает диалог. Это можно объяснить, конечно, тем, что Платон последовал за другими сократиками (Антисфеном, Федоном), выбрав тот жанр, который был наиболее распространен среди учеников Сократа, жанр, позволявший передать черты личности учителя. Однако даже если первоначально Платон просто использует этот жанр как некую данность, то вскоре жанр диалога позволяет ему литературно оформить свое видение философии. Дело в том, что для Платона философия не может быть заключена в мертвое тело книги, истинное бытие философии – в душе, которая беседует либо с самой собой, либо с другой душой. "Живая беседа, нацеленная на определенного собеседника, с его

неповторимым характером и мнениями, с его сильным или слабым умом, только она может быть, по Платону, философской. Это значит, что письменное слово может только отражать, напоминать уже состоявшийся разговор, оно может быть понято только тем, кто либо слышал этот разговор, либо думал о предметах беседы. Эти напоминания о беседах, которые велись Платоном и его товарищами, и есть платоновские диалоги" [6].

Следует заметить, что диалог не может быть сведен к спору или диспуту, доминантами которых является стремление к истине. Диалог – это, скорее, движение в противоположном направлении: от истины к пониманию и взаимопониманию. Начальной точкой диалога является истина, она – "территория согласия" (М. Бубер). "Истина заключается в том, что каждая из сторон признает собеседника в качестве уникальности, самоценности, имеющей право на свое суждение" [7]. Целью диалога является взаимодействие, основанное на понимании. Причем посредством диалога можно понять самого себя так же, как быть понятым другими здесь и сейчас.

Философское осмысление диалога как социального взаимодействия может базироваться на исторических данных. Первобытное социальное диалогическое взаимодействие зародилось как способность понимать человеком человека, а этапы этого взаимодействия получали отражение в ритуалах и обрядах. Уже наскальные рисунки древних людей демонстрируют простейшие взаимодействия между членами первобытной общины (охота, праздники, защита от врагов). С развитием общества, усовершенствованием орудий труда, с ростом знаний и технических возможностей усложняется и социальное взаимодействие, а с ним и формы социального диалога, хотя сущностью его продолжает оставаться взаимопонимание людей. Диалог как социальное взаимодействие родился вместе с человеческим обществом и вместе с ним прошел все этапы социального развития. Еще Марк Тулий Цицерон писал, что "мы не можем сами вести все дела; один может принести больше пользы в одном деле, другой в другом. Поэтому мы и вступаем в дружеские отношения, чтобы взаимными услугами действовать ради общей выгоды" [8].

Еще один аспект социального взаимодействия – самореализация личности, т.е. диалог "Личность –Общество". Хорошо известно, что человек как личность не может реализовывать себя вне общества. Личность выявляет себя, вступая в отношения с другими личностями. "Другие" помогают ему выразить как свои мысли и интересы, так и свои способности и умения. Кроме того, диалогическое взаимодействие с другими людьми открывает нам не схожие с нашими идеи, обогащая и стимулируя нашу мыслительную деятельность. Даже когда мы смотрим друг на друга, по образному выражению Бахтина, "два разных мира отражаются а зрачках наших глаз" [9]. Заметим, что Бахтин вообще считал диалог универсальной формой существования сознания. В "Проблемах поэтики Достоевского" он, подчеркивая диалогичность романов Достоевского, отмечает, что Достоевскому удалось услышать диалогические отношения повсюду, во всех проявлениях осознанной и осмысленной человеческой жизни; где начинается сознание, там для него и начинается диалог. "…в каждом своем моменте оно (*самосознание у героя Достоевского – И. С.)* повернуто вовне, напряженно обращается к себе, к

другому, к третьему. Вне этой живой обращенности к себе самому и к другим его нет и для себя самого… диалог не как средство, а как самоцель. Диалог здесь не преддверие к действию, а само действие" [10].

Не менее важен в жизни человека внутренний диалог – с самим собой. Согласно В.С. Библеру, каждый человек в той мере, в какой он мыслит творчески, осуществляет свое мышление во внутреннем, мыслительном диалоге с самим собой [11]. Предметом такого внутреннего диалога неизбежно становятся не только обыденные вопросы и проблемы, но и бытие человека, смысл его жизни, вечные вопросы "что я могу знать и на что могу надеяться". Безусловно, эти вопросы являются философскими.

Заметим в заключение, что сама философия по своей природе диалогична. В ней равноправно существуют множество философских систем, каждая из них в чем-то уникальна и неповторима. Выразить точку зрения полно, аргументируя, обосновывая ее отличия от других можно только в таком жанре как диалог. Философское размышление всегда либо внутренний диалог с собой, либо диалог с Богом (Августиновская исповедь), либо диалог с философскими традициями, либо с возможными оппонентами в настоящем или будущем.

Со времен сократовского "Познай самого себя" философ немыслим вне постоянного процесса самопознания, осуществляемого не в ходе "отрешенной медитации", а путем устного или письменного диалога с другими и со своим внутренним Я. Таким образом, диалог – это форма и способ существования самого человека, его мышления и философствования, имеющие непреходящее значение.

1. *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского / М.М. Бахтин // Собрание сочинений. В 7 т. – Т.6. Работы 1960-1970-х гг. / ред. С.Г. Бочаров, Л.А. Гоготишвили; – М.: Ин-т мировой лит. им. М. Горького РАН. – 1996. – С. 7; 2. *Куссе Х.* Возможно ли сегодня диалогическое мышление? // Вопросы философии – №11-2007; 3. *Виноградова Н.Л.* Диалогическое взаимодействие и социальное пространство. – Волгоград, 2006. – С. 38; 4. *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского / Указ.соч. – С. 10; 5. *Асмус В.Ф.* Историко-философские этюды. – М., 1984. – С. 61; 6. См.: История философии. Учебник для вузов под ред. В.В.Васильева, А.А.Кротова, Д.В.Бугая. – М., 2005; 7. *Виноградова Н.Л.* Диалогическое взаимодействие… / Указ.соч. – С. 24; 8. См.: *Цицерон М.Т.* Из защиты С. Росция: речи: в 2 т. / М.Т.Цицерон. – М.: Мысль 1993. – 580 с.; 9. См.: *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества / М.М. Бахтин. – 2-е изд. – М.: Искусство, 1986. – 445 с.; 10. *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского / Указ.соч. – С. 237; 11. *Библер В.С.* Мышление как творчество / Библер В.С. // Введение в логику мыслительного диалога. – М.,1975. – С. 44-78.

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

П.М. Грицаєнко, асп.,
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

ОСВІТА І ОСВІЧЕНІСТЬ ЯК ПРЕДМЕТ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ

Пошук стратегії розвитку сучасної освіти є одним з найважливіших напрямів її модернізації. Своєрідність ситуації в освіті полягає в складному, суперечливому стані її переходу до європейських стандартів. У такій ситуації слід поставити питання не тільки про необхідність структурних змін в освіті, але і про нову концепцію соціально-гуманітарної освіти, яка сприятиме вирішенню важливих аспектів життя сучасного суспільства. Виникнення такої концепції можливе, насамперед, завдяки соціально-філософському тлумаченню освіти як технологічного феномену і освіченості, як потужного джерела формування соціально-культурного стану людини і суспільства.

З особливою гостротою на перший план висуваються питання розвитку освіти на новій філософській основі, яка б відповідала виклику часу. Сучасні українські дослідники та вчені такі, як І.В. Бичко, І.В. Бойченко, Л.В. Губерський, В.Ф. Діденко, А.Є. Конверський, А.М. Лой, Є.М. Причепій, А.О. Приятельчук та ін. намагаються запропонувати найбільш перспективні і адекватні сучасній реальності філософські засади освіти. Разом з тим за останнє десятиліття в педагогіці приділяється недостатня увага дослідженню проблем взаємозв'язку філософських і педагогічних теорій, взаємодії освіти і особи. І наслідком цього сьогодні виникає необхідність в розробці цілісної філософсько-антропологічної та соціально-філософської концепції освіти.

Однією з складних причин реформування освіти є розрив між тими ідеалами, які проголошуються у сфері освітньої політики, і реальним станом пострадянської людини, яка втратила віру в етичні цінності, позбулося життєвих орієнтирів і не знаходить відповідей на найважливіші світоглядні питання. Перспективним напрямом модернізації сучасної освіти, разом з її авторитарною моделлю і орієнтацією на соціальне замовлення – це гуманістична модель, яка направлена на соціалізацію та на розвиток культури людини і її унікальних здібностей.

Пошук аксіологічних основ освіти неминуче приводить до Людини. Кожна епоха мала свої уявлення про ідеал людини, і, відповідно, зміст педагогічної діяльності спирався на той або інший ідеал людини, її положення в структурі освіти, внаслідок чого відбувалася зміна антропологічних засад педагогіки.

Сучасна педагогіка все більше усвідомлює, що рішення проблем освіти залежить від загально філософського підходу до розуміння людини і суспільства. Зміна пріоритетів у сфері освіти вимагає нової методології – нового філософського погляду. Такою методологічною базою може виступати філософська антропологія. Філософське осмислення сутності освіти через при-

зму буття людини, поступова еволюційна, а не революційна переорієнтація системи освіти на нові цінності, пріоритет серед яких належить гуманістичним освітнім цінностям, може сприяти розв'язанню кризи та ефективній модернізації системи освіти.

Філософсько-антропологічне бачення людини впродовж всієї історії зумовлювало напрямок розвитку освіти. Філософська антропологія, залишаючись в руслі структури філософського знання, конституюється як самостійна філософська наукова дисципліна, що є гранично широким вченням про людину. Філософська антропологія дозволяє уявити цілісну, інтегровану людину, розглядати її як продукт сукупності дії різних сил: природних і соціальних, культурних і духовних. Реалізація на практиці такої інтегрованої моделі буде успішною за умови, якщо буде направлена, в першу чергу, на розвиток пізнавальної активності людини, відчуття у неї успішності і результативності.

Гуманітарна освіта припускає, "олюднення", тобто осягнення світу через призму потреб, бажань та інтересів людини, які знаходиться у центрі всіх суспільних процесів, а гуманізація освіти – передбачає інтеграцію, нової гуманістичної моделі осягнення світу і суспільства, на реальному практичному учбово-виховному процесі. Адекватне пізнання сучасної соціальної дійсності базується на антропологічній позиції, який проголошує вищою цінністю людину, її цілісну природу, єдність і нероздільність в природному і соціальному.

Разом з освітою завжди змінюються підходи до розуміння людини, яка отримала цю освіту. Сьогодні в науковій думці складаються нові уявлення про людину і її особливості, які сформувалася на ґрунті освітніх змін. Чи можна називати людину, яка отримала нинішню освіту, освіченою? Тоді яку людину можна назвати освіченою? Якою вона повинна бути? Освічена людина – це не стільки "людина що знає", у якої є повноцінний енциклопедичний світогляд, а скоріше адаптований життєвий світогляд, яким можна практично орієнтується в складних проблемах сучасної культури, при цьому осмислити свої функції і місце в ній [1]. Потрібно, щоб освічена людина була готова до випробувань, інакше як вона з може долати кризові ситуації. В даний час образ "людини що знає" нерідко протиставляється "особі". Дійсно, "людина що знає" іншими словами, фахівець – це тільки частина людини, але і особа – частина людини, хоч доволі значна. Освіта повинна створювати умови для розвитку людини, як такої: що знає, відчуває, переживає, одухотворяє і створює. За М. Бахтіним, освічена людина не усвідомлюється одиничною, а лише у взаємодії, діалозі з різними людьми. Вона починає бути зрозумілою сама для себе лише підчас соціальної взаємодії [2]. Це означає, що освічена людина є культурною, в тому сенсі, що визнає і приймає культурні норми і цінності, вміє прийти до компромісу, розуміє цінність власної і чужої незалежності.

У наш час стає актуальним і поширеним таке явище, коли наявні *люди з освітою*, або з дипломом про освіту, і власне *освічені*. Притому *людина з освітою* може виявитися *не освіченою*, а людина без дипломованої освіти, освіченою. Поясненням такого явища є те, що освіта виконує роль посередника між пізнанням світу і людиною. Якщо освіта та її знання і вміння не інтегрувалася з світоглядом і діяльністю людини в одне ціле, то людина буде просто з освітою, а якщо така інтеграція наявна, то людина набирає статус освіченої. Відповідно

освічена людина, але без диплому, здобула свої знання і вміння у безпосередній пізнавальній діяльності, тобто, через особистий досвід і практику.

Особа за своєю природою пластична і мінлива, її розвиток є складним процесом єдності віртуальної і об'єктивної реальності. Для блага особи і суспільства необхідні особливі знання, властивості, навички і вміння, які самі собою не з'являються, а вимагають особливих зусиль для їх формування. Освіта доповнює стихійну, або природну соціалізацію особи концентрованим, спеціально підібраним знанням.

В освітньому процесі зливаються освіта, просвіта, навчання і виховання. Якщо освіта може бути обмежена інформаційно, просторово або тимчасово, то просвіта і навчання принципово не обмежені.

Освіченість не може бути постійно однаковою або сталою. Проте з'являються диференційовані вікові етапи освіченості. У будь-якому віці і на будь-якій стадії освіти існують "відмінники" і "двієчники". Тому можна формувати ідеальні моделі культурної освіченості людини стосовно етапів її зростання:

I етап (від 3 до 17 років): навчання соціально необхідному мінімуму знань (сім'я, дошкільні і шкільні установи);

II етап (від 17 до 22 років): навчання професії, соціально необхідному мінімуму спеціальних знань і вмінь (спеціальні учбові заклади);

III етап (після 22 років): задоволення власних інформаційних потреб і створення знань, вмінь оцінювати себе: свої здібності, можливості, якості і недоліки.

Серед чисельних досліджень ціннісних і світоглядних орієнтацій молоді робляться спроби систематизації цих орієнтацій за різними критеріями, наприклад, типологія ціннісних орієнтацій сучасної молоді за складовими соціального життя людини: міжособову, комунікаційну, розважально-рекреаційну [3].

Можлива також систематизація освіченості відповідно до цілей або змісту освіти:

- ✓ обов'язковий мінімум знань, необхідний для життєдіяльності;
- ✓ мінімум спеціальної освіти, необхідний для професійної діяльності;
- ✓ мінімум загальної культури і ерудиції, необхідний для успішної комунікації і особистого зростання.

Отже, освіченість в сучасному розумінні включає:

1. Знання і вміння, необхідні для діяльності в конкретній сфері (наприклад, слід розмежувати фундаментальне і професійне знання: необхідне для створення світогляду і методології, а друге для отримання професії);

2. Об'єм гуманітарних і природничонаукових знань, який дозволяє інтегруватися сучасній освіченій людині до соціокультурного контексту;

3. Знання інформаційних технологій, іноземних мов тощо;

4. Медичні і психологічні знання, які необхідні для збереження свого фізичного і психічного здоров'я;

5. Знання практики спілкування і самопізнання;

Слід зазначити наступні позитивні моменти освіченості:

- ✓ знання і спеціальні вміння, життєві орієнтири, які забезпечують професійну адаптацію і комфорт;
- ✓ знання і навички у сфері техніки і технологій, які забезпечують отримання інформації, підвищують ефективність комунікації та глибину самопізнання.

Очевидно, що у XXI столітті відбувається зміна освітнього змісту. Основні тенденції цих змін зводяться до наступних:

1. Посилюється значення загальнокультурної основи вищої (причому університетської) освіти.

2. Наукове знання в системі культури сучасної людини диференціюється власне на знання наукових досягнень, законів, відкриттів та фактичне професійно-наукове знання, ерудицію. Причому значення ерудиції зростає, оскільки в професійній сфері панує вузька спеціалізація.

3. З'являються нові стандарти технічної освіченості, універсальні для "гуманітаріїв" і "технаріїв", а саме, навички і вміння користуватися машинами і володіння сучасними інформаційними технологіями.

4. По-новому цінуються знання, вміння і навички особливого роду, а саме етично-естетичні, дизайнерські, технології спілкування і маніпулювання та інші неординарні здібності.

Для сучасної молодої освіченої людини змінилося співвідношення знання, отриманого із спеціальних інформаційних джерел і знання, що сформувалося з повсякденного досвіду. Якщо розглядати освітній життєвий цикл в такому аспекті, то він зазнає значної трансформації. На першій стадії освіта виявляється соціальним обов'язком особи і виступає стартовим соціально-правовим капіталом. На другій стадії суспільство і особа, зацікавлені один в одному, використовують інститут освіти для регулювання взаємовідносин. На третій стадії особа і система освіти остаточно вступають у партнерські відносини.

Саме безперервна освіта може розглядатися як соціальний обов'язок, оскільки будь-які послуги, що одержуються особою від соціуму, повинні супроводжуватися додатковими зусиллями з боку самої людини. Освічена людина повинна постійно вдосконалювати себе. Особливе значення набуває повсякденно-практичне знання. "Освіта є перш за все пересторога перед пастками, прірвами, небезпеками життя" [4].

Аналізуючи сучасне життя людини, доречно зазначити, що існує розкол культури на гуманітарну і технічну. Дві сфери культури відходять одна від одної так, що ніби сформувалися два різновиди людства – "гуманітарії" і "техніки" (вчені, інженери і люди з раціональною технічною орієнтацією та способом життя). Такий розкол очевидний і в системі навчання освітніх закладах. Для гуманітарних факультетів скорочуються курси технічних і точних дисциплін, а для технічних курси гуманітарних дисциплін. Якщо відособлення технічної і гуманітарної культур сприяє поглибленню кризи нашої цивілізації, то потрібно працювати над їхнім зближенням, прагнути до цілісної гуманітарно-технічної єдності.

Ще одна вимога до формування етично-відповідальної освіченої людини – це осмислення людиною етичних реалій, добра і зла, свого місця в житті, пізнання, відповідальності за природу, за долю культури, близьких та ін. Іншими словами, мислити все перш за все в гуманітарному ключі.

Як навчати у ВНЗ сьогодні? На думку російського вченого В.М. Розіна, якщо ми продовжуватимемо навчати знанням, дисциплінам, предметам, – це буде регресом в майбутньому освіти. Знання треба переводити в довідкову літературу. А ось якраз навчати, навчанню і розвивати здібності до навчання.

Студент не може бути прийнятий до ВНЗ, якщо він не вміє сам навчатися і не вміє користуватися довідковою літературою. Наприклад, не треба викладати різні психологічні теорії, а потрібно "ввести" в психологію, тобто треба продемонструвати психологічну точку зору, познайомити з типами психологічного дискурсу [5]. А конкретні знання, конкретні теорії людина повинна за власним інтересом вчити сама. Потрібно переходити до принципово іншого типу змісту і цілей освіти. Необхідно всі учбові знання і дисципліни зробити рефлективними. З цієї точки зору всі підручники, які сьогодні існують, неефективні.

Освіта як система відтворення і транслювання культури характеризується метою, змістом, структурованими учбовими програмами і планами, в яких враховуються попередні рівні освіти і прогнозуються подальші. У кожній країні, починаючи із стародавніх часів, освіта як система формувалася відповідно до тих конкретних суспільно-історичних умов, які характеризували кожен конкретний часовий період її розвитку. Специфічною є і історія становлення освіти в її різних ступенях (шкільному, середньо-професійному, вузівському) і різних країнах.

Освіта як система може розглядатися на трьох щаблях:

- ✓ соціальний (освіта у світі, або країні і т.д.);
- ✓ ступінь освіти (дошкільна, шкільна, вища);
- ✓ профіль освіти – загальна, спеціальна (математичне, гуманітарне, природничонаукове і т.д.), професійне, прикладне.

З цих позицій освіта як система в цілому характеризується таким чином:

- ✓ світська або клерикальна, державна, приватна, муніципальна або федеральна;
- ✓ рівнями та ступенями, в основі яких переважно лежить віковий критерій. Проте у всіх країнах у різних варіаціях є дошкільна освіта, потім шкільна з трьома ступенями (початкова, середня, вища), де формами можуть бути гімназії, ліцеї, і вища освіта: інститути, університети, академії. Кожен ступінь має свої організаційні форми навчання – урок, лекція, семінар і т.д. і специфічні форми контролю – опитування, залік, іспит і т.д.;
- ✓ спадкова, керована, ефективна, спрямована;
- ✓ освітня система має якісну і кількісну характеристику, специфічну для своїх підсистем.

Вся система освіти тісно пов'язана з поняттями навчання і виховання. Поняття навчання в сучасній науці і педагогічній практиці розуміються, як активний цілеспрямований процес передачі (трансляції) соціокультурного досвіду попередніх поколінь (знань, норм, узагальнених способів дій і т.д.) і організація освоєння цього досвіду, а також можливості і готовності застосувати цей досвід в різних ситуаціях [6]. Навчання відповідно припускає умову навчання або вивчення, як освоєння цього досвіду.

Виховання – є цілеспрямована дія (в процесі навчання, паралельно з ним або поза ним) на людину з метою формування у неї (соціально значущих і позитивних) ціннісних орієнтації, принципів поведінки, систем оцінок, відношення до себе, до інших людей, суспільства, світу, праці. Виховання розглядається як цілісна дія всього освітнього середовища, хоча в аналітичних і педагогічних цілях воно диференціюється на етичне, естетичне, трудове, фізичне і т.д.

Сучасний підхід до освіти – це відношення до неї, як до найважливішої "соціокультурної технології, яка багато у чому визначає тип соціальної організації суспільства і його інтелектуальний рівень" [7], яка покликана вирішити наступні завдання:

- ✓ формування і проектування нових форм життя;
- ✓ формування загальних інтелектуально-вольових процесів;
- ✓ відтворення національно-орієнтованої інтелігенції;
- ✓ формування менталітету і культури інтелігенції.

Система вищої професійної освіти в своєму стратегічному розвитку повинна ґрунтуватися на моделі освіченої молодої людини наступного тисячоліття, яка при цьому може включати три інтегровані напрями [8]:

1. Формування соціально активних студентів і громадян.
2. Розвиток у студента загальної культури інтелігента.
3. Професійно-трудове виховання студентів.

Освіта, як один з соціокультурних і духовних феноменів, вступила в новий етап свого розвитку, пов'язаний із зміною менталітету суспільства і особи, зміною ціннісних орієнтацій не тільки у того, хто підростає, але і у старшого покоління. Пошук нових пріоритетів йде переважно в двох напрямах: по шляху формування традиційних національних цінностей, що мають надіндивідуальне значення, і західних цінностей, пов'язаних з розширенням і поліпшенням сфери наявного буття людини.

Професійна освіта – важливий етап у духовному становленні особистості, в її гармонійному розвитку. Професія, спеціальність – не антипод, а сутнісна характеристика особистості. Нерозуміння об'єктивно необхідного зв'язку розвинутості і професіоналізму породжує не лише схоластичні суперечки відносно того чи іншого "протиріччя", а й серйозні прорахунки в практиці роботи з молоддю, коли оволодіння професійними знаннями і навиками в тій чи іншій формі протиставляється загально гуманітарній культурі. В результаті виникають або горезвісні "технократичні перекоси", або спроби формувати гуманітарну культуру людини у відриві від життя, від праці і суспільної практики.

Особливе місце в осягненні інтелектуального потенціалу країни належить вищій школі. Необхідні серйозні зміни і в змісті, і в напрямках, і в структурі її діяльності.

Одна з найсерйозніших перешкод на шляху розвитку вищої школи це відсутність тісної інтеграції науки і навчального процесу, особливо у вузах, що готують спеціалістів для нових і авангардних технологій, наукомістких підприємств. Відставання від вироблених у світі нових взаємовідносин науки і освіти багато в чому пояснюється тим, що екстенсивна економіка не вимагала високої якості спеціаліста. Рівень життя людини не залежав від її професійної компетентності і якості праці.

Вагомим показником якості спеціаліста вищої кваліфікації є звернення до духовності, до загальнолюдських цінностей, до багатства світової культури. Гуманізація всієї вищої освіти стала невідкладним завданням вже нинішнього дня.

1. *Зотов А.Ф., Купцов В.И., Розин В.М., Марков А.Р., Шикин Е.В., Царев В.Г., Огурцов А.П.* Образование в конце XX века (материалы "круглого стола") – "Вопросы философии" – N9 –1992. – С. 9; 2. Там само. – С. 10; 3. Горшков М.К., Тихонова Н.Е., Шереги Ф.Э. Жизненные планы, ценностные

ориентации и моральный облик российской молодежи // Вестник РАН. М., 1998. – Т. 68. – № 6. – С. 504-509; 4. Бим-Бад Б.М. Антропологическое основание теории и практики образования: очерк проблем и методов их решения. М.: Издательство Российского открытого ун-та, 1994. – С. 15; 5. *Зотов А.Ф., Купцов В.И., Розин В.М., Марков А.Р., Шикин Е.В., Царев В.Г., Огурцов А.П.* Образование в конце XX века / Указ. соч. – С. 11; 6. Советский энциклопедический словарь. М, 1989; 7. *Рубцов В.В., Громыко Ю.В.* Программа. Столичное образование: Цели, задачи, возможности // Magister. М., 1995. – № 1. – С. 33-38; 8. Основы концепции и программы воспитания студентов вузов: Метод. пособие / Под ред. В.Т. Лисовского. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1999. – С. 103.

А.С. Иванова, асп.,
МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва

ЖАН-ЛЮК НАНСИ: ОТ "БЫТИЯ СООБЩЕСТВА" К "СООБЩЕСТВУ БЫТИЯ"

Новизна теоретических построений Ж.-Л. Нанси применительно к социально-философскому знанию, безусловно, не может быть "оправдана" ссылками на построение в рамках его философии некой "теории общества" или нового "антропологического проекта", поскольку таковые не были созданы. Это, однако, отнюдь не лишает его концепцию серьезной эвристической ценности. Отказавшись от претензий на обоснование новой социальной теории, Нанси, вместе с тем, осуществил попытку "социологизации" самой метафизики, наложив своеобразный запрет на онтологию вне социального. Такова, на наш взгляд, его концепция "единичного множественного бытия".

"Бытие со-вместно. Что может быть проще такой констатации? И между тем, чем, как не ею, больше всего пренебрегала до сих пор онтология" [1]. "Перевернуть порядок онтологической экспозиции", согласно Нанси, значит показать, что "исток" (то есть бытие) возможен лишь как его "разделение" (как со-бытие): "Мы никогда не достигнем истока… доступ заказан в силу сокрытости истока в его множественности" [2]. "Изначальная инаковость" и есть "множественность" – у мира нет другого начала, кроме "единичной множественности начал". "Бытие" посему всегда есть "бытие-с" – такова отныне, согласно Нанси, "минимальная, абсолютно неоспоримая онтологическая предпосылка". "Со" – это не отдельная предикация "бытия", "вместе" не прибавляется к "бытию", но оформляет его как таковое. Нет "бытия", которое не было бы "со-бытием", как нет "смысла", который бы уже не был его разделением. "Понимание бытия есть не что иное, как понимание других, что означает, во всех смыслах, понимание других "мною" и понимание "меня" другими" [3]. Отношения Я и Другого – это не отношение "умов" (классический рационализм вплоть до Гуссерля), но это и не "взгляд Другого" в сартровском смысле, отчуждающий "мои возможности" и превращающий меня в "вещь". Это сам способ нашего присутствия в мире.

Нет Dasein, которое не было бы одновременно Mitsein: "быть" – всегда уже "быть-вместе" и "сообща-один-с-другим". Поэтому "сообщество" есть то, что дано до бытия, что не предполагает "бытия-для-себя", но исключительно "бытие-одних-вместе-с-другими". В этом смысле оно есть не некое "общественное пространство", но сама актуализация "бытия-вместе", его

"дис-позиция". "Сообщество" отражает сопричастность индивидов единому пространству совместности, но сама совместность раскрывается здесь вовсе не благодаря общей сущности, разделяемой всеми (марксистский вариант "общественного"). "Со-бытие" есть пространство различий, которые никогда не должны сводиться ни к какой родовой идентичности. В противном случае, говорит Нанси, философия с неизбежностью становится "политикой исключительности и коррелятивного исключения – класса, порядка…" Недостаточно сказать, что "люди разные": они отличаются не от архетипа или чего-то общего – "именно общий исток общего и отсутствует". Нет никакого "сущностного сообщества", ибо "со-" как раз и налагает запрет на всякое субстанциальное измерение.

"Со-бытие" не является собирательным итогом "сущих", но оно и не распределяется между ними наподобие общей субстанции: "Между "все мы" абстрактного универсализма и "я" убогого индивидуализма располагается "мы другие" [4]. "Сообщество" и будет пространством "нас других" – "общность" не есть отношение того же к тому же, но неустранимость другого.

"Вопрос о бытии и смысле бытия стал вопросом о со-бытии и бытии-вместе" [5], – говорит Нанси. Обосновав онтологию в качестве "социального", французский философ сделал возможным новый тип экзистенциальной аналитики. Антропология здесь возможна как *всегда уже социальная*, но не в смысле незатейливого "общественного животного". Социальное не есть то, что репрезентировало бы нашу родовую сущность. Вопрос как раз в том, как обосновать взаимообусловленность жизни людей, если мы не довольствуемся ее объяснением исходя из механизма организации коллективного выживания; как помыслить ту экзистенциальную модальность социального, которая возможна лишь как "со-явление". Понять то, "каким образом мы являемся "нами" между собой: каким образом консистенция нашего существования состоит в бытии-сообща и каким образом последнее состоит именно в этой совместности" [6], – такова, по мнению Нанси, потребность современной мысли.

Итак, всем вариациям на тему "бытия сообщества" Нанси предпочел тематизацию "сообщества бытия". Данная стратегия, на наш взгляд, заслуживает особого внимания, так как делает возможным нетривиальное прочтение специфики социально-философской предметности в целом. Когда сама онтология обосновывается в качестве социального, меняется и статус социально-философского знания – социальная философия из региональной субдисциплины в рамках общей системы философского знания превращается в актуальную мотивацию современного философствования в целом. "Философия и сообщество представляются неразделимыми" [7], – говорит Нанси. Это значит: "сообщество" есть не просто "тема" для "философии"; отныне оно необходимо для осуществления философии как таковой.

1. *Нанси Ж.-Л.* О со-бытии. http://www.philos.msu.ru/libfiles/Nancy1.doc; 2. *Нанси Ж.-Л.* Бытие единичное множественное. – Мн., 2004. – С.22; 3.*Нанси Ж.-Л. /* Указ. соч. – С.54; 4. Там же. – С.20; 5. Там же. – С.64; 6.Там же. – С.51; 7. *Нанси Ж.-Л.* О со-бытии. http://www.philos.msu.ru/libfiles/Nancy1.doc.

В.В. Колотило, канд. філос. наук, асист.,
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

ІДЕОЛОГІЯ В ПРОЦЕСІ СОЦІАЛЬНИХ ЗМІН

У сучасних соціально-філософських дослідженнях наявна істотна потреба щодо визначення місця, ролі і значення ідеології в суспільно-історичному процесі. Такий теоретичний аналіз вкрай необхідний, оскільки в кінці XIX – на початку XX століть відбулися суттєві зрушення у самовизначенні соціальної філософії, що привело до перегляду змісту і значення цілої низки понять. Зокрема, ідеологія у соціально-філософському аспекті постає багатовимірним об'єктом, що вимагає створення нових методологічних підходів. Практика ж соціальних змін вимагає розв'язання проблем, характерною особливістю яких постає невідповідність між новими вимогами життя, старими схемами діяльності і несформованістю загальних орієнтирів і критеріїв для створення конструктивних соціальних систем. Саме на цьому тлі актуалізується проблема формування ідеології як соціальної стратегії, яка б задавала цілі, смисли, горизонти життєдіяльності як людини зокрема, так і суспільства в цілому. Тому соціальні зміни з необхідністю вимагають ідеологічного забезпечення. Роль ідеології актуалізується і в зв'язку з формуванням глобального соціального простору, адже вона здійснює суттєвий вплив на способи і механізми взаємодії різноманітних культур, засоби їх ціннісної інтеграції.

Наукове дослідження ідеології як феномену суспільного життя отримало свій розвиток у XIX – на початку XX століть. Класичними постають осмислення ідеології, здійснені Т. Адорно, Л. Альтюссером, А. Грамши, Ф. Енгельсом, В. Леніним, М. Мангеймом, К. Марксом та іншими вченими, які намагалися розкрити сутність цього явища, систематизувати та структурувати ідеологічні компоненти.

Закладене в цей період протиставлення двох різних підходів до розуміння ідеології визначило наступні розбіжності в дослідженнях. У радянській науці відстоювалась можливість існування суто наукової ідеології і на цій підставі аналізувалися роль, значення, місце і соціальні функції марксистської ідеології на противагу "ілюзорності", "хибності" буржуазної. Таке розуміння ідеології відобразилось в працях Є. Бабосова, Н. Біккеніна, П. Гуревича, В. Іванова, В. Келле, В. Константинова, Г. Нестеренка, А. Улєдова, В. Ядова, М. Яковлєва.

У рамках відповідного теоретико-методологічного напрямку ідеологічне життя суспільства розглядалось як сфера наукового управління, що включала в себе: по-перше, саму ідеологію як систему ідей і поглядів (теоретичний рівень відображення дійсності); по-друге, ідеологічні відносини (відносини людей у процесі створення і розповсюдження ідей у суспільстві); по-третє, діяльність ідеологічних інститутів (державні і громадські організації, освітні і виробничі структури, засоби масової інформації тощо). Визначальним для обґрунтування був переважно соціологічний підхід, тобто дослідження ідеології проводилися з позиції виявлення класових інтересів, зокрема, соціальних та їх відображення в ідеологічних системах.

У зарубіжній філософії кінця 50-х – початку 60-х років XX століття починає домінувати ідея про можливість побудови "безконфліктного" суспільства, при

якому суспільна злагода скасовує саму необхідність у будь-яких ідеологічних системах. Відповідне обґрунтування ця ідея віднайшла в працях В. Альберта, Р. Арона, Д. Белла, К. Поппера, Е. Топича, С. Хантінгтона, Л. Фойєра, Ф. Фукуями, Е. Шилса. Окрім цього, ідеологія визначається атрибутивним елементом тоталітарних систем і антиподом "відкритого" суспільства.

У 70-х роках XX століття відбувається переосмислення соціальної ролі ідеології, що відобразилось у культивуванні теорії "реідеологізації". Результатом відповідної роботи виступило обґрунтування ідеології як невід'ємного елементу в організації суспільного життя, що виконує ряд важливих соціальних функцій. Ця позиція розкривається в дослідженнях А.Вінера, О. Лемберга, Г. Маркузе, Дж. Лоджа, а також у працях Р. Арона, Д. Белла, погляди яких зазнали змін.

Подальшим розвитком соціально-філософських надбань у царині вивчення ідеології стали сучасні змістовні дослідження таких вітчизняних та зарубіжних науковців як Т. Алєксєєвої, В. Андрущенка, І. Антоновича, С. Вовканича, О. Волкова, І. Гавриленка, В. Горбатенка, Л. Губерського, В. Гуторова, В. Заблоцького, О. Заздравнової, М. Ільїна, Б. Капустіна, С. Кара-Мурзи, І. Кураса, Дж. Лалла, В. Лісового, О. Малінової, М. Михальченка, М. Міщенка, І. Пантіна, В. Пастухова, П. Рачкова, Ю. Римаренка, П. Рікера, П. Ситника, О. Соловйова, В. Тарана, К. Флада.

Аналіз основних підходів трактування природи ідеології відтворює проблематичність соціально-філософського пізнання окресленого явища. З одного боку, ідеологія постає феноменальною по суті та генетично похідною від соціальних структур, змінюючись разом із ними. Така позиція випливає з філософської парадигми розуміння природи суспільства та моделі еволюції його соціальності (марксизм, соціологія знання). З іншого боку, соціально-філософські дослідження спрямовані до есенціалістського трактування ідеології, розглядаючи її як соціальну субстанцію, що задає вектор і параметри розвитку соціуму.

Виокремлення ідеології в сучасному соціальному процесі пов'язана із складністю розмежування та окреслення специфіки взаємообумовленості ідеології, релігії, соціальної міфології, утопії, соціальної теорії як духовних явищ. Вирішення постає у площині умовного дослідницького розмежування ідеологічності як атрибуту суспільної свідомості та ідеології, як конкретно-історичної форми організації буття соціуму. Становлення ідеологічності співпадає з історією розвитку суспільства та є співвідносною з міфологічним, релігійним, раціоналістичним способами сприйняття дійсності, виконуючи єдине світоглядно-функціональне навантаження. Ідеологія, як політичне вчення, релігійна доктрина, глобальна стратегія об'єктивується в процесі соціальної аномії, коли традиційна форма раціональності руйнується. Як форма суспільної свідомості ідеологія виступає самосвідомістю суб'єкта, який усвідомив рівень розвитку соціальної системи, своє місце в ній і прагне її або змінити, або зміцнити. В даному трактуванні ідеологія виступає динамічною системою, яка соціалізує і структурує принципово нові соціальні світи, перетворюючись на "традиційне", "буденне", "здоровий глузд" та стаючи матеріалом соціокультурного відтворення суспільства.

Феномен ідеології конкретизується через дослідження її компонентної та рівневої структури. Маючи складну компонентну будову вона включає ідеали,

цінності, стереотипи, ідеї, ідеологеми, концепції, теорії, програми, міфи, символи, заклики, гасла. Окреслені компоненти характеризують ідеологію як форму системно-теоретичного відображення соціальної дійсності, як засіб програмно-директивного впровадження, як спосіб буденного відношення до світу.

Прояви структурних компонентів відтворюються через функціонування фундаментального та оперативного рівнів ідеології (модель К.Флада). Фундаментальний рівень ідеології тяжіє до раціоналізму, оскільки тут логіка домінує над спостереженням, роздуми – над практикою, принципи – над прецедентами, цілі – над засобами, а оперативний рівень є в основі емпіричним, тому що спостереження мають більше значення чим логіка, практика – більше роздумів, прецеденти – більше принципів, засоби важливіші цілей. Відповідна особливість структури ідеології показує залежність фундаментального рівня від соціально-теоретичного та філософського пізнання. Оперативний рівень знаходиться в більш тісному взаємозв'язку із конкретним соціальним середовищем і тому вимушений допускати відхилення від фундаментальних принципів ідеології. У цьому положенні закладено бачення механізму занепаду ідеологій як невідповідності їх ідей дійсності та домінування догматизму над динамізмом соціального середовища.

Ідеології в процесі соціальних змін притаманні специфічні функції, які в найзагальнішому вигляді відтворюють її пізнавальний та діяльністний аспекти. Вони постають двома основними первинними якостями ідеологічних систем.

Розкриваючи специфіку ідеологічного способу відображення як реалізацію пізнавальної функції ідеології, потрібно зважати, що він не зводиться а ні до теоретичного, а ні до буденного рівнів суспільної свідомості. А постає з'єднувальною ланкою між науковим та буденним способами осягнення дійсності, в якому об'єктивується активна роль соціальних суб'єктів, які переслідують свої цілі. Тому в процесі відображення ідеологія пізнає, пояснює, оцінює реальні протиріччя соціального буття, проблеми, пов'язані з характером соціальної структури, рівнем економічного розвитку, соціокультурної традиції. Реалізація пізнавальної функції ідеології природно постає як ілюзорне, приховане, викривлене, містифіковане відображення, оскільки детерміноване соціальними інтересами і цінностями тих чи інших соціальних груп.

У формі політичних вчень, соціальних теорій, програм дій, глобальної стратегії, соціального прогнозу, релігійних доктрин, морально-етичного кодексу відтворюється конструктивна роль ідеології, яка спрямована, по-перше, на охоплення чи визначення основи для пояснення якомога більшої кількості аспектів дійсності, по-друге, на приховування об'єктивного стану соціального життя. Оперуючи категоріями бажаного і належного, ідеологічне відображення поєднує екзистенціальні очікування широких верств населення в стратегію соціальних перетворень. Це досягається за допомогою ідеологічної раціоналізації та редукування складності суспільного процесу, що сприяє світоглядному "зв'язуванню" соціальної дійсності в стійкі координати орієнтацій та установки колективної дії інтегрованого соціально-політичного суб'єкта.

Ідеологічне відображення сутністно пов'язане із продукуванням ідеалів та цілепокладанням, що характеризується як прогностичний аспект. Відносна самостійність ідеології та "зворотній ефект" ідеологічного передбачення по-

стають основою нормативного характеру соціального ідеалу (ідеологічного прогнозу), фіксуючи не те, що буде, а те, що має бути. Ідеологічне передбачення у своєму конструктивному прояві, з одного боку, орієнтується на формування загального соціально-філософського уявлення про майбутнє, а, з іншого боку, має більш вузьке пропагандистське застосування, призначене для мобілізації соціальних груп чи суспільства в цілому на зміну існуючого стану справ.

Ідеологічна ідентифікація визначається як сума фундаментальних переконань, які обумовлені прагненням соціальних груп чи суспільства в цілому щодо досягнення універсально значущих ідеальних цілей. Узгодження з приводу соціальних проектів сучасного і майбутнього постає умовою їх конструктивної реалізації.

Ідеологічний процес у своєму діяльнісному аспекті пов'язаний із проблемою соціальної активізації, яка конструктивно вирішується за допомогою ідеологічної мобілізації. Умовами реалізації мобілізаційної функції ідеології постають, з одного боку, групова солідарність і соціальна ініціатива, які досягаються за допомогою ідентифікативних та інтегративних механізмів, а, з іншого боку, предмет мобілізаційної активності (ідея, ідеал, заклики), на якому фокусується увага і заради якого відбувається інтенсифікація і дерутинізація діяльності індивідів.

Сучасні соціальні зміни характеризуються яскраво вираженими маніпулятивними технологіями, що постають у вигляді прихованого духовного впливу задля формування упереджених уявлень, блокування свідомості від соціальної дійсності та для спонукання до дії. Підґрунтям ефективного застосування постає масове суспільство та формування знеособленої людини-маси з низьким рівнем соціальних цінностей, домінуванням образного сприйняття та відсутністю критичного мислення.

Тому в умовах соціальної невизначеності і напруженості, за відсутності єдино визнаної світоглядної картини світу, активізується міфологічний рівень суспільної свідомості, який активно використовується ідеологами і відтворюється в маніпулятивних практиках, пов'язаних із процесом міфотворчості. Міфотворчість постає цілеспрямованою раціональною дією, результатом якої є ідеологічний міф з обміркованим задумом, ірраціональність якого пов'язана з несвідомим сприйняттям і поширенням. Моменту, коли міф стає засобом маніпулювання, передує низка необхідних етапів. Це, по-перше, процес штучного створення або відновлення ідеологічного міфу; по-друге, впровадження в масову свідомість згідно мети; і, по-третє, поширення міфу в процесі комунікації та його безпосередня дія. Саме на цьому етапі починає реалізовуватися маніпулятивна функція ідеології.

Означене явище по-новому відображає співвідношення раціонального та ірраціонального в суспільній свідомості, оскільки ідеологічна міфотворчість починається з раціонального задуму, який в процесі впровадження наповнюється ірраціональним змістом.

Сучасне продукування інформації електронними засобами на рівні міжособистісної та масової комунікації, відтворює новий соціокультурний простір реалізації функцій ідеології. ЗМІ постають потужним інструментом поширення і впровадження ідей, ідеалів, міфів.

Загалом дієвість функцій ідеології та їх конструктивна роль базується на взаємозв'язку і взаємообумовленості їх прояву в процесі соціальних змін та на здатності впливати на процеси модернізації, інституціоналізації, міжгрупової взаємодії, що, в свою чергу, структурує та соціалізує суспільну дійсність.

Предметом гострого зацікавлення вітчизняних науковців постають умови формування та сучасний зміст ідеологічної спрямованості українського суспільства.

Зокрема, до питання щодо особливостей творення світоглядно-ідеологічної спрямованості та формування державницької ідеології останнім часом звертається все більше українських дослідників, зокрема: В. Андрущенко, Ю. Бадзьо, В. Білан, С. Вовканич, О. Волков, І. Гавриленко, Є. Головаха, В. Горбатенко, Л. Губерський, В. Заблоцький, О. Забужко, О. Заздравнова, М. Кармазіна, В. Крисаченко, І. Курас, В. Лісовий, Ю. Левенець, М. Михальченко, М. Міщенко, М. Павловський, Ю. Полунєєв, Ю. Римаренко, М. Розумний, О. Салтовський, П. Ситник, В. Солдатенко, В. Таран, В. Тарасенко, Л. Токар, А. Фартушний та ін.

Конкретизація окресленої проблеми відбувається і через призму розгляду змісту і співвідношення понять "державна ідеологія" і "державницька ідеологія". У своїх проявах державна ідеологія постає динамічною формою в ідеологічному процесі, відтворюючи практичний бік реалізації задекларованих векторів внутрішнього і зовнішнього розвитку української нації.

Державницька ідеологія виступає фундаментальним рівнем осягнення буття українського народу, в якому віддзеркалюється не лише історія державотворення, а й державотворча традиція, представлена діяльністю і працями таких українських мислителів як В. Антонович, О. Бочковський, В. Винниченко, С. Дністрянський, Д. Донцов, М. Драгоманов, М. Костомаров, Ю. Липа, В. Липинський, П. Куліш, В. Кучабський, М. Максимович, М. Міхновський, В. Старосольський, М. Сціборський, С. Томашівський, І. Франко, Т. Шевченко та ін. Основними підходами, що визначали зміст тієї чи іншої концепції, були соціально-класова та національно-демократична. Визначальною для цих поглядів постає ідея, суть якої в тому, що найкращим засобом збереження життя і розвитку національної спільноти є державність як комплекс інститутів економіки, політики, культури, які зв'язують його в компактну цілісність та забезпечують розвиток у сучасному і майбутньому.

Державницька ідеологія, об'єктивуючись на рівні філософської та наукової рефлексії, робить спробу у формі соціально-політичних теорій і історіософських концепцій дати відповідь на запитання стосовно цінностей, сутності і сенсу буття української нації.

Центральним елементом державницької ідеології постає національна ідея, яка з'ясовує мету існування на локальному рівні як вирішення внутрішніх проблем спільноти (наприклад: досягнення державної незалежності, відродження національної культури) та визначає її місце в світовому історичному процесі (наприклад: американська місія, чеське будительство).

Становлення державницької ідеології визначається соціально-психологічними (менталітет) та соціокультурними чинниками, які сформувались у процесі історичного розвитку та в ході сучасних соціальних змін. У сьогоден-

ні, долаючи такі прояви як національний нігілізм, політичну гіпертрофію, етнорегіоналізм, недовіру до державних інституцій, домінування політичної відповідальності над правовою та конституційною, здійснюється процес творення світоглядно-ідеологічної спрямованості, пов'язаний із формуванням політичної системи та громадянсько-правової культури.

Одним із основних інститутів формування і втілення ідеології на сучасному етапі розвитку українського суспільства постає держава, яка, з одного боку, закладає основи внутрішньої гуманітарної політики як долучення громадян до соціокультурної творчості в процесі державного будівництва, а, з іншого боку, стверджує національну конкурентоспроможність як умову входження до світового співтовариства.

Конструктивна ідеологія в українському суспільстві має базуватися на вихідних принципах внутрішньої самоорганізації суспільства: традиціоналізмі, інноваційності та перспективізації.

Традиціоналізм постає як неперервність розвитку суспільства, коли у традиціях фіксується, закріплюється й передається історичний досвід народу. Принцип традиціоналізму дозволяє формувати ідеологію як соціальну саморефлексію в єдності її синхронічного і діахронічного функціонування: історія актуалізується, включається в процес живої націотворчості, сприяючи змістовній наповненості та доцільності останньої. Однак життєдіяльність не може визначатися винятково актуалізованим історичним досвідом. Народ, нація в кожен момент свого розвитку породжує нові явища, процеси, проблеми, які не вкладаються в рамки вже відомого історичного знання. Тобто конструктивна ідеологія повинна не тільки відображати історичний досвід, традиції, на які вона спирається, а й знаходитись у стадії неперервних змін. Тому традиціоналізм з необхідністю повинен поєднуватися з інноваційністю, більше того, він має її стимулювати, оскільки включення традицій у тканину соціального життя вимагає творчих рішень. Механічне перенесення традицій на сучасне життя може призвести до його стагнації й деформації. Поєднуючи інновації з традиціями, необхідно передбачати, які наслідки матиме такий синтез у майбутньому. Принцип перспективізації соціальної діяльності, розгортання теперішнього в напрямку майбутніх результатів, розв'язання назрілих проблем з урахуванням відповідальності за наслідки створеного забезпечує інтеграцію змісту ідеології "по вертикалі" – бачення єдності минулого, теперішнього і майбутнього в історичному бутті.

Потрібно зважати, що сучасні інтелектуальні дискусії стосовно "європеїзації", "вестернизації", "постіндустріалізму" та перспектив інтеграції нашої держави до структур цивілізованого співтовариства постають для соціально вразливих верств населення як уособлення якогось "задзеркалля", що ніяк не впливає на їхнє існування. Наразі, наявна соціальна тенденція вважати народ якоюсь абстракцією (позитивною чи негативною), а потім міркувати, які вектори (апробовані у розвинених країнах) загальнодержавної стратегії відповідатимуть народному "менталітету". Виходячи з тези про важливість залучення найширших верств населення до соціальних ініціатив, соціальної творчості та інновацій, вбачається доречним формування ціннісної системи ідеології, яка б враховувала інтереси народу. Конструктивна ідеологія має

постати у вигляді багаторівневої структури – ієрархії ідеологічних підсистем, які не заперечують і не виключають одна одну, а "обслуговують" і репрезентують принципово різні рівні соціального буття, від індивідуалізму як гідності особи до цивілізму як активного громадянства.

Соціально-філософський аналіз феномену ідеології в процесі соціальних змін дозволяє зробити наступний підсумок.

Необхідно розмежовувати ідеологію як форму суспільної свідомості та ідеологічність як атрибут суспільної свідомості. Ідеологія, з одного боку, постає як форма конкретно-історичної організації буття соціуму, що актуалізується в процесі розпаду традиційної форми раціональності (стан соціальної аномії) та виконує конструктивну роль, структуруючи та соціалізуючи нові фактори та відносини в межах суспільства. З іншого боку, вона визначається як атрибут, що постає функціональною характеристикою інших способів суспільної організації та регуляції. В такому розумінні ідеологічними є і міфологія, і релігія, і традиція тощо.

Важливим є визначення специфіки компонентної та рівневої структури ідеології, що дає можливість окреслити механізм існування та занепаду ідеології. Фундаментальний рівень постає залежним від соціальної теорії та філософії, характеризуючись впорядкованістю та догматичністю. Оперативний рівень відтворює тісний взаємозв'язок з конкретним соціальним середовищем та характеризується прецедентністю та відносно самостійним характером існування стосовно фундаментального рівня ідеології. Власне занепад ідеології постає як невідповідність дійсності та домінування догматизму над динамізмом соціального середовища.

Дієвість ідеології окреслюється через призму реалізації таких функцій як пізнавальної, прогностичної, ідентифікаційної, мобілізаційної та, особливо, маніпулятивної. Об'єктивними проявами ідеології постають: ілюзорне відображення дійсності через визначення соціально-групових інтересів і цінностей як загальносуспільних чи загальнолюдських; відносна самостійність як здатність через продукування соціального ідеалу (ідеологічного прогнозу) формувати світоглядні переконання та впливати на соціальні перетворення, мобілізуючи дії у визначеному напрямку. В ході сучасних соціальних змін домінування міфологічного рівня суспільної свідомості активізує маніпулятивні технології, пов'язані із впровадженням та поширенням ідеологічних міфів. Свідома міфотворчість має орієнтувати соціальний розвиток у позитивному напрямку, перетворюючи індивідуальні і колективні очікування в систему визнаних соціальних цінностей, надаючи їм форми соціального досвіду. Відтворення ідеологією своїх функцій робить можливим виконання конструктивно-інтегративної ролі в процесі соціальних змін, впливаючи на модернізацію та інституціоналізацію суспільства.

Особливості світоглядно-ідеологічної спрямованості сучасного українського суспільства визначаються реалізацією державної та формуванням державницької ідеологій. Значимими чинниками суспільних перетворень постають визначеність національної ідеї, вироблена стратегія соціального поступу та окресленість сфер соціальної модернізації і способів її здійснення. Об'єктивуючи державотворчий досвід у співвіднесені до сучасних соціальних змін,

змістовна частина ідеології має відобразити інтереси і цінності взаємодії громадянина, держави, суспільства.

Здійснюючи конструктивну роль, ідеологія в українському суспільстві має: продемонструвати людині потенціальний рівень життєвих можливостей, які вона могла б реалізувати у власній країні; передбачити в усій живій конкретиці низку продуктивних соціальних практик, за допомогою яких український громадянин власними зусиллями міг би забезпечити собі і власній родині гідні умови життя; створити підстави та зробити "вимушеною" активну участь громадян у соціальному житті; спрямувати діяльність суб'єктів соціального процесу в русло державницьких інтересів; закріпити послідовне дотримання державою і суспільством цінностей і принципів багатоманітності культурного і конфесійного життя із безумовною національною домінантою.

Пропонується визначення ідеології як соціально значимої, теоретично та емоційно-психологічно оформленої системи ідей, ідеалів, міфів, яка об'єктивує в соціальному процесі інтереси суб'єктів, структуруючи та соціалізуючи суспільну дійсність.

С.Д. кызы Мамедова, канд. социол. наук, ст. науч. сотр.,
Институт Философии и политико-правовых исследований
НАН Азербайджана, Баку

СОЦИАЛЬНЫЕ ИЗМЕНЕНИЯ КАК ОСНОВНЫЕ ОСОБЕННОСТИ СОЦИАЛЬНЫХ СИСТЕМ

Современное человечество переживает новый этап перехода к новым социальным отношениям. Локальный переход в отдельных странах смешивается с общемировым переходом к глобальной демократии. Опираясь на наблюдения, можем сказать, что переходный период – это процесс становления новых социальных отношений, перелом в мировоззрении и формирование новых интересов, убеждений, целей. Условно можно различить три стадии переходного периода:

1) углубляются противоречия внутри прежних социальных отношений;

2) рядом с прежними социальными отношениями формируются новые социальные отношения;

3) новые социальные отношения начинают укрепляться.

Как крайне экстремальная ситуация переходный период сопровождается разносторонними социальными изменениями, возникающими как следствие противоречий или конфликтов в разных аспектах социальной структуры и проявляются как результат изменений социальных отношений на макро- и микроуровнях. Социальные изменения сопровождаются разноуровневыми процессами. Различаются коренные социальные изменения – революции (в закрытых обществах) и постепенные социальные изменения – реформы (в открытых обществах).

Как отмечает В.В. Касьянов, "социальные изменения – это переход общества из одного состояния в другое. Изменение, в ходе которого происходит необратимое усложнение общественной структуры, называют социальным развитием. Различают эволюционный и революционный путь развития" [1].

Польский социолог П. Штомпка интерпретирует социальные изменения, как отличие "различных временных моментов и состояний одной и той же системы", под которым понимается "любая необратимая перемена социальной системы". По мнению автора, фрагментарные или частичные изменения трансформируют тождественность в системе, способствуют качественным и количественным изменениям.

П. Штомпка предполагает, что только посредством комплексного влияния система принимает такие общие особенности, как равновесие или нестабильность, консенсус или негодование, гармония или разногласие, кооперация или конфликт, мир или война, развитие или кризис [2].

В физике для любых колебаний характерна периодичность, т.е. движение повторяется по истечении равного промежутка времени. Колебание или изменение представляется движением с переменным ускорением, а отклонение, скорость и ускорение являются функциями времени. Различаются затухающие, незатухающие и гармонические колебания и/или изменения. *Незатухающие колебания* – определяются на основе сохранения подводимой энергии с малыми потерями. *Затухающие колебания* – опираются на следующие факторы: мгновенное перемещение, максимальное отклонение, длительность колебания, число колебаний в единицу времени. *Гармонические колебания* – образовываются при пропорциональности восстанавливающих и отклоняющих сил системы [3].

Если отнести все сказанное к социальным системам, можем прийти к выводу, что они подвергаются постепенной деформации на основе бесконечного воздействия окружающей среды. На первом этапе реальная система прилагает усилия сохранить свою сущность и не подвергается фундаментальному изменению, т.е. не происходит основательное изменение внутренней энергии системы, потому что восстановительная сила системы преодолевает ее регресс. Этот процесс продолжается до возникновения кризисной ситуации. Этап до кризисной ситуации можно охарактеризовать как постепенное количественное изменение системы. В течение определённого времени они переходят в качественное изменение, т.е. изменяется общая (не первоначальная) сущность системы, система усваивает влияние окружающей среды, т.е. адаптируется. Ослабление (не затухание, именно ослабление) изменений связано с эволюционными свойствами системы.

В физике существует представление, что на колебательную или изменяющую систему действуют три силы: восстанавливающая сила; сила, вызывающая затухание; возмущающаяся сила. Любая колебательная система может одновременно совершать несколько колебаний (гармоническое, негармоническое) [4].

По мнению П. Штомпки, "соответственно макро-, мезо- и микросистемам социальные изменения могут быть на макроуровне (международные системы, нации, государства); на мезоуровне (корпорации, политические партии, религиозные движения, крупные ассоциации); на микроуровне (семьи, сообщества, группы занятости, клики, компании друзей)". Рассматривая структуры как статистически эмерджентные по отношению субъектам и динамически эмерджентные по отношению к действиям, П. Штомпка предлагает три

формы независимой динамики структур: 1) принцип инерции; 2) принцип момента; 3) принцип последовательности. Анализируя сущность горизонтальных отношений на верхнем уровне между структурой и ее функционированием, автор приходит к выводу, что возникающие противоположности в этих отношениях разрушают структуру, но однородные и гармоничные отношения обеспечивают стабильное функционирование структуры; если отношения недифференцированно централизованы, то ожидается застой [5].

Согласно первому закону Ньютона, если на тело не действует внешняя сила, то оно находится в состоянии покоя или равномерного прямолинейного движения. Это свойство называется инерцией тел, и любое изменение состояния движения обусловлено действием сил. Согласно второму закону, ускорение силы сопротивления тела пропорционально силе, действующей на него. Можно прийти к выводу, что и внутренняя, и внешняя сила системы ускоряют ее динамичное действие или изменяют ее статичное состояние. Сила инерции системы направлена против изменений и как центробежная сила ориентирована против изменения состояния движения. Сила изменения и сила инерции как противоположные силы равны по величине [6]. Каждая система, в том числе и социальная, имеют силу инерции, т.е. силу внутреннего сопротивления, которая возникает в результате взаимовлияний внутренней и внешней среды и увеличивается с усилением внешнего вмешательства.

Внутренний потенциал системы и внешняя интервенция могут определять уровень внутренних изменений системы, т.е. могут привести к количественным или качественным изменениям. Известно, что возникновение качественных изменений приводит систему к кризисному состоянию, к ее деформации.

Система функционирует в определенных пространственно-временных пределах. В физике мера времени определяется цикличными процессами [7]. По А. Гидденсу, пространственно-временные пределы – это система существующих симбиозных или противоречивых отношений во времени и в пространстве. Пространственно-временные меры социальных систем как меры социальных отношений объясняются результатом прогресса. Время измеряется с помощью стабильного и/или цикличного физического и/или социального процесса. Социальное время имеет разные формы: 1) время, возвращающееся в первоначальную форму, 2) постоянное и 3) невозвратное время. Структура социальных явлений в определенном времени и в определенном географическом пространстве изучается как география времени.

В физике "пространство – это свойство протяженности и взаимного расположения объектов" [8]. Обобщая взгляды П. Сорокина, можем прийти к выводу, что социальное пространство – это система координат, которая определяется положением человека или социального явления во вселенной, на Земле, в социальной группе и совокупность отношений, связей в этом положении. П.Сорокин говорит о многомерности социального пространства и различает вертикальное (между государствами, религий, национальностями, расами, полами и др.) и горизонтальное (свободные от вертикальных отношений) социальное пространство [9].

Постоянные социальные изменения повышают относительность пространственно-временных пределов системы, вместе с этим суть самих со-

циальных изменений определяется по социальному времени и социальному пространству, которые возникают как совокупность изменений социальных отношений на макро и микро уровнях системы, на основе чего отличаются сущность формаций и цивилизаций.

1. *Касьянов В.В*. Социология для экономистов. Ростов на Дону: Феникс, 2004; 2. *Штомпка П.* Социология социальных изменений // http:// lib.socio.msu.ru//library; 3. Толковый физический словарь. А – Я основные термины. М.: Руский язык, 1988; 4. Там же; 5. *Штомпка П.* Социология социальных изменений / Указ.соч.; 6. Толковый физический словарь. А –Я основные термины / Указ.соч.; 7. Там же; 8. Там же; 9. *Сорокин П*. Социальная мобильность М.: Academia, CVS, 2005.

И.Я. Мацеевич, асп.,
Белорусский государственный университет, Минск

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРНАЯ ПОЛИТИКА: КООРДИНАТЫ САМООПРЕДЕЛЕНИЯ

В современной культуре статус и положение философии приобретают всё более парадоксальный характер. С одной стороны, признаётся её непоколебимый статус фундаментальной науки, с другой – современные философы в большинстве своём оказываются несколько отстранёнными от реальности повседневной практики, получая эмпирический материал опосредованным путём через усложняющуюся систему социально-гуманитарных дисциплин, берущих своё начало от самой философии. Опора специальных наук на собственные теории и методологии даёт повод философии выводить из своего попечения всё большее число проблем, отдавая прерогативу в их изучении и оценке другим наукам, оставляя за собой роль лишь критического синтезатора общей картины мира. Однако вопреки этой интенции она сталкивается с всё возрастающими запросами её инструментализации со стороны социальной реальности. Безусловно, это порождает недовольство самих философов в той части, что подобные запросы не вызревают постепенно изнутри, а навязываются извне, зачастую требуя от философских персонификаторов того, что противоречит самой сути предельного абстрактно-теоретического мышления. Всё чаще можно слышать о том, что исследования по философии должны быть не только и не просто актуальными (это всегда являлось неустранимой довлеющей потребностью общества). Современность ставит задачу практической приложимости и реализации философских "спекулятивных изысканий".

В каждую эпоху философии приходится заново находить аргументы для обоснования своего привилегированного положения в системе наук. Однако чем убедительнее были эти аргументы в прошлом, тем чаще и сильнее ей указывают на последние, как на дело минувших дней, с истёкшим сроком годности, требуя альтернативных и более убедительных аргументов. Для современных реалий "политшоу" наиболее полновесными оказываются доводы лишь практической демонстрации. Работает или нет? Если да – не докажите, а продемонстрируйте. Только в случае краткосрочного эффектного шоу гарантируется получение финансирования исследо-

вания. Долгосрочные непротиворечивые спекуляции – непозволительная роскошь в современных условиях?

Со стороны государственной политики всегда существует заказ – явный или неявный – определённой философии. Следует признать, что конкретный заказ формы и содержания философии исходит и со стороны международных межправительственных и общественных организаций. "Политические покупатели" сегодня довольно чётко прописывают в формах заказа критерии стандарта, по которым оценивается качество и ценность продукта.

Ещё в 70-80-е годы ЮНЕСКО в своих публикациях фиксировало значимость философии как научного мировоззрения, основания развития всех форм научного познания. Например, в работе Марио Бунге "Философские условия научного развития", изданной ЮНЕСКО в 1979 году [1].

Если же мы обратимся к современным документам ЮНЕСКО и проанализируем повестки дня в отношении философии, то окажется, что и здесь наблюдается крен в сторону радикальной инструментализации философии для решения насущных проблем: "…философия в последнее время становится реальной движущей силой для организации (ЮНЕСКО) и общественности. Начало нового "срока аренды жизненного пространства" ознаменовано празднованием более чем 100 членами государств Всемирного дня философии. Разнообразие событий, прошедших в день философии, иллюстрирует остроту подлинно философской рефлексии по проблемам, поставленным современной действительностью, такими как культурное разнообразие, социальная справедливость, этика, медиа, демократия, гражданство и так далее" [2]. Возникает недоумение о каком "сроке аренды" ведёт речь ЮНЕСКО? И какой статус обретут те философы, которые будут работать вне этой повестки дня?

В этих условиях философия трансформируется в своего рода "эстетику политики" (Жак Рансьер), средство не познания, а скорее демонстрации смысла, который уже заранее продаётся в готовой упаковке, с маркированной на нём инструкцией для пользования, прописанной правительственными и международными программными документами, конвенциями, декларациями и т.д. Философия и политика в функции эстетизации окружающей действительности сливаются воедино, выполняя задачу "переконфигурации определяющего общность сообщества разделения чувственного, во введении в него новых субъектов и объектов, в наделении зримостью того, что ею не обладало…" [3].

В результате философия обменивается реверансами с другими науками, оставаясь большую часть времени наедине сама с собой. Даже в области политики выхолащивается мощь и фундаментальный характер философского познания, превращаясь лишь в "средство эстетизации" определённого дискурса, коммуникативной ситуации, формы подачи продукта и т.д.

Особенно ярко это отчуждение философии проявляется в отношении культурной политики. В случае даже простого обращения к теоретическим исследованиям культурной политики, оказывается, что в большинстве своём эти работы представляют сферу компетенции либо политологов, либо культурологов. Философия культуры, социальная философия и культурная по-

литика становятся явно дистанцированными друг от друга без каких-либо опосредований, если только не упоминать саму культурную среду социализации и циркуляции информационных продуктов разного качества.

Быть может, это – одна из самых травмоопасных ситуаций для культуры в целом. Пока философы продолжают работать над систематизацией значений, разработка самой теории и практических программ развития культурной политики оказывается делом кого угодно, но только не философов. Между тем, без активного привлечения философии к этой работе культурная политика так и останется местом постоянных формальных институциональных и финансовых реструктураций и реноминаций.

"Поспешный перескок от поименованной рубрики "культурная политика" к разработке культурных проектов и программ, минуя ценностные основания проектной работы, привёл к тому, что подразумеваемая культурная политика оказалась "пустым местом"" [4].

Опасность этой ситуации обостряется во многом ещё и потому, что сегодня сектор экономики культуры становится одним из наиболее бурно растущих и перспективных в экономике развитых стран. В результате формирования сектора индустрии культуры в 2003 году в его рамках производилось более 7 % мирового ВВП. А в странах-участницах ОЭСР этот сектор испытывает рост от 5 до 20 % ежегодно [5].

Необходимость выработки специальных и целевых программ развития культурной политики в 90-е годы была во многом обусловлена осознанием ключевой роли культурного капитала в налаживании стратегии устойчивого развития. Постановка в 1992 году ООН задач устойчивого развития, выявление его комплексности и многофакторности, стимулировали переоценку роли и функций культуры в современном обществе и, соответственно, необходимости выработки параметров оценки культурной политики с точки зрения индикаторов устойчивого развития. Собственно эта задача первоначально подвигла многих учёных и политиков обратиться к культуре не только как духовной сфере жизнедеятельности, но и как определяющему духовно-материальному фактору, потенциалу и основанию устойчивого развития. В скором времени была документально зафиксирована и признана большинством стран необходимость развития культурной политики в координации с политикой в других социальных сферах на основании интегративного подхода [6]. В результате, уже с 1998 года начинается активная разработка и реализация новых программ по реформированию культурной политики в странах ЕС с целью интенсификации инновационного развития, содействующего экономическому благосостоянию за счёт культурного потенциала. В последующем даже "НИОКР сами по себе воспринимаются как креативная индустрия, и утверждается, что она процветает как элемент креативной экономики, которая сводит вместе сферы инноваций (технологическое творчество), бизнеса (экономическое творчество) и культуры (художественное творчество) друг в друге, в более близких и более прочных сочетаниях" [7]. К 2005 году ЮНЕСКО была принята конвенция по защите и содействию развитию разнообразия культурного выражения, где в 13-м артикуле фиксируется следующий тезис: "стороны должны прилагать усилия к тому, чтобы

интегрировать культуру в их политику развития на всех уровнях с целью создания условий управления устойчивым развитием и, в этих рамках, благоприятствовать защите и развитию разнообразия культурных выражений" [8].

Таким образом, в современных реалиях перед философским сообществом стоит задача нахождения выхода из сложившихся условий расположения на периферии теории и практики культурной политики. Именно многообразие создаваемых теорий и программ предоставят возможность полилога и выбора, конституирования пространства не генерализованной совокупности фактов, но обеспечения аксиологического фундамента устойчивого развития культуры в целом. Эта задача требует активной интеграции современных философов непосредственно в теоретико-прикладные исследования всего комплекса проблем, связанных с теорией культурной политики. Создаются факультеты менеджмента культуры, но упускается из поля зрения философия культурной политики. К сожалению, последняя оказывается сегодня пока лишь проектом самоидентификации, самоопределения и самообоснования.

1. *Bunge Mario*. Philosophical conditions of scientific development. – Paris: UNESCO Publ., 1979; 2. SHSViews: UNESCO Social and Human Sciences Sector magazine. – 2007. – № 16. – P. 14; 3. *Рансьер Ж*. Разделяя чувственное / Пер. с фр. В. Лапицкого, А. Шестакова. – СПб.: Из-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2007. – С. 66; 4. *Генисаретский О*. Культурная политика: не сегодня, скорее завтра // Российское экспертное сообщество. — 2007 – №6. – С. 42; 5. Создание инновационной Европы. Доклад независимой экспертной группы по НИОКР и инновациям, назначенный после саммита в Хэмптон Корте, январь 2006. – С. 15; 6. The governance of culture: approaches to integrated cultural planning and policies / A. Everitt. – Strasbourg: Council of Europe Publ., 1999. – P. 25; 7. Создание инновационной Европы... / Указ.соч. – С. 18; 8. См.: Convention on the protection and promotion of the diversity of cultural expressions. – Paris: UNESCO Publ., 2005.

В.А. Нехамкин, канд. филос. наук, доц.,
МГТУ имени Н.Э. Баумана, Москва

АЛЬТЕРНАТИВНАЯ ИСТОРИЯ: СУЩНОСТЬ, МЕТОДОЛОГИЯ, ФУНКЦИИ

В современной философии истории важную роль играет изучение альтернатив прошлого, т.е. контрфактические исторические исследования. Здесь существует ряд направлений: "альтернативная история", "экспериментальная история", "виртуальная история", "гипотетическая история", "криптоистория", "ретропрогностика", "несостоявшаяся история", "контрфактическое моделирование", "контрфактическая история" и т.д. Однако они часто дублируют друг друга, не ясны их специфические функции в системе познания потенциального прошлого. В данной работе речь пойдет об Альтернативной истории, ее теоретико-методологическом совершенствовании.

На мой взгляд, задача Альтернативной истории – выдвижение предположений о потенциальном прошлом, переводе их с абстрактной в конкретную форму. Первый методологический шаг в данном направлении – выделение уровней анализа. Поскольку в Альтернативной истории (как и в традиционном историческом познании) изучают исторических личностей и события, то речь здесь идет о персоналистском и событийном уровнях анализа.

Второй шаг – конкретизация альтернативы. Она возможна только на основе разработки ряда средств исследования. С данной целью нами на персоналистском уровне выделены следующие методы, которые иллюстрируются рядом гипотез:

а) продление бытия реально существовавшей личности в прежнем социальном качестве (например, А.Македонский не умер в 34 года, а прожил на 10 лет дольше);

б) пространственно-временное перемещение личности (Наполеон бежал из ссылки с о.св. Елены в Африку);

в) приписывание "старой" личности каких-либо иных, ирреальных действий (Гитлер настоял на проведении десантной операции в Англию осенью 1940 г.);

г) удаление (физическое) реально существовавшей исторической личности (Ленин гибнет в июле 1917 г.).

На событийном уровне – другие средства познания:

а) удаление события (нападение Германии на СССР не состоялось);

б) изменение составляющих событие элементов (субсобытий) (войска Груши приходят на поле битвы при Ватерлоо, что дает иной исход данного события);

в) изменение итога (исхода) реального события (арабы побеждают в битве при Пуатье в 732 г.);

г) перенос срока реализации события во времени (поход Наполеоновской армии в Россию состоялся в 1814 г.);

д) введение в исторический процесс нового события (Турция в 1942 г. вступает во Вторую Мировую войну на стороне Германии).

С помощью данных методов формируются конкретные предположения. Например, о продлении жизни Петра I с 1725 по 1735 г., т.е. на десять лет. Тем самым задается сфера исследования, в рамках которой и реализуется альтернатива прошлого. В разработке этой методологии и заключается содержание второго этапа исследования.

На третьем этапе дальнейшее движение альтернативы предполагает проверку полученных ранее предположений путем их разделения на: 1) реально возможные; 2) ирреальные (фантастические), т.е. такие, которые при любых условиях не могли реализоваться в действительности. Для реализации этой цели нами выделены характеристики каждого вида предположений. Так, основанием реально возможных являются факты, допускается их минимальное изменение. Отсюда вытекают характеристики данного типа предположений: а) исследуемый объект перемещается только в строго определенном (не противоречащем действительности) временном периоде; б) в прошлое нельзя переносить предметы, информацию, ментальность людей настоящего; в) они должны быть логически непротиворечивы.

Основой, на базе которой выделяются ирреальные предположения, выступают противоположные положения. Во-первых, наличие совершенно ирреальных допущений (например, М. Твен перемещал героя своей книги из США XIX в Англию VI в.). Во-вторых, произвольное устранение фактов, перемещение объекта, техники в пространстве и времени, выходящее за рам-

ки реальных возможностей. Так, С. Ликок рассуждал о том, что было бы, если бы Наполеон прощался со свой гвардией в апреле 1814 г., находясь в автомобиле. Однако данного вида транспорта в тот период еще не существовало. В-третьих, когда ученый при формировании предположений опирается на слабо аргументированные гипотезы. Например, В. Суворов, обосновывая неизбежность победы СССР в случае его превентивного удара по Германии летом 1941 г., ссылается на количественное превосходство советской военной техники. Но исследователь игнорирует данные о качестве Красной армии того периода: недостаточное оснащение авиации и сухопутных войск радиосвязью, "громоздкость" танковых корпусов (1000 машин) и т.д. Данные обстоятельства говорят о том, что предположение Суворова недостаточно обосновано. В-четвертых, опора исключительно на собственные оценки, ментальность ученого. Так, У. Черчилль предполагал, что в случае победы при Геттисберге в 1863 г. командовавший в данном сражении армией Конфедерации южных штатов генерал Р. Ли отменит рабство. Но подобное решение являлось политическим, а в силу этого не могло быть принято военачальником. Черчилль, прекрасно знавший это, проигнорировал данное обстоятельство, ибо сам считал институт рабства вредным в экономическом и моральном отношениях. Значит, при реконструкции данной альтернативы прошлого, он привнес в анализ собственные взгляды, оценки.

Используя данные критерии разделения предположений на реально возможные и ирреальные, можно, еще на ранних стадиях становления альтернативы, выявить степень научности выдвинутых предположений. В результате выявляется их истинность. При этом данный этап выступает как определяющий для дальнейшего исследования. После проведения проверки, ученый абстрагируется от ирреальных предположений, а продолжает изучать только научно обоснованные, реально возможные.

Таким образом, Альтернативная история – направление контрфактических исследований прошлого, имеющее специфическую методологию. Его главная функция – выдвижение предположений об альтернативах прошлого. Данный познавательный процесс проходит ряд этапов: 1) возникновение подобных предположений на основе конструкции "если бы"; 2) конкретизация на персоналистском и событийном уровнях; 3) выдвижение предположений на базе выделенных нами методов; 4) разделение альтернатив прошлого на ирреальные (фантастические) и реально возможные.

П.А. Сафронов, науч. сотр.,
МГУ имени М. В. Ломоносова, Москва

ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ: ЭТЮД ПО ФИЛОСОФИИ ВРЕМЕНИ

I

История нуждается во времени. У любой истории есть и должно быть своё время. Это своё время отличается от всех остальных времён. "Распавшаяся связь времён" обнаруживает, таким образом, просвет историче-

ского горизонта. Способы определения несовпадения данной конкретной истории со всеми остальными очень многообразны. Важно, что само место несовпадения оказывается вне истории. Там, где время одной истории не стыкуется с временем другой, располагается современность. Современность является своего рода изнанкой истории. Изнанкой, которая существует вне какого-либо определённого времени.

История бывает у тех, кого уже нет, либо у тех, кого ещё нет. Первый случай тривиален. Здесь мы видим историю в обветшавшем обличье знания о прошлом. Историк как бы пятиться в современность, не отрывая зачарованного взора от событий давно минувших дней. Второй случай несколько менее привычен. Здесь мы видим историю в модном платье футурологического прогноза или строгом костюме утопии. Историк отталкивается от современности, не отрывая восхищенного взгляда от более или менее фантастических картин грядущего.

История учит (как знание о прошлом) или вдохновляет (как прогноз или утопия). И в том, и в другом случае она никогда не говорит об очевидном. История не имеет дела с очевидностью. Историк никогда не может быть очевидцем. Для него необходима дистанция, с которой он может рассказывать о прошлых или будущих событиях. Зоной удалённости от времени рассказа становится современность, о которой историк молчит. Настоящее так мало интересует историка, что он часто становится игрушкой в его руках. Соглашаясь видеть в настоящем только следы прошлого или проблески будущего, историк не замечает, как его социальная апатия превращается в инструмент политической игры.

История является снятой политикой. Политикой, в которой остались одни только события, и нет никаких действий. Политика истории консервативна, если она обращена к прошлому. Политика истории революционна, если она обращена к будущему. Единственное, чего не может политика истории – это совместить одно с другим. Хорошо объясняя изменения, история плохо объясняет переходы. Связи, сочленения, взаимозависимости с трудом поддаются исторической артикуляции. Поэтому так часто история похожа на музей, где экспонаты, стоящие на одной полке, считаются связанными между собой. Каждому историческому событию можно дать бесконечное число интерпретаций, поскольку оно не обладает необходимой связью с каким бы то ни было другим событием. Содержимое того музея, в который часто превращается история совершенно разобщено между собой.

История не рассказывается от первого лица. Историк так тщательно стирает все следы самого себя из производимого им текста, что в конце концов все истории становятся очень похожи друг на друга. Формой умолчания о себе для историка является демонстративное многословие. Главное для историка – не делать пауз, поскольку молчание историка неизбежно привлечёт внимание к нему самому. Уничтожая человеческое "Я" в самом себе, историк деантропологизирует историю. Люди скрываются за совершаемой ими деятельностью. Войны, торговые сделки, дипломатические переговоры совершаются почти само собой. История длится, растворяя человека.

II

Современность всегда безвременна. Она потерялась в истории и поэтому каждая история занята именно поиском современности. Когда вновь и вновь повторяют навязшие в зубах разговоры об "уроках" истории, ищут на самом деле уроков современности. Человечество пока не изобрело специального вида знания или специальной научной дисциплины, призванной обращаться с этим хрупким объектом. Эта познавательная инвалидность порождает убеждение, что современности "здесь и сейчас" не бывает. Начинают говорить об отсталости, о догоняющей модернизации, чтобы только не признаваться в своём незнании современности.

Современностью обладают те, кто живет сейчас, в настоящее время. Но этим ещё ничего определённого не высказанного. Ведь никто по отдельности из живущих сейчас о современности вообще ничего не знает. Современность слишком измельчена. Мельтешение современности создаёт впечатление колоссальных изменений вне зависимости от конкретной исторической эпохи. Современность не просто меняется, современность – это и есть сама перемена. Современность, таким образом, показывается черёз своё отсутствие, выпадающее из сферы исторического зрения.

Современность, незаметно отсутствуя, делается совершенно очевидной. Современность неизменно совпадает с тем, кто пытается её изучать. Изучать современность означает то же самое, что и изучать самого себя. Современности нельзя приписать никакой специальной функции. Точно так же не имеет смысла вопрос о её цели. Она просто есть. Простое наличие современности гораздо важнее, нежели любая история, которую можно рассказать по этому поводу. Быть для современности значит гораздо больше, чем знать. Особенно быть в нужном месте. Знание всегда запаздывает по отношению к современности, отстаёт от неё.

Современностью нельзя управлять. Точнее говоря, такое управление возможно только через отказ от современности, её подавление. Управлять современностью возможно, если насильственно превращать её в прошлое или устремлять в будущее. Любая деятельность управления не имеет меры в современности. Уделом современности, попавшейся под горячую руку очередного преобразователя, всегда становится тихий саботаж. В преобразовательном запале сопротивление современности часто клеймят как косность и инертность. Но современность сопротивляется просто через саморассеивание. Никакого целого, которое можно было назвать современностью и которое следовало бы изменять, не существует. Соседние части современности так плотно соединены между собой, что их нельзя разделить или смонтировать произвольно. В современности всё имеет своё, принадлежащее по праву место. Напротив, в прошлом и будущем ничто не устоялось, ничто не имеет своего места. В прошлом и будущем всё бездомно.

Современность разделена между теми, кто в ней живёт без остатка. Она полностью израсходована. Никакого общественного сада, парка культуры и отдыха, где пышно раскинулись цветы публичной современности, нет и быть не может. Рассказ о современности – о том, что должно быть на её месте – ведётся только от первого лица. Но это первое лицо с трудом вы-

давливает из себя каждое слово. О современности буквально нечего сказать. Это вызывает необъяснимую привязанность к разного рода опросам, отчётам, докладам, как будто многочисленность статистических данных в состоянии заменить их непротиворечивую интерпретацию.

Современность повседневной реальности в её ограниченности историческим прошлым и историческим будущим традицией образует для индивида универсальный горизонт смыслополагания, случай размыкания которого знаменует собой кризис определённой картины мира. Смысловые структуры повседневности определяют режим воспроизводства современности, который поддерживает признание этой последней в качестве "своей". Каждый элемент повседневной реальности в свернутом виде связывает индивида с его современностью. Современность вспыхивает, освещая человека.

III

Индивид так плотно зажат между историей и современностью, что никак не может пошевельнуться: ему предоставлен широкий выбор из ограниченного числа возможностей. Таких возможностей, по существу, только две: принять "свою" современность и стать "нормальным членом общества" или отказаться присваивать определённый тип современности и выйти за рамки сложившихся социальных структур, превратившись к консерватора или революционера. Индивиду только и остается, что изощрять свою восприимчивость к *нюансам* повседневной современности: других способов жить в данном обществе у него нет. Уровень восприимчивости является ключевым параметром, определяющим степень интегрированности индивида в то общество, в котором он живёт. Повсюду современность сторожит спокойствие и стабильности повседневности и общество в целом стремится сохранить такое положение, выдавая индивиду только "*доступные"* смыслы. Предельно доступным смыслом является (социальное) бытие. Повышенная забота о "доступности" – это, безусловно, характерная черта именно современной повседневности. Но также и характерная черта философского трансцендентализма, озабоченного проведением границы между доступным и недоступным нашему познанию. Эта уже-выданность, предочерченность смыслов, как кажется, надёжно обеспечивает индивиду его ин-дивидность. У каждого ведь налицо его "собственные" смыслы. Но можем ли мы считать хоть какой-то смысл "нашим", если он овладел нами прежде, чем мы успели сделать это по отношению к нему?

Н.С. Смолина, асп.,
Уральский государственный университет имени А.М.Горького,
Екатеринбург

СОЦИАЛЬНО-ТОПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ МЕНТАЛЬНОСТИ

В социальной философии существует множество способов описания социальной реальности, выводящих существование последней из различных оснований (в том числе, из автономного субъекта, из социальных институтов, из социальных отношений, возникающих между индивидами и др.). С нашей точки зрения, анализ социальной реальности должен отвечать на ряд вопро-

сов, который и задает основания и методологические приемы. Во-первых, социально-философская теория должна отвечать на вопрос как изобретается и воспроизводится общество. Для анализа ментальности нам будет важно знать, что является источником социального изменения (т.е. что внутри социальной реальности, какие свойства самой реальности или человека приводят к социальным изменениям, в том числе в ментальности человека). Во-вторых, это решение проблемы воплощенности социального порядка. Люди, конечно, "изобретают" новые структуры и институции. Однако и сами люди социально структурированы. Иначе говоря, важно знать, в каких свойствах ментальности и телесности человека воплощается социальный порядок, постоянно воспроизводимый действиями человека. Говоря словами Н.Н. Козловой, нас интересует "как общество живет в самом теле живого человека и как из тел выстраиваются общества, к этим телам не сводимые" [1].

Современная социальная философия демонстрирует тенденции к социально-топологическому описанию социальной реальности, основанному на описании социальных отношений, прежде всего, как телесных взаимодействий индивидов в определенных топосах социальной реальности. Современная социальная топология представлена, прежде всего, школой Пьера Бурдье (1930–2002) (Ж. Бувресс, Л. Пэнто, П. Шампань и др.). В российской традиции – это Ю.Л. Качанов, Н.А. Шматко, Н.Н. Козлова, В. Подорога, Е.Р. Ярская-Смирнова и др. Интерес к социальной топологии объясняется стремлением нарисовать картину социальной реальности, не основываясь на классических посылках философии сознания.

Таким образом, социально-топологический способ описания социальной реальности исходит из представления о человека как о существе, имеющем сознание и тело. Социальная топология наделяет человека телом и делает именно тело системообразующим элементом для социальных отношений. Именно тело является посредником между человеком и социальной реальностью. Человек как тело пребывает в пространстве. Он, как и любая вещь, размещается в физическом пространстве, занимая определенное место и объем. Само пространство в социальной философии принимается в качестве изначально социально структурированного и иерархизированного. Социальная позиция человека может определяться как его принадлежность к определенной группе или общности и одновременно как ранг в социальном порядке, место в социальной иерархии. Социальная позиция одного человека соотносится с позицией другого человека, результатом такого отношения является социальная иерархия, выстраивающая позиции индивидов социального пространства согласно какому-либо принципу иерархии или классификации. Социальные дистанции, на основании которых организуется любое социальное пространство, вписываются в тело человека, помечая социальные различия (речь идет о манере одеваться, о позе, жестах, походке, манере держать голову и т.д.).

В зависимости от позиций, занимаемых агентами в социальном пространстве, можно описать и понять логику практик агентов, принципы, по которым агенты классифицируют себя и других. Социальные агенты производят практики, влияя тем самым на изменение социальной реальности.

Однако агенты производят практики не спонтанно, их порождает габитус. Габитус в социальной топологии представляет собой систему диспозиций ("предрасположенностей"), которые порождают и структурируют практики и представления агентов. Габитус можно охарактеризовать как матрицу восприятия, благодаря нему человек ориентируется в социальном процессе и может адекватно реагировать на различные события и ситуации. В габитусе воплощаются способы оценивания и мышления, эстетический вкус, манера поведения и речи, стиль и образ жизни; все это позволяет отличать представителя одной группы, класса, профессии, национальности и т.д. от других.

Концепция габитуса объясняет производство практик и социальных действий, но не в духе жесткого детерминизма: габитус задает пределы, в рамках которых агент получает свободу на производства мыслей, восприятия и действий. Таким образом, габитус – это "бесконечная способность для производства мыслей, восприятия, выражений и действий, – пределы которой задан историческими и социальными условиями его производства" [2].

Итак, обозначим, ссылаясь на Н.Н. Козлову, основные детерминанты габитуса:

1) капитал (экономический, культурный и социальный);
2) позиция в отношениях производства (профессия, род занятий);
3) тип социальной связи, в которую включен человек;
4) история группы, к которой принадлежит индивид;
5) индивидуальная история (биография) [3].

Эти детерминанты определяют содержание габитуса (интериоризируя качества социального пространства в процессе социализации в тело и ментальность человека) а соответственно и манеру держаться, мыслить и говорить.

Практики и техники – это структуры, обуславливающие социальную реальность. Они предшествуют телесным взаимодействиям, определяют и опосредуют существование социальных отношений. Определимся сначала с возможностью анализа практик: с точки зрения Бурдье П., практики нельзя вывести из условий, будь то настоящие, спровоцировавшие их появление, или прошлые, сформировавшие габитус, принцип производства самих практик. Единственная возможность для исследователя – постоянно соотносить два рода условий: условия, в которых возникает порождающий их принцип, то есть габитус; с условиями, в которых этот габитус реализуется, порождая различные практики, только так можно понять социальные и культурные практики.

Для нашего исследования будет важно знать, что все значимые практики, с которыми сталкивается человек на протяжении своей жизни в социальной реальности, становятся моментами ментальности человека (сознания), трансформируя ее. Ментальность человека вбирает в себя весь внешний социальный опыт, трансформируясь под его давлением, и в новом измененном виде уже становится наряду с другими социальными структурами основанием для последующего опыта. Чтобы внешний социальный порядок стал структурирующим элементом практики агента, он должен стать внутренним элементом ментальности человека. Габитус обуславливает тот факт, практики и действия агентов одного класса, группы, национальности и т.д. непосредственно понятны и предсказуемы, тем самым воспринимаются как само собой разумеющиеся.

Другая теоретико-методологическая составляющая нашего исследования – теория ментальности, которая должна позволить нам анализ социальной действительности с аксиологической точки зрения. Социальная топология объясняет "изобретение" социальное реальности и процесс ее воспроизводства и трансформации. Теория ментальности должна привнести в наше исследование ценностный пласт социальной действительности. Человек, это не только тело, нормированное социальным порядком и обусловленное габитусом. Это и ценности, которые он выбирает.

Научный статус понятие ментальность приобрело благодаря исследованиям, проводимым французской школой Анналов (Марк Блок, Люсьен Февр и их многочисленные последователи). Для них характерен перенос акцента с исследования государственных институтов, экономических структур, классов на изучение человеческих взаимодействий в различных группах, стратегий и практик повседневного взаимодействия.

Категория ментальности как методологическое основание для различных исследований в гуманитарных науках была обоснована именно французскими историками. Вслед за ними ментальность была "освоена" и психологией, и психолингвистикой, и философией, и культурологией.

Не приводя самих определений, остановимся на свойствах, которыми наделяется ментальность. Характеризуя субстанциональные качества, разные исследователи сходятся, выделяя следующие свойства:

1. Невербализуемость (Ф. Граус).
2. Нерефлектируемость, неосознаваемость (А.Я. Гуревич, Ф. Арьес, Ф. Граус).
3. Неструктурированность, несистематизированность (У. Раульф, А.Я. Гуревич).
4. Глубинность, потаенность (В.П. Визгин, А.Я. Гуревич).
5. Коллективность (Г. Телленбах, В.П. Визгин, Ф. Арьес)

В российской традиции ментальность как универсальная объяснительная схема была воспринята А.Я. Гуревичем, известного, прежде всего, как исследователь средневекового общества и культуры. Для него ментальность неразрывно связана с картиной мира человека. Ментальность и помогает прояснить картину мира и одновременно сводится к картине мира. А.Я. Гуревич отмечал, что понятие картины мира – это центральное понятие истории ментальностей. По его мнению, ментальности, которые историк могут обнаружить в сотрудничестве с демографами, лингвистами, этнологами, психологами, историками искусства, фольклористами, образуют в каждую данную эпоху некую целостность, сложную и противоречивую картину мира. Поэтому реконструкция картин мира в различных цивилизациях и в разные периоды истории и составляет главный исследовательский предмет истории ментальностей.

С нашей точки зрения, системообразующим элементом ментальности выступают ценности и ценностные ориентации человека. Такой подход к проблеме сущности и одновременно структуры ментальности может быть назван *аксиологическим*. Отметим еще раз, что ценности будут пониматься нами как "основа ментальности, его системообразующий фактор" [4]. Они

определяют и отражают сущность ментальной организации Ментальность выступает в таком случае как система, структурирующая ценностные ориентации, жизненные ценности и ценности культуры. Под ценностными ориентациями понимается комплекс детерминант деятельности людей или отдельного человека. В качестве таких детерминант могут выступать представления, знания, интересы, мотивы, потребности, идеалы, а также установки, стереотипы, переживания людей. Ценностные ориентации рассматриваются как результат деятельности социальных групп и общностей, которые существуют в виде общественного идеала, преломляются сквозь призму индивидуальной биографии и входят в ментальность личности, являясь одним из источников мотивации ее поведения.

1. *Козлова Н.Н.* Социально-историческая антропология. – М, 1993. – С. 29; 2. *Бурдье П.* Социальное пространство и символическая власть // Бурдье П. Социология социального пространства. – М., 2007. – С. 65; 3. *Козлова Н.Н.* Социально-историческая антропология. – М, 1993. – С. 39; 4. *Гринева С.В.* Ценностные основания менталитета в трансформирующемся российском обществе: Автореф. дис. канд. филос. Наук. –: Ставрополь, 2002. – С. 17.

Д.А. Товмаш, асп.,
КНУ имени Тараса Шевченко, Киев

ВИРТУАЛИСТИКА КАК ОТВЕТ НА ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ ЭПОХИ ПОСТМОДЕРН

Виртуалистика – новый научный и практический подход, который стал развиваться в России с 80-х гг. прошлого века (1986 годом, когда вышла статья Носов Н.А., Генисаретский О.И. Виртуальные состояния в деятельности человека-оператора // Труды ГосНИИГА. Авиационная эргономика и подготовка летного состава. Вып.253. – М., 1986, с. 147-155). Родоначальником его считается Николай Носов (1952-2002 гг.) – создатель виртуальной психологии.

В обыденном сознании виртуалистика ассоциируется с виртуальной реальностью: компьютерами и киберпространством, что лишь отчасти верно.

Виртус (от лат. virtus) – это добродетель: особое состояние силы, доблести и мужества у воина в бою. Отсюда и виртуоз – человек, преодолевший технические сложности овладения профессией.

Виртуалистика в управлении, театральном творчестве, психологии, медицине и других сферах помогает инициативным людям не только разбираться в хитросплетениях жизни во множестве миров, но и строить новые миры, творить свое настоящее и будущее. Виртуалистика, получившая базовую академическую основу, позволит нам не только разобраться в сложных жизненных перипетиях, но и создать модели будущего во всем многообразии пространственных и духовных миров.

Инициативный человек независимо от рода деятельности получает, таким образом, хороший инструментарий для успешного продвижения по карьерной лестнице, формирования гармоничных отношений в кругу близких и друзей.

К настоящему времени, благодаря усилиям сотрудников Лаборатории виртуалистики (преобразованной в 1997 г. в Центр виртуалистики) и энтузиастов, живущих по всей России, виртуалистика превратилась в достаточно мощное социальное движение, имеющее существенные результаты в философии, теоретической и экспериментальной науке, а также – и в практике.

С 1994 г. Центр виртуалистики ежегодно проводит конференции по виртуалистике. С результатами в области виртуалистики можно познакомиться по книгам, изданным Центром виртуалистики.

Виртуалистика возникла и как ответ на практические вопросы, неразрешимые в рамках константной науки. За 15 лет своего существования (1986–2001 гг.) небольшой коллектив людей, разделяющих философию виртуалистики, разработал особый тип практики (аретея), дающий возможность решения задач, фактически не решаемых в рамках прежней науки.

За 15 лет проделана работа в области философии, теоретической науки (социология, психология, медицина, педагогика), проведены обширные экспериментальные исследования, разработаны практические средства. Таким образом, виртуалистика предстает как целостное мировоззрение, имеющее философскую, научную и практическую составляющие.

Мир меняется и меняется понимание мира человеком: буквально в последние 30 лет возник новый тип философии, именуемый "постнеклассическим"; возникли новые подходы в науке (синергетика, экология и др.); возникли информационные технологии, породившие новые профессии и изменившие многие виды практической деятельности.

Одной из новых мировоззренческих систем является виртуалистика.

Виртуалистика делает возможным философски концептуализировать виртуальность, сделать ее предметом научных исследований и практических преобразований.

Виртуалистика – это не философия и не наука, а тип мировоззрения, точнее, постнеклассического мировоззрения. Виртуалистика – это не отрицание традиционной философии и науки, но расширение поля действия: виртуалистика вводит в мировоззрение новую реальность и предлагает новый взгляд на мир. Базовой идеей, на которой строится виртуалистика, является идея виртуального существования (виртуальной реальности). Что такое виртуальная реальность?

Виртуальная реальность, независимо от ее "природы" (физическая, психологическая, социальная, биологическая, техническая и проч.), имеет следующие свойства: порожденность, актуальность, автономность, интерактивность.

Виртуальная реальность продуцируется активностью какой-либо другой реальности, внешней по отношению к ней. Виртуальная реальность существует актуально, только "здесь и теперь", только пока активна порождающая реальность. В виртуальной реальности свое время, пространство и законы существования (в каждой виртуальной реальности своя "природа"). Виртуальная реальность может взаимодействовать со всеми другими реальностями, в том числе и с порождающей, как онтологически независимая от них. В отличие от виртуальной, порождающая реальность называется константной реальностью. "Виртуальность" и "константность" образуют категориальную оп-

позицию, т.е. являются философскими категориями. В виртуалистике виртуальность противопоставляется не субстанциальности, как это было в традиционной философии, а константности, и отношения между ними относительны: виртуальная реальность может породить виртуальную реальность следующего уровня, став относительно нее константной реальностью. И в обратную сторону: виртуальная реальность может свернуться в элемент своей константной реальности. Система взаимопорождений и свертываний виртуальных и константных реальностей образует онтологическую модель.

Виртуальная онтологическая модель является новой для мировой философии.

Неверно понимать виртуальность как нереальность (возможность, иллюзорность, потенциальность, воображение и т.п.), виртуальность есть другая реальность. В виртуалистике полагается существование двух типов реальности: виртуальной и константной, – каждая из которых одинаково реальна.

Поскольку отношения между виртуальной и константной реальностями относительны, а существовать реальностей в их взаимопорождении и свертывании может неограниченное количество, то вопрос о первичной и истинной реальности в виртуалистике снимается – все они равно истинны и равно реальны. Это положение виртуалистики именуется "полионтизм" – существует много онтологически равнозначных реальностей.

Категориальная оппозиция "виртуальный-константный" – относительна, несубстанциальна и беспредметна.

Виртуалистика имеет дело с автономными реальностями, т.е. предполагает существование множества разнородных, не сводимых друг к другу "природ", миров; в виртуалистике недопустим редукционизм – сведение событий одной реальности к другой реальности: ни к более низкой, ни к более высокой. Виртуалистика имеет дело с порожденными событиями, поэтому имеет возможность концептуализировать не только статичные, вечные вещи, но и возникновение и становление: генезис биологического тела, развитие ребенка, история государства, эволюция вселенной и т.д. Виртуалистика имеет дело с актуальным существованием, поэтому имеет возможность концептуализировать события – то, что существует только "здесь и сейчас"; виртуалистика может рассматривать любое событие не как статистически усредненный объект, а как уникальное, существующее в единственном числе: творческое состояние, акт мысли, поступок, жизнь отдельного человека, отдельное государство и т.д. Виртуалистика имеет дело с интерактивными реальностями, т.е. события одной реальности могут взаимодействовать с событиями другой реальности, поэтому виртуалистика признает постулат единства мира.

В силу полионтичности виртуалистика следует принципу конструктивизма. Невозможно построить абсолютную картину мира, так как никакая из реальностей не может считаться "последней", "самой истинной", "абсолютной" и т.п. Поэтому любая задача (построение философии, отдельной науки, решение частной практической проблемы и т.д.) становится решением относительной задачи, становится решением, обусловленным сознательным выбором человеком своего исходного положения в системе его мировоззре-

ния. Таким образом, в виртуалистике человек должен сознавать исходные и конечные условия существования конструируемого объекта. Более того, в условия решения задачи входит и конкретное состояние человека, решающего задачу, что в целом и есть конструктивное отношение к миру.

Для философии в ее классическом понимании характерна ситуация онтологической внеположенности философа, когда мир предстает в качестве внешнего объекта размышлений. Полионтичность несовместима с постулатом экстерриториальности, ибо человек не может быть ни просто субстанцией, ни абсолютом, иначе становится бессмысленной сама идея человека. Это означает признание постулата имманентности – человек принадлежит тому миру, который он мыслит, в котором действует, который воспринимает и переживает.

Категориальная оппозиция "виртуальный-константный" делает классические категориальные оппозиции "субъект-объект" (и синонимичные ей: "идеальное-материальное", "идеальное-реальное", "телесное-психическое", "объективное-субъективное", и проч.) и "сущность-явление" относительными, поскольку в каждой реальности при соответствующем конструктивном отношении можно найти свои "субъекты" и "объекты", свои "сущности" и "явления".

С точки зрения виртуалистики все другие мировоззрения (философии, науки, практики и т.п.) имеют дело исключительно с константной реальностью. Таким образом, виртуалистика включает в себя константные мировоззрения как частный случай.

Возникшие в развитых странах на протяжении последней трети XX века различия между прежней ориентацией процесса реализации ценностей на реальные объекты и нынешней ориентацией этого процесса на симуляции трактуется как виртуализация общества.

В начальной своей фазе виртуализация приводит к возникновению виртуальных оппонентов реальных инстанций власти. Уход циников – аутсайдеров институционально организованного общества из-под сервиса-надзора социальных институтов вызывает конфликты, являющиеся симптомами ослабления институционально поддерживаемого социального порядка. На "поверхности" общественной жизни эти негативные последствия принимают форму частных социальных кризисов: экономических, политических, культурных.

Новые свободы, возникающие по мере виртуализации социальных институтов, сопровождаются возникновением новых неравенств, вызываемых к жизни перераспределением благ между участниками и аутсайдерами создания и конкуренции образов – торговых марок, корпоративного стиля, политических имиджей, научных сенсаций и т. п. Как следствие, появляются новые формы концентрации власти. Поэтому не стоит трактовать процессы виртуализации общества только как трудный, но светлый путь к эмансипации человека.

В перспективе усилий, предпринимаемых государственными чиновниками и руководителями крупных корпораций по развитию и использованию инфраструктуры виртуализации от имени общества, нас ожидает формирование виртуальных империй. Виртуализация общества вызывает к жизни новый тип империализма – виртуальный. Виртуальная империя – принципиально новая форма политической интеграции и мобилизации экономических ресурсов. Не занимая фиксированного географического пространства, вир-

туальная империя призвана колонизовать виртуальное пространство. Раздвижение ее границ – это вовлечение все большего числа образов и коммуникаций (массовых и межиндивидуальных) в консолидированный процесс создания и трансляции экономически, политически, культурно притягательных и влиятельных образов. В эпоху виртуализации общества империя – это империя образов, которые более значимы для внешнего могущества, чем большая территория, большая промышленность или большая армия, и это образ империи, который более значим для внутренней консолидации, чем жесткий контроль за исполнением законов или распределением ресурсов.

Виртуальная империя – это отнюдь не утопия, она – требование наступающей эпохи консолидации виртуального капитализма, подобно тому, как империи XVI – XVII и XIX – XX вв. были востребованы в периоды консолидации, соответственно, торгового и индустриального капитализма.

Но это не означает, что виртуализация – путь исключительно к новому отчуждению и новой эксплуатации. Параллельно с возникновением новых форм неравенства и концентрации власти, всегда возникают и новые формы борьбы против них. Поэтому, виртуалистика как состоявшаяся дисциплина необходима и любые новые проблемы, которые она может рассматривать будут формировать новое мировоззрение человека эпохи постмодерн, которому предстоит существовать в новых социальных измерениях и адаптировать их для своих потребностей, оптимизации жизнедеятельности.

Г.В. Черногорцева, канд. филос. наук, доц.,
МГТУ имени Н.Э. Баумана, Москва

ПРОБЛЕМА ПОНИМАНИЯ КАТЕГОРИЙ В ФИЛОСОФИИ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА

В границах экзистенциализма утвердилось мнение, что субъектом и высшим объектом философии является конкретный человек, что в значительной степени определяет специфику отношения экзистенциализма к проблеме категорий, которые традиционно понимаются как предельно общие, фундаментальные понятия, своего рода формы осознания многообразных способов отношения человека к миру.

Проблемы возможности, обоснования и содержания достигнутого человечеством научного знания всегда были предметом пристального внимания при весьма неоднозначной интерпретации их различными философскими школами и направлениями. Но если сохранение идеала единой истины в современной культуре грозит монополией, то экзистенциальный подход к проблеме категорий представляет несомненный интерес.

Экзистенциализму традиционно вменяли в вину сугубый иррационализм, что вполне справедливо распространяется на труды всех представителей этого философского направления. В работах экзистенциалистов присутствует свободная, ломающая все границы времени и пространства дискуссия по самым актуальным философским проблемам, что вносит смятение в рационалистические ряды в силу стремления увязать когнитивные процессы и их результаты с

судьбой человека, требующей многозначного истолкования. Практически все экзистенциалисты едины в том, что мир объяснений и разумных доводов, с одной стороны, и мир существования сложностью самой экзистенции.

Рационалистически ориентированная философия максимально привержена общему, логически выверенному, предельно рационализированному, строго систематическому. Экзистенциализм же означает позитивный поворот в сторону нового типа философствования о человеке и его духе. В рамках экзистенциализма отстаиваются неотчуждаемые права и свободы человеческого индивида быть самим собой перед лицом любой – природной ли, социальной ли необходимости, ведется весьма перспективный поиск различных вариантов обретения подлинного существования, такой свободы, такого личностного самовыражения человека, которые не спасовали бы перед самой грозной силой в обличье необходимости и не сводились бы к конформистским рационализациям, ибо "боги меняются вместе с людьми" (А. Камю).

Дело в том, что разработка систем философских категорий до второй половины XIX века шла преимущественно под знаком веры в неограниченную силу человеческого разума. Однако жизнь и сущность человека оказались сложнее всех разумных оснований, и ожидания рационалистов не оправдались, во всяком случае, в той степени, на достижение которой они надеялись. Несмотря на то, что современная наука достигла знаний, которые не снились самому безудержному воображению, человек постепенно отворачивается от науки, целые нации относятся к ней с иронией. Попытки науки постичь человеческое существование в его целостности средствами рационального познания оказались несостоятельными: реалии века минувшего и дня сегодняшнего показали, что человек оказался не таким, каким его представляли выдающиеся мыслители французского Просвещения XVIII века.

Все это породило новый взгляд на проблему категорий и на первый план в экзистенциализме вышли категории, ранее если и присутствовавшие в философских построениях, то никак не на магистральной трассе, не на авансцене, а либо, по мысли М. Хайдеггера, "на проселочных дорогах", либо, по словам И. Хейзинги, "в тени завтрашнего дня". Это такие категории философии жизни и экзистенциализма, как "жизнь", "экзистенция", "забота", "страх", "пограничная ситуация", "присутствие" и т.д.

Весьма показательно само отношение маститых представителей экзистенциализма к проблеме категорий. Так, в работе "Самопознание" Н.А. Бердяев сетует, что все попытки выразить проблему экзистенциальных философов в категориях академической рациональной философии не способствуют прояснению ситуации. Как бы подытоживая заведомо неудачные попытки использования традиционных философских категорий для анализа человеческой сущности, много позже Альбер Камю заметит, что рационалисты, с их стремлением найти всему сущему соответствующее определение, ведут "бесплодные игры с великими предметами", поскольку вне всяких определений остается само сердце.

Как и любое философское направление, экзистенциализм, пользуясь определенным категориальным аппаратом, частично модифицирует его, частично истолковывая в соответствии с концептуальной парадигмой. Многие исследова-

тели, в частности А.С. Богомолов, утверждают, что такие категории экзистенциализма, как страх, вина, тревога и т.п., носят не этический и не психологический, а онтологический характер. Так, во многих своих работах М. Хайдеггер оперирует категорией "экзистенциал" как понятием, им самим созданным, полагая возможным и целесообразным различать категории, характеризующие мир вещей и категории, характеризующие подлинное бытие.

При этом следует иметь в виду, что само наличие мира никем из экзистенциалистов не отрицается, философия существования стремится ответить на вопрос о Вселенной человека, прояснить фундаментальные основания его пребывания в мире, понять, в чем смысл человеческой жизни, как и для чего стоит человеку жить, как не потерять себя отказом от своей глубочайшей сущности, как обрести решимость и мужество осуществить свои планы и реализовать природные социальные и индивидуальные возможности, даруемые бесспорной реальностью – человеческой жизнью. Сам мир не причастен к процессу познания, он позволяет человеку познать себя, но при этом в самом мире ничего не меняется. Становясь собой мир ускользает от нас. Благодаря науке люди способны улавливать феномены и анализировать их, однако это не позволяет нам приблизиться к пониманию мира. Из признания пределов разума не следует его отрицание (А. Камю).

При этом, согласно А. Камю и М. Хайдеггеру, тщетны попытки отрицать разум и его значение, поскольку разум исходит из человеческого опыта, а так же удовлетворяет извечное стремление человека выйти за границы своего языка посредством создания искусственных языков, каковыми являются языки науки, с тем, чтобы расширить границы своих владений: граница моего языка, согласно Л. Витгенштейну, есть граница моего мира. Речь не об отрицании, а о том, что у разума свой порядок, в границах которого он вполне эффективен. Впечатляющим примером этого, по М. Хайдеггеру, могут служить грандиозные успехи вычисляющего мышления, планирующего все более многообещающие и все более выгодные возможности.

Однако сама жизнь порождает непрерывно воспроизводящееся противоречие между эффективными, но ограниченными достижениями разума и постоянно возрождающимся иррациональным, между тем порядок человеческого существования требует от человека стремления к полной ясности, а это порождает ситуацию, которую А. Камю характеризует следующими словами: человек вечно вопрошает, а противоразумный мир молчит. Это связано с тем, что ограниченный социальными реалиями разум имеет дело с постоянно возрождающейся иррациональностью мира.

В связи с этим вполне правомерен вопрос о границах разума, за пределами, вне сферы влияния которого всегда остается не подлежащее систематизации, унификации, иерархии. Согласно А. Камю, глубочайшая суть состоит в том, что ум порабощен миром: судьба человека отныне обретает смысл в этой непостижимой и огромной Вселенной. До конца дней человек не в силах преодолеть окружающее его иррациональное. Абсурдно столкновение между иррациональностью и исступленным желанием ясности, ибо человек может жить лишь в понятном ему мире.

Экзистенциализм настаивает на том, что философия должна изучать человека присущими ей методами, принимая во внимание то, что многие аспекты человеческого существования не могут быть исследованы рациональными методами, которыми руководствуется естествознание, имеющее дело с природой как миром всех и каждого.

Суждения А. Камю и М. Хайдеггера совершенно чужды наиболее распространенной в наше время установке духа, а именно той, что она опирается на принцип всеобщей разумности и нацелена на объяснение мира. Нетрудно объяснить мир, – замечает А. Камю, – если заранее известно, что он объясним и приходит к выводу, что такая установка сама по себе законна, но не представляет интереса для стоящих на позициях экзистенциализма. И далее А. Камю называет экзистенциальный подход философским самоубийством. Это не окончательный приговор, а удобный способ обозначения того движения мысли, которым она отрицает самое себя и пытается преодолеть себя посредством того, что ее отрицает.

Действительно, рациональные методы исследования исключают многие аспекты человеческой жизни – сопереживание, сочувствие, привязанность, любовь и так далее. Там, где царствует ясность шкала ценностей бесполезна (А. Камю). Предметом особой гордости науки всегда был поиск общезначимого. Однако людям, живущим в определенную эпоху, в конкретных социально-экономических условиях ценностные суждения необходимы, между тем проблема обоснованности ценностей даже не возникает перед естественными науками, ибо это противоречило бы специфике и структуре науки.

Как отмечает Э. Агацци, наука говорит о том, что действительно имеет место, каковы вещи, как они могут быть или как они не могут быть, но она ничего не говорит о том, чем или каковы они должны быть, поскольку ответ на подобный вопрос требует выхода за рамки эмпирического опыта как единственного источника знаний, допускаемого наукой. Что же касается ценностей, то они всегда вписываются в определенную картину мира, а их обоснование является прерогативой философии.

Таким образом, все разновидности экзистенциализма исходят из того, что рациональное познание бессильно выразить существование. Понять его существо можно лишь методом понимания, то есть прямым усмотрением, непосредственным созерцанием, интеллектуальной интуицией, ничего общего не имеющими с произволом и анархией, осуществляющимися в границах реального социального контекста, неразрывно связанного с общественным сознанием эпохи.

Е.В. Бильченко, канд. полит. наук, ст. преп.,
Национальный педагогический университет
имени М.П. Драгоманова, Киев

ДИАЛОГ КАК ЦЕННОСТЬ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ: КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ДУХОВНОСТИ КИЕВСКОЙ РУСИ

Диалог, диалогизм, диалогичность – актуальные категории современной западной и отечественной культурологической мысли, которые, с одной стороны, отражают существенные грани культуры, а с другой – способствуют сближению культурологии с другими отраслями знаний: философией и культурфилософией, культурной антропологией, религиоведением, филологическими дисциплинами и т.д. На основе подобной интеграции строятся междисциплинарные научные проекты, призванные создавать объемные, "мозаичные" модели исследуемых явлений, во всей совокупности их разнообразных аспектов и факторов их развития.

На сегодняшний день хрестоматийным является утверждение, что становление и раскрытие национальной духовности осуществляется лишь в процессе ее взаимодействия и взаимообогащения с культурно-духовными мирами других народов. Данный тезис, сформированный благодаря усилиям представителей диалоговой парадигмы в философско-культурологическом знании (М. Бубер, К. Ясперс, Р. Барт, Ю. Кристева, М. Бахтин, Ю. Лотман, В. Библер), – сегодня из формы теоретической рефлексии превращается в определяющий фактор общественного прогресса и ценностную установку информационной цивилизации.

Особенно актуальной ориентация на *диалог культур* представляется для стран постсоветского пространства, в том числе Украины и России, которые только начинают длительный и зачастую болезненный процесс адаптации к современным социокультурным трансформациям. Формирование *толерантности* как ведущего принципа инокультурного восприятия возможно за счет возрождения соответствующих этнических архетипов, связанных с гостеприимностью, "мировой" открытостью, милосердием и тем, что М. Бахтин в свое время назвал *"направленностью на ответ"*, "*ответчивостью"* [1]. По нашему мнению, эти мировоззренческие ментальные свойства в полной мере характерны для славянской культуры как пограничной между Западом и Востоком, основанной на диалоге языческих и христианских традиций.

Частным случаем такого диалога является вся духовная жизнь и ментальность жителей киеворусского государства IX–XIII вв. Истоки диалогичности культуры Киевской Руси в культурологической литературе связываются, прежде всего, с ее пограничным геокультурным положением между Востоком и Западом, Европой и Азией, осмысление которого составило миро-

воззренческую основу проблематики так называемого *"евразийства"*. В данном контексте в качестве методологических предпосылок хотелось бы выделить две работы: статью *Ю. Лотмана "Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении"* [2] и монографию *В. Шохина "Древняя Индия в культуре Руси (XI – середина XV в.)"* [3]. В статье Ю.М. Лотмана речь идет о динамике протекания диалоговых процессов в древнерусской культуре, которые переживают в своем развитии два последовательных этапа. Первый связан с пассивным восприятием инокультурных достижений, второй *("критический момент")* – с бунтом культуры-реципиента против культуры-донора, стремлением к самоутверждению за счет заимствованных у донора же (!) ценностей [4].

Не меньший интерес представляют работы В. Шохина, который предложил в исследовании межкультурного взаимодействия выделять два способа функционирования внешних ("донорских") влияний в составе культуры-реципиента: объективное содержание в ней иностранных традиций *("литературные реальности")* и субъективные представления о них *("исторические реалии")* [5]. С точки зрения избранной темы последние представляют для нас наибольший интерес, поскольку раскрывают проблему восприятия чужих культур, что побуждает использовать данную терминологию для изложения нашей темы.

Попробуем для начала определить *составляющие* древнерусской диалогичности, к которым в первую очередь следует отнести сочетание установок на миролюбивое отношение к чужой культуре (вплоть до восторженного преклонения перед ней) и одновременно на *конкурентное* ее восприятие. Подобная двойственность ярко отражается в функционировании *византийских исторических реалий* на Руси. Вопрос о взаимодействии древнерусской и византийской культур чрезвычайно волновал представителей интеллигенции Киевской Руси. Возрастание имперских амбиций Византии относительно восточных славян вызвало со стороны последних естественное сопротивление и стремление к самоутверждению, выразившиеся в желании поставить Киев у истоков христианства и христианской церкви рядом с блестящим центром Ойкумены Константинополем: "Ведь мы же христиане, сколько земель, которые веруют в святую Троицу и в единое крещение, и в единую веру, закон имеем один, ибо у Христа крестились и в Христа облачились", – говорится в "Повести временных лет" [6]. Культурное соперничество двух супердержав средневекового мира отражали, по мнению украинских исследователей, многочисленные сентенции древнерусской книжности XI – XII вв., например, параллели между Владимиром и Константином Великим, Ольгой и Еленой, Киевом и Константинополем, а также легенда о посещении гор Киевских апостолом Андреем (так называемая "Андреевская легенда") [7]. Состязательный дух в восприятии руссами Византии отражается в осуществлении грандиозных архитектурных проектов, в частности в сооружении по образцу одноименного константинопольского храма собора Св. Софии в Киеве (1017-1037 гг.). В религиозной жизни страны *"бунт периферии против центра"* (формулировка Ю.М. Лотмана) проявился в усилении движения за *автокефалию* восточнославянской церковной культуры.

Речь идет о назначении на митрополичью кафедру без санкции Константинопольского патриархата местных книжников: Иллариона (год рождения неизвестен – умер после 1055 г.) и Климента Смолятича (год рождения неизвестен – умер после 1164 г.).

Принцип самовыражения культуры-реципиента за счет творческого переосмысления текстов, транслируемых культурой-донором, в позднейшем составит основу идеологии "Москва – третий Рим" и замкнет круг духовных связей Руси с Западом ("Старым Римом") – вторым по значению направлением диалога культур в Киевской Руси. Проблема взаимодействия древнерусской культуры с латинской традицией достаточно широко представлена в научной литературе. Что касается вопроса о *западноевропейских реалиях* в культуре Киевской Руси, то среди многообразия западных импульсов здесь следует выделить систему представлений, связанных *с культом Святого Климента Римского* (I в. н.э.). Святой Климент – четвертый римский папа, сподвижник апостола Петра, канонизированный церковью как один из первых христианских мучеников. Часть его мощей в 988 г. была вывезена из Корсуня (Херсонеса) князем Владимиром для торжественного освящения Десятинной церкви – по словам Титмара Магдебургского, "храма Климента" [8]. Восприятие образа Климента Римского как патрона Русской земли ("Слово на обновление Десятинной церкви" XI–XIII вв.) приводило к пониманию персоналии святого как символа духовной независимости Киевской Руси от Византии. Именно "главой" Святого Климента как великой святыней самостоятельно "поставили" митрополитом Климента Смолятича в 1147г.: даже совпадение имен героев не осталось незамеченным киевскими идеологами. Одновременно подобные представления составляли удобную базу для осуществления католической пропаганды на Руси, об усилении которой в вышеупомянутой период свидетельствуют многочисленные визиты папских послов на Русь (961, 979, 986, 988, 991, 1000, 1088 гг.). Руссы отреагировали на них рядом "антилатинских" посланий что, впрочем, не снизило интенсивности диалога культуры Киевской Руси с католическим Западом. Конфессиональный конфликт в данном случае послужил тем "пассионарным толчком", который пробудил духовный потенциал древнерусского общества.

Как видим, по отношению к католическому Западу и православному Востоку в культуре Киевской Руси были сформированы яркие и вполне устойчивые образы. Поэтому второй составляющей древнерусской диалогичности следует считать момент некоторого *искажения реального облика чужестранной культуры* в контексте архетипа "свои – чужие". Особенно точно он передается в отношении древних руссов к дальневосточной, в частности, к *индийской традиции.* Ее отдельные элементы попадали в мировоззренческое поле славянской культуры в составе византийской христианской книжности. Представители древнерусской книжной культуры на основании ознакомления с древними и современными им текстами создавали образ "своей" Индии, чрезвычайно отличавшейся от реальной культуры: обстоятельство на которое в своем исследовании указывает В.К.Шохин [9]. Картина сказочной, экзотической, проникнутой таинственным эзотерическим духом страны несметных богатств и праведных аспектов постепенно превращался в один

из наиболее социально значимых символических сюжетов православного катехизиса. В его построении утрачиваются даже точные географические координаты: так, Климент Смолятич ошибочно отождествляет остров Цейлон (Шри-Ланка) с "внутренней Индией" [10].

Таким образом, к составляющим диалогичности, выделенным в результате культурологического анализа исторических реалий в текстах культуры Киевской Руси, можно отнести следующие:

1. Сочетание умонастроений толерантности и состязательности в инокультурном восприятии.

2. Субъективизация образа культуры-донора в картине мира культуры-реципиента.

3. Поликультурность – универсальность, открытость, обращенность ко многим культурам мира, склонность к формированию национального самосознания на основе диалога культур.

1. *Бахтин М.М.* Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. – М.: Художественная литература, 1975. – С. 93; 2. *Лотман Ю.М.* Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // Византия и Русь: Сб. ст. памяти В.Д. Лихачевой. – М: Наука, 1989. – С. 227-235; 3. *Шохин В.К.* Древняя Индия в культуре Руси (XI – середина XV в.): Источниковедческие проблемы. – М.: Издательство "Наука", Главная редакция восточной литературы, 1988 – 336 с.; 4. *Лотман Ю.М.* Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении / Указ.соч. – С. 231; 5. *Шохин В.К.* Древняя Индия в культуре Руси / Указ.соч. – С. 13-14; 6. Повість врем'яних літ: Літопис (за Іпатським списком) / Пер. з давньорус. – К.: Радянський письменник, 1990. – С. 132; 7. *Брайчевський М.Ю.* Утвердження християнства на Русі. – К.: Наукова думка, 1988. – С. 8-11; 8. Введение христианства на Руси / Институт философии АН СССР; Отв. ред. А.Д. Сухов. – М.: Мысль, 1987. – С. 32-33; 9. *Шохин В.К.* Древняя Индия в культуре Руси / Указ.соч. – С. 5-6; 10. Послание, написано Климентом, митрополитом русским, Фоме, пресвитеру, истолковано Афанасием монахом // Златоструй. Древняя Русь X – XIII вв. / Сост., авторский текст, комент. А.Г. Кузьмина, А.Ю. Карпова. – М.: Молодая гвардия, 1990. – С. 189.

П.Е. Герчанівська, канд. філос. наук, доц.,
Відкритий Міжнародний університет розвитку людини "Україна",
Київ

ТВОРЧА ОСОБИСТІСТЬ В ТРАДИЦІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ В КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМИ "ІНШОГО"

Пошук нових перспектив розвитку народного мистецтва детермінує необхідність осмислення особливостей соціалізації творчої особистості в традиційному суспільстві. Процес соціалізації завжди проходить в постійній опозиції Я – Інший, бо кожний індивід набуває свій зміст саме у протиставленні Іншому, тому розглянемо проблему через призму цього відношення.

Внесемо, перш за все, визначеність в поняття "Інший". Ще в античній філософії проводилось розмежування між Іншим як тотожнім (heteron, рос. – Другой) і Іншим, який сприймався як альтернатива тотожності (allo, рос. – Иной). В новоєвропейській метафізиці проблема Іншого не вставала в усій своїй глибині і значущості. Так, для Дж. Локка тотожність особистості – у свідомості, а питання про існування іншої особистості сприймалось як щось очевидне і не потребувало філософського обміркування. І. Кант в "Критиці практичного розуму" [1] висунув ідею, що вільне самовизначення особистості досягається

завдяки моральному закону, який забороняє розглядати іншу людину як засіб самоутвердження Я. Для І. Фіхте, який визнавав існування іншого Я, важливим був принцип – моє власне Я не може визначитись без Іншого.

У XIX – XX ст. формуються нові варіанти пошуку форм осягнення існування Іншого. Л. Фейєрбах таємницю взаємодії особистостей убачав у чутливості, він вважав, що "Я є Я – для самого себе, і одночасно Я – *ти* для іншого. Однак таким я можу бути лише як істота чуттєва" [2]. З феноменології Е. Гуссерля починається новий період в вирішенні проблеми Іншого. Е. Гуссерль вважав, що "через свою змістову конституцію він (Інший – *П.Г.*) з необхідністю виступає як інтенціональна модифікація мого об'єктивного Я, мого першопорядкового світу" [3]. У сучасній науці відношення Я – Інший набуло нового витка розвитку, воно включається в проблемне поле філософів, соціологів, психологів, культурологів [4]. За А.Григор'євим, ця проблема містить два полюси [5]: з одного боку – це визначення власного Я в іншій людині (на цьому основана можливість розуміння, комунікації і взагалі будь-якої взаємодії), з іншого боку – виявлення в самому себе Іншого.

У ракурсі нашого дискурсу під Іншим будемо розуміти: по-перше, членів суспільства, з яким індивід себе ототожнює, з життєсмисловими орієнтирами якого пов'язує цілі своєї активності; по-друге, – носіїв іншої культури. Сприймаючи цінності, орієнтації, оцінки, моделі поведінки конкретної спільноти, індивід визначає себе у соціально-груповому просторі, поділяючи тим самим суспільство на "своїх" і "інших" (тобто "чужих"), до яких він ставиться у певних обставинах позитивно, нейтрально або вороже. Слід підкреслити, що в обох випадках Інший – це не конкретна особистість, а спільність людей, з якою індивід себе ідентифікує або якій себе протиставляє.

Існують різні теорії щодо механізмів становлення особистості, усвідомлення нею свого Я і своєї тотожності з іншими членами конкретної соціокультурної спільності. Зокрема, представники американської соціально-психологічної школи У. Джемс і Ч. Кулі першорядного значення в цьому процесі надавали соціальній взаємодії індивідів. Згідно з концепцією "дзеркального Я" Ч. Кулі, самосвідомість людини формується як реакція на оцінку її іншими. Він писав, що "людина більш-менш чітко уявляє себе, як її Я, тобто будь-яка ідея, яку вона вважає своєю, сприймається іншою свідомістю, і відчуття Я, що виникає при цьому у людини, визначається тим, як на його погляд, ця інша свідомість відноситься до даної ідеї. Таке соціальне Я можна назвати віддзеркаленим або дзеркальним Я" [6].

Розвиваючи ідеї У. Джемса і Ч. Кулі, Дж. Мід в межах концепції інтеракціонізма [7] визначив стадії і механізми формування Я, соціалізації індивіда. Він вважав, що на першій стадії іде процес прийняття ролі Іншого: сприймаючи як свої позиції Інших, людина засвоює тим самим цінності групи. На наступній стадії її дії становляться більш системними, зовнішній контроль набуває форму внутрішнього самоконтролю, закладаються необхідні для життя у суспільстві соціальні якості. Уявлення Дж. Міда знайшли підтвердження в дослідженнях відомих російських психологів Л. Виготського, О. Леонтьєва, Д. Ельконіна та інших учених.

Проаналізуємо процес соціалізації індивіда в традиційному суспільстві з позицій сучасних наукових концепцій – в площині проблеми взаємовідношення

"Я – Інший", розуміючи під Іншим – членів цієї соціокультурної спільноти. Мені здається, що ключ до вирішення проблеми дає твердження американського соціолога Т. Парсонса, що соціалізація передбачає інтеграцію індивіда у суспільство, з одного боку, і диференціацію його – з іншого боку [8].

Інтегруючи у традиційне суспільство, індивід сприймає і засвоює для свого життєвого використання досвід цієї спільноти, що стає доступним, завдяки його акумуляції в культурних формах. Однак знання "лише закладають підґрунтя людської духовності, і для того, щоб мати реальний вплив на життєдіяльність суб'єкта, повинні трансформуватися у світоглядні та моральні принципи і цінності, життєсмислові орієнтири, перерости в усвідомлення конкретних цілей та засобів їх досягнення" [9]. У процесі соціалізації індивіда відбувається розуніверсалізація узагальненого в формах народної культури досвіду в індивідуально-життєву форму. Вирішуючи задачу індивідуального шляхом засвоєння досвіду спільноти, людина перетворює форми своєї детермінації в самоідентифікацію. У такому аспекті самоідентифікація набуває конкретного значення – придбання індивідом властивості засвоювати культурно-історичний досвід традиційного суспільства, обираючи його формою власної життєдіяльності.

Засвоєння життєвого досвіду спільноти, що зберігається в культурних формах, відбувається через спілкування з Іншим (конкретною спільністю), до якого індивід відкритий, внутрішнє орієнтований на діалог. Саме завдяки спілкуванню, людина одержує інформацію, знання, уявлення, досвід, ідеї соціокультурної спільноти, наслідує і переймає способи діяльності, форми поведінки. Однак метою самоідентифікації не є досягнення ідентичності індивіда з Іншим, навпаки, ототожнюючи себе з Іншим, індивід прагне визначити своє Я, усвідомити себе як індивідуальну реальність.

Одночасно іде розвиток таких сфер самосвідомості як самопізнання, емоційно-ціннісне ставлення людини до себе, саморегулювання. Спочатку самопізнання здійснюється в межах "Я – Інший", через різноманітні форми порівняння себе з іншими людьми і проекцію їхніх якостей на себе, потім воно переноситься в систему координат "Я – Я". Оперуючи сформованими знаннями про себе, індивід починає використовувати такі складні форми самоаналізу як, наприклад, аналіз мотивів власної поведінки. Мотиви оцінюються людиною в контексті вимог суспільства до неї та власних вимог до себе. Цей процес проходить на тлі емоційно-ціннісного ставлення до себе. Переживання індивіда пов'язані з усвідомленням їм своїх особливостей, своєї цінності, місця у колективі, ставлення інших людей. В результаті формується самооцінка індивіда, зміст якої охоплює світ його моральних цінностей, стосунків, можливостей.

Самооцінці належить роль одного з провідних механізмів саморегулювання поведінки особистості. Результат процесу саморегулювання прямо співвідноситься з адекватністю, стійкістю й глибиною самооцінки. Якщо самопізнання є результатом розумової діяльності особистості, емоційно-ціннісне ставлення до себе обумовлено розвитком її емоційної сфери, то саморегулювання пов'язане з загальним розвитком вольової сфери особистості. Отже, самоідентіфікація індивіда і формування його самосвідомості є двома ланками складного процесу соціалізації індивіда, що розвиваються паралельно, взаємодоповнюючі одна одну.

Виникає питання, в чому відмінність в процесі соціалізації *творчої* людини в традиційному і нетрадиційному суспільствах? Перш за все, слід звернути увагу на нетотожність систем знань цих спільнот, які є вихідною духовною передумовою формування самосвідомості особистості. Неоднакові також механізми впливу на особистість в процесі її формування. Наприклад, інтеграція індивіда в нетрадиційне суспільство організується і регулюється соціальними інститутами (державними, приватними) цілеспрямовано відповідно до ціннісних норм, прийнятих в даному суспільстві. В традиційному же суспільстві регулятором життя є, в основному, культурні традиції, що історично склались в сфері його соціокультурного буття. Саме шляхом засвоєння традицій, що передаються безпосередньо від покоління до покоління, здійснюється інтеграція індивіда в традиційне суспільство.

Неоднаковий також ступень диференціації особистості в цих суспільствах. У нетрадиційному суспільстві, в якому цінуються новації і ініціатива, на перший план встає формування неординарного Я, творець прагне до індивідуального самовираження, тобто акцент робиться на диференціацію індивідуума. У традиційному же суспільстві, в якому суб'єктивне індивідуальне підпорядковується колективному, навпаки, диференціація індивідуума менш вагома, що особливо яскраво відбивається в анонімному характері творчості митців.

Життєдіяльність індивіда не обмежується контактами з суб'єктами усередині своєї соціокультурної групи, а часто спрямовується на діалог з носіями інших культур, іншими соціокультурними спільнотами. Характер цього процесу обумовлений мірою відкритості як самого індивіда, так і суспільства, з яким він себе ідентифікує, зокрема, ставленням до Іншого (його культури, релігійної орієнтації, соціально-політичної структури тощо). Нетрадиційне суспільство, що здатне до швидкого реагування на зміни соціальних і культурних реалій, дозволяє індивідууму вільніше ставитись до різних систем зв'язків. У традиційному же суспільстві зв'язки творчої особистості з Іншим (Чужим) суттєво обмежуються традиціями, релігійними канонами, світоглядними концептами цієї соціокультурної спільноти.

Отже, процес соціалізації творчої особистості у традиційному суспільстві здійснюється шляхом засвоєння традицій – соціокультурної спадщини, що передається безпосередньо від покоління до покоління, і відбувається у постійній опозиції Я та Іншого, Свого і Чужого, у безперервному порівнянні Моїх та Інших інтересів і цінностей.

1. *Кант І.* Критика практичного розуму // І. Бурковський (пер. з нім.). – К.: Юніверс, 2004. – 234 с.; 2. *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. – В 2-х т. – М.: Госполитиздат, 1955. – Т.1. – С. 183; 3. *Гуссерль Э.* Картезианские размышления // Д.В. Скляднев (пер с нем.). – СПб.: Наука, Ювента, 1998. – С. 224; 4. Постижение культуры: Ежегодник // Рос. ин-т культурологии. – Вып. 11 / Редкол.: О.К. Румянцев (отв. ред.) и др. – М., 2001.– 356 с.; 5. *Григорьев А.А.* Как возможно обнаружение Иного // Постижение культуры: Ежегодник / Рос. ин-т культурологии. Вып. 11 / Редкол.: О.К. Румянцев (отв. ред.) и др. – М., 2001. – 356 с.; 6. *Кули Ч.* Человеческая природа и социальный порядок // Пер. с англ. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. – С. 136; 7. *Mead G. H.* Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist, edited by Charles W. Morris. – Chicago: University of Chicago Press, 1934. – 380 p.; 8. *Парсонс Т.* О структуре социального действия // И.Бакштейн и др. (пер. с англ.). – 2 изд. – М.: Академический Проект, 2002. – 878 с.; 9. *Ситник П.К., Дербак А.П.* Проблеми формування національної самосвідомості в Україні: Монографія. – К.: Юніверс, 2004. – С. 19.

Н.А. Добренкова, канд. филос. наук,
Шуйский государственный педагогический университет

ПРОБЛЕМА СОЗНАНИЯ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ XX ВЕКА

У философской антропологии богатая история. Начиная с Аристотеля, антропологические идеи красной нитью проходят через всю мировую культуру. В этом ряду можно упомянуть Т. Гоббса, Р. Декарта, Б. Спинозу, Й. Гердера, Дж. Вико, Ж. Ламетри, Ж.-Ж. Руссо, Канта, Гегеля, не говоря о Фейербахе, Марксе, Шопенгауэре, Ницше, Штирнере. В настоящее время существуют многие сотни книг и статей, в которых излагается та или иная версия истории антропологических учений. Постмодернизм, определяя современную ситуацию как "смерть автора", "смерть субъекта", "смерть человека", порождает стремление дать позитивный вариант философской (социальной, психологической, педагогической) антропологии.

Одним из основных моментов в философском постижении феномена человека является вопрос о природе и сущности сознания. Попыткам раскрыть природу сознания, описать его структуру, препятствуют определенные методологические трудности. Потому без преувеличения можно сказать, что понятие "сознания" является одним из самых сложных для анализа в философии, а тем самым в психологии, психиатрии, психолингвистике; это подтверждает и многообразие терминов, существующих в разных языках для обозначения этого феномена. Говоря "сознание", философы и психологи сплошь и рядом понимают под ним достаточно разные вещи, в зависимости от своей методологической и эпистемологической установки.

В XX веке, особенно во второй его половине, наблюдается растущий интерес к проблемам сознания и психики и в нашей стране. Это обусловлено рядом факторов. Важнейший среди них – осмысление на новом уровне достижений медицины (Павлов И.П., Сеченов И.М.) и более поздних результатов нейрофизиологии, нейропсихологии, нейролингвистики (Выготский Л.С., Леонтьев А.Н., Лурия А.Р.). К указанной базе нужно добавить данные антропологии, позволяющие исследовать филогенез сознания. Переход от описательного метода изучения сознания и психики к структурированию этих феноменов, поиску их глубинных оснований и организации является логичным следствием накопления и последующего анализа естественнонаучных, исторических, лингвистических знаний. Здесь можно выделить информационный подход Д.И. Дубровского, где сознание возникает как особое качество органической материи, развиваясь в культуре и обществе в самоорганизующуюся систему, социологический подход Э.В. Ильенкова, определяющего исследуемый феномен как общественно-исторический факт.

Более обобщенно можно говорить о том, что альтернативные теории, порожденные спорами об онтологии сознания, можно условно разделить на две группы: одни мыслители стремятся избегать понятия "дух" в своих концепциях и полагают, как совершенно верно отмечает Н.С. Юлина, что все, что считается ментальным, должно поддаваться объективному (как в науке)

объяснению; другие убеждены, что при таком подходе теряется из виду сама "бытийственность" сознания и активно оперируют терминами "дух", "духовный" и т.п. [1].

Этим парадигмам соответствуют и различные методы и приемы изучения сознания. Дискуссии о сущности и природе сознания и психического вообще так и не привели к выработке определенного единого отношения к этой проблеме. Вопрос о том, какой подход к сознанию более продуктивен и целесообразен – снизу (из биологии и физиологии) или сверху (из культуры, языка) – остается открытым.

Считается общепринятым, что классическая философия слишком гносеологизировала философские подходы к сознанию. Французские материалисты положили начало теории сознания как функции мозга и отражения действительности. Такое определение оказалось достаточно устойчивым, нашло свое место в философских и психологических словарях и энциклопедиях. Исходя из него, человеческое сознание рассматривается лишь как познающее, то есть сознание практически отождествляется с познанием.

В философии XX века осуществляется поворот к онтологической проблематике сознания, доказательством тому служат идеи и теории немецких философских антропологов М. Шелера, Х. Плеснера, А. Гелена, Х.-Э. Хенгстенберга, М. Ландманна, Э. Ротхакера. Кроме этого имеется еще ряд философских направлений в западной философии, дающих онтологическую трактовку сознания, таких, как феноменология, экзистенциализм.

Общепризнано, что философская антропологическая проблематика должна спускаться до конкретных дисциплин, изучающих человека. Немецкая философская антропология (ФА) не является исключением. Исследования как ее "классиков", так и, например, Р. Бильца, базируются на богатом эмпирическом материале, поставляемом различными областями научных исследований. Речь прежде всего идет о достижениях биологии, анатомии, физиологии, нейропсихологии. Это определяет важную особенность трактовки сознания и психики в немецкой ФА: связь психики человека с его телесностью, – что особенно четко прослеживается в теориях Х. Плеснера и А. Гелена.

При наличии единой платформы спектр подходов к сознанию и психике, предлагаемых представителями ФА, достаточно широк. Отметим, что речь здесь идет преимущественно о психике, сознание в большинстве концепций рассматривается как один из ее структурных уровней.

Представители "биологической ветви" немецкой философской антропологии выводят сознание из особой человеческой позиции, особых, изначально присущих человеку качеств.

В антропологической системе Макса Шелера исходная структура, "клеточка анализа", исходя из которой можно попытаться объяснить более сложные явления, образуется отношением человека к Миру (Welt) – эта способность отдалиться от действительности и является одним из основных признаков человеческого духа. Традиционную схему противоположности, переживаемой человеком, противоположности плоти и души, М. Шелер усиливает и углубляет: в его понимании она предстает как противоположность жизни и духа, причем оба принципа "необходимы в человеке друг для

друга". Шелер, говоря о духе, сознательно использует более широкое по смыслу слово, чем привычное для классической философии "разум". Ведь его дух – это не только способность мыслить в идеях, это и видение сущностных содержаний, и определенный класс эмоциональных и волевых актов, таких, как доброта, уважение, любовь и др. Центром этих актов, по Шелеру, является личность.

Системообразующими характеристиками для М. Шелера выступают открытость человеческого мира (Welt) в противоположность закрытому Umwelt животных, а также диалектика телесного и духовного начал. Дух – это то единственное, что делает человека человеком и дает право говорить о нем как об уникальном живом существе, это то, что способно из сопротивляющейся нашей психике окружающей среды (Widerstande) создать предметный мир (Gegenstande) [2].

Получить представление о методологии Хельмута Плеснера можно ознакомившись с его работой "Ступени органического и человек". Его концепция сознания и психики носит вполне осознанный диалектико-материалистический характер. Это "философское рассмотрение биологического материала", по словам самого автора. Он склонен усматривать большой вред в следовании психологической трактовке сознания, которая, по его мнению, заключалась в следующем: сознание мыслится как невидимая "камера" или "сфера" в голове человека. В действительности дело обстоит, по мнению Плеснера, совершенно иначе: "не сознание в нас, а мы в сознании". Сознание может быть стесненным, выключенным, его содержание может меняться, его структура зависит от организации тела, но его актуализация всегда обнаруживается там, где существует через тело единая связь между субъектом и окружающим миром в двойном направлении, рецептивном и моторном. Сознание – только эта основная форма поведения живого существа в "самопостановке" к окружающему.

Несомненно, что идеи "естественной искусственности" и "опосредованной непосредственности" Х. Плеснера, проливающие свет на его понимание сознания человека, стали неотъемлемой частью немецкой философской антропологии. Мыслитель указывает также на множественность семиотических средств сознания, важнейшим среди которых является язык, разрабатывает в ряде работ герменевтику неязыковых выразительных средств, среди которых выделяются изобразительное искусство, музыка, выразительность движений (например, танец), а также эмоциональные проявления человека – смех, слезы [3].

В основе понимания сознания и психики Арнольда Гелена лежит системно-рефлексивный принцип. Он всегда стремился к междисциплинарному синтезу, привлекая для своих исследований обширную базу данных различных наук. Общую схему его дедукции антропологических категорий можно представить следующим образом: человек как "недостаточное существо" – наличие избыточности раздражителей – действие и символизация как механизм преодоления, возможность осуществления которых определяется сознанием человека, – упорядочивание психических процессов через институты человеческой культуры. Через увлечение психобиологической аргу-

ментацией Гелен пришел к пониманию того обстоятельства, что очень многое в человеке обусловлено культурой, ее воздействию подвергается и его сознание и психика [4].

Немецкая философская антропология за всю достаточно длительную историю своего развития показала и подтвердила сложность создания относительно цельной концепции человека и его сознания. Своеобразие подхода к проблеме сознания и психики определяется здесь стремлением создать непротиворечивую теорию, в которой сочетались бы взаимоотношение сознания с физической организацией человека и духовными составляющими человеческого бытия, объединяя продуктивные идеи двух подходов к пониманию сознания – снизу (из биологии и физиологии) и сверху (из культуры, языка). Антропологический метод изучения сознания, подразумевающий его трактовку с точки зрения бытия человека, внутри этого бытия, имеет важнейшее значение как альтернатива тотальной гносеологизации сознания. Его потенциал может быть использован не только для обсуждения проблемы человека в ее философском аспекте, но и в социологическом, психологическом, педагогическом и политологическом теоретизировании.

1. См.: *Н.С.Юлина*. Тайна сознания: альтернативные стратегии исследования // Вопросы философии. – №11, 2004; 2. *Шелер М.* Ordo Amoris // Шелер М. Избранные произведения. 1994; 3. *Плесснер Х.* Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии: Сб. пер. с фр., англ., нем. / Сост. и послесловие П. С. Гуревича. Общ. Ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Berlin, New York, Vittorio Klostermann 1975. 3 Aufl. Plessner H. Lachen und Weinen. Bonn. Bouvier. 1961; 4. *Гелен А.* Новый субъективизм. // Мир человека. – 1993. – №3. Gehlen A. Anthropologische Forschung. Hamburg. Rohwolt, 1956. -152 S.

И.В. Дуденкова, канд. филос. наук, ассист.,
Российский университет дружбы народов, Москва

ВЛИЯНИЕ ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ М. ХАЙДЕГГЕРА НА ПРАВОСЛАВНЫЙ ПЕРСОНАЛИЗМ XX ВЕКА

Мысль Хайдеггера тесно переплетена с религиозной и теологической проблематикой. Из исторических исследований последнего времени нам стали известны подробности раннего воспитания и обучения Хайдеггера в католической Церкви, а также сложная траектория его отношения к Христу – от консервативного католичества, через протестантизм, а затем и враждебность к христианству, к мировоззрению с откровенно религиозными обертонами. Хайдеггера похоронили на католическом кладбище Мескирха. По его просьбе была отслужена католическая месса в церкви св. Мартина, где отец Хайдеггера был сторожем, в роли помощника которого часто выступал юный Мартин.

Разные аспекты идей Хайдеггера давно и эффективно освоены католическими и протестантскими религиозными философами и богословами, начиная с Рудольфа Бультмана, Карла Ранера и Генриха Отта. Особенно отмечены вниманием поздние творения Хайдеггера, ведь эти сочинения отмечены глубоким, хотя и общим религиозным дискурсом давания и получения, благодати

и милосердия, спасения и опасности, обращения и ответа, бедности и открытости, конца времен и нового начала, мистерии и удаления и святости [1].

Однако мысль Хайдеггера повлияла отнюдь не только на католическую или протестантскую теологию, волей или неволей с ней были принуждены координировать свои усилия и православные философы. Таким образом, в XX веке мы стали свидетелями уникального опыта – встречи двух совершенно гетерогенных философских дискурсов. Богословие отцов восточной церкви осталось, по сути, неосвоенным философией понятийным ресурсом, который испытывает нужду в истолковании. Почему поиски такого языка заставляют обращаться к философии Хайдеггера, которая принципиально индифферентна по отношению к теологии? Что это – соблазн или неожиданная надежда приоткрыть "тайну личного бытия" и опыта общения, то есть разработать антропологическое и социальное учение, которое, как считается, недостаточно развернуто в православном богословском дискурсе? Задача данного исследования – попытаться оценить влияние философии Хайдеггера на так называемый православный персонализм XX века, причем сделать это, не взирая на идентичность богословского дискурса, а с точки зрения обогащения концептуальных ресурсов самой философии.

В фундаментальной онтологии Хайдеггер противопоставляет понятие Dasein понятию субъективности, в том смысле, в каком Dasein не познающая и мыслящая, а понимающая и, прежде всего, заботящаяся, инстанция. Но главное отличие – это несводимость Dasein к предуцируемым свойствам или к наличным определениям. "Сущность этого сущего заключается в его быть. Что-бытие (essentia) этого сущего, насколько о ней вообще может идти речь, должна пониматься из его бытия (existentia)". Язык фундаментальной онтологии, настаивая на бытии, на экзистенции как бытии Dasein в отличии от сущего, пытается выразить некую глагольность бытия, обозначить его как деятельность (греч. energeia), но не находит для этого достаточных средств.

"Мощное движение "деструкции истории онтологии" Нового времени, которое приводит к чрезвычайно существенным результатам – критическому демонтажу новоевропейского понятия субъекта как онтологического основания и выявлению того важного положения "новой первой философии", что Dasein встречается с сущим и открывает его бытие не только в умном созерцании, но и в заботе (творчестве и поступке), захлебывается и увязает уже на поле средневекового аристотелизма. Феноменологическая деструкция на этом поле оказывается неспособной выговорить то, что имеется в виду – отличие, особость бытия как экзистенции" [2].

В этом пункте фундаментальная онтология Хайдеггера консонирует метафизике восточного христианства, традиция которого прорабатывает "глагольность" бытия в своем учении об энергиях. Эта линия берет начало в "Метафизике" Аристотеля, в обсуждении энергийности бытия в качестве одного из его смыслов и продолжается в святоотеческом богословии энергий, вобравшем в себя также стоические и неоплатонические мотивы.

Дело в том, что Аквинат, воспринимая учение Аристотеля, говорит о субъективности как способности подлежать привходящим определениям, акциденциям. Но в основании способности "быть субъектом привходящих определений" лежит материя как принцип индивидуальности. Для грече-

ских отцов характерно стремление отличить личность от индивидуума. Греческие отцы также говорят об ипостаси как способе существования, но материя как принцип индивидуации не привлекается в этот контекст. Попытка положить ипостась как метафизическое понятие заставило по-новому оценить значение аристотелевской концепции энергии. Даже такой краткий очерк демонстрирует насколько велик соблазн сблизить святоотеческий дискурс энергий, выявляющий ипостасное бытие человеческой природы и хайдеггерову экзистенциальную аналитику. Эти попытки сближения в форму критики или простого заимствования философского языка предпринимались и предпринимаются до сих пор.

Концептуальное пространство богословия отцов восточной церкви осваивается в XX веке смело и интенсивно усилиями многих христианских философов. Отличительной чертой православной теологии XX века становится утверждение экзистенциального единства богословия или – в терминологии прот. Георгия Флоровского – "неопатристический синтез", подразумевающий укорененность догматического учения в церковном опыте и предполагающий рассмотрение актуальных этических проблем. Благодаря усилиям богословов-эмигрантов православное богословие занимает заметные позиции в пространстве западноевропейских теологических исследований. Но главного внимания, безусловно, заслуживают такие выдающиеся философы, как Х. Яннарас и митр. Иоанн (Зизиулас).

Христос Яннарас пытается открыто синтезировать греческую патристическую традицию и онтологию Хайдеггера. Мысль Яннараса соответствует пафосу современного прочтения патристического наследия с целью выявления его экзистенциального измерения. Ценность работы Яннараса в том, что он сумел интегрировать в свою концепцию две пары ключевых для восточно-православной мысли оппозиций: природа – личность и сущность – энергии.

Митр. Иоанн (Зизиулас) выделяет три ключевые проблемы, препятствующие привлечению понятийного аппарата Хайдеггера к выражению святоотеческой бого-словской мысли. Во-первых, – это неприемлемая для православного понимания Божественного бытия неразрывная связь, устанавливаемая между бытием и временем в философии Хайдеггера. Во-вторых, – это придание Хайдеггером онтологического статуса смерти. В-третьих, – определение Хайдеггером понятия истины через понятие забвения, немыслимое по отношению к Божественному бытию. Ключевое значение указанных проблем митрополит Иоанн иллюстрирует, ссылаясь на попытки западных теологов XX века, использовать в своем богословии терминологическую систему Хайдеггера. В богословской мысли К. Барта такая попытка привела к соотнесению Божественного бытия с категорией времени. В мысли К. Ранера образ Божественной икономии или образ Божественного откровения человеку стал онтологической категорией, задающей основу учения о бытии Самого Бога. При этом сам митр. Иоанн подчеркивает влияние, которое косвенно оказывает Хайдеггер на него через Э. Левинаса. Сама концепция бытия как общения, открытости, ответственности, несомненно, заимствуется у Левинаса. При этом в православном богословии отношения мыслятся как онтологическое производное от личности, в то время как для западноевропейской философской персоналистической традиции характерно восприятие

отношений в качестве первичной онтологической основы человеческой личности. Такой образ мысли ведет к приобретению понятием общения онтологического приоритета по отношению к понятию личности. Другая важная отличительная особенность православного персонализма заключается в последовательном утверждении тезиса о несводимости личности к природе. При этом в философском персонализме именно сознание и способность к рефлексивному мышлению чаще всего рассматриваются как необходимые конституирующие качества личности. Православные богословы XX века решительно отвергают также типичное для философского персонализма сближение понятия личности с понятием воли.

Особое внимание в православных богословских трудах XX века уделяется проблеме индивидуализма. Жизнь современного общества, современная культура рассматриваются как основанные на идеях индивидуализма. Индивидуалистический образ жизни в западноевропейском обществе сформировался вследствие двух характерных для западной теологии положений, сложившихся уже к V веку. Во-первых, – это отождествление понятий личности и индивидуума. И, во-вторых, – понимание разума как необходимой принадлежности личности. Хотя западноевропейский индивидуализм оказался, таким образом, связан с христианской теологией, он, тем не менее, предполагает образ жизни, противоположный личностному. Поэтому многие положения богословского понимания личности человека раскрываются православными авторами XX века по контрасту с пониманием человека как индивида.

Философское освоения языка восточной патристики – одна из возможных задач современной онтологии. Философский язык возникает из долгой традиции проговаривания существенных смыслов. Если западные философы долго и тщательно вырабатывали концептуальные ресурсы языка схоластики, то восточная традиция, которую вряд ли возможно считать "онтологией наличного" бытия, досталась нам как задача. Удивительно, что именно язык фундаментальной онтологии, как когда-то философский язык Платона и Аристотеля, стал катализатором новой герменевтической работы живого богословского дискурса.

1. *Капуто Джон Д.* Хайдеггер и теология. // Мартин Хайдеггер: Сборник статей. – Спб., 2004; 2. *Черняков А*. Хайдеггер и персонализм русского богословия. // Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге. – М., 2007. – С. 142.

К.О. Ірдинєнко, канд. філос. наук, доц.,
Луганський національний педагогічний університет
імені Т.Г. Шевченка

ПРОБЛЕМА ТВОРЧОЇ РЕАЛІЗАЦІЇ СТУДЕНТСЬКОЇ МОЛОДІ: З ДОСВІДУ ПРОБЛЕМИ

Проблема розкриття творчих здібностей особистості є однією із найбільш актуальних в структурі сучасної наукової думки. Адже формування творчої активності й ініціативи відбувається впродовж всього творчого життя митця. Головні проблеми формування особистості вирішуються на теперішній час з

точки зору теорії діяльності, і ця обставина не є випадковою. Наприклад, звернемо увагу на теоретичну спадщину О. Булатової, Є.С. Маркаряна, Г.С. Межуєва, Ю.Б. Борєва, С.С. Гольденштріхта, М.С. Кагана, А.О. Канарського, Ю.М. Лотмана, Л.І. Новикова, П.Я. Гальперіна, О.М. Леонтьєва, С.Л. Рубінштейна. Важливою умовою ефективного розвитку людини є її активність, яка виявляється у розвитку, пізнанні навколишньої дійсності, спілкуванні, впливі на оточення і самого себе – самовиховання. Показником загального розвитку особистості є рівень сформованості художньо-пізнавальної та творчої діяльності, результатом якої є здатність до створення нових матеріальних та духовних цінностей у власній творчості, майбутній професійній діяльності.

Художньо-пізнавальна діяльність особистості проявляється у небайдужому ставленні до естетичних предметів, наслідком чого є потреба у власній творчій діяльності. Саме, мистецтво сприяє формуванню багатьох рис творчої людини. Спілкування з різними видами мистецтва, ознайомлення особистості з різноманітними формами художньо-пізнавальної діяльності веде до активізації емоційної та інтелектуальної сфер, творчого підвищення образного та понятійного мислення, розвитку почуттів.

На думку М.С. Кагана, людська діяльність складається з п'яти видів діяльності: перетворюючої, пізнавальної, ціннісно-орієнтаційної, комунікативної і художньої. Саме художня діяльність утворюється за допомогою синтезу інших видів діяльності. Мистецтво відіграє однозначно роль засобу спілкування, способу ціннісної орієнтації, інструмента пізнання й знаряддя практично-духовного перетворення об'єктивного світу [1]. Таким чином, можна зазначити ті функції мистецтва (комунікативну, обумовлену комунікативною діяльністю людей, просвітницьку – пізнавальною діяльністю людей, виховну – діяльністю – ціннісно-орієнтаційною), які безпосередньо реалізуються в художньо-пізнавальній діяльності особистості. Розглядаючи основні аспекти художньо-пізнавальної діяльності звернемося до її психологічних механізмів. В психології діяльність розглядається в роботах Б.Г. Ананьєва, П.Я. Гальперіна, О.М. Леонтьєва, В.С. Ротенберга, С.Л. Рубінштейна.

С.Л. Рубінштейн стверджує, що психіка і свідомість особистості формуються в діяльності, у поведінці, і лише через діяльність вони об'єктивно пізнаються [2]. Людина як індивід, наділений свідомістю, постає перед нами не пасивним споглядачем, а дійсно особистістю і визначити її необхідно у властивій їй активності, тобто через діяльність. Ставлення людини до дійсності виражається через діяльність. У кожному виді діяльності знаходить своє відображення специфічна спрямованість особи, її ставлення до навколишнього, яке підпорядковує собі окремі прояви і функції. Психічні процеси мислення особи в першу чергу визначає її діяльність, але в той же час мислення, почуття зумовлюються безпосередньо діяльністю людини. Конкретне, дійове ставлення особи до навколишнього, суттєвого обумовлює і спрямовує роботу психічних функцій і процесів, ми сприяємо розвитку окремих психологічних функцій і процесів.

Основною характерною рисою людської діяльності є свідомість і цілеспрямованість. Діяльність передбачає досягнення ряду цілей, яка здійснюється певною сукупністю дій, підпорядкованих конкретним цілям. У ній і через неї

людина реалізує свої цілі, об'єктивує свої задуми й ідеї в перетворюваній нею діяльності. Зв'язок між особою і світом опосередкований діяльністю. Лише завдяки діяльності буття виступає як реальна єдність і взаємопроникнення суб'єкта і об'єкта. Саме в діяльності і через неї особа реалізує і утверджує себе як суб'єкт, як особистість. Як суб'єкт – у своєму ставленні до об'єктів, як особистість – у своєму ставленні до інших людей, на яких вона у своїй діяльності впливає і з якими людина через неї вступає в контакт.

Вчені-психологи стверджують, що лише в діяльності проявляються і формуються усі психічні властивості особистості. Діяльність людини не можна розглядати поза суспільними стосунками, поза життям суспільства. Якою б різнобічною не була діяльність особистості, вона являє собою систему, включену до системи стосунків суспільства. Діяльність не може існувати без цих стосунків [3].

Активність суб'єкта, спрямована на об'єкт, приводить його до змін, перетворює, трансформує, або зберігає об'єкт в цілісності та недоторканості", у другому випадку активність суб'єкта може повернутися до нього "у вигляді знання, тобто інформації о здібностях об'єкта об об'єктивних зв'язках, стосунках, законах реального світу, і може відбитися у наданні об'єкту цінностей, повернутися у вигляді інформації о значенні цього об'єкта для суб'єкта" [4]. Людина – істота соціальна, тому у процесі праці, пізнання або вироблення системи цінностей він вступає до взаємо відношень з іншими людьми (суб'єктами), налагоджує спілкування, комунікації. Таким чином можлива людська діяльність у чотирьох видах: перетворююча (творча), пізнавальна (гносеологічна), ціннісно-орієнтаційна (аксиологічна) і комунікативна. Для здійснення цих видів діяльності людині необхідно володіти певними психологічними властивостями: здібністю к пізнанню, оцінюванню, спілкуванню. Ці чотири види складних здібностей називають духовним або особистим потенціалом людини, вони і складають духовний світ, його соціально-психологічний простір. Як і кожна здібність, потенціали проявляються і формуються у діяльності людини [5].

Розкриваючи психологічні механізми діяльності, вчені визначили, що особистісні якості розвиваються і змінюються лише в процесі діяльності. Це твердження правомірне і у відношенні до художньо-пізнавальної діяльності. Виходячи з визначення видів людської діяльності (за Каганом), можна виділити ті психічні властивості особи, завдяки можливе здійснення діяльності. До цих властивостей належать: здатність до творчості, пізнання, оцінки й спілкування. Ці властивості становлять духовний світ людини, розвиток їх можливий лише у міру залучення особи до діяльності.

Кожен вид мистецтва являє собою дещо індивідуальне. Однак, всі види мистецтва споріднені і покликані до життя потребами людей – естетичними, пізнавальними, комунікативними, виховними. Жоден вид мистецтва не може бути замінений іншим, а всі разом вони утворюють динамічну систему, єдиний організм із загальними закономірностями. Багато студентів володіють прекрасним творчім потенціалом (уявою, фантазією), але вони не володіють методами творчої діяльності, уміннями творчо втілювати власні задуми, рівень сформованості художньо-пізнавальної діяльності недостатньо.

Поставлена у статті проблема є дуже актуальною для сучасної хореографії. На теперішній час в хореографічному мистецтві виникла потреба формування творчої молоді. Хореографія привертає до себе увагу, бо має можливість залучити особистість до вивчення кращих зразків українського й світового хореографічного мистецтва, допомагає пізнати світ й усе найкраще в ньому, розвинути почуття прекрасного, виробити власні критерії оцінки явищ мистецтва, вміння самостійно аргументовано аналізувати й оцінювати художній витвір.

В основі повноцінної художньої творчості лежить особливе естетичне ставлення до життя. Воно дозволяє перетворювати життєвий досвід у специфічний зміст і форму художніх творів. Хореограф, на відміну від інших діячів сценічного мистецтва, створює новий образ, бо щоразу народжується нова пластична мова. Для створення художньо-правдивого образу балетмейстер повинен досконало володіти знаннями і технологіями хореографічних дисциплін у єдності змісту й форми музичного твору з метою визначення його форми, стилю, характеру, музичних характеристик кожного персонажа, знати хореографічний фольклор для визначення національних і інтернаціональних рис тощо.

Створюючи сценічний образ у хореографічному мистецтві балетмейстер сам складає хореографічний текст, який буде сприяти виявленню характерів героїв, розкриттю ідеї твору. З одного боку, ідея є визначальним моментом при створенні хореографічного образу, з іншого боку – розкривається через сценічні образи.

Балетмейстер, працюючи над образом героя, фантазує над його історією, біографію. Автор тільки тоді досягне переконливого художнього результату, якщо зробить поведінку свого героя логічною, правдивою, природною. Герой може бути показаний у будь-яких проявах свого характеру, але глядач повинен зрозуміти, що гнів його викликаний тими чи іншими причинами, а ніжність виявляється під впливом того чи іншого почуття. Це повинен бути цілісний образ, що розкривається якнайбільше у визначених обставинах. Лінія поведінки героя в процесі сценічної дії дає можливість розкрити перед глядачем його образ з найбільшою повнотою.

У створенні хореографічного образу основне значення має танцювальна мова. Танцювальний текст, складений хореографом, повинен бути образним для визначеного діючого персонажа, бо через пластику, через танцювальну мову сприймає глядач задум балетмейстера.

Безумовно, однією із актуальних проблем в розвитку творчого потенціалу студентів є виявлення індивідуальних особливостей, уміння розкрити ті або інші риси характеру. Вищим проявом індивідуалізації є творча діяльність. Це пов'язано, перш за все, з різними формами розкриття творчого потенціалу студентів.

На сьогоднішній момент з існуючими підходами слід виділити нові форми, методи індивідуальної роботи студентів, які сприяють, на наш погляд, тіснішій співпраці педагогів зі студентами, їх взаєморозумінню.

Слід зазначити, що всяка практична людська діяльність направлена на прагнення особистості до неповторності. Кожен студент – це людина зі своїми особистими рисами характеру, властивими тільки йому одному.

Завдання педагога полягає в тому, щоб виявити якомога раніше, вже починаючи з першого курсу, творчі здібності студентів. У цьому полягає наша

основна мета. В основному, студентська група починаючи з першого курсу рідко буває згуртованою. Кожен студент – це індивідуальність. Наше завдання полягає в об'єднанні осіб в єдиний колектив, із загальними інтересами, в теж час не пригнічуючи індивідуальні особливості студента, допомагаючи йому влитися в колектив, не втрачаючи свого Я. Згуртованість, взаєморозуміння, загальні інтереси студентів в колективі, контакт з педагогом, як помічником, дозволяє розкрити індивідуальні риси і особливості студента.

На даний момент з'явилися нові методики, література по даній проблематиці, які дозволяють виділити ряд принципів формування творчого потенціалу студентів швидше та ефективніше.

Виділимо ряд форм, які ми пропонуємо з даного питання.

- ✓ індивідуалізація;
- ✓ комунікативність;
- ✓ оригінальність.

По-перше, це індивідуалізація, як основна форма виявлення творчих здібностей. По-друге, це комунікативність, як форма колективного процесу. Об'єднання цих форм визначає творчість як колективний процес, як виробництво оригінального продукту. Ці два моменти разом з оригінальним підходом пов'язано з різним видом творчості. Отже, нашим завданням є об'єднання цих форм в єдиний процес.

Працюючи в Інституті Культури і Мистецтв із різними групами, переконуєшся в тому, що студенти Інституту Культури і Мистецтв володіють творчим потенціалом. Радує той факт, що вони прагнуть якомога раніше проявити себе як творча особистість. Серед них є обдаровані особи, які потребують допомоги, ради. Отже, розкриття творчого потенціалу студентів в основному залежить від роботи викладацького складу кафедр.

1. *Каган М.С.* Лекции по марксистско-ленинской эстетике. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1971, – С. 277; 2. *Рубинштейн О.Л.* Принципи и пути развития психологии. – М.: Наука, 1959. – С 150; 3. *Каган М.С.* Роль и взаимодействие искусств в педагогическом процесе // Музыка в школе. – 1987. – №4.- С. 106; 4. *Каган М.С.* Лекции по марксистско-ленинской эстетике / Указ.твір. – С. 46; 5. Там само. – С. 53.

Н.И. Кива, асп.,
Национальный университет "Киево-Могилянская Академия"

НЕСКОЛЬКО ШТРИХОВ К ТЕОРИИ ОБРАЗА АБИ ВАРБУРГА

Его нельзя назвать "по-настоящему" историком искусства, хотя он в основном занимался ренессансной живописью. Не был он и "по-настоящему" философом, его интересовали также антропология, психология, история религий и др. Как обеспеченный человек, он никогда не был обязан занимать университетскую должность, он чувствовал себя приватным исследователем, "диссидентом-гуманитарием в индустриальную эпоху" [1]. Финансы семьи разрешали ему утолять его королевскую страсть – огромную библиотеку.

Речь идет об Аби Варбурге, немецком мыслителе, чье творчество сегодня радикально переосмысливается. Его имя еще при жизни было многим

известно, "он слился до неузнаваемости со своим детищем – культурологической библиотекой" [2], тогда как личность А. Варбурга и его исследования оставались почти неизвестными, что и отразилось на его посмертной славе, которая зиждится больше на слухах, нежели на знании его работ [3].

Один из его терминов ("иконология") оказался настолько успешным, что наиболее авторитетная пост-варбургианская попытка Эрвина Панофского использовать термин "иконология" для науки, которая в отличие от иконографии предлагает более глубокий подход к образам привела к тому, что сегодня он используется не только по отношению к работам Э. Панофского, но и ко всем тем исследованиям, которые считаются выполненными в традиции А. Варбурга. Но стоит сделать только короткий анализ, чтобы увидеть насколько далекими были цели "иконологии" Э. Панофского от тех, которые имел в виду Варбург, говоря об "иконологии интервала" [4].

Поэтому рассматривая в данной работе подход Аби Варбурга к образу мы также одной из задач ставим себе освободить А.Варбурга от суждений, которые восходят к Эрнсту Гомбриху [5], но также к эволюции дисциплины в ключе Эрвина Панофского и до сих пор тяготеют (что особенно ощутимо в постсоветском гуманитарном пространстве) над наукой Аби Варбурга, которая "в отличие от многих была основана, но не имеет имени" как писал еще в 1964 году Роберт Кляйн и чьи слова подхватил Джорджо Агамбен. При этом образ Варбурга, личности и интеллектуала, должен проступить сквозь пласты интерпретаций, которые его "затемняли", как лак, что со временем пожелтел.

Здесь надо сразу оговориться, что "образ" – неоднозначное понятие у А. Варбурга. Если рассматривать его в традиции *Bildwissenschaft* (науки об образе, которая практиковалась немецкими мыслителями в конце XIX – начале XX вв.), как делает Хорст Бредекамп, то действительно оказывается, что Эрвин Панофский "на отлично" усвоил урок Аби Варбурга (если вспомнить интерес Э. Панофского к кино и фотографии). Хорст Бредекамп пишет, что исходное отличие между англо- и германоязычной историей искусства было усилено различием слова "образ", поскольку значение немецкого слова *Bild* более многозначное, нежели английское *image,* и содержит в себе "образ", "изображение", "фигуру", "иллюстрацию" и др., а сам термин *Bildwissenschaft,* который не имеет эквивалента в английском языке, отсылает к расширению границ истории искусства, которые бы охватили разнообразие образов [6]. Аби Варбург здесь выступает как разрушитель границ и строитель мостов. Его радикальный метод заключается в увеличении пространства исследований, которое бы охватывало образы в самом широком смысле слова Bild, и практике истории искусства, обращаясь к философской, антропологической, культурологической проблематике. Его последний проект *Bilderatlas "Mnemosyne*" (1924-1929 г.), в котором А. Варбург хотел исследовать вечные мотивы движения, что основываются на жестовых формулах патоса (*Pathosformeln*) – яркий пример истории искусства как *Bildwissenschaft.* Здесь находим смонтированными вместе такие разнородные элементы как античные рельефы, светские манускрипты, монументальные фрески, почтовые марки, плакаты, картинки, вырезанные из журналов, и

картины старых мастеров. Этот "салат из образов" (*Bildersalat)* (как Варбург его характеризовал), построен благодаря силе контакта, а не перевода или объяснения, он основывается на чистых динамических отношениях и феномене притяжения и отталкивания.

Но такая всеохватность образов может быть и опасной. Здесь можно вспомнить слова Жака Рансьера, что "сопряжение всего с чем угодно, которое вчера считалось подрывным, сегодня все более совпадает с журналистским "все есть во всем" и с чепухой рекламной" [7].

Разнообразие образов – только один аспект методологии Аби Варбурга. Ему принадлежит более философское и плодотворное понимание образа, на некоторых аспектах которого и хотелось бы остановиться.

Те кто читал книгу Михаила Ямпольского "Возвращение Левиафана" [8], а сам автор считает это исследование "попыткой прочитать Фуко через Варбурга и Беньямина" [9] могут помнить об образе змея в культуре индианцев пуэбло, и его интерпретации А. Варбургом как медиатора между земным и небесным [10]. Между магией и логосом, культурой касания и культурой мысли есть культура символической связи [11]. То есть для А. Варбурга символ (образ) принадлежит промежуточной области между сознательными и бессознательными примитивными реакциями. Это *Zwischenraum,* интервал, наподобие ничейной земли.

На понимание Варбургом образа оказала влияние теория Ричарда Симона, чью книгу "Мнеме" Варбург купил в 1908 году. Ричард Симон считал память способностью реагировать на события определенного периода времени, то есть формой сохранения и передачи энергии. Каждое событие, которое затрагивает человека, оставляет след, который Р. Симон называет "энграмма" [12]. Потенциальная энергия, которая сохраняется в этой энграмме может при определенных условиях быть реактивирова и разряжена – мы тогда говорим, что существо действует специфическим образом, поскольку оно помнит предыдущее событие.

Символы и образы играют у А. Варбурга ту же роль, что и энграммы в концепции нервной системы Р. Симона, они являются кристаллизацией энергетического заряда и эмоционального опыта, которые сохраняются и передаются социальной памятью [13].

Здесь можно отметить, что Ян Ассман [14] считает Аби Варбурга одним из основателей культурной (или социальной) памяти вместе с Морисом Хальбваксом. Но есть существенное различие между подходами А. Варбурга и М. Хальбвакса к памяти и культуре, которое мы должны отметить, поскольку это имеет отношение и к пониманию Варбургом образа. Ключевым вопросом для А. Варбурга, было Nachleben der Antike (как мы должны интерпретировать постоянное появление элементов античной культуры в западной цивилизации). Но это присутствие старого в новом было для него не вопросом абсолютного противостояния, а усвоения и передачи. То что Ж. Агамбен объясняет как идею "непрерывности": "...culture is always seen as a process of Nachleben, that is, transmission, reception, and polarization..." [15] А. Варбург говорил о "мнемических волнах", которые исходят из прошлого и

накладывают отпечаток на современность, а также об энграммах и импульсах, которые оставляют знак. М. Хальбвакс наоборот считал прошлое социальным конструктом, то есть тем, что может выжить, если реконструировано в рамках культурной современности.

А. Варбург часто говорит о символах как о динамограммах, которые передаются художникам в состоянии огромного напряжения, их поляризация, которая происходит при встрече с новой эпохой и ее жизненными потребностями, может принести полную трансформацию значения. Для Варбурга отношение художников к образам унаследованным из традиции понимались не в терминах эстетического выбора или нейтральной рецепции, а быстрее как противостояние с огромнейшими энергиями, которые сохраняются в образах.

Хорошо известно, что Э. Панофский [16] выделяет три момента в интерпретации произведения, которые соответствуют трем уровням значения. Третий уровень ("внутренний смысл или содержание") – иконологический – на котором интерпретируются символические ценности. Если уточнить природу этих символических ценностей, то мы увидим, что Э. Панофский колеблется между тем, чтобы считать их "документами единой концепции мира" и тем чтобы считать их "симптомами" творческой личности художника. И это глубоко противоречило подходу А. Варбурга к образу, который, считая образы промежуточной областью, никогда не рассматривал их для реконструкции личности или мировоззрения. Для Варбурга значение образов заключалось в том, что одновременно не будучи ни сознательными и ни бессознательными, они создавали идеальную территорию для объединенного подхода к культуре [17].

1. *Forster K.* Introduction // A.Warburg. The Renewal of Pagan Antiquity. – Los Angeles: Getty Research Institute for the History of Art and the Humanities, 1999. – P.4; 2. Приватная библиотека Варбурга (Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg) в Гамбурге была трансформирована в публичную институцию в 1919 году Фрицем Закслем, который был ее директором в годы болезни и лечения Аби Варбурга (1918-1924). В 1933 году библиотека (которая насчитывала около 65 тысяч книг) была перевезена в Лондон, где после войны стала частью Лондонского университета; 3. *Bing G.* A.M. Warburg // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. – 1965. – XVIII – P. 299; 4. *Agamben G.* Aby Warburg and the Nameless Science / Potentialities: Collected Essays in Philosophy. – Stanford: Stanford University Press, 1999. – P.98-99; 5. *Gombrich E.* Aby Warburg. An Intellectual Biography. – London: The Warburg Institute, University of London, 1970. – 376 p.; 6. Традиция Bildwissenschaft кроме А. Варбурга представлена также А. Вольтманом, Г. Гриммом, В. Любке, А. Шпрингером, Я.Буркхардтом и др. See in: *Bredekamp H.* A Neglected Tradition? Art History and Bildwissenschaft // Critical Inquiry. – 2003. – № 29, no. 3. – P. 418-428; 7. *Рансьер Ж.* Разделяя чувственное: Пер.с фр. – Спб.: Издательство европейского университета в Санкт-Петербурге, 2007. – С.196; 8. *Ямпольский М.* Физиология символического. – Книга 1. Возвращение Левиафана. – М.: Новое литературное обозрение, 2004. – 800 с.; 9. *И.К.* Хроника научной жизни. Опыт креативных начал (XII и XIII Банные чтения, Москва, 1-3 апреля 2004 г., 31 марта – 2 апреля 2005 г.) / Новое литературное обозрение. – 2006 – №77. – С. 511; 10. *Ямпольский М.* Физиология символического. – С.14-15; 11. See in: *Warburg A*. Images from the Region of the Pueblo Indians of North America. – Ithaca and London: Cornell University Press, 1995. – 114 p.; 12. Термин "энграмма" буквально с греческого можно перевести как "внутренняя запись" (ἐν – пребывание в каком-то состоянии или действии и γράμμα – записанное, запись). Этим словом древние греки называли восковые таблички для записи значения разных знаков; 13. *Agamben G.* Op. cit. – P.93-100; 14. *Assman J.* Religion and Cultural Memory: Ten Studies. – Stanford: Stanford University Press, 2006. – P.169-170; 15. *Agamben G.* Op. cit – P. 93; 16. *Панофский Э.* Иконография и иконология: введение в изучение искусства Ренессанса / Смысл и толкование изобразительного искусства: Пер. с англ. – СПб.: Академический проект, 1999. – С.41-73; 17. *Agamben G.* Op. cit. – P.99.

А.В. Миронова, асп.,
Российский государственный гуманитарный университет, Москва

СОЛЯРНО-ЛУННЫЙ ЦИКЛ В ДРЕВНЕЕГИПЕТСКОМ ПРАЗДНИКЕ ОПЕТ В ЭПОХУ ТУТМОСА III (XV ВЕК ДО НАШЕЙ ЭРЫ)

Первое упоминание о праздновании Опет относится ко времени царицы Хатшепсут (1489–1468 до н.э.), поместившей его изображение на стенах Красной капеллы в Карнаке и своего заупокойного храма в Дейр эль-Бахри. В период правления Тутмоса III (1490–1436 до н.э.), пасынка Хатшепсут, празднование Опет начиналось на 15-й день второго месяца сезона разлива и отмечалось в течение 11 дней [1]. Смысл Опет заключался в обновлении сил бога Амона-Ра и фараона, слабеющих в конце года. Во время праздника жрецы выносили статую бога Амона-Ра из храма Карнака и отправлялись в Луксор, где над статуями бога и фараона совершались обряды воскрешения их для иного мира, после чего процессия возвращалась по воде в Карнак. Здесь проводились заключительные ритуалы, направленные на земное возрождение Амона-Ра и обретение фараоном всей полноты могущества и власти [2].

Сцены праздника Тутмос III поместил в северной части восточной стены Зала праздников, расположенного в его храме Ахмену в Карнаке [3]. От декорации сохранился лишь фрагмент сцены процессии, возвращающейся по берегу Нила из Луксора. Однако данный отрывок позволяет предположить, что в верхней части стены были представлены сцены плавания Амона-Ра и фараона на барках, по аналогии с рельефами храма Хатшепсут в Дейр эль-Бахри. По-видимому, Тутмос III, пасынок царицы, в целом сохранил ее программу празднования Опет и его символику. Для прояснения этого вопроса обратимся к оформлению Зала праздников.

Примечательно, что в восточной части зала, по сторонам от его центральной оси запад-восток, расположены две колонны с изображением фараона, совершающего подношения Амону-Ра в праздники луны [4], среди которых упоминаются праздники новолуния, 6-го и 7-го дней лунного месяца, первого дня растущей луны, полнолуния [5]. Характерно, что декорация т.н. "лунных" колонн располагается на стороне, обращенной к центральному проходу Зала, вдоль оси запад-восток, представляющей аналогию с ночным движением солнца: таким образом здесь соотносятся ночные пути луны и солнца. Кроме того, сами колонны располагаются рядом со входом в залы, ведущие на восток, к святилищу Амона-Ра. Любопытно, что название двери второго зала звучит как "Мен-хепер-Ра (т.е. Тутмос III), устраняющий зло" [6]. Эта фраза перекликается с названием 80-й главы Книги мертвых "О перевоплощении в бога, рассеивающего тьму". Здесь для нас интерес представляет следующий отрывок текста: "Я спас Глаз (Солнца), когда он стал убывать накануне празднества пятнадцатого дня (или шестого дня, по другой версии Книги мертвых)... Я наделил Тота [всем необходимым] в Храме бога Луны,

чтобы наступил пятнадцатый день празднества… Я пришел, чтобы осветить тьму, которую [я] обращаю в свет" [7].

Согласно Текстам пирамид, пятнадцатый день месяца, или полнолуние, по своему характеру был тождественен шестому и седьмому дням лунного месяца, предназначавшихся для совершения подношений покойному с целью возродить его к новой жизни в загробном мире (Pyr. §716a-b) [8]. Кроме того, по Гелиопольской версии, в шестой и седьмой дни завершалось заполнение, т.е. восстановление, ока Хора, которое ассоциировалось с солнцем и царской властью [9].

Исходя из сказанного, мы поймем, что Тутмос III считал себя охранителем пути солнца, уничтожающего силы зла, которые препятствуют его продвижению на восток. Выступая в роли жреца, фараон оберегал солнечный глаз через совершение ряда жертвоприношений, что делало возможным появление солнца на востоке. С другой стороны, установление жертвенных обрядов в праздники растущей луны объясняется необходимостью совершить воскрешение покойного в ином мире, прежде чем он получит возможность продолжить путешествие с солнцем на восток. Таким образом, Зал праздников уподоблялся ночному времени суток и загробному миру, что подтверждается характером раскраски его плафона (золотые звезды на голубом фоне), имитирующей звездное небо [10]. Учитывая размещение сцен Опет в пространстве зала, становится очевидным соотношение праздника с подземным странствием солнца и заупокойным культом царя, что было принято еще при Хатшепсут [11]. Остается выяснить, каким образом Тутмос III соотносил праздник Опет с солярно-лунным циклом.

Наиболее раннее упоминание о проведении Тутмосом III празднования Опет относится к 23-му году правления фараона, ко времени его возвращения из первого сирийского похода [12]. Кроме того, летописи Зала анналов Тутмоса III сообщают, что тогда же был установлен праздник победы, отмечавшийся в течение пяти дней со "дня возвращения бога", когда, вероятно, происходило возвращение процессии из Луксора во время празднования Опет [13]. Отметим, что праздник победы был установлен по случаю победы Тутмоса III при Мегиддо, состоявшейся в новолуние [14]. Это дает основание предположить, что сам праздник победы тоже отмечался во время новолуния. В таком случае вторая половина Опет проводилась в период растущей луны, а весь путь из Карнака в Луксор и обратно приходился на дни убывающей луны.

На основании анализа текстов пирамиды Унаса И.Шпигель показал, что в дни убывающей луны совершался обряд погребения фараона, продолжавшийся до новолуния и восхода солнца, когда проводились ритуалы по воскрешению покойного для его жизни в ином мире [15]. Таким образом, периоды убывающей и растущей луны ассоциировались со смертью и воскресением царя. При этом следует заметить, что день новолуния имел двоякий смысл: с одной стороны, он был связан с возрождением, а с другой, отражал переходное состояние покойного между смертью и жизнью, что объясняется характером новой луны, невидимой на небе. Эти представления соответствуют смыслу процессии Опет, во время которого солнечный бог и фараон проходили через символическую смерть к возрождению.

Упоминавшиеся ранее "лунные" колонны Зала праздников являются, по-видимому, некой границей, отделяющей тьму от света и открывающей путь солнцу на восток; причем в роли проводника бога выступает сам фараон, обеспечивающий правильный порядок ритуалов. Заметим, что одна из колонн расположена непосредственно у начала стены с изображением Опет. Таким образом, сцены возвращения процессии в Карнак как бы выходят из места, где проводились ритуалы воскрешения, и направляются на север, что отвечало действительным этапам проведения Опет. Видимо, в Луксоре в ночь новолуния над статуями Амона-Ра и фараона проводился обряд "отверзания уст и очей", призванный восстановить утраченные силы бога и царя, после чего они могли продолжить плавание в загробном мире на восток, к своему воскресению.

Стена с декорацией праздника заканчивается у входа в двухколонный зал, где находится статуя скарабея – образа Хепри, бога утреннего солнца [16]. Данное обстоятельство выражает главный смысл Опет – конечное возрождение солнечного бога на рассвете, его появление на востоке в облике Хепри. Вероятно, по прибытии праздничной процессии в Карнак на рассвете дня новолуния статуи Амона-Ра и фараона подвергались повторному "отверзанию уст и очей" перед началом своего дневного путешествия.

Продолжая мысленно направление сцен процессии, мы приходим в северную часть храма, к возвышенному алтарному святилищу, посвященному культу Ра-Хорахте, – другой ипостаси солнечного бога [17]. В восточной стене зала имелся оконный проем, через который проникали лучи восходящего солнца. По замечанию П. Барге, устройство помещения напоминает святилище в храме Эдфу, где проводилось празднование Нового года [18], называвшегося также "Днем рождения Ра-Хорахте". Кульминационным моментом этого праздника было снятие покрывала со статуи бога, имевшее место, вероятно, в полдень [19]. В это время солнечные лучи сходили на статую и совершалось мистическое соединение солнца и образа бога, передававшего полученную энергию фараону [20].

Применительно к празднику Опет северную область храма Ахмену можно рассматривать как утреннее время суток, когда в Карнаке проводились ритуалы после возвращения процессии из Луксора. Судя по рельефам Красной капеллы Хатшепсут, в Карнаке проходили некоторые обряды хебседа (праздника царского юбилея) в присутствии группы музыкантов, после чего совершались жертвоприношения Амону-Ра и богам эннеады. Затем в "Доме великом" (святилище в Карнаке) начинались церемонии повторной коронации фараона.

1. *Sethe K.* Urkunden des 18. Dynastie. – Leipzig, 1906. – Vol. IV. – S. 742 (1-2), – 824 (10); 2. *Миронова А.В.* Символика праздника Опет в период правления Хатшепсут // Материалы докладов XIV Международной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых "Ломоносов". [Электронный ресурс]. – М., 2007; 3. *Porter B., Moss R. L.* Topographical bibliography of Ancient Egyptian Hierogliphical Texts, Reliefs, and Paintings. – Oxford, 1972. – Vol. II (2 ed.). – P. 110 (335-336). Далее используется сокращение PM² II; 4. PM² II. – P.111; *Barguet P.* Le temple d'Amon Ré à Karnak: Essai d'exégése. – Cairo, 1962. – P. 171; 5. *Pécoil J.-F.* L'Akh-menou de Thoutmosis III à Karnak. P., 2000. – Pl. 49; 6. *Barguet P.* Op. cit. – P. 191; 7. *Barguet P.* Le livre des morts des Anciens Egyptiens. – P., 1967. – P. 118-119; 8. The Pyramid Texts / Transl. by S. Mercer. N.Y.; L.; – Toronto, 1952; 9. *Derchain P.*

Mythes et dieux lunaires en Egupt // La lune mythes et rites. P., 1962. – P. 25; 10. *Barguet P.* Le temple... – P.169; 11. *Миронова А.В.* Символика праздника Опет в период правления Хатшепсут / Указ. соч.; 12. *Sethe K.* Urkunden des 18. Dynastie. – Leipzig, 1906. – Vol. IV. – S. 740-741; 13. *Breasted J.H.* Thutmosi III's First Campaign // JEA. 1899. – № 37. – P. 125; 14. *Sethe K.* Op. cit. – S. 657; 15. *Spiegel J.* Das Auferstehungsritual des Unaspyramide //ASAE. 1956. – № 53 (2). – P. 411; 16. PM² II, p. 122, room XXXIII; 17. PM² II, p. 122, room XXXV; 18. *Barguet P.* Op. cit. – P. 291; 19. *Fairman H.* Worship and Festivals in an Egyptian Temple // BJRL. 1954. – № 37 (1). – P. 186; 20. *Barguet P.* Op. cit. – P. 292.

І.Г. Сидоренко, асп.,
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

"ЛЮДИНА-МАСА": СУТНІСТЬ ТА ОСНОВНІ ПЕРЕДУМОВИ ФОРМУВАННЯ В ІНДУСТРІАЛЬНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Суттєві соціальні і демографічні зміни в XIX–XX ст. призвели до значного, порівняно з попередніми епохами, зростання ролі соціально-масових явищ у всіх сферах суспільного життя. Увагу дослідників привертали факти суспільної поведінки людей, у дослідженні яких критерії групового і класового підходів виявилися недієвими. Спільноти нового типу демонстрували й нові форми поведінки: 1) вони виникали не через певну початкову заданість, пов'язану з певними загальними соціальними і культурними ознаками індивідів, а ситуативно, випадково; 2) ознакою деяких з цих спільнот була чітко виражена короткочасність існування. Характерно, що вони складалися із індивідів, що відносилися до різних типів і видів груп, які традиційно виділяються. Ці спільноти об'єднували індивідів, різних за соціальним походженням, професійним та культурно-освітнім рівнями тощо.

До проблематики соціально-масових явищ наука відносить такі феномени, як "соціальна маса", "масова поведінка", "масова свідомість", "масова культура" та деякі інші, кожен з яких заслуговує як окремого розгляду, так і розгляду у взаємодії з іншими. Як загальна суттєва ознака всіх соціально-масових явищ виступає *масовість*, що розуміється не тільки як кількісна, але, передусім, як якісна характеристика соціальної або духовної взаємодії, як єдиний спосіб свідомості та поведінки.

Першим з дослідників, хто серйозно поставився до змін у масовій свідомості, довів, що саме маси стали формувати, починаючи з кінця XVIII століття, ядро соціального світу, став французький мислитель Густав Лебон. "Маса… являє собою основний матеріал будь-яких політичних установлень, потенційну енергію усіх соціальних рухів…" [1], – піддає аналізові соціальне вчення Г. Лебона Серж Московічі.

С. Московічі, аналізуючи передумови небувалої до того активності мас, насамперед, вказує на руйнацію традиційних цінностей: переважно сільський уклад життя з його орієнтацією на міцні родинні зв'язки, сусідські відносини стрімко поступався міському, "у своєму занепаді він захопив за собою традиційні релігійні та політичні засади, а також духовні цінності" [2].

Ідеї С. Московічі перегукуються з ідеями Густава Лебона. На думку Лебона, істинною причиною великих історичних перетворень є не політичні зміни, а зміни, що відбуваються у людській свідомості. "Єдино важливі зміни, із яких

випливає оновлення цивілізацій, здійснюються в ідеях, поняттях та віруваннях. Великі історичні події є лише помітними наслідками прихованих змін у думках людей" [3].

Чим же зумовлена криза епохи, яку ми називаємо "новітньою"? Г. Лебон вказує на два фактори: (1) втрата нашою цивілізацією традиційних поглядів у важливих сферах життя; (2) зумовлені розвитком науки та техніки нові умови буття людини. "Перший – це руйнація релігійних, політичних та соціальних вірувань, які лягли в основу усіх елементів нашої цивілізації; другий – виникнення нових умов буття та докорінно нових ідей, зумовлених сучасними відкриттями в галузі наук та промисловості" [4].

Процеси урбанізації та індустріалізації сприяли розірванню міжособистісних зв'язків та породжували численних анонімних індивідів, яким пропонувалися "масова культура та масові форми споживання" [5]. Прискорення темпу життя, комерціалізація, колективні форми виробництва призводять до стандартизації мислення та суспільного конформізму. Як наслідок, на соціальній арені з'являється *людина нового типу – "людина-маса"*.

На переконання Е. Канетті, людина існує виключно у масі. Масі вона зобов'язана відчуттям захищеності від оточуючого світу. Існуванню в масі підпорядковане життя, бажання, очікування, страхи будь-якого індивіда.

Протягом історичного часу людські спільноти набували різноманітних форм: військових, релігійних, політичних утворень та ін. Такі маси збиралися для конкретних цілей – публічних зібрань, військових походів, ритуальних служб, свят тощо. Маючи певну мету, діючи у чітко визначених рамках, ці маси були легко керованими. Зрештою вони набули рис суспільних інститутів – влади, армії, церкви, законодавчих установ; оскільки маси даного типу мають чітку структуру, обмежену чисельність учасників, Канетті визначив їх як "закриті маси". Головною у закритій масі є не чисельна кількість, а структурованість, відведення кожному актору певного місця; учасники закритої маси повинні чітко дотримуватися ритуалів, церемоній, правил.

Е. Канетті зазначає, що життєва організація за умов закритих мас до певного часу цілком задовольняла потреби суспільства, інститути регулювання та нормування соціального життя впевнено впроваджували свою політику. Однак, різке зростання чисельності населення, індустріалізація та, як наслідок, урбанізація, призвели до трансформації маси – закрита маса поступово відступала перед масою відкритою. Головною визначальною рисою відкритої маси є її чисельність, а властивістю – прагнення росту. На противагу закритій масі, відкрита заперечує ієрархічність суспільного устрою, прагне позбутися застарілих, на її думку, ритуалів та норм. Час від часу в історії відбуваються процеси, які пов'язані з тим, що маса виростає із заданих їй кордонів. Як приклад, Канетті наводить історію релігій: "Згадаймо хоча б Проповідь на горі з Нового Заповіту: вона проходить просто неба, її слухають тисячі людей, і спрямована вона – у цьому нема жодного сумніву – проти сповненого обмежень ритуалізму офіційного Храму. …Навіть внутрішня історія окремих світових релігій багата такими подіями. Храм, каста й Церква завжди виявляються надто тісними. Хрестові походи призводили до утворення таких завбільшки мас, що їх не вмістила б жодна церковна споруда тодішнього світу" [6].

Зовнішні прояви подібних процесів, які Канетті називає виверженням, безсумнівно, вражають. Проте, вони містять набагато важливіший за своєю суттю внутрішній процес. Маса розуміє, що звичний спосіб існування неможливий за певних соціальних умов, відчуває свою обмеженість.

Починаючи з часів Французької революції, все частіше спостерігаються соціальні зрушення, які носять яскраво виражений масовий характер – маніфестації, мітинги, розповсюдження революційних настроїв, масові війни. Маса не намагається надати своїм діям вищого змісту: вона не живиться більше релігійними ідеями месіанства та спасіння, – за Канетті, виверження маси набули сучасного характеру: "…нам стало легше спостерігати її в голому, я б сказав, біологічному вигляді, без отих трансцендентних тлумачень і цілей, які доти вона дозволяла собі прищеплювати. …Маса вже не вдовольняється благочестивими обітницями й обіцянками, вона сама хоче зазнавати глибокого відчуття власної тваринної сили та пристрасті й використовує для цього будь-який соціальний привід чи претензію" [7].

Отож, маса зазнала суттєвих якісних змін: покірність та довірливість поступилися цілеспрямованій агресивній силі, що була породжена усвідомленням власних можливостей.

На нашу думку, причиною того, що маси змінилися за своєю суттю, стали зміна типу свідомості – релігійний поступово, проте з необхідністю поступався науковому, – та соціальні трансформації. Соціальні свободи позначилися, принаймні, на зовнішньому прояві зрілості мас: як доросла людина не потребує дозволу на певні вчинки, так маси не керуються у своїх діях традиційними авторитетами. Зростаюча упевненість у власних силах проявлялася у тому, що маси не вважали за необхідне обґрунтовувати, виправдовувати свої дії, більше не потребували схвалення своєї діяльності шляхом посилання на релігійні та моральні норми.

З точки зору засновника французького персоналізму Е. Муньє, "криза людини" розуміється як: 1) криза діяльних здатностей індивіда, викликана його участю в капіталістичному виробництві, та 2) криза духовності, яка стала наслідком буржуазного укладу життя та дехристиянізацією широких верств населення. Розвиток капіталізму негативно позначився з огляду на окремого індивіда: людина в умовах капіталістичного виробництва поставала як несвідомий агент дії, полишений саморозвитку. Сутність капіталістичного споживання є антигуманітарною, оскільки спонукає індивіда до нестримного прагнення до комфорту, стандартизує життя та перешкоджає духовному розвитку особистості. Особистість, сформована в умовах буржуазного суспільства, отримує негативну оцінку французьких персоналістів, – це особистість індивідуалістична.

Персоналізм вбачає розвиток спільноти у виході особистості за власні межі, відкриття "іншому", розуміння та прийняття точки зору "іншого". Особливу роль у формуванні людської сутності Е. Муньє відводить праці, яка є, передусім, творчим актом. В актах творчої праці людина відрікається від себе, присвячуючи кінцевий результат своєї діяльності іншому. Колективна праця стає основою суто людських, особистісних спільнот, позаяк формує дух товариських взаємин, міжособистісні зв'язки та любов: "…я існую настільки, наскільки я існую для іншого, й у межах "бути" означає "любити"" [8].

Тема міжособистісних зв'язків є однією з фундаментальних тем французького персоналізму, оскільки звертає увагу на проблему "іншого". З точки зору персоналізму, істинне призначення людини полягає не у пануванні над природою, не у насолоді повнотою життя, а у постійному розширенні спілкування, досягненні всезагального взаєморозуміння людей.

З точки зору Ж. Бодрійара, суттю мас є інерційність, нейтральність, і цим характеризується наша сучасність: "…явище у вищому ступені імплозивне (тобто, не розповсюджуване назовні, але, навпаки, вбираюче, утягуюче у себе – прим. перекладача)" [9]. Бодрійар порівнює масу з "чорною дірою", яка поглинає соціальне.

У Ж. Бодрійара не отримуємо відповіді на питання щодо атрибутивності та якостей мас, оскільки філософ вважає неможливим дати визначення цьому явищу, позаяк воно не має смислу взагалі. Маса позбавлена соціологічної "реальності", оскільки соціальність передбачає, що суб'єкт чи об'єкт характеризуються певними "символічними обов'язками", яких маса полишена. У масі не спостерігаються структурованість, яка характеризується певними ознаками та розбіжностями; полярність, основою якої є розрізнення та протиставлення; тут нема ні "одного", ні "іншого", лише – "неподільність нейтрального". На цій підставі Ж. Бодрійар характеризує масу як "ніщо", хаотичність, *"мовчазну більшість"*.

Щодо питання неможливості розповсюдження у масі смислу, Ж. Бодрійар звертається до прикладу Бога. Філософ відзначає, що маси сприймають символи, образи, уявлення: "Те, що привертало їх увагу, це феєрія мучеників та святих, феєрії страшного суду та ігрища смерті, це чудеса, це церковні театралізовані вистави та церемоніал, це іманентність ритуального всупереч трансцендентності Ідеї" [10]. Маси перебувають під впливом зовнішніх атрибутів, видовищності, не замислюючись над ідейним наповненням релігійної віри. Істинний релігійний досвід, який полягає у очікуванні, переживанні, терпінні, аскезі, тобто, духовному зусиллі, був масами неприйнятий. Філософ вказує на небажання мас втілювати ідеали, які їм пропонують, на їх нездатність осягнути вищі цілі. "Маси розчинили релігію у переживанні чудес та уявлень – це єдиний їх релігійний досвід" [11]. На думку Бодрійара, таке саме викривлене сприйняття смислів спостерігається у сферах історичного, політичного, культурного, революційного та соціального "Розумів".

Опиняючись у ситуації вибору між дією та бездіяльністю, маси свідомо, "абсолютно відкрито та з легким серцем" обирають пасивну позицію. Це є свідченням байдужості, яка розглядається Бодрійаром як сутнісна ознака мас. З авторської точки зору, свідоме обрання байдужого ставлення до дійсності містить у собі важливий аспект – бажання мас зняти з себе будь-яку відповідальність, яка є наслідком особистісно усвідомленої активної життєвої позиції.

На кризовий стан європейського суспільства початку XX століття вказує й Х. Ортега-і-Гасет. У своєму доробку філософ намагався показати, що споживацьке відношення до світу, яке він виводив із настанов раціоналістичної філософії, опираючись на матеріальне благополуччя, створене до початку XX століття розвитком, з одного боку, лібералізмом, з іншого – техніки, породило новий тип людини – *"людину-масу"*.

Поняття "людина-маса", яке іспанський філософ уводить для розуміння сучасного йому соціального часу, несе суто психологічне навантаження. Це – людина пересічна, яка, розуміючи свою посередність, сприймає її як норму життя.

Одним з фактів, що характеризує епоху, є як чисельність скупчення людей в містах загалом, так і в окремому місці зокрема. Якщо раніше індивіди, які входили до складу натовпу, жили усамітнено, замкнено, то тепер вони вийшли на передній план соціального життя.

Новий час призвів до можливості та бажання мас кардинально змінити як власне, так і суспільне життя. Історично склалося, що існували сфери діяльності, які потребували особливих, спеціальних знань та вмінь: політика, судова система, мистецтво. Представники мас, не маючи необхідної кваліфікації, не претендували на такі види діяльності. Проте, нова епоха відкрила безліч можливостей у сфері громадянських прав, освіти, економіки, надавши більшості рівних прав з меншістю: "…сьогодні маси користуються у великій мірі тим самим життєвим репертуаром, що раніше здавався призначеним виключно для меншин…" [12].

Висуненню мас на перший план передувало економічне зростання, технічний прогрес, покращення умов життя, реформи у соціальній та освітній сферах. Європейські революції попередніх віків, доба Просвітництва підготували ґрунт для втілення в життя понять про свободу та рівність. Прагнення, що здавалися недосяжним ідеалом, стали реальністю нової епохи. Неймовірно, порівняно з попередніми епохами, розширилися можливості людини: загальний матеріальний стан значно покращився, відстань між багатими та бідними все більше зменшувалася завдяки поліпшенню життя останніх; розвиток індустрії вирішував проблему зайнятості; технічне виробництво потребувало підвищення кваліфікації робітників, як наслідок – потреба загальної освіти та підвищення рівня інтелекту працюючих на виробництві. Окрім того, автоматизована праця зберігала величезну кількість часу та вивільняла людську енергію, "…життя здавалося новій людині вільним від перешкод" [13].

Однак, попри всі соціально-правові, науково-технічні позитивні зрушення, у цих змінах містилася цілком зрозуміла загроза. Влиття великих мас людей в активну суспільну діяльність, прискорення темпів життя вилилося, по суті, в споживацькі акти, розуміння ж особистої відповідальності, причетності до створення нового було відсутнє. Представник "маси" – це людина, якій розвиток європейської цивілізації, європейського життя забезпечили зручності, комфорт, впевненість у завтрашньому дні. Її зручності зростають, і вона не схильна їх обмежувати. Її навчили користуватися сучасними апаратами та інструментами, проте нічого не було їй відомо про такі поняття, як: історичні цілі, обов'язок, призначення.

Виходячи з вчення Х. Ортеги-і-Гасета про "раціовіталізм", діяльність "життєвого розуму" людини полягає не стільки в отриманні знань про оточуючий світ, скільки у розв'язанні питання реалізації власного життя. Завдання "життєвого розуму" полягає у створенні людиною системи особистих переконань, властивих саме їй інтерпретацій світу.

"Людина-маса" не здатна осягнути принципи, на яких тримається цивілізація, оскільки вона – споживач: "…нашвидку прищеплено гордість і потугу модерних засобів, але не прищеплено духу" [14].

Що саме в даному контексті вкладає Х. Ортега-і-Гасет у поняття "дух"? Людина епохи лібералізму, наукових та технічних відкриттів була впевнена у тому, що живе у часи найвищих досягнень, у "золоту добу". Всі попередні епохи розглядалися нею як недовершені. Отож, і культурні надбання попередніх часів відкидалися як недосконалі: "…наш час відзначається дивним переконанням, що він перевершує всі інші минулі часи; мало того: він нехтує минулим, не визнає класичних і взірцевих епох, а натомість дивиться на себе, як на нове життя, що його не можна звести до нижчих, старовинних форм" [15]. Людина не зважала на традиції та ідеали, відмовившись від укорінених цінностей, які завдавали життю визначеності та нормували поводження в соціумі. Суспільство, життєдіяльність якого визначалася межами певних культурних традицій, опиняється в ситуації абсолютної свободи, оборотною стороною якої є невизначеність та непевність. Ідеали та мрії попередніх віків, здавалося, було досягнуто, проте, "рештки традиційного духу звітрились. Взірці, норми, стандарти нам непотрібні. Ми мусимо розв'язати наші проблеми без активної співпраці з минулим…" [16].

Отже, відчуття могутності, безмежних можливостей, зростання життєвих потенцій, з одного боку, та декультивація, зверхнє ставлення до попередніх епох, "серйозний розрив між минулим і сучасним…" [17], з іншого, характеризують рівень нової епохи.

Відсутність чітких норм, які зазвичай виступають регуляторами суспільного життя, можуть призвести до неочікуваних загрозливих явищ. Х.Ортега-і-Гасет як конкретні приклади наводить нові політичні рухи – синдикалізм, фашизм та більшовизм. Ці рухи представили новий тип людини, – людини, яка будь-якою ціною просувається до поставленої мети, не співвідносить свої бажання з бажаннями інших, вона наділяє себе правом "…правити суспільством, не маючи здібностей на те" [18].

Відмова від толерантного ставлення до різних точок зору, прагнення покінчити з відкритими формами спілкування, силове вирішення проблемних питань свідчили про появу у Європі не тільки нового типу людини, але й характеризували нову ситуацію як "повстання мас". Під повстання мас Ортега-і-Гасет розуміє повстання проти інтелектуальних та моральних засад суспільства, відмова від культурного співіснування, підпорядкування законам.

"Людина-маса" прагне до легкого, необтяжливого існування, вона не хоче обмежувати та перенапружувати себе заради комфорту іншого. Норми, як кореляти суспільної поведінки, сприймаються нею вкрай негативно, – ніхто не бажає рахуватися з іншим, адже це вимагає обмеження власних запитів та бажань. Громадянське життя з його обов'язковими умовами рахуватися з іншими та прагненням до суспільного співіснування відходить у минуле; маси утверджують суспільство з ознаками варварства: роз'єднання суспільства на групи, ворожість, нетерпимість.

Дилема полягає у тому, що "людина-маса", наділена більшим інтелектом, ніж будь-коли, не використовує його. У цьому, на думку Ортеги-і-Гасета, полягає відмова мас від культури.

Набувши впевненості, життя нового європейця втратило драматизм, проблематичність, а, отже, – достовірність.

Виходячи з положення представників "філософії життя" про те, що реальність являє собою безперервний потік, ставлення, прагнення, розвиток, зусилля, Анрі Бергсон наголошує, що життєвий порив (тобто, саме життя) – це акт творчий, позбавлений будь-яких норм та принципів. Це означає, що людині не задана жодна життєва програма, людина зобов'язана перебувати в процесі постійного творення, праці над собою. Без такої роботи людина повертається у стан духовного варварства, хоча й перебуває в надзвичайно комфортних цивілізаційних умовах.

Констатуючи неприйняття людиною маси традиційних культурних цінностей, Х. Ортега-і-Гасет вказує на декілька причин. Одна з них полягає у тому, що сучасна розвинена цивілізація стає все більш складнішою та ставить перед людьми непрості завдання. Пересічна людина, яка не доклала жодних зусиль у справу розвитку сучасного світу, просто неспроможна вирішувати проблеми, що постають перед нею: "…тепер банкрутує людина, бо вона не може тримати кроку з поступом своєї власної цивілізації....Передова цивілізація – це та сама річ, що важкі проблеми. Тому, чим більший поступ, тим більше він загрожений" [19].

Отже, сучасний європеєць опинився в умовах чи не найбільш комфортного життя за всю історію. Одначе, розширення горизонту життєвих можливостей не стало запорукою розвитку особистісного потенціалу та вдосконалення індивідуумів.

За Х. Ортегою-і-Гасетом, життя постає як процес самотворчості, самореалізації людини. Воно не є завданим, це – завжди можливість, проблема, яку постійно необхідно вирішувати. Людина завжди повинна робити вибір та приймати рішення, яким саме буде її життя. Життя постає як проблема вибору способу дії. У здійсненні вибору та відповідальності за нього саме й полягає свобода людини.

Правильний вибір полягає у відповідності життєвому призначенню кожного та надає життю "достовірності". Аби життя не втрачало "достовірності", людина повинна відчувати ненадійність та дискомфорт. Відчуття невпевненості змушує дотримуватися певного рівня особистісного розвитку, спонукає людину до творчого ставлення до життя.

Люди, які не доклали жодних розумових, фізичних та духовних зусиль задля вдосконалення буття, задля прогресивних змін у житті, не могли відчувати співпричетність, співпереживання, спорідненість із соціальним середовищем. Вони були полишенні відчуття укоріненості з онтологічними засадами свого часу, отож, як наслідок, не відчували особистісної відповідальності за власні дії та поваги до життя інших загалом. Життя, сповнене труднощів, спонукає людину до активних дій, стимулює розвиток закладених у ній потенційних можливостей. На противагу цьому, нове покоління відразу потрапляє в надзвичайно комфортні умови, створені та забезпечені зусиллями інших. Х. Ортега-і-Гасет назвав це явище "епохою самовдоволення", а представників такого типу людей "нащадками". "Отже, цивілізація дев'ятнадцятого століття має такий характер, що дозволяє пересічній людині влаштувати-

ся у світі багатств, де вона помічає лише надмір засобів, але не труднощі. …вона не помічає, яка хитка організація держави, і навряд чи вона відчуває в собі які-небудь обов'язки" [20].

Людина не бажає замислюватися над сутністю справжнього життя, яке містить суперечності, невизначеність, небезпеку, вимагає дієвості та відповідальності; вона бере від нього лише те, що лежить на поверхні та є зручним для неї. Свідоме зняття з себе будь-якої відповідальності, ухилення від соціально значимих дій, небажання занурюватися у проблематику буття взагалі, втеча від істинної сутності людини – творчої діяльності, є свідченням духовної деградації суспільства.

Відірваність від віковічних основ життя призводить до фрагментарних, швидкоплинних радощів та нестійких утворень. Життя стає подібним до мозаїки, зіставленої з уламків, уривків, відірваних від цілого частин. "Люди живуть гумористично… Маса не ставить ногу на твердий, незрушний ґрунт свого призначення… Тому, особливо тепер, це життя без ваги та коріння... Це епоха течій і "підхоплювання" " [21].

Спостерігається розщеплення особистості, яке полягає у тому, що, з одного боку, людина чи то займає пасивну, вичікувальну позицію відносно перетворюючих процесів, чи то проявляє повний дилетантизм у будь-яких питаннях, а, з іншого, прагне до "самочинної діяльності", нехтуючи авторитетами.

Поверхневе ставлення до життя є свідченням того, що маси прагнуть зайняти позицію стороннього спостерігача за вчинками та діями, яким передують акти цілепокладання, самоусвідомлення власного призначення та особистісної відповідальності.

На думку філософа, допоки будь-які кількісні утворення людей відповідають якісним ознакам маси, вони потребують авторитетного керування та організації. Проте, нова реальність вивела на історичну сцену маси нового типу – самочинні та активні, одначе, не відповідальні; такі, що бажають зайняти місця у всіх сферах без ґрунтовних на те підстав. "Коли маса намагається діяти самостійно, вона бунтується проти власного призначення; оскільки вона це й робить тепер, я говорю про бунт мас" [22].

Нова історична реальність, на ґрунті якої стало можливим виникнення людини нового типу, з одного боку, надала безліч можливостей, а, з іншого, створила чисельні проблеми, одна з яких полягає у відмові від попередніх норм та цінностей без рівноцінної їм альтернативи. Заміна класових суспільств суспільствами ліберально-демократичними потребувала певного корегування у сфері нормативно-ціннісних відносин. "Людина-маса", отримавши небувалу до того свободу, розпорядилася нею на власний розсуд: "Європа була витворила систему норм, що їх потугу й плідність довели віки. Ці норми далеко не ідеальні. Але вони, без сумніву, зобов'язують нас, поки не існують чи не з'являться на орбіті нові. …Тепер народи-маси рішили, що вже віджила та система норм, яку ми називаємо європейською цивілізацією; та оскільки вони неспроможні створити нову, вони не знають, що роботи… Оце перший наслідок, коли хтось у світі кінчає своє панування: всі інші, збунтувавшися, лишаються без завдання, без програми життя" [23].

Повстання мас, попри позитивні сторони, які полягали у підвищенні історичного рівня, а саме: загальної освіти, підвищенні рівня життя, прогресі, зростанні життєвих можливостей, містило у собі серйозну небезпеку – "людина-маса" рішуче поривала з минулим. Маси не засвоїли цінностей традиційної культури, а, отже, не керувалися зразками минулого, нормами, традиціями.

Проголошення ідеалів рівності та свободи вилилося, по суті, в серйозну проблему. Психологічно кожен відчував свою рівність з іншими, вважав себе господарем свого життя. Одначе, не кожен був здатен вирішувати складні суспільні проблеми та бути відповідальним за свої дії. Маси не були наділені *відчуттям відповідальності*.

З авторської точки зору, процес формування нового типу свідомості є логічними з огляду на еволюціонування соціально-культурних процесів. Розвиток науки, виробництва, зростання індустрії, поширення ліберально-демократичного устрою в західноєвропейських державах з необхідністю спонукав до формування нового мислення. Великі маси людей, відірвані від сільської місцевості та осілі у містах, були позбавлені можливості вести звичний спосіб життя. Розвиток підприємництва та комерціалізація не зважали на традиційні (сільські) форми культури, нав'язували нові формати урбанізованого суспільства. Люди, відірвані від звичних основ патріархального життя, опинилися в ситуації свободи від обов'язку, підпали під вплив яскравих, легких форм масової культури.

Гадаємо, "людина-маса" на початковому етапі формування не могла розуміти небезпеки, що корінилася у відході від традиційних цінностей. Цілком логічним здається нам те, що стрімкі суспільні зрушення позначилися й на морально-етичній сфері. Ліберально-демократичні гасла наголошували на рівності та свободі кожного. Це було б неможливим за умов кастових, станових суспільств з їх мораллю підкорення, служіння нижчих верств населення вищим, обраним. Отож, нові життєві реалії вимагали змін ціннісно-нормативної сфери. Проблема полягає у тому, що руйнація традиційних цінностей відбулася, проте повинен бути минути час, перш ніж були сформовані та засвоєні нові інтегруючі цінності та ідеї. Дана проблема містить загрозу заповнення ціннісного вакууму ідеями, які прикриваються гаслами соціальної рівності, національного єднання, чистоти раси, вибраності народу тощо. Зрештою, підтвердженням цьому стали такі тоталітарні рухи, як фашизм та більшовизм.

Х. Ортега-і-Гасет зауважує, що повстання мас стало наслідком, передумовою ж був моральний занепад Європи, який породив глибоку моральну кризу. Європа більше не відчуває над собою влади, невідомі також перспективи майбутнього розвитку. Якщо до XIX століття суспільства мали культурне коріння, чітку структуру, були пов'язаними з минулим традиційно, морально, орієнтувалося щодо майбутнього, то у нову епоху вони увійшли у стані відірваності від століттями усталених життєвих основ, з відчуттями невизначеності, невідомості, невмінням розпоряджатися наданою свободою.

Щодо переконання Х. Ортеги-і-Гасета про бажання мас втручатися в усі сфери суспільного життя та насильницький характер їх дії, зазначимо, що, на нашу думку, даний аспект не є однозначним. Як висновок, хочемо зазначити, що: 1) руйнівний характер дій "людини-маси" зумовлений не тільки самою

природою людини у безособовій масі, але й логікою розвитку даного історичного періоду; 2) попри всі негативні характеристики "людини-маси", як її визначив Х.Ортега-і-Гасет, нам здається цілком природним саме таке її виявлення з огляду на передуючі історично-культурні руйнації суспільного укладу життя; 3) в основі будь-якого розвитку лежать активність, дієвість; творча уява, свіжі ідеї є рушійною силою історичного поступу; 4) нова здатність мас, яка полягає у впливі на перебіг політики, є ознакою того, що суспільство перебуває у процесі трансформації; 5) відчуження, самотність, викликані процесами урбанізації, індустріалізації та декультивації, змушують людину шукати опертя, яким стає маса; 6) бажання розширити сферу своєї діяльності закладене у творчій потенційності людської природи. Підтвердження цьому ми знаходимо у тому, що задіяність широких мас населення в усіх сферах життя є цілковито природною з огляду сучасної людини та відповідає моральним та релігійним принципам рівності та свобод кожного; 7) криза європейської культури свідчила про те, що відбувалася зміна історичного часу, – перехід від попереднього до якісно іншого, нового, на ґрунті якого мала сформуватися нова культура. Головне завдання європейського суспільства в даних умовах полягало у тому, щоб виховати у людини відчуття відповідальності за власний вибір та дії; 8) з огляду на соціальну природу людини, зазначимо, що соціальність, яка, за А.Бергсоном, є ідеальною формою життєвої організації та основою якої є традиційні цінності, є умовою життя індивіда у соціумі, але не в масі. Ж. Бодрійар вважав масу протилежністю всього, що підпадає під визначення "соціологічного". На його думку, соціальне поглинається масою: "…маса є тим, що залишається, коли соціальне забуте абсолютно" [24]. Враховуючи вищезазначене, можемо зробити висновок про те, що маса є свідченням кризи як соціального життя, так і особистісного світосприйняття.

1. *Московичи С.* Век толп // Психология масс. Хрестоматия. За ред. Райгородского Д.Я. – Самара, 1998. – С.470; 2. Там само. – С.405; 3. *Лебон Г.* Психология масс // Психология масс. Хрестоматия. / Указ. соч. – С.5; 4. Там само. – С.5; 5. *Московичи С.* Век толп // Психология масс. / Указ. соч. – С.407; 6. *Канетти Е.* Маса і влада. – К., 2001. – С.15; 7. Там само. – С.16; 8. *Мунье Э.* Персонализм. – М., 1992. – С.40; 9. *Бодрийар Ж.* В тени молчаливого большинства. – Издательство Уральского госуниверситета, 2000. // http:// lib.ru// FILOSOF/BODRIJAR/silent.txt. – С.2; 10. Там само. – С.4. 11. Там само. – С.5. 12. *Ортега-і-Гасет Х.* Бунт мас. // Ортега-і-Гасет. Вибрані твори. – К., 1994. – С.23 13. Там само. – С.45; 14. Там само. – С.42; 15. Там само. – С.37; 16. Там само. – С.33; 17. Там само; 18. Там само. – С.57; 19. Там само. – С.68-69; 20. Там само. – С.75-76; 21. Там само. – С.78; 22. Там само. – С.85; 23. Там само. – С.98; 24. *Бодрийар Ж.* В тени молчаливого большинства. / Указ. соч. – С.4.

М.А. Шевченко, студ.,
Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина

КИНЕМАТОГРАФ И МУЛЬТИМЕДИА: НЕСКАЗАННОЕ И ОБРАЗ-ПОВЕРХНОСТЬ

Кинематограф и мультимедиа: вне-словесное и информационная таблица? Вопрошая, апеллируя к концептам "линейности" и "пространственности",

"текстуальности" мы как бы находимся в поле "недосказанностей" и не(до)определенностей, что в некоторой степени ставит под вопрос "легитимность" сопоставлений, делает наш разговор, разговором "во-вне". Говоря о кинематографе и мультимедиа, мы допускаем возможность выхода во вне "словесности", открытие новой философии (?). Возможен ли/ как возможен разговор "о несказанном"?

Кино становится вызовом для философии, так как новая мысль – это мысль, которая "произведена образами внешнего бытия, бытия-с-другими. Это попытка пробиться к мысли снаружи… выйти за пределы самой себя – в чистое восприятие" [1]. И кинематограф актуализирует в полной мере сферу взаимодействия актуального и виртуального в образе-кристалле. Более не "погружаясь" мы получаем возможность (вос)приятия, что кардинальным образом меняет статус "плоскости" и "пространственности". Поверхность, скольжение, пространство... "Обращаясь" к этим метафорам мы не можем уйти от одного из существенных вопросов, "поднятых" ими, а именно от вопроса-экрана и вопроса-образа.

Предположим: с появлением кинематографа, поствоенным "разрывом сенсомоторных связей" субъект "воспринимающий" выходит в сферу (вне)словесного, что предполагает изменение его взаимодействий с "внешним", выносит внешнее за скобки словесности и вносит в сферу внутреннего. Реальность приближается максимально, предельно. Но что есть данное приближение? Чтобы попытаться ответить на вопрос обратимся к концепту "точки зрения". Где располагается "точка"? При максимальном приближении, проникновении в сферу внутреннего взгляд субъекта "из-вне" (наблюдение) становится невозможным. Невозможной становится и интерпритация, топология пространства меняется, смыслы более не располагаются за плоскостью-стеклом, они парят над ней, являясь отражением. Сможет ли субъект в этой ситуации преодолеть потребность в порождении смысла и перейти к новому способу (со)отношения с образом?

Кинематограф становится особым "опытом" знакомства с новым временем, побуждает нас к "иному" восприятию, трансформирует сознание. В частности, обратившись к поствоенной ситуации, Делёз говорит о появлении множества "пустых пространств", движение в которых более не может сохранять себя в неизменно-линейной форме. Время будто "выносится за скобки" линейности-событийности. Состоявшийся разрыв сенсомоторных связей побуждает субъекта к преобразованию из "сознающего" в "воспринимающего". Время "сходит с петель", предстает перед нами в своей данности, становится реализованной виртуальностью(!). Так, именно потоками времени в "time-images" выражаются неуловимые "слово-мыслью" *субъекта сознающего* интенции, которые являются Реальными (в большей степени, чем "реальная" текстуальная правда "сознаваемого" языкового бытия) для *субъекта воспринимающего*… Статус реальности меняется. Более того, "бытие-в-(сознаваемом)-мире" превращается в "бытие-с-(воспринимаемыми)-другими". Виртуальное в данном случае находится в намного более прочном взаимодействии не с "реальным", а с "актуальным". Итак, мы говорим об изменении статуса времени, о воплощении в кино образа-времени, в

котором время будто вливается в пространство, сливается с ним, придает пространству свою структуру. В кинематографических терминах (и более "наглядно") эту ситуацию можно выразить таким образом: монтаж более не подчинен сюжетности, более не является "суперунитарной системой, которая организует единицы кадров" [2].

"Работая" с кинематографическим текстом, субъект занимает пассивное положение. Отдав себя во власть несказанному, аффективному, подчиняется "принципу удовольствия". Он стоит у окна-за-которым, видит рамку-в-которой, однако, постепенно начинает видеть плоскость-на-которой. "Взгляд" эволюционирует, субъект более не смотрит "в окно", а поглощается поверхностью. Жиль Делёз говорит: "Новые образы ставят новую проблему. Если вы не создадите поверхность для письма, то несокрытое останется невидимым. Если вернуться к поверхности, то она противоположна не глубине, а интерпретации" [3]. Образ-поверхность более не является безмолвным интерпретируемым объектом, а напротив становится единственно возможным полем коммуникации, осуществи возможность интерсубъективной точки зрения. Виртуальность получает воплощение в образе-поверхности. Кристалл снимает бинарность, виртуальное и актуальное более не противопоставлены, они переливаются, скользят и ускользают не исчезая. *Поверхность обнажает образ-время… виртуальность становится реальной, реальность становится виртуальной, появляется виртуальная реальность*.

Но готов ли воспринимающий субъект перейти от пассивного "принципа удовольствия", выйдя из защитного поля языка? И, как ни странно, этот вопрос почти тождественен вопросу: совершится ли событие "рождения новой философии"? В этой точке нам следует обратиться к вопросу "заполненности информацией" мультимедийного пространства. Мы встречаем альтернативу: либо же информация произведет насилие над этим пространством, либо же оно изменит статус информации. Мы склоняемся к иному варианту: статус информации меняется Образом. Образ планирует поверхность без глубины, но альтернативой глубине в данном случае является не пустота, а восприятие без "прорыва через словесность". Становятся ли кинематограф и мультимедиа в данном случае своеобразными ступенями на пути выхода мысли в принципиально новый "топос"? Или же мы можем говорить о противостоящих друг другу "визуальных" практиках?

1. *Делёз Ж.* Переговоры. – СПб, 2004; 2. *Менард Д.Д.* Анализ теории Тарковского "давление времени" (time-pressure) на основе философии Жиля Делёза // http://www.situation.ru/; 3. *Самутина Н.* Жрецы великого Мак Гаффина//www. sinijdivan.narod.ru. – С. 117.

ЕТИКА, ЕСТЕТИКА

М.О. Баламут, асп.,
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

КОМУНІКАЦІЙНІ МОЖЛИВОСТІ МИСТЕЦТВА (ЕТНОНАЦІОНАЛЬНИЙ КОНТЕКСТ)

Повноцінний розвиток суспільства неможливий без духовно-культурного розвитку особистості, який в свою чергу базується на знаково-символічному мисленні, спогляданні, співпереживанні естетико-культурної реальності. Мистецтво викликає зацікавленість як модель, в якій виявляються духовний стан певного суспільства. Розвиток певного етнонаціонального угрупування, виявлення та збереження своєрідних етнонаціональних особливостей мистецтва відбувається за рахунок комунікації. Тому актуальним є проблема її визначення та розуміння для подальшого духовного, естетико-культурологічного розвитку суспільства. З точки зору естетичної теорії та комунікативних можливостей мистецтва дослідження процесу комунікації, її сутності та характерних ознак є беззаперечним. Аналізовано основні комунікативні проблеми мистецтва: а саме комунікація та мова; комунікація та символ.

В наш час зростає загальна увага до питання комунікації, за рахунок процесу акультурації, який розуміється як процес зміни культурної домінанти, коли в період тривалого контакту двох або більше етнонаціональних угруповань вони втрачають власні окремі культурні риси та запозичують ці риси в інших. Тому постала проблема виховання культури розуміння специфіки інших етнічних та національних угрупувань, пробудження інтересу, пошани та толерантного ставлення до їх культур.

Проблемою комунікативних можливостей мистецтва займалися вчені різних галузей науки: естетики, культурології, соціології, музикознавства, етнографії, психології та ін. Цікавими є дослідження сутності поняття комунікації, яке частково відображається в працях по історії символу, а також теорії мови. Найбільш суттєвими є визначення комунікації як специфічного обміну інформацією, процесом передачі емоційного та інтелектуального змісту (А.Б. Звєринцев, А.П. Панфілов); комунікації як опосередкованої та доцільної взаємодії двох суб'єктів (А.В. Соколов); комунікації як обміну між складними динамічними системами та їх частинами, які в стані сприймати інформацію, накопичувати її та передавати (А. Урсул.).

Комунікацію в естетико-культурологічних дослідженнях поділяють на культурну та міжкультурну. Поняття міжкультурної комунікації можна тлумачити як адекватне взаєморозуміння двох учасників комунікативного акту, які належать до різних національних культур. Поняття культурної комунікації можна розглядати як адекватне взаєморозуміння двох учасників комунікативного акту, які належать до однієї певної національної культури.

В якості учасників міжкультурної комунікації в цілому, культурної зокрема, виступають два суб'єкти, якими можуть бути: окрема людина або група людей, аж до суспільства або покоління в цілому. Для того, що б відбулася комунікація, обов'язкова наявність об'єкту, який буде передаватися. Здійснення культурного комунікаційного акту характеризується доцільністю та функціональністю. Культурна комунікація функціонує як на особистісному рівні, тобто спілкування між людьми, так и на більш масштабному рівні, тобто спілкування між етнонаціональними угрупуваннями, за рахунок сприйняття власних традиційних елементів та передачі цих знань. Вона функціонує незалежно від того, відбулась комунікація чи ні. Якщо навіть комунікація не відбулась, вона реагує, тобто чекає відповідь, а отже функціонує. Культурний комунікативйний акт є доцільним, так як комунікант (той, хто передає інформацію) намагається донести певну інформацію, а також бути сприйнятим.

В дослідженні цього питання велику роль відіграє мова. Вона є основним засобом спілкування людей, засобом вираження думок, тому мова обслуговує всі сфери людської життєдіяльності. Мова постає як компонент мистецтва. Вона забезпечуючи фіксацію, зберігання і передачу відповідної інформації. Через такі свої властивості мова в межах кожної етнічної спільноти, з одного боку, виступає головним чинником культурної інтеграції етносу, з іншого – найважливішим засобом здійснення міжпоколінної культурної комунікації в його рамках. А оскільки кожна мова має свою специфічну лексичну, граматичну і фонетичну форму, то вона є замкнутою системою, що відмежовує його від інших мов та культур.

Мова є ядром системи мистецтва. Саме за допомогою мови людина засвоює уявлення, оцінки, цінності, тобто все те, що визначає її естетико-культурну картину світу. Таким чином, мову культури та мистецтва можна розглядати як спосіб її збереження та передачі її від покоління до покоління.

Комунікаційні можливості мистецтва є безперечними, особливо стосовно наявності зв'язку між митцем та людством. Розглядаючи культурну комунікацію в контексті художньої творчості як цілісний процес, необхідно з'ясувати шляхи, по яких інформація протікає. Можливі два шляхи розвитку цього питання. Перший шлях пов'язаний з сприйнятою в акті культурної комунікації інформацією. Відбувається процес передачі певних знань, вірувань, вмінь, навичок. Власне відбувається постійний контакт з поколіннями, відповідно, нація знаходиться у стані розквіту. Другий шлях – пов'язаний з несприйняттям або відхиленням інформації в акті культурної комунікації. Не відбувається контакту з поколіннями. І тому нація знаходиться на стадії занепаду. Відбувається зміна культурної, традиційної домінанти і починає зароджуватися інша нація.

Деякі дослідники виділяють певні рівні комунікації в суто естетико- культурологічному контексті. (Грушевицька Т.Г., Попков В.Д., Садохін А.П.). Комунікативний рівень являє собою спілкування за допомогою мови і культурних традицій, характерних для того або іншого соціального угрупування людей. Результатом цього рівня взаємодії є взаєморозуміння між людьми різних народностей. Інтерактивний рівень – це спілкування, що враховує особові характеристики людей, яке обумовлює певні взаємини між людьми.

Перцептивний рівень дає можливість взаємного пізнання і зближення людей на раціональній основі. Він є процесом сприйняття партнерами один одного, визначення контексту зустрічі.

При дослідженні цього питання увагу слід звернути на проблеми символу у мистецтві, адже символ виступає як найважливіший механізм пам'яті художньої культури. Символи мають властивість переносити тексти, сюжетні схеми й інші семіологічні утворення з одного шару культури до іншого. Вважається, що константні набори символів беруть на себе функцію механізмів єдності, тобто вони не дають культурі розпадатись на ізольовані хронологічні шари. Єдність домінантних символів і тривалість їхнього культурного життя зумовлюють національні межі культури.

Творення символу розглядається як неусвідомлений творчий процес, який твориться за допомогою своєрідного внутрішньо-духовного бачення, в якому не останню роль відіграє етнонаціональне виховання. Символ призначений для розуміння, споглядання, співпереживання та вивчення естетико-культурологічного простору. Символ характеризується всезагальністю, універсальністю, так як за допомогою символів ми маємо загальні уявлення про предмет чи явище. Символ є сукупністю уявлень про один і той самий предмет, навіть якщо ці предмети мають різне значення в залежності від особливостей естетико-культурологічної реальності. Символ виступає відображенням дійсності на етнонаціональному та загально-історичному рівнях. В естетико-культурологічній реальності він відбиває світоглядні уявлення про традиційні елементи та відкриває їх загальному естетико-культурологічному простору.

Символ в мистецтві виступає як важливим елемент дослідження та збереження інформації. Мистецтво постає як чуттєве пізнання дійсності, яке пізнається через символічні форми та утворення, в процесі емоційно-чуттєвого враження й переживання. Символ у мистецтві як багатозначний тип ціннісних відносин відповідає своєму призначенню, якщо в ньому присутній високий дух і талант художника. Символ має можливості асоціативних уподібнень, надаючи змогу мистецтву осмислити у надчуттєвій одухотвореній формі реальне буття.

Отже, дослідження мистецтва крізь призму семіологічного підходу, тобто розглядаючи його як знаково-символічну систему, дозволяє виявляти характерні, своєрідні, традиційні елементи культури. Це, в свою чергу, сприяє духовному розвитку ентонаціонального угрупування взагалі, та кожної людини зокрема. Дослідження даної проблематики сприяє розумінню та поглибленому вивченню естетичної культури інших таких угрупувань. А, отже, можлива культурна комунікація, тобто внесення певної частки традиційної культури в загальний естетико-культурологічний розвиток. В наслідок цього, аналіз мистецтва та культури як знаково-символічної системи надає можливість більшого розуміння та вивчення символів та знаків, сприяє духовному розвитку суспільства, становлення та закріплення певних загальнолюдських, національних, особистісних ідеалів.

О.І. Оніщенко, д-р філос. наук, проф.,
КНУТКіТ ім. І.К.Карпенка-Карого, м. Київ

ПОТЕНЦІАЛ ПАРАЛЕЛЬНОГО АНАЛІЗУ І ЙОГО РЕАЛІЗАЦІЯ В ДИСКУРСІ НЕКЛАСИЧНОЇ ЕСТЕТИКИ

Теоретико-методологічний плюралізм, що є характерною ознакою некласичної естетики, має як негативні (певна понятійна розпорошеність та невизначеність, ускладненість періодизації, надмірна "концептуальна розкутість" та ін.), так і позитивні наслідки. Щодо останніх – особливу увагу привертає підхід, який певною мірою був стимульований великою ідеєю Ф.Ніцше – "вічне повернення". Зрозуміло, що німецький філософ вписав її у цілком конкретний контекст, проте наразі, звертаючись до неї, ми прагнемо використати потенціал цієї думки у зв'язку з практикою паралельного аналізу. Такий орієнтир для нас є вельми важливим, адже концепція "вічного повернення" стимулює дослідників звернутися до ідей, які продукувалися такими визначними особистостями, що, не зважаючи на їх широке чи не дуже оприлюднення, здобули, так би мовити, статус класичних. Саме потенціал паралельного аналізу, нам видається, відкриває значні перспективи щодо осмислення і переосмислення відповідних концепцій, які через свою теоретичну насиченість, але, водночас, і дискусійність виконали функцію своєрідного каталізатора для розвідок на теренах некласичної естетики.

Застосовуючи визначення паралельний, ми усвідомлюємо необхідність його співвіднесення з досвідом порівняльного аналізу, що при першому наближенні може видатися спорідненим. Не вдаючись до їх ретельного відпрацювання, ми, тим не менш, виокремимо принципову відмінність між цими двома підходами, яка, на нашу думку, виникає вже на висхідному етапі. Отже, – порівняльний аналіз так чи інакше пов'язаний з аксіологічним чинником, тоді як витоки паралельного більш тяжіють до гносеологічного виміру.

Серед чинників, що визначають специфіку паралельного аналізу вважаємо за необхідне закцентувати увагу на одному, що водночас є показовою ознакою некласичної естетики – принципі діалогічності. Як відомо, у європейському мистецтві другої половини XIX – початку XX ст. виникає ситуація теоретико-практичного паритету, що певною мірою впливає, а зрештою і формує особливості процесу культуротворення. Ця проблема дістала ґрунтовного осмислення в сучасних естетичних, культурологічних та мистецтвознавчих розвідках, проте ми вважаємо за доцільне чітко підкреслити досить виразний пріоритет літератури, коли представники саме літературної творчості часто-густо стимулювали динаміку теоретичних пошуків. Поштовхом для конкретизації наших міркувань стало "вічне повернення" до естетико-літературознавчої спадщини А. Франса (1844–1924).

Слід відзначити, що цей аспект доробку французького письменника міг би стати предметом окремого аналізу, оскільки вельми оригінальні, але водночас і полемічні ідеї та міркування, що були оприлюднені Франсом в його літературно-критичних статтях, листах, промовах, публіцистиці та ін., значною мірою активізували б дослідницьку роботу в сучасній естетичній науці.

Ми ж зосередимося тільки на декількох питаннях, що були порушені письменником, теоретичну значущість яких яскраво доводить евристичний потенціал паралельного аналізу.

Варто підкреслити, що, принаймні, французька есеїстика при всій своїй багатоаспектності та багатовимірності так чи інакше спрямована у площину однієї проблеми феномена художньої творчості. Цей шлях цілком природний, адже видатний суб'єкт творчого процесу – А. Франс – осмислює особливості творчості інших суб'єктів, імена яких є знаковими для європейської культури кінця XIX – початку XX ст. У цьому зв'язку показовою є стаття "Ідеї Гюстава Флобера", концептуальна насиченість якої без перебільшення є вражаючою. Проте ми зосередимося тільки на двох її положеннях, що стимулюють нас до певних міркувань. Зокрема А. Франс реконструює ідею "безособистісного мистецтва" Г. Флобера, який вважав, що "художник має творити так, аби нащадки навіть не підозрювали, що він жив на світі" [1]. Натомість Франс виступає рішучим опонентом цієї позиції: "Щоб не казали – твір невід'ємний від автора, кожне з наших творінь говорить тільки про нас, тому що воно знає тільки нас" [2]. Наразі очевидною є мініполеміка, яка випереджає гостру дискусію навколо проблеми авторства у мистецтві: від ідеї взаємозв'язку автора і твору А. Камю до концепції "смерті автора" Р. Барта, що стане важливою складовою проблематики некласичної естетики в умовах другої половини XX – на початку XXI ст., і саме досвід паралельного аналізу здатний зробити її предметом окремого дослідження. Потенціал такого підходу є продуктивним і у зв'язку з питанням формотворення, зокрема, на теренах літературної творчості.

Приблизно сторічна дистанція розділяє два яскраві романи: "Лексикон прописних істин" Г. Флобера та "Хазарський словник" М. Павича, які побудовані за формою словника, про що йшлося у нашій статті "Милорад Павич: постмодерністський проект" [3]. Проте цей формотворчий прийом дістає оригінального обґрунтування у статті А. Франса "Лексикон": "Я... люблю словники. Я люблю їх не тільки за їх велику користь,...але і за все те, що є в них прекрасного і величного" [4]. Показово, що свою позицію він кореспондує з аналогічною позицією двох інших видатних письменників Франції. Так, на запитання Т. Готьє Ш. Бодлеру – чи читає той словники? – "Бодлер відповів, що читає їх дуже охоче, і добре зробив, бо Готьє … вважав негідним звання письменника, поета чи прозаїка, будь кого, хто не знаходив би задоволення в читанні лексиконів і тлумачних словників" [5]. У своєму висновку до позиції Готьє та Бодлера приєднується і А. Франс, певною мірою пояснюючи і прогнозуючи потужність такого формотворення для сучасних і майбутніх письменників: "...слова – це образи, адже словник це весь всесвіт в алфавітному порядку! Якщо добре поміркувати, словник – це **книга книг** (*виділено мною – О.О.*). Він включає в себе всі інші книги, варто лише вилучити їх з нього" [6]. Наразі ми застосували паралельний аналіз щодо проблеми внутрішньої структури мистецтва, одначе його можливості виявляють свою продуктивність і у контексті наукового діалогу, який є однією з потужних ознак некласичної естетики.

Нам видається, що потенціал міжнаукового підходу для А. Франса був більш ніж очевидним, про що, зокрема, свідчить його твір "Сад Епікура".

Проте реалізацію його принципів ми можемо спостерігати і у критичній спадщині Франса, зокрема у статті "Пам'ятник Бодлеру". Висловлюючись на захист увічнення в такий спосіб пам'яті письменника, Франс зазначає: "Вони (*опоненти – О.О.*)...заперечують проти спорудження пам'ятника, матеріал якого, на їхню думку, краще залучити на увічнення образів доброчесності.... І всі ці заперечення робляться скоріш в ім'я моралі, ніж в ім'я гарного смаку" [7]. Наведена теза А. Франса і, насамперед, акцентуація на певній взаємозалежності естетичного смаку та критеріїв моральності, поза сумнівом може розширити шляхи концептуалізації цієї проблеми, ставши ще однією ланкою у ланцюзі А.Е.К. Шефсбері – Г. Гом – О. Уайльд і, таким чином, шляхом паралельного аналізу розглянути логіку еволюції проблеми естетичного смаку в умовах класичної і некласичної естетики.

Одначе для нас ще більш показовим є напрям інтерпретації етичного параметру феномена художньої творчості, який конкретизується А. Франсом на прикладі спадщини Ш. Бодлера, що дозволяє виявити показові аналогії з позиціями інших дослідників цієї проблеми: "Я охоче визнаю, що в його (*Бодлера – О.О.*) моралі є дещо імморальне. Але, видається мені, в світі ніколи не було морального поета, принаймні таким не можна назвати ані Вергілія, ані Шекспіра, ані Расина, ані взагалі будь-кого з тих, кого людство шанує як виразника його пристрастей і тлумачів його таємниць. Всі вони були байдужі до моралі, як байдужа до неї і природа, що говорить їхніми вустами (*виділено мною – О.О.*)" [8]. Своєрідне розвинення цієї ідеї А. Франса ми можемо спостерігати у праці Ж. Марітена "Відповідальність митця", лейтмотивом якої стає думка про вивільнення творчої особистості з пут моральності, а отже є підстави говорити про паралельний розвиток концептуальних орієнтирів, що мають часову відстань у декілька десятиліть.

І ще один аспект осмислення феномена художньої творчості – питання її стимулів – може значно розширити свій теоретичний діапазон при залученні досвіду паралельного аналізу. Варто підкреслити, що "офіційна легалізація" стимулів художньої творчості як теоретичної проблеми відбувається в умовах некласичної естетики, що дозволяє здійснити структурування та систематизацію і врешті-решт розширити, так би мовити, межі її внутрішнього змісту. Конкретизуємо свої міркування.

В есе, присвяченому П. Верлену, А. Франс виокремлює малодосліджений аспект спадщини видатного поета – його збірку "Мої лікарні".Саме в цих "будинках скорботи" Верлен відчував безпеку та заспокоєння: "Тут його спіткала слава. В лікарні Сент-Антуан лікар... приписує насамперед перо, чорнила, папір та книги. В цій лікарні палата, де знаходився поет, почала називатися палатою Декадентів" [9]. Висновки, що робить А. Франс з приводу "лікарняних днів" Верлена, дають підстави тлумачити лікарню як своєрідний стимул творчості великого поета: "Саме в лікарні писав він вірші; він творить тепер майже тільки тут; його поетична чудернацька фантазія перетворює... холодну і пустинну палату... Фантазія – великі ліки від страждань земної юдолі. І ось, згадуючи довгі, сумні і тужливі години, що були проведені в лікарні, Верлен запитує себе: чи не скаже з часом він, старий, невтомний, відчайдушний бродяга: "То були золоті дні" [10].

Отже лікарня, яка відіграє важливу роль у художній творчості видатного французького поета, має всі підстави бути інтерпретованою як своєрідний стимул, що, при умові застосування паралельного аналізу, здатний здобути більше широкого тлумачення. Саме у цьому контексті, хоча із відповідним нюансуванням, на нашу думку, варто розглядати трагедію прикутості до ліжка Г. Гейне, яка спричинила його великий, але жахливий образ "моя матрацна могила", що значною мірою зумовило появу геніального твору поета "Романцеро", і зумовлену страшною хворобою "пробкову могилу" М. Пруста, яка стимулювала письменника до створення циклу "У пошуках загубленого часу".

Паралельний аналіз виявляє свій потужний потенціал і на теренах, так би мовити, оціночної діяльності. Йдеться про критичну статтю А. Франса і фейлетон Д. Бедного, що були присвячені двом творам європейської культури, які розділені відстанню у більш ніж 40 років. Вони були реалізовані у різних видах мистецтва – літературі і кінематографі, проте мають спільну назву – "Земля", і є блискучим підтвердженням творчої продуктивності універсалій у художньому мисленні двох видатних митців – Е. Золя та О. Довженка. "Шедеври створюються не заради власного задоволення, а волею невблаганного фатуму" [11]. Наведену думку А. Франс висловив у есе, присвяченому творчості Г. Флобера, проте вона є на диво показовою і символічною щодо "долей" двох "Земель" у культурному просторі кінця XIX – першої третини XX ст. Про це надає можливість пересвідчитися паралельний аналіз "критичних доробків" А. Франса і Д. Бєдного.

Зрозуміло, що співставлення постатей А. Франса і Д. Бєдного як таких є теоретичним і етичним нонсенсом, але водночас на рівні змісту їхні статтяа та фейлетон виявляють дивовижні аналогії, що потребують хоча б стислого аналізу.

Ми свідомо порушимо принцип хронології і звернімося до "витвору" Д. Бєдного, що зумовлено концептуальною логікою нашого дослідження. Текст і розгорнуте коментування фейлетону "Філософи" було подано у збірнику "Кінознавчі записки", присвяченому 100-річчю від дня народження О. Довженка [12]. Наразі нас цікавлять два основні наголоси, які робить радянський письменник, піддаючи нищівній критиці фільм "Земля". Ці акценти дуже чіткі, і, що найголовніше – цілком природні. По-перше, Д. Бєдний звинувачує картину у вульгарному натуралізмі, по-друге, у невірній соціально-політичній спрямованості. Процитуємо тільки два фрагменти з фейлетону, що більш-менш дозволять нам довести його лейтмотив:

"Земля" – кулацкая кино-картина.
На на ней показана нам Украина
Кулацки румяная, сытая, пьяная,
Дебелая, прочная,
Нарядная, сочная,
Буйной лотью бунтующая,
Сладострастно-"жартующая" [13].

І далі:

Незыблемый, вечный растительный мир!
Оплодотворенья пленительный пир
Грязный трактор тут выдумка. Так. Привходящая.

А жизнь настоящая,
Жизнь вечная – вот:
Беременной бабы живот...
Зто все – плодородно-растительное,
Столь кулацко-прельстительное,
Столь дурманно-наркозное,
ЭТО ВСЕ – НЕКОЛХОЗНОЕ!.. [14]
Это псевдо-земля
Девицу для всех оголя,
Показав нам лицо напряженное,
Буйной похотью зло искаженное,
А не юное, резвое,
Целомудренно-трезвое...
И неужто мы эти ПОЛОВЫЕ ГРИМАСЫ
Будем гнать, "продвигать" в пролетарские массы?" [15].

Наведені фрагменти фейлетону "Філософи", як і весь його текст, не варті були б жодного коментування окрім одного – "прославлений творець байок, частушок.., що стилізовані під мужицьку мову" [16] Д. Бєдний виступає наразі фактичним "концептуальним" спадкоємцем позиції А. Франса щодо його оцінки роману Е. Золя "Земля".

У 1887 році А. Франс пише рецензію, що фактично стає відповіддю на так званий "Маніфест п'яти", в якому група молодих представників натуралістичного напряму піддали нищівній критиці вищезгаданий твір свого "естетико-літературного" патрона. Франс нібито виступає рішучим опонентом їхньої позиції і у дуже лаконічній формі пояснює своє ставлення до неї. Наразі особливо показовими видаються дві тези, що ґрунтуються на етичному чиннику.

А. Франс відзначає, що маніфест "містить у собі зауваження стосовно фізіологічних особливостей автора "Землі", а це вже виходить за межі дозволеного у критиці. Звертатися при розгляді твору до особистості письменника – це чудовий прийом, коли йдеться про "Мізантропа" чи "Дух законів", але він стає непристойним, коли маєш справу з працями сучасників" [17]. Нам видається, що думка А. Франса має бути обов'язково розвинена у контексті відпрацювання питання етичного виміру проблеми біографізму (варто враховувати, що сам письменник вважав себе учнем фундатора біографічного методу Г. Сент-Бьова), потенціал якого в сучасній гуманітаристиці використовується дуже потужно.

Етичний аспект, як вже підкреслювалося, є визначальним і для другого положення цієї статті, що пов'язаний з досить складною проблемою співвідношення "вчитель-учень". З перших рядків А. Франс наголошує на, так би мовити, моральній неординарності "Маніфесту", адже його авторами виступили "п'ять духовних синів" Е. Золя, котрі "здійснили по відношенню до нього гріх Хама" [18]. Асоціація, яку наразі використовує Франс, дозволяє йому лаконічно, але дуже яскраво висловити своє ставлення до позиції молодих натуралістів стосовно твору їхнього вчителя – фактичного фундатора натуралістичного напрямку Е. Золя.

Проте "Маніфест п'яти" є лише стимулом для розгорнутої рецензії А. Франса – оцінки, яку рівний дає рівному. Ми виокремимо ті аспекти цієї

статті, що видаються нам найбільш показовими і самі по собі, і у зв'язку з психологічним паралелізмом, який дозволяє порівняти її з фельєтоном Д. Бєдного.

Взагалі статтю А. Франса досить складно структурувати, зважаючи на огульну критику, що письменник завдає роману "Земля" і яка фактично руйнує концептуальну логіку тексту. Проте, на нашу думку, принаймні дві тенденції в означеній статті все ж таки можна простежити. Умовно кажучи, вони пов'язані із естетичним і соціальним виміром цього твору.

Щодо першого – удар, завданий роману "Земля", як це не парадоксально, стимульований засадами і специфікою натуралістичного напряму, що були чітко сформульовані та оприлюднені Е. Золя у низці його програмних статей: "Натуралізм", "Експериментальний роман", "Натуралізм в театрі" та ін., а згодом конкретизовані у передмові до циклу "Ругон-Макари", складовою якого і є твір "Земля". Отже, так би мовити, письменником були визначені ті "правила гри", що мали дотримуватися у процесі сприйняття його роману. А. Франс, поза сумнівом, був обізнаний з ними, проте висновки, які він робить є більш ніж шокуючими: "...він (*твір. – О.О.*) брудний без потреби. Селяни пана Золя хворі сатириазисом....В цьому нещасному селі на кожному кроці зустрічаються кровозмішувальники. Польові роботи натомість, аби притупити почуттєвість, збуджують її. Під кожним кущем хлопець з ферми тискає дівчину, від якої тхне, " як від збудженої тварини"....У своєму... романі пан Золя перевищив самого себе щодо грубості та брутальності. Він вигадав цілу сцену, в якій примусив селянку народжувати у той самий час як її корова телиться" [19]. Показово, що у примітках до своєї статті А. Франс оперує визначенням "теорія спадковості" як своєрідним лейтмотивом творчості Золя взагалі і роману "Земля" зокрема. Водночас він свідомо уникає принципового уточнення, що робить фундатор натуралізму стосовно ідеї спадковості. Як відомо Е. Золя наголошував (і цим значною мірою була зумовлена специфіка всього циклу "Ругон-Макари"), що йдеться про "дурну спадковість", фізіологічні і моральні наслідки якої виявляють свої рецидиви на долях представників цього роду. Власне цим і зумовлена "революційність" Е. Золя, який транспонував у сферу літератури засадниче положення теорії позитивізму О. Конта, а саме – ідею залучення принципів природного знання у гуманітарну площину. Показовим наразі є факт шанобливого ставлення саме до цього аспекту спадщини французького філософа і з боку самого А. Франса, що було оприлюднена у творі "Сад Епікура": "Огюст Конт зайняв... своє місце – поруч з Декартом і Лейбницем. Та частина його філософії, що стосується зв'язку наук між собою... увійшли відтепер до найголовнішої скарбниці людської думки" [20]. Отже, дещо девіантний образ селянина, що постає на сторінках роману "Земля" і взагалі його надмірно-почуттєва атмосфера були зумовлені засадами натуралістичного напрямку, які, на нашу думку, спричинили яскраві рефлексії (свідомі чи позасвідомі) вже в умовах ХХ ст. на теренах кінематографа.

Щодо аналогій між романом Е. Золя і фільмом О. Довженка, – цей факт є очевидним і не потребує зайвої аргументації, тому зосередимося на іншому не менш показовому кінематографічному прикладі. Об'єктом чи не найжорстокішої критики А. Франса стає образ селянина на прізвисько Ісус Христос: "...Золя зобразив у "Землі" одного селянина, пияку, розпусника і браконьєра,

якого за загострену борідку, довге волосся... прозвали Ісусом Христом....Не потрібно були ані католиком, ані християнином взагалі, аби відчути непристойність подібного прийому" [21]. Проте через більш ніж сімдесят років його майже аналогічний варіант ми зможемо спостерігати у фільмі Л. Бунюеля "Вірідіана", в якому видатний режисер, реконструювавши фреску Л. да Вінчі "Таємна вечеря", надає місце Христа брутальному ґвалтівнику і злочинцю. Паралель, що наразі простежується, на нашу думку, зумовлена саме психологічним паралелізмом, який існує між Золя і Бунюелем на, так би мовити, рівні світосприйняття, адже варто пригадати високу оцінку, котру надав творчості французького письменника З. Фрейд, визнавши його першим психоаналітиком від літератури, а також відверту психоаналітичну спрямованість доробку іспанського кіномитця. Висловлене нам міркування зумовлює вихід у площину другого – соціального аспекту статті А. Франса.

Річ у тім, що політичні уподобання письменника мали чітко виявлену соціалістичну спрямованість, що знайшло свій відбиток у великій кількості його промов, статей, есе та ін. Цей момент, на нашу думку, безпосередньо позначився і на змісті статті, присвяченої роману "Земля", адже не можна не враховувати серйозної критики, що була спрямована на творчість Е.Золя з боку Ф.Енгельса, який протиставив жорсткому натуралізму письменника соціальність творів О. де Бальзака. Саме цим, нам видається, зумовлений надмірний емоційний пафос А.Франса, спрямований на необхідність уславлення митцями людини праці: "...злиття... з природою, шляхетність жебрацтва, святість праці для селянина, котрий проводить все життя за плугом" [22].

Естетичний і соціальний виміри статті А. Франса спричинили вражаючий висновок, який він врешті-решт робить: "Можливо, що у пана Еміля Золя був колись не скажу – великий, але все ж таки неабиякий талант. Можливо у нього і зараз залишилися деякі крихти, хоча зізнаюся, мені важко не відмовити йому у цьому. Його творчість – шкідлива, а сам він належить до тих нещасних, про яких говорять, що їм краще було б не народжуватися" [23]. Проте відчуття шоку ще більше підсилюється при співставленні цього висновку з висновком Д. Бєдного щодо "Землі" О.Довженка:

От гения ждут откровений,
Гений морщится,
Гений топорщится,
Гений важно кривляется,
Черт знает за что он цепляется,
Какие выводит потом вензеля,...
А потом получается,
Получается кино-земля...
Кино-штучка "Земля" Ильичу
Была бы не в радость, –
Он ее оценил-бы брезгливым словцом:
"Нестерпимая гадость!"
С КОНЦОМ КИНО-ФИЛЬМА ТЕМ ПАЧЕ, ГДЕ КУЛАК ТОРЖЕСТВУЕТ, ПОБЕДНО РЫЧА.
Не могу Ильича я представить иначе!

А я все-таки знал Ильича! [24].

Теоретико-методологічний потенціал некласичної естетики відкриває для сучасних науковців серйозні перспективи для дослідницької роботи і, зокрема, стосовно переосмислення тих ніби то вивчених проблем, що, як виявляється, продовжують залишатися "білими плямами" європейської гуманітаристики.

1. *Франс Анатоль*. Литературно-критические статьи. Публицистика. Речи. Письма // Франс А. Собр. соч.: В 8 т. – М.: Государственное изд-во художественной литературы, 1960. – Т. 8. – С. 229; 2. Там само. 3. ВІСНИК. – ДАКККіМ. – К., 2003. – № 4. – С. 20-25; 4. *Франс Анатоль*. Литературно-критические статьи. / Указ. твір. – С. 153; 5. Там само. – С. 152; 6. Там само. – С. 153; 7. Там само. – С. 511; 8. Там само. – С. 516; 9. Там само. – С. 490; 10. Там само. – С. 492; 11. Там само. – С. 96; 12. *Бедный Д*. Философы // Киноведческие записки. – М.: 1994. – №23. – С. 151-162; 13. Там само. – С. 155; 14. Там само. – С. 157; 15. Там само. – С. 60; 16. *Листов В.С.* Чистейший моветон. Комментарий к стихотворению Демьяна Бедного "Философы" // Киноведческие записки. – М: 1994. – №23. – С. 162-166; 17. *Франс Анатоль*. Литературно-критические статьи. / Указ. твір. – С. 56; 18. Там само. – С. 55; 19. Там само. – С. 62; 20. *Франс Анатоль*. Сад Эпикура. // Франс А. Собр. соч. : В 8 т. – М.: Гос. изд-во художественной литературы. – 1958. – Т.3. – С. 251-351; 21. *Франс Анатоль*. Литературно-критические статьи. / Указ. твір. – С. 61; 22. Там само. – С. 60; 23. Там само. – С. 63; 24. *Бедный Д*. Философы / Указ. твір.– С. 161-162.

О.Ю. Павлова, канд. філос. наук, доц.,
НАУ, Київ

ҐЕНЕЗА СМАКУ В ТРАНСЦЕНДЕНЦІЯХ ЕСТЕТИЧНОГО

Кореляція понять смаку та естетичного є самозрозумілим місцем в історії західноєвропейської думки. Теоретичне обґрунтування цього зв'язку можна зустріти в працях як класиків філософської думки (Аристотель, І. Кант, Ж.-Ж. Руссо та Д. Юм), так і у сучасних дослідників (Т. Адорно, Г. Гадамер). Проблема полягає у тому, що співвідношення смаку та естетичного не є раз і назавжди встановленою константою, а динамічним процесом. Метою цього дослідження є виявити основу взаємовпливу цих феноменів в їх розвитку.

Виникнення смаку є не примхою природи або особливим даром долі, а важкою працею людства в цілому. При чому антропологічні зміни не можливі без суспільних трансформацій, хоча таке розуміння не є загально прийнятим в гуманітарних науках. Антропогенез та соціогенез – це не два автономних процеси, які зовнішньо діють один на одного. Емансипація коду культури з-під влади біологічного забезпечує, з одного боку, виникнення світу штучних речей, а з іншого – формування пантеону продуктивних сил людини, закономірним етапом якого стає смак.

Їжа є тим ланцюгом, що пов'язує людину з об'єктивним світом, націлює її на об'єктивне. Смак, хоча він вперше в історії філософії був визначений як суб'єктивне судження, проте формується як розрізнення біологічно значимих критеріїв орієнтації в зовнішньому світі. Як говорить Аристотель, смак призначений відрізняти придатну їжу від непридатної [1]. У міру освоєння нових обріїв харчування, звільнення від твердої детермінованості раціону, смак знаходить власні стандарти орієнтації, свій внутрішній простір, дистанціюється від вимог зовнішнього світу. Основні засоби харчування стають рідкістю, зживають, табуюються для повсякденного харчування, стають тотемом.

Вживання традиційної їжі маркує стандарти життєдіяльності, ритмізує життя соціуму. Її колективне вживання означає перехід у простір свята, поновлення родових зв'язків, а, отже, повернення в простір сакрального. Отже, харчування й супровідна його інтенція смаку, являються не просто практикою реставрації життя взагалі й тіла зокрема, але й формується його простір духу, а також сила душі людини, що супроводжує його.

К. Леві-Стросс відзначає, що в архаїчних культурах розходження між людиною й іншими істотами проводиться на підставі принципової розмаїтості людської дієти (бінарна опозиція сирого і вареного є смислоутворюючою віссю однієї з його робіт). Ідентифікація людини через уживання їжі припускає її розмаїтість і варіативність стосовно тваринного світу, хоча це згладжується ритмом голодних і плодоносних періодів. Поступово соціальна ритмізація харчування витісняє природну закономірність відповідно до міри зниження залежності від природних процесів (хоча це досить відносно, адже аж до кінця XIX століття навіть Європа страждала від періодичного голоду). Очевидно, що ключову роль тут зіграла неолітична революція, що дозволила при осілому способі життя автономізувати життєдіяльність людини від природи.

Поступово соціальна стратифікація стає більш сильним фактором уживання їжі, ніж безпосередньо особливості її виробництва та сезонні варіації. "Професійний кретинізм" (термін Е. Ільєнкова) можливий і в сфері харчування. Якщо є чобітяр без чобіт, то можливий і кухар без обіду (гарна пісня кріпосних дівчат в опері "Євгеній Онєгін" є похідною від необхідності контролю над поїданням ягоди). Але такий рівень поділу праці в суспільстві, де кухар стає окремою професією, тим більше, головною метою якої стає тішення смаку, а не насичення їжею, дуже рідко зустрічається у світовій історії до епохи капіталізму. Адже навіть римські імператори їли під час походів із солдатського казана кашу, а разом із завойовницькими походами Рима закінчилася і його могутність. Якщо застосувати логіку деяких культурологів, то можна зробити висновок, що поява професійних кухарів є симптомом (а якщо доводити цю логіку до абсурду, то, може бути, навіть причиною) занепаду римської культури.

Така спекулятивна побудова безсумнівно не виправдана. Перше задоволення смаку має утилітарний характер. Тому магія насичення, як подолання смерті й забезпечення життя, може мати наслідки задоволення обжерливості. Обжерливість саме як задоволення від надмірної їжі, а не як процес забезпечення життєдіяльності, у тому числі й символічного, розглядається багатьма релігіями як гріх. Але саме, коли з'являється можливість регулярного об'їдання (а не фрагментарного насичення після виснажливого добутку їжі під загрозою того, що її можуть відняти, вона може зіпсуватися або не бути добутої протягом наступної невідомої кількості часу), формується й можливість відрази до нього. Умовою встановлення міри в харчуванні, як умова формування смаку в його суб'єктивній інтенції, є її багаторазове подолання. Подолання не тільки недоліку їжі, але й її надлишку.

Байдужність до кількості їжі дає можливість формування ставлення до її якості. Ідентифікація людини через уживання певної їжі, причому вживання певним (людським) способом стає однією з вихідних соціальних характеристик. Недостатність їжі може повернути людину до тваринного стану: Для

голодної людини не існує людської форми їжі, а існує лише її абстрактне буття як їжі: вона може мати навіть саму грубу форму, і не можливо сказати, чим відрізняється від споживання їжі її твариною" [2].

Відокремлення смаку з "субстрату людських здібностей" (термін І. Канта) походить від поділу почуття й мислення. Про ототожнення останніх як про гносеологічну помилку ("омані пізнання" [3]) говорить уже Аристотель у трактаті "Про душу". Він обвинувачує Гомера, Емпідокла в нерозрізненні відчуття й розуму. Виходячи із цього розрізнення, він будує свою класифікацію видів душі. Смак, для Стагіріта, подібний дотику, але відрізняється тим, що середовище сприймається не за допомогою стороннього тіла. Тобто він більш помітний, ніж запах, але менш уловимий, ніж дотик та зір. Тобто в Аристотеля, як втім, і в Платона, смак є різновидом "відчуттів, пов'язаних з певними частинами тіла" [4]. Останні відрізняються від "впливу, загальних для всього тіла". Тотальність тілесного переживання вже сама по собі недосконала стосовно тонкості душевних переживань для античних класиків.

Всі ці міркування про частковість смаку (оскільки це тілесне відчуття, причому тільки частини тіла) свідчать про високий рівень спеціалізації суспільства Античності. Тим часом, як споживання їжі залишається для більшої частини людства суспільно значимою дією – актом людинотворіння, не лише тілесним, але і духовним. Так спільне переломлення їжі є комуністичним проявом раннього християнства, про яке так багато писали молодогегельянці. Воно, як і символічне вживання хліба й вина як плоті й крові бога, стає ремінісценцією тотемічних обрядів, покликаних відновити єдність родової й божественної співвіднесеності. Тобто суспільно значимою дією, більше того актом опору відчуження окремої людини від родового цілого. Ідентифікація "своє-чуже" одночасно є демаркацією приємного і неприємного (неприйнятого), зрештою, людського і нелюдського (чукча, як, зрештою, і еллін, означає людина; всі інші – нелюди-варвари). Таким чином, переваги в їжі структуруються і соціальний простір, і соціальний час (дотримуючись ритму календаря будня й свят) не на рівні раціональних схем або безпосереднього примусу, а в пристрастях (прихильностях), на рівні тілесності. Тому відмова споживати "чужорідну їжу" формулюється не в категоріях потреби, а в категоріях задоволення.

Смак як здібність розрізняти й оцінювати задоволення свідчить про можливість уже визначити що-небудь як "своє – чуже", "цінне – байдуже", естетично значиме, а, отже, і мати об'єктивну ієрархію благ і способи орієнтації в ній. Втрата свого більше вимагає заповнення й оцінки, ніж безпосереднє володіння. Неволодіння своїм, але розуміння значимості чогось для іншого, може більш стимулювати бажання, ніж володіння предмета.

Опозиція "бути або мати", сформульована Е. Фромом, є базисом генеалогії смаку, але щоб відновити буттєве, на якому наполягає представник неофрейдизму, необхідно перебороти не тільки стадію володіння, але й не-володіння предметом. Діалектика інтеракції матеріального й символічного капіталу припускає перерви поступовості в його диференціації, періоди їхньої уніфікації. Фіксація їхнього розрізнення й закріплення їх у різних центрах влади має занадто довгу історії й остаточно формується тільки в буржуазному суспільстві. Абсурд інфляції символічного капіталу можливий тільки в кризові періоди істо-

рії, коли його виробництво може випередити виробництво матеріальних благ або рівень продуктивних сил зруйнований, внаслідок невідповідності їхній формі виробничих відносин (як після розпаду Радянського Союзу).

Логіка символізації капіталу закріплює константи приємного і неприємного, які можуть співпадати з раціональними аргументами. Представники новоєвропейської філософії виходили з дихотомії задоволення й страждання. Так Д. Локк пише, що "послаблення страждання діє як задоволення, а позбавлення і ослаблення задоволення – як страждання" [5]. Але класичний раціоналізм украй формально ставився до цієї проблеми, про що свідчить ставлення до естетики більшості його представників. Задоволення оскільки воно має естетичний характер, в остаточному підсумку, має своєю протилежністю байдужне, котре саме по собі страждання не приносить.

Проте, задоволення є співприналежним розумінню. Це чітко розуміли ще новоєвропейські емпіристи. Так той самий Д. Локк розглядав почуття задоволення як джерело процесу пізнання. Таким чином ірраціональне прагнення людини до пізнання, яке ще Кант назвав "метафізичною потребою", обґрунтовується раціоналізацією задоволення.

При чому, задоволення культурно-історично марковане, а тому зосереджується в різних почуттях, часом принципово не припустимих для нашої культури. Так В. Плеханов наводить приклад африканського плем'я, де дівчата намазуються сечею корови, що свідчить про відсутність чіткої межі між ознакою соціального статусу людини та формою "незацікавленого задоволенням".

Там, де людина звільняється від біологічного апріорі й культурний код починає домінувати, міра звільнення людини від утилітарних потреб стає мірою формування шкали естетичних оцінок смаку, які є не просто суб'єктивним вираженням своєрідності світу, а насамперед закріпленням форм соціальної диференціації. Таким чином, формування безпосередності естетичного є не тільки можливість дистанціювання від природних потреб, але в той же час і фіксацією соціальної ієрархії. Остання, як справедливо помітив Г. Гегель, похідна від природної, але все таки має відносну самостійність, міра якої залежить від рівня диференціації соціальних практик. Чим складніша ця диференціація, тим автономніші центри влади, які ними управляють, а отже, рівень опосередкування культурних форм також підвищується. Здібність естетичного маркувати соціальні форми М. Каган назвав репрезентативною функцією. Він відніс її до художніх властивостей субкультури середньовічних лицарів. Але повною мірою репрезентативний потенціал художнього розкривається лише в буржуазному типі суспільства, оскільки лише в ньому всі форми безпосереднього примусу завершуються й лише рух речей формує реальність людських відносин.

Тотальна секуляризація європейської культури, яку М. Вебер назвав "розчаклуванням світу". Але європейські форми культури звільнялися не тільки від релігійних догм, але й від впливу однієї на іншу. Так для естетичних норм, у тому числі й для судження смаку, першочерговим завданням стало звільнення від моральних регулятивів. Так Г. Гадамер відзначає, що "тривала передісторія цього поняття аж до того часу, коли Кант зробив його наріжним каменем своєї критики здібності судження, дозволяє переконатися, що поняття смаку з

самого початку було скоріш моральним, аніж естетичним. Лише згодом вживання цього поняття звузилось до сфери "прекрасної духовності" [6].

Безумовно необхідним моментом естетизації смаку була його емансипація як здібності відмежовуватися від традиційного способу життєдіяльності. Між тим очевидним генетичний залишається зв'язок смаку з областю гастрономії. У європейській традиції перший момент звернення уваги до акцентуацій смаку пов'язаний з епохою погоні за пряностями, тоді ж, очевидно, установлюється традиція співвіднесення маркованого смаку з аристократичним застіллям, немаркованого ("несмачна їжа") – з їжею простого люду [7].

Якщо спочатку потреба у пряностях була зумовлена необхідністю споживати продукти "другої свіжості" (якщо користуватися словами М. Булгакова). Тобто використання спецій мало суто утилітарний характер. Але поступово для "третього стану" вона вже не є домінантною. "Продуктова революція XVIII століття" (Ф. Бордель) завдяки інтенсивному товарообміну насичала стіл багатіїв не тільки необхідними, але й екзотичними стравами, які урізноманітнили меню та відрізнили його від раціону бідних прошарків населення. Звільнення від меркантилізму є необхідним кроком при перетворенні смаку з "відчуття певної частини тіла" (Платон) до "істинно загального почуття" (І. Кант), в решті решт, створенні незацікавленого задоволення, яке стає одним з головних ознак самоідентифікації буржуазного суспільства. Культурна детермінація настільки тяжіє над смаком, що навіть предметом стає не лише смак, але і дія їжі на організм людини (так Р. Барт в праці "Система моди" відмічає, що за добу Нового часу кава розглядалася як заспокійливий засіб, тоді як сучасні мас-медіа проголошують її збуджуючий характер).

Смак стає символом і вимогою "освіченого суспільства", на відміну від суспільства родової знаті. Таким чином, Гадамер відзначає, що "Як представляється, подібний суспільний ідеал освіченості здійснюється під знаком абсолютизму й властивого йому відсторонення кровної знаті. Історія поняття смаку, тим самим, слідує за історією абсолютизму з Іспанії у Францію й Англію, збігаючись із передісторією третього стану. Смак – це не тільки ідеал, проголошений новим суспільством, це в першу чергу, утворений під знаком цього ідеалу "гарний смак", те, що відтепер відрізняє "гарне суспільство". Воно впізнається й узаконюється тепер не за народженням або рангом, а в основному завдяки спільності суджень або, вірніше, завдяки тому, що взагалі вміє піднятися над обмеженістю інтересів і частковістю пристрастей до рівня потреби в судженні" [8]. Саме потенціал смаку як здібності судження базується на здібності дистанціюватися від частого, вузького (професійного, станового, "брудно-торгашеського") інтересу, єдино яким і прив'язаний буржуазний індивідуум до суспільного цілого. "Естетизація свого життя, яка проводилась буржуазією у світлі духовності, що припускає рафінування схильностей в аспекті переваги форми функції, стає матрицею всякого досвіду" [9]. Здібність оцінювати форму безвідносно до змісту розглядається як суто людська чеснота. Таким чином, витонченість смаку виступає претензією на нове відношення до світу, де буржуазний індивід видає своє судження як людське судження, судження людини, поза її корисливою прихильністю до певного життєвого ставлення, а до світу в цілому.

Хоча улюбленою темою естетиці XVIII століття залишається обговорення різноманітності смаків пізніх народів та епох, але виведення закономірностей формування смаку також виникає на цьому теоретичному тлі. Так Д. Юм доводить, що різновиди смаку походять від типу державного влаштую.

Причому, виходячи з "норми смаку" (Д. Юм), людина "незалежно від своїх дружніх або ворожих почуттів до автора (твору) повинна відволіктися від даної ситуації й, вважаючи себе людиною взагалі, забути, якщо можливо, свою індивідуальну сутність і свої особисті обставини" [10]. Якщо цього не відбувається, то "тим самим смак її явно відхилюється від істинної норми" [11]. Отже, агностицист Юм вимагає, що б у сфері прекрасного людина поводилась як "представник роду" (Ф. Шиллер), а не атомарна індивідуальна свідомість. Таким чином, смак розглядається як найбільш універсальна норма естетичної сфери: "принципи смаку загальні майже, якщо й не цілком, тотожні у всіх людей" [12]. Якщо у "Критиці чистого розуму" Кант критикував Юма "цензуру розуму", то у "Критиці здібності судження" він погоджується з ним і визнає, що справжнім спільним почуттям є смак. Але антиномія смаку може бути вирішена лише в діалектиці естетичної здібності судження.

Для класичного раціоналізму залишається відкритими питання про можливість побудувати суспільства на засадах розуму, можливість формування людини з належними моральними настановами, можливість констатування категоричного імперативу. Між тим смак без усяких попередніх декларацій стає способом культивування почуттів. Причому, навіть при визнанні вродженості оціночного потенціалу смаку, вплив на нього є не заперечним. Мистецтво здібне впливати на зміну смаку, але не здібне впливати на нрави людей. Тому, говорячи про виховання свого учня, Руссо пише: "Я поведу його в театр, щоб вивчати не нрави, а смак. Театр створений не для істини; він створений для того, щоб догоджати." [13]. Вивчення мистецтва культивує смак.

Результатом Просвітництва як суспільного руху стало не виникнення царини розуму, а формування секуляризованого суспільства, яке було скеровано настановами смаку. Адже мистецтво стає, у першу чергу, не лише "біблією для тих, хто не вміє читати" (Г. Гадамер), а полігоном для формування стандартів світської поведінки та їх критики ("Міщанин-шляхтич" або "Сміхотворні манірниці" Мольєру), дискурсу виховання ("Еміль або про виховання" Ж.-Ж. Руссо), моделюванням ландшафтів облаштованого космосу.

Смак виступає судженням про одиничне, але з урахуванням цілого, на відміну від емпіричної спільності моди. Остання, оскільки не враховує зазор між універсальним і уніфікованим, стає диктатом наявних форм, а не заданих образів, що дозволяють скорегувати наявність емпіричних даностей під єдність стилю. Гадамер доводить, що "смак жодним чином не обмежується прекрасним у природі й мистецтві, визначаючи його декоративні якості, але охоплює всю область норовів і пристойностей. Адже поняття норову ніколи не задається як ціле й не визначається нормативно-однозначно" [14]. Як показують сучасні дослідження девіантології, норма ніколи не стає однозначною, що дає привід обговорити всесторонність смаку.

Самозаконність судження смаку є показником автономності художнього поля новоєвропейської культури. Інстанцією легітимації естетичного смаку у

масштабі суспільства стає інститут художньої критики. Починаючи від салонних бесід Дідро, художня критика стає інструментом кореляції відносин мистецтва і суспільства. Але вона швидше виступала подвійним агентом, оскільки захищала позапонятійність прекрасного і езотеричність судження смаку. Тому на роль критиків претендували і самі митці. Маніфестом, що обґрунтовував приналежності художньої критики до "вежі зі слонової кістки" можна вважати працю О. Уальда "Художник як критик". Виникнення художньої критики як соціального інституту свідчить про високий ступень спеціалізації у самій царини Аполлона, теоретичним виразом якого стала дихотомія смаку та генію.

Якщо вся новоєвропейська естетика спрямована на розробку терміну "смак", то вже ближче до XIX століття, поняття "геній", що легітимізує перехід людства від природи створеної до тої, що творить, повністю захоплює собою сферу прекрасного. Принципова протилежність генія й смаку зафіксована в І. Канта. Саме геній стає взірцем природи у вільній грі душевних сил людини, тоді як судження смаку завжди залишається лише рефлективним актом. Але фундатор трансцендентального ідеалізму пов'язує сферу прекрасного з певною формою здібності судження (рефлективною), що свідчить про близькість царства Аполлона більше з принципами смаку, ніж з натхненням генія. Г. Гадамер так оцінює співвідношення цих понять в кантівській естетиці: "Значення поняття генію систематично обмежується особливим випадком прекрасного в мистецтві, в той час як поняття смаку, навпаки, універсальне" [15]. Цей особливий випадок полягає у тому, що зображення естетичної ідеї не може бути втиснуте в прокрустове ложе понятійності. Лише стан зображення естетичних ідей дозволяє досягти сповіщуючої гри душевних сил людини як форми заглиблення у понадчуттєвий субстрат, але це не можливо поза рефлективним зусиллям судження смаку. Тому культурний розподіл художнього поля забезпечує протиставлення витонченого смаку не дурному смаку, а генієві. Не даремно, ці дві естетичні категорії стають концептуальною віссю "Аналітики прекрасного" у Канта.

Розуміння генія як поняття, в якому "природа виступає безперечним масштабом", є яскравим проявом кантівського апріорізму, подальша трансформація естетичної думки від аналітики смаку до метафізики генія являє собою перехід до некласичної естетики. Оскільки парадигма класичної естетики була обґрунтуванням теорії наслідування (поза залежністю від історичного змісту цього контексту). Навіть судження смаку може задовольнитися наслідуванню розумного облаштованому космосу (Н. Буало). Тоді як екстаз генію має претензію за межі наслідування. Більше того, якщо у Канта, геній ще є взірцем вияву природи, тоді як романтики, протиставляючи культ генію метафізиці розуму, виходять з імперативу оригінальності як фундаментальної вимоги царини прекрасного. Тим самим романтизм стає початком кінця класичної естетики.

Тоді як Кант залишається в межах класичного дискурсу, не дивлячись на симптоматичне розведення трьох "Критик". Про це також свідчить неоднозначність вирішення проблеми співвідношення смаку з генієм у витворах прекрасного мистецтва: "Якщо запитується, що важливіше у творах прекрасного мистецтва – прояв смаку або генія. Те це рівносильне питанню, що має

більше значення – уява або здібність судження. Оскільки мистецтво при наявності в ньому генія заслуговує бути названим натхненним і тільки при наявності смаку стає прекрасним мистецтвом, то останнє, у всякому разі, як необхідна умова, – головне, на що варто звертати увагу в судженні про мистецтво як прекрасне" [16]. Тобто, не дивлячись, на декларативну невизначеність питання про співвідношення двох головних здібностей, все-таки, більш відповідним поняттю "прекрасне мистецтво" автор "Критики здібності судження" уважає смак, не вибиваючись із загального настрою новоєвропейської естетики. Останній розуміється фундатором трансцендентального ідеалізму як чуттєве визначення досконалості.

Таким чином, смак як розрізнення "придатної і непридатної їжі" з біологічного апріорі поступово перетворюється на чинник диференціації суспільного цілого (насолода від насищення як акту життєтворення трансформується у функцію демаркації соціальних координат: свого і чужого, бідного і багатого, святкового і повсякденного, людського і нелюдського взагалі).

Перший історичній поділ праці приводить, з одного боку до руйнації первинної єдності роду, а відповідно і цілісності ціннісних орієнтацій людини: естетичне виноситься за дужки емпірії людини (відтепер досвід, щоб отримати предикат естетичного, потребує додаткових зусиль людства, щоб виразити всезагальну сутність у особливому (А. Канарський)). З іншого боку, диференціація соціальних практик настільки невелика, що в ієрархії людських здібностей лише співвідношення мислення і чуттєвості має антагонічний характер. Значення смаку редукується до відтінку відчуття (в теоретичній формі це зафіксовано у Платона і Аристотеля (оскільки античне суспільство до буржуазного має найвищій рівень спеціалізації).

Буржуазне суспільство на засадах "товарного фетишизму" приводить до всезагальної опосередкованості суспільних зв'язків рухом речей. Це зумовлює остаточне звільнення естетичного від традиційних форм єдності при тотальній секуляризації всіх форм культури. Благо як єдність істини добра і краси розводиться остаточно по трьом самостійним, автономним сферам. Мистецтво стає формою суспільної свідомості, теоретичним обґрунтуванням чого стає новоєвропейська аналітика прекрасного, що ґрунтується на трансцендентальному принципі судження смаку, а остаточне завершення знаходить в романтичній програмі "мистецтва для мистецтва", з притаманним їй культом генію.

В такій ситуації, смак, підкреслює Гадамер, стає "безпосереднім визначенням скінченності одиничного з урахуванням нескінченого цілого; причому це ніяк неможливо прослідкувати і довести, це потрібно відчувати" [17]. Але в той же час, судження смаку містить і зворотню тенденцію: "Свою автономність художній досвід зберігає лише там, де він відкидає смак, яким насолоджується. Шлях до нього веде через незацікавленість; емансипація мистецтва від "кулінарних" виробів або порнографії незворотна. Але в руслі незацікавленості мистецтво не знайде спокою. Незацікавленість іманентно відтворює, у видозміненій формі, інтерес. У помилковому світі всяке ηδουη (*греч.* – насолода) оманливе. Заради щастя щастя відкидається. Так бажання виживає в мистецтві" [18].

Отже, метаморфози смаку (від базової інтенції відтворення життєдіяльності через редукцію як різновиду відчуття до довершеної форми суб'єктивного судження) передбачають включення його настанов у формотворення художнього, яке одночасно виступає історичною формою естетичного, але в той самий час передбачає дистанцію безпосередності чуттєвого пережиття. Така дихотомічність царини Аполлону дозволяє сформуватися внутрішньому протиріччю судження смаку: єдність з прекрасним цілим є підставою для естетичного задоволення, але в той же самий час воно має бути неупередженим, незацікавленим судженням. Оксюморон "незацікавленого задоволення" як внутрішнє протиріччя судження смаку вичерпує собою аналітику і являє собою теоретичне підґрунтя становлення інституту художньої критики. Лише протиставлення смаку генію свідчить про кінець класичної естетики і формування нового культурного змісту естетичного взагалі.

1. *Аристотель*. О душе // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т.1. – М.: Мысль, 1976. – С. 417; 2. *Маркс К*. Экономическо-философские рукописи 1844 года // http://www.geocities.com/CapitolHill/1041/literatura; 3. *Аристотель*. О душе / Указ. соч. – С. 417; 4. *Платон*. Тимей // Платон. Сочинения в четырех томах. Т.3. – М.: Мысль, 1994. – С. 471; 5. *Локк Д.* Опыт о человеческом разумении // Локк Д. Сочинения в 3-х т. Т.1. – М.: Мысль, 1985. – С. 283; 6. *Гадамер Г*. Истина и метод: Основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1988. – С. 77; 7. *Кириленко С.А.* Наслаждение вкусом // Studia culturae. Выпуск 1. Альманах кафедры философии культуры и культурологии и Центра изучения культуры философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С.96; 8. *Гадамер Г*. Истина и метод / Указ. соч. – С. 78; 9. *Кириленко С.А*. Наслаждение вкусом / Указ. соч. – С. 99; 10. *Юм Д.* О норме вкуса // Юм Д. Сочинения в 2-х т. Т.2. – М.: Мысль, 1966. – С. 735; 11. Там само; 12. Там само. – С. 736; 13. *Руссо Ж.- Ж.* Эмиль или О воспитании.- М.: Книжное дело,1913 – С. 340; 14. *Гадамер Г*. Истина и метод / Указ. соч. – С. 97; 15. Там само. С. 97; 16. *Кант И.* Критика способности суждения. – М.: Искусство, 1994. – С. 193; 17. *Гадамер Г*. Истина и метод / Указ. соч. – С. 13; 18. *Адорно Т*. Эстетическая теория. – М.: Республика, 2001. – С.21.

Ю.В. Пустовойт, канд. филос. наук, преп.,
Шуйский государственный педагогический университет

СТРАХ КАК ЭТИЧЕСКАЯ КАТЕГОРИЯ В ПАТРИСТИКЕ

Страх как предмет изучения, безусловно, многогранен и междисциплинарен. В XXI столетии проблема страха остается одной из наиболее актуальных в разнообразных областях знания – философии, этике, религиоведении, социологии, культурологии, психологии, медицине и прочих. В конце 80-х годов XX века в российской науке в качестве ведущих и наиболее представительных обозначились две тенденции к изучению феномена "страх", зародившиеся в недрах экзистенциализма и психоанализа. По этой причине страх в современной науке полнее всего рассмотрен в своих дисциплинарно крайних ракурсах – общеметафизическом и конкретно-психологическом. Этическим аспектам страха в современных исследованиях внимание, к сожалению, практически не уделяется.

Патристическое учение о страхе, как и вообще патристика, исследовано в современной философии недостаточно в силу объективных оснований,

логично проистекающих из особенностей самого патристического учения. Своеобразие патристики и ее принципиальный отход от линии античной рационалистической философии, философии как теоретической дисциплины, стоящей над жизнью, "в сторону внутрибытийного мышления, бытия-мышления, философии как духовно-жизненного опыта" [1] на протяжении долгого времени не позволяло историкам философии правильно осмыслить систему патристической традиции, имеющей как теологический, так и философский характер, и правильно оценить ее роль и место в истории духовной культуры. В древнецерковном учении страх получил осмысление в этических координатах, поэтому целостное видение феномена "страх" складывается только с учетом патристической теории, как "философии религиозного иррационализма" [2]. Изучение патристической теории нравственности позволяет отнести страх к числу важнейших этических категорий.

Данное исследование выполнено на стыке истории философии, этики, религиоведения и теологии; реконструкция целостной трактовки феномена "страх" представляет собой попытку создания концепции страха как духовно-нравственного явления во всей христианской ойкумене.

В патристике, несмотря на господство одного мировоззрения – религиозного, этические исследования были достаточно многосторонними и интенсивными, потому как древнецерковная нравственность исходила из основных доктринальных положений догматического учения [3]. Экзистенциал страха интерпретируется патристикой прежде всего через призму библейских положений.

Этические аспекты проблемы страха наиболее глубоко раскрываются в ракурсе догматических положений христианской сотериологии, большей частью в ее субъективном варианте, и в свете патристического учения о душе.

В антропологической плоскости патристики представлен духовный взгляд на проблему страха: его природу, формы проявления, действие и значение в человеческом бытии, в том числе и его нравственном аспекте. Человеку, по учению Святых Отцов, могут быть присущи две разновидности страха: духовный – страх Божий и душевный – боязнь (страхование). Поскольку учение отцов и учителей древней Церкви сотериологично, то два вида страха оцениваются сквозь призму спасения: страх Божий спасителен, это одна из важнейших христианских добродетелей; страх-боязнь, напротив, есть грех, следовательно, препятствует спасению души.

Страх Божий, "производимый сердцем и разумением" [4], есть изначальная объективация человеческого духа, наряду с совестью и влечением к высшему абсолюту, к Божеству, являющаяся харизматической добродетелью. Данное понятие оценивается в рамках религиозно-этических координат. Смысловое ядро страха Божия составляет чувство благоговения, переживание особо высокого мистического уважения, связанного с ощущением феноменального величия объекта этого благоговения, преклонения перед ним, особенно понятного и актуального, когда этим объектом является Бог, Его беспредельная святость, всемогущество, всеведение, благость. Благоговейный трепет перед величием Бога, неразрывно связанный с неизменною верою в истину бытия Божия, в действительность существования Бога,

как Творца, Промыслителя, Спасителя и Судии (по-славянски Мздовоздаятеля), любовью к Нему, что неминуемо влечет за собой опасение оскорбить Господа нарушением Его святой воли, объективированной в заповедях и Божественном законе. Таким образом, в контексте патристического учения о нравственности можно определить страх Божий как сознание ощущения святыни, имеющее последствием уклонение человека от нравственного зла и утверждение в добродетели.

Учение о нравственности в патристике указывает на всеобъемлющее значение добродетели страха Божия в духовно-нравственной жизни человека, следовательно, этот вид духовного страха неизбывен.

Страх Божий как духовное явление имеет серьезное отличие от страха-боязни, трактуемого психологически. Добродетель страха Господня не соотносится с понятиями страдания, мучения, которые являются следствиями обычного страха. Страх Господень не отрицателен, не пагубен; он не наносит ущерба и не дает комплекса вины; это та внутренняя структура души, в которой встречаются в примиримом диалектическом противоречии радость и скорбь [5]. Понятие добродетели страха Божия в патристике соотносится с понятиями радости, душевного удовлетворения, любви, выражающими субъективное восприятие высшего блага, причастность ему человеческой личности.

Добродетель страха Божьего имеет всеобъемлющее значение в жизни верующего человека; это – одна из фундаментальных форм религиозного сознания, причем данная добродетель является специфически христианской. В функциональном аспекте добродетель страха Божия относится к одному из главных средств, возводящих личность на ступень нравственного совершенства и, следовательно, реализующих христианскую цель жизни. Центральной функцией страха Божия патристические тексты называют удерживание от зла и возрастание в добре, тем самым допустимо говорить о видной роли этой добродетели в механизме нравственного поступка, а также условием и критерием мудрости, мистико-этической способности к познанию сущего. Конститутивно добродетель страха Божия оценивается как неотъемлемый основополагающий элемент в нравственной структуре человека, в зависимости от мотивов богобоязненности (рабского, наемнического и сыновнего) указывающий на степень духовной развития личности. Добродетель страха Господня интерпретирована отцами Церкви в качестве одной из самых значимых для христианства ценностей.

Другой вид страха, страх-боязнь (или "страхование"), в результате грехопадения зарождается в раздражительной силе души (θυμός). Согласно святоотеческой этике, после грехопадения наибольшим изменениям в общей судьбе человеческой тримерии после грехопадения подверглось душевное чувство θυμός. В падшей природе человека θυμός лежит в основе формирования аффекта, расходуется в наслаждениях и страстях, главным образом, в гневе и страхе. Механизм появления страха-боязни описывает бл. Августин [6]. Помимо воли человека незаметно подкралось незнание того, что нужно делать, и страстное влечение к тому (похоть), чего следует избегать, спутником же их явилась ошибка и скорбь. Когда человек чувствует, что ему угрожает это двойное зло, то движение избегающего их духа

называется страхом. Страх, производимый раздражительной частью души отцы определяют как "безрассудный".

В патристике страх-боязнь оценивается сквозь призму основных христианских аскетических категорий спасения, покаяния, самосовершенствования, смирения. Боязнь как страсть (πάθος), присущая человеческой природе после грехопадения, в патристике оценивается двояко: как естественная (безупречная) и неестественная, т.е. греховная. Боязнь естественная есть усилие защищать свое бытие по закону, априорно данному Богом существу разумному, из-за чего душа естественно страшится, мучится и отвращается от смерти. Поэтому естественная боязнь не подлежит оценке с позиции этики [7]. Страх-боязнь расценивается отцами Церкви как греховная страсть, порок, когда она не есть потребность естества. Патристическая традиция выделяет несколько причин неестественного страха-боязни, связанных с духовно-нравственным состоянием личности. Во-первых, сознание метафизического одиночества, проистекающее из отсутствия веры человека в Творца и, как следствия, разрушения иерархичной, устойчивой картины мира. Во-вторых, патристикой утверждается разрушительное влияние греха на психологическое состояние человека, реализующееся в страхованиях различного рода – "страхе бесовском", который есть результат инфернального воздействия на человеческую душу демона. "Кто грешит, – пишет прп. Ефрем Сирин, – от того далек Бог, и потому лукавый исполняет его страха, и всегда он живет в мучительной боязни" [8]. Третьей причиной страха-боязни святые отцы считают тщеславие и гордость. Согласно патристической этике, наличие в человеке добродетели страха Божия упраздняет неестественный страх-боязнь. Неестественный же страх держит человека в духовном застое. Если страх выступает в патристике как проявление ненадеяния на свои силы, то мужество же – как проявление надежды на всесильную силу Божию и помощь.

Итак, учение о двух видах страха, один из которых возник в результате грехопадения, преодолевает границы психологии и позволяет составить более глубокое представление о страхе как явлении универсальном и нравственно-мистическом. Отцами Церкви раскрывается идея неизбывности страха в человеческом существовании: человек испытывает или страх Божий, или страх-боязнь. Страх-боязнь, амбивалентный страху Божию, как страсть разумного существа и недостаток мужественной решимости, имеет в своей основе боязнь или испуг, а страх Божий – любовь.

1. *Бычков В.В.* Византийская эстетика. Теоретические проблемы. – М., 1977. – С.14; 2. Термин В.В. Бычкова; 3. В этом, заметим, заключается одно из существенных различий патристического учения о нравственности и этической античной мысли. Г.Г.Майоров, анализируя соотношение языческого типа религиозности и морали в сознании античного человека, указывает на почти автономное их существование. (См.: *Майоров Г.Г.* Цицерон и античная философия религии. – М., 1989. – С.14-18); 4. Изречение прп. Дидима. (Цит. по: *Евфимий Зигабен.* Толковая Псалтирь, изъясненная по святоотеческим толкованиям.- Б.м., Б.г. – С.289); 5. См. об этом: *Свешников В., протоиерей*. Очерки христианской этики.- М., 2000. – С.458-459; 6. *Августин Блаженный*. Руководство Лаврентию или О вере, надежде и любви.- М., 1997. – С.23; 7. Основные проявления безупречной боязни анализирует прп. Иоанн Дамаскин. (Иоанн Дамаскин, святой. Точное изложение православной веры. – М., 1998. – С.261-262); 8. Цит. по: Энциклопедия Православной веры: В изречениях святых отцов. – Клин, 2004. – С.564.

Н.С. Растегаева, асп.,
МГТУ имени Н.Э. Баумана, Москва

ПОЛОЖЕНИЕ МОРАЛИ В УСЛОВИЯХ ИНФОРМАЦИОННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Современный человек, постоянно находясь в информационных потоках, проводя часы, а то и сутки перед монитором компьютера или телевизора, пропускает через себя мегабайты информации, теряя связь с реальностью и пребывая в виртуальных мирах. Проблема заключается в том, что медиа миры, построены не его собственным сознанием, а кем-то другим. Человек же ощущает необходимость пребывания в них, наркотическую зависимость, что говорит о негуманных целях создателей самих медиа миров, о всеобщей болезни, несостоятельности современного человека, погрузившегося в информационную реальность. Человеку необходимо чувство определенности, защищенности, которых он не может достигнуть. Одной из причин этого может быть засилье информации, которая размывает понятия смыслов и значений, а это приводит к потере способности самоопределения.

Лиотар ввел термин "перформативность" для определения современного взгляда на информацию, на ее эффективность. В конечном итоге, в обществе потребления перформативность приводит к рыночному потреблению информации, ее ценностное значение уступает место товарной стоимости. Этому явлению сопутствует изменение общечеловеческих ценностей в соответствии с ценностями потребительского общества, что приводит к искажению понимания человеком мира, к его дезориентации, так как, с одной стороны, происходит подмена ценностей, а с другой, эта подменна осуществляется в мире надреальном, в котором человек не чувствует опасности, воспринимает его как игру. Бодрияр говорил о восприятии человеком всех процессов как игровых. Общество требует зрелищ, и оно их получает, не замечая, что игра иной раз полностью поглотила сознание, дав взамен новый виртуальный мир. Часто современный человек видит свое полное погружение в мир гиперреальности, но не видит причин выходить из этого состояния, а причины безусловно есть. Мир реальный является безграничным, в нем нет обязательных правил игры, в нем может существовать как полная свобода, так и зависимость, но эти состояния в реальности мы выбираем сами, мы сами строим мир, в котором живем. Информационный медиа мир ограничен возможностями его создателей, то есть это закрытая система с установленными границами и рамками, из нее нет выхода, следовательно, в ней нет возможности для творчества, для создания чего–то нового. В закрытой системе человек не может развиваться, а это ведет к деградации интеллектуальной и нравственной. Человек, живущий в виртуальном пространстве, например, в мире медиа потоков и компьютерных игр, имеет предзаданный, стереотипный стиль мышления, он полностью погружает свое сознание в чужое творчество, творчество создателей инобытия. В виртуальной реальности возможно лишь улучшение условий существования

при обращенности к творцу программы. И человек оказывается в зависимости от тех установок, которые придумали для него и за него.

Мы можем рассматривать содержание моральных теорий, исходя из культурных пространств, которые оказываются программно плюралистичными. Этика в ее классическом понимании всегда пыталась построить общечеловеческую, всеобъемлющую теорию морали. Постклассическая этика, характеризующаяся антинормативным поворотом, способствовала смещению акцентов с общих принципов на частные, на предметные воплощения. Антинормативный поворот в этике выразил то, что в наши дни с тотальным засильем информации видно на каждом шагу: невозможность построения общей нормативной теории. Мир, перегруженный информацией, постоянно предлагает новые ценности, претендующие стать нравственными. Один человек, для примера, журналист, пребывающий в горячей точке планеты и освещающий происходящие события, может менять взгляды массы людей на ситуацию, то есть мы становимся в зависимость от его ценностей, мыслей и представлений о мире. Всеобщая информатизация и технологизация ведет к размыванию представлений о мире, о реальности в целом. Здесь необходимо затронуть вопрос об определении истины в современном мире, насколько его постановка возможно в сфере виртуальных представлений человечества о собственном бытии.

Нам постоянно навязывают разное понимание истины, которые при ближайшем рассмотрении оказываются лишь формой, не имеющей никакого отношения к реальности. Проблема определения моральных ценностей современной эпохи, так актуальна вставшая в наши дни, на самом деле является проблемой самоопределения человека, которая существовала всегда. Появление новых технологий, позволяющих столь беспрепятственно и легко обмениваться информацией, показало, насколько человек зависим от того контекста, который он выбирает для себя как истинный, в соответствии с которым он строит свое мировоззрение.

Создаваемая массмедиа реальность – это гиппереальность Бодрияра, не имеющая под собой определённой основы, конкретного творца или единственного порождающего центра. О ней можно сказать лишь то, что мы все в ней находимся, но невозможно знать, кто именно оказывает на нас влияние с целью манипулирования нашим сознанием. Но мы должны чётко осознавать свою причастность к миру выдуманному и отличать себя от мира, придуманного другими людьми.

Игнорирование технократизмом первичной человеческой обязанности самоопределения (самосознания), обусловливающей свободу действия, свободу познания и творчества, закрывает для человека возможность выхода в иные ценностные перспективы, за пределы предписаний техницистской оптимальности. Последнее происходит всякий раз, когда сущность морали дегуманизируется, когда мораль теряет свою связь с индивидом и становится для него чем–то внешним, превращая его в пленника, созданных им общественных отношений.

Виртуальные миры в какой–то степени отображают процессы, происходящие в реальности. Человек и до засилья информации был подвержен ее

влиянию. Самоопределение – вот главная проблема человечества. То, какими ценностями нам жить, мы сможем выбрать только при полной свободе личности от влияний. В противном случае, человек живет в рамках, придуманных за него. Конечно, они не всегда плохие, например воспитание, даваемое нам семьей, образование, но все же это только предустановленные программы, в них нет свободы выбора, который необходим для гармоничного развития личности. Человечество привыкло жить в традициях воспитания, которое в своих глубинных основах, как хорошо бы оно не было, оказывается насилием над личностью: [Мораль как каноническая, общеобязательная культурная ценность надломлена, так же перезрела и надломлена, как и все канонические, общеобязательные ценности культуры, как и наука, как и классически прекрасное искусство, как и семья и все т.п. Есть глубокая бездна между моралью и бытием, и бездна эта ныне разверзлась].

Информационные потоки создают бесчисленные информационные поля, которые насыщены разнообразным идейным содержанием. Человек, оказываясь внутри информационного образования, определяет свое мировоззрение, согласно установленной в нем программе. Для него нравственным в современных условиях становится то, что сказали по телевизору. Но на самом деле такая установка имеет мало отношения к реальности, так как весь медиа мир – это созданная иллюзия.

Избежать информационных влияний человеку как социальному индивиду, вряд ли возможно. Поэтому следует осознавать то, в рамках чего мы живем, тогда появится возможность выйти за эти рамки, переступить за границы информационной гиперреальности.

Человек, живущий в условиях информационной цивилизации, оказывается перед неограниченным выбором ценностей, предлагаемых новыми реалиями жизни. Размытость представлений об истине приводит к появлению бесчисленного количества нормативных программ, созданных как ответ на агрессивное воздействие окружающей информационной среды. Человек впадает в болезнь, в зависимость от виртуальных медиа миров, которые определенны четкими идеологическими границами и рамками. Личности невозможно развиваться в подобных условиях. Подобное состояние современного мира приводит к пессимизму в философских кругах, например в работах Бодрияра он четко прослеживается мысль: символический обмен ведет к смерти человека как личности. Потеря чувства реальности – вот что является тенденцией возрастания количества информации.

Человек должен сам выбирать свой образ мысли, сам отвечать за свои поступки. Стать гармоничной частью быстро изменяющегося мира, не потерять себя в информационном шуме современной цивилизации, человеку поможет его способность к творчеству, моральному творчеству вот выход за рамки системы, поглотившей личность. Человек должен сознательно выбирать ценности, предлагаемые ему современным миром, а не идти на поводу у создателей медиа миров.

Но для того, чтобы информационное пространство было в значительной степени очищено от отрицательных явлений, требуется осознание очень простого положения. Ни один из видов этой специфической реальности не

является каким-то особым внечеловеческим, сугубо коммерческим пространством. Виртуальная действительность – неотъемлемая часть нашей действительности, и в ней должны быть воплощены все те же нравственные ценности, что и в нашем мире. За каждым медиа проектом стоят люди со своими интересами, мировоззрением, моральными убеждениями. Участники и потребители информационных полей – личности, а не бездушные вещи. И оскорбляя, нанося урон субъекту информационной коммуникации, мы вредим человеку, а не безличному набору данных. Информационная среда – это естественное продолжение и развитие человеческой творческой мысли; нет никакой особой реальности, в которой действует какая-то особая медиа мораль. Только при утверждении такой аксиомы в информационное пространство будет открыт доступ ценностям из человеческого нравственного мира. И оздоровление нравов в нашем мире приведёт к оздоровлению ситуации в информационных пространствах.

А.А. Скворцов, канд. филос. наук, ст. преп.,
МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва

ПРИКЛАДНАЯ ЭТИКА: ПРИЧИНЫ ПОЯВЛЕНИЯ И ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ

Прикладная этика возникла во второй половине XX века как ответ на новые, зачастую трагические условия бытия человечества. На сегодняшний день изыскания в этой области занимают значительное пространство в сфере мирового философского дискурса и почти полностью покрывают поле этических исследований. Когда говорят о прикладных дисциплинах, то, как правило, подразумевают некоторые выводы теоретической науки, применимые на практике. Но с прикладной этикой дело обстоит по-другому. Этика как часть философии всегда была практической дисциплиной, ибо её предмет – не бытие или познание, а сама жизнь. Поэтому этика часто называлась практической философией, и считалось, что её проблематика непосредственно касается всех людей, независимо от их увлечения философией. Зачем же, в таком случае, потребовалась особая, прикладная этика? Существует один достаточно упрощённый взгляд, якобы сама действительность стала настолько сложной, что обычного морального усмотрения уже недостаточно. У людей осталось слишком мало пространства, чтобы оставаться людьми как таковыми; их жизнь поделена между профессиональными, гендерными, корпоративными статусами, которые оказывают решающее влияние на их поведение. Например, бессмысленно говорить просто о человеке; социологически более грамотно и точно говорить о политическом, экономическом человеке или индивиде, погружённом в информационную среду. Довлеющие над личностью практики образуют свою этику, получившую название "прикладной". И в ней обычные нормы морального сознания уточняются и модернизируются под условия этих практик.

Указанная точка зрения встречается достаточно часто, тем не менее, она не соответствует действительности. Главная ошибка заключается в неумении

различить профессиональную и прикладную этику. Первая, как совокупность норм и принципов, принятых в конкретной профессии, появлялась вместе с рождением данной практики. И в ней действительно речь шла о коррекции универсальных моральных норм применительно к особым условиям, понятным только профессионалу. Но прикладная этика изначально обращалась ко всем людям, независимо от их статусов. Так, биомедицинская этика адресована не только медикам, но и ко всем, кто заинтересован не стать жертвой узкого профессионального усмотрения. А при обращении к медикам она призывает зачастую пожертвовать профессиональными интересами и навыками ради общеморальных требований. Политическая этика так же существует не для политиков, а обращается ко всему обществу с требованием не оставлять важнейшие стратегические решение на усмотрение узкой группы лиц.

В этом плане прикладная этика является не ограничением возможностей обычной этики, а скорее адаптацией морального сознания к новым условиям. Она не согласна с озвученным раньше утверждением о "смерти обычного человека" и превращения его в ряд социальных статусов. Напротив, вся история её развития и важнейшие выводы настоятельно требуют не приносить соображения человечности в жертву социальным установлениям. Кроме того, она не согласна с идеей тотального манипулирования поведением и настаивает на автономии личности. Особенно это хорошо видно в биоэтике, где медиков призывают отказаться от патерналистской модели поведения, а пациентов – принимать решение свободно, не поддаваясь давлению профессионала. Получается, что вопреки многим направлениям социологии, прикладная этика встала на защиту свободы личности и сильно понизила статус профессионального знания, ранее претендовавшего на обладание абсолютной истиной. Нельзя сказать, что прикладная этика объявила войну профессионализму; напротив, для того, чтобы судить о сложных и нерешённых проблемах, таких, как эвтаназия, клонирование, трансплантация органов требуется серьёзная научная компетенция. К тому же иногда достаточно трудно провести границу между прикладной и профессиональной этиками. Например, проблема плагиата касается как внутренней этики академического сообщества, так и всего общества в целом. Тем не менее, прикладная этика, во-первых, требует общественного контроля за часто закрытыми профессиональными сообществами, а во-вторых утверждает, что профессионализм, лишённый нравственной ориентации, разрушителен для общества.

Каковы же причины появления и столь бурного развития прикладной этики? Часто называют очевидные причины, например, глобальные проблемы человечества и технологический прорыв первой половины XX века. Биомедицинская этика вряд ли бы оказалась востребованной, если бы не были открыты технологии паллиативной медицины или скоротечного прерывания беременности. А без изобретения оружия массового уничтожения не возникли бы столь широкие дискуссии об ответственности учёного за судьбы человечества. Однако достижения научно-технического прогресса – лишь одна сторона медали. Скорее, он стал объектом и катализатором размышления, но важно понять, что произошло с самим нравственным сознанием человечества, нашедшим себе новую форму в виде прикладной этики. Для того, чтобы осмыс-

лить новые условия жизни человечества и бороться с их отрицательными сторонами потребовалась определённая традиция, имеющая многовековой опыт в борьбе за подлинно человеческие условия бытия людей. Эта традиция – гуманистическая мысль Запада, защищавшая идеи прав человека, автономии личности, тождества моральности, свободы и счастья.

Гуманизм и идея прав человека были сильно дискредитированы в эпоху мировых военных катастроф. Но поскольку всё, что случилось за это время, стало считаться периодом самых чудовищных преступлений против человечности, можно утверждать – гуманизм выполнил свою миссию. После мировых войн о правах и свободах человека не забыли, а наоборот, необходимость их соблюдения стала главной идеологией всех международных документов. Но освобождение человека от ужасов тоталитарных и милитаристских идеологий (тем более достигнутое не полностью) ещё не означало его освобождения от иных опасностей. В сущности, прикладная этика родилась, когда было достигнуто осознание этих опасностей.

Если принять такую парадигму, то станет понятной логика развития прикладной этики. На наш взгляд, можно выделить три исторических этапа её становления. Первый этап – выявление отрицательных сторон научно-технического прогресса и борьба с чересчур прямолинейными попытками некритичного использования его достижений. Это движение пришлось на 50-60-е годы. Здесь выделяется биоэтика, экологическая этика и первый, самый ранний вариант этики науки. После определённых успехов в данной области, прикладная этика, на втором этапе, занялась проблемой освобождения личности от различного рода корпоративного давления. Человеческая ситуация в мире складывалась таким образом, что личность попадала в зависимость от авторитарного диктата в сфере её труда, либо отдавалась на откуп всякого рода коммерческим или политическим интересам. В качестве противостояния этим явлениям, гуманистическая мысль в 60-70-х годах обратилась к политической, деловой, юридической и хозяйственной этике. Когда же была осознана необходимость защиты прав человека не только на государственно-властном, но и на обыденном уровне, прикладная этика перешла на новую, самую разветвлённую стадию своего развития. Отныне речь шла уже о противостоянии любым видам манипуляции сознанием, т.е. борьба за автономию личности в мире стремящихся подавить всякую возможность свободного мышления информационных потоков. Время её появления – конец 70-х – начало 80-х годов, но наибольший размах это движение приобрело в 90-е годы. Здесь можно выделить этику PR-деятельности, различные виды информационной, компьютерной и виртуальной этики, этику образования, журналистики и т.д.

Появление новых этапов развития прикладной этики не означало сворачивания старой, например, биоэтической проблематики. Напротив, новые средства тиражирования информации сделали споры в этой области достоянием самых широких кругов. Но этот процесс заставил изначальные виды прикладной этики измениться, ибо отныне они стали обсуждаться не только узким кругом профессиональных философов, но практически на всех уровнях социальной действительности. Сегодня от спорящих сторон требу-

ется приводить понятные для всех аргументы и искать подтверждение своей правоты в повседневной практике.

В нашей стране прикладные этические исследования только набирают свою силу, однако можно видеть значительное отставание в этой области от западных стран. Так, у нас наблюдается устойчивый интерес к первому, самому раннему этапу прикладной этики, сконцентрированному в основном вокруг биоэтики. Значительно слабее развита проблематика, появившаяся на втором этапе, хотя здесь в последнее время наблюдается повышение интереса, сконцентрированного в основном вокруг деловой этики. И практически не уделяется внимание к исторически третьему уровню прикладной этики, хотя по степени распространения информационных технологий мы ненамного уступаем западным странам. Но именно это последнее обстоятельство не позволяет подняться прикладной этике на принципиально иной уровень, где обсуждение могло бы вестись свободно, без идеологических схем, штампов и профессионального патернализма.

В.П. Старостин, ст. преп.,
Якутская государственная сельскохозяйственная академия, Якутск

СОСТРАДАНИЕ В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНО-НРАВСТВЕННЫХ ПАРАМЕТРОВ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Идея социальной свободы человека является наиболее фундаментальной, и ценной, ибо речь идет о соотношении интеллектуальной активности личности и государственного устройства. Из этого взаимодействия исходят проблемы конституционных гарантий свободного гражданского дискурса, общественного диалога, в конечном счете, общественного контроля над действиями государства. В сущности, только гражданское общество потенциально сохраняет возможность обратной связи между автономной в своем духовном совершенствовании личности и государством, его интересами и задачами, как аппарата осуществления власти. При этом, всегда учитывается вероятность присутствия у гражданина своих интересов, не совпадающих с государственными.

Именно из такого рода терпимости вырастает феномен сострадания – как пример сосуществования людей изначально разнородных, неодинаковых, оригинальных – по факту своего рождения, происхождения, материального или духовного состояния. Как удачно заметил К. Ясперс, терпимость чаще всего свойственна культурно развитым индивидам, обладающим аристократическим складом ума. Например, средневековым рыцарям, которые не имели права наравне вступать в противоборство с простолюдином. В меньшей степени присуща терпимость среднему классу, представители которого часто уверены, что правы они, а не другие. Полностью терпимость отсутствует у "насильнического типа людей", привыкших "наносить удары".

Таким образом, проявление милосердия и терпимости государства по отношению к гражданину можно признать общим требованием эволюции индивиду-

альных жизненных форм. Государство всегда должно относиться с пониманием иррациональной сути человеческой личности. Дух человека по своей природе является бунтарской, требующей выхода за свои пределы стихией. По мнению Ф. Ницше, человек смиренный, прилежно исполняющий все требования окружающего мира, вовсе не герой, а скорее – идеальный "раб будущего".

В сущности, весь мир, который нас окружает, то состояние, в котором он находится, является отражением всеобщего, совокупного сознания всех живущих в данное время. Мир не может изменяться, если он многих устраивает. И мы должны согласиться, что большинство людей, особенно стоящих у руля управления, у власти, устраивает этот несострадательный, негуманный мир, в котором предпочтение отдается различиям, а не сходству, а противоречия улаживаются нескончаемыми конфликтами и войнами. Многих людей устраивает, что согласно законам борьбы за выживание, остаются жить наиболее приспособленные и порой отнюдь не нравственно совершенные индивиды ("кто силен, тот и прав"). Всеобщая конкуренция становится обязательным атрибутом современной жизни, а выигрыш считается высочайшим благом, данным чуть ли не небесами. Многие действительно удовлетворены реальным социальным устройством, несмотря на то, как такая модель общества, порождает людей, которых убивают, калечат и угнетают, которые недоедают и оказываются бездомными. Ибо они оказались неудачниками, неспособными принять изменения, просто "постоять за себя". Людей, исповедующих такого рода философию, становится все больше в нашем обществе, и им нет дела до страданий масс, притеснений меньшинств, гнета социальных низов, если это не касается их самих или их родных и близких. Духовное бесчувствие, душевная глухота, неспособность воспринимать страдания другого человека как свои собственные – вот причина того, что страдания людские не прекращаются. Разобщенность порождает равнодушие и ложное превосходство. Только единство способно создать почву для истинного сострадания и восстановить подлинное равенство.

Групповое моральное сознание, базирующееся на массах и осуществляющее социальное нравственное творчество, может породить как неописуемую красоту и гармонию отношений, так и невообразимую мерзость и безумие толпы, смотря от того, какой выбор сделает сам человек. Надо пытаться осмысленно построить целостное мировоззрение, в котором из бесконечного опыта человеческого извлечь уроки для себя, сделать из всеобщего опыта опыт своей жизни. Это возможно только тогда, когда боль и неудачи других – это, в том числе, и наша боль, неудача каждого из нас. Точно так же радость и счастье не могут быть только индивидуальными, в то время как окружающие несчастны. Это и является истинным человеколюбием, истинным состраданием и гуманизмом.

Понятие гражданско-правового государства напрямую связано с осуществлением в конкретно взятом обществе принципа справедливости. И понятие справедливости ни в коем случае нельзя рассматривать в отрыве от понятия сострадания. Их разобщение и противопоставление всегда приводят к трагическим противоречиям в рассмотрении духовной жизни общества. В отличие от западноевропейской традиции понимания справедливости

и сострадания отечественные мыслители (В.С. Соловьёв, Н.А. Бердяев) создали предпосылки для новой их трактовки. Две эти добродетели суть различные стороны или способы одного и того же человеческого побуждения, сформулированного как "золотое правило нравственности". При этом отрицательная формула: "не делай другому того, чего себе не желаешь" можно назвать требованием справедливости, а положительная – "делай другому то, чего хотел бы от других" – представляет собой правило милосердия и сострадания, включающее и нравственно-социальное требование.

Очень важным является мысль, высказанная И.А. Ильиным: в основе справедливости лежит живая совесть и живая любовь к человеку. Нельзя рассматривать справедливый и нравственный поступок как данность "раз навсегда", "для всех людей", "повсюду", так как она – "живой поток индивидуальных отступлений". Данный раз и на все времена образец поступков, как справедливых, нравственных, праведных, в конце концов, всегда превращается в химеру, иллюзию, утопию. Поэтому подлинной формой любви к ближнему является любовь к его духу и его духовности, а не просто жалость к его страдающей телесности.

Для реальной гуманистической деятельности в обществе необходимо следить за соблюдением справедливости и культивировать чувство сострадания. Особенно, если это касается взаимоотношений государства и человека: индивид не должен чувствовать себя ни винтиком огромной государственной машины, ни осуществлением некоей "совокупности социальных отношений". Человек не должен принимать свое положение как стечение обстоятельств, некоторых неминуемых условий и предопределенностей. Важно, чтобы формальная справедливость, заключенная в букву закона соединялась с живым личностным состраданием; только в этом случае сострадание к людям в гармоничном союзе со справедливостью образуют гражданское общество.

Возникновение и функционирование любого общего морального требования может быть рассмотрено лишь в ретроспективе, по прошествии определенного отрезка времени", в процессе последующего теоретического анализа разносторонних общественных связей и отношений. Только в этом случае возможна оценка практической значимости той или иной нравственной нормы, того или иного морального требования. Однако в конкретно-историческом плане, во время развертывания настоящего, мы не можем сказать, насколько верна будет та или иная жизненная позиция, тот или иной вид нравственности в будущем. С опытом, в бесконечном повторении становится видимым необходимость и осознается обязательность предписания. Вот почему иные моральные нормы, законы имеют здесь и сегодня характер действий явно не рациональных, не отвечающих требованиям целесообразности и полезности. Такова суть реализации морали в социуме – ее функции необходимы и полезны обществу, но распознаются только на более высоком уровне социально-исторического обобщения и теоретической абстракции. Сострадание – как аксиологический императив сознаётся общечеловеческой ценностью, которую трудно вычленить и зафиксировать в социальной жизни, но без которой невозможно представить дальнейшую жизнь человеческого общества.

О.В. Шинкаренко, канд. філос. наук, доц.,
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

У ПОШУКАХ ПРАКТИЧНО ДІЄВОЇ МОРАЛІ

З самого початку існування етики як теоретичного намагання осягнути феномен моралі у людському бутті, проглядається одна постійно відтворювана колізія, що визначає як досить специфічний характер першої як науки, так і парадоксальну природу другої в практиці соціально-культурного буття. Це притаманна моральній свідомості колізія сущого та належного, як вимірів практично змістовного та теоретично сформульованого. Можливо тому вже з часів античності платонівська ідея Блага як вищого орієнтиру моралі доповнювалась чеснотами Аристотеля як необхідними якостями людини як морального діяча, автономність морального суб'єкту з його повагою лише до апріорного морального закону у Канта гармонією моральності та права у Гегеля, ніцшеанська воля опонувала християнському обов'язку і таке ін.

Протягом більше чим двохтисячолітнього існування етики як науки, так названий М.Гайдеггером, "метафізичний крен" європейської цивілізації постійно підправлявся соціально-практичною зорієнтованістю як нагальною вимогою соціальної життєдіяльності. Особливо це актуалізувалось у періоди соціальних трансформацій, які супроводжувались ціннісними кризами та змінами у етичному консенсусі суспільства.

Найгостріше проблема ідеального-реального в моралі поставала на зламі традиційного суспільства, у процесах становлення раціоцентрованої культури модерного європейського суспільства, у сьогоденних шуканнях нових соціальних проектів у післямодерну добу. Такі соціальні періоди активізують теоретичні зусилля не лише проблематизацією місця і ролі моралі у суспільній життєдіяльності, а й потребою перегляду її теоретичного образу.

Так доба перебудови, будучи підсумком змін суспільної свідомості радянського суспільства на межі 70–80-х років минулого століття і початком такої соціальної трансформації, що вписується у системні зміни соціально-культурного буття глобального масштабу, є досить показовою щодо теоретичних переорієнтацій філософсько-соціального знання, зокрема етичного. І якщо на виході з методологічного монізму марксистсько-ленінської ідеології для етики було досить революційним подолання класового підходу у розумінні моралі і визнанням її в якості загальнолюдського феномену за первинною своєю сутністю, то чим далі, тим більше процес змін соціальної дійсності оголював дещо інші вияви моралі в структурі соціального процесу.

Усе наполегливіше виявляється домінантна роль моралі не тільки як однієї з складових на рівні з політикою, економікою, правом, мистецтвом та ін., а як основи, в якій укорінені всі інші сфери людської практики При цьому, якщо перше розуміння соціальної ролі моралі має відносно новаторський характер в силу досить традиційної для класичної етичної теорії, що розвивалась поза диктатом марксистсько-ленінської методології, інтерпретації, то друге – мораль в якості базової засади – залишається в умовах подолання методологічної та теоретичної кризи сучасної етики актуальним завданням

обґрунтування її конструктивної спроможності відповідати на виклики соціальних проблем. Тому заклик А.А. Гусейнова, що пролунав ще на початку процесу перебудови про необхідність розв'язання суперечності між методологічною та теоретичною озброєністю етики та моральною реальністю, яку вона призвана осмислити на шляхах "з одного боку перегляду, уточнення методологічних засад етики, а з другого (можливо, більш вірного шляху) – в критиці самої реальності моральної свідомості, в дискредитації її думки про себе" [1], зовсім не втратив своєї гостроти. Бо традиційне розуміння моралі як "розгляд моралі в якості абстрактної програми належного, сукупності ідеальних орієнтирів надає особливої гостроти та напруженості питанню про дійсність моралі, способи її з'єднання з практикою повсякденного життя" [2].

Сучасна етика, як вітчизняна, так і на теренах пострадянського простору (Росія, Білорусь, Литва), озивається на виклик соціальних змін переглядом своєї теоретичної орієнтації. На порядку денному обговорення так званої прикладної етики, дебати з приводу не тільки її сутності у порівнянні із давно присутньою у складі теоретичної етики професійною етикою, а, в першу чергу, виявлення її суттєвої новації щодо власне теоретичної етики. Складність цього завдання виявляють навіть термінологічні розбіжності у її означені – прикладна чи практична етика, про що, наприклад, засвідчує обговорення цього питання провідними російськими етиками [3]. Де в чому цей дискурс засвідчує актуалізацію того практичного повороту, яким означені зміни філософських традицій сучасності в цілому, і етичних, зокрема, в контексті серйозних соціально-культурних зрушень останніх десятиліть.

У цій пошуковій ситуації бачиться дуже важливим питання перегляду нових розумінь саме моралі як соціального явища, що відповідає соціально-практичним потребам сучасного культурного буття. Від констатації того, що "мораль в умовах перебудови зведена до рівня загальної програми життя. Саме вона являє собою певну загальну точку історичного відліку, що задає довго тривалу перспективу" є необхідним перехід до розуміння в силу чого та з яких ресурсів моралі можна черпати ту наснагу для соціальної конструктивності у перетворювальних процесах сучасного суспільства.

Усе частіше та настирливіше вимальовуються обриси того змістовного повороту у розумінні моралі, який, на наш погляд, є більш продуктивним для власне етичної теорії, саме у сучасних філософських доробках (наприклад, герменевтика, феноменологія, постмодернізм, комунікативна практична філософія та ін). У контексті практичної переорієнтації етики як науки врахування таких розвідок сприятиме тій продуктивній діалогічності, яка забезпечить різноманіття бачень моралі задля розширення та подолання традиційних підходів. Адже відмічений поворот сучасного філософського дискурсу акцентує увагу на хоч і притаманній всьому історичному філософсько-етичному дослідженню моралі тенденції, але яка довгий час не потрапляла у фокус теоретичного розгляду. Мова ведеться про увагу до моралі не лише як до області нормативних суджень (традиційний філософсько-етичний підхід), а в першу чергу як до простору між суб'єктних відносин з усією повнотою раціонального, чуттєвого, вольового, інтуїтивного вияву людини у цілісності її діяння та переживання.

Такий розгляд морального феномену, не девальвуючи етико-теоретичних доробок його ідеально-поняттєвого виміру (трансцендентного щодо процесу життєвої практики), розширює уявлення про його спорідненість, співмірність (іманентність) способу людського буття. За таким підходом змінюються головні вектори в інтерпретації сутності моралі як соціального явища. Можливо на цьому шляху антиномію сущого та належного в моральній сфері можна модифікувати в дихотомію.

Як відомо традиційна проблема класичної етики завжди проявлялась у головній характеристиці будь-якої моральної нормативності як домінування загального над індивідуальним, обов'язкового над бажаним, ідеального над реальним, що спричинювало неухильну констатацію віддалення моралі від реального буття в якості недосяжного ціннісного горизонту – *очевидного* необхідного орієнтиру, неодмінної межі, але, в той же час, *неймовірного* в інструментальній прагматиці людського реального життя.

Образ моралі в класичній етичній традиції – це імперативно-наказова загальна обов'язкова вимога. Наприклад, кантівська умова перевірки власної поведінки через визначення її максим у вимірі моралі як "загального закону". Традиційним підґрунтям такої вимоги було переконання в наявності істини про людську природу як таку і необхідність для людини бути обізнаною із цією істиною, щоб гарантовано корегувати людську поведінку у відповідності із належним. Це, на думку А. Макінтайра, загальна форма моральної схеми, яка історично модифікувалась, але в результаті зводилась до проаналізованого ще Аристотелем в "Нікомаховій етиці" фундаментального протиставлення "людини-якою-вона-є та людини-якою-вона-могла-б-бути-якби-вона-розуміла-свою-сутнісну-природу".
Етика при цьому є наукою, "яка дозволяє людям зрозуміти, як вони роблять перехід від першого стану до другого" [4]. У такому випадку зобов'язання є реалізацією людської істинної природи на шляхах здійснення істинної мети (telos) людського життя. Більш того, людина як раціональна істота має підпорядковувати притаманні їй бажання, емоції, потяги етичними приписами і культивувати ті звичаї у вчинках, які є результатом вивчення етики.

У такій телеологічній схемі мораль ототожнюється із істинами чи Бога, чи розуму, що мають корегувати людину якою вона є у відповідності із визнаним ідеалом. А в силу того, що будь-які етичні образи ідеальної людини були контекстуально обтяжені в особі їх теоретиків, образ моралі набував чи суперечливої різноманітності, чи абстрактної універсальної формальності задля максимальної об'єктивності та неупередженості в інтерпретаціях цієї ціннісно-нормативної сфери.

Криза такої імперативної етики, розпочата ще за часів Ніцше, продовжує визначати рух етичної теорії від вузької професійної абстрактності до практики життя. Найсуттєвіше, що було проголошено на цьому шляху, це вимога розгляду людини у всій цілісній багатоманітності її дійсного буття, а, також, вимога не обмежуватись у розумінні моралі лише множинністю заборонних норм, які ще й втратили несуперечливу обґрунтованість в силу скепсису щодо однозначних телеологічних схем.

Щоб наблизити мораль до дійсності людського існування є потреба укорінювати її імперативність не лише у всезагальності нормативних приписів,

яка відокремлена від індивідуальної багатоманітності і в такому вимірі завжди буде лише рестрикцією щодо унікального, а відшукати універсальне, що притаманне індивідуальності з усією її неповторністю як такій.

Проте, одна справа відійти від відчужено зобов'язуючої інстанції суспільної моралі до автономного індивіда, який керуючись моральним законом в собі, перебирає на себе відповідальність за свою власну позицію та самовизначення. Такий крок в європейській етиці був зроблений на межі класичної та некласичної парадигми. Але такий крок від об'єктивного обґрунтування моралі до суб'єктивно обраної моральної позиції обернувся як мінімум звинуваченням у суб'єктивізації, а звідси, і релятивізації морального змісту і абсолютизації індивідуального початку аж до егоїстичних ухилів у практиці життя. Безперечно перехід на позиції самовідповідальності суб'єкта моралі став суттєвим доповненням – саме доповненням, а не нівелюванням – попередньої її абсолютистської телеологічної інтерпретації. Така домінанта відповідальності за себе перед лицем Іншого (Бога, близьких чи оточуючих) підсилювала практичну значущість морально належного, відшукуючи ті "джерела себе" (Ч. Тейлор), які оживлювали моральнісний пафос як потребу доброчинності у стосунках з оточенням. Хоча всі можливі критичні закиди, які були спровоковані виходом на теоретичну арену цієї концептуальної позиції, стали свідченням невичерпаності у розв'язанні цієї проблеми. Тому, інша справа – сама готовність суб'єкта (попри проголошення будь-якої необхідності самовідповідальності) до власної детермінації в моралі без перетворення її на релятивістську сваволю. Адже сьогоденна завантаженість інтелектуального простору різноманітними теоретичними інтерпретаціями морального феномена існує по сусідству з невмінням загалу самоідентифікуватися у ситуації варіативності моральних моделей.

Зокрема, А.Макінтайр в своєму визнаному дослідженні "Після чесноти" аналізує кризовий стан сучасного морального дискурсу і практики, кваліфікуючи його як емотивізм. Витоки такої ситуації він вбачає в провалі проекту Просвітництва, який мав у ситуації зміни культурної парадигми від традиційного до модерного (сучасного) суспільства віднайти секуляризовану основу для морально належного. На його думку найсильнішою концепцією премодерної доби був аристотеліз, який дарма був відкинутий у період становлення європейського раціоналізму та моральної автономії (від XV до XVII ст.) Бо вже суперечливі щодо одна одної філософські концепції моралі XVIII століття (сенсуалізм, раціоналізм Канта, ірраціоналізм естетичного вибору К'єркегора і т. ін.) дали всі підстави стверджувати, що морально орієнтована поведінка не може бути продуктом лише раціонального обґрунтування.

Звільнення від аристотелівського телеологізму (орієнтація на вище Благо) чи середньовічного християнського теологізму обернулось не дійсною свободою, а лише втратою об'єктивного належного взірця як обґрунтування моральних приписів. При цьому залишена на одинці із цими приписами людина – приречена на автономність в своєму виборові – стає абсолютно безпорадною перед спокусою сумніву з приводу будь-яких моральних суджень саме в силу своєї раціональності.

Недарма в цій безпорадній ситуації на арені з'являється саме ніцшеанський нігілізм як відкритий виступ проти моральних фікцій (продуктів хибної

свідомості) задля виправдання та вивільнення людської волі та бажань. Такий "пророчицький ірраціоналізм" Ніцше є, на думку Макінтайра, ключем до теоретичних підґрунть сучасного соціального порядку. Але виявлені "великомасштабні та домінуючі риси сучасного соціального ландшафту" залишаються проблемою, яка не піддається розв'язанню та розуму [5].

Девальвація багатьох традиційно визнаним підґрунть людського морального обов'язку як визначення сучасної культурної ситуації, що орієнтована на практичну свободу людини не сприяє продуктивному переорієнтуванню людини на самостійну та відповідальну поведінку та діяльне самовизначення. Як результат такої девальвації – перебування більшості у тенетах деконструктивного нігілізму чи пасивної аномії, коли втратилась чіткість зовнішньо контролюючих та керуючих інстанцій (згадаймо, що у недалекому вітчизняному минулому моральна свідомість формувалась зокрема лозунгом "Партія – розум, честь і совість нашої епохи").

Для західного суспільства з притаманними йому традиціями протестантської моделі існування за установкою "хто ж, якщо не я" домінанта індивідуальної відповідальності та самозобов'язання в сучасній ситуації анонімізації владних інтенцій в контексті глобалізаційних процесів економічного та політичного панування виявляє потенційну небезпеку маніпулятивних тисків на атомізованого індивіда, який все більше "фрагментується" в системній інструментальності та функціональності соціального буття.

Про це свідчать дослідження англійського соціолога З. Баумана, який акцентує увагу на типовій для сучасного західного суспільства трансформації індивідуальної відповідальності у відчуття провини з приводу своєї неповноцінності у соціально-практичному самоздійсненні. Тут привита суспільній свідомості попередніми теоретичними доробками індивідуальна відповідальність як ідеал устремлінь саморозвитку людини розумної на теренах цивілізаційного зростання соціальної життєдіяльності (та сьогоднішній взірець для суспільств, таких як Україна, що перебувають на шляхах модернізації) набуває перетворення з усією тотальністю втрати сенсожиттєвих визначень, оптимістичних орієнтацій та затяжних депресій. Бо, на думку Баумана, абсолютизована відповідальність є перекладанням на плечі індивіда негараздів системної соціальної кризи і таким маніпулятивним зловживанням, через яке "життя конкретної людини стає біографічним розв'язанням системних протиріч" [6].

Все це свідчить, що лише переорієнтування моралі в суб'єктивні визначення – недостатній методологічний прийом, який спростовується неочікуваними складностями його практичної реалізації. Непозбутнє балансування на межі об'єктивного та суб'єктивного виміру моралі є тим приводом до звернення уваги не лише на об'єктивність раціонально-мовних процедур універсалізації морально належних змістів (сьогоднішній вихід із кризи раціоналістичної етики, запропонований етикою дискурсу) чи суб'єктивні якості людського характеру (сучасна етика чеснот).

Заклик до методологічної переорієнтації етики – це пропозиція урахувати ті філософські доробки, які самі філософи протиставляють етиці як лише вченню про добро і зло.

Це, можливо, виведе етичну проблематику власне за межі пошуку лише несуперечливих обґрунтувань принципів, правил і норм моралі до визначен-

ня топосу етосу як суттєвого для людини в її життєдіяльності простору (зазору) морально необхідного. При цьому на рівні з обґрунтуванням соціальної значимості моралі як духовно-оцінного відношення в такому ракурсі розгляду з'являється більш конкретне виявлення базової орієнтації цього відношення, а звідси і ціннісного його навантаження.

Якщо звернутися до виведеної в роботах сучасної практичної філософії схеми методологічної переорієнтації – від онтології через гносеологію, епістемологію, праксеологію до інтерсуб'єктивності, то можна констатувати, що саме остання є найбільш етично навантаженою. Це чітко виявляється саме у домінантних підходах і тематизаціях сучасної філософської проблематики. Та чи може це стати дієвим методологічним орієнтиром власне для етичної теорії?

Якщо звернутися до існуючого в етиці розуміння моралі як простору міжлюдських стосунків ("Простір моралі – відношення між людьми" [7]), то інтерактивність не є новиною. Але можливо, ефектом новації є інший ракурс бачення процесів між людських взаємодій.

Як вже наголошувалось достатньо традиційним визначенням моралі на рівні з баченням її як перехрестя зустрічі суспільного та індивідуального ("в моралі людина зустрічається із суспільством, а суспільство – із людиною") є розуміння її як індивідуального самовизначення у людських стосунках. При чому головним на рівні з допущенням залежності людини від культурно-суспільного контексту вважається її здатність до самообмеження за ради продуктивного компромісу з метою самозбереження у процесі конкурентних зіткнень людських егоїстичних інтересів, якими і означене людське життя. При такому розгляді мораль приречена, по-перше, на регулятивно-обмежувальну, рестриктивну роль, по-друге, на раціоцентризм щодо стихії життєвих потягів та пристрастей, то-третє, на симулятивність єднання через лише проголошення закликів до любові, справедливості, взаємоповаги та ін., які через свою ідеальну абстрактність лише відтіняють відсутність дійсної конструктивної єдності в реальності суспільної практики. В такому розумінні мораль в більшій мірі виступає ідеалізованим надлишком щодо соціального буття, боротися з тиранією якого часто-густо знаходились інтелектуальні охочі.

Чи не варто в такому разі змістити кут розгляду з моралі як засобу приборкання егоцентричності індивіда, подолання протистояння з іншим на саме сконцентрованість на іншому як неодмінній ув'язаності з ним. Але не в абстрактній приреченості бути "невільним від суспільства".

Теоретичні доробки філософії діалогу, герменевтики, комунікативної філософії як етики дискурсу, комунітаризму та інших сучасних філософських концепцій дають підстави бачити можливість для етики звернутися до аналізу моралі в площині прямої зустрічі, яка вимагає моральнісної здатності реагування на Іншого і приймання негайної відповідальності як відповіді, відгуку на нього.

Це вже не стільки відповідальність *перед* обличчям іншого. Хоча і цей момент залишається вкрай важливим в контексті ситуації стояння "обличчям-до-обличчя" (Е. Левінас). Скоріше це – відповідальність *за* своє сприйняття іншого і його дієве виявлення у ставленні до нього. При цьому акцент зміщується на готовність людини до адекватної позиції у ситуації прямої

зустрічі з іншим з усією унікальністю, неповторністю і непередбачуваністю, яку вона несе, спростовуючи будь-які нормативні стандарти, але не знімаючи необхідності прозорої гарантованості взаємо порозуміння та, власне, соціального ладу як наслідку керованої взаємодії. Відшукання засади такої гарантованості і площини людського самовияву як дієвого підґрунтя її відтворення сприятиме збалансуванню імперативності моралі та її оптативності, що так необхідно для практичної продуктивності моралі в сучасному соціально-культурному бутті.

1. *Гусейнов А.А.* Перестройка: новый образ морали // Этическая мысль – М.:1990. – С.18; 2. Там само. – С.10; 3. Див.: *Апресян Р.Г.* Профессиональная, прикладная и практическая этики; *Гусейнов А.А.* Размышления о прикладной этике / http://ethicscenter.ru/ed/kaunas/gus.html; 4. *Макинтайр А.* После добродетели: Исследования Теории морали – М.: 2000. – С. 75; 5. Там само – С.157-158; 6. *Бауман З.* Индивидуализированное общество – М.:2002 – С.6; 7. *Гусейнов А.А., Апресян Р.А.* Этика.- М.:1998 – С.20.

В.Т. Бабакишвили, асп.,
МГУ имени М.В.Ломоносова, Москва

ЗНАЧЕНИЕ АРМИИ В ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКЕ СТРАН БЛИЖНЕГО ВОСТОКА

Армия как государственный институт имеет ряд принципиальных отличий от других инструментов политической власти. Она имеет весьма устойчивый, консервативный характер, сформировавшийся определенный порядок и в то же время представляет собой наиболее приемлемую форму жизнедеятельности военнослужащих. В силу этих обстоятельств даже в условиях достаточно динамичного политического процесса в обществе она может долго сохранять свою целостность и четкость действий. Именно это обуславливает часто особую роль армии в политической жизни общества, её активное применение в интересах как восстановления или продления существования отживших политических систем, так и уничтожения старых и утверждения новых форм организации политической жизни в обществе.

Социальная роль армии выражается, прежде всего, в функциях, которые можно определить как совокупность системообразующих отношений между армией и обществом, обеспечивающих целостность общества.

Как важный институт государства в странах Ближнего Востока армия служит материальным орудием в руках правящей элиты в целях утверждения в обществе выгодных тем или иным социальным силам порядков. Даже если по ряду причин исторического развития какой-либо страны армия получает известную автономию, она, в итоге, объективно содействует и оказывать влияние на выбор той или иной модели социально-экономического развития в соответствии с интересами определенного класса (или классов). В подавляющем большинстве казусы военных переворотов и других акций силового вмешательства армии в политику являлись прямым следствием обострения социально-экономических и политических противоречий в обществе в целом. При этом роль армии является далеко не однозначной. Так, в ряде случаев приход к власти военных может инициировать проведение глубоких социально-экономических преобразований в обществе, в других становится тормозом на пути развития страны. Внутриполитическая роль армии в различных развивающихся государствах неодинакова и определяется в первую очередь характером политического режима в той или иной стране. Организация вооруженных сил, их эволюция тесно связаны с глубокими изменениями в общественной жизни, сдвигами в политической структуре общества, нарождением новых социальных сил.

Армия имеет достаточно устойчивый, консервативный характер, сложившийся определенный порядок и в то же время представляет собой наиболее приемлемую форму жизнедеятельности военнослужащих. В силу этих

обстоятельств даже в условиях достаточно динамичного политического процесса в обществе она может долго сохранять свою целостность и четкость действий. Именно это обуславливает часто особую роль армии в политической жизни общества, се активное использование в интересах как реставрации или продления существования отживших политических систем, гак и уничтожения старых и утверждения новых форм организации политической жизни в обществе.

Природа армии, ее социальная роль проявляются, прежде всего, в функциях, которые можно определить как совокупность системообразующих отношений между, армией и обществом, обеспечивающих целостность общества.

В качестве важного института государства в этих странах армия всегда служила и служит материальным орудием в руках правящей элиты для утверждения в обществе порядков, выгодных тем или иным социальным силам. Даже если по ряду причин исторического развития какой-либо страны армия получает известную автономию, она, в конечном счете, объективно способствует и влияет на выбор той или иной модели социально-экономического развития в соответствии с интересами определенного класса или определенных классов. В подавляющем большинстве казусы военных переворотов и других акций силового вмешательства армии в политику являлись прямым следствием обострения социально-экономических и политических противоречий в обществе в целом. При этом роль армии является далеко не однозначной. Так, в ряде случаев приход к власти военных может инициировать проведение глубоких социально-экономических преобразований в обществе, в других становится тормозом на пути развития страны. Внутриполитическая роль армии в различных развивающихся государствах неодинакова и определяется в первую очередь характером политического режима в той или иной стране. Организация вооруженных сил, их эволюция тесно связаны с глубокими изменениями в общественной жизни, сдвигами в политической структуре общества, нарождением новых социальных сил.

Силовое вмешательство армии в политику и вовлеченность военных в гражданскую деятельность обусловлено многоукладностью ближневосточных обществ и переходным характером их развития.

Исследование проблемы взаимоотношений военных с властью в процессе управления государством может способствовать пониманию специфики политических систем ближневосточных государств, основных путей и перспектив их эволюции. Сегодня отечественное и зарубежное научное и экспертное сообщество пока не выработало единой точки зрения по вопросу о формах взаимоотношений военных с гражданскими органами государства и способах влияния армии на политику в государствах Ближнего Востока. В большинстве стран Ближнего Востока, переживающих сегодня переходный этап своего развития от авторитаризма к демократии, на практике допускается активное участие армии в процессах общественной жизни вплоть до прихода военных к политической власти, что связано с неразвитостью демократических институтов в арабо-мусульманских государствах Ближнего Востока, практически полным отсутствием в них подлинно гражданского общества. В этой связи речь идет не столько о гражданском контроле над армией, сколько о контроле со

стороны политической власти, в состав которой, наряду с гражданскими политиками, входят также представители военных кругов.

Приход к власти военных во многих развивающихся странах после достижения политической независимости традиционно носил далеко не однозначный характер. В одних странах вооруженные силы выступили зачинателем глубоких социально-экономических преобразований, в других – военное правление послужило целям подавления любых демократических реорганизаций и прервало мирное и эволюционное формирование общественной жизни. Наряду с этими моделями военного вмешательства политическая жизнь целого ряда стран Востока продемонстрировала и другие переходные модели, отражавшие некоторое шаткий баланс в рядах самой армии, что на практике приводило к быстрым и внешне неожиданным видоизменениям политической ориентации вооруженных сил и контролируемого ими правительства. Но какие бы своеобразные формы ни принимало вмешательство вооруженных сил в политику, в его основе всегда лежал глубокий кризис социально-экономических и политических структур этих стран, обострявшийся по мере роста внутриполитических противоречий и возрастающей глубины самого этого кризиса.

В условиях незавершенной социально-политической структуры и экономической многоукладности в арабских странах армия зачастую являлась единственной силой (к тому же вооруженной), которая способна организовать национально-освободительное движение, а затем и возглавить молодое государство.

Сегодня в социальном сознании большинства стран Ближнего Востока вооружённые силы рассматриваются как главный гарант суверенитета и безопасности государства. При этом внутриполитическая роль армии в различных ближневосточных государствах многообразна и определяется характером политического режима в той или иной стране.

В большинстве стран Ближнего и Среднего Востока социально-экономические реформы подточили основы авторитаризма и сделали маловероятным установление прямого правления военных, неразвитость демократических институтов и слабость правового государства в них предопределяют тот факт, что многие ближневосточные армии служат не только гарантом единства и целостности этих государств, но и представляются в качестве апологета национально-государственной идеологии.

Сегодня на политической арене большинства арабских стран в качестве основных участников выступают действующий государственный строй и оппонирующее ему движение радикального ислама. Стоит заметить, что при этом сама власть нередко заимствует свою легитимность во многом из идеологии ислама. Армии как единственной реально влияющей на ход политических процессов в стране светской силе в качестве специфического института государства и общества приходится осуществлять непривычную для нее функцию медиатора в отношениях власти и исламистов. В этой ситуации немаловажным условием поддержания стабильности в регионе и сохранения достигнутого уровня военно-гражданских отношений является модернизация национальных вооруженных сил, подключение военных к программам реформ и демократизации в интересах постепенной трансформации наличествующих арабских режимов.

О.В. Батрименко, канд. політ. наук, доц.,
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

"СУВЕРЕННА ДЕМОКРАТІЯ", "СУВЕРЕННА БЮРОКРАТІЯ" ЧИ "СУВЕРЕННА ОЛІГАРХІЯ"?

У сучасній Росії останнім часом великої популярності набуло поняття "суверенна демократія", яким наші сусіди намагаються пояснити та охарактеризувати наявну в їхній країні політичну систему (першим у Російській Федерації термін вжив і теоретично обгрунтував заступник голови президентської адміністрації Владислав Сурков 22 лютого 2006 року в програмній промові перед партійним активом Єдиної Росії [1], в подальшому його неодноразово використовували в публічних виступах В. Путін, С. Іванов, Б. Гризлов [2]). У той же час, в Російській Федерації, як і в Україні, за часи їхньої багатовікової історії склався потужний бюрократичний "клас", представники якого пов'язані між собою не законами та метою служіння Батьківщині, а круговою порукою. Звідси виник інший феномен, який ми умовно назвемо "суверенною бюрократією" – бюрократією, що не залежить від суспільства й не підконтрольна йому.

Царі, генеральні секретарі, президенти, губернатори, мери приходять до влади і йдуть, а "суверенна бюрократія" залишається. Після кожного революційного потрясіння вона відроджується в новій іпостасі, утворює єдину силу з правителями, більше того, використовує правителів як свою опору та запоруку свого всевладдя.

Звичайно, революційні зміни приносять хаос. Особливо це справедливо у тому випадку, коли державний бюрократичний апарат знищується "до основи", адже саме тоді суспільство виявляється не здатним забезпечити себе ні діючими законами, ні ефективними владними структурами, ні управлінськими кадрами, що користуються широкою довірою й реально здатні компетентно виконувати свої функціональні обов'язки. Але через певний час народ знову поступається своїм суверенітетом бюрократії, нехай навіть з новими іменами, але з незмінною сутністю.

Наприкінці 80-х – початку 90-х років XX століття радянський бюрократичний "клас", так звана, номенклатура перебувала у розгубленості й дозволила ініціювати ліберальні реформи. Проте, насправді, дані рефоми своїми руками провела динамічна частина колишньої радянської бюрократії, за відсутністю інших, здатних до ефективних. Те, що залишилося недобудованим тоді, не добудоване дотепер – пенсійна реформа, контрактна армія, антимонопольна політика, власність на землю як природне право власника житла тощо. Це стосується як України, так і інших пострадянських держав.

У перші роки реформ "суверенна бюрократія" поступово приватизовувала в руки своїх "нічиє" майно: "газети, заводи, пароплави". Це не особливо загострювало увагу широкої громадськості, і навіть, сприяло елементарному упорядкуванню суспільного життя. За К. Марксом – відбувалося звичайне первинне накопичення капіталу, але "дикими" українськими способами. Коли ж "нічийного" майна не залишилося, вона перемкнулася на забезпечення переваг своїм підприємствам за рахунок чужих та адміністративне рейдерство. Таким чином бюрократичний "клас" повернув собі тимчасово втрачений суверенітет, відвою-

вавши собі ключові позиції на політичній авансцені. Економічна формула "гроші – товар – гроші" поступово в політиці трансформувалась в "гроші – державна влада – гроші"", в якій державній владі відводилась лише роль гаранта отримання та примноження капіталу, за допомогою якого вона була здобута.

Якщо коротко охарактеризувати сучасну модель нашої державної влади, то вимальовується наступна картина: виконавча влада перестала бути виконавчою (у змісті виконання законів), втяглася в бізнес, сама стала олігархією й за сумісництвом владою законодавчою; судова влада множить погану якість законів на їхнє вибіркове застосування; в "силових" органах прослідковується тенденція до політизації; неконституційний орган – секретаріат президента – намагається трактувати закони та конституцію, при цьому не несе за це жодної відповідальності. Між народом і владою росте стіна безнадійного відчуження. Політика та право вже витиснуті на вулицю.

Термін, який нині дуже модний в Російській Федерації – "суверенна демократія", на нашу думку, є гібридом "суверенної бюрократії" й демократії. Вперше термін "суверенна демократія" був уведений гоміньдановським урядом Тайваню для опису існуючої в них політичної системи, і на думку тайваньських правителів, повинен був підкреслювати, з одного боку, суверенітет Тайваню, його незалежність від центрального китайського уряду, а з іншого боку, формальну демократичність, зокрема багатопартійність.

Реальну сутність поняття "суверенна бюрократія" по-кремлівськи коротко можна передати лозунгом: "Обмежимо демократію заради державного суверенітету". Тут лише не вистачає, знаменитої тези Людовіка XIV – "Держава – це Я", і отримаємо короткий нарис політичної системи сучасної Росії.

Та й загалом, варто зазначити, що словосполучення "суверенна демократія", з точки зору політології є не зовсім коректним, нагадуючі такі тавтології як "народна демократія", "гарячий вогонь", "холодний сніг". Адже одним із базових принципів демократії якраз і є народний суверенітет, ідею якого ще в XVIII столітті обгрунтував французький мислитель Ж.-Ж. Руссо у своєму трактаті "Про суспільний договір або принципи політичного права" (1762 р.), зазначивши, що народ є єдиним джерелом і верховним носієм влади у суспільстві, яка є неподільною, здійснюється безпосередньо самим народом, і не може бути передана окремій особі чи органу.

Особливістю суспільно-політичних процесів як в Україні, так і в Росії є гіпертрофований розвиток соціально-політичних конфліктів, зокрема між працею й капіталом, між багатими й бідними, між суспільством і владою в особі "суверенної бюрократії", та породженої нею олігархії. "Суверенна бюрократія" використовує будь-який привід для обмеження суверенітету громадянського суспільства. Вся енергія суспільства й влади витрачається на боротьбу один з одним. Цю ситуацію можна вважати унікальною, оскільки подібної практики не існує ні на європейському континенті, де суспільство приборкало бюрократію, ні на азіатському – де суспільство підпорядковане бюрократії. Хоча, зрозуміло, це схема "ідеальних типів".

Держава має бути дійсно сильною, але не за рахунок міфічної "суверенної демократії"", а за допомогою неухильного виконання своїх функцій під зовнішнім контролем громадянського суспільства, причому суспільство повинне захотіти, навчитися й звикнути контролювати державу. Для цього по-

трібно уникнути зрощування держави з капіталом, щоб місцеве самоврядування стало дієвим інститутом громадянського суспільства, соціальна політика сильнішою та ефективнішою, але не за рахунок коштів з приватизаційного фонду, і не за рахунок більшого оподатковування бізнесу, а за рахунок скорочення функцій бюрократії та "розкріпачення" виробництва. Така система в загальних рисах давно діє в більшості європейських країн.

Насправді подібні реформи не слід називати "лівими" (в Україні це означало б не посилення соціальної політики, а концентрацію нових ресурсів у руках "суверенної бюрократії"), їх не назвеш і "правими", хоча вони й не суперечить ліберальним переконанням. Тут немає жодного парадокса, тому що ми виходимо за межі загальноприйнятої праволівої осі координат.

Сьогодні ліві викривають правих, ототожнюючи їх з бюрократичним "класом", праві обвинувачують бюрократію в тому, що вона сповзає вліво. А бюрократичний "клас", насправді, – і не "лівий" і не "правий". Він за приватну власність, але для себе. Він за зниження податків на бізнес, але на свій. Він за посилення держави, але виключно у своїх інтересах. І за такої ідеології і правим, і лівим здобуття державної влади видається все більшою ілюзією, а от нівелювання політичного впливу як тих, так і інших з кожним днем стає все більшою реальністю.

Після розпаду Радянського Союзу перехідні процеси в Україні, від тоталітаризму до демократії, синтез різних елементів авторитаризму, бюрократизму й народжених капіталістичних структур, призвели до виникнення такої специфічної моделі державного управління як бюрократично-фінансова з притаманним їй: злиттям інтересів великих фінансово-промислових груп, (що утворилися внаслідок так званого переходу до ринкової економіки, різної там "ваучерної приватизації"), і державної бюрократії, при певному домінуванні останньої, яке спостерігалось на початку та в середині 90-років; слабкою роллю інститутів соціального партнерства, незважаючи на їхню зовнішню інституціоналізацію.

Але нині "суверенна бюрократія" в Україні втратила свій суверенітет, адже фінансово-бюрократична модель державного управління в Україні перетворилася в крайню свою фазу – олігархічно-бюрократичну, коли переважна маса ресурсів власності концентрується в руках економічної олігархії, а владні повноваження здійснюються, контрольованою олігархією, адміністративно-політичною елітою. За даних обставин прагнення державної бюрократії спрямовані, насамперед, на отримання власних матеріальних благ через канали політичної ренти, а держава перетворюється на заручника олігархічних сил, економіко-політичних кланів, тобто поступово встановлюється "суверенна олігархія". Разом з тим у нашій державі, на сьогодні, також спостерігаються патріотичні тенденції, за умов дії яких, ми наразі можемо стати свідками вигадування нового українського велосипеда, можливо чергового фантома під назвою "суверенна національно-демократична олігархія".

1. Суверенная демократия — Википедия // ru.wikipedia.org/wiki/Суверенная_демократия; *Владислав Сурков.* Суверенитет – это политический синоним конкурентоспособности // http://www.edinros.ru/news.html?id=111148; Сурков Владислав. Наша российская модель демократии называется "суверенной демократией" // www.edinros.ru/news.html?id=114108; 2. Putin's "Sovereign Democracy" by *Masha Lipman* // The Washington Post, July 15, 2006; Стенограмма пресс-конференции Президента РФ Владимира Путина. Кремль. 14 февраля 2008 года // www.edinros.ru/news.html?id=127764.

Р.В. Бурцева, асп.,
Институт философии и права УрО РАН, Екатеринбург

ПОЛИТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ И КСЕНОФОБИИ В МЕЖЭТНИЧЕСКОМ ВЗАИМОДЕЙСТВИИ

Фактор этничности начинает играть все большую роль в политической жизни. И неудивительно, что наиболее острыми проблемами в современном мире является возникновение межэтнических конфликтов, рост сепаратистских тенденций, распространение идеологии этнонационализма и вытекающей из него ксенофобии. Распространение идеологии этнонационализма и ксенофобских настроений несет в себе серьезную угрозу для стабильности и целостности государства. Поэтому вопрос о межэтническом взаимодействии в рамках одного государства является одним из самых актуальных. Те принципы, на которых строится взаимодействие между представителями различных этнических групп, во многом определяют характер развития всей политической системы.

Проблема толерантности приобрела сегодня очень большую популярность: она активно обсуждается в СМИ, ей посвящено множество научных исследований и публикаций, кроме того, регулярно проводятся различные конференции (значительная часть которых международного уровня) и съезды, направленные на разрешение проблем, связанных с расизмом, ксенофобией и дискриминацией. Толерантности, как правило, придается значение некого морально-этического идеала. Но на самом деле проблема гораздо глубже, чем соблюдение морального долга. Толерантность в современном мире необходимо рассматривать не просто как требование соблюдения этики и нравственности, а как политический принцип.

Толерантность, базовый принцип либерализма, принято считать одной из важнейших гуманистических ценностей современного общества. Распространение принципов толерантности является первоочередным шагом к построению бесконфликтного общества. Толерантность – это, безусловно, положительное явление, которое способно предотвратить этническую напряженность, религиозные войны, дискриминацию и ксенофобию.

По мнению В.А.Лекторского, существует четыре основных подхода к понятию толерантности. Первая трактует этот феномен как безразличие, то есть равнодушное отношение к другим взглядам и образу жизни. Второе связано с пониманием терпимости как невозможности взаимопонимания. "Толерантность в данном случае выступает как уважение к другому, которого я вместе с тем не могу понимать и с которым я не могу взаимодействовать" [1]. Оно основано на понимании равенства культур и в тоже время осознании их "несоизмеримости" друг с другом. Третья концепция рассматривает толерантность как снисхождение. Это "снисхождение к слабости других, сочетающееся с некоторой долей презрения к ним": "...я вынужден терпеть взгляды, несостоятельность которых я понимаю и могу показать…" [2]. И, наконец, последнее понимание терпимости – это представление о ней

как о расширении собственного опыта и как о критическом диалоге. Оно основывается на признании плюрализма мнений, ценностей, взглядов и культур. "Толерантность в этом случае выступает как уважение к чужой позиции в сочетании с установкой на взаимное изменение позиций в результате критического диалога" [3].

Этническая интолерантность, в свою очередь, – это негативное восприятие чужой этнической культуры при сверхпозитивном восприятии собственной. Нетерпимость может принимать различные формы, такие как ксенофобия, этнонационализм, дискриминация и т.д. Она представляет собой чувство страха и вражды ко всему чужому, иностранному, незнакомому. Этническая ксенофобия возникает как защитная реакция, как естественное стремление представителей этнической группы к сохранению своих обычаев, традиций, языка и культуры.

В обществе этнические группы могут занимать разное социальное положение. В результате чего, те, из них, которые занимают более низкий статус в социальной иерархии, считают подобное положение дел несправедливым. Однако этническая группа может и не подвергаться дискриминации, и, тем не менее, стремиться к улучшению своего положения в обществе или изменению своего политического статуса.

Неудовлетворенность своим положением – экономическим или политическим – является первой предпосылкой для возникновения интолерантности. Этнические меньшинства начинают воспринимать сложившуюся социально-политическую систему как крайне несправедливую, ущемляющую их права и возможности. Прежде всего, это недовольство направлено против доминирующего этноса, по отношению к которому этнические меньшинства занимают "подчиненное" положение. Часто этническое большинство ассоциируется у других этнических групп, обладающих невысоким статусом, с государством вообще. В результате этого у них возникает неприятие ко всей государственной системе с ее институтами, нормами и органами власти. Следствием этого становится распространение идей этнонационализма, которое выражается в стремлении к созданию своего государства, где они смогли бы обладать желаемыми статусом и правами.

Негативное отношение к доминирующему этносу и существующей системе властных отношений приводит к появлению крайних форм нетерпимости. Негативные установки, возникающие в процессе межэтнической коммуникации, отражаются на всем политическом процессе: в большом количестве возникают движения и организации этнонационалистического толка, а также политические партии, выдвигающие националистические лозунги. Наиболее полное отражение эти установки находят в идеологии этнонационализма. Развитие идей этнонационализма может принимать различные формы, начиная от дискриминации, ущемления политических, экономических и культурных прав и заканчивая требованиями политической автономии и притязаниями на отдельную территорию.

Таким образом, одной из основных причин возникновения нетерпимости является конкуренция и соперничество между этническими группами за более высокий статус, власть, территорию, ресурсы и т.д. Конкуренция мо-

жет происходить в различных сферах жизнедеятельности общества – политической, экономической, социальной и культурной. Кроме того, проявление интолерантности часто является не просто следствием конкурентной борьбы, а реакцией на проводимую государством политику. Если определенная группа ущемляется в правах или дискредитируется со стороны, то это, соответственно, становится основанием для возникновения недовольства и распространения ксенофобии. "Там, где государство и доминирующая общественная среда преследует интересы и цели представителей одной культуры или одной этнической общности, тем самым сужая или даже уничтожая возможности для носителей других культур в едином политическом образовании, там возникает стремление со стороны "других" устранить эту угрозу, изменить условия, в том числе через образование защитных механизмов в форме "собственной" государственности" [4].

Можно выделить еще один подход к проблемам межэтнического взаимодействия, согласно которому, конфликт между этническими группами возникает тогда, когда этносы начинают ощущать угрозу своей культуре, ценностям, образу жизни и вообще своему существованию. Здесь проявляются защитные механизмы в виде стремления оградиться от влияния чужой культуры. Но защита этнических групп может принимать и агрессивные формы. В частности, одной из них является ксенофобия. Она возникает тогда, когда перед более слабой этнической группой встает опасность исчезновения. Распространение ценностей доминирующего этноса может рассматриваться ими не просто как угроза своей культуре, а как угроза, ставящая под сомнение существование всего этноса. Ксенофобия тесно связана с этнонационализмом. В этнонационализме на первые план выходит понятие естественной общности, которую нужно защищать от "других".

Ни одна этническая группа, даже та, которая занимает высокий статус, не может чувствовать себя в полной безопасности относительно сохранения своей культуры и своего положения. С одной стороны доминирующий этнос может ощущать сильную конкуренцию со стороны меньшинств. А с другой стороны меньшинства также чувствуют опасность вырождения своей культуре в чужеродной среде и стремятся к поддержанию и дальнейшему воспроизводству своих традиций, языка и образа жизни. Поэтому этнонационализм так легко "усваивается" населением.

Еще один вопрос состоит в том, имеют ли взаимные претензии и межэтническая неприязнь какие-либо объективные основания для возникновения, а в какой мере они являются лишь результатом этнонационалистического идеологического воздействия со стороны властных элит и политических антрепренеров.

Конечно, этничность нередко используется политическими активистами для достижения своих частных интересов. И этнический фактор служит в данном случае лишь средством политической мобилизации населения. Поэтому межэтническая нетерпимость не всегда имеет под собой реальные основания, а может оказаться лишь результатом или следствием борьбы за власть между политическими лидерами или элитами. Кроме того, значительное влияние на разжигание межэтнической розни оказывают и средства

массовой информации. Телевидение или пресса являются главными источниками распространения этнических стереотипов и предрассудков, которые ведут к неадекватному восприятию каких-либо этнических групп и искаженному представлению об их положении в социально-политической системе.

Толерантность в современных условиях становится политическим принципом, на котором должны быть основаны взаимоотношения между различными этническими группами, поскольку бесконфликтное взаимодействие является основанием для стабильного развития государства.

1. *Лекторский В.А.* О толерантности, плюрализме и критицизме. // Вопросы философии. 1997, – № 11; 2. Там же; 3. Там же; 4. *Тишков В.А.* Этнология и политика. Научная публицистика. – М.: Наука. 2001.

О.А. Зубчик, канд. филос. наук, мл. науч. сотр.,
КНУ имени Тараса Шевченко, Киев

ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА: ПОНЯТИЕ СРЕДНЕГО КЛАССА

Еще в третьем веке до нашей эры Аристотель справедливо заметил о существовании в любом государстве трех классов: один богатый, другой бедный, но есть и третий – лучший. С тех пор о среднем классе говорили много, но к четкому и единственно правильному определению так и не пришли. Не претендуя в своем исследовании на единственно правильное определение среднего класса, мы стремимся показать его роль в политической и экономической жизни общества. Именно средний класс является той важнейшей социальной группой, которая служит стабилизатором политической сферы общества со всей совокупностью политических процессов и экономических отношений. Особенно в период политической трансформации. В связи с резкой социальной поляризацией современного украинского общества, для Украины эта проблема особенно актуальна.

Среднему классу принадлежит главная роль в построении гражданского общества. В экономическом понимании, средний класс – социальная группа, которая владеет собственностью, которая обеспечивает личную экономическую независимость, имеет свободу выбора поля деятельности. Это именно тот элемент общества, который формируется, развиваясь, будучи заинтересованным в действующем механизме отстаивания своих интересов. Объединяя свои усилия в отстаивании индивидуальных прав и свобод, представители среднего класса делают важнейший вклад в развитие гражданского общества. Повышение эффективности гражданского общества создает крепкую основу для построения правового государства и проведения демократической политики, в основе которой активное участие всех граждан в жизни страны.

Чаще всего понятие "средний класс" употребляют в значении совокупности социальных групп, которые занимают промежуточное положение между крайними общественными полюсами – богатыми и бедными. Высказывания о его структуре и значении встречаются у философов античности, напри-

мер, у Еврипида и Аристотеля. Нельзя также не вспомнить "Манифест" К. Маркса и Ф. Энгельса, в котором авторы определили "средний класс зажатым между большим капиталом и рабочим движением, называя его, преимущественно, антиреволюционным классом. Тем самым они указали на его роль "амортизатора" революционных и других силовых стремлений, причем, как с одной, так и из другой стороны. Ж. Жорен высказался о "среднем классе", как об инертной силе, которая существует между активными и мощными революционными классами – буржуазией и пролетариатом. Классики научного социализма считали его "болотом", иногда пассивным, иногда реакционным объектом влияния и борьбы двух главных социальных противников эпохи.

Высокое качество и современный стиль жизни, удовлетворенность настоящим, уверенность в будущем обуславливают заинтересованность среднего класса в сохранении социального порядка, предоставляя ему функцию социального стабилизатора общества.

В странах, где средний класс составляет большинство населения, выступает основным носителем, с одной стороны, общественных интересов, а с другой – национальной культуры (ценности, нормы, образцы поведения, стили жизни). Распространяя образцы собственной культуры на другие слои населения, средний класс выступает в роли культурного интегратора общества.

Связь между средним классом и развитием гражданского общества носит обоюдный характер. Современное гражданское общество связано с частной и коллективной собственностью не непосредственно, а через взаимозависимое единство и экономическое взаимодействие множества социальных групп. Те, из этих групп, которые обеспечивают расширенное воспроизведение путем продуктивного использования своей рабочей силы, а также стремятся упрочить существующее положение в социуме, представляют собой средний класс общества.

Реализация требований высокоэффективной институциализации процесса формирования человеческого капитала и рабочей силы, а также создание соответствующей общественной формы присвоения данных ценностей одновременно означает создание социально-экономического фундамента среднего класса, как основы стабильности наций.

Таким образом, под средним классом следует понимать экономически самостоятельный социальный класс населения страны. Он эффективно реализует естественное право собственности на человеческий капитал и рабочую силу, способен продуктивно выполнять функции производителя, инвестора, институционального предпринимателя и потребителя, катализируя социально-экономические и социально-политические инновации, выступает действующим фактором экономической и политической стабильности, которая объективно превращает данный класс в социальный базис гражданского общества и правового государства.

Единство личности, частной и общей собственности обеспечивает действительное наличие внутренней логики процесса формирования социально ориентированной экономики, среднего класса и, в конце концов, гражданского общества с присущим ему правовым государством.

О.В. Камишнікова, студ.,
КНУ імені Траса Шевченка, Київ

ПРОБЛЕМА ІДЕОЛОГІЇ ТА УТОПІЇ ЯК ФОРМ КОЛЕКТИВНОГО ПОЛІТИЧНОГО МИСЛЕННЯ В ТЕОРІЇ КАРЛА МАНГАЙМА

Карл Мангайм – одна з найвпливовіших фігур німецької та британської соціології початку XX століття. Він досліджував соціальну природу знання і, зокрема, мислення в суспільному житті та політиці. Його робота "Ідеологія та утопія" зробила великий вклад в розробку теорії ідеології, а його трактування цього феномену визнане найповнішим. Для дослідження цих проблем вчений розробляє теорію соціології знання, як теорію соціальної та екзистенціальної обумовленості мислення, і вивчає взаємозв'язок між мисленням і суспільством, тобто історичною і соціальною ситуацією. На думку Мангайма всі ідеї локалізовані в соціальній структурі та історичному процесі. Люди, живучи в групах, сприймають оточуючий світ не на абстрактному рівні, а в дії, взаємодіючи один з одним, тому їх мислення невіддільне ні від емоційних і життєвих імпульсів, що складає його основу, ні від життєвої ситуації. Отже, різні суспільні групи бачать певний соціальний феномен з різних позицій і, відповідно, дають йому різні оцінки, репрезентуючи одностороннє (тобто хибне) бачення проблеми. Роль окремого індивіда досить обмежена: він лише бере участь у певному процесі мислення, що виник задовго до нього, і вносить сюди тільки певні корективи. Мислять не люди, як розрізнені індивіди, а люди в групах, що розробили певний специфічний стиль мислення, в процесі реагування на типові ситуації, які характеризують спільну для них позицію. Отже те, що людина живе в суспільстві, обумовлює дві обставини: індивід знаходить уже складену ситуацію, і виявляє уже сформовані моделі мислення і поведінки. Всі ці моделі поділяються на два типи мислення, два типи свідомості, два типи бачення суспільної і політичної дійсності – ідеологію та утопію. Це неадекватні буттю трансцендентальні уявлення, які ніколи не досягають повної реалізації свого змісту. Це є основні положення соціології знання Карла Мангайма.

З цього постає питання: чи можливе адекватне, істинне,(або хоча б) раціональне політичне мислення в суспільстві за теорією Мангайма, чи наше мислення неодмінно ідеологічне або утопічне?

Західні дослідники часто підкреслюють схожість поглядів Мангайма і Маркса, а також те, що Мангайм пішов значно далі Маркса у розкритті коренів ідеології [1]. Велику заслугу Маркса Мангайм бачить в тому, що він перетворив ідеологію з чисто психологічного феномену на політичний: вона перетворилась на всеохоплюючу структуру розуму, характерну для певних історичних формацій (класів). Запозичивши у Маркса положення про залежність суспільної свідомості від суспільного буття і соціальну обумовленість ідей, Мангайм розширив його, зауваживши, що соціальне буття не зводиться до економічних відносин в сфері матеріального виробництва [2]. Соціальне буття у нього – це конкретно значимий життєвий устрій, що реально існує і постійно функціонує. Політична та економічна структури складають його

основу, проте він також охоплює всі людські відносини, які допускає дана структура і всі ті форми і способи переживання і мислення, які відповідають даному устрою. Те, що Маркс використовував як засіб полемічних атак проти своїх буржуазних противників, Мангайм трансформував в головний інструмент аналізу, який можна використовувати у вивченні будь-якої системи мислення. Цей інструмент – викриття ідеологічності соціальної свідомості. Кожна ідея є відносною і обумовленою соціальною та історичною ситуацією із якої виникає, кожен мислитель пов'язаний з соціальною групою, яка визначає його світогляд, кожна позиція, чи система мислення може бути піддана перевірці на ідеологічність, в тому числі, і сам марксизм [3].

Поняття ідеології Мангайм поділяє на часткову (конкретну) та тотальну(загальну). Часткова ідеологія – це ідеї, що є усвідомленим викривленням дійсних фактів, так як істинне їх відтворення не відповідає інтересам носія цієї ідеології. Тотальна ж ідеологія визначає своєрідність і характер всієї структури свідомості. І в першому, і в другому випадку поняття ідеології перетворює "ідеї" на функції їх носія і його положення в соціальній сфері. Відмінності полягають в тому, що часткова ідеологія виражається лише у висловлюваннях, функціонує на психологічному рівні і має носієм індивідуального суб'єкта, тоді як тотальна ідеологія втілюється у світогляді, існує на ноологічному рівні колективного суб'єкта.

Поняття тотальної та часткової ідеології тісно переплітаються, проте їх історичні корені зовсім різні. Появу самого поняття ідеології підготувало почуття недовіри до свого противника, яке людина відчуває на кожному етапі історичного розвитку. Проте лише з того моменту, коли ця недовіра набуває методичного характеру, можна говорити про підозру в ідеологічному сенсі. Як ідеологію, погляди противника починають розцінювати з того моменту, коли у всій його позиції відчувають деяку неправду, яку пояснюють як функцію певного соціального положення. Розглядаючи історичне походження поняття ідеології, Мангайм, головним чином, спирається на Бекона і Макіавеллі. Так Бекон у своїй теорії ідолів заклав передумови розуміння ідеології, як джерела помилок. Макіавеллі, протиставляючи мислення в палацах мисленню громади на майдані, розпочинає процес систематичної підозри. Вчений вказує також на суттєву роль Наполеона в процесі становлення поняття ідеології. Наприкінці XVIII століття у Франції ідеологами називали філософів, а ідеологією називали теорію ідей. Наполеон запровадив спрощене значення цього терміна, називаючи своїх противників ідеологістами і надаючи цьому слову принизливого значення [4]. Поняття часткової ідеології бере свій початок безпосередньо в цих підступах. Проте поняття тотальної ідеології може з'явитись лише у світі, де відбувається повна зміна основ, розпад онтологічних і логічних положень, пов'язаних з певним уявленням про світ і певним типом мислення, у знищенні однієї партії іншою на цьому рівні. Доки партії належали одному світу і одна кліка знаті боролась з іншою, не могла відбутись така глибока деструкція. Лише в світі, де головні протиборствуючі сили виходять з різних цінностей і різних картин світу можливе подібне розходження на духовному рівні. В ході такої дезінтеграції поняття часткової ідеології, яке обмежувалось застосуванням на психологічному рівні, перейшло на ноологічно-гносеологічний рівень.

Уже буржуазія, а потім і пролетаріат, виступила з новою картиною світу, з новим мисленням. В рамках історії ідей поняття тотальної ідеології було підготовлене філософією свідомості, історичною школою, Гегелем і класовою теорією суспільства. Вирішальним є те, що обидва ці окремі напрямки в розвитку поняття ідеології, які в дійсності обумовлені однією і тією самою історичною ситуацією, тепер все більше зближуються у своєму виявленні. Поняття часткової ідеології об'єднується з тотальною.

Карл Мангайм зауважує, що поняття тотальної ідеології пов'язане з проблемою хибної свідомості, яка надає ідеології особливої значимості. З того моменту, коли Наполеон вжив поняття "ідеологіст", поняття ідеологія набуває додаткового значення, за яким кожна думка, визначена як ідеологія, не може мати практичного значення. Називаючи своїх противників ідеологами, Наполеон прагнув знищити їх вплив. Цей метод ліквідації противника можна виявити на пізніших стадіях історичного розвитку в руках пролетаріату. В марксистському вченні виявлення ідеологічності мислення противника отримало послідовну методологічну обробку, поняття "хибної свідомості" набуває нового сенсу, нерозривно поєднується політична практика з економікою, і вони разом стають вирішальним критерієм того, що є лише ідеологією, і того, що більшою мірою відповідає реальності.

Але ця стадія, стадія марксистської концепції ідеології була пройдена. Викривати ідеологічні основи буржуазного мислення, тим самим дискредитуючи його, вже не є привілегією виключно соціалістичних мислителів. Тепер цю зброю застосовує будь-яке угруповання проти будь-кого. Внаслідок цього ми вступаємо в нову епоху інтелектуального розвитку [5]. Цим Мангайм робить узагальнення стосовно того, чим ми завдячуємо марксизму, і того, чому ми маємо йти далі.

Отже, внаслідок такого поширення ідеології конституюється принципово новий аспект свідомості. З того моменту, коли всі партії отримують можливість аналізувати свідомість противника з точки зору її ідеологічності, відбувається якісна зміна всіх значимих елементів, і ідеологія отримує знову зовсім нове значення. Зміни зазнають проблема хибної свідомості і проблема дійсності. Насамперед, відбувається перехід від окремого застосування поняття тотальної ідеології (коли критиці піддають структуру свідомості лише противника) до загального (коли під поняття ідеології підводять всі позиції, в тому числі і свою). І таким чином відкривається положення про тотальну обумовленість будь-якого мислення буттям.

За таких умов Мангайм виводить два рівні аналізу ідеології: неоціночний та оціночний. При неоціночному аналізі необхідно відмовитись від "викриття" ідеологічності якогось мислення і обмежитись повсюдним розкриттям зв'язку між структурою свідомості та соціальною позицією, а питання про певну "правильність" не повинне ставитись. Ідеологія тепер втрачає значення хибності чи обману, означаючи лише обумовленість мислення соціальним буттям. Проте той факт, що людське мислення заглиблене в соціальну сферу не слід розглядати як джерело помилок. Соціальна обумовленість певної точки зору, певного категоріального апарату, саме завдяки зв'язку з реальним життям, забезпечує велику силу проникнення в певні сфери буття.

Мангайм вказує на те, що відносність усіх цінностей, яку він спостерігає в світі, дозволяє все бачити в аспекті ідеологічності. Через це існує занадто багато однакових за своєю цінністю і духовним значенням позицій, які релятивізують одна одну, для того щоб одна із них могла зайняти домінантне положення. В такій ситуації очевидним стає те, що будь яка позиція є частковою, неповною, суб'єктивною і т.д.

Так Мангайм приходить до висновку про неможливість не оціночного аналізу ідеології, адже за умов повної детермінації мислення соціальною позицією, неможливе вільне від оцінки судження безстороннього спостерігача так як і воно спирається на певні норми, а будь-яка система норм є ідеологічною. Зрештою вільне від оцінки дослідження ідеології обов'язково переходить на оціночний рівень.

Повертаючись до нової оцінки поняття ідеології слід зазначити, що тепер вона вказує на специфічний досвід зіткнення політики і реальності. Цим самим в дискусію про ідеологію вводиться політичний критерій реальності [6]. В цьому світлі відбувається трансформація поняття хибної свідомості. Тепер до неї додається елемент історизму. З цієї позиції хибною та ідеологічною є та свідомість, яка по типу своєї орієнтації відстає від нової дійсності і тому прикриває її за допомогою застарілих категорій. Це ситуативно трансцендентні ідеї, які ніколи не можуть реалізувати de facto свій внутрішній зміст. Як ілюстрацію до свого аргументу про ситуативно трансцендентальну природу ідеології, Мангайм наводить ідею християнської братньої любові, яка нав'язувалась всім упродовж усього Середньовіччя. Ця ідея у суспільстві, що базується на принципі служіння, лишилася нереалізованою, і в цьому полягає її ідеологічний зміст. Це є найоптимальнішим визначенням ідеології, адже воно одночасно оціночне і динамічне (співвідноситься з дійсністю, що перебуває постійно в русі). Саме цей динамізм і визначає сутність ідеології та утопії, адже це різні структури хибної свідомості, одні з яких випереджають сучасне їм буття, а інші відстають.

Зрештою, в ідеології і утопії, і в намаганні уникнути їх міститься пошук реальності [7]. Реальність шукають усі суспільні групи, в тому числі й партії, і нема нічого дивного в тому, що вона являється їм в різних образах. Відстоюючи своє бачення реальності, партії прагнуть за допомогою філософії обґрунтувати свої позиції і систематизувати свої вимоги. Кожна партія виробляє своєрідну політичну філософію з добре розвиненими методами мислення. Таким чином, кожна партійна ідеологія представляє певне бачення політики, певні способи раціоналізації цієї сфери, які, звичайно, є неповними, односторонніми і неадекватно відображають політичну дійсність.

Карл Мангайм багато уваги присвячує питанню створення політичної науки, як системи мислення, яке адекватно і раціонально буде відображати політичну дійсність. І перше питання яке він ставить: чому досі нема політичної науки і чому досі не розробляються закони функціонування такої важливої для суспільства сфери. Мангайм визначає особливість політики протиставляючи її буденному життю та рутинному управлінню. Політика – це становлення держави та суспільства, це творчі сили даного моменту, поширення раціональності на ірраціональні сфери життя людини. Найважливіша

частина суспільного буття ґрунтується на ірраціональній основі: економіка і суспільство – ці два ірраціональні центри суспільної структури формують те середовище, де є необхідною діяльність і політика [8]. Труднощі, на які знання наштовхується в цій сфері такі:

- ✓ об'єктами є не сталі даності, а поточні тенденції;
- ✓ постійно змінюються взаємодіючі сили;
- ✓ теоретик пов'язаний з певною політичною течією.

Найбільш значимою є остання перешкода – фундаментальна проблема політичної науки, і взагалі політичного мислення. Проблема полягає в тому, що суб'єкт мислення знаходиться не поза сферою, яку він вивчає, але й сам бере участь у зіткненні політичних сил. Це співучасть неодмінно спричиняє односторонність його оцінок і вольових імпульсів. Ще більше значення має той факт, що в області політики суб'єкт пов'язаний з певною політичною течією не лише в своїх оцінках і вольових імпульсах; характер постановки питань, весь тип його мислення аж до понятійного апарата – все це такою очевидністю свідчить про вплив певної політичної і соціальної основи, що в області політичного та історичного мислення слід говорити про відмінність стилів мислення, відмінність, яка простягається навіть на логіку. У своїй роботі "Консервативна думка" Мангайм висуває тезу про те, що людська думка, як і мистецтво, розвивається "стилями", які функціонують як відносно незалежні цілісності, і що різні школи мислення можна розрізняти завдяки використанню різних зразків і категорій мислення. Існує дуже тісне сплетіння стилю мислення з його суспільним носієм, історична доля соціальної групи в найменших змінах неодмінно відображається в стилі мислення. Стилі мислення не обмежуються політичною сферою, а поширюються і на мистецтво, філософію, історію. Для розрізнення різних стилів мислення вчений вводить поняття "основоположного мотиву", що є більш глибоким ніж поняття стилю мислення, і виражає ідею, що різні підходи до світу відповідають за різні стилі мислення. Це основоположна орієнтація, яка визначає характеристику стилю мислення і втілюється в типових для нього документах і висловлюваннях. Зрештою стиль мислення виконує роль детермінанти, що виходить з групи і здійснює вплив на індивіда, формуючи його потенційний досвід і знання [9].

Виходячи з вище зазначених проблем Мангайм, бачить два виходи, дві можливості існування політики як науки:

- ✓ дослідження політики окремими ідеологіями на основі партійних шкіл;
- ✓ створення політичної науки як одного цілого, на основі синтезу різних ідеологій, як часткових розумінь, що доповнюють один одного.

Політична наука, у своєму повному розумінні, може бути створена саме другим способом. Синтез окремих партійних ідеологій необхідний, адже очевидним є неминуча частковість і "партійність" будь-якого політичного знання. Адже політичні партії виявляють проникливість лише до окремих компонентів політичної дійсності, різні політичні позиції дозволяють осягати політичний процес з різних сторін, і саме тому є можливість протиставляти їх і синтезувати. Процес синтезу має полягати не лише у відборі елементів змісту, а в розщепленні аспектів, постановці проблем, використання різних категоріальних апаратів, різних принципів

організації матеріалу. Синтез цей повинен бути динамічним, тобто таким, що постійно здійснюється і оновлюється.

Після питання можливості політичного знання, об'єктивного політичного мислення постає питання його носія. Мангайм пише, що схильним до синтезу різних політичних ідеологій є той суспільний прошарок, який мало пов'язаний з будь-яким класом в не має занадто міцного соціального коріння – соціально вільна інтелігенція. Важливо підкреслити те, що це обов'язково вільна інтелігенція, а не, наприклад, каста служителів церковного культу, якій належить монополія на інтерпретацію світу. Ця вільна інтелігенція не регулюється якоюсь організацією і рекрутується з різних соціальних верств. Єдність цієї групи тримається на основі, яку створює освіта. Внаслідок освіти людина відчуває на собі вплив полярних тенденцій соціальної дійсності, об'єднує в собі всі імпульси соціальної сфери, тобто відбувається взаємопроникнення політичних ідеологій та їх синтез.

Оскільки інтелігенція немає своєї власної соціальної організації, вона стає рупором, через який прагнуть висловити свою позицію всі соціальні групи. Отже, цей прошарок не має єдиної спільної ціннісної орієнтації, а виступає носієм ціннісного плюралізму, і окремі його представники постійно конкурують один з одним за прихильність різних соціальних груп. Головною функцією інтелігенції в суспільстві є знаходження в кожній суспільній ситуації тієї позиції, яка надає найкращу можливість орієнтуватися в подіях, тобто вироблення адекватного розуміння дійсності, створення раціонального політичного мислення.

Мангайм вважає, що від політики, як науки можна вимагати одного – щоб вона сприймала дійсність очима людей і вчила їх розуміти своїх противників, виходячи з їх мотивів та положення в соціальній сфері. В політичному знанні рішення і бачення нерозривно пов'язані, тут вольовий імпульс, оцінку і світобачення не слід відділяти від продукту мислення, а навпаки зберігати це переплетіння, адже тут не може бути чисто теоретичного відношення суб'єкта до об'єкта пізнання. Беручи це до у ваги, стає очевидним, що твердження деяких радянських (зокрема Москвічова [10]) та сучасних російських (зокрема Зотова [11]) учених про протиставлення Мангаймом ідеології науці хибне. Адже з такого розуміння Мангаймом політичної науки, стає зрозуміло, що він протиставляє ідеологію дійсності, а не науці. Адже ідеологія, на його думку, націлена на діяльнісно-практичне наповнення духовного життя, а наука – на пізнавальне і констатуюче освоєння буття [12]. Та зрештою й сама політична наука постає в нього скоріше як мистецтво, що дозволяє орієнтуватися серед конфліктуючих груп, а політика – як полемічне поняття, що постає внаслідок діалектичного зв'язку між ідеологією та утопією.

Ми однаково завдячуємо марксизму як за розробленість поняття ідеології, так і за недослідженість поняття ідеології. Є величезна кількість праць присвячених ідеології, завдяки марксизму та постмарксистській думці, і дуже мало написаних про утопію. Саме в марксистській думці розрізнення між утопією та ідеологією зникає. Це пов'язано з тим, що Маркс протиставляє ідеологію практиці, отже практиці протистоїть фантазія, щось вигадане та нереальне. Звісно, під таке означення потрапляє і утопія, опиняючись з ідео-

логією в одній тарілці. Крім того, Маркс протиставляє ідеологію і науці, звідси, як ідеологію, так і утопію охоплює поняття ненауковості. В результаті, в марксизмі утопія зводиться до підкласу ідеології.

Внесок Карла Мангайма полягає в тому, що він об'єднав ідеологію з утопією, і водночас зберіг їх відмінності [13]. І якщо вже бути точними, то Поль Рікер виділяє три внески Мангайма в розробку теорії утопії, а саме:

1) спроба створити робочу гіпотезу, яка б охопила все поле досліджень;

2) спроба зорієнтувати нас у розмаїтті утопій, подолавши це розсіяння, цю розкидану множинність за допомогою типології;

3) витлумачення змін утопії, тобто її динамку в часі.

Утопі, як правило, недостатньо теоретизовані, емоційно забарвлені "духовні утворення", породжені пригнобленими соціальними групами, які прагнуть змінити соціальну дійсність.

Утопічна свідомість – та "трансцендентна" по відношенню до дійсності орієнтація, яка, переходячи в дію, частково або повністю підриває існуючий порядок. Утопія, як й ідеологія, протистоїть адекватним буттю уявленням і ніколи не досягає повної реалізації свого змісту.

Що в кожній конкретній ситуації вважати ідеологією, а що утопією, питання непросте. Утопічність ідей завжди виявляють ті соціальні прошарки, які є представниками існуючого соціального і духовного порядку. І утопією вони називають всі ті уявлення, здійснення яких, на їх думку принципово неможливе. У зв'язку з цим слововжитком термін "утопічний" набуває в наші дні додаткового значення – утопічним називають уявлення, реалізація якого в принципі не можлива. З іншого боку, ідеологічність виявляють представники опозиційних прошарків даного суспільства, які орієнтуються на паростки нового соціального порядку, який є метою їх прагнення і встановлюється завдяки їм. Тобто в основі такого визначення ідеології та утопії, лежить суб'єктивний погляд на суспільство, обумовлений соціальними інтересами певної групи людей. Додатковою перешкодою у визначенні того, що слід вважати ідеологією, а що утопією, є те, що в рамках історичного процесу елементи ідеологічного та утопічного не протистоять один одному в чистому вигляді [14]. Утопії часто пронизані елементами ідеології. Так, наприклад, утопічною ідеєю буржуазії була ідея свободи, тобто містила елементи, які підривали структуру існуючого соціального буття для встановлення нового порядку. Проте ідея свободи містила й ідеологічний елемент, який втілювався в ідеї рівності. Тому що тут вона розглядала можливості, які в розробленому та реалізованому нею суспільному устрої були принципово неможливі.

Отже стосовно сучасної нам ситуації дуже важко розрізнити ідеологічні та утопічні ідеї. Проте стосовно минулого є досить достовірний критерій. Ним є реалізація. Звідси, ідеї, які використовувались в якості маскування, були ідеологіями, а ті, що отримали в наступному соціальному порядку свою адекватну реалізацію – утопіями. В результаті Мангайм виводить таке розуміння утопії, згідно якого, утопіями являються всі трансцендентні буттю уявлення, які коли-небудь здійснювали в історико-соціальному бутті перетворення. Тоді як утопія постійно перебуває в процесі здійснення, ідеологія, навпаки, не має здійснення, адже вона – узаконення того, що вже існує. Неузгодже-

ність між ідеологією та дійсністю лише в тому, що дійсність змінюється, тоді як ідеологія має певну інерцію, що і створює розходження.

Виходячи зі спільного для них критерію неузгодженості, можна вивести два способи розрізнення ідеології та утопії. По-перше, ідеології пов'язані головним чином із панівними групами, вони тішать колективне его цих панівних груп. Утопії, з іншого боку, підтримують групи, які прагнуть до влади, а отже, зазвичай, нижчі верстви суспільства. По-друге, ідеології більше спрямовані в минуле й приречені тому на застарілість, тоді як утопії мають футуристичний елемент [15].

Мангайм полемізує з поширеним поглядом на утопію, як на щось нездійсненне в реальному житті. На відміну від уявлення про утопію, як інтелектуальну спекуляцію, неможливий ідеал, Мангайм підкреслював її активне та діяльне начало. Утопічне мислення ніколи не направлене просто на діагностику ситуації, воно служить керівництвом до дії.

Саме в утопічних пластах свідомості лежить головний її формотворчий принцип. В утопічному центрі свідомості дотикаються воля до дії і бачення реальності, вони обумовлюють один одного, і надають особливості кожній формі сприйняття часу. Те, як дана конкретна соціальна група сприймає історичний час, залежить від їхньої утопії. Отже, кожна форма утопії на своєму початковому етапі пов'язана з певним соціальним прошарком і конкретною стадією історичного процесу.

Оскільки, в історичному процесі почергово піднімались різні соціальні прошарки, з часом поставали різні форми утопії. Отже, можна з впевненістю казати, про існування різних форм утопій, які почергово проявлялись одна за одною. При цьому між згаданими вище формами утопії існує такий взаємний зв'язок, що навіть деякі утопії, виникали як контр утопії на противагу іншим.

Мангайм виділяє чотири форми розвитку утопічної свідомості:

1) оргіастичний хіліазм анабаптистів;

2) ліберально-гуманістична ідея;

3) консерватизм;

4) соціалістично-комуністична утопія.

Перш за все, Мангайм наголошує, що ці форми утопічної свідомості слід розуміти, як чисто методичні конструкції.

Мангайм пише, що про утопічну свідомість можна говорити лише в тому випадку, якщо кожна дана форма утопії являється не лише живим "змістом" існуючої свідомості, але і за своєю тенденцією, принаймні проникає у всі її пласти. Лише тоді, коли утопічний елемент таким чином заповнює свідомість, над якою він панує, коли у відповідності з ним організується форма переживання, дії і бачення можна з впевненістю говорити не лише про різні форми утопії, але і різні форми і ступені утопічної свідомості [16].

Отже, першою такою формою утопічної свідомості був оргаістичний хіліазм анабаптистів. На цьому слід зупинитися детальніше, адже може виникнути запитання, чому Мангайм починає з Томаса Мюнцера, а не Томаса Мора. Для Мангайма утопія характеризується, перш за все, не через розходження з дійсністю, а через здатність проривати реальність і породжувати нове соціальне буття. Тому Мангайм і не піддає аналізу такі утопії, як праця

Томаса Мора, оскільки, хоча його утопія і є альтернативою щодо реальності, Мор ясно каже, що він не має надії на її здійснення. Що ж до анабаптизму Томаса Мюнцера, то він поєднує в собі і величезну неузгодженість між дійсністю і думкою, з одного боку, а з іншого, поєднує в собі ідеал і з запитами пригніченої верстви, внаслідок чого до цієї утопії проникає критерій здійсненності. Зрештою, Мангайм переконаний, що саме цей рух слід вважати початком всіх революцій Нового часу.

Ідея тисячолітнього царства на землі перетворилась у анабаптистів на соціальну активність конкретних суспільних прошарків. Мрії та сподівання, які були направлені на потойбічний світ, раптово набули поцейбічного значення, почали сприйматись, як такі, що реалізуються тут і тепер. Мангайм, вважає, що це можна назвати початком політики, в її сучасному значенні, якщо під політикою розуміти більш-менш усвідомлену участь всіх прошарків даного суспільства в справі перетворення поцейбічного світу.

Трансцендентний елемент цієї утопії виражається у ідеї сходженні неба на землю. Це сходження виражає відстань між утопічною ідеєю та дійсністю. Однією з головних ознак хіліастичного переживання є абсолютне перебування в теперішньому світі, абсолютна присутність. Проте, з точки зору, хіліазму це перебування не справжнє. І в певний момент дійсність перетворюється на пролом, через який те, що було чисто внутрішнім почуттям, прориваєтся назовні і зненацька одним ударом перетворює зовнішній світ [17]. У хіліастичній утопії відсутнє поняття про процес становлення, повільну підготовку змін, чи використання зручної нагоди, натомість проголошується миттєве здійснення обіцяного. Її характерною рисою є вічне очікування кращого світу.

Мангайм, зауважує, що роль утопічної свідомості в історичному процесі досить значна. Наявність утопічного елемента в соціальній сфері завжди впливала на представників протилежного типу мислення. Його противники, навіть того не усвідомлюючи орієнтувались на нього. Як правило, утопічне уявлення породжує протилежні йому ідеї. Так оргіастичний хіліазм породив ліберально-гуманістичну ідею, абстрактна раціональність якої суперечить емоційній повноті хіліастичного очікування моменту змін. Таким чином раціональна утопічна свідомість стала першим противником хіліастичної свідомості.

Ліберально-гуманістична ідея протиставляє "поганій" дійсності "правильний" раціональний образ. На противагу хіліастичній свідомості, тут уже закладена увага до конкретного "тут і тепер" становлення часу. В результаті відбувається поступова відмова від віри в раптові зміни. З цього моменту навіть для утопічного бачення світ рухається в сторону закладеного в ньому смислу.

Здійснення певного ідеалу набуває зовсім нового значення. Ідея, яка повністю реалізується лише а далекому майбутньому, в процесі поступового здійснення, перетворюється в теперішньому часі на норму, застосування якої сприяє поступовому удосконаленню. Саме тут з'являється інтерес до культури, яка здійснюється тут і тепер, віра в інституціоналізм і формотворчу силу політики та економіки.

Велика рушійна сила ліберальних ідей, на думку Мангайма, в тому, що ці ідеї завжди звертались до свободної волі і породжували відчуття того, що вони необумовлені та неупереджені. Саме в цьому і протистоїть ліберальній утопії консерватизм, адже він акцентував саме обумовленість свідомості.

Особливість консерватизму полягає в тому, що як свідомість, він початково існує у формі ідеології. А вже в процесі боротьби з іншими утопіями перетворюється на утопію.

Внаслідок такого походження ця утопія з самого свого початку занурена у буття (тут процес наближення до "тут і тепер", який спостерігався у гуманістичному вченні, повністю завершений). Консервативне знання – є передусім пануюча, інстинктивна, а часто і теоретично обґрунтована орієнтація на іманентні буттю фактори [18]. А вже напруга, розрив між ідеєю і буттям виникає внаслідок того, що не кожен атом реальності переповнений сенсом, що час від часу розрізняти суттєве від несуттєвого, дійсність постійно ставить перед нами нові завдання, пропонує нам новий іще непізнаний матеріал. Спосіб вирішення цих завдань, консерватизм бачить у тому, що потрібно керуватися не суб'єктивними імпульсами, а викликати об'єктивовані в нас і нашому минулому сили та ідеї, дух, який і до цього моменту весь час впливав на нас, і породив все, що створили ми.

Іншими словами, без подій минулого теперішнє було би порожнім. Тобто тут минуле розуміється не як те, що вже здійснене, а те, що живить теперішнє, даючи йому коріння. На противагу раптового прориву першої утопії, поступу другої, тут утверджується почуття тривалості, традиції, неперервної плинності.

Характеризуючи четверту форму утопічної свідомості, Мангайм стверджує, що вона ґрунтується на синтезі попередні трьох. Зокрема, можна виділити такі риси, успадковані від інших утопій: уявлення, про прорив в історії, як стрибок від ери необхідності до ери свободи, – від хіліастичної свідомості; збережено найкраще з ліберальної традиції поступу, а зокрема ідея про часове приготування та існування історичних стадій; а з консервативної утопії запозичений детерміністський елемент, поняття про необхідність, про те, що не можна робити будь-що в будь-який час, а після революції за допомогою консервативного елементу партія зберігає владу.

Переплетіння цих попередніх утопій у четвертій особливо вплинуло на відчуття часу, у соціалістично-комуністичній теорії. Завдяки поєднанню ідеї детермінованості та живого бачення майбутнього утворюється багатомірне історичне відчуття, в якому у кожній події присутнє не лише минуле, яке її підготувало, але і майбутнє, яке готується в подіях теперішнього.

Мангайм виявляє іще одне суттєве співвідношення між комуністичною утопією та її попередниками. Соціалізм розробляє послідовний метод критики, який зводиться до знищення їх, як утопій, шляхом виявлення соціальної обумовленості їхніх ідей, і таким чином, зведення їх до статусу ідеологій.

Одночасно і сама комуністична утопія все більше зводиться до дійсного історико-соціального буття. Ознаками цього є те, що утопічна ціль все більше локалізується в рамках історичного процесу, а також те, що комунізм вивищує та одухотворяє соціально-економічну структуру (соціальна структура стає головною історичного моменту).

У дослідженні історичного розвитку форм утопічної свідомості Мангайм відкриває тенденцію зникнення утопічного елементу. Ця тенденція здійснюється у двох напрямках:

Утопія, яка спочатку була повністю трансцендентною по відношенню до історичної реальності, дедалі більше наближається до неї.

Кожна утопія, яка утворюється на пізнішій стадії розвитку, виявляється все ближчою соціально-історичному процесу.

Цей процес втілюється в різних формах суспільного життя, тому може бути зафіксований в низці пунктів:

✓ різні утопії, знищують одна одну у взаємній боротьбі, шляхом виявлення взаємної історичної та соціальної обумовленості.

✓ утопія втрачає свою цілісну картину, цілісне бачення, і прагне направити свою здатність до перетворень на конкретні одиничні явища. В політиці утопія розпадається на провідні напрямки, а в наукових дослідженнях на провідні точки зору.

Своєрідною рисою цієї ситуації Мангайм виділяє те, що тепер виявляється, що будь-яка позиція сумісна з правильним розумінням соціальної інтерпретації, правда, ступінь "правильності" буде різний. Те, що на цій стадії історичного розвитку допускається можливість різного бачення світу і робляться спроби знайти всеохопну конструкцію з єдиним центром пояснюється не слабкістю, а розумінням того, що будь-яка цілісна картина світу попередніх епох, ґрунтувалась на абсолютизації часткового бачення, соціальні контури якого повністю розкрились сьогодні [19].

Та хоч якою корисною і правильною не здавалася б спроба наблизитись у своєму мислені до об'єктивної суспільної дійсності, Мангайм звертає увагу на небезпеки, які ховає в собі цей процес.

Перетворення утопії на науку, доведення її до повної прозаїчності – прийнятне лише в світі, який закінчив свій процес розвитку, в якому вже не відчувається напруга між існуючим устроєм і бажаним. Мангайм вважає, що при зниженні інтенсивності цієї напруги, буде поступово згасати політична активність, інтенсивність наукової діяльності, знижуватись ціна людського життя.

Проте Мангайм зауважує, що цьому згасанню в сучасному йому світі протистоять дві сили: прошарки, які не досягли успіху в боротьбі за комунізм та інтелігенція. Інтелігенція завжди прагне змінити соціальну реальність, адже даний соціальний прошарок ніколи не існує в такій відповідності з соціальним, щоб не виникало ніяких проблем. Зрештою Мангайм робить висновок, що утопія практично необхідна. Зокрема це єдиний спосіб пізнати і освоїти майбутнє. Адже єдина форма, в якій постає перед нами майбутнє – це форма можливості, яка втілюється в поняття належності. Для раціонального прагматичного пізнання майбутнє – це глуха стіна, наштовхуючись на яку, ми пізнаємо необхідність прагнення, а в зв'язку з ним і утопії.

Мангайм приходить до висновку, що в майбутньому знищення ідеологічного і утопічного елементів, в принципі, можливе. Проте, якщо знищення ідеології буде кризою лише для окремих соціальних прошарків, і об'єктивність, яка виникне після цього, допоможе більшості досягнути більш ясного розуміння самих себе, то повне знищення утопії змінить всю природу людини і розвитку людства. Не можливо уявити суспільство без утопії, бо це вже суспільство без мети. Адже повна відсутність трансцендентності людського буття, перетворить людське життя на безкінечне репродукування, де немає більше розвитку. Такий прозаїчний утилітаризм, знищить повністю людську

волю. Зникнення утопії створить статичну предметність, в якій і людина перетвориться на предмет [20].

1. *Гуревич П.С.* Диагноз исторического космоса.// Диагноз нашего времени.: Пер. с нем. и англ. – М.: Юрист, 1994. (Лики культуры).– С. 692; 2. *Зотов В.Д., Зотова Л.В.* История политических учений: Убченик. – М.: Юристь, 2005. – С. 477; 3. Немецкая социология /отв. ред. Р.П.Шпакова. – СПб.: Наука, 2003 – (сер. "Классики социологии"). – С. 429; 4. *Рікер П.* Ідеологія і утопія // Пер. З англ. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. – С.199; 5. *Манхейм Карл.* Идеология и утопия. // Диагноз нашего времени.: Пер. с нем. и англ. – М.: Юрист, 1994. – (Лики культуры). – С. 69; 6. *Рікер П.* Ідеологія і утопія // Зазнач. праця. – С. 199; 7. *Манхейм Карл.* Идеология и утопия. // Указ. соч. – С. 86; 8. Там само. – С. 100; 9. Немецкая социология /отв. ред. Р.П. Шпакова.// Указ. соч. – С. 577; 10. *Москвичев Л.Н.* Современная буржуазная социология знания. Критич. очерки. М., "Мысль", 1977. – С. 84 – 96; 11. *Зотов В.Д., Зотова Л.В.* История политических учений.// Указ. соч. – С. 479; 12. *Кузнецов В.Н.* Идеология: Социологический аспект. Учебник // Ин-т соц.-полит. Исследований РАН. Социологич. ф-т МГУ им. М.В.Ломоносова. – М.: Книга и бизнес, 2005. – С. 37; 13. Рікер П. Ідеологія і утопія // Зазнач. праця. – С. 330; 14. Манхейм Карл. Идеология и утопия. // Указ. соч. – С. 174; 15. *Рікер П.* Ідеологія і утопія // Зазнач. праця. – С. 331; 16. *Манхейм Карл.* Идеология и утопия. // Указ. соч. – С. 181; 17. Там само. – С. 183; 18. Там само. – С. 194; 19. Там само. – С. 211; 20. Там само. – С. 219.

Л.С. Лебедева, студ.,
Уральский Государственный Университет им. А.М. Горького,
Екатеринбург

РАЗВИТИЕ ПРАВ БЕЖЕНЦЕВ: ОТ ЛИГИ НАЦИЙ К РЕГИОНАЛЬНЫМ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВАМ

На сегодняшний день развитие прав беженцев является неотъемлемой частью мировой правовой действительности. Проблема прав беженцев появилась в начале XX века и до сих пор остается нерешенной. Сейчас в мире около 15 млн. беженцев, что является следствием военных межгосударственных конфликтов, внутринациональных проблем, систематических нарушений прав человека в некоторых странах и т.п. В данное время работа по усовершенствованию системы предоставления защиты беженцам продолжается и в рамках Европейских правотворческих организациях, и в рамках деятельности правительства РФ, и на других региональных уровнях, что свидетельствует об актуальности данной проблемы для современного общества.

Истоки развития международного права человека по делам беженцев восходят к Лиге Наций. Такие события, как Первая Мировая война, распад Оттоманской империй, Октябрьская социалистическая революция и распад Российской империи привели к возникновению огромного числа беженцев на территории Европы. Чтобы каким-либо образом организовать пребывающих беженцев, правительства – члены Лиги Наций – приняли ряд соглашений: от 5 июля 1922 г., 31 мая 1924 г., 12 мая 1926 г., от 30 июня 1928 г., которые касались таких вопросов, как упорядочение системы удостоверений личности для русских и армянских беженцев; но, как видно, соглашения эти были специфическими и носили временный характер, устанавливая статус беженцев только в рамках определенных условий развития мирового сообщества.

После Второй мировой войны развитием прав беженцев занималась ООН. 16 февраля 1946 г. Экономическим и Социальным Советом была

принята резолюция. По аналогии с соглашениями, заключенными под эгидой Лиги Наций, новое определение было ориентировано на конкретную категорию беженцев и привязано к конкретным политическим событиям. Значительным шагом вперед был Устав Международной организации по делам беженцев (1946), в котором оговаривалось создание временного органа (Международной организации по делам беженцев) для контроля над действиями государств по отношению к беженцам. 28 июля 1951 г. Генеральной Ассамблеей ООН была принята Конвенция о статусе беженцев, в основу которой был положен весь предыдущий опыт в разработке прав беженцев. Существенным ее отличием от соглашений, принятых в рамках работы Лиги Наций и от Устава МОБ, была ее универсальность. Конвенция стала механизмом приравнивания прав беженцев к основным правам человека, она явилась основой международного развития прав беженцев. Однако в положениях этого документа просматривается тенденция некоторого ограничения прав беженцев. Дело в том, что государства, принявшие этот документ, были европейскими и ориентировались только на этот регион, а временные границы (статус беженца могли получить только те лица, судьба которых отвечала условиям Конвенции в силу событий до 1 января 1951 г.), установленные в Конвенции не могли сделать ее в полной мере универсальной. Поэтому, в силу возникновения новых ситуаций на международной арене (холодная война и процесс деколонизации) и появления новой категории беженцев – политических беженцев – в декабре 1966 г. государствами – членами ООН в дополнение к Конвенции был принят Протокол, касающийся статуса беженца, вступивший в силу 31 января 1967 г. Согласно этому документу, любое лицо, попадающее под определение беженец, данное в Конвенции о статусе беженцев, получает все права и свободы, закрепленные в ней, независимо от указанной даты – 1 января 1951 г.

Конвенция о статусе беженцев 1951 г. и Протокол к ней, касающийся статуса беженца 1967 г. являются универсальными документами по вопросам беженцев. Они заложили своего рода фундамент для международно-правовой работы в отношении данной проблемы. Документы, принятые на региональном уровне, – декларации, соглашения, конвенции – либо расширяют и дополняют, либо ограничивают положения Конвенции о статусе беженцев 1951 г. и Протокола, касающегося статуса беженца от 1967 г.

Одним из первых документов регионального уровня стала Конвенция 1969 г. по конкретным аспектам проблем беженцев в Африке. В определении статуса беженца были добавлены новые условия с учетом ситуации, господствующей в африканском регионе – внешняя агрессия, оккупация и иностранное господство.

В 1984 г. была принята Картахенская декларация (Центрально-американский регион), которая так же расширяет права беженцев. В частности декларация внесла в область развития прав беженцев несколько новых аспектов – признание права беженца на воссоединение с семьей одним из основных принципов обращения с беженцами; обеспечение на всех уровнях в странах Центральной Америки распространения любой информации, ка-

сающейся вопросов беженцев, будь то международные нормы, национальное законодательство или повседневные ситуации.

Деятельность же европейских региональных организаций – Совета Европы и Европейского союза – ориентирована на выработку всяческих ограничений статуса беженца. Об этом свидетельствует концепция "страны первого убежища" (first asylum country), разработанная государствами – членами ЕС в конце 80-х гг. Так же политику ограничительных иммиграционных мер продолжает Дублинская конвенция и Шенгенское соглашение.

Еще один регион, внесший вклад в развитие понятия беженец – Содружество Независимых Государств. В 90-е гг. в силу множества межнациональных конфликтов проблема беженцев буквально захлестывает страны-участницы СНГ и требует немедленного рассмотрения и решения. В результате 24 сентября 1993 г. в рамках работы СНГ было принято Соглашение о помощи беженцам и вынужденным переселенцам и одинаковый правовой режим, предусмотренный для указанных категорий (вступило в силу 1 сентября 1994 г.). Положения документа явно направлены на расширение общепризнанного Конвенцией 1951 г. понятия беженец и вносит новые правовые аспекты в данную проблему.

Итак, Конвенция 1951 г. и Протокол, касающийся статуса беженцев, 1967 г., в настоящее время являются единственными универсальными документами международного права беженцев. Однако в современное время они не могут в полной мере регулировать все возможные ситуации, возникающие в связи с проблемой прав беженцев, так как изначально положения этих документов были привязаны к определенным временным и географическим условиям. И, не смотря на то, что работа по делам беженцев на региональных уровнях продолжается и идет с учетом национальных особенностей, отсутствие международной базы по правам беженцев, отвечающей условиям развития современного общества, ведет к торможению развития прав беженцев.

А.В. Мацука, асп.,
Донецкий национальный университет экономики и торговли имени Туган-Барановского

ВЗАИМООТНОШЕНИЕ ВЛАСТИ И ПРАВА В ПЕРИОД ТРАНСФОРМАЦИИ ОБЩЕСТВА

Право в человеческом обществе существует не одно тысячелетие и поэтому кажется ясным само по себе. Всех индивидов, живущих в рамках государства, так или иначе, связывают правовые взаимоотношения. Однако, в посткоммунистическом обществе, таком, как Украина, само функционирование права поставлено под сомнение, и не в последнюю очередь благодаря деятельности посткоммунистической власти.

То, что в Украине власть не пользуется доверием народа, и воспринимается большинством украинских граждан как необходимое зло, – это неоспоримый факт, доказанный эмпирически многими социологическими исследованиями, и фактическое отсутствие правового государства и правовой куль-

туры также, является тому неоспоримым подтверждением. Это недоверие санкционировано, в первую очередь, высоким уровнем коррупции во властных структурах и оторванностью власти от общества, функционированием политических элит в некой иной плоскости, и по иным законам.

В данной статье мы рассмотрим процесс взаимодействия права и власти – так как без упорядочения властной деятельности в соответствии с законами права, невозможно построение правового государства.

Для того, чтобы понять – каким образом протекает это взаимодействие, и что именно мешает украинской элите построить правовое государство, нам необходимо выяснить – каким образом на протяжении догосударственного периода в Украине функционировали право и власть, есть ли в Украине правовые традиции, и соответствует ли политическая элита своему назначению?

При изучении данной проблемы в исторической ретроспективе первое, с чем мы сталкиваемся, это проблема фактического отсутствия традиции правового общества [1]. В европейской цивилизации, начиная с античности, складываются и совершенствуются договорные правовые отношения. На территориях, которые на сегодняшний день входят в состав Украины (в особенности, это касалось территорий, входивших в состав Российской империи) о таких понятиях, как право только слышали и говорили, жили же иначе: даже дворяне были слугами царя (служилыми людьми, холопами), свободная личность понималась преимущественно как бунтовщик, а гражданское общество едва начало складываться после реформы 60-х годов XIX в., но было уничтожено в начале 20-ого века большевиками.

Говорить же о праве и правовом государстве в контексте Советского общества не приходится вообще, так как, не смотря на демократическую конституцию и декларации равенства и справедливости, СССР являлся жесткой тоталитарной структурой, в которой функционирование права невозможно [2].

Итак, мы видим, что молодая украинская демократия не имеет традиции права и не знакома с практикой правового государства. Что же касается традиций власти, то первый факт, с которым мы сталкиваемся при изучении данного феномена в СССР, – это полное игнорирование сущности власти в коммунистическом дискурсе. Партийная бюрократия была заинтересована в имперсональном понимании власти. Она предпочитает такие термины, как "научное управление", "объективные законы", "система", поскольку они не раскрывают ее контроля над обществом. Коммунистическая элита бытовала как "невидимая". Это вполне объяснимо, ведь в обществе, декларировавшем предпочтение ценностей равенства, дискурс не может конституировать те группы, которые эксплицитно выражают неравенство: как в функциональном (одни управляют, другие являются управляемыми), так и в оценочном отношениях (одни выше других).

Отсутствие видимого политического поведения: обращений политических сил, интервью с лидерами, скандалов, компроматов, писем-обвинений, опровержений и т.д. в советское время, привело к тому, что сегодня политика воспринимается как шоу. Сейчас мы настолько заняты гиперактивностью наших лидеров, что почти забыли, о том, в чем состоят реальные функции власти.

Разрыв с советской традицией властвования, осуждение его как на государственном уровне, так и на уровне общественного сознания, но при этом, отсутствие иных традиций, привели к стихийному формированию власти, когда политические элиты были сформированы не на основе выдающихся личных качеств лидеров, а на основе все того же, "красного" партактива, который успел "перекраситься" и отречься от своих вчерашних действий и идеалов, а также, благодаря коррупции, непотизму и просто – случайности и везению [3]. В такой ситуации не приходится рассчитывать на достойную, сознательную и законопослушную власть.

Молодая посткоммунистическая элита сегодня демонстрирует свое понимание политики не как соревнования между различными силами, а как смертельную схватку за полномочия и блага. И это варварское понимание деструктивно и совершенно не соответствует адекватному правовому пониманию власти, как средства регулирования конфликтов и поля принятия решений.

Возникает закономерный вопрос: что право должно означать для самой власти? Во-первых, признавая права властных субъектов, власть себя упорядочивает, организовывает, во-вторых, в определённой мере идет на ограничение своих возможностей властвовать беспредельно. Как правильно отмечает российский методолог В.Г. Марача, переход к праву представляет собой способ институциональной самоорганизации власти. В праве власть ограничивает сама себя, распространяясь на собственные властные отношения и властных субъектов. С этой точки зрения, право является одной из институциональных форм власти. В Украине же право является зависимым от политики и политической конъюнктуры, и потому не в состоянии регулировать и ограничивать властных субъектов.

Не стоит, однако, забывать о гражданском обществе и общественном мнении, которое, разумеется, задает рамки, соблюдение которых есть условие поддержки элиты со стороны народа. Однако эти рамки настолько общие, что не определяют конкретных направлений деятельности элит. Другой аргумент в пользу более высокой степени автономности элит в посткоммунистических странах в сравнении с либеральными демократиями – это более низкая структурированность гражданского общества, которое не очень эффективно в отстаивании и формулировании своих интересов [4].

В результате подобного "пародийного" воздействия права, которое не укоренено в культуре и массовом сознании, мы можем наблюдать, что климат доверия в обществе нарушается [5]. Это происходит изначально именно в период радикальной реорганизации политических и социальных институтов: "Когда происходит быстрое и радикальное изменение общества, без четкого направления и понятного смысла, экзистенциальная безопасность оказывается под вопросом, и появляется общее недоверие", – утверждает современный польский мыслитель Штомпка [6]. Именно этот философ, занимаясь проблемами трансформирующихся обществ, уделял очень много внимания проблеме доверия [7]. По его мнению, недоверие общества к власти, приводит к следующим результатам:

1. *Провиденциализм,* который имеет некий положительный эффект для граждан, но на социальном уровне оказывает разрушительный эффект – пассивность и стагнацию.

2. Коррупция, обеспечивающая ложное чувство упорядоченности и предсказуемости, ощущение контроля над хаосом окружающего мира, способ воздействия на других, стимуляция их действий в нужном направлении.

3. *Чрезмерный рост бдительности.* Индивид замыкает на себя выполнение функций контролирующих инстанций, поскольку их компетентность, эффективность или ответственность ставится под сомнение (распространение частной охраны, оружия в личном пользовании, установка охранных систем и сигнализаций на автомашинах).

4. *Чрезмерное сутяжничество:* в целях безопасности выражено стремление максимально формально зафиксировать отношения.

5. *"Гетторизация"*, то есть закрытие, возведение непроницаемых границ вокруг группы в чуждом и угрожающем окружении. Отрезая себя от внешнего мира, люди снижают его сложность и неопределенность. Недоверие в обществе в целом компенсируется преданностью местным, этническим или семейным группам, что сопровождается ксенофобией и враждебностью по отношению к чужакам.

6. *Патернализм.* Мечты о фигуре Отца, сильного авторитарного лидера, который железной рукой наведет порядок, очистит мир от всех неблагонадежных лиц, организаций, институтов и восстановит (если необходимо, силой) подобие порядка и предсказуемости.

7. *Экстернализация доверия.* В атмосфере недоверия местным политикам, институтам, продукции и пр., люди обращаются к иностранным обществам, начинают доверять их лидерам, организациям и товарам. Вера в иностранную экономическую помощь, военное вмешательство, помощь МВФ, членство в НАТО или Европейском Союзе, как панацея от всех "наших" бед [8].

Мы можем сделать вывод о том, что все обозначенные Штомпкой явления мы можем, в той или иной степени, наблюдать в современном украинском обществе. В такой ситуации построение правового государства абсолютно невозможно, и препятствием для этого явились уже обозначенные выше причины – отсутствие правовой традиции и правовой культуры, а также несовершенство посткоммунистической украинской политической элиты, ее оторванность от общества и его реальных проблем.

Мы можем прогнозировать, что до тех пор, пока право не утвердится и не начнет адекватно функционировать в среде украинской политической элиты, до тех пор не будет преодолен барьер недоверия граждан к элите, а значит, не будет возможным создание и развитие правового государства.

1. *Крестева А.* Власть и элита в обществе без гражданского общества // Общественные науки и современность. – №10, 2001. – С. 21; 2. *Бурлачук В.* Проблемы социокультурной трансформации в посттоталитарном обществе // Социология: теория, методы, маркетинг. 2003. – No. 4. – С. 146; 3. *Коровицына Н.В.* Сравнительный опыт общественных преобразований в постсоциалистических странах // Общественные науки и современность. – №5, 2002. – С. 10; 4. См.: *Розин В.М.* Происхождение права // Право и политика. – №1, 2000; 5. *Рене Д.* Основные правовые системы современности. – М., 1988. – С. 105; 6. См.: *Штомпка П.* Социальное изменение как травма // Социологические исследования, 2001. – № 1,2; 7. *Фреик Н.В.* Концепция доверия в исследованиях Штомпки // Общественные науки и современность. – №3, 2002. – С. 17; 8. См.: *Штомпка П.* Социальное изменение как травма / Указ.соч.

Д.Е. Москвин, канд. полит. наук,
Уральский государственный университет им. А.М. Горького,
Екатеринбург

ПОЛИТИЧЕСКОЕ КАК ИММАНЕНТНОЕ СВОЙСТВО СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЁЖИ

Великий французский писатель XX века Андре Моруа, реагируя на восклицание молодого человека: "Что же остаётся молодёжи? Драка и за неимением лучшего бессмысленные и отчаянные бунты", – ответил: "Я не согласен с вами. В мире всегда будут приключения для молодёжи, которая их достойна. Просто это будут другие приключения. <…> Перестаньте твердить молодёжи, что она несчастна: она сделает всё необходимое, чтобы стать счастливой" [1].

В современном мире о "счастье" молодёжи думают на глобальном уровне, втягивая молодёжь в общественно-политические процессы, но при этом не давая ей возможность стать самостоятельным актором этого процесса. Вовлечённость молодых людей в политику стала одной из постоянных тем многочисленных публичных мероприятий, различных молодёжных акций, создаются околовластные структуры и "про-" чьи-то движения. Дискурс молодёжной политической культуры, складывающийся в последние годы, ставит много вопросов относительно политической мотивации молодёжи, используемых ею средств, стоящих за ней субъектов реального политического процесса. В этой связи наибольший методологический интерес вызывают два вопрос: должна ли молодёжь быть в политике и должна ли она включаться в борьбу за власть?

Современной элите необходимо помнить, что формирование условий для вовлечения молодежи в политические процессы через разные виды самоорганизации и взаимодействия, запуск новых социальных и политических практик – важнейший ресурс развития России и её конкурентоспособности. Основным препятствием в этом является распространённая в молодёжной среде система стереотипов и ценностных установок, формируемая зачастую целенаправленно внешними акторами, а также одиозность либо же непродуманность конструируемых социальных условий, приводящих скорее к маргинализации молодёжного участия в политическом процессе, нежели его популяризации.

Прежде, чем переходить к размышлениям о роле и месте молодёжи, обозначим методологические основания этого размышления.

Во-первых, прояснения требует концепт "политического", чрезвычайно профанированный и сведённый до набора примитивных представлений в общественном сознании. Сегодня распространены стереотипы: политика – грязное дело; ею должны заниматься амбициозные, преследующие личные интересы люди; политика приравнивается к власти, а политическая карьера только тогда "удачна", когда она связана с контролем за ресурсами (как правило, финансовыми) и сопряжена, следовательно, с занятием ключевых властных позиций. На этом фоне теряется основное ценностное содержа-

ние политики – *деятельностная* компонента, заложенная в этот концепт ещё древними греками. Для них было принципиально различать "политикоса" и "идеотикоса" как два типа людей: первый ориентирован на общее благо и готов участвовать в его реализации, а второй нацелен только на свой частный интерес, является обывателем.

Политика – это особый вид деятельности, который присущ обществу в определённые исторические периоды. Он характеризуется совместным обсуждением стратегии развития общества и способов решения стоящих перед ним проблем. Политика предполагает различные организационные формы, способствующие формированию пространства для обсуждения общего будущего. Политика поэтому дискурсивна, идеологична и организационно оформлена.

Политика не сводима к власти: не везде, где есть власть, может возникнуть политика, но сама политическая деятельность без власти как принуждающей силы существовать не способна. Кроме того, политика возможна только как форма совместной деятельности, т.е. предполагает возможности для общения больших групп людей.

С конца XX века на Западе принято говорить о "смерти политического" (Жан Бодрийяр). Предполагается, что в эпоху постмодерна исчезают возможности для традиционной социальной жизни. Общение людей опосредовано масс-медиа, осознаваемой экономической целесообразностью, исчезают традиционные формы социальной коммуникации. Это ставит вопрос о том, что встаёт на место политики.

Во-вторых, принципиальным является понятие "молодёжь", воспринимаемое чаще всего как некая возрастная категория социума. Однако установить чёткий возрастной критерий до сих пор не удалось.

Логично спросить, почему именно к молодёжи приковано столь пристальное внимание и есть ли чёткие границы для её отделения от прочих групп? В настоящее время эту проблематику разрабатывают в рамках междисциплинарного подхода, именуемого ювенология. Она ставит в том числе вопрос о выделении молодёжи как социальной общности, для которой возраст является не единственным критерием.

Важно также проследить трансформацию дискурса молодёжи. Как отмечает И. Кон, восприятие юности и молодости в разных обществах и исторических периодах различно [2]. Он обращает внимание, что знаменитое произведение Ж.-Ж. Руссо "Эмиль, или О воспитании" по сути "изобрело" юность, сделав её объектом философского осмысления, а затем предметом изучения различных психологических и социологических субдисциплин. Возможно, в настоящее время мы имеем дело с "переизобретением" молодёжи, созданием в массовом сознании "воображаемого сообщества" молодых людей. Причём это происходит уже на глобальном уровне, о чём свидетельствуют многочисленные молодёжные программы ООН и ЮНЕСКО, молодёжные саммиты, приурочиваемые к всевозможным глобальным мероприятиям и т.д. Мы становимся свидетелями того, как на основе общественных наук конструируется новая социальная общность, призванная выполнять некую историческую роль. И возрастная стратификация не является более основой для её существования.

Подобно тому, как были сконструированы понятия "государство", "нация", "класс" и т.д., можно теоретизировать относительно концепта "молодёжь". Мы исходим из того, что молодёжь – это социальная общность, характеризуемая вынужденным "скоплением" в различных сегментах общественной жизни (школа, вузы, армия, клубы и пр.) и наличием возможности самостоятельного выбора дальнейшей жизненной траектории. При этом молодёжь способна к самостоятельному конструированию социальных сегментов, а не только к включению в уже специально созданные для неё. Принципиальным является понимание молодёжи как социальной группы (т.е. занятие ею определённых социальных ролей в обществе) и её отличие от "молодых людей", т.е. возрастной группы, как правило 16–30 лет. Не каждый "молодой человек" есть представитель молодёжи!

Важным условием является осознание молодёжью себя как социального актора. Когда перед системой образования чиновники ставят задачу воспитать из молодого человека гражданина, они должны понимать, что сам по себе этот гражданин ничего из себя не представляет, он обречён быть "винтиком" в холостую работающем механизме общественной жизни. Необходимо дать ему представление о том, к какой общности он относится и какие возможности она ему предоставляет, дать возможность вообразить себя частью дееспособного целого. И если это целое воображается как нечто будущее (ребёнок как будущий гражданин государства), то подобная конструкция лишена всякого смысла и есть лишь элемент большой игры. Молодёжь – это социальный конструкт, имеющий свои пределы, но являющийся актором общественного процесса.

Социальную активность современной молодёжи можно увидеть, прежде всего, на примере непрестанно обогащающихся социальных практик, формируемых посредством Интернета. В последние два года блогосфера стала основой для создания многочисленных сообществ, которые порой локализуются "офф-лайн" и поддерживают своё существование через неопосредованное Сетью общение. Молодые люди легко вовлекаются во всевозможные инновационные форматы социальной жизни, апробируя их и выбирая наиболее адекватные их запросам и потребностям. Сегодня предрекаемая не так давно гибель социального уже не кажется столь очевидной. Именно благодаря феномену молодёжи и порождаемых её деятельностью практик можно говорить о перерождении социальных связей и переходе социума на новый виток развития.

Потребность в наращивании коммуникаций, в поиске единомышленников, создании команд кроется колоссальный политический потенциал молодёжи, недоступный, пожалуй, никакой другой социальной группе. На это накладывается необходимость думать о будущем, самостоятельно пытаться определить свою жизненную траекторию. Всё это приводит к тому, что *молодёжь обречена быть политическим феноменом, а политическая деятельность – её имманентная черта*. Молодёжь имеет потенциал для дифференцированной организации, создания сообществ различной ориентированности, что позволяет выстраивать содержательное общение и в ситуациях необходимости выработки общезначимого решения исходить из объективных альтернатив. Единственный недостаток этой социальной группы – подверженность различ-

ным стереотипам и навязываемым ценностным установкам. Не поэтому ли в современной российской молодёжи так популярен тезис "идеотикоса": работа превыше всего, работа на себя и для себя?!

Наличие искусственных и самостоятельно создаваемых молодёжью организаций, движений, клубов позволяет ей выступать смыслозадающим актором политического процесса, однако ещё не даёт оснований участвовать во "взрослой игре" за обладание государственной властью.

Сегодня необходимо понимать роль и место молодёжи в общественно-политическом процессе, не стремится выдать идеалистические представления за реальность и, исходя из них, формировать "молодёжную политику". Необходимо найти такие объяснения патронажа молодёжи со стороны государственной власти и определённых сил, которые бы преодолевали сознательно распространяемую мифологему, что-де молодёжь должна участвовать в политическом процессе, ибо за нею будущее, она однажды заменит правящую элиту или окажет влияние на её формирование (данное утверждение всего лишь констатация неизбежного, ибо смена поколений необратима).

1. *Моруа А.* Семейный круг. Новеллы. – М.: Правда, 1989. – С. 574; 2. *Кон И.* Психология ранней юности. – Персональный сайт И.Кона – http://sexology.narod.ru/book19_01.html (15.01.2008).

Д.В. Нелипа, канд. полит. наук, ассист.,
КНУ имени Траса Шевченко, Киев

НЕДОСТАТКИ ПРЯМЫХ ФОРМ ДЕМОКРАТИИ

Большинство – это именно тот случай
когда все дураки на твоей стороне
Еван Езар

Идеолог участнической концепции демократии американский исследователь Б. Барбер, так аргументирует ее ценность: "Считая сильную демократию ответом на проблемы политической ситуации, ей можно дать такое формальное определение: сильная демократия участнического типа разрешает конфликт при условиях нехватки надлежащей основы посредством постоянного участия в политическом процессе, непосредственного самоуправления и создания политического сообщества способной трансформировать зависимых частных индивидов у свободных граждан, а частичные и частные интересы – в общественное благо" [1].

Однако обратимся к позиции, которая заключается в освещении негативных факторов влияния прямых форм демократии на гражданское общество. Нетождественность прямого участия масс в политике и гражданских прав ярко проиллюстрировал французский либерал Б. Констан. Он объяснил это, исходя из практики античных демократических полисов, где бесспорным было право голоса каждого гражданина на народных собраниях. Это была свобода коллектива как целого, в то время, когда личная жизнь индивида была четко регламентированной и подчиненной большинству [2]. То есть, во времена функционирования прямой демократии гражданского общества в

чистом виде не существовало, поэтому безосновательно считать, что распространение прямой демократии в современном обществе может содействовать его развитию.

Продолжили описание недостатков прямых форм демократии исследователи массового общества, которые осуждали сформированную общественным мнением мысль о низком интеллектуальном уровне большинства граждан, их склонность к внушению. В частности, один из наиболее известных ученых в этой сфере С. Московичи утверждал, что толпа характеризуется посредственностью, конформизмом, асоциальностью, безумием, преступностью, руководствуется страстями и верованиями, она состоит из "людей, внушительных, и поляризуемых, податливых и переменных, которые поддаются внешним влияниям. Толпа объединяет то, что является самым примитивным в человеке" [3]. Такая демократия способна привести к "тирании большинства", при котором индивидуальные свободы и права меньшинства могут быть нарушены от имени народа. Позже возможность большинства решить, что должен править тиран и как именно, Карл Поппер назвал "парадоксом мажоритарного правления".

Американский профессор политических наук Дж. Циммерман обобщает критику участнической теории демократии и формулирует их в виде недостатков прямого политического участия. Среди них, во-первых, высокие правительственные расходы на организацию выборов, референдумов и обеспечения граждан полным объемом демократии. Во-вторых, длительность принятия политических решений. В-третьих, некомпетентность граждан в определенных вопросах. Также автор обращает внимание на возможности региональной или групповой ограниченности в определении неотложных проблем при одновременном пренебрежении глобальными вопросами. Наконец, вопросы, вынесенные на всенародное обсуждение могут быть плохо сформулированы, что приведет к сложности реализации принятых решений на практике [4].

Отдельно стоит выделить такую причину, как нежелание граждан принимать участие в политической жизни: наблюдается низкая явка граждан на выборы, неучастие в деятельности политических партий. То есть, усиленное применение прямых форм демократии реализовать практически невозможно по субъективным причинам, или же оно будет означать решение не всего народа, а сравнительно небольшой его части. В развитых западноевропейских демократиях это чаще всего обусловлено удовлетворенностью большинства населения текущим политическим курсом и склонностью больше заниматься частными, нежели общественными делами.

За выводами многих исследователей явление профессионализации политики и аполитичность широких слоев населения вполне нормально. Эффективное функционирование стабильной демократической системы возможно лишь при периодическом контроле и вмешательстве сбоку гражданского общества, поскольку политическая деятельность базируется на постоянных традициях и законах и не требует постоянного прямого участия. Как говорил американский исследователь этой проблемы Р. Деггер: "Вместо того, чтоб думать о низкой явке на выборы как о болезни, которую нужно вылечить, ее, возможно, следует считать признаком крепкого государства" [5].

К тому же, массовая политическая активность не является характеристикой демократического политического общества. Активистский тип гражданской культуры, исследованный Г. Алмондом и С. Вербой, характерен скорее тоталитарным обществам, или переходным, чем стабильным демократиям. Массовые движения за определением не являются проявлением развитого или стойкого гражданского общества. Это другой, специфический способ взаимодействия, адекватный кризисным периодам в жизни отдельных сфер общественной жизни или и целого общества [6].

К сказанному добавляется еще и несовершенство процедур прямой демократии. Ведь при любом типе избирательной системы всегда остаются те, чьи интересы не были учтены. Подвергаются критике и другие формы прямой демократии. Так, Дж. Циммерман приводит такие аргументы против референдумов как способа стимулирования деятельности гражданского общества:

1) референдум делает слабым представительское правление и энергичных лидеров;

2) благодаря проведению референдума законодатели снимают с себя ответственность за решения, которые могут вызывать недовольство электората;

3) недостаточная осведомленность избирателей может осложнить принятие сложных технических вопросов;

4) проведение референдумов может привести к ненужному затягиванию законодательного процесса, увеличение правительственных расходов;

5) референдум не учитывает то, что не на все вопросы можно ответить однозначно "так" или нет", особенно это касается случаев, когда выносится сразу пакет предложений.

Наконец, среди аргументов против рассмотрения прямых форм демократии как фактора развития общества одними из самых весомых является осознание того, что к прямым формам демократии принадлежат не только выборы, референдумы и опросы общественного мнения, но и забастовки, митинги, акции протеста. Стимулирование подобных разновидностей прямого политического участия и их использования в узкогрупповых интересах угрожает перерастанием мирного отстаивания своих прав в социально-политические конфликты, поляризацией общества, нарушением гражданского мира. Такие последствия прямой демократии приведут не к расширению границ и влияния гражданского общества, а к его разрушению. Это обусловлено тем, что политическая составляющая не исчерпывает сущности гражданского общества, а поэтому абсолютизация процедур прямой демократии приведет к пренебрежению не менее важных экономических, социальных, духовных факторов. Кроме того, всеобщее сознательное и объективное волеизъявление невозможно в результате несовершенства механизмов выборов и референдумов, апатии и некомпетентности избирателей. Поэтому, развитию гражданского общества содействует не только и не столько прямая демократия, сколько воспитание индивидуальности граждан, привитие им политической и гражданской культуры. Такой вывод вполне подходит и для украинской политической реальности, где прослеживается четкая тенденция к увеличению использования прямых форм демократии, что может оказаться пагубным для развития граж-

данского общества, особенно в условиях недостаточно высокого политических сознания и культуры большинства населения.

1. *Барбер Б.* Сильна демократія: політика учасницького типу // Демократія. Антологія. / Упорядник Проценко О. – К: Смолоскип, 2005. – С. 259; 2. *Констан Б.* О свободе у древних и её сравнении со свободой у современных людей // Полис. – 1993. – № 2. – С. 97-106; 3. *Московичи С.* Век толп. – М: Центр психологии и психопатии, 1998. – С. 209; 4. *Ціммерман Дж.* Учасницька демократія: відродження популізму // Демократія. Антологія. / Упорядник Проценко О. – К: Смолоскип, 2005. – С. 263-303; 5. *Деггер Р.* Участь у політичному житті і проблема апатії // Демократія. Антологія. / Упорядник Проценко О. – К: Смолоскип, 2005. – С. 305; 6. *Алмонд Г., Верба С.* Гражданская культура и стабильность демократии // Полис. – 1992. – № 4. – С. 122-134.

А.В. Посталовский, студ.,
Академия МВД Республики Беларусь, Минск

СТРУКТУРНО-ФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ ПОДХОД В ПОЛИТИЧЕСКОЙ НАУКЕ

Генезис политической теории во второй половине XX века привел к теоретико-прикладному оформлению бихевиорализма в политологической науке. Приоритетным направлением научного анализа выступают политическое поведение, межличностное взаимодействие, иерархическая ассиметрия акторов политической элиты. Возникновение кратологических теорий М. Вебера, Г. Моска, В. Парето, Р. Михельса рассматривающих концепт власти в качестве детерминирующей категории последующего политического развития, видоизменили традиционное понимание политического. Теория рациональной бюрократии М. Вебера наряду с "железным" законом олигархии Р. Михельса систематизировала представления о правящей элите как о структурной институциональной группе, с различными уровнями иерархической, административной и корпоративной интеракции.

Возникновение структурно-функциональной методологии исследования политических процессов Т. Парсонса, Г. Алмонда обусловило рассмотрение политического как единой социальной системы действия, основными компонентами которой выступают взаимодействие, целедостижение, адаптация, интеграция. Социальные системы выступают, по Т. Парсонсу, "как системы "открытые", находящиеся в состоянии постоянного взаимообмена на входах и выходах в окружающую среду" [1]. Интенции развития социологической теории социального действия, идей политического бихевиорализма выступили источником эволюции политологической науки, основным объектом изучения которой выступает личностное поведение акторов в политической элите. Придав политической теории эмпирико-прикладной характер научного познания, структурно-функциональный подход обращает внимание на институционализацию ролей в политической системе. Концепция структурного функционализма Г. Алмонда сформировалась как альтернатива методологии системного подхода Д. Истона, рассматривающей функционирование политической системы в условиях требований, ожиданий, поддержки окружения, реагирования субъектов системы на управленческие решения акторов правящей элиты, Г. Алмонд делает акцент на понятии структуры

институционализации ролей в системе, которая понимается как совокупность взаимодействий, функциональным назначением которых выступает интеграция и адаптация. Политическая система обладает следующими способностями: регулятивной (система регулирует поведение – повсеместный, жесткий контроль при тоталитаризме), экстракционной (способность к воспроизводству), дистрибутивной (распределение благ, ресурсов), реагирующая (способность адекватного ответа на внешние и внутренние импульсы системы). Немаловажное внимание Г. Алмонд уделяет описанию структур политической системы, в процессе, которого американский политолог формирует понятие "политической культуры", формирующей окружающую среду политической системы и характер взаимодействия акторов в политической элите [2].

Исследование интегративных и адаптивных подсистем политической элиты выступает на сегодняшний день приоритетным направлением науки политологии. Структурно-функциональная методология изучения политических процессов дает представление об иерархии институциональных ролей акторов элиты, позволяет рассмотреть специфику межличностного (группового) взаимодействия, раскрывает механизм принятия и реализации политических решений. Такой анализ основных единиц или подсистем, по мнению Р. Чилкота, "позволяет ученым обратить внимание на "средний уровень" эмпирических данных вместо абстрактной общей теории или узких эмпирических данных бихевиористских исследований" [3]. Концепт "среднего уровня" эмпирических данных основывается на классической теории групп интересов, родоначальником которой являлся Дж. Мэдисон. Группу интересов Дж. Мэдисон определяет как крамолу, представляющую собой "некое число граждан – независимо от того, составляет ли оно большую или меньшую часть целого, – которые объединены и охвачены общим увлечением или интересом, противным правам другим граждан или постоянным и совокупным интересам всего общества" [4]. По мнению одного из авторов американской конституции, "урегулирование этих многообразных и противостоящих интересов составляет главную задачу современного законодательства, неизбежно окрашивая партийным духом все необходимые и повседневные действия правительства" [5]. Теория групп интересов послужила, на наш взгляд, источником научно-теоретического и эмпирико-прикладного оформления структурно-функционального исследования политических процессов. Представители концепции групп интересов первыми в политической теории предприняли попытку структурного рассмотрения деятельности политических элит, обратили внимание на функциональные аспекты результатов политических решений и мотивационных аспектов действий членов элиты. Согласно А. Бентли, "общество это не что иное, как совокупность различных групп интересов, а их количество ограничивается лишь одним показателем – интересами, ради которых они действуют" [6]. Совокупность результатов деятельности групп интересов (групп давления – объединений, оказывающих давление на властные структуры [7]) составляет сущность государственного управления.

Заслугой Г. Алмонда необходимо признать научно-теоретическое соединение плюрализма деятельности автономных структур в правящей элите с классической функциональной моделью социального действия Т. Парсонса [8].

Действуя в контексте главенства в политической науке периода бихевиоральной революции, предусматривающей системное (равновесное) исследование с позиций влияния внешних и внутренних импульсов, Г. Алмонд остался верным популярной в 60-е годы XX века плюралистической концепции Р. Даля.

Немаловажным аспектом структурно-функционального подхода представляется изучение целедостиженческой функции социальной подсистемы (политика) общей системы действия. Основным компонентом политического целедостижения, в соответствии с классической функциональной теорией, выступает межличностное (межгрупповое) взаимодействие индивидов, "…постоянного движения человека к намеченной цели. Этой задаче служит государство и политическая система в целом" [9]. Взаимодействие индивидов Г. Алмонд, как уже отмечалось, рассматривает через призму теории групп интересов, в соответствии с которой взаимодействие понимается как одна из форм урегулирования групповых конфликтов и примирения политических интересов. На первый план американский политолог выносит отношения патрон-клиент – структуры, "в рамках которой ведущее должностное лицо, влиятельная фигура или группа обеспечивают своих сторонников некими благами в обмен на их лояльность" [10]. В современной политической науке феномен патрон-клиентелизма выступает малоизученным явлением, особенно применительно к советской политической системе.

Несмотря на свою систематичность и очевидный прикладной исследовательский результат, структурно-функциональный подход не выступает на сегодняшний день в качестве приоритетного направления изучения науки политологии. Как правило, исследуется концепт структурного функционализма в теоретической социологии, дается описательная характеристика функциональной теории. Недостаточное внимание, уделяемое исследователями политических процессов и политической теории методологии структурно-функционального подхода, фактически оставило малоизученным такие разделы политологии как политическая система, патрон-клиентальные сети, артикуляция интересов, неформальные политические интеракции, специфика принятия и реализации политических решений. Комплексное изучение данных разделов политической науки представляется возможным с проведением структурно-функционального исследования категорий политики.

1. *Парсонс Т.* Система современных обществ / Пер. с англ. Л.А.Седова и А.Д.Ковалева. Под ред. М.С.Ковалевой. – М.: Аспект Пресс, 1998. – С. 18; 2. *Almond G., Powell G.* Comparative Politics Today: A Development Approach / G. Almond., G. Powell. – Boston; Little Brown, 1966. – PP. 44-47; 3. *Чилкот Рональд Х.* Теории сравнительной политологии. В поисках парадигмы / Пер. с англ. – М.: ИНФРА-М, Издательство "Весь Мир", 2001. – С. 197 – (Высшее образование); 4. Федералист. Политическое эссе А. Гамильтона, Дж. Мэдисона Дж. Джея. Пер. с англ. / Под общ., ред., с предисл. Н.Н.Яковлева, коммент. О.Л.Степановой. – М.: Издательская группа "Прогресс-литера", 1993. – С. 79; 5. Там же. – С. 80; 6. *Bentley A.* The process of government. Cambridge, 1967. – P. 165; 7. *Бакун Л.А.* Группы в политике. К истории развития американских теорий // Полис, 1999, №1. – С. 165; 8. *Чилкот Рональд Х.* Теории сравнительной политологии. / Указ.соч. –С. 197; 9. *Антанович Н.А.* Системный подход в политической науке: Дис. на соиск. учен. степ. канд. полит. наук / 23.00.01. – Минск, БГУ, 1998. – С. 60; 10. *Алмонд Г., Пауэлл Дж., Стром К., Далтон Р.* Сравнительная политология сегодня: Мировой обзор / Сокр. пер. с англ. А.С.Богдановского, Л.А.Галкина; Под ред. М.В.Ильина, А.Ю.Мельвиля. – М.: Аспект Пресс, 2002. – С. 157.

Т.С. Коломейцева, студ.,
Уральская Академия Государственной Службы, Екатеринбург

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ОРГАНОВ МЕСТНОГО САМОУПРАВЛЕНИЯ В СФЕРЕ ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ СВЯЗЕЙ С ОБЩЕСТВЕННОСТЬЮ (НА ПРИМЕРЕ МУНИЦИПАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ, ГОРОД ЕКАТЕРИНБУРГ)

В полиэтническом и поликонфессиональном государстве с высокой степенью культурной и имущественной дифференциации населения всегда стоят вопросы об эффективности централизованного управления территорией и о легитимации действующего режима. В позитивном решении этих вопросов особенно содействуют паблик рилейшнз. Располагая поддержкой, в первую очередь, на местах, правящая элита может быть уверена в успешной реализации проводимой ею политики.

Паблик рилейшнз – это специализированная, профессионально организованная деятельность управления, это адресное управление состоянием общественного мнения в определенной сфере, корпоративными отношениями, осуществляемое ненасильственными (а не административно – командными) средствами.

Благодаря множеству технологий, способов информационного обмена между местной властью и населением, муниципальные власти находятся в постоянном политическом, хозяйственном, культурном взаимодействии с местным сообществом. Сравнительно небольшая территория распространения решений муниципального руководства (учитывая масштабы Российской Федерации) дает видимые преимущества в достижении консенсуса.

Подразделения паблик рилейшнз, под теми или иными названиями, есть в структуре любого муниципального образования. Необходимость осмысления темы исследования диктуется тем, что, стремясь обеспечить поддержку местным сообществом решений руководства, эти подразделения нередко проводят политику, не только не согласующуюся с реальными потребностями граждан, но и имеющую в своей основе заведомо неверные данные, корыстные цели. Если население, в свою очередь, не проявляет должной активности, это может привести к весьма неоднозначным результатам.

Особенно актуальной эта проблема является для местного сообщества современного мегаполиса, которое характеризуется многосубъектностью и неоднородностью информационного поля. Сегодня Екатеринбург претендует на дальнейшее динамичное развитие во всех сферах жизнедеятельности, поэтому необходимо управлять процессом согласования интересов различных сторон в ходе этого развития, используя механизмы паблик рилейшнз.

Екатеринбург представляет собой сложную коммуникационную систему. Органами Администрации города, выполняющими функцию паблик рилейшнз,

являются: Пресс-служба, отдел по аналитической работе и связям со средствами массовой информации, отдел по работе с обращениями граждан, Комитет по связям с общественными организациями и молодежной политике. Система паблик рилейшнз в мегаполисе является хорошо развитой.

В городе сформировано мощное медиапространство, которое побуждает население к выработке активной гражданской позиции. Число изданий очень велико, однако местные газеты уступают по продажам федеральным изданиям, нет муниципальных средств массовой информации, вследствие того, что ФЗ – 131 запрещает органам местного самоуправления быть собственниками электронных СМИ. Однако основные СМИ находятся в непосредственной экономической зависимости от Администрации города. Бизнес контролирует практически все независимые средства массовой информации, не относящиеся к медиахолдингам власти, за исключением, пожалуй, лишь ряда Интернет-ресурсов, чье прямое влияние на агитационный процесс практически стремится к нулю.

В Екатеринбурге действуют многочисленные общественные объединения и партии. Особенно тесно взаимодействие выстраивается с "Единой Россией", что позволяет более полно решать актуальные для Екатеринбурга и Свердловской области вопросы, используя лоббистские механизмы. Необходимо более тесное взаимодействие и с другими общественными и политическими силами.

Важными формами участия населения в осуществлении местного самоуправления являются территориальное общественное самоуправление, публичные слушания, обращения граждан в органы местного самоуправления.

Активно идет работа городской общественной палаты. Этот орган будет не только контролировать работу городских властей, анализировать принятые ими решения, но и обращать внимание муниципалитета и гордумы на болевые точки жизни столицы Урала, предлагать пути их устранения.

Городу на сегодняшний день не хватает чётко сформированного имиджа.

Имидж города – это специально психологически формируемый образ города или его составляющих, ориентированный на определённую социальную группу с целью его продвижения, который формируется на базе распространяемой о нем информации, соответствующих индексов и рейтингов среди других городов, существующих аргументов функционирования. Вместе с тем имидж города для управленческого аппарата – один из наиболее значимых объектов управления.

За Екатеринбургом закрепился самосформировавшийся имидж промышленного города, города машиностроителей, оборонщиков и металлургов. Несмотря на то, что подобный имидж – это достаточно серьёзная заявка на твёрдое позиционирование среди других городов, вместе с тем, это и имидж экологически неблагоприятного района, перенасыщенного предприятиями тяжёлого машиностроения, оборонной промышленности, которые изрядно обветшали; архитектурный облик имеет весьма скудные, невыразительные очертания, особенно таких районов как Уралмаш, Химмаш, Эльмаш, фасады домов нуждаются в преображении, город "грязный", высокий уровень преступности и т. д.

Полноценное развитие возможно лишь при активном сотрудничестве, взаимовыгодном использовании ресурсов всех субъектов информационного поля, поэтому для муниципальной власти необходимо централизованное планирование коммуникаций, целенаправленное создание имиджа Екатеринбурга как города, открытого для инвестиций и изменений.

Полноценное развитие возможно лишь при активном сотрудничестве, взаимовыгодном использовании ресурсов всех субъектов информационного поля, поэтому для муниципальной власти необходимо централизованное планирование коммуникаций, целенаправленное создание имиджа Екатеринбурга как города, открытого для инвестиций и изменений. Необходимо совершенствование общей планировочной и компоновочной структуры транспортно-пешеходного каркаса города, архитектурного облика сооружений ("ткани" города), общего состояния городских объектов, оборудования и малых архитектурных форм, элементов благоустройства, из художественных образов города (городского пейзажа), а также из "театра" общественной жизни горожан, поскольку именно они формируют "наполнение" среды. В столице Урала также необходимо развивать и событийный туризм.

Также необходимо отметить, что на формирование имиджа Екатеринбурга как динамичного города, открытого для новых социально активных слоев населения, безусловно, будут оказывать положительное воздействие и масштабные события политической жизни, таких как VII Съезд партии "Единая Россия" в декабре 2006 года, проведение саммита ШОС (2009 год).

В современном Екатеринбурге значение паблик рилейшнз как инструмента, формирующего среду для дальнейшего динамичного развития с учетом интересов различных социальных групп в принятии решений, будет только возрастать.

ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ ТА РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Абу Алруб Емад Мустафа, магістр ісламознавства, асп.,
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

ІДЕОЛОГЕМИ ВІЙНИ І МИРУ В ТЕОЛОГІЇ ТРАДИЦІЙНОГО ІСЛАМУ

Актуальність теми зумовлена тим, що сформовані віковою традицією й життєвим укладом архетипи війни й миру відбиті в арабо-семітській міфології, знайшли своє вираження в догматиці ісламу, ставши джерелом його ідеології й практики. Тут ми бачимо приклад того, як міфологема проявляє себе як стійке утворення у свідомості цілого етносу, його психології. У ній задані основні відносини між законами, що панують у даному суспільстві, й законами природи, які в міфологемах похідні від суспільства і його інститутів. Міфологеми фіксують порядок речей і служать концептуальним обґрунтуванням поведінки в даному суспільстві. Люди, що реалізують міфологему, розглядають оточуючу їх дійсність як набір прийомів для інтерпретацій у термінах міфологічної логіки й онтології. Ідеологеми, на відміну від міфологем, суто часткові, і не претендують на всеосяжне пояснення порядку речей. Ідеологеми являють собою сконцентровані уявлення про ідеальне історичне минуле й бажане майбутнє.

Мета статті полягає в тому, що ми робимо спробу виявлення того, як іслам реалізує ідеологеми війни і миру, співвідносячись із сформованими в ньому поданнями про сьогодення й майбутнє. Для досягнення цієї мети вважається за потрібне вирішити завдання з аналізу загальних класифікацій приписів Корана, що стосується війни і миру, джихада, військовополонених, трофеїв і відносин з "немусульманами".

Іслам – це релігія й спосіб життя, засновані на заповідях Аллаха, які втримуються у Священному Корані [1] й сунні Пророка Мухаммеда. Кожний мусульманин зобов'язаний побудувати все своє життя відповідно до велінь Корану й сунни. Таким чином, він повинен на кожному кроці дотримувати розходження між дозволеним (халал) і недозволеним (харам).

Ахкам (приписи) Корана мають першочергове значення в житті мусульман. Вони утворять джерело шаріату. Згідно з імамом Аль-Суйути, у Корані є п'ятсот аятів, що стосуються юридичних питань (інші вчені думають, що число аятів ахкам більше цієї цифри, а деякі вважають, що їх менше п'ятисот). Аят аль-ахкам утворюють кодекс поведінки кожного мусульманина від народження до смерті; священний Коран також називають аль-фуркан (розрізнення). У загальній класифікації приписів Корана встановлення, що стосуються війни й миру, джихада, військовополонених, трофеїв і відносин з "немусульманами" відносяться до розділу коротких приписів у сполученні з детальними – це ті приписи, які знаходяться у аятах, з яких деякі згадують ці заповіді коротенько, а інші говорять про них докладно, залишаючи подальше тлумачення хадисам і сунні.

Питання війни і миру розглядаються в загальному числі юридичних розпоряджень Корану. Давно встановлено, що переоцінка Корану зміцнилася

частими випадками конфліктів і сутичок. Сам Коран знову і знову звертається до ворогів ісламу, чи то ідолопоклонники-араби, що протистоять пророку Мухаммеду, чи то євреї, які намагались перекрутити вчення Мухаммеда, перешкоджаючи встановленню його влади.

Не дивно, що такий великий і складний документ, як Коран, що має багато посилань на війну, не абсолютно стійкий і послідовний. Тобто, багато з аятів суперечать один одному, посилаючись на норми й обмеження в межах дозволеного богослов'ям або закликів до боротьби. Теологічний і політичний резонанс, пов'язаний з можливістю священного протистояння, спровокував вчених-мусульман до рішення цих протиріч, можливо, у набагато більш ранній період. Згодом вони вирішили проблему видимого протистояння, доводячи, що сумнівні концепції й приписи, описані в Корані, відносяться до особливих випадків у межах релігійної місії пророка Мухаммеда. Та одкровення Корана привели Мухаммеда через мінливості долі, формуючи й очолюючи мусульманське суспільство, розвиток цих вчень необхідно було змінити з урахуванням потреб часу й суспільства. Тому що змінювалися умови життя, мінялося й навчання відповідно обставинам. Доки суспільство не досягло стабільності й урівноваженості до заходу життя Мухаммеда в Медині, воно вимагало божественну санкцію на певне сучасне поводження, що в інший час уже не було потрібне. У випадку протистоянь, що з'являються, пізні одкровення – ті, які були в період лідерства Пророка мусульман у самому стійкому стані, вважалися нормативними й тому повністю дотримувалися.

Утворюючи свою мединську державу, Мухаммед – пророк і глава цієї держави – природно з'єднав у своїх руках всю повноту світської й духовної влади. "Коли Бог і його посланник, – стверджує 33-я сура Корану, – вирішує будь-яку справу, тоді віруючому й віруючій немає протиріччя. Звідси, із цього найбільш повного злиття духовної й світської влади в одних руках, виникло положення, що стало наріжним каменем мусульманської державності: єдиним джерелом для всякого урядового й судового акту могло бути тільки те, що "викликано богом", тобто Священне Писання. Цим джерелом визнається в євреїв – П'ятикнижжя, у християн – Євангеліє, у мусульман – Коран. Народи, що не керуються й не судять по цих книгах, є "невірними".

Перші спадкоємці Мухаммеда, халіфи, практично з'єднували у своїх руках всі функції духовної й світської влади. Як духовний глава халіф був первосвящеником, він же був головним, якщо не єдино справжнім, суддею. Яксвітиський государ халіф був розпорядником всього фінансово-господарського життя й полководцем. Із часу Омара спадкоємці Мухаммеда засвоїли поряд з титулом "халіф" титул "емір ал-муминин" (володар правовірних) [2]. На відміну від інших світових релігій, іслам завжди був ідеологічною основою арабського соціального ладу, а потім мусульманської держави. Державно-правові й цивільні відносини визначалися й регулювалися нормами ісламу. Природно, що й питання миру й війни вирішувалися, виходячи з їхнього трактування в ісламському віровченні; так само формулювалися й закони. Знаменно, що в ісламі фактично не розроблена проблема можливого збройного конфлікту між мусульманськими державами. Ісламське право кваліфікує війну насамперед як боротьбу за збереження мусульманської єдності перед лицем іновірців, що

зазіхають на нього. Віруючі оголошувалися носіями миру на землі. Потрібно зазначити, що поширення ісламу супроводжували численні війни. І хоча в цей час численні мусульманські богослови заперечують його войовничість. Єгипетський богослов Абд Ал-аль аш-Шаиб затверджує нібито помилковість думки тих, хто вважає, що пророк Мухаммед з'явився прапором війни. При цьому він посилається на хадис – висловлювання Мухаммеда: "Скорив за допомогою шаблі лише після скорення словом" [3] – і обґрунтовує це тим, що пророк, перш ніж скорити країну, пропонував народу здатися добровільно.

Іслам розділяв у минулому, і тепер розділяє, всіх людей на віруючих і невіруючих. Але якщо вдуматися, то подібний розподіл був перейнятий ісламом споконвічно з раввіністичного іудаїзму з його розподілом на *гоєв* (не євреїв) і *ізгоїв* (євреїв).

З одного боку, це "ідолопоклонники", "многобожники", остаточно заблукалі й загиблі, якщо не перейдуть у щиру віру. З іншого боку, "люди Писання" – іудеї й християни, що вшановують Біблію, якоюсь мірою ще помиляються, але все ж таки близькі до істини; вони одержали своє писання від Бога, але не зуміли правильно ним скористатися.

Що стосується "людей Писання", то при загальному більш миролюбному відношенні до них, воно все-таки в достатній мірі суперечливе. В одних сурах Корана про іудеїв і християн говориться досить дружньо, в іншому неприязно. У більшості випадків взаємно суперечливі висловлювання з розглянутого питання ставляться до різних періодів історії раннього ісламу, але в логічному плані вони, будучи зібрані разом, являють собою неабияку різноголосицю.

У Корані є позитивні аяти відносно християнства й іновірців: "От сказали ангели: "О Марйам! От Аллах радує тебе звісткою про слово від Нього, ім'я якого Месія Іса, син Марийам, славному в ближньому й останньому світі й з наближених. І буде говорити він з людьми в колисці й дорослим і буде із праведників" (Сура 3, аяти 40-46). У цьому вірші Ісус Христос названий Словом Божим і Месією: "І він, воістину, – ознака часу. Не сумнівайтеся в цьому й випливайте за Мною! Це – прямий шлях" (Сура 43, аят 61). У цьому вірші говориться про Друге пришестя Ісуса Христа. "Немає примуса в релігії..." (Сура 2, аят 257). Цей вірш відкидає насильство в прийнятті тієї або іншої релігії. Але тут необхідно підкреслити, що іслам сприйняв християнство в його ріанському і несторіанському трактуваннях, тому православ'я з його ідеєю Трійці вважалося теж багатобожжям. У Корані є відповідні вірші: "Про вас, яким дано писання! Увіруйте в те, що Ми ниспослали для підтвердження істинності того, що з вами, раніше, ніж ми зітремо обличчя й оборотний їх назад або проклянемо їх, як прокляли прихильників суботи. Воістину, веління Аллаха виконується! Воістину. Аллах не прощає, щоб Йому надавали співтоваришів, але прощає те, що менше цього, кому побажає. А хто надає Аллахові співтоваришів, той вигадав великий гріх" (Сура 4, аят 50-51). І далі висловлення подібного роду зустрічаються в Корані (Сура 5, аят 19, 76 і Сура 10, аят 67).

Язичникам й ідолопоклонникам залишався вибір зверненням до мусульманської віри. "Кафир, – пише богослов Табатабаи Буруджерди, той, хто заперечує бога, або дає богу співучасника, або ж не визнає пророцтва Мухаммеда, або ж відкидає обряди, подібні до молитви, посту, або ж паплюжить і ставиться вороже до 12 імамів (у шиїтів)".

В історії ісламу й арабських завоювань є факти їхньої віротерпимості стосовно "людей Писання". Захопивши Сирію й перебуваючи там, на правах тимчасових хазяїв, араби дотримувалися наступної політики: християни (і іудеї) безперешкодно сповідали свою релігію, майно церков і монастирів залишилося недоторканим. Лише частина церков за згодою перейшла до мусульман як мечеті. Останнє не було чимось незвичайним: і колись бували випадки, коли монофізитські церкви з усією їхньою власністю конфіскувалися й передавалися мелькитам (арабам, що сповідують православне християнство). Християнські святині в Палестині не просто зберігалися, але й шанувалися, оскільки Ісус (Іса) з повагою згадувався в Корані як пророк, що передує Мухаммеду.

Про відношення мусульман до християн у ранній період в арабських джерелах повідомляється дуже мало й нерідко в дусі подань, що склалися пізніше. Ідеалізувати поводження завойовників під час воєнних дій не доводиться: грабежі й захоплення полонених супроводжують всі війни, у Середні Віки особливо, але після закінчення воєнних дій положення завойованих навряд чи було значно гірше, ніж під владою візантійців. У всякому разі, довге правління Му'авии, спочатку як намісника Сирії, а потім як халіфа, по відгукам деяких християнських авторів, було справедливим і без утисків. Му'авийа, одна із дружин якого була християнкою по народженню, не просто терпимо ставився до християн, але, як відомо, перед прийняттям присяги йому як халіфові, відвідав Голгофу й могилу Марії й зробив там моління, а наприкінці свого життя дав гроші на ремонт собору в Едессі, потерпілого від землетрусу в 680 р. Прочани із християнських країн безперешкодно відвідували святині Палестини, про що свідчать спогади Аркульфа [4].

Очевидно, було б неправильно складати провину за війни, що не припиняються в історії, між мусульманами й християнами, винятково на перших. Історія свідчить, що обидві сторони рівною мірою "винні" у цьому. А причини виникнення воєн аж ніяк не зв'язані зі специфікою сповідань, властивих тим або іншим народам. У їхній основі лежать соціально-економічні, культурні й політичні причини, які в умовах панування релігії нерідко здобували відповідне забарвлення.

Такий сценарій припускає плавний перехід цілого суспільства з миролюбної стадії у войовничу, що було названо в західному ісламознавстві "*еволюційною теорію*" *війни в Корані*. Коран, однак, представляє суперечливий доказ цьому сценарію. І в ньому, і в літературі, що тлумачить, містяться матеріали про те, що суспільство було не одноголосне.

У Корані ісламський прозелітизм обґрунтовується із суперечливих позицій. Залежно від ступеня опору християн і іудеїв мінялося й відношення мусульман до них. Коран, з одного боку, радить навертати людей в іслам "добрими настановами": "клич до шляху доброді з мудрістю й гарним умовлянням і сперечайся з ними тим, що краще! Воістину, Господь твій – він краще знає тих, хто збився з дороги, і він краще знає тих, хто йде прямо!" (Сура 16, аят 126). Коран містить вірші, що закликають до непокори іновірцям і фізичній розправі над ними: "Не корися ж невірним і борися з ними цією великою боротьбою!" (Сура 25, аят 54); "І боріться з ними поки не буде більше спокуси, а вся релігія буде належати Аллахові..." (Сура 2, аят 189); "Воістину, ті, які не вірують у знамення Аллаха, – для них сильне покарання" (Сура 3, аят 3).

Саме поняття "іслам" зводиться до слова "*силм*", що означає *мир*. Відповідно до шаріату, під час війни мусульманська армія повинна дотримуватися наступного правила: забороняється вбивати дітей, жінок, старих, знищувати посіви й пасовища, у яких криється суспільне й особисте благо.

Згідно з Кораном й шаріатом, між мусульманами не повинно бути воєн, а всі суперечливі питання повинні вирішуватися мирним шляхом. Коран наполягає на тому, що "не треба віруючому убивати віруючого, хіба тільки помилково... А якщо хто вб'є віруючого навмисне, то воздаяння йому – геєна, для вічного перебування там. І розгнівався Аллах на нього, і прокляв його, і підготував йому велике покарання!" (Сура 4, аят 94-95).

Однак предметом нашого розгляду є лише один – первісний – аспект *джихаду як священної війни за віру*, у захист і за поширення ісламу. Але навіть у цьому значенні поняття джихаду пережило серйозну трансформацію ще за життя Пророка, у процесі розвитку ним основних корінних подань.

Відносно джихаду Коран містить далеко неоднозначні вказівки. Коран являє собою запис проповідей у формі "пророчих одкровень", вимовлених Мухаммедом головним чином у Мецці й Медині між 610 і 632 р. Текст Корану здебільшого являє собою або полемічний діалог між Аллахом (озвучував вустами Мухаммеда) і супротивниками Пророка, або звернення Аллаха до послідовників Мухаммеда із приписами й умовляннями. Тривалість створення Священної Книги, у змісті якої осмислювався широкий спектр ідей і соціальних реалій часів пророчої діяльності Мухаммеда, розвиток у ході полеміки його проповідей обумовили серйозну еволюцію коранічних подань, а також привели до непослідовного – у ряді випадків суперечливого – трактування ряду важливих елементів віровчення. Так, на думку дослідників, у Корані є 225 невідповідностей і протиріч, у багатьох сурах (більше 40) є так звані "скасовані" аяти. Тут знаходяться наступні відмінні одна від одної вказівки про джихад, що, на наш погляд, відбиває різниця умов діяльності Мухаммеда в різні періоди його життя: не входити з "багатобожниками" у збройну конфронтацію, схиляти їх до щирої віри "мудрістю й гарним умовлянням"; вести з ворогами ісламу війну оборонну; нападати на невірних, але не у священні місяці; воювати з невірними завжди й усюди.

Терміни "війна", "джихад" і "завоювання" в арабській мові мають однаковий сенс. Всі ці три слова означають "*бій з ворогом*". Слово "війна" вживається у священному Корані в значенні "*битва*", "*бій*". Наприклад, в наступних аятах: "Якщо ти застанеш їх у битві, то прожени ними тих, які за ними" (Сура 8, аят 59/57); "Або милість потім, або викуп, поки війна не складе своїх нош" (Сура 47, аят 5/4); "Як тільки вони запалять вогонь для війни, гасить його Аллах" (Сура 5, аят 69/64).

Вороги з погляду мусульманських улемів (вчених-богословів), можуть бути *трьох типів*: диявол, душа й відкритий ворог. Всі ці три типи ворогів об'єднані одним висловленням всевишнього Аллаха: "І старайтеся про Аллаха гідною нього ретельністю!" (Сура 23, аят 77/78); "Боріться своїм майном й душами на шляху Аллаха!" (Сура 9, аят 41). Зі змісту цих аятів ми бачимо, що джихад був покладений на мусульман з метою допомогти їм захистити свою релігію. Іслам віддав перевагу терміну "джихад" перед терміном "війна", оскільки в слові

"війна" є агресивний відтінок, тоді як іслам відкидає агресію, будучи високоморальною релігією, що прагне принести щастя, а не страждання людству. Тому Пророк говорить вертаючись із джихада: "Від малого джихаду ми переходимо до великого джихаду". Ці слова означають, що війна, з погляду ісламу, становить лише незначну частину більш широкого поняття джихаду. Тому Пророк Мухаммед назвав її "малим джихадом", тоді як "великий джихад" має на увазі таку діяльність, що, незважаючи на пов'язані із цим жертви, спрямована на вдосконалення суспільства й людини для того, щоб вони керувалися такими моральними цінностями як істина, справедливість, вірність і повага до людини, щоб він захищав їх, оскільки вони протистоять утискам і пророку й сприяють побудові щасливого людського суспільства.

Уперше застосував військову силу для придушення своїх суперників-одновірців – арабів-мусульман – Алі (двоюрідний брат і зять пророка Мухаммеда), що був халіфом в 656–661 р. Його небезпечними суперниками були намісник Сирії Муавія й група з Іраку на чолі із Зубейра й Тальхи.

Оскільки Коран забороняє кровопролиття між мусульманами, то при виникненні воєн між мусульманськими країнами, як правило, одна сторона звинувачує іншу у відході від ортодоксального ісламу або в єретизмі.

Залежність і тісний зв'язок ісламських інтерпретацій війни й миру від актуальних соціально-економічних, політичних позицій і геополітичних пріоритетів тих або інших держав мусульманського регіону можна простежити на прикладі кровопролитної війни між Іраком і Іраном. Знаменно, що ця війна спалахнула в той час, коли підсилилася політична активність ісламу й здавалося, що іслам певною мірою буде сприяти об'єднанню держав цього регіону. Однак звади між мусульманськими державами не тільки продовжують залишатися реальністю наших днів, але й зберігають можливість перерастання в збройні конфлікти. Ірано-Іракська війна ще раз показала, що соціально-економічні, політичні, національні протиріччя можуть мати більше важливе значення, чим ідеї конфесійно-ісламської єдності.

Вимоги, які пред'явив іслам до своїх прихильників у релігійно-культурному відношенні, має, звичайно, значення та етика, що проголосила нова релігія. Як і в будь-який іншій релігії, тут не могло з'явитися нічого того, що не дозріло в культурі, суспільних відносинах і в повсякденному житті людей. Оскільки іслам поширювався в різних соціокультурних середовищах, моральні поняття яких не збігалися, то по ряду етичних проблем йому доводилося приймати компромісні рішення, що задовольняють як хліборобів Медини й торговців Мекки, так і кочівників-бедуїнів. Іслам давав цим рішенням не тільки релігійну санкцію, але й релігійний напрямок.

У доісламських арабів, особливо бедуїнів, така риса характеру людини, як військова звитяга, вважалася такою, що являє собою найбільшу моральну цінність. Іслам зберіг це подання, але трансформував його в релігійному напрямку – доблесть повинна проявлятися в боротьбі за торжество віри, у війнах з невірними. Високо цінувалася у всіх арабів така властивість людини, як вірність близьким, готовність заступитися за кожного з них у будь-яких обставинах. Мова при цьому йшла про племінні й родинні общини, і захищати треба було свого родича, що і робив досить послідовно у відношенні Му-

хаммеда глава його роду Абу Таліб, незважаючи на те, що проповідь ісламу не викликала в нього співчуття. У новій релігії така солідарність прийняла віросповідальний характер і склала один з елементів її етичної системи. Взагалі питання про відношення людини до інших людей, що становить по суті основу всієї моральної поведінки, не одержало в ісламі однозначної розробки. Те, що сказано з цього питання в Корані, суперечливе. Не обходиться, зокрема, без закликів до гуманності й милосердя.

В ісламознавчій літературі нерідкі посилання на тексти Корану, які багато в чому повторюють євагнельську проповідь неспротиву злу. А.Е. Кримський приводить таку цитату з Корану: "Намагайся робити добро за зло, і тоді той, у кого була ворожнеча з тобою, зробиться твоїм другом-захисником". Правда, він одразу послабляє ефект цитати тим, що приводить її продовження: "Однак цієї досконалості досягають тільки ті, які терплячі – досягають тільки більші щасливці". У перекладі А. Николаєва це місце виглядає ще більш виразно: "Віддай добром за зло, і ти побачиш, як ворог твій звернеться тобі в друга й заступника... Але тільки людина наполеглива досягне такої досконалості: тільки той досягне її, кому виявляється особлива прихильність". Можна вказати в цьому зв'язку й на такий коранічний текст у перекладі А. Николаєва: "Віддай їм добром за зло" (Сура 23, аят 98).

Іслам успадкував від іудаїзму заборону зображувати живих істот. Але тут було не просте запозичення, а повторення культурно-історичного досвіду в аналогічних умовах. Як і іудаїзму, ісламу довелося переборювати політеїстичні культи, у яких більшу роль грало поклоніння й площинним, і особливо рельєфним зображенням богів-ідолів. Заборона виготовляти будь-які зображення живих істот було найбільш радикальною формою боротьби з тими культами, які варто було витиснути знову виниклій релігії.

Відповідність або протиріччя життєвої поведінки мусульманина всім вимогам і приписам Корану за вченням Мухаммеда, нагороджується або, навпаки, карається в майбутньому житті. Для деяких померлих передбачалося воздаяння або відплата в індивідуальному порядку відразу після смерті. Воїни, що пали на полі брані за віру, потрапляли відразу після своєї загибелі в рай. Судячи з усього такої ж участі повинні були варті й інші заслужені й благочестиві мусульмани. З іншого боку, у ранньому ісламі існували подання про те, що розправа із грішниками починається вже через короткий час після смерті: два спеціальних ангели-мучителі є для виконання своїх обов'язків до могили й відплачують небіжчикові попередню порцію страждань у відплату за зроблені ним при житті гріхи. Головна є плата передбачалася після всесвітньої драми, пов'язаної з неминучою світовиставою.

Есхатологічні вчення займають в ісламі не менше місця, ніж в інших світових релігіях. У Корані, сунні й у мусульманській богословській літературі вимальовується фантастична картина прийдешнього кінця світу й Страшного суду, що очікує людей.

Проповідь джихада займала важливе місце у віровченні раннього ісламу. І в Корані, і в Сунні велика кількість текстів говорить про велич і богоугодність участі у священній війні за віру. У ході самих цих воєн їхні учасники-мусульмани швидко добирали смаку тих матеріальних вигід, які їм приносили перемоги.

Аналізуючи військово-політичну історію ісламу до середини VIII ст. можна відзначити, що вже до кінця життя Мухаммеда утворилася ісламська теократична держава, що охоплювала майже весь Аравійський півострів. Формально все населення півострова було мусульманським, але фактично справа була далеко не такою. Лише меншість племен сповідували іслам, багато хто навіть не мали уявлення про те, чого від них вимагає ця релігія, тож їхнє підпорядкування пророку було тільки політичним і фіскальним. В минулому й такі угруповання, які складали опозицію ісламу, як у віросповідному, так і в політичному відношенні: ханіфіти в Йеманеі, а також ті, хто зберіг вірність християнству (у його аріанскому і несторіанському трактуваннях) і іудейству.

Форма релігійно-політичного правління в знову виниклій загально арабській державі, що знову виникла, була визначена тим, що вся світська й релігійна влада (емірат і імамат) перебувала в руках Мухаммеда. Це виправдовувалося його особистим статусом пророка. Після його смерті положення щодо цього залишалося тим же, тому що його спадкоємці стали халіфами, тобто спадкоємцями пророка, що виконують його посаду. У релігійному відношенні мінялося лише те, що якщо пророк розглядався як керований безпосередньо божественним одкровенням, то халіфи такого джерела безпомилкових рішень були позбавлені. Сприятливим для зміцнення й поширення ісламу виявилася та обставина, що перші два халіфи – Абу Бекр (632-634) і Омар (634-644) – виявилися талановитими державними діячами й полководцями. І новій релігії, і державі, ідеологічним прапором якого вона виявилася, після смерті Мухаммеда довелося витримати сильні випробування.

Надалі халіфат зіштовхнувся із серйозними супротивниками: з Візантійською імперією й з Іранським царством Сасанидів. Успіх був на боці молодої держави арабів. Вже в 30-х роках і Візантії, і Ірану були нанесені нищівні поразки. Пала столиця сасанидського Ірану Ктесифон, а потім була скорена вся країна. В 639 р. почався похід у Єгипет, що завершився повним його завоюванням, після чого здійснювалося просування на захід уздовж південного узбережжя Середземного моря. До моменту воцаріння Омейядів халіфат поширив свої володіння також на схід, завоювавши крім всієї території Ірану аж до Мервського оазису й Закавказзя. Омейяди після деякої перерви, викликаної внутрішньою боротьбою в самому халіфаті, продовжували політичні завоювання. Була захоплена вся північна Африка аж до берегів Атлантичного океану. Звідти в 711 р. була зроблена переправа через Гібралтар, і менше ніж через три роки майже весь Піренейський півострів виявився в руках арабів; тільки в спробах подальшого просування по материку на північ вони зазнали поразки в битві під Пуатьє 732 р. і змушені були зупинитися.

Завоювання Аравійського півострову арабами мало досить серйозні наслідки для всієї історії європейської матеріальної й духовної культури. Сполучення й діалог культур, що існували в християнській і ісламській ідеологічних формах, зненацька дали досить плідний культурний синтез. Це вказує на неспроможність розхожих тверджень про те, що саме західне християнство з'явилося в середньовічній Європі носієм і двигуном культури. Аж до XIV ст. саме арабські елементи й православна Візантія становили її авангард. Однією з причин цього була більша терпимість до розвитку наукового світогляду, що проявляв іслам у порівнянні із західним християнством.

Населення завойованих мусульманами територій порівняно легко приймало нову віру. У більшості випадків вона була не такою вже новою для скорених жителів. Тут відігравав роль еклектичний характер ісламу, що давав можливість, як шанувальникам древніх політеїстичних культів, так і іудеям, і християнам знаходити в цій релігії знайомі мотиви й образи віровчення, звичні форми культу. А легкість здобутих мусульманами перемог могла наводити на думку про те, що її причиною є істинність самої віри, сприяння Аллаха і його пророка перемогам своїх шанувальників. До середини VIII ст. іслам став державною релігією величезної держави.

Висновки: Таким чином, проведений докладний аналіз теології ісламу показав, що міфологеми вплинули на формування ідіологем війни й миру в ісламі. Есхатологія ісламу з її уявленням про неминучий "кінець світу" і Страшний суд, направляє прагнення віруючих на активні дії в земному житті з метою наближення пророцтв Мухаммеда. Поряд із цим, слід зазначити й той факт, що, не дивлячись на той стереотип, що сформувався в західному світі, про іслам як украй войовничу й нетерпиму релігію, Священне Писання ісламу містить ідеї миролюбства: заклики Корана до лагідності й терпіння, поваги до людського життя, неприпустимість воєн між мусульманами, вимога йти назустріч своїм супротивникам у справі мирного договору.

1. Коран. / Пер. и коммент. И.Ю.Крачковского. – М.: МПО "Волокнор"; СП "ТРЕКИИГТУР", 1990. – 727 с.; 2. *Шумов С.А., Андреев А.Р.* История Ближнего Востока. – М., 2002. – С. 157-158; 3. *Керимов Г.М.* Проблемы войны и мира в исламе // Вопросы научного атеизма. Вып. 31. – М., 1983. – С. 149; 4. *Кучма В.В.* Военно-теоретическая мысль // Культура Византии вторая половина VII-XII в. – М., 1989. – С. 356.

И.В. Белая, канд. филос. наук, доц.,
Региональный открытый социальный институт, Курск

ТРАНСФОРМАЦИЯ ОБРАЗА ЛАО-ЦЗЫ ОТ "СТАРОГО МЛАДЕНЦА" ДО "СВЯТОГО НЕБОЖИТЕЛЯ"

Жизнь и смерть Лао-цзы, имя которого дословно переводится как "Старый младенец" [1], на протяжении всей истории развития даосизма оставались предметом полемики. Вопрос о реальности существования этого человека, его имени и биографии остается по сей день спорным: одни историки отождествляют его с Лао Данем – учителем Конфуция, другие – с Лай Лао, жившим через столетие после Конфуция, третьи – с Лао Пэном, а четвертые – с Хэшан-гуном, и т.д. Соответственно широк и диапазон мнений о времени жизни Лао-цзы: от VII до IV в. до н. э. Даже в самом начале становления даосской философии, и в течение долгого времени перед его обожествлением религиозными школами как Владыки Лао [2], он оставался легендарной фигурой, образ которой трансформировался в соответствии с потребностями времени.

В ранней философской классике, представленной трактатами "Чжуан-цзы" ("[Трактат] Учителя Чжуана"), "Ле-цзы" ("[Трактат] Учителя Ле"), "Гуань-цзы" ("[Трактат] Учителя Гуаня"), "Чжань-го се" (Летописи Сражающихся царств), "Сюнь-цзы" ("[Трактат] Учителя Сюня"), "Хань Фэй-цзы" ("[Трактат]

Учителя Хань Фэя"), "Люй – ши чунь цю" ("Весны и осени господина Люя"), "Ли цзи" ("Записки о благопристойности") Лао Дань фигурирует как типичный даосский философ четвертого столетия до н.э. Так, например в "Чжуан-цзы" ему посвящено шестнадцать эпизодов, три из которых находятся во "Внутренних главах" – самой старой и наиболее подлинной части текста. Здесь он появляется как известный мудрец, который обладает пониманием искусства "правления мудрого царя" (гл. 7) и говорит о необходимости наставлений Конфуцию, потому что "[он] еще не сумел стать настоящим человеком" (гл. 5). Другие главы описывают не только наставления Лао Даня Конфуцию, но и его рассуждения о человеческом сердце (гл.11), порицание искусственных добродетелей (гл.13), констатацию вездесущности Дао (гл. 22), его науку долголетия, постигший которую должен стремиться к уединению, действуя без желания действовать, во всем уподобившись младенцу (гл. 23). Он осуждает жестокость правителей, воцарившихся в Поднебесной (гл. 25), и одобряет чистоту и смирение мудрецов (гл. 27). В гл. 3 "Чжуан-цзы" упоминается о естественной смерти Лао Даня и о том, кто и как его оплакивал [3].

Ко времени завершения компиляции "Дао Дэ цзина" многочисленные даосские школы, испытывая потребность в древнем основателе своего учения, помещают его во главу даосизма как такового. Затем, когда династия Цинь достигает расцвета во втором столетии до н.э., Лао-цзы был представлен первому императору как видный политический мыслитель и отождествлен с великим астрологом Данем (написано в другой транскрипции), который в 374 году до н.э. предсказал усиление влияния Цинь. Когда император Цинь пришел к власти, Лао-цзы уже не мог исполнять свои обязанности, так как ему, согласно Сыма Цяню, должно было быть примерно от 160 до 200 лет. В результате возникла история об уходе Лао-цзы на запад, которая помогла перевести внимание от факта его неизбежной смерти и мифологически обосновать написание "Дао Дэ цзина" по просьбе стража границы Инь Си (Ши цзы гл. 63).

Наконец, с установлением династии Хань, когда близкая связь с домом Цинь стала проблематичной, место рождения Лао-цзы было перемещено в Бочжоу, недалеко от родины правителей новой династии, и он был связан с семейством Ли – преданных слуг дома Хань. Таким образом, первое историографическое упоминание о Лао-цзы в "Ши цзы" отталкивается от двух ключевых эпизодов: его служба архивариусом при династии Чжоу и его отъезд на запад и передача "Дао дэ цзина" Инь Си: "Лао-цзы был уроженцем селения Цюйжэнь волости Лисян уезда Кусянь [царства] Чу, [происходил] из рода Ли, имел имя Эр, второе имя Дань. Он был хранителем дворцового архива Чжоу. Лао-цзы совершенствовал Дао [и] Дэ, его учение призывает жить в уединении [и] не стремиться к славе. [Он] долгое время жил в Чжоу, [но] увидев, что Чжоу приходит в упадок, решил уехать. Когда [он] достиг заставы, линъинь [4] Си сказал: "Вы собираетесь удалиться от мира. Напишите для меня [хоть] что-нибудь!" Тогда Лао-цзы написал книгу в двух частях, более пяти тысяч слов которой говорили о смысле Дао [и] Дэ. После этого он ушел, и никто не знает о его дальнейшей судьбе" [5].

Во время династии Хань (206 до н.э – 220 н.э.) образ Лао-цзы компилируется тремя отдельными группами, дополнившими его жизнеописание поступ-

ками в соответствии с собственными интересами, добавляя новые подробности к двум ключевым эпизодам легенды Сыма Цяня. Среди них были первые ищущие бессмертия даосы (дао жэнь) и так называемые "маги" (фан ши), сделавшие Лао-цзы своим патриархом и идеализировавшие его как бессмертного (шэнь сяня), человека особых дарований, который своими силами достиг чистоты и чудесных возможностей святых Небожителей.

Во-вторых, была политическая элита, императорская семья и должностные чиновники, которые видели в Лао-цзы персонификацию Дао и воплощение идеала космического и политического единства наравне с Желтым Императором (Хуанди) и Буддой. Здесь Лао-цзы стал объектом формальных имперских жертвоприношений и надписей.

Третью группу составляли популярные религиозные культы, которые идентифицировали Лао-цзы как бога, который неоднократно воплощался во времена различных династий и спасал мир снова и снова. Они верили, что он вернется как мессия и возродит Большой Мир (Тай пин).

В биографиях святых – небожителей ("Жизнеописание бессмертных" ("Ле сянь чжуань") Лю Сяна, "Биографии святых небожителей" ("Шэнь сянь чжуань") Гэ Хуна 320 г.н.э.) он предстает бессмертным учителем мудрости, обладающий искусством долговечности, властвующим над жизнью и смертью, подобно мифическому герою древности – бессмертному Пензу, существуя во все времена. Кроме того, оба текста заостряют внимание не только на передаче "Дао Дэ цзина" Иню Си, но и повествуют об их совместном путешествии на Запад в Индию, куда они отправляются "просвещать варваров", что приводит к зарождению буддизма. Биографии бессмертных, таким образом, продлевают срок жизни философа согласно своему представлению о бессмертии и мифически изменяют конец его жизни, оставшийся неуказанным в "Исторических записках" ("Ши цзи") ("Никто не знает то, что случилось с ним"), чтобы объяснить появление новой религии с Запада.

Затем, в "Титулах [которыми обладает] Лао-цзы" ("Лао-цзы мин") задокументированном Бянь Шао 165 г.н.э. и на "Стеле [посвященной] Пресвятой Матери" ("Шэнь му бэй"), 153 г.н.э. Лао-цзы предстает как персонификация Дао и создатель Вселенной. Теперь он больше чем просто философ или бессмертный, он корень всего мира, олицетворение порядка и созидательного начала космоса. Лао-цзы создает мир и превращается в святого Небожителя – Владыку Лао. Начало его существования ныне восходит к рассвету Вселенной, а его жизнь соединена с мифом о сотворении бытия.

Та же самая легенда присутствует в основополагающем тексте популярных китайских культов, в трактате "О преобразованиях Лао-цзы" ("Лао-цзы бянь хуа цзин", 185 г.н.э.) который может быть представлен как первое полное описание мифической истории жизни Лао-цзы и таким образом как его первая божественная биография. Кроме хвалебной речи, посвященной Лао-цзы как воплощению Дао, в трактате содержатся описание его сошествий на землю как наставника династий, предшествующим правлению Чжоу, описывая молодость Лао-цзы параллельно развитию китайской истории и культуры. Кроме того, его рождение описано как сверхъестественный случай, включая беременность его матери в течении семидесяти двух лет и много-

численных признаков мудрости на лице новорожденного. В конце жизни, текст описывает возвращение Лао-цзы обратно на небо после передачи "Дао Дэ цзина" Инь Си. Оттуда он снисходит снова и снова как учитель истины и спаситель мира. Он приходит к варварам как Будда и объясняет даосское учение всем, кто ищет знания.

Таким образом, трансформация образа Лао-цзы, основанного на двух ключевых эпизодах "Ши цзи" развивается в сложную мифологическую структуру состоящую из шести событий:

1. Лао-цзы как Дао создает вселенную;
2. Лао-цзы спускается с Небес как наставник династий;
3. Лао-цзы рожден на земле и служит архивариусом в Чжоу;
4. Лао-цзы отправляется на Запад и передает "Дао Дэ цзин" Инь Си;
5. Лао-цзы и Инь Си уезжают на запад и обращают варваров в буддизм;
6. Лао-цзы поднимается к Небесам и возвращается снова, чтобы передать откровения ищущим путь, основывая даосские школы.

Проведенное исследование наглядно иллюстрирует преобразование даосского учения от философии к религии на примере изменения образа Лао-цзы от "Старого младенца" до "святого Небожителя".

1. "Старый младенец" (Лао цзы) – прозвище философа, которое возникло из легенды о его чудесном рождении 81-летним старцем и его самоуподобления младенцу в § 20 "Дао Дэ цзина", где сердце мудреца приравнивается к безыскусному сердцу ребенка; 2. "Владыка Лао" (Лао – цзюнь) или "Высочайший предок" (Тай шан Лао – цзюнь) – титул, присвоенный в первых веках Лао-цзы в религиозном даосизме; 3. "Чжуан-цзы". Пер. с кит. Л. Д. Позднеевой // Дао: гармония мира. – М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. – С. 166; 4. Линъинь – первый советник в царстве Чу; 5. *Сыма Цянь*. Исторические записки: ("Шицзи"): Т. VII. Пер. с кит., предисл. Р. В. Вяткина, коммент. Р. В. Вяткина, А. Р. Вяткина. – М.: Издательская фирма "Восточная литература" РАН, 1996. (Памятники письменности Востока, XXXII, 7); 6. Ле сянь чжуань (Жизнеописания бессмертных). Сост. Лю Сян // Дао цзан цзин-хуа лу (Записи лучшего из "Дао цзана"). Том 2. Ханчжоу: "Чжэцзян гуцзи", 1989, цз.1, с. 2b.

Н.С. Гаврилова, канд. филос. наук, мл. науч. сотр.,
Института философии имени Г.С. Сковороды
Национальной Академии наук Украины, Киев

РЕЛИГИОЗНЫЕ ИСКАНИЯ МОЛОДЕЖИ УКРАИНЫ

Носителем постмодерных настроений в Украине выступает преимущественно молодое поколение, которое сосредоточено в больших городах. Урбанизация создает предпосылки для развития культурного и идеологического плюрализма, а также индивидуальной автономии. В разнообразии существующих мировоззренческих парадигм молодежь стремится найти себя, в том числе и духовно, в связи с этим религия как духовный феномен неизбежно входит в сферу интересов молодого поколения.

Сегодня религиозные поиски молодежи находятся в динамическом движении постепенного прагматического усвоения определенных знаний о религии, хотя и не лишены разногласий между научными и религиозными концепциями, между религиозной догматичностью и свободой в религии, между преданностью традиции и желанием новизны, вместе с модерниза-

цией религиозной жизни. Для современной молодежи наличие конфессионально определенного религиозного мировоззрения для идентификации себя как верующего не является существенным.

В связи с этим, выделим основные тенденции религиозных поисков молодежи Украины:

✓ подавляющее большинство верующих разных религий (конфессий) имеет размытое представление о догматах, т.е. тех вероисповедательных истинах, которые являются базовыми, аксиоматическими и должны исповедоваться всеми верующими данной конфессии как фундаментальные компоненты их религии;

✓ основными характеристиками современного религиозного сознания молодежи выступают аксиологический плюрализм, синкретизм, гетерогенность, динамизм, на фоне чего происходит размывание самой идеи Бога, за которой с одной стороны, антропоморфные представления о Всевышнем заменяют духовными (Бог – Всемирный Закон, Бог – Абсолют и др.), а со второй – появляется концепция "смерти Бога", точнее смерти отстраненного от мира Бога, и учение о сопричастности Бога ко всем процессам на Земле, во Вселенной (своеобразная его пантеизация), а также в жизни человека как соработника и соисполнителя;

✓ религия теряет роль морального императива повседневной жизнедеятельности своих последователей, а Бог воспринимается в их сознании отдаленным судьей за земные поступки. Констатируем соблюдение преимущественно не этики, а этикета религии, в частности обрядов, связанных с личной жизнью (и то из необходимости соблюдения традиции, соответствия общественному мнению), а доктринальные и практические компоненты отходят на второй план;

✓ у современного молодого человека исчезает стремление больше знать, расширять свои знания о своем вероисповедании, не говоря уже о других религиозных традициях;

✓ принадлежность молодежи к традиционным религиям детерминирована тесной связью религиозного и национального самосознания, в связи с чем религия со всеми ее составными выступает не только как собственно религиозная система, а как обычная культурная среда, национальный образ жизни;

✓ наблюдается произвольный выборочный подход верующего к системе вероучения своей конфессии, потеря верующими единой цели и проявлений своей религиозности; многими религия воспринимается скорее как система определенных жизненных норм, а не как картина мира или эсхатологическое учение;

✓ главную роль в процессе привлекательности нетрадиционных религиозных организаций для молодежи играет момент отчуждения, когда молодой человек ощущает, что он есть не тем, кем бы он хотел быть. Индивид не удовлетворен собственными ролями и стремится глубже проникнуть в свою суть, познать себя. Это делает его открытым для религиозных групп, которые предлагают самонахождение и реализацию имеющегося потенциала, а также слияние с миром посредством медитации, самоуглубления, самопознания;

✓ плюрализация религиозного пространства ведет также к видоизменению социальных и культурных функций религии: она уходит из общества в

область индивидуального, персонального бытия человека, институализированное религиозное сознание замещается личностным. В этой связи, повышается роль добровольного личностного выбора. Отметим, что постмодернистские черты присущие религиозному сознанию современной молодежи, которые хотя и существуют в какой-то конфессионной системе, но фактически функционируют, в определенной мере, вне её;

✓ происходит смещение религиозности в сферу индивидуального, потеря религиозностью состояния родовой традиции, средства связи с единоверцами в сложившихся формах. В этом контексте у протестантов даже появились индивидуальные консультации пасторов по вопросам достижения верными "самореализации". Вследствие индивидуализации религиозности появляется какая-то нетерпимость к трансцендентным духовным верованиям, так как верующего начинают интересовать преимущественно вопросы "здесь и сейчас", а не то, что состоится в будущем, "тогда и там";

✓ образовывается синтетическое мировоззрение, которое органически объединяет в себе ценности как западных, так и восточных культур, положения новых и древних верований, рациональные идеи и неомистические откровения, результаты научного поиска и идеи богоискательства. Также существует тенденция увлечения вневероисповедательной мистикой (вера в общение с духами, магию, знахарство, гадание, астрологию), которая объединяет в себе религиозное и нерелигиозное, рациональное и иррациональное, будучи эклектикой из вероучений разных религий, научных теорий и концепций.

Подчеркнем, что религиозные поиски молодежи ведутся не только в рамках одной конфессии, но и прослеживается активизация внеконфессиональных поисков, рост духовной эклектичности. Трансформационные процессы охватили все сферы нашей жизни, стимулируя тем самым волну общественного внимания к невидимой, слабо познаваемой стороне человеческого бытия, усиливается влияние социальных, психологических и познавательных процессов на сознание молодежи. Итак, современное религиозное сознание реализуется не только в форме обращения к ортодоксальной религиозности, а также в спонтанных духовных поисках личности в этой сфере.

Религиозное мировоззрение значительной части молодежи – особенно тех, кто склонен следовать своеобразной "моде", к внешней, показной религиозности – отличаются во многом размытостью, неопределенностью, отсутствием четкого содержания. Можно констатировать появление нового типа верующего в начале третьего тысячелетия. Среди лиц, которые придерживаются прорелигиозных настроений, немало таких, кто не имеет четко определенной мировоззренческой ориентации, не может назвать себя искренним верующим, но так или иначе ассоциирует себя с верой своих родителей, своего народа.

Итак, рассмотрение особенностей религиозных поисков современной молодежи возможно лишь при условии учета двух разновекторных тенденций: усиление влияния религии в обществе и – одновременно – развертывание процессов секуляризации, утверждение в сознании людей в качестве глубинных мотивов жизнедеятельности нерелигиозных ценностей и идей.

О.В. Дзюба, асп.,
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

ДО ПИТАННЯ ПРО ДИНАМІКУ СТРУКТУРНИХ ЕЛЕМЕНТІВ В РЕЛІГІЙНІЙ СИСТЕМІ

Будь-яке явище можна розглянути як систему. Й релігія не буде виключенням, з тою обмовкою щодо предмету дослідження, що "…наука про релігію, яка включає в себе феноменологію, історію, психологію й соціологію релігії, і є в принципі описовою дисципліною, що намагається зрозуміти природу всіх релігій" [1].

Це означає, віднаходження такої універсальної структури релігії чи релігійного досвіду мовою феноменології релігії (власне, наше дослідження ґрунтується на використанні феноменологічної настанови в межах системного аналізу), за якого елементи структури постають "необхідними умовами" можливості існування релігії. Це те, далі чого вже неможливо редукувати систему. На нашу думку, такими елементами є цінності, віровчення та культ, звичайно всі вони фундовані головним системоутворюючим відношенням – сутністю релігії, яку ми розуміємо, як здатність схоплювати сакральне в інтенційних актах свідомості.

Цілком зрозуміло, що всі структурні елементи в системі взаємозалежні й, якщо вилучити якийсь з них, ми з усією очевидністю втратимо саму систему. Спробуємо кинути побіжний погляд на подібну структурну динаміку. Так, наприклад, якщо певна релігійна традиція позбавляється визначеної в межах цієї традиції ієрархії цінностей (або в ієрархії з дії певних соціокультурних факторів відбувається значний зсув), вона починає носити зовнішній формальний характер. Для дослідника релігії – це вже буде не "та" релігія, це буде щось інше, яке знову ж таки потребує вивчення, бо, цінності мають опредмечуватися в віровченні та культі, а коли вони змінені чи їх нема, то й не має чому бути опредмеченим, і, власне, що інтедувати в якості сакрального. Натомість залишається матеріальний субстрат колишніх ієрофаній (за термінологією М. Еліаде),священні тексти стають історичними джерелами, а жива традиція перетворюється на предмет суто релігієзнавчого та археологічного аналізу.

Культ й віровчення є необхідними для релігійної людини в тому сенсі, що тільки таким чином вона проявляє свою релігійність: розподіляє визначену традицією систему цінностей, що зафіксовані у віровченні, й виявляють себе в дієво-практичній частині релігійної системи – культі. Спробуємо, наприклад, вилучити культ з релігійної системи, а це те ж саме, що уявити адепта, який перестав залучатися до релігійної практики, – як наслідок отримаємо індивіда, що або "співчуваючий" традиції або містик. Як доречно вказує Ф. Хайлер, релігійна точка зору є вузькою в порівнянні "з духовною широтою будь-якої містики", яка "позбавлена історії… й максимально індивідуалістична" [2], а якщо й існує в межах певної традиції, то ситуативно, натомість для релігії важлива нерозривна єдність теорії і практики конкретної релігії. Таким чином, містика виявляється зредукованою до ядра релігією. Тут слід додати, що в межах структури базових елементів конкретних релігій історично відбу-

ваються певні зміни, інакше б взагалі було неможливим утворення нових релігійних течій, сект, деномінацій і т. ін. Наприклад, в межах християнства існує велика кількість конфесій, й тим не менш, базова структура християнства не змінюється. Так, за Ф. Хайлером, М. Лютер – яскравий приклад того, як через переосмислення ієрархії цінності, й відповідно віроповчального комплексу й культової практики однієї релігії (католицизму) виникає нова релігія – протестантизм. Але обидві очевидно існують в межах структури християнства.

Слід розуміти, що показана вище спроба нарису механізму внутрішньої динаміки релігійної системи аналітично змодельована, можлива лише при розгляді абстрактної парадигмальної моделі релігії, де мова йде тільки про базові елементи структури, а метою є прояснення деяких процедурних моментів дослідження релігії. Історія релігії не знає прикладу миттєвого відмирання чи зникнення такого базового елементу традиції як віровчення (весь комплекс рефлексивно оформленого переживання сакрального – від міфу до теологуменів) чи культ (весь комплекс релігійної практики, від молитовної до жертвоприношення).

1. *Вах И.* Социология религии. Часть I "Методологические пролегомени " // Социология религии: Классические подходы: Хрестоматия / М.П. Гапочка, Ю.А. Кимелев(сост.),. – М.: 1997. – С. 212; 2. *Хайлер Ф.* Религиозно-историческое значение Лютера // СОЦИО-ЛОГОС: Пер. англ., нем., франц. / Сост., общ. ред. Винокурова В.В. – М.: 1991. – С. 329-330.

М.Ф. Казючиц, канд. филос. наук,
Национальный институт моды, Москва

РЕЛИГИОЗНЫЙ ОБРАЗ И КИНЕМАТОГРАФ. К ПРОБЛЕМЕ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО АНАЛИЗА КИНОДОКУМЕНТА

Проблематика религиоведческого анализа кинодокумента касается, так или иначе, некоторых специфических вопросов, связанных с особенностями изображения. Для кино демаркация образа религиозного и нерелигиозного представляет ту же сложность, что и определение коннотативного значения в анализе литературного текста. Риск есть всегда, есть и неизбежный фактор субъективности. Значение религиозного образа в кинематографе было во многом определено положением, которое занимало изображение в кинотеории. Далеко не последнюю роль здесь сыграла концепция французского мыслителя А. Бергсона: сама природа кинематографа позволяет рассматривать его по аналогии с мыслящим разумом. Бергсон, как известно, говорил о двух интеллектуальных иллюзиях: мыслить подвижное через неподвижное и использовать пустое, "чтобы мыслить полное" [1]. "Кинематографической" является первая и состоит в том, что разум реализует принцип экономии мышления. Представление об изменяющемся мире (становлении) формируется "неподвижными снимками материи" [2]. Образ формируется за счет способности разума мгновенно обновлять подобные "снимки". Поэтому феномен кино, в силу сходного принципа функционирования, стремится, в

конечном счете, выступить альтернативой представлений человека о мире, "удвоить" его. Интерес и последствия этой аналогии заключались в том, что на кинематограф – вместе с общей механикой мышления – неявно переносились все возможные аберрации, которые с избытком обеспечивали скрытые структуры сознания. Оснований к тому было представлено достаточно.

Начало века ознаменовалось развитием психологии, которая быстро выделилась в специальную научную отрасль. В ее предметную область попадает в том числе и феномен религиозного мировоззрения, который к конечном счете привел к образованию еще одной отрасли – психологии религии. На этом историко-методологическом фоне *образ кино* занимал двусмысленное положение между рациональными интенциями автора и весьма неоднозначными, но от этого не менее определенными проявлениями бессознательного.

Проблема репрезентации религиозного образа во многом обусловлена концепцией крупного плана в истории и теории кино. Исходная функция как приближение (укрупнение) объекта достаточно быстро потеряла свое первостепенное значение. В дальнейшем он применяется также в качестве блокирования, перебивки серии планов иной крупности, что резко расширило формальные границы его интерпретации в контексте фильма. Французский философ Ж. Делез в исследованиях крупного плана опирается на фильмы шведского режиссера И. Бергмана. В одном из эпизодов *Земляничной поляны* профессор Исак Борг видит во сне уличные часы без стрелок, вслед за которыми встречает прохожего без лица. Исследователь приходит к выводу, что в кино существуют серии объектов, которые являются коррелятами "лицевой поверхности". Последний термин заимствуется из определения лица А. Бергсоном [3], которое, стало быть, не является формальным означающим, но само предназначено для внимательного рассматривания. С точки зрения Делеза, лицо и крупный план чего бы то ни было идентичны: "…крупный план – это лицо" [4]. Построение интересно тем, что философ выводит проблему из области знаковых отношений (языка как такового).

Кино, здесь понимаемое как опыт по сути созерцательной деятельности, позволяет нам провести параллель с интерпретацией религиозного мировоззрения К.Г. Юнгом. *Религиозное,* напомним, рассматривалось как специфическая направленность сознания, которая представляла собой "внимательное рассмотрение, наблюдение за некими динамическими факторами" [5]. К ним могли относиться "качество видимого объекта, либо невидимое присутствие чего-то, вызывающего особого рода изменение сознания" [6]. Искусство кино и его теория, разумеется, должны были пройти известный путь, в конце которого кинематограф стал рассматриваться как коррелят сознания, а следовательно, и как способный представлять образы столь сложных состояний, "духовных аффектов" (Делез). Основной чертой подобного мировоззрения становилось внимание к нетипичным, зачастую малозначительным для восприятия аспектам изображения [7].

Выразительный потенциал крупного плана был по достоинству оценен ранними режиссерами и теоретиками кино. Вещь, которая стремится стать лицом, и лицо, которое уравновешивается с вещью, возвращают нас к интересной исторической параллели: "теории фотогении" Л. Деллюка. Опуская

известные положения, остановимся на одном обстоятельстве. Критик исходит из универсализма фотогении в отношении содержаний кинодокумента. В списках объектов, соответствующих критерию фотогении, которые составлял Деллюк, герои (конкретные актеры) оценивались наравне с бутафорией, животными и пр. Не менее важно и то, что для французского критика снижение человеческого начала являлось условием реализации принципа фотогении [8]. Неподвижность лица исключала сложную коммуникативную функцию мимики как проявления сугубо человеческого "рационализма", который препятствовал соединению "бестиальной" сущности человека и самой природы. Разумеется, тогда лишенные мимирования предметы и животные становились в один ряд с экранным человеком [9].

Принципиальной особенностью фотогении являлась неразличимость живого/неживого, одушевленного/неодушевленного, которые оказались несущественными. Из опыта ее применения (у Деллюка) следовало, что: 1) сознание зрителя обладает особым типом направленности, предрасположенности или склонности усматривать *фотогеничное* в образах фильма; 2) в конкретных объектах реального мира фотогения присутствует как имманентное свойство, которое выявляет или не выявляет кино. Следовательно, кино претендовало на новые области гносеологии: оно открывало прежде недоступный восприятию пласт реальности. Обращают на себя выказывания Ж. Эпштейна о функции кино "удваивать" мир. Спецификой этой второй реальности объявлялась *вне-рациональность*. Сам киноаппарат рассматривался в качестве модели разума и предоставлял зрителю возможность со стороны созерцать работу последнего. Таким образом, кино восстанавливало образ мира, только в подлинно чистом представлении, без примеси рационального. Это обстоятельство Эпштейн подчеркивал как освобождение зрителя, возврат его к первозданному, незамутненному восприятию примитивного человека, дикаря.

Подобные суждения не только Деллюка, но и его ближайшего концептуального соратника Ж. Эпштейна [10], указывают только на то, что ранняя кинотеория, по-видимому, являлась аспектом более широкого культурного контекста того времени, в особенности состояния гуманитарных наук. Разработки категории фотогении, ее заимствование из активного употребления в обиходе, применение в кино и особенности интерпретации, позволяют провести параллель с парадигмой новых и интенсивно развивающихся наук начала столетия: религиоведения и антропологии.

Первые десятилетия XX века связаны с важнейшей тенденцией в указанных науках – определением истоков религиозного мировоззрения человека, а также попыток реконструкции этого мировоззрения в различных аспектах. Поиски универсального определения религии, которое включало бы как ранние, так и современные формы, вылились в знаменитую дискуссию антропологов Р. Маретта и Э. Тайлора. Суть ее заключалась в том, что Маретт не был удовлетворен тайлоровской формулировкой достаточного основания религии и предложил иную. В работе *Первобытная культура* истоки религиозного мировоззрения сводились к *анимизму*, то есть "вере в души и духов". Однако Маретт заметил, что существовали и существуют такие

сообщества, верования которых находятся на иных (примитивных или архаических) стадиях, нежели допускало определение Тайлора [11]. Автор *The Threshold of Religion* вывел известную "формулу табу-мана как минимума определения религии" [12] и назвал это до-религиозное состояние *преанимизмом* или *анимативизмом*. Для нас интересны указания антрополога на то обстоятельство, что наиболее ранним содержанием прото-религиозных верований является представление об "impersonal (supernatural) force", "безличной силе", которая, как и прочие феномены архаических культур, амбивалентна. Она одновременно имеет положительный аспект (полезный для человека) в качестве *mana*, и отрицательный (аспекты, разрушительные для родового коллектива) – *taboo*. Безличная сила выступала не только в указанном "динамическом" аспекте, но играла роль структурообразующего принципа архаического мира. Все предметы, животные, человек оказывались манифестациями силы. Таким образом, идея ее присутствия в объекте приравнивалась к его сущности и самой возможности его бытия [13].

Подобные колебания между концепциями гуманитарного знания имели далеко идущие следствия, однако, наиболее интересным моментом следует считать то, что мышление западного человека имело устойчивую склонность совмещать миры созданные кинопроекцией и образы воспринимающего сознания. Следует признать, вероятно, справедливым замечание Делеза о кино как особом компендиуме до-знаковых объектов, которые провоцируют зрителя на создание *образа*.

1. *Бергсон А.* Творческая эволюция. – М., 2006. – С. 265; 2. Там же. – С. 264; 3. *Делез Ж.* Кино. – М., 2004. – С. 143 и сл.; 4. Там же. – С. 143; 5. *Юнг К.Г.* Архетип и символ. – М., 1991. – С. 133; 6. Там же; 7. *Казючиц М.* Религиозный образ и системы аудиовизуальных коммуникаций: кино, телевидение, интернет. Аналитические этюды // Зеркала и лабиринты. – М.: ПОЛИЛОГ, 2008 (готовится к изданию); 8. *Деллюк Л.* Фотогения кино. – М., 1924. – С. 76 и сл.; 9. *Ямпольский М.Б.* Видимый мир. – М., 1993. – С. 51 и сл.; 10. Из истории французской киномысли. Немое кино 1911-1933. – М., 1988. – С. 106; 11. *Marett R.R.* The Threshold of Religion. – L., 1914. – P. VIII; 12. Мистика. Наука. Религия. Классики мирового религиоведения. Антология. – М., 1998. – С. 99-108; 13. *Казючиц М.Ф.* Архаические мотивы в текстах внутренних школ ушу // Проблема текста в гуманитарных исследованиях: Материалы научной конференции 16-17 июня 2006 г. – М., 2006. – С. 134-135.

О.С. Киселёв, канд. филос. наук, мл. науч. сотр.,
Института философии им. Г.С.Сковороды НАН Украины, Киев

ЭКУМЕНИЧЕСКИЕ ДИАЛОГИ: ЦЕЛИ, МЕТОДОЛОГИЯ И РЕЗУЛЬТАТЫ

С начала XX ст. представители разных христианских церквей и деноминаций начали проводить общие встречи и конференции, на которых обсуждали миссионерские и богословские проблемы. Через полстолетия такие встречи получили название "экуменические", а проблемы, обсуждаемые и сегодня, рассматриваются через призму экуменизма, то есть исходя из перспективы христианского единства. Именно в контексте экуменизма появились межхристианские богословские диалоги, иначе называемые экуменическими диалогами.

Среди исследователей экуменизма не принято различать диалоги, дискуссии, разговоры, беседы, которые ведутся в пределах экуменического движения между представителями разных христианских церквей. Например, экуменическими *диалогами* и двусторонними *дискуссиями* американский религиовед Вильям Раш называет теологические *беседы*, которые ведутся официальными представителями церквей с целью достижения единства [1].

Поскольку в разделении христианства важную роль сыграли богословские расхождения в вероучении и различия в культе, то возвратить утраченное христианством единство можно посредством устранения этих расхождений. Вот почему богословский диалог является средством достижения единства. Католический богослов В. Каспер пишет, что конечная цель диалога та же, что и цель экуменического движения: видимое единство церкви. Однако есть и промежуточные цели, например, достижение согласия, устранение обидных слов, суждений и действий по отношению к другим христианам, углубление дружбы [2].

Кроме того, промежуточной целью диалога, во-первых, может выступать знакомство с традициями иных конфессий. Диалог снимает стереотипные представления и оказывает содействие взаимопониманию христиан разных традиций. В таких диалогах лишь происходит знакомство с особенностями партнеров по диалогу: догматикой, каноническим правом, литургикой, особенностями церковного устройства и т.д. Во-вторых, целью диалогов является поиск общих и отличных моментов в вероучении. Некоторые диалоги начинались с формулирования общего видения определенного элемента вероучения, относительно которого заранее было известно, что его формулирование у партнеров по диалогу не имеет принципиальных различий. В-третьих, целью для экуменических диалогов является преодоление расхождения в вероучении. Следует отметить, что это самый сложный пласт богословского диалога, поскольку речь идет об исправлении формул не математических, а богословских, которые отображают понимания божественных истин.

Поскольку каждый участник диалога считает себя носителем истинного вероучения, то любые уступки или компромиссы рассматриваются христианскими лидерами как недопустимые, даже, как греховные акты. Например, православный митрополит Мелитон пишет: "Ни единой уступки по принципиальным вопросам не будет, будет лишь поиск общей основы. Для нас, православных, не приемлемое даже наименьшее отступление от истины. Все, что мы делаем, – это ищем способы толкования истины... Диалог не предусматривает компромисса; не будет соглашений на манер политических, которые сегодня могут заключаться, а завтра отменяться" [3]. Возникает вопрос, каким образом тогда возможны богословские диалоги? Вполне логично предположить, что позиции экслюзивизма определенной мерой редуцируются. Мы основываем это предположение на позиции и рекомендациях католического богослова Э. Суттнера: "Ведение богословского диалога требует, чтобы разделенные церкви не замыкались в себе, а шли друг другу навстречу. Они должны найти в себе мужество честно, но самым деликатным образом выносить на обсуждение все, что считается важным. Кроме того, им следует признавать, что в исправлении нуждаются не только

другие, но и они сами, что можно многому научиться у церквей, с которыми ведешь диалог. Следовательно, нужно быть готовым внимательно прислушиваться к тому, что предлагает другая сторона" [4]. Э. Суттнер также стоит на позиции, что богословский диалог между *церквами* не должен допускать компромиссов в вопросах вероучения. По его мнению, целью богословской комиссии по диалогу является не единство церквей, а выявление наличия необходимых предпосылок для церковного единения [5].

Результативность диалогов, несомненно, зависит от правил и процедуры их ведения. Универсальные правила ведения диалога были предложены в 60-х гг. XX ст. активным протестантским деятелем экуменического движения Р.Брауном. В основе правил лежат императивы: вера в чистосердечность высказываний партнера; четкое представление о своей вере; максимальные усилия при понимании другого, которое включает понимание другого в самом позитивном свете и готовность пересмотреть свое понимание вероучения партнера; принятие ответственности за все поступки, которые приводят и сохраняют раздоры и расколы; честный и открытый подходы к вопросам, связанных с разделением и единством; осознание результатов диалога как таких, что подлежат суду Божьему [6].

Эти правила, фактически, являются проекцией наработок диалогической и коммуникативной философии на реальность христианских отношений. Открытое отношение к партнеру, восприятие Другого как равного себе, понимание позиции Другого – характерные признаки настоящего диалога в соответствии с диалогической философией Мартина Бубера. Участники диалогов и руководители церквей хорошо понимают, что отношение партнеров друг к другу должно быть в "духе взаимодоверия, уважения и любви..." [7].

Как уже отмечалось, стороны обсуждают как проблемы, в которых нет особых расхождений – с целью выразить согласие, найти общие положения, от которых можно было бы отталкиваться в дальнейшем диалоге; так и такие, в которых явно согласия нет. Изучение тематики разнообразных диалогов дает нам основание заключить, что в двусторонних диалогах превалирует экклезиологическая проблематика.

Результаты богословских диалогов в целом, и в отдельных случаях имеют неоднозначные оценки в христианском мире. Одни христианские деятели подчеркивают результативность диалогов, считая, что они значительно приблизили христиан к единству. Иоанн Павел II считал, что богословские диалоги между церквями приносят положительные и ощутимые результаты. Всемирно известный протестантский богослов Юрген Мольтман еще в 1977 году заявил, что в результате богословских дискуссий, которые длились полстолетия, доктринальных расхождений, которые могли бы оправдывать разделение церквей, нет [8].

Однако, не все согласны с положительными оценками результатов богословских диалогов. Бывший Генеральный секретарь Всемирного Совета Церквей, Кондрат Райзер утверждал, что исходная посылка, будто христианское единство может базироваться на единстве в вероучении, которое должно быть достигнуто через доктринальный консенсус, привела к тому, что поиски единства отделяют христиан от нее, поскольку в богословском

диалоге обостряется осознание доктринальных отличий [9]. Отрицательную и довольно пессимистическую оценку получает экуменическое движение в целом от православных участников.

В.Раш справедливо отмечает, что церкви, которые имеют лучшую организацию на национальном, региональном и международном уровне – лучше и интенсивнее ведут диалог. Церкви, которые плохо или слабо представлены на таких уровнях – имеют определенные трудности участия в диалоге. "Диалоги, – пишет исследователь, – больше подходят тем церквам, в которых есть сильная традиция и догматическая теология, доктринальные решения, сформулированная и хорошо структурированная литургия, поэтому церкви, которые менее теологичны и более практичны по своему характеру и миссии, в основном исключены из диалога" [10]. Это утверждение легко подтверждается соотношением количества диалогов, которые ведут церкви. Например, по данным за 2007 год католики участвуют в 71 диалоге (из них 17 международных), лютеране – 63 (8), англикане – 33 (10), православные – 30 (8), баптисты – 15 (6), адвентисты седьмого дня – 6 (5), пятидесятники – 4 (2). Всего в мире проводилось 169 межконфессиональных и межцерковных диалогов разного направления, масштаба и характера [11].

1. *Rush W.G*. Ecumenism – a Movement toward Church Unity. – Philadelphia, 1985. – P. 69; 2. См.: *Kasper W.* The Nature and Purpose of Ecumenical Dialogue // http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m2065/is_3_52/ai_66279070; 3. *Томос Агапіс*. Документи про відносини Римського і Константинопольського Престолів у 1958-1984 рр. – К., 2001. – С. 369; 4. *Суттнер Э.* Назначение и метод работы при официальном богословском диалоге между католической и православной церквями // Поиски единства. Проблема религиозного диалога в прошлом и настоящем. – М., 1997. – С. 86; 5. Там же. – С. 87-88; 6. *Браун Р.М.* Правила диалога // Экуменическое движение: антология ключевых текстов. – М.: ББИ, 2002. – С. 151; 7. *Томос Агапіс*. – С. 132; 8. *Мольтман Ю*. Обращение по случаю пятидесятилетия движения "Вера и церковное устройство" // Экуменическое движение: антология ключевых текстов. – М., 2002. – С. 241; 9. *Райзер К.* Экуменизм в поисках нового взгляда // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов. – М., 2002. – С. 85; 10. *Rush W.G*. Ibid. – P. 71; 11. A Bibliography of Interchurch and Interconfessional Theological Dialogues // Centro Pro Union – 2007. – №71. – P. 24-26.

А.А. Королев, канд. ист. наук,
Пензенский государственный университет
архитектуры и строительства

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ВОПРОСА О "ВОЗРОЖДЕНИИ" ИСЛАМА В ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ

С 1990-х гг. в постсоветской России, по мнению отечественных исследователей, началось "возрождение" ислама, или "мусульманский ренессанс". Данный термин получил широкое хождение в научной и публицистической литературе. Как правило, под "Возрождением" понимается "эпоха в истории итальянской (а под ее воздействием и европейской) культуры XIV–XVI вв., ознаменовавшая переход от средневековья к Новому времени. Будучи радикальным переворотом во всех областях культуры, Возрождение оказало значительное воздействие и на эволюцию религиозного сознания, на развитие свободомыслия и атеизма" [1]. Конечно, буквально переносить на со-

временные процессы конфессиональной жизни России данное определение не следует, но в широком смысле слова, понимая возрождение как появление вновь, подъем после периода упадка, разрушения, использование этой дефиниции представляется оправданным. В последние годы опубликован ряд монографий, посвященных изучению данного вопроса (Малашенко А.В. "Исламское возрождение в современной России"; Баширов Л.А. "Ислам и этнополитические процессы в современной России (Точка зрения)"; "Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри"; "Мусульмане изменяющейся России" [2] и т.д.). Однако, Мухаметшин Р.М. замечает, что порою понятие "возрождение" подменяется понятием "распространение", "но возрождение – не просто возвращение общемусульманских духовных ценностей в общественно-политическую жизнь, а использование тех их аспектов, которые в истории народа сыграли свою позитивную роль и сегодня, в обновленном виде, должны способствовать решению актуальных проблем, в первую очередь, в духовной, и, в какой-то степени, в политической сфере жизни общества" [3]. Малашенко А.В., выявляя аналогии исламского возрождения на Ближнем и Среднем Востоке и в постсоветской России и странах СНГ, подчеркивает: "Российская версия исламского возрожденчества представляет собой самобытный конгломерат из призывов вернуться к "истинному исламу" времен пророка, акцентирования в исламе мирского и духовного начал (кульминацией чего является утверждение религии и политики – одного из главных "козырей" исламизма), мистических (суфийских и квазисуфийских) рассуждений и... того же традиционализма" [4].

Наряду с формулировкой "возрождение" или "ренессанс" ислама в России, некоторые специалисты используют сочетание "реисламизация" России (Иордан М.В., Кузеев Р.Г., Червонная С.М. "Ислам в Евразии. Современные этические и эстетические концепции суннитского ислама, их трансформация в массовом сознании и выражение в искусстве мусульманских народов России"; "Татары" [5] и т.д.), что не совсем точно раскрывает суть явления, происходящего в нашей стране, поскольку "ре-" (лат. re-) – приставка, указывающая: 1) на повторное, возобновленное действие.. 2) на противоположное, обратное действие..." [6]. Безусловно, исследователи правы, утверждая, что "ренессанс" ислама в России является, в первую очередь, "следствием демократизации общественно политической жизни страны,.. частью феномена общерелигиозного возрождения, начавшегося в годы перестройки, инициированной М.С. Горбачевым … крахом тоталитарной системы..." [7]. Р. Гайнутдин подчеркивает, что религиозному возрождению "толчок был дан извне, иными словами, имел место чисто светский подход" [8]. Изменение вектора культурных и моральных ориентиров в массовом сознании населения способствовали переоценке роли и места религии в обществе, позиционируя ее, в первую очередь, как феномен мировой и национальной культуры, как нравственную опору общества. Во многом исламский "Ренессанс" был обусловлен возросшей активностью мусульманских религиозных организаций, пропагандой ислама в средствах массовой информации. Частично подъем религиозности мусульман был связан и с деятельностью влиятельных сил, которые пытаются использовать ислам в своих политических играх.

Следует отметить, что процесс деидеологизации в стране шел очень неровно, у советского руководства не было четкой программы и вообще понимания демократизации страны. Так, на XXVII съезде КПСС была принята новая редакция программы Коммунистической партии, в которой подчеркивалась необходимость и значимость распространения научно-материалистического миропонимания, преодоления религиозных предрассудков. Согласно Уставу КПСС, каждый коммунист должен был решительно бороться с религиозными предрассудками как с "чуждыми социалистическому образу жизни" [9]. Не ограничиваясь призывами общего характера, власти проявляли активную деятельность и в отношении каждой конфессии на территории СССР, в том числе и ислама. На заседаниях Секретариата и Политбюро ЦК КПСС (1986 г.) рассматривался вопрос "Об усилении борьбы с влиянием ислама", обсуждалась религиозная ситуация в Чечено-Ингушской АССР, Узбекистане. В докладе Мироненко В. "Отчет ЦК ВЛКСМ и задачи комсомола по дальнейшему усилению коммунистического воспитания молодежи в свете установок XXVII съезда КПСС" на XX съезде ВЛКСМ (1987 г.) звучало: "Сегодня необходимо вернуться на наступательные позиции в противоборстве с религиозным мировоззрением. Сегодня, как никогда, важно преодолеть обывательско-нейтральное отношение к религии, снобистское модничание мистикой, равно как и безразличие к атеизму – духовной ценности социализма…" [10]. В 1988 г. ЦК партии поручил соответствующим партийным и государственным органам подготовить "Долговременную программу научно-атеистического воспитания населения СССР" [11].

Изменение социально-экономических условий в стране потребовали приведения в соответствие и законодательной базы. С 1990 г. религиозные объединения Российской Федерации получили статус юридического лица, что позволило российской мусульманской умме начать процесс интеграции в правовое поле России. С этого времени в Российской Федерации были принят ряд нормативных актов в духе толерантности и веротерпимости, регламентирующих, в той или иной степени, деятельность религиозных организаций (Закон СССР "О свободе совести и религиозных организациях" от 1 октября 1990 г.; Закон РСФСР "О свободе вероисповеданий" и т.д.)

По данным Российского независимого института социальных и национальных проблем, в 1990-х гг. в стране фиксировалось укрепление позиций религии. Так, к верующим относило себя около 50 % всего населения страны; религиозность значительно "помолодела" – около 60 % верующих составляют люди от 22 до 50 лет. Мусульмане составили 19 %, из них около 50 % имеют среднее образование, 30 % – высшее образование [12]. В начале 1990-х гг. около двух третей татар России считали себя более или менее религиозными, причем, более трети городских татар заявили себя верующими и около трети – колеблющимися между верой и безверием, среди сельчан первых было уже 43,4 %, а вторых – 19,1 % [13].

И все же, "столь резкое… увеличение числа людей, признающих себя верующими, нельзя однозначно интерпретировать как стремительный подъем религиозности, как показатель глубоких изменений в мировоззрении современных татар. В значительной степени это – реакция на изменение с

середины 80-х годов XX в. государственной идеологии, когда жесткий идеологический контроль сменился ориентацией на демократические нормы, в том числе и в вопросах вероисповедания. Другим фактором, определившим изменение отношения к религии в массовом сознании, является специфика переходного периода, переживаемого обществом…" [14]. Что же касается "качества" религиозного чувства, то "большинство верующих молятся лишь иногда, исполняют лишь некоторые религиозные обряды и отмечают лишь некоторые религиозные праздники… Религиозное мировоззрение у части верующих отличается во многом размытостью, неопределенностью, отсутствием ясного содержания" [15]. Обязательные для мусульманина обряды – "пять столпов веры" – выполняет весьма незначительная часть. Ислам приобрел бытовой характер. Зачастую религиозная самоидентификация осуществляется не по принадлежности к исламу, а в результате принадлежности к определенной культуре, национальному образу жизни: татарин – значит мусульманин. Кроме того, значительная часть мусульман, выросших в условиях господства атеизма, просто не в состоянии сразу в полной мере овладеть всей обрядово-культовой системой ислама, многим довольно сложно удается соблюдать посты или выполнять ежедневные молитвенные ритуалы.

1. Атеистический словарь. – М.: Политиздат, 1984. – С. 91; 2. *Малашенко А.В.* Исламское возрождение в современной России. – М.: Московский Центр Карнеги, 1998; *Баширов Л.А.* Ислам и этнополитические процессы в современной России (Точка зрения). – М.: РАГС, 2000; Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри. – М.: АБЦ, 2001; Мусульмане изменяющейся России. – М.: Институт российской истории РАН, 2002 и т.д.; 3. *Мухаметшин Р.М.* Официальные институты мусульман и общественно-политические организации и движения в Татарстане в 1990-е годы // Ислам в татарском мире: история и современность (материалы международного симпозиума, Казань, 29 апреля – 1 мая 1996 г. (специальный выпуск) // ПАНОРАМА – ФОРУМ. 1997. – № 12; 4. *Малашенко А.В.* Исламское возрождение в современной России. / Указ.соч. – С. 98; 5. *Иордан М.В., Кузеев Р.Г., Червонная С.М.* Ислам в Евразии. Современные этические и эстетические концепции суннитского ислама, их трансформация в массовом сознании и выражение в искусстве мусульманских народов России. – М.: Прогресс-Традиция, 2001; Татары. –М.: Наука, 2001 и т.д.; 6. Советский энциклопедический словарь. – М.: Сов. энциклопедия, 1983. – С. 1103; 7. *Мухаметшин Р.М.* Ислам в общественно-политической жизни Татарстана (вторая половина 90-х годов) // Этничность и конфессиональная традиция в Волго-Уральском регионе России. – М., 1998; *Гайнутдин Р.* Ислам в современной России. – М., 2004 и т.д.; 8. *Гайнутдин Р.* Ислам в современной России. – М.: Фаир-Пресс, 2004. – С.50; 9. Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза. – М., 1986. – С. 165-190; 10. Комсомольская правда. – 16.04.1987. – С. 2; 11. *Набиев Р.А.* Ислам и государство. Культурно-историческая эволюция мусульманской религии на европейском Востоке. – Казань, 2002. – С. 112; 12. Религии народов современной России. Словарь. – М., 1999. – С. 4; 13. *Мусина Р.Н.* К вопросу о месте и роли религии в жизни современных татар // Современные национальные процессы в Республике Татарстан. – Казань, 1992. – С. 52;. 14. Татары. – М., 2001. – С. 515; 15. Религии народов современной России. Словарь. – М., 1999. – С. 5.

В.Ю. Кришмарел, асп.,
КНУ імени Тараса Шевченко, Киев

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ МИФА (ОСОБЕННОСТИ ОСМЫСЛЕНИЯ "СМЕРТИ" И "ЛЮБВИ")

"История постоянно прибавляет новые значения символу, но они не разрушают его структуры" [1] – именно это и является исходным тезисом, кото-

рый разрешает нам сейчас исследовать наполненность феноменов, которые являются одними из наиболее противоречивых но, соответственно, и наиболее используемых – феноменов, которые обеспечивают бытийность человека – любовь и смерть. Да и исследовать их возможно либо на сугубо теоретическом уровне (для чего уже нужны довольно четкие философские построения), либо же на уровне функционирования символов – то есть, на уровне мифологии в том числе.

Исследованиями мифологии серьезно начали заниматься с конца XIX ст., когда начались не только этнографические, но и лингвистические разработки. Именно они позволили прояснить некоторые смыслы и значения, найти соотношения, которые оставались незамеченными для внешнего анализа (в частности, это касается как классических работ Дж. Фрезера, Ф.-М. Мюллера, так и более поздних разработок М. Элиаде, О. Лосева, Ю. Бородая). Также много для понимания дало развитие глубинной психологии (и это касается не только фундаментальных разработок К.-Г. Юнга и его школы, но и К. Леви-Стросса, Леви-Брюлля и последователей антропо-психологического изучения мифов, в том числе и в разработках М. Элиаде). Наиболее весомыми для того, чтобы проследить связи, являются структуралистские работы В. Проппа, О. Фрейденберг. Современные исследования все большее обращаются либо же к осмыслению места и роли мифов (В. Шинкаренко), либо же к генетическим реконструкциям в одних и тех же мифах (Ю. Бородай).

Тем не менее, работа с таким специфическим материалом, как мифы (а в дальнейшем – и сказки – как определенной мерой десакрализированные, но, тем не менее, так же наполненные экзистенциальными смыслами), имеет несколько особенностей, не учитывая которые сложно сделать адекватные и верифицированные выводы. И в особенности это касается сферы соотношения понятий "смерти" и "любви". Обычно исследование этих феноменов основывается на изучении обрядов инициации и их символических проявлений в дальнейших трансформированных явлениях культуры (в частности, в сказках).

Прежде всего необходимо определиться с тем, что именно будет иметься в виду под основными терминами. Так, под мифом в рабочем порядке предлагается понимать "образцовый миф" (по М. Элиаде), то есть определенную модель поведения, которая вводит человека в мир сакральностей, приобщение к которым инициирует целостность космических структур на онтологическом уровне именно благодаря посредничеству деятельности человека, который приобщается через действия, находящие свое обоснование в символике мифа. Под сказкой – менее сакрализированный рассказ с основным акцентом на человеке, где символы испытают культурно-исторические трансформации и отсылают уже не непосредственно к первичному значению, которое скрывается на более глубоких уровнях, которые так же остаются недосягаемыми для обычных людей.

Таким образом, необходимо обратиться к самому мифу, "дать сущностенно-смысловое, то есть, прежде всего, феноменологическое, вскрытие мифа" [2]. Конечно, на это можно возразить, что данное утверждение в наше время не является актуальным, ведь исследование мифологии уже давно не сводится к сугубо богословскому или этнографическому. Тем не менее,

феноменологический подход, который широко использовался, в частности, такими выдающимися исследователями религии, как О. ван дер Леувом, М. Элиаде, и до сих пор остается актуальным, поскольку разрешает выделить именно сущностные черты исследуемого явления, феномена, то есть, собственно – сферы, в которой будет проводиться исследование.

Таким образом, именно феноменологический подход может служить основой исследования проблематики, которая базируется на осмыслени мифов, ведь именно он позволяет вне историко-культурного контекста определить контур изучаемого объекта, позволяет выделить именно сущностные признаки, которые определяют лишь "наявное бытие" феномена [3] (или же символа, который отсылает к первоначальному значению именно этого феномена) – "космический символизм прибавляет новые значения объекту или действию, не изменяя при этом их характеристик, непосредственных значений" [4].

Тем не менее, далее необходимо определиться с дальнейшими методами – ведь используя лишь феноменологический подход возможно только ухватить сущность, но не проследить взаимосвязи и влияния (что, по М. Элиаде, и должно быть следствием работы религиоведа). В основном используется объединение структурного анализа с историческим, комплексный подход к культуре как к единству. Важная роль отводится генетическому методу, а также семантическому подходу (это используется в основных исследованиях данной тематики О. Фрейденберг, К. Леви-Стросса, В. Проппа (который прибавил также свое, специфическое понимание "функций" как одинаковость поступков действующих лиц, независимо от контекстуальности)). Также нельзя недооценивать ту информацию, которая может быть приобретена путем психоанализа (разработки К.-Г. Юнга относительно архетипов все еще актуальны, хотя с точки зрения современной психологии считаются неадекватными, ведь разрешают исследовать не только внешнюю, но и внутреннюю, сознательную наполненность), поскольку миф, а с отходом его вглубь (но не исчезновением!), и сказка, обряды, которые выполняют, в сущности, функции приобщения к сакральностям на разных уровнях (ведь человек, личность, в особенности в развитых обществах – это самоценность как носитель божественности, причастности к абсолюту – то есть – сакрализирован по своей природе, даже если не сознает этого) всегда требуют в первую очередь вполне определенного внутреннего состояния человека – готовность приобщиться к тому знанию, которое ей будет передано. Важным аспектом является обращение к наработкам этнографов и лингвистов, в особенности того, что касается метафорического выражения содержаний. Межсюжетные соотношение, которое ввел В. Пропп, могут помочь сопоставить, казались бы, никак не связанные мотивы, поэтому синхронический и диахронический аспекты также нельзя оставлять без внимания.

Указанные методы необходимо использовать лишь в целостности, ведь иначе можно попасть в "ловушки", опасность которых достаточно часто является незаметной. В частности, описательно-феноменологический подход может привести к поверхностно-гипотетическому выявлению структур (ведь ни одного четкого критерия негативистская фиксация предоставить не может); привлечение структуралистского понимание предмета исследование

все же не означает понимание его. Таким образом, необходимо обращать внимание на исторические реалии, а также "механизмы" возникновения и функционирования, учитывая, что принцип историзма предусматривает генезис как последнюю границу [5].

Также необходимо не забывать об особенностях самого первичного материала, с которым работают исследователи мифов и даже сказок в большей мере. Поскольку анализируются сказки – это может быть причиной довольно поверхностного анализа непосредственно сюжетов (на чем в особенности акцентируют внимание В. Пропп и О. Фрейденберг) – это связано с тем, что они, как кажется, достаточно хорошо и широко известны. Тем не менее, здесь необходимо учитывать не только сам текст (который в большинства случаев записывался с значительными изменениями, связанными с культурно-историческими трансформациями, и, таким образом, – и потерей первичной связи символов, ассоциативных рядов и выполняемых ими функций), но также и межкультурными влияния, наслоениеями. Следующий пункт в большей мере касается исследования мифов (а также, соответственно, и обрядов), но и для сказки остается актуальным – это то, кем и из какого источника было записано сведенья. Ведь миф, который возникает как сакральность, так как повествует о моделях мира, обеспечивая этим его стабильность, не может быть непосредственно передан тем, кто не прошел соответствующей инициации – "опыт сакрального, будучи по своей сути невыразительным и не рациональным, не может стать предметом любого конкретного описания" [6]. Также необходимо учитывать особенности аутентического языка и переводов, возможностей полноты передачи всего комплекса значений и ссылок, ведь незначительные на первый взгляд (или даже и не подмеченные не носителями языка) нюансы могут практически радикально изменять систему, которая анализируется. К тому же, первичные символы, которые использовалось в них и были целиком прозрачными для всех посвященных, в связи с трансформациями как общества в целом, так и сознания человека, были заменены, и не всегда на те, которые будут отсылать к одним и тем же первоосновам, что также необходимо учитывать [7].

Учитывая вышеизложенное, исследование таких, на первый взгляд, обычных и хорошо известных обыденному человеку феноменов, как "любовь" и "смерть", на теоретическом уровне предусматривает довольно значительные методологические особенности. На наш взгляд, наиболее адекватным является использование феноменологического подхода на первом этапе исследования. В дальнейшей работе следует принимать во внимание принципы историзма и структурализма. Основные же выводы про трансформацию символов и определенные тенденции невозможно получить без привлечения генетического и сравнительного методов (конечно, используя адекватные в том или другом случае методы и принципы как общенаучные, так и конкретных актуальных областей – как то морфологический, лингвистический и т.п.). Еще раз заметим, что разные подходы и методы должны привлекаться на разных этапах исследования, даже если касаются одного предмета, ведь они направлены на достижение различных задач. Они не должны противоречить друг другу (так, например, было бы алогичным использование феноменологического

подхода одновременно с историческим), но, тем не менее, могут именно дополнять сведения, когда информация, которую возможно получить с помощью одного из них, становится исходной для другого. Именно широта материала и измерений, которые необходимо учитывать, и вызывают наибольшие сложность. Но для того, чтобы понять символы, которые продолжают функционировать в современном обществе, которые в своей непосредственности кажутся поверхностными и понятными (и на первый взгляд именно поэтому и влиятельными), необходимо учитывать их ретроактивные действия, отсылающие к сакральностям, которые и являются отправной точкой в постижении смыслов, в особенности же – любви и смерти.

1. *Еліаде М.* Священне і мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання / Пер. з нім., фр., англ. Г.Кьорян, В.Сахно. – К.: Видавництво Соломії Павличко "Основи", 2001. – С.73; 2. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа / Сост., подг. текста, общ. ред. А.А.Тахо-Годи, В.П.Троицкого. – М.: Мысль, 2001. – С. 35; 3. *Бородай Ю.М.* Эротика – смерть – табу: трагедия человеческого сознания. – М.: Гнозис, Русское феноменологическое общество, 1996. – С. 13; 4. *Еліаде М.* Священне і мирське... / Указ.твір. – С. 88; 5. *Бородай Ю.М.* Эротика – смерть – табу / Указ.соч. – С. 14; 6. См.: *Туссон П.* Сакральное и миф // http://nationalism.org/vvv/trusson-sacral-and-myth.htm; 7. См.: *Eliade M., Kitagawa J.M.* The History of Religions: Essays in Methodology // http://religion-online.org/showchapter.asp?title=580&C=764.

І.М. Ломачинська, канд. філос. наук, доц.,
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

ДУХОВНЕ ЛІДЕРСТВО В ІСТОРІЇ ХРИСТИЯНСЬКОЇ ЦЕРКВИ: МІЖ ГЕРОЇЗМОМ ТА ПОДВИЖНИЦТВОМ

Історія християнства наповнена боротьбою видатних сповідників віри за утвердження вчення Христового. Формуючи власний шлях духовного подвигу, часто ризикуючи власним здоров'ям чи навіть життям, вони ставали зразками для наслідування та надихали на пошук духовної істини численних послідовників. Постає питання: чи доцільним є поняття "християнського героїзму" стосовно духовних лідерів, чи можливо християнських мучеників та сповідників віри називати героями?

Героїзм – це здійснення видатних за своїм суспільним значенням дій, що відповідають інтересам народних мас і вимагають від людини особистої мужності, стійкості, здатності до самопожертви [1].

Героїчне лідерство, як правило, виникає в кризові часи, коли на фоні існуючих суспільних криз та катаклізмів усталені моральні устої різко слабшають, а традиційна влада втрачає свою колишню легітимність.

Героїчне лідерство відрізняється вірою в особистість лідера незалежно від його якостей, досвіду і конкретних поглядів. Для героїчного лідерства властива впевненість в здатності лідера долати перешкоди і вирішувати кризи, у послідовників формується готовність делегувати йому владу в кризовий час; виникає пряма масова підтримка на фоні відсутності конфлікту між лідерами і послідовниками. Люди проектують свої емоції, агресивність, страхи і надії на соціальний об'єкт у пошуках хоча б символічного вирішення своїх проблем.

Індивідам потрібен лідер задля ідентифікації з ким-небудь більш могутнім, ніж вони, а лідеру потрібні послідовники для задоволення своїх особистих мотивів. Саме герої символізують ідеї і персоніфікують рухи [2].

Традиція поділу лідерів на героїв та подвижників має давню історію. Зокрема, Г. Лебон поділяє лідерів на дві основні категорії, маючи за основну ознаку стійкість вольових здатностей. До однієї належать люди енергійні, з сильною волею, але такою, що з'являється в них лише на короткий час. Вони сміливі, буйні, хоробрі; вони особливо придатні для раптових зухвалих вчинків, для того, щоб захопити маси не зважаючи на небезпеку і перетворити на героїв вчорашніх рекрутів. Але енергія цих ватажків, хоча і дуже могутня, тримається недовго і зникає разом зі збудником, що викликав її появу. Дуже часто герої, які проявили таку енергію, повернувшись до буденного життя, знаходили найдивовижнішу слабкість і повну нездатність керувати своїми вчинками навіть за буденних умов. Тобто для підкріплення їх внутрішніх вольових зусиль постійно має бути певний зовнішній збудник у вигляді критичної ситуації чи певної радикальної ідеї.

До іншої належать лідери, що зустрічаються набагато рідше, вони мають не лише сильну, але і стійку волю. Їх наполеглива воля є такою нескінченно рідкісною і могутньою якістю, яка примушує собі підкорятися навколишніх. Вони часто не усвідомлюють того, чого можна досягти за допомогою наполегливої і сильної волі, а тим часом, ніщо не може протистояти такій волі ні природа, ні боги, ні люди. До цієї категорії і належать творці великих справ і істинні засновники релігій [3].

Лідерство героїчне рідко коли здійснюється безпосередньо при особистому спілкуванні. Його можливо назвати "віддаленим" лідерством, адже основним завданням героїчного лідера є натхнення якомога більшого натовпу прихильників на тимчасові радикальні вчинки, основані на бурхливих емоціях. У героя, як правило, немає учнів чи послідовників, адже він не налаштований на тривалу систематичну роботу задля утвердження своєї ідеї, для нього важливим є не раціональне осмислення, а емоційний вибух.

Подвижницьке лідерство можливо назвати "безпосереднім", адже діяльність лідера здійснюється через певне коло учнів та послідовників, які свідомо поділяють ідеї свого вчителя і здійснюють пропаганду його ідей. Подвижницьке лідерство знаходить своє безпосереднє втілення в християнстві.

Однією з головних відмінностей християнства від попередніх релігій було те, що воно виставило керівною рисою в житті людини не особисте його щастя, а щастя суспільства, і, відповідно – ідеал – ідеал суспільний, за який людина здатна віддати своє життя. Ідеалом християнства були не спокійне життя грецького мудреця і не військові чи громадянські подвиги героїв Древньої Греції і Риму, а проповідник, який повстав проти злочинств тогочасного суспільства і готовий йти на смерть за проповідь своєї віри, яка закликала до справедливості до всіх, до визнання рівноправності всіх людей, у відношенні любові як до своїх, так і до чужих, і, нарешті, в пробаченні всіх образ – на противагу всезагальному на той час правилу помсти [4].

Подвижництво – на мові християнської моралі – ряд особливих духовних вправ, основаних на самозреченні, та таких, що мають за мету християнське самовдосконалення [5].

С. Булгаков протиставляє героїзм світський (так званий інтелігентський) і героїзм християнський, вказуючи, що при певних спільних рисах це все-таки протилежні начала. Основна відмінність духовного починy – християнського героїзму, або, точніше, християнського подвижництва (бо герой в християнстві – подвижник), не стільки зовнішня, скільки внутрішня, релігійна.

Порівнюючи героїзм і подвижництво, С.Булгаков зазначає, що ніщо так не утверджує психології героїзму, як зовнішні переслідування, гоніння, боротьба з їх перипетіями, небезпека і навіть загибель. Страждання і гоніння найбільш канонізують героя і в його власних очах і в очах оточуючих. Герой не обмежує себе другорядними ролями, його мрія – бути спасителем всього людства, або, хоча б, одного народу. Невід'ємною рисою героїзму є максималізм, адже герой не зупиняється на малому. Він робить історичний стрибок в своїй уяві і, мало цікавлячись пройденим шляхом, кидає свій погляд в світлу точку на краю історичного горизонту. Такий максималізм має всі ознаки ідейної одержимості, самогіпнозу, він сковує думку і виробляє фанатизм, глухий до голосу життя [6].

Великі історичні події завжди відігравали значну роль в утвердженні популярності героїчних лідерів. Адже саме тоді, коли країні і народу загрожують небезпеки або вороги, з'являється можливість продемонструвати рішучі дії. Такі дії очевидні для всіх і вражають уяву натовпу, і той лідер, що вчинив їх, стає в очах народу героєм і видатним діячем свого часу. Тим часом інші лідери, що діють не в таких екстремальних ситуаціях, часто не мають в очах натовпу ніякої популярності. Хоча саме вони, працюючи методично і послідовно, поступово ведуть країну і народ до поставленої мети.

З самої сутності героїзму випливає, що він передбачає пасивний об'єкт сприйняття – спасенний народ чи людство, між тим герой – завжди уявляється в однині. Герой вважає себе надлюдиною, що стає по відношенню до свого оточення в гордовиту позу спасителя. Якщо героїв є декілька, то між ними невідворотно виникає суперництво. Героїзм, як загальнопоширене світовідношення, є першопочатком не збірним, а роз'єднуючи, він створює не однодумців, а суперників [7].

Стати героєм, а разом з тим і спасителем людства можливо лише завдяки героїчному вчинку, такому, що виходить за межі буденного обов'язку. Здійснити такий вчинок, з одного боку, дуже важко, тому що необхідно подолати інстинкти прагнення до життя та страху, а з іншого – легко, адже вимагається вольового зусилля лише на короткий період часу. Іноді героїзм межує з самогубством, коли виникає прагнення піти з життя внаслідок життєвої неузгодженості та безсилля нести свої життєві незгоди [8].

Для того, щоб проявити себе, надзвичайні події і критичні ситуації, відсутні насправді, також можуть бути створеними штучно. В суспільстві завжди зберігається певне неблагополуччя, яке може бути назване претендентом на героїчне лідерство серйозною проблемою. Використавши свої ораторські здібності, лідер оголошує, що складається серйозна або навіть критична

ситуація, що наступає рішучий момент або переломний період, проектуючи обставини задля бажаного радикального вчинку.

Герой покликаний вищими силами позбавити країну і народ від нещастя. Він мудрий, добрий і справедливий до друзів, але нещадний з ворогами. Для героя особливо важливим є конструювання зовнішніх ворогів і ефективне їх подолання в жорстокій, часто кровопролитній боротьбі. Враховуючи те, що герої не здатні на тривалу роботу із суспільним середовищем з метою переконання його в правильності своїх ідей, то основним критерієм конструювання ворогів стає позитивна чи негативна оцінка діяльності лідера, тобто проголошується гасло: "Хто не з нами, той – проти нас". В даному випадку важливо оцінити ту роль, яку виконують лідери в суспільстві – деструктивну чи консолідуючу.

Адже лідерам належить значна роль в створенні устремлінь тієї колективної свідомості, яка властива суспільству. Лідери можуть служити символами морального єднання суспільства. Вони можуть виражати цінності і працювати на об'єднання суспільства. Але головне, що вони здатні осягати і висувати мету, що примушує людей відірватися від своїх дріб'язкових турбот, подивитися вище конфліктів, які роздирають суспільство. Духовні лідери здатні об'єднати зусилля багатьох людей в досягненні мети, гідної кращих устремлінь людини.

Особа, що хоче стати героєм, що ставить себе в роль Провидіння, завдяки цій духовній узурпації приписує собі більшу відповідальність, ніж може витримати, і більші задачі, ніж ті, що доступні людині.

Християнський подвижник "вірить в Бога, без волі Якого волос не впаде з його голови. Історія і одиничне людське життя представляються в його очах здійсненням хоча і незрозумілого для нього в індивідуальних подробицях будівництва Божого, перед яким він упокорюється подвигами віри. Завдяки цьому він відразу звільняється від героїчної пози і домагань. Його увага зосереджується на його прямій справі, його дійсних обов'язках і їх строгому, неухильному виконанні. Звичайно, і визначення, і виконання цих обов'язків вимагає іноді не меншої широти кругозору і знання, ніж та, якої домагається інтелігентський героїзм. Проте увага тут зосереджується на свідомості особистого обов'язку і його виконанні, на самоконтролі, і це перенесення центру уваги на себе і свої обов'язки, звільнення від фальшивого самопочуття непокликаного рятівника світу і неминуче пов'язаної з ним гордості оздоровляє душу, наповнюючи її відчуттям здорового християнського смирення" [9].

В той же час смирення є, "за одноголосним свідченням Церкви, перша і основна християнська чеснота, але навіть і поза християнством вона є якістю вельми цінною, що свідчить про високий рівень духовного розвитку" [10].

У духовному лідерстві переважає принцип служіння, тобто лідер не намагається нав'язати свою перевагу, а, навпаки, формує коло своїх послідовників користуючись настановами Святого письма: "Хто хоче між вами бути більшим, нехай буде вам слугою, і хто хоче бути першим, нехай буде вам рабом" (Мф.20: 26-27).

Християнське подвижництво знаходить своє вираження в безперервному самоконтролі та боротьбі з найнижчими, гріховними сторонами свого "я". Воно склало основний напрямок діяльності аскетів – тих ревнителів віри, що прагнули до досконалості та підкорення власної волі.

Шлях аскези є одним з найбільш дієвих шляхів досягнення християнського смирення. Як зазначав М. Бердяєв, аскеза – одним з вічних шляхів релігійного досвіду. Релігійна цінність і дієвість цього шляху не піддається сумніву, адже цей шлях вважається релігійним по перевазі. "Світ" повинен бути переборений, і тому неминучою є боротьба з пристрастями, що приковують людину до мирського світу. Хоча аскеза є лише технікою релігійного досвіду, лише його формальною методологією. І жоден містик не бачив в аскезі змісту й мети релігійного життя, тому що зміст і мета є вже для іншого світу, прагнення божественного життя [11].

Шлях аскези, що властивий лише подвижникам, відкриває внутрішній світ людини, дозволяє їй пізнати свою власну сутність, свій духовний потенціал, можливості тієї сильної волі, що закладена в них природою, дозволяє осягнути містичний шлях спілкування з божественним. Містика – той внутрішній досвід, який дає можливість "доторкнутись до духовного, Божественного світу, а також внутрішнє осягнення нашого природного світу. Можливість містики передбачає наявність у людини особливої здатності безпосереднього, над розумного і надчуттєвого інтуїтивного осягнення (Божественного)" [12].

Містичний досвід невід'ємний при осягненні подвижником своєї духовної сутності, його формуванні як духовного лідера. Адже на етапі життя в єднанні з божественним "в містиці розкривається така незвичайна особистість, що на фоні оточення її яскрава фігура просто впадає в очі: в ній може відкритися геніальний художник, або першовідкривач, або реформатор, релігійний або політичний, або національний герой, або взагалі великий подвижник в сонмі святих. Надлюдська природа того, що ці люди можуть, може мати своїм поясненням лише надприродні джерела їх натхнення" [13].

Але чи можливо назвати аскезою знищення в своїй душі всіх почуттів і прагнень? Чи людина черства та байдужа, не здатна на чуттєві прагнення і пориви є справжнім аскетом? Аналізуючи це протиріччя, В.Розанов зауважував, що "багатство темпераменту є умовою внутрішнього тепла і жвавості. І тому в усіх випадках, де становищем чи завданнями життя вимагається особливе тепло і жвавість, "променистість" людини – він закривається путами стриманості, тобто він доводить темперамент в собі до найвищого досягненного рівня, і тоді він починає "променитись". Це і є пояснення чернецтва та аскетизму" [14]. Тобто лише та людина зможе реально насолодитися духовними плодами аскези, в якій киплять почуття, яка відчуває красу життя, яка може відмовитись від потягів плоті і надати вихід своєму темпераменту в духовній творчості, в прагненні до божественного.

Втім, як вказують Отці церкви, шлях аскези можливий не для всіх, а лише для вибраних, тих, хто ревно служив Богу, і отримав Його підтримку. Як зазначав Августин Блаженний, "втім, не слід обійти мовчанням і того, що декому могло здаватися, що благо стриманості – це благо тілесне і що воно залишається тільки в тому випадку, якщо тіло не випробовує дотику нічиєї похоті, а не полягає єдино в силі волі, підкріплюваною божественною допомогою так, щоб святими були разом і тіло, і дух, будучи при цьому таким благом, яке може бути втраченим саме через жадання духу. Можливо, що

виправлена ця помилка. Бо, беручи до уваги відчуття, з яким вони служили Богу, поза сумнівом при цьому віруючи, що Бог ніколи не міг залишити тих, хто служить Йому і закликає Його з чистою совістю, нарешті, не сумніваючись щодо того, наскільки бажана Йому чистота, вони повинні бачити і те, що звідси витікає, а саме: що Бог ніколи не дозволив би трапитися цьому з Його святими, якби святість, якою Він нагородив їх і яку Він любить в них, могла загинути таким чином" [15]. "Чи самі вони по своїй волі, подвигами і стараннями досягли такої духовної висоти? Ні! Господь Сам вибрав їх і обирає у всі часи на укріплення і лікування немічних і слабких у вірі. Він Сам дає їм сили для несення життєвого хреста, дає їм досконалість святості, дар зцілень, прозорливості та інші благодатні дари, які вони використовують на благо людей. Жодним даром вони не розпоряджаються по своїй волі, але узгоджують з волею Божою і Промислом Його в справах порятунку людей" [16].

Відмінна риса святих подвижників – зовсім не їх "добро", яка буває і у людей грішних, "а краса духовна, сліпуча краса променистої, світлоносної особистості, плотській людині ніяк недоступна". Наука "любові до краси" дозволяє людині досягти перетворення плоті, отримання первозданної краси творіння ще в цьому земному житті. Обличчя подвижника реально стає "світлоносним ликом, з нього зникає все невиражене і воно робиться художнім портретом себе самого, ідеальним портретом, створеним з живого матеріалу найвищим з мистецтв, мистецтвом мистецтв. Подвижництво є таке мистецтво. Ця особа вражає всіх своїми сяйвом і красою, такими, що несуть в зовнішній світ "внутрішнє світло" подвижника [17].

На шлях аскези стає лише та людина, що усвідомлює свою внутрішню недосконалість, намагаючись підкорити своє тіло та волю. Тому духовний погляд подвижника в обмеженій, спотвореній гріхом і пристрастями людині і перш за все в собі самому відкриває нові недосконалості, і відчуття відстані від ідеалу збільшується, іншими словами, етичний розвиток особистості супроводжується усвідомленням своєї безмежної недосконалості.. І ця різниця між героїчною і християнською самооцінкою проникає у душу людини.

Героїчний максималізм цілком проектується зовні, в досягненні зовнішньої мети. Герой виділяє себе з натовпу і ставить себе вище за інших. Він усвідомлює власну унікальність і свої власні чесноти постають у гіпертрофованому вигляді. Герої – сильні особистості, лідери, захоплені певною ідеєю, настільки, що все навколо зникає і не має ніякого сенсу. Герої не мають сумнівів в правильності своїх вчинків, для них мета виправдовує будь-які засоби. Власне життя не має цінності в порівнянні з цінністю тієї ідеї, що стоїть на шляху досягнення.

Християнський подвижник, "не ставлячи собі задач Провидіння і не пов'язуючи, отже, зі своїм, та і чиїм би то ні було індивідуальним зусиллям доль історії і людства, в своїй діяльності, бачить передусім, виконання свого обов'язку перед Богом, божої заповіді, звернутої до нього. Її він зобов'язаний виконувати з найбільшою повнотою, а рівно, проявити можливу енергію і самовідданість при пошуку своєї справи і почуття обов'язку; у певному сенсі він також повинен прагнути максималізму дій, але абсолютно в іншому значенні" [18].

Чи можливо трактувати героїзм як активну життєву позицію (нехай і тимчасову), а християнське смирення, внутрішній і незримий подвиг боротьби з самозвеличенням, зі свавіллям, з самообожнюванням, як зовнішню пасивність, як примирення зі злом, як бездіяльність? Але подвижництво, як внутрішня побудова особистості, сумісне з усякою зовнішньою діяльністю, оскільки вона не суперечить його принципам. Завдяки активній діяльності християнських подвижників основні засади християнського віровчення стали надбанням мільйонів.

Адже основою в християнському віровченні є не визнання своєї віри, а ті моральні вчинки, що на основі цієї віри здійснюються Віра сама по собі не є заслугою для конкретної особистості, важливіше за все в релігійній вірі – це поведінка. Звідси випливає, що зловмисність в душі людини і в її вчинках знаходиться в суперечності з принципами віри в Бога, з сокровенним значенням основних засад християнської моральності. Віра без справ є мертвою, тому релігійна віра зобов'язує до діяльного добра.

Для деяких людей віра є предметом чисто розумового визнання і обрядового шанування, а не рушійним початком життя – вона визначає характер їх поведінки і реальне відношення до людей. "Загордившись своєю вірою і любов'ю до Бога, вони не хочуть зрозуміти тієї простої і самоочевидної істини, що дійсна любов до Бога, справжня віра вимагають узгодити своє життя з тим, в що вони вірять і чому поклоняються. В протилежному випадку віра набуває чисто формального, а тому і несправжнього характеру. Ніяка святість не може бути тільки особистою, направленою на саму себе, вона неодмінно має бути любов'ю до інших, а в умовах земної реальності ця любов головним чином – діяльне співчуття" [19].

Героїчне лідерство найчастіше проявляється в політиці, де поняття моралі є лише відносним. Істинний духовний лідер – не герой, він подвижник, адже істинність його проповіді можлива лише при внутрішньому самовдосконаленні, здійсненому через переоцінку своїх власних дій і вчинків, завдяки чому народжується нова душа, здатна до духовних подвигів.

1. Философский энциклопедический словарь / Редкол.: *С.С. Зверинцев, Э.А. Араб-Оглы, Л.Ф. Ильичев* и др. – 2-е изд. – М.: Сов. Энциклопедия, 1989. – С. 121; 2. *Ольшанский Д.В.* Основы политической психологии. – http://www.vusnet.ru/biblio/archive/olshanskiy_political_psihiligy_bases/7.aspx; 3. *Лебон Г.* Психология народов и масс. – http://www.vusnet.ru/biblio/archive; 4. *Кропоткин П.А.* Этика: Избранные труды. – Политиздат, 1991. – С. 105; 5. Христианство: Энциклопедический словарь: в 3 т.: Т.2 – М.: Большая Российская энциклопедия, 1995. – С.356; 6. *Булгаков С.* Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи: Интеллигенция в России: Сб. ст. 1909 – 1910 / Сост., коммент. Н. Казаковой; Предисл. В. Шелохаева. – М.; Мол. Гвардия, 1991. – С. 56-57; 7. Там же. – С. 58; 8. Там же. – С. 60; 9. Там же. – С. 65; 10. Там же. – С.66; 11. *Бердяев Н.* Смысл творчества. – http://www.vusnet.ru/biblio/archive/berdjaev_smisl/; 12. *Булгаков С.Н.* Очерки учения православной церкви. – К.: "Лыбидь", 1991. – С. 176; 13. *Андерхилл Э.* Містицизм. – http://www.vusnet.ru/biblio/archive/anderhill_misticism/; 14. Розанов В.В. Религия. Философия. Культура / Сост. И вступ. Статья А.Н. Николюкина. – М.: Республика, 1992. – С. 170; 15. *Августин Блаженный*. О граде божьем. – http://www.vusnet.ru/biblio/archive/avgustin_o/; 16. *Савва.* О главных христианских добродетелях и гордости 1999, 88 с. – http://www.vusnet.ru/biblio/archive/; 17. *Бычков В.В.* Эстетическое в системе культуры. – http://www.vusnet.ru/biblio/archive/bichkov_esteticheskie/; 18. *Булгаков С.* Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи: Интеллигенция в России: Сб. ст.. 1909 – 1910 / Сост., коммент. Н. Казаковой; Предисл. В. Шелохаева. – М.; Мол. Гвардия, 1991. – С.67; 19. *Спиркин А.Г.* Философия. – http://www.vusnet.ru/biblio/archive/spirkin_philosophy/.

Ю.В. Мазурика, преп.,
Харьковский Гуманитарный Университет
"Народная Украинская Академия"

ВОСТОЧНОАЗИАТСКИЕ МИССИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ: ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

"До самого недавнего времени Православная Церковь считалась на Западе немиссионерской церковью", – отмечает протопресвитер Православной Церкви в Америке Александр Шмеман, добавляя, что достижения православных в сфере миссии, будучи иного рода, чем достижения западных христиан, тем не менее весомы и впечатляющи [1]. Современные православные богословы также прямо заявляют, что православное восприятие миссионерства не имеет ничего общего с "присущей Западу склонностью отождествлять миссию с активизмом и организацией", а миссия, в свою очередь, не столько внешние действия, сколько "призыв к внутреннему покаянию", в связи с чем чаще всего применительно к миссионерству в теоретических работах богословов используется термин не "миссия", а "свидетельство" [2].

Различия в миссионерских практиках Западной (католической и протестантских) и Восточной (православной) христианских церквей, действительно, ощутимы, поэтому в данной статье мы и попытаемся на примере их восточноазиатских миссий выделить и идентифицировать основные миссионерские методы представителей Православной церкви в Восточной Азии.

Безусловно, общая и главнейшая цель для всех без исключения христианских миссий – это проповедь: "Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам" (Мф. 28. 19-20). Что касается основных методов, направленных на осуществление этого призыва, которые когда-либо использовались в истории христианских миссий, то в миссиологии они классифицируются следующим образом:

1) использование местного языка и рукоположение представителей местного населения – инкарнационный подход;

2) попытка устроить свою жизнь в среде нехристианского коренного населения и влиять на него личным примером – метод христианского присутствия (близкий к инкарнационному или одна из его "версий");

3) опора на государственную власть и ее поддержку – политический подход;

4) "политический" или "социальный евангелизм" (заключается в предложении (не обязательно декларативном. – Ю. М.) потенциальному обращенному выгод политического или материального характера, если он станет христианином) [3].

Примечательно, что метод "социального евангелизма" Православной Церковью никогда не использовался. Даже если предположить его использование, то представляется весьма сомнительным, что Православие способно было бы (другой вопрос пожелало бы) соперничать в щедрости с миссиями католиков и протестантов, тем более, что это всего лишь малая часть свидетельства, второстепенной важности по отношению к раскрытию

Истины и передаче послания Христова. Однако именно эта, "второстепенная по важности часть", в силу значительного финансирования католической и протестантских миссий, привела к тому, что даже сами миссионеры признавали феномен восточноазиатских "рисовых христиан", то есть тех христиан, которые принимали крещение в надежде обеспечить себе пропитание или же иные выгоды материального характера, добавляя, что эти христиане недолго хранили верность новой религии, а многие из них при первой же возможности возвращались к своим прежним нехристианским традициям [4]. Относительно же православных восточноазиатских миссий, то они были более-менее застрахованы от подобного потребительского к ним отношения, поскольку дело проповеди было поставлено на прочную основу, срок оглашения был длительным, возможность получения выгод материального характера минимальна.

Как бы там ни было, представляется вполне очевидным, что методы как "политического", так и "социального евангелизма" использовали христианские миссии государств преуспевающих, с развитой для своего времени экономикой и великодержавными амбициями, способных инвестировать и поддерживать эту деятельность. Несмотря на то, что на Западе религия была давно отделена от государства, в Восточной Азии Западная церковь тесно с ним сотрудничала, а западные миссии являлись существенным и неотъемлемым элементом культурной экспансии европейско-американских народов. Миссионерство включало активную деятельность, благодаря которой европейская система религиозно-нравственных ценностей распространялась в других частях света (в данном случае – в Восточной Азии), а сами миссионеры были неразрывно связаны с европейскими государственно-церковными структурами, от которых получали полномочия.

Нельзя, однако, утверждать, что инкарнационный подход не был присущ западным миссиям, он ими использовался всегда, другое дело, что богословие западных миссионеров, а также непосредственно их миссионерская деятельность, были культурно обусловлены, поскольку достижения этой же европейско-американской цивилизации постоянно использовались ими для демонстрации ее превосходства в целом и христианства в частности. Речь идет о гипертрофированной ставке на социальные и политические гарантии новообращенным, которые в значительной степени увеличивали приток желающих креститься не столько по "духовному призыву", сколько по призыву чисто практическому и потребительскому.

Православное миссионерство в Восточной Азии, наоборот, такой методикой не пользовалось и в большинстве случаев соединяло метод православного присутствия с инкарнационным подходом (в Японии – с большим, в Китае и Корее с меньшим доминированием последнего). "Христианской вере чуждо понятие господства, оно заменено понятием служения", – считают православные богословы. А один из них, митрополит Гор Ливанских Георгий (Ходр), добавляет по поводу миссионерской деятельности православных: "Тут меньше всего речь идет о том, чтобы присоединить всех к Церкви. Если люди увидят в ней Дом Отчий, то придут сами. Речь идет, прежде всего, о том, чтобы выявить христианские ценности в других религиях… Истинная миссия выше миссионерской активности" [5].

История восточноазиатских миссий Русской Православной Церкви подтвердила справедливость этих слов и продемонстрировала, что главной их составляющей в большинстве случаев была не активная деятельность, а именно свидетельство, которое было далеко от осознания своего культурного превосходства и изначально было ориентировано на понимание в рамках православно-конфуцианского диалога.

Если опора на государственную власть и поддержку, или же политический подход, был характерен в незначительном масштабе только для деятельности Пекинской духовной миссии в первый период ее существования, о чем уже упоминалось, то для миссионерской практики православных миссионеров в Восточноазиатском регионе во второй половине XIX – начале XX вв. было характерно только использование метода инкарнационного и метода православного присутствия.

Лучшим образцом миссионерской практики Русской Православной Церкви, а также единственным до настоящего времени примером успешного массового распространения Православия за пределами сферы культурного влияния Восточной христианской церкви является история и деятельность РДМ в Японии. Такая особенность и уникальность истории Миссии во многом стала возможной благодаря личности ее основателя и единственного многолетнего руководителя – Святителя Николая (Касаткина), который смог найти ключ к передаче православного вероучения народу дальневосточной культурной традиции. Руководствуясь принципами раннего византийского миссионерства, а также согласно православной традиции и всему лучшему, что было в практике православной миссии, главная и единственная цель Святителя Николая заключалась в учреждении национальной Церкви, которая вобрала бы в себя черты характера и образ жизни японского народа.

Если структурировать миссионерство Св. Николая Японского, то в виде главных его черт можно выделить следующие: понимание и глубокое уважение к культуре и религии японцев, перевод на японский язык Священного Писания и богослужебных книг, привлечение местного населения к церковному служению, в особенности, к священнослужению, ориентация на постепенное получение новой Церковью самоуправления, как итог всей работы Миссии [6].

Не столь успешно, как Японская духовная миссия, однако не менее гармонично, вписалась в систему традиционных китайских ценностей миссия Китайская. В проповеди православия миссионеры в Китае старались не выходить за рамки отведенной им деятельности и до конца XIX века не вели широкой миссионерской деятельности среди местного населения. Как пишет в своем очерке член РДМ в Китае иеромонах Николай Адоратский, деятельность миссии "ограничивается поддержанием православия среди потомков албазинцев и немногих новокрещеных семейств, да подаянием религиозной помощи русским, проживающим в Китае". "От внешней пропаганды она не уклоняется, – добавляет он, – но за недостатком средств и сил вынуждена сосредотачивать свою деятельность на одних переводах, богослужениях и требоисправлениях…" [7].

Корейская духовная миссия не является исключением из общей тенденции православного миссионерства в Восточной Азии, для нее также характерны все те же трудности, которые испытывали и Японская, и Китайская

миссии, лишь с той небольшой оговоркой, что именно Корейской миссии пришлось в большей степени испытать на себе влияние внешнеполитической ситуации, что было следствием нестабильного развития русско-корейских и русско-японских отношений. Одной из первостепенных задач, ставившихся перед РДМ в Корее, являлась задача удовлетворение религиозных потребностей постоянно проживавших в Корее русских граждан, а также – распространение православия среди корейцев. И для исполнения этих задач корейские миссионеры также избрали пассивную миссионерскую тактику как особую версию инкарнационного подхода. Ставя во главу угла бережное отношение к национальной культуре и понимание ее ценностей, главными формами миссионерской деятельности Корейской духовной миссии являлись перевод Евангелия на корейский язык и привлечение местного населения к церковному служению [8]. Другое дело, что материальных трудностей у миссии было еще больше, а исторические условия, в которых она действовала, были совершенно противоположного характера, что и обусловило достижение ею незначительных результатов.

Таким образом, целесообразной представляется оценка заслуг православных миссионеров в деле распространения православия с учетом всех факторов, как внутренних (отсутствие средств и негосударственного финансирования, малочисленный состав и др.), так и внешних (трудность китайского языка и перевода на него Св. Писания, традиционные религиозные воззрения китайцев и т. п.). Главной же заслугой Российских духовных миссий является то, что они внесли большой вклад в развитие культурных и религиозных связей между Россией и Восточной Азией, а попытки христианизации положили начало процессу взаимного обмена духовными ценностями.

1. *Шмеман Александр, протопресвитер*. Миссионерский императив // Стамулис И. Православное богословие миссии сегодня. – М, 2003. – С. 385-386; 2. См.: *Стамулис И*. Православное богословие миссии сегодня. – М, 2003; *Ходр Георгий*, *митрополит Гор Ливанских*. Призыв духа. – К, 2006; *Шмеман Александр*, *протопресвитер*. Миссионерский императив / Указ.соч.; 3. См.: Стамулис И. Православное богословие миссии сегодня. – М, 2003; 4. *Малявин В.* Китайская цивилизация. М, 2000. – С. 232; 5. *Ходр Георгий, митрополит Гор Ливанских*. Призыв духа. – К, 2006. – С. 186; 6. См.: *Прохоренко Ф.* Русская духовная миссия в Японии и Корее. – Х., 1906; 7. *Адоратский Н., иеромонах*. Настоящее положение и деятельность Пекинской Духовной Миссии в Китае // Православный собеседник, 1884. – Ч. 2. – С. 390; 8. См. *Прохоренко Ф.* Русская духовная миссия в Японии и Корее. – Х., 1906.

И.Х. Максутов, асп.,
МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва

ПЕРЕСМАТРИВАЯ ИСТОРИЮ РЕЛИГИИ СЕГОДНЯ: "МИФ" О ЗЛАТОУСТЕ

В связи с нарастающим в последнее время в отечественной науке напряжением между религиоведением и теологией, особое значение приобретают взвешенные исследования в тех предметных областях, которые представляют непосредственный интерес, как для светских, так и для церковных исследователей религии. Одной из таких областей без сомнений является история древнехристианской письменности, в которой выдающееся место занимает

свт. Иоанн Златоуст, именуемый Православной Церковью "великим вселенским учителем", а Католической – "великим отцом Церкви" [1]. Помимо этого его богословский авторитет признают многие протестантские деноминации: так, перевод его работ на английский язык был осуществлен благодаря Англиканской Церкви. Но самым важным и примечательным является тот факт, что среди христианских мыслителей эпохи патристики ни один не оставил столь колоссального литературного (письменного) наследия как свт. Иоанн [2]. Именно разносторонность и обширность его сочинений привела к появлению отдельной области знаний, которая может быть названа "Златоустоведением" (Chrysostom Studies) [3]. В то же время о глубоких философских и богословских идеях Хрисостома [4] умалчивает большинство отечественных и зарубежных исследователей, выделяя главным образом нравственный и экзегетический элементы его творений [5]. Так, в работах западных патрологов в центре внимания оказывается проповедническая деятельность константинопольского святителя [6], хотя некоторые ученые, к числу которых принадлежит Й. Квестен, и говорят о его богословском таланте, акцент они делают на экзегезе Златоуста [7]. Таким образом, к настоящему моменту в патрологии сложилось устойчивое представление, согласно которому, свт. Иоанн является исключительно моралистом и экзегетом, но не оригинальным мыслителем и богословом, что и может быть названо *"мифом" о Златоусте.*

Использование в истории древней философии подобных "устойчивых представлений" хотя и оправданно [8], требует, однако, тщательного исследования причин их возникновения и, соответственно, содержания. Так, внимательное изучение творений Хрисостома позволяет сделать вывод о его глубоких философско-богословских интуициях, оказавших влияние на провизантийскую христианскую культуру [9], и, следовательно, о несостоятельности *"мифа" о Златоусте*, сложившегося по ряду причин, анализу которых и посвящена данная работа. Они могут быть разделены на три группы: 1) *личностные* (связанные с обстоятельствами жизни святителя); 2) *литературные* (связанные с характером его трудов); 3) *исторические* (связанные с процессом формирования патрологии как научной дисциплины).

Если проследить процесс формирования "мифа", то будет обнаружено, что в начале исторические события первой половины V века и обстоятельства жизни, а точнее смерти, святителя [10] привели к первому в истории Церкви нарушению евхаристического общения между Востоком и Западом [11], да и само упоминание его имени было под запретом. Оно вовсе не упоминалось на III Вселенском Соборе, прошедшем под патронажем противников Златоуста, а позже в 433 и 451 гг. в ходе примирения Александрии и Антиохии должно было вызывать серьезные опасения: одно упоминание Хрисостома могло быть расценено как обвинение и потому сорвать переговоры. Имя свт. Иоанна "возвращается" только в начале VI века, тогда же он получает свое знаменитое прозвище – Χρυσόστομος [12]. Однако, несмотря на огромную популярность его обширнейшего литературного наследия, Златоуст оказывается вне истории богословия, в своеобразном богословском междувременьи: триадологические споры II Вселенского Собора завершились до него, а христологические споры III Собора начались после.

Способствовал этому и сам характер трудов свт. Иоанна, объем [13] и кажущаяся простота которых не позволяли составить сколько-нибудь точное мнение о силе и глубине мысли Хрисостома. Также мешали этому получившие широкое распространение эклоги – сборники бесед, составленные после смерти свт. Иоанна из различных фрагментов его произведений, как подлинных, так и сомнительных, на заданные темы, преимущественно нравоучительные. А, учитывая любовь Златоуста разбирать вопросы нравственного характера, прибегая к помощи Священного Писания [14], это обстоятельство делало его в глазах читателя и слушателя эклогов всецело моралистом и экзегетом.

Эта традиция просуществовала без каких-либо изменений до Нового времени, когда начали формироваться патрологические дисциплины, которые разделили основные позиции агиографий и просопографий [15], предшествующих веков [16]. А поскольку все три появившиеся дисциплины (патрология [17], история догматов [18] и история древнехристианской литературы [19]) оказались догматически ориентированы [20], и внимание ученых привлекали лишь те мыслители, которые участвовали в богословских спорах или чьи труды способствовали их решению, Златоуст оказался в богословском "забвении": ни в историю II Вселенского Собора, ни III-го, ни даже IV-го он не попадал, выпав, таким образом, из "истории догматов".

Лишь некоторые ученые делали попытки преодолеть сложившуюся традицию и продемонстрировать многогранный талант Златоуста-мыслителя [21], однако, как и в прежние времена, перед исследователями встает одна и та же трудноразрешимая проблема – знать то, "что возможно скорее Богу, чем человеку" [22], а именно – быть знакомым со всеми работами колоссального наследия Хрисостома. Здесь следует отметить, что в настоящее время полное собрание его трудов вышло только на французском и русском языках [23], если не считать латинского перевода в Патрологии Миня. Несмотря на то, что в дореволюционном отечественном издании отсутствуют работы, открытые в XX веке, а также недостаточно разработан критический аппарат перевода, оно до сих пор остается шедевром мировой патрологической науки. На других языках (преимущественно английском и немецком) имеются переводы отдельных творений Златоуста, разбросанные по различным сериям. Это существенно затрудняет работу исследователей так, что для большинства, если даже не касаться вопроса об аутентичности творений свт. Иоанна, сам факт прочтения всех его трудов без преувеличения можно считать подвигом.

На пути к этой "сокровищнице духа" как ученый, так и простой читатель должен в первую очередь устранить те вековые домыслы, предрассудки и неправые мнения, которые сложились вокруг имени свт. Иоанна, архиепископа Константинопольского, Златоустаго чтобы ничто не помешало встрече с величайшим мыслителем христианской Церкви и его непревзойденной, блистательной мыслью.

1. См.: *А.А.Столяров*. Патрология и патристика. – М.: ГЛК, 2004. – С. 65; 2. Его творения составляют полных 18 томов Migne's Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (MPG 47-64), т.е. более десятой части всей греческой Патрологии Миня. Для сравнения, творения отцов-каппадокийцев вместе взятые составляют только 12 томов!; 3. *R.E.Carter*. The Future of Chrysostom

Studies // Studia Patristica 10. – Berlin, 1970. – P. 14-21; 4. Χρυσόστομος – Златоуст (греч.): от χρύσεος – золотой и στόμα – уста; 5. Ср.: *И.В.Попов*. Труды по патрологии. – Т.1. Святые отцы II-IV вв. – Сергиев Посад, 2004. – С. 329; *архим. Киприан* (*Керн*). Антропология св. Григория Паламы. – М.: Паломник, 1996; *прот. Г.Флоровский*. Восточные Отцы Церкви. – М.: АСТ, 2002. – С. 277; *прот. И.Мейендорф*. Введение в святоотеческое богословие. – Минск: Лучи Софии, 2001. – С. 225; 6. *J.N.D.Kelly*. Golden Mouth. The Story of Saint John Chrysostom. Ascetic, Preacher, Bishop. – New York: Cornell University Press, 1998; *Рудольф Брендле*. Иоанн Златоуст. Проповедник, епископ, мученик. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006; 7. *J. Quasten*. Patrology. Vol. III. The Golden Age of Greek Patristic Literature. – Westminster: Christian Classics, 1986. – P. 433; 8. Так, в отсутствии достаточного количества источников допустимо исследовать не исторического мыслителя, а некоторый его образ, сложившийся о нем "миф". Хорошим примером может служить античный философ Сократ. Ср.: *Дж.Реале, Д.Антисери*. Западная философия от истоков до наших дней. – Т.1. Античность. – С-Пб.: Петрополис, 1997. – С. 64; 9. См.: например, *И.Х.Максутов*. Философско-богословское примирение антропологического "максимализма" и "минимализма" в христологии свт. Иоанна Златоуста // Аспекты: Сб. ст. по филос. проблемам истории и современности: – Вып. IV. – М.: Современные тетради, 2006. – С. 432-452; *И.Х.Максутов*. Идея всечеловека в философии и богословии свт. Иоанна Златоуста // Дні науки філософського факультету-2007: Матеріали доповідей та виступів. – К.: "Київський університет", 2007. – Ч. VII. – С. 39-41; 10. См.: *Р.Брендле*. / Указ. соч. – С. 146-156; J.*N.D. Kelly*. Idem. – P. 211-227; Русский перевод актов "Собора под Дубом" опубликован в книге: Диалог Палладия, епископа Еленопольского, с Феодором, римским диаконом, повествующий о житии блаженного Иоанна, епископа Константинопольского, Златоуста (пер. с древнегреч. и комм. А.С. Балаховской). – М.: ИМЛИ РАН, 2002. – С. 245-247; 11. *Р.Брендле*. / Указ. соч. – С. 192; 12. Там же. – С. 10-11; 13. *W.R.W. Stephens*. Saint John Chrysostom: his life and times. – London: John Murray, 1883. – P. 390-391; 14. *К.Е.Скурат*. Золотой век святоотеческой письменности (IV – первая половина V вв.): Учебное пособие по Патрологии для студентов духовных академий. – Сергиев Посад: МДА, 2003. – С. 173; 15. Например, "О знаменитых людях" блаж. Иеронима Стридонского: De viris illustribus, MPL 23; 16. *А.А.Столяров*. / Указ. соч. – С. 35; 17. К XIX веку "специфический жанр, ориентированный католически и церковно-традиционалистски" (Там же. – С. 40); 18. Dogmengeschichte (нем.), как следует из названия, в центре своего внимания ставит историю формирования догматов; 19. Специальный жанр, который должен "рассматривать письменные памятники христианского духа… безотносительно к их церковной или теологической значимости" (См.: *G.Krüger*. Patristik, Patrologie, Geschicte der altkirchlichen Literatur, Geschichte der altchristlichen Literatur // Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3 Aufl. – Bd. 15. – S. 1-13); 20. *O.Bardenhewer*. Geschichte der altkirchlichen Literatur. – Bd. 1. – Freiburg, 1913. – S. 20; 21. Например, *Fr.Panayiotis E. Papageorgiou*. A Theological Analysis of Selected Themes in the Homilies of St. John Chrysostom on the Epistle of St. Paul to the Romans (unpubl. PhD dissertation). UMI Microform 9528264. – P. 1-5; 22. *W.R.W.Stephens*. Idem. – P. 390; 23. Творения святаго отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольскаго, в русском переводе, в 12 тт. – СПб.: Издание С.-Петербургской Духовной Академии, 1898-1906.

И.С. Рождественская, студ.,
Санкт-Петербургский государственный университет

ПОНЯТИЕ "ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ЧЕСТНОСТИ" У К. РАНЕРА

Вопрос, который лежит в основании одной из главных книг ведущего католического богослова Карла Ранера "Основание веры" (1976), следующий: "Что есть христианин и почему в наши дни можно быть христианином, не теряя при этом интеллектуальной честности?" [1]. Рассмотрим, что нового вносит мыслитель в указанную им проблему. Основным источником исследования будут работы самого Ранера, поскольку в известной автору отечественной и зарубежной научно-исследовательской литературе по Ранеру эта тема не поднимается.

"Интеллектуальная честность" в отношении веры предполагает, что человек, с одной стороны, нуждается в понимании и обосновании веры, требует

их, стремясь к интеллектуальному постижению мира, но, с другой стороны, не может найти это в науках как таковых. В поисках возможности интеллектуального постижения веры Ранер обращается к философии и осуществляет экзистенциальную трактовку бытия христианина. Данный подход позволяет ему выдвинуть тезис, что бытие "христианином" предполагает всю экзистенциальную целостность человеческого бытия. В этом смысле интеллектуально честным христианин оказывается тогда, когда он признаёт за собой осмысленное решение верить, нести ответственность перед самим собой за веру, искренне признавать полноту бытия христианином, и, тем самым, быть честным перед своей интеллектуальной совестью за полноту своего бытия.

Однако, как говорит Ранер, сегодня богослов находится "в такой духовной обстановке, где христианство не является уже естественным, не подлежащим обсуждению" [2]. Но Ранер нигде не упоминает слово "сомнение" в его негативирующем смысле. Речь идёт о преодолении критической ситуации веры, или, иначе говоря, адекватно осмысленной "первой ступени рефлексии" над собственной верой. Задача этой ступени рефлексии заключается в том, чтобы "при помощи некоего узаконенного обходного маневра избежать практически нереализуемого прохождения через всю точную и адекватную с научной точки зрения проблематику всех богословских дисциплин и при этом всё же придти к интеллектуально честному "да" христианской веры" [3]. Эта рефлексия является совершенно иной, нежели научная рефлексия, её предметом является фактичность существования, – то, в чём и наука бессильна, и даже богословие вынуждено обращаться в его поисках к философии. В этом контексте под "интеллектуальной честностью" Ранер понимает полноценное решение осмыслить собственную веру, однако не углубляясь в догмы, но основываясь на внутренней экзистенциальной потребности интеллектуального обоснования веры.

В то же время, как богослов Ранер замечает, что подобная научно-богословская рефлексия "не может объять всей реальности, осуществляемой нами в вере, любви, надежде, молитве" [4]. Между фактическим исконным христианским осуществлением своего бытия и рефлексией над ним лежит постоянное, неустранимое различие, и принцип "интеллектуальной честности" вводится как то, что позволяет сохранить осмысленное отношение к собственному бытию как бытию верующим.

Существует противоположная точка зрения, наиболее ярким представителем которой является М. Вебер: преданность религии неизбежно предполагает принесение в "жертву" интеллекта [5]. Но понятие "интеллектуальной честности" Ранера не относится к науке в том смысле, котором мы видим его у М. Вебера. Речь идёт, как неоднократно подчёркивает Ранер, не о науке, но о существовании как таковом, сбывающемся каждое мгновение. Учитывая это, мы можем понять суть позиции Ранера: научной рефлексии подвергается не сама реальность, которая составляет предмет веры, а только формальный вид откровения [6]. Вебер предлагает, можно сказать, практическое руководство, но он не обращается к истокам самой проблемы, к этому самому противоречию между научным и религиозным, которое, в определённый момент, становится весьма важным экзистенциальным пе-

реживанием, пограничной, критической ситуацией, в которой человек принимает решение верить или нет, и, что ещё более важно, сталкивается с тем, что это решение необходимо защищать, оправдывать, находить в себе веру снова и снова. Никому и в голову не придёт обвинить учёного в том, что он занимается наукой, в то время как религиозным мыслителям, занимающимся наукой, постоянно приходится оправдываться за свою веру.

Важно сопоставить рассуждения Ранера с другой важной позицией по исследуемому вопросу, лучше всего выраженной Э. Жильсоном. Последний предстаёт перед нами как ищущий философию в теологии, находящийся постоянно между ними. Философия пребывает в области обыденного. Она полностью является частью этого мира, подобно науке или искусству, она не занимается религиозной верой. "Вот почему философия оказывает большую услугу теологии всякий раз, когда последняя может заручиться её поддержкой. Следует иногда позволить и естественному разуму сказать своё слово, если мы собираемся доказать, что сам по себе он не противоречит религиозной истине" [7]. Согласно Жильсону, философия занимает вторичное по значимости положение после теологии, их полноправный синтез невозможен, хотя мы не можем говорить о подчинённом положении философии. Согласно же Ранеру, соединение теологии и философии не только возможно, но и является единственным путём к постижению веры. Это соединение становится возможным благодаря понятийному аппарату экзистенциальной философии, обращающейся к существованию человека, а также фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, у которого Ранер заимствует ряд важнейших понятий для своего описания христианского бытия человека.

Подведём итоги. Во-первых, позиция Ранера выделяется тем, что он вводит понятие рефлексии как необходимое условие "интеллектуальной честности" христианина. Во-вторых, через использование понятий философии экзистенциализма Ранер делает религиозный опыт более близким к осмыслению, содействует пониманию опыта веры в антропологической перспективе. В-третьих, мысль Ранера о необходимости воспитания "интеллектуально честных" богословов и светских христиан, ответственных за свою веру, не может не вызвать положительную оценку с социально-исторической точки зрения.

1. *Ранер К.* Основание веры. Введение в христианское богословие. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – С. 3; 2. Там же. – С. 7; 3. Там же. – С. 8; 4. Там же. – С. 3; 5. *Вебер М.* Наука как призвание и профессия // Избр. произв. – М., 1990. – С. 101; 6. *Ранер К.* Основание веры. / Указ.соч. – С. 17; 7. *Жильсон Э.* Философ и теология. – М.: Гнозис, 1995. – С. 93.

В.Л. Хромець, канд. філос. наук,
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

ГОЛОВНІ УМОВИ ВИНИКНЕННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

У середині XIX століття складаються сприятливі умови для формування нової науки, предметом якої стає систематичне вивчення релігії. Можна виокремити кілька умов:

1. У другій половині XIX століття у новоєвропейській філософії науки починає домінувати думка про те, що розвиток науки в цілому пов'язаний з диференціацією наукового знання. У позитивізмі, який на певний час починає домінувати у філософії науки, й речником якого став О. Конт, вказувалось, що знання має ґрунтуватися на узагальненні емпіричних фактів – тільки таке знання може бути позитивним. Незважаючи на продуктивні ідеї позитивізму він не враховував специфічного характеру знання про людину та суспільство і їх розвиток. Позитивістська концепція носила у вирішенні цих питань виразний натуралізм, тобто були спроби застосування методів природничих наук у дослідженні культури, що призводило до редукціонізму, за якого не розумілася власне специфіка культурних процесів. У цей період починають формуватися парадигми так званого гуманітарного знання. П.Ш. де ла Соссе зазначає: "Замість політичної історії, краще сказати, паралельно з нею постає історія культури, до сфери дослідження якої потрапляє не тільки доля держав, але і устрій суспільства, матеріальний прогрес народів, розвиток мистецтва та науки, а також історія різних думок" [1]. П.Ш. де ла Соссе, вчений, якого справедливо можна вважати одним із засновників релігієзнавства, помітив зміну цих тенденцій, зокрема, що зацікавлення історією культури стає одним з визначальних, а принцип історизму стає основним. Спочатку оформлюється думка, що гуманітарні науки від природничих відрізняються предметом (В. Дільтей), а потім вказується на те, що вони відрізняються не тільки (і не скільки) предметом, а перш за все, методами дослідження (В. Віндельбанд, Г. Ріккерт). Зважаючи на це, можна констатувати, що релігієзнавство і за предметом і за методами відповідає критеріям гуманітарних наук. Тобто нова наука, наука про релігію стає невід'ємною частиною в системі гуманітарного знання.

2. Звичайно, твердження, що нова наука виникає на порожньому місці, не відповідає дійсності Так, до ще однієї умови слід віднести елементи релігієзнавчого знання, які ми зустрічаємо у представників інтелектуальної історії людства: можна згадати індійського царя Акбара, арабського філософа Авероеса, грецьких мислителів Крутія та Ксенофонта, середньовічного теолога П'єра Абеляра, але справді критичний аналіз релігії, те, що ми могли б назвати філософією релігії, у вузькому значенні цього слова, ми зустрічаємо у представників новоєвропейської філософії: Б. Спінози, Д. Юма, І. Канта, Ф. Шлеєрмахера, та, звичайно, Г.В.Ф. Гегеля. Останнього П.Ш. де ла Соссе називає "…батьком (філософії релігії) (*уточнення в дужках моє. – В.Х.*), якому… немає рівних… тому що він, по-перше, виконав всеохоплююче дослідження, у якому охопив всі бокий проблеми релігії (метафізичну, психологічну та історичну) у їх взаємозв'язку та узгодив розуміння релігії з її проявами. У кінцевому підсумку йому вдалося визначити предмет та завдання науки про релігію, у цьому його внесок, не дивлячись на багато проблем та недоліків лекцій по філософії релігії…" [2]. Справді Г.В.Ф. Гегель здійснив критичний аналіз релігії, але його подекуди спекулятивна схема не може і не була прийнята у релігієзнавстві, хоча б з тієї причини, що Г.В.Ф. Гегель говорить про так звану абсолютну релігію. Звичайно, дане твердження не могло бути сприйняте на той час молодою наукою. Тому і П.Ш. де ла Соссе та інші

батьки-засновники релігієзнавства – М. Мюллер та К. Тіле одностайно стверджують, що нова наука, наука про релігію, має бути світоглядно нейтральною. "Філософія релігії, – пише К. Тіле, – не є ані філософським віровченням, а ні вірою, яка сповідується тим чи іншим релігійним мислителем, вона не є сповіданням так званої природної релігії (яка відрізняється від релігії Одкровення), ні є тією частиною загальної філософії, що прагне до першопочатку усіх речей. Вона є філософським дослідженням деякого прояву людини, який притаманний усім і який ми називаємо – релігія. Як така вона є наука про релігію у вузькому значенні цього слова, бо наука – це філософське опрацювання зібраного, упорядкованого та класифікованого знання" [3]. Дана цитата К. Тіле показує ступінь розуміння того, чим є наука про релігію. Для нього та для згадуваних вже М. Мюллера та П.Ш. де ла Соссе критична налаштованість по відношенню до релігії не є ціллю, а лише засобом. Ціллю стає систематичне дослідження релігії в усіх її аспектах та проявах. Принагідно можна зауважити, що дана ціль призвела до викристалізування ще одного принципу сучасного релігієзнавства – принципу світоглядної нейтральності або, як іноді його називають, – "принцип позаконфесійності", або "методологічної нейтральності".

3. Ще однією передумовою виникнення релігієзнавства стало вивчення неєвропейських мов та нехристиянських письмових релігійних джерел. Це було пов'язано зі здобутками філології. Філологія як наука оформлюється у XVII-XVIII столітті. На той час до кола її досліджень входило дослідження стародавньої культури, зокрема, мови, літератури, історії, філософії, мистецтва у їх взаємозв'язку. У другій половині XIX коли розпочинається диференціація окремих наук філологія починає розумітися, як сукупність наук про культуру народу, що виражається у мові, писемних пам'ятках та літературній творчості До кола філологічного знання включають: мовознавство (лінгвістику), літературознавство, текстологію, джерелознавство, палеографію тощо.

1. *Соссе П. Ш. де ла*. Учебник по истории религий (фрагмент) // Классики мирового религиоведения. Антология. – Москва: Канон+, 1998. – С. 198; 2. Там само; 3. *Тиле К.* Основные принципы науки о религии // Классики мирового религиоведения. Антология. – Москва: Канон+, 1998. – С. 144-145.

ЗМІСТ

ВІД РЕДАКЦІЇ 3

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Аль-Фарадж Е.А.
Свобода воли. Противоречие и парадокс. От Августина к Паскалю 6

Артеменко Н.А.
Фундаментальная онтология М. Хайдеггера и проблема субъективности 9

Герасименко И.А.
Русалка vs. наяда, или стратегические приемы философской морфологии 12

Горин А.А.
Метаморфозы онтологического аргумента в европейской философии 15

Жданова Г.В.
Основные этапы эволюции философии права в России 17

Лебедь А.Е.
Ранние греческие апологии как источник по истории и философии раннего Средневековья 21

Ляшенко І.В.
Категоріальний синтез історико-філософської концепції В. Дільтея 24

Мичурина Ю.Ф.
Гносеологический аспект философии слова в концепциях П.А. Флоренского и С.Н. Булгакова 26

Науменко О.А.
Онтологические и гносеологические основы принципа всеединства в учении В.С. Соловьёва 29

Нич Т.В.
Історія філософії у науковій спадщині В.Ф. Асмуса 31

Решмеділова О.М.
Творчість І.Я. Франка в контексті антропологічних досліджень 37

Руденко О.В., Чайка Я.М.
Принципи філософії природи І. Канта 41

Руденко С.В.
Реконструктивная рефлексия и история философии Украины 45

Рудь Б.Ю.
К проблеме свободы философствования в государстве у Бенедикта Спинозы 47

Синяев А.С.
Взаимосвязь философии и математики в творчестве Н.Н. Лузина 54

Стьопіна Ю.Е.
Г.-Е. Лессінг: теоретико-практичне втілення просвітницьких ідей 56

Ярмоліцька Н.В.
Поняття субстанції, буття, руху, простору, часу у панпсихізмі О.О. Козлова 59

ОНТОЛОГІЯ, ЕПІСТЕМОЛОГІЯ, ЛОГІКА

Владленова И.В.
Современная наука: проблема эмпирического доказательства 67

Добровольська О.В.
Формальна онтологія в контексті філософії комп'ютерних наук 69

Мельникова Д.А.
Трансформация понятия субъекта в истории европейской философии 72

Приходько В.В.
Феномен нового 75

Савинов М.В.
Различие и тождество мифа и науки: философский анализ проблемы 78

Скрипка И.М.
Философия диалога: история и современность 81

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

Грицаєнко П.М.
Освіта і освіченість як предмет соціально-філософського аналізу 85

Иванова А.С.
Жан-Люк Нанси: от "бытия сообщества" к "сообществу бытия" 91

Колотило В.В.
Ідеологія в процесі соціальних змін 93

Мамедова С.Д. кызы
Социальные изменения как основные особенности социальных систем 100

Мацеевич И.Я.
Философия и культурная политика: координаты самоопределения 103

Нехамкин В.А.
Альтернативная история: сущность, методология, функции 106

Сафронов П.А.
История и современность: этюд по философии времени 108

Смолина Н.С.
Социально-топологический анализ ментальности 111

Товмаш Д.А.
Виртуалистика как ответ на проблемы социальных трансформаций
эпохи постмодерн 115

Черногорцева Г.В.
Проблема понимания категорий в философии экзистенциализма 119

КУЛЬТУРОЛОГІЯ ТА ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

Бильченко Е.В.
Диалог как ценность славянской культуры: культурологический анализ
духовности Киевской Руси 123

Герчанівська П.Е.
Творча особистість в традиційному суспільстві в контексті проблеми "іншого" 126

Добренкова Н.А.
Проблема сознания человека в философской антропологии XX века 130

Дуденкова И.В.
Влияние фундаментальной онтологии М. Хайдеггера
на православный персонализм XX века 133

Ірдинєнко К.О.
Проблема творчої реалізації студентської молоді: з досвіду проблеми 136

Кива Н.И.
Несколько штрихов к теории образа Аби Варбурга 140

Миронова А.В.
Солярно-лунный цикл в древнеегипетском празднике опет
в эпоху Тутмоса III (XV век до нашей эры) 144

Сидоренко І.Г.
"Людина-маса": сутність та основні передумови формування
в індустріальному суспільстві 147

Шевченко М.А.
Кинематограф и мультимедиа: несказанное и образ-поверхность 156

ЕТИКА, ЕСТЕТИКА

Баламут М.О.
Комунікаційні можливості мистецтва (етнонаціональний контекст) 159

Оніщенко О.І.
Потенціал паралельного аналізу і його реалізація в дискурсі некласичної естетики..... 162

Павлова О.Ю.
Ґенеза смаку в трансценденціях естетичного..... 169

Пустовойт Ю.В.
Страх как этическая категория в патристике 177

Растегаева Н.С.
Положение морали в условиях информационной цивилизации 181

Скворцов А.А.
Прикладная этика: причины появления и этапы развития 184

Старостин В.П.
Сострадание в контексте социально-нравственных параметров
гражданского общества 187

Шинкаренко О.В.
У пошуках практично дієвої моралі..... 190

ПОЛІТИЧНІ НАУКИ

Бабакишвили В.Т.
Значение армии в государственной политике стран Ближнего Востока 197

Батрименко О.В.
"Суверенна демократія", "суверенна бюрократія" чи "суверенна олігархія"? 200

Бурцева Р.В.
Политические аспекты возникновения этнической толерантности и ксенофобии
в межэтническом взаимодействии..... 203

Зубчик О.А.
Экономические основания гражданского общества: понятие среднего класса..... 206

Камишнікова О.В.
Проблема ідеології та утопії як форм колективного політичного мислення
в теорії Карла Мангайма 208

Лебедева Л.С.
Развитие прав беженцев: от Лиги Наций к региональным законодательствам..... 219

Мацука А.В.
Взаимоотношение власти и права в период трансформации общества 221

Москвин Д.Е.
Политическое как имманентное свойство современной молодёжи..... 225

Нелипа Д.В.
Недостатки прямых форм демократии..... 228

Посталовский А.В.
Структурно-функциональный подход в политической науке 231

ЗВ'ЯЗКИ З ГРОМАДСЬКІСТЮ

Коломейцева Т.С.
Деятельность органов местного самоуправления
в сфере осуществления связей с общественностью
(на примере муниципального образования, город Екатеринбург) 234

ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ ТА РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Абу Алруб Емад Мустафа
Ідеологеми війни і миру в теології традиційного ісламу 237

Белая И.В.
Трансформация образа Лао-Цзы от "старого младенца" до "святого небожителя" .. 245

Гаврилова Н.С.
Религиозные искания молодежи Украины 248

Дзюба О.В.
До питання про динаміку структурних елементів в релігійній системі 251

Казючиц М.Ф.
Религиозный образ и кинематограф.
К проблеме религиоведческого анализа кинодокумента 252

Киселёв О.С.
Экуменические диалоги: цели, методология и результаты 255

Королев А.А.
Некоторые аспекты вопроса о "возрождении" ислама в Постсоветской России 258

Кришмарел В.Ю.
Теоретико-методологические аспекты исследования мифа
(особенности осмысления "смерти" и "любви") 261

Ломачинська І.М.
Духовне лідерство в історії християнської церкви: між героїзмом та подвижництвом 265

Мазурика Ю.В.
Восточноазиатские миссии Русской Православной Церкви: теоретический аспект .. 272

Максутов И.Х.
Пересматривая историю религии сегодня: "миф" о Златоусте 275

Рождественская И.С.
Понятие "интеллектуальной честности" у К. Ранера 278

Хромець В.Л.
Головні умови виникнення релігієзнавства 280