

Ж-14038
П 326964

ISSN 0453-8048

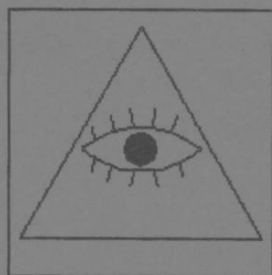
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ УКРАЇНИ

ВІСНИК



ХАРКІВСЬКОГО
ДЕРЖАВНОГО
УНІВЕРСИТЕТУ

№ 429



Ανθρωποζ:
πνευμα, ψυχξ, σωμα

Харків – Суми -1999

Никогда, никогда, не бывает душе одиноко,
Даже в самый безлунный и самый полуночный миг.
Стены с мглою слились, но парят разноцветные окна,
Словно птицы, взлетевшие с детских рисунков моих.

Люди медленно спят, но стремительно сны забывают,
А мои - по пятам неотрывно идут, как на грех.
Там такое творится! Там звезды "козла забивают",
Там игральные кости с людскими стыкуют в игре.

Успокойся, душа! Разве я тебя чем-то обидел?
Заблудился в потемках, вот сослепу и наследил.
Уж такой тут порядок, ни праздничен и ни обыден,
Так и тянет на крайности от золотых середин.

Я готов на понятный, но только давай без истерик,
Без свидетелей свыше: есть ложь и в духовных судах.
Ты мне мать или дочь? Ты штормящая степь или берег?
Назовись, помоги мне в своих разобраться следах.

Быть природным устал. Как родным оказаться, поведай?
Если знаешь, конечно... Устал выбрать без конца
Между стадом и стаею. Грустно гордиться победой
Над овцой ли, над волком, когда ты и сам без лица.

Гром теснит ли мой слух, наплывают ли веющие песни,
Я давно не пытаю, чем пахнет, добром или злом.
Я пытаюсь понять, а достаточно ль звуки небесны,

Чтобы сметь прозвучать и в подземных мирах о земном?

Все проявится всходами: царская, рабская ль участь...
Как меж воем и лаем, меж кровью и лестью пройти -
Кто научит нас, кто? И, неясною ясностью мучась,
Сердце будит себя, сердце ширится глубже груди.

Чубур В.В. (Сумы)

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ УКРАЇНИ

ВІСНИК ХАРКІВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ

№ 429

ЛЮДИНА: ДУХ, ДУША, ТІЛО

Ανθρωπος: πνευμα, ψυχξ, σωμα

Серія "Теорія культури і філософія науки "

заснована у 1991 році. Випуск 14.

Суми – Харків - 1999

У збірнику досліджуються різноманітні сторони буття людини; проблеми світогляду, смерті, безсмертя, всесвіту, свободи тощо. Усвідомлення філософсько-етичних та релігійно-духовних аспектів людського буття залишається актуальним.

In the collection, the various spheres of people existence; problems of eternity, death and eternal life, world perception, freedom and so on are investigated. Realization of philosophical and religious aspects, as well as religious and moral ones of people existence.

Редакційна колегія: д-р філос. н., проф. І.З.Цехмістро /керівник/; к. філос. н., доц. Я.М. Білик /редактор-укладач/; д-р філос. н., проф. О.К. Бурова; д-р філос. н., проф. В.М. Вандишев; д-р філол. н., проф. О.Д.Міхільов; д-р філос. н. Б.Я. Пугач; к. філос. н., доц. В.С. Старовойт /вчений секр. спец. вченої ради/; д-р філос. н., проф. В.В. Шкода; д-р філос. н., проф. В.І. Штанько.

Адреса редколегії: 310077, м. Харків, пл. Свободи, 4, ХДУ, кафедра теорії культури і філософії науки.

Тел. /0572/ 45-75-72, E-mail Kafedra @ Univer.Kharkov.Ua.

Збірник наукових статей підготовлений спільно кафедрою теорії культури і філософії науки ХДУ і кафедрою філософії СумДУ.

Рекомендовано до друку Постановою Вченої Ради Харківського державного університету. Протокол № 3 від 26 березня 1999 р.

Науковий редактор - проф. В.М. Вандишев.

Редактор-укладач - доц. Я.М. Білик.

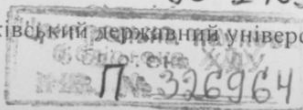
Серія "Теорія культури і філософія науки".

Заснована в 1991 р. Випуск 14.

ISSN 0453-8048

Ж-14038

© Харківський державний університет, 1999



Вандышев В.Н., проф. (Сумы, СумГУ)

ПРОБЛЕМЫ БЫТИЯ И БЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА

*... искусство война состоит в нахождении и
сохранении гармонии и равновесия между
всем ужасом человеческого бытия и
сказочным чудом того, что мы зовем
«быть человеком».*

Карлос Кастанеда

Идея тройственности сущего достаточно глубоко пронизывает человеческое представление о мире. Сила активная (положительная) и сила пассивная (отрицательная) необходимо дополняются третьей силой - нейтрализующей. Правда, понятие третьей силы весьма трудно. Это можно видеть, в частности, и в ведической литературе в образе Тримурти, и в христианском учении о Святой Троице. Вполне естественными оказываются и распространённые в указанных системах знания утверждения о тройственной природе человека.

Философская антропология рассматривает человека как целостное единство: дух, душа, тело (πνεῦμα, ψυχή, σῶμα). Из этого фундаментального положения вытекают разнообразные следствия. Так, гностик Валентин род человеческий делил на людей плотских, душевных и духовных (пневматиков). Пневматики по своим внутренним качествам возвышенны до знания-гносиса и не подчиняются никакому внешнему закону. Здесь человек является самим себе законом. Вайшнавцы (ведантисты) руководствуются представлением о причастности человека к одной из трех гун (качеств): саттва - гуна благодати, раджас - гуна страсти, тамас - гуна невежества. Это в идеале, а в реальной жизни в человеческой сущности и могут самым причудливым образом соединяться и уживаться любые две из трех, а то и все три гуны. В известной степени отголоски подобного рода представлений можно обнаружить в антропологических обобщениях мыслителей Возрождения, в работах французских философов XVIII - века и др. Вот ведь и Жюльен О. де Ламетри размышлял о тройственной природе души (растительная, чувствующая, разумная), что очень явно сближало эту часть его философствования с мыслями Аристотеля.

Познание человека имеет одну важную детерминацию - познание себя самого: «Познай себя самого, и ты познаешь миры и богов». Но такого рода познание предполагает наличие у человека Ума. Да, все люди с точки зрения обыденных представлений как бы обладают умом. Рассмотрение этого с точки зрения более высокой предполагает иное. Как начало Божье, Ум присутствует у святых, благочестивых, чистых и милосердных. Ум не позволит таким людям свершить дела плоти, ибо они презирают ощущения, чьи дела они знают. «Я, Ум, не позволю свершиться делам плоти; как стражник, я

закрою дверь на пути дел дурных и постыдных, устранив сами мысли о них», - сказано в Герметическом Своде.

Человек, рожденный от жизни и Света, и знающий, что он создан из них, может вернуться к жизни. Жизнь - это, конечно же, - Вечность. Поэтому путь истинный - есть путь искания Знания нашей сущности. А сущность эта, как замечено уже давно, имеет характер триединый.

Размышляющие о таких фундаментальных началах как дух и душа, осознанно или интуитивно употребляют некоторый ряд понятий: «сила духа», «укрепление духа», «душевное равновесие», «душевный покой», «потерять душу» и др. В то же время дух и душа достаточно часто рассматриваются в контексте представлений о вечности, бесконечности, бессмертии и смерти.

Душа человека - это его чистое «Я», то начало человеческой индивидуальности, вне которого немислима какая бы ни было сознательная деятельность. Деятельность души начинается. Когда человек, следуя путем истинного познания, постигает *свою* сущность, т.е. постигает тот факт, что у него есть нечто, что делает его тем, кто он есть. Истинно деятельность души начинается тогда, когда осознается факт существования души как начала причастного вечности, знанию и блаженству. Неистинная деятельность души чаще всего проявляется в чувстве страха, глубоко прорабатываемом экзистенциальной философией. Страх как паника, всепоглощающее чувство боязни потерять что-то самое главное - это даже не страх смерти (то, что тело смертно, вынуждены признать все), но это как раз страх потерять свою душу. Страх этот связан с непониманием того, что душу потерять нельзя. Хорошо об этом писал С. Кьеркегор. Страх этот связан с отсутствием непреклонной устремленности к подлинным ценностям.

Потерять душу - значит потерять сознание причастности к Истине; Абсолюту. Потерять душу, значит обрести страх возможной потери преходящего, вещей, которыми ты обладаешь. Единственным средством против этого является обретение понятия *не-важности* всех вещей и явлений в мире. Именно *не-важность* делает все вещи и явления одинаковыми и равными относительно друг друга.

Более конкретные представления о душе связаны с пониманием ее как существенной формы тела. Авиценна отстаивал такое понимание души наряду с тем, что душа нематериальна и бессмертна. Поскольку природа души рядом античных философов виделась как солнечно-звездная, то своеобразие души индивидуума просматривается в формах того конкретного тела, которое она избрала (или сформировала!) для своего очередного временного бытия в этом подлунном мире. На такое представление опираются многие астрологические (космобиологические) системы знания.

«Форма, или душа, - отмечал Лейбниц, - обладает тем преимуществом перед материей, что является источником действий, ибо она содержит в себе начало движения, или изменения» (1; 4, 345). По его мнению душа ак-

тивна сама по себе, а это важно, потому что сама по себе душа не обладает абсолютным безразличием к действию, подобно материи, и в себе самой находит то, что ее определяет. «Согласно же с системой предустановленной гармонии душа в себе самой, в своей идеальной природе, предшествующей бытию, находит причины своих определений, упорядочивающие все, что только будит ее окружать» (там же).

Дух - категория еще более трудная для постижения и истолкования, особенно в системах материалистического миропонимания. «Бог есть дух», - сказано в Евангелии (Иоанн.4,24). Признание этого положения необходимо подвигает к утверждению о том, что дух пронизывает собой все сущее, присутствует повсеместно в мире. Для Г.В. Лейбница также Бог есть верховный дух, создатель всего сущего и самой материи (1;3,389).

Мистическое, таинственное в природе человеческого духа характеризует его подспудную связь с универсумом, с Логосом. Н.А.Бердяев демонстрирует глубокое понимание противоположности мира материальных вещей и мира истины - смысла. Вот ведь и Рудольф Штейнер, размышляя о Логосе в философии Гераклита Эфесского, утверждал, что первородный грех человека в том, что он держится в своем познании за преходящее. Жизни, наполненной материальными вещами придается слишком большое значение, ее воспринимают чересчур серьезно: "Бог излился в мир вещей, и кто берет их без Бога, принимает всерьез пустые "гробницы Бога"" (2,28). Получается так, что и Штейнер и Бердяев говорят об одном. О том, что познание истины без понимания природы - сущности Истины абсурдно и бессмысленно.

Возможно ли вообще в некоем смысле говорить об «укреплении духа»? Очевидно, возможно, поскольку речь идет об укреплении *сознания причастности к духу*, т.е. высшему началу. Какова природа этого высшего начала, ответить логическими средствами пока не удавалось. Но людей страстно жаждавших утверждения в обществе идеи нашей причастности к вечному, несотворенному, безграничному духу, всегда было достаточно.

Со всей определенностью можно сказать, что Иисус есть преемник и продолжатель традиций оккультной науки. Существует также очень сильная связь и где-то близость, многих идей Иисуса Христа и Будды. Несомненно, что Будда, движимый жалостью и состраданием к людям, учил их на доступном человеку языке высшим истинам и указал четыре благородные истины и путь к пробуждению. Решил и Иисус эзотерическое знание посвященных перевести в знание более доступное, облек его в язык притчей. Естественно, Иисус не мог полностью все открыть, так как всегда существует опасность, что человек нравственно ущербный может воспользоваться истиной во вред людям. Отсюда: "Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего пред свиньями, чтобы они не попирали его ногами своими и, обратившись, не растерзали вас"(Мф.7,6). Но если человек искренно жаждет высшего знания, жертвует ради этого иллюзорными ценностями материального мира, если он пробудился от кошмара бессмысленной суеты, то этому человеку можно по-

мочь. Отсюда и знак надежды: "Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам; Ибо всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят" (Мф. 7,7-8). Но ступив на путь, надо твердо и неуклонно идти по нему.

Подлинный характер эзотерического знания, составляющий основу христианства, начиная со второго века нашей эры был ограничен церковью. Только великие апологеты церкви могли позволить себе говорить в терминах соответствующих духу христианства, поэтому их имена и сегодня авторитетны. А большинство теологов сегодня даже и не подозревают истинного значения слов Иисуса Христа с их двойным, а то и тройным смыслом. Воспринимается обычно буквальное значение.

Эзотерическое учение Христа опирается на высокие идеи философской антропологии. По этому учению человек триедин: дух, душа, тело. Дух - это бессмертное и неделимое. Тело состоит из преходящего и делимого. Душа связывает два этих начала, разделяя природу обоих: она заключена в эфирное тело, сходное с физическим телом, которое без своего невидимого двойника не имело бы жизни. Соответственно, к чему склоняется больше душа, то и формирует эфирное, астральное тело. Духовные качества укрепляют тело души. Привязанность к телесному, следование голосу тела, огрубляет душу и приводит к разложению ее после смерти. Хотите жизни вечной, укрепляйте, развивайте тело души.

Литература:

1. Лейбниц Г.В. Собр. соч.: В 4-х т. - М.: Мысль, 1982 - 1989.
2. Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. - К. - М., 1998. - 623 с.
3. Бургон Т.Г. Свет Египта. - М.: REFL - book, 1994. - 624 с.
4. Штейнер Р. Мистерии древности и христианство. - М.: СП "Интербук", 1990. - 125с.

Матвієнко П., асп. (Харків)

ОПОЗИЦІЯ АБСОЛЮТИВІЗМ-РЕЛЯТИВІЗМ ТА ЇЇ ПРОЯВИ В АНТРОПОГЕННІЙ СФЕРІ

Опозиція "сталість-змінність", що простежується у матеріальній сфері, має своїм аналогом опозицію "абсолютивізм-релятивізм" у сфері духовній. Сталі, абсолютні догмати, які було зручно вважати "істинами" створювали фундаменти релігій, засади наук, канони у мистецтві, граматичні та синтаксичні правила, ставали законодавчими або моральними принципами.

Тяжіння до абсолютивізму забезпечує побудову та стабільне існування систем на основі конституювання певного набору цінностей, ідеалів, інтересів у разі соціокультурних систем або правил оперування та інтерпретацій у разі штучних, формальних систем. Саме формальні системи вимагають суворого дотримання закладеного у них набору постулатів, правил та законів, найменший відхід від яких одразу ж призводить до протиріч, руйнує систему. За приклад таких "абсолютивних" систем може правити,

скажімо, ряд логік (бінарна, трійні, багатозначні, нечіткі логіки), геометрій (евклідова, неевклідові), формальних мов (програмування) та ін..

Подолання протиріч, породжених згаданими малими змінами всередині абсолютивних систем найчастіше неможливе і вимагає або повернення до вихідних положень, або створення принципово нової системи. В останньому випадку йдеться про здійснення різноманітних "революцій", адже характерною ознакою революції є саме злам системи та зміна функціонального значення її елементів. Отже, використовуючи математичну термінологію, можна б сформулювати тезис про нестійкість абсолютивних систем відносно (навіть) малих збурень. Саме абсолютивний характер таких систем, як наукові теорії був підкреслений у т. зв. тезі неспіввимірності теорій, який відстоювали, скажімо, Т. Кун (зміна парадигм) чи П. Фейєрабенд (теоретичний та методологічний плюралізм). Отже, теорію, як абсолютивну систему, можна або сприймати в цілому, або відкидати. Тут ми не станемо занурюватися у причини такого методологічного підходу, досліджуючи процес пізнання дійсності через її модельне відтворення. Плюралістична свобода вибору (теорій, формальних мов та ін.) визначається критеріями, що лежать не всередині, а поза абсолютивною системою, зовнішніми по відношенню до неї, тобто в надсистемі. Такою надсистемою може бути, наприклад, свідомість науковця, збагачена знанням ряду абсолютивних систем зазначеного типу.

Навпаки, релятивізм, дозволяє відходити від усталених норм та правил, інтерпретувати їх та створювати нові. Саме ця обставина надає системам певну ступінь свободи, здатність до трансформації. Найяскравіші приклади "релятивних" систем нам дає художня творчість (саме поняття "система" тут має дещо інше значення, ніж у попередньому випадку, адже будь-яка систематика зсушує, змертвлює мистецтво, формалізуючи та перетворюючи його на техніку), де витвір набуває своєї цінності саме на відміну від "абсолютивних" "свіжістю" погляду, викликом традиції. Лише тут можливе творення самою людиною принципово нових світів, занурення й подорож ними (література, театр, образотворче мистецтво, ігри, зокрема дитячі та ін.). Особливо приваблює, що у такому новоствореному (віртуальному) світі можна "відпочити" від дошкульних проблем реальності, реалізувати такі мрії та здібності особистості, які у реальному житті здійснити здебільшого не вдається. Застосування "релятивних" систем з навчально-тренувальною (наприклад, організаційно-діяльнісні ігри), лікувальною (імаготерапія, соціодрама, лібротерапія) метою саме й сприяє розвитку адаптивних здібностей та уникнення фатальних помилок у реальному житті.

Розглянуті "абсолютивні" та "релятивні" системи не можуть існувати поза духовною сферою людства, демонструючи протилежні полюси її діапазону. Як суто "абсолютивні", так і суто "релятивні" системи є штучними моделями реальності, великою мірою абстрагованими від життя. Та хоча обрання тієї чи іншої "релятивної" системи так само, як і "абсолютивної"

здійснюється на рівні надсистеми, але саме з релятивних систем згодом за певних умов мають шанс розвинути нові життєздатні надсистеми. Прикладом цього може правити перетворення, скажімо, художньої літератури на справжню самодостатню соціоекономічну галузь, що генерує та живе за власними законами, на рівних взаємодіючи з іншими соціоекономічними галузями. У той час "абсолютивні" системи завжди виконують роль інструмента, застосування якого регламентується ззовні.

У реальних соціокультурних та соціоекономічних системах завжди присутні обидві тенденції. Питання полягає у мірі та співвідношенні між ними. У сфері "логосу" (техносфера, точні науки) закономірно домінує абсолютивізм, адже досягнутий результат тут має цінність лише тоді, коли він може бути зафіксований, детально описаний та, у разі потреби, відтворений. Саме тому, з метою уникнення неоднозначності при відворненні (результатів експерименту, первинного смислу теоретичного тексту) тут і з'являється спокуса абсолютивізації за допомогою універсального методу, універсальної теорії. Пошуки такого універсального інструмента, своєрідної "панацеї" не припиняються, хоча й досі без успіху. Річ у тім, що, оскільки конкретна теорія є лише "зрізом", дискретною моделлю неперервної цілісної реальності, такої універсалізації можна досягти лише через розмивання її абсолютивного каркасу. За зразок такої релятивістської операції може правити застосування принципу відповідності теорій - очевидної релятивістської спроби компромісу. (Компроміс взагалі стає можливим завдяки релятивізації абсолютів, бо завжди здійснюється через порушення "непорушних" принципів).

І. Пригожин одним із найважливіших надбань сучасної науки вважає введення нестабільності, яке стало реальністю завдяки ряду власне наукових експериментальних та теоретичних відкриттів (нерівноважні структури, в яких системні зв'язки встановлюються самі собою, поява нових ідей стосовно динамічних нестабільних систем). Він підкреслює, що "Раніше існувала чітка дихотомія: соціальні, переважно нарративні науки — з одного боку. й власне науки, орієнтовані на пошук законів природи з другого. Сьогодні дихотомія руйнується" [4, 84]. Сучасна наука стає дедалі більш наративною, розповідною. Багатоманіття смислів вже не вміщується в абсолютивні рамки формалізації.

У сфері духовності між релятивістською та абсолютивістською тенденціями точиться значно жорстокіша боротьба. Коли жорсткої абсолютізації набуває соціокультурна та соціоекономічна системи, з необхідністю виникає цілий спектр явищ, які гальмують її подальший розвиток (догматизм, "застій"). Дотримання незмінного набору цінностей, ідеалів, інтересів за будь-яку ціну незмінно спричиняє реакцію (фанатизм, тоталітаризм, інквізиція тощо). Треба зазначити, що абсолютізація певної системи може бути спричинена простим незнанням її альтернатив, браком вибору. Широкий науковий світогляд, знання багатьох теорій з їхніми перевагами та недоліками саме й надає можливості плюралізму теорій та методів. Навпаки,

догматизм дуже часто маскує обмеженість світогляду, а агресивне обстоювання однієї з теорій — поверхове знайомство з альтернативними (хоча, звичайно і не завжди). У таких умовах особливо привабливими стають ідеї лібералізму, толерантності, індивідуальної свободи — усього того, що допомагає відійти від необхідності сліпого дотримання правил, нав'язуваних ззовні всупереч не лише власній волі особи, а, часом, і всупереч здоровому глузду. (До речі, поширеність у світі трьох гілок християнства — протестантизму, католицизму та православ'я — виявляється майже пропорційною рівню свободи у дотриманні канонів.) Отже, всевладдя абсолютизму спричиняє посилене тяжіння до протилежного полюсу.

Але й беззастежне панування релятивізму, підйом якого ми сьогодні спостерігаємо [1], [2], має свої небезпеки. Це перш за все перетворення релятивізму з тенденції на догму, тобто на свою ж протилежність. Догмою стає відкидання будь-яких обмежень з боку системи щодо її елементів. У такому разі взагалі проблематичним стає вироблення спільних для елементів системи правил та ін., а значить і взаємоузгодженості. Отже, проблемним стає існування системи взагалі. Звідси — анархія, некерованість, становище “Out of control”, за словами З. Бжезинського [3]. Перетворюючись на догму, релятивізм, як підкреслюють Peile та McCount, породжує замкнену, сингулярну орієнтацію замість відкритої, інклюзивної, адже, “важко сперечатися з тією точкою зору, яка не лише нічого не стверджує, але й заперечує, що стверджує щось” [1]. У політичній сфері це стає вигідним правлячій еліті (добре організований у міцну систему), бо допомагає проводити принцип “розділяй та володарюй”, аби унеможливити виникнення життєздатної конкурентної системи (політичної чи економічної опозиції). Релятивізм також може знизити відчуття поставленої мети через постійну зміну світоглядних чи методологічних орієнтирів.

Існування системи, як відомо, скажімо, з механіки, можливе лише завдяки певному обмеженню ступеню свободи її елементів. Принцип такого обмеження і виступає як системоутворюючий чинник (у системі планет, наприклад, цю роль виконує сила гравітації). Цю аналогію у певній інтерпретації можна поширювати й на антропогенні системи (системи знань, соціально-економічні утворення, колективи і т. ін.). Системоутворюючими чинниками виступають взаємна потреба, ідеали, інтереси, вірування тощо. Принциповим є питання міри релятивізму та абсолютизму, закладених у системі, а отже і проявів обох тенденцій. “Абсолютивні” системи можуть бути ефективним інструментом розв'язання конкретних задач. “Релятивні” ж відкривають нові віртуальні світи для реалізації потенційних можливостей (мистецтво, ігри, змагання). У певних випадках (настання несприятливих чи кризових умов) необхідно умово збереження системи стає її абсолютизація. Це виявляється як у неживій природі (припинення руху, підвищення міцності у процесі стискання), так і в живій (анабіоз, гуртування тварин у зграї). Але з подоланням чинника абсолютизації система

обов'язково має знов релятивізуватися. Така закономірність повністю сто-сується також антропогенних, зокрема, соціально-економічних систем.

Отже, будь-яка реальна система несе у собі риси як абсолютивізму, так і релятивізму. За її модель може правити досліджений І.Пригожиным дивний атрактор. У ньому система рухається в фазовому просторі від однієї точки до іншої в детермінований спосіб, але траєкторія руху зрештою настільки заплутується, що передбачити рух системи в цілому неможливо — це суміш стабільності і нестабільності.

У нашому реальному житті, де чинники регулювання не діють авто-матично, як це спостерігалось у неживій природі, ми самі маємо знайти кри-терії для встановлення цього співвідношення. Цей вибір може здійснюватися як на свідомому, раціональному рівні, так і на інтуїтивному, ірраціональному. При цьому чим більш ієрархізованою, складнішою стає така система, тим більшого значення набуває (всередині системи) раціональна компонента у віднайденні нею оптимального співвідношення абсолютивізму та релятивізму в функціонуванні. (Саме так виникає парадок-сальна ситуація, розглянута Ф. Хайеком [5]: ідеї тоталітаризму ко-муністичного типу мають (на час написання книги) популярність у середо-вищі інтелектуалів. Останні схильні, як ми вже бачили, переоцінювати, абсо-лютизувати можливості розуму у побудуванні тієї самої універсальної теорії чи методології, за допомогою якої стало б можливим пізнати та підкорити природу.) Ось чому виникає потреба також збалансовано підходити до вико-ристання раціональної та позараціональної компонент, які в свою чергу регу-люють ступінь впливу обох тенденцій.

Звідси, на мій погляд можна б вивести принцип оптимального керу-вання макросистемами: впливати на систему не ззовні, відсторонено, а з по-зиції її елемента, підсистеми. У цьому випадку традиційне для прийнятих сьогодні моделей систем управління поняття зворотних зв'язків має транс-формуватися у поняття взаємовпливу. А поняття цільової функції перетво-рюється на траєкторію у просторі цільових функцій. Тобто в процесі розвит-ку, з'являється можливість зміни, корегування його напрямку. Такий підхід сьогодні вже реалізується в екологістичній парадигмі [6],[7], а також у поши-ренні ідеї коеволуції (зокрема людини та природи [8]).

Але для соціоекономічної сфери (як на індивідуальному, так і на різних ієрархічних рівнях організації) все ж характерним на сьогодні є тяжіння до крайніх полюсів. При цьому абсолютизація цільової функції супроводжується надмірною релятивізацією макроскопічних чинників аж до нехтування ними, що і є проявом традиційного механіцистського способу мислення. Отже, детальне дослідження співвідношення дії абсолю-тивістської та релятивістської компонент в антропогенній сфері має сприяти становленню сучасних світоглядних парадигм.

Література:

1. Peile C., McCount M. The Rise of Relativism//The British Journal of Social Work, 1997, vol. 27, no. 3.

2. Bernstein R. J. Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis. Oxford: Basil Blackwell, 1983
3. Zb. Brzezinski. Out of control. Global Turmoil on the Eve of the Twenty-First Century. 1993, NY.
4. Пригожин И. Философия нестабильности// Вісник НАН України, №3-4, 1998. -С. 80-86.
5. Хайек Ф. Путь к рабству. М.: Экономика, 1992.
6. Bateson G. Steps to an ecology of mind. San Francisco: Chandler publ., 1972.
7. Капра Ф. Дао физики. СПб., 1994.
8. Моисеев Н.Н. Еще раз о проблеме коэволюции// Вопросы философии, №8, 1998. - С.26-37.

Сабирзянова И.В. асп. (Донецк)

СМЕРТЬ И БЕССМЕРТИЕ КАК ХАРАКТЕРООБРАЗУЮЩИЕ ФУНКЦИИ ЛИЧНОСТИ

Современное состояние философского знания о человеке, оцениваемое как «антропологический ренессанс», характеризуется остро критическим отношением к уровню философской рефлексии о проблеме человека, к степени оформленности антропологической проблематики в общей системе философского знания.

Вопрос о природе человека, будучи поставлен в истории науки, не находит своего исчерпывающего разрешения и по сей день: ряд дисциплин, изучая те или иные стороны человеческого бытия, предпринимают порой безуспешные попытки в поиске новых подходов к истолкованию феномена человека, его происхождения и экзистенции.

Мыслители, сформулировавшие исходные принципы философской антропологии, с самого начала рассматривали это новое философское учение в качестве системного знания о человеке как о родовом существе, синтезирующее подходы и выводы философии, психологии и частных наук, прежде всего биологии.

Постановка вопроса о природе человека - закономерная реакция на гало бальные проблемы современности, ибо разрушение традиционных укладов жизни во многих регионах мира, отказ от общественных и нравственных идеалов, рост агрессивности, экологические бедствия и пандемии ставят практически знак тождествования между проблемой конечности бытия человечества и смертью отдельного «Я», ибо если Ницше говорил о смерти Бога, мы говорим о смерти человека, а современное состояние гуманитарного знания утверждает о кризисе антропологической парадигмы и смерти даже самой философии. Так или иначе, но собственная экзистенция для человека всегда была и остается проблемой, трансформирующейся в извечные вопросы о смысле жизни, смерти и бессмертии, которые как свидетельствует историко-философская традиция всегда остаются центральными: от сократовского «те, кто подлинно предан

философии, заняты по сути, только одним - умиранием и смертью» до хайдеггеровского подлинного смысла бытия как бытия к смерти.

Почему же, казалось бы такая элементарнейшая биомедицинская дефиниция как смерть, остается и по сей день одним из центральных феноменов большинства философских систем? «Ни одна философская система не может считаться законченной», - писал И.Т.Фролов, - если она не дает честных и объективных ответов на вопросы, связанные со смертью. В этом смысле можно сказать, что «философствовать - значит учиться тому, как следует умирать» (1, 540).

Представляя человека как социального индивида, обладающего определенным социальным статусом, как определенную личность, представляющую собой некую высшую психологическую интеграцию жизнедеятельности, и, наконец, как организм, то есть биологическую систему, мы ведем речь о трех подходах к феномену человека: социологическом, психологическом и биологическом, оставляя философской теории личности роль диалектического синтеза концептуальных идей выше перечисленных наук. Попытаемся теперь найти истоки непроходящего интереса к феноменам смерти и бессмертия на уровне каждой из названных наук.

Позицию биологии в отношении феномена смерти можно выразить словами И.П.Павлова, что «... смерть сложного организма с точки зрения естествознания уже перестала быть тайной; тут имеется много различных нерешенных вопросов, ждущих решения, но тайны нет. Объектом исследования здесь является механизм смерти, способ, каким образом она произошла» (1, 68). Практически признав бессмертие одноклеточных, и поместив смерть в рамки эволюционной модели Ч.Дарвина, утверждая, что она (смерть, И.С.) эволюционное приспособительное приобретение многоклеточных, биология пускается в гипотетические рассуждения относительно феномена бессмертия человека путем продления его видового срока жизнедеятельности пока только до 150 - 160 лет, что на сегодняшний день само по себе противоречит понятию «бессмертие».

Представляя к рассмотрению систему понятий, представляющих психологическую структуру личности - характер, темперамент и ту часть экзистенционального праксиса, которую вслед за В.Ф.Сержантовым будем именовать «когнитивно-праксеологической организацией индивида», выделим следующее. Вышеперечисленные компоненты психологической структуры личности, будучи социально детерминированы, представляют собой не что иное как способы проявления физиологической активности мозга, а значит организма в целом. Если темперамент, выражающий динамизм психической деятельности относительно моторики и силы эмоциональных проявлений, является безусловной врожденной характеристикой, то «когнитивно-праксеологическая организация индивида», представляющая задатки и способности как особый способ проявления

биологического, психического и социального в человеке. Дискуссионным на сегодняшний день остается вопрос о природе способностей: являются ли они генетически или социально детерминированными. Так или иначе, а большинство авторов рассматривают в качестве врожденных психических проявлений задатки как основу формирования будущих способностей.

Характер, пожалуй, является наиболее сложным проявлением психических процессов мозга в осуществлении как жизненных так и социальних потребностей человека. Становление личности характеризуется осознанием самого себя как существа отличного от других и сопровождается формированием собственного «Я». «Феномен «Я» есть главное свидетельство становления личности, центральным фокусом в структуре которой и является характер»(3,178).

Считается, что В.Штекель, вначале пациент, а затем - один из последователей З.Фрейда, был первым, кто использовал термин «Танатос» для обозначения влечения к смерти, исходя из анализа постоянно присутствующих символов смерти в сновидениях и фантазиях практически всех своих пациентов; термин в последующем приобрел более широкое содержание и в настоящее время применяется в психоанализе для обобщенной характеристики любых деструктивных тенденций. К 1929 году точка зрения Фрейда на инстинкт смерти стала более категоричной: отдавая дань Штекелю, как первому, кто поднял эту проблему, он утверждал, что иным способом практически невозможно объяснить не связанные с эротикой проявления агрессивности человека и его неискоренимое стремление к разрушению.

Фрейд предостерегал не только от разрушения, но даже от любого нарушения существующего «принципа реальности», того динамического равновесия, которое установилось между Эросом, началом удовольствия, и Танатосом, институтом смерти. Ослабление последнего, то есть страха и угрозы смерти, а тем более его упразднение, освободит Эрос выше всякого возможного уровня, что вызовет такую десублимацию, что будут уничтожены самые ценные завоевания цивилизации, ибо страх смерти, по мнению Фрейда, представляет собой так же трансформированное чувство вины человека перед обществом за совершенные им проступки, тем самым характер психических переживаний индивида детерминирует его модели поведения в обществе. «Страх смерти настолько самый глубокий и интимный в человеке, что он больше всего вытесняется, являясь скрытой причиной неврозов»(5,109). Говоря о социокультурной обусловленности феномена страха смерти, необходимо отметить, что, воспринимая смерть не как простой биологический процесс, а вырабатывая определенную ценностную позицию в отношении нее, человек руководствуется той системой ценностей общества, которая субъективно преломляется в его индивидуальном сознании. Следовательно, смерть в обыденном сознании предстает как ценностное понятие.

Возвращаясь к фрейдовской модели построения системы характера, напомним, что она складывается из трех компонентов Id (Оно) - сфера неосознаваемых влечений, подчиненных принципу удовольствия; Ego (Я) - сознательная часть личности, руководствующаяся принципом реальности, Super-Ego (Сверх-Я) - социальные чувства личности, включая религию и мораль. Поставив в основание своей концепции влечений принцип удовольствия как стремления к равновесию (покою), Фрейд именно отсюда выводит два главных, на его взгляд, влечения - влечение к жизни и влечение к смерти, коренящиеся в структурах Id, и которые находят свое выражение в деструктивных моделях поведения. Причем, влечения к жизни оказываются подчиненными влечениям к смерти: «Положение о существовании влечений к самосохранению, которое мы приписываем каждому живому существу, состоит в заметном противоречии с утверждением, что вся жизнь влечений направлена на достижение смерти. Рассматриваемые в этом свете влечения к самосохранению, к власти и самоутверждению теоретически сильно ограничиваются; они являются частными влечениями, предназначенными к тому, чтобы обеспечить организму собственный путь к смерти и избежать всех других возможностей возвращения к неорганическому состоянию, кроме имманентных ему... Остается признать, что организм хочет умереть только по-своему: эти «сторожа жизни» были первоначально слугами смерти»(6,59-60).

Э.Фромм отмечает относительно нахождения взаимосвязи вариантов характерообразования и исторического развития общества, что «характер в динамическом смысле аналитической психологии - это специфическая форма человеческой энергии, возникающая в процессе динамической адаптации человеческих потребностей к определенному образу жизни в определенном обществе. Характер определяет мысли, чувства и действия людей»(7,81). В теоретических построениях концепции социального характера, Фромм, развивая идеи Фрейда о влечениях Эроса и Танатоса, приходит к выводу, что так или иначе одно из влечений может занять доминирующую позицию относительно другого и тогда в структуре характера формируются либо некрофильные, либо биофильные черты, детерминирующие поведение личности в обществе.

Таким образом, «смерть, будучи биологическим явлением окончания индивидуальной жизни человека, может оказаться неоднозначным феноменом в его судьбе, что детерминировано не изначально генетически запрограммированными, его биологическими свойствами, а структурой личности индивида, обусловленной жизненным опытом, и, в конечном счете, исторически развивающимися системами ценностей»(3,420). Смерть и бессмертие (как некая совокупность идей, которую создает человек, будучи не в состоянии примириться с собственной смертностью) представляют собой исходные экзистенциалы человеческого бытия, они задают внутреннюю напряженность существования, то есть поиск такой организации

бытия, когда проблема смерти «снялась» бы полнотой выявления жизни. Рефлексия смерти закладывает личностное отношение к реальности, способствует становлению личностной системы ценностей. Следовательно, смерть и бессмертие выступают в качестве основных аксиологических функций личности. Установки смерти и бессмертия, по нашему мнению, безусловно будучи включенными в структурные компоненты характера, являются характерообразующим фактором.

Литература:

1. Фролов И.Т. О человеке и гуманизме. - М., 1989.
2. Цит. по: «Посмертный опыт» или «вспышка пережитого» // Человек. - №2. - С.68.
3. Сержантов В.Ф. Природа человека и его судьба (филос. антропология). - С-Пб., 1994.
4. Фрейд З. Мы и смерть // Рязанцев С. Танатология - наука о смерти. - С-Пб., 1994.
5. Семенова С.О бессмертии // Опыты. Литературно-философский сборник. - М., 1990.
6. Фрейд З. По ту сторону принципа наслаждения // Рязанцев С. Танатология - наука о смерти. - С-Пб., 1994.
7. Цит. по: Сержантов В.Ф., Гребеньков Г.В. Феномен человека (Христианская и научная концепции природы человека). - К. 1997.

Гетало Т.Е. (Харьков)

ТИПЫ МЕНТАЛЬНОСТЕЙ В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ

Понятия "ментальность" и "менталитет" достаточно широко в настоящее время употребляются в философии и культурологии, истории и политологии, публицистике и политике. Можно даже сказать, что названные понятия сегодня часто являются предметом моды (если мода действительно может распространяться на эти сферы) для многих публицистов, политиков и ученых.

Однако для философии культуры понятие ментальности в достаточной мере традиционно: время его появления в арсенале научно-исследовательского инструментария современной науки не намного уступает времени собственного становления философии культуры как отдельной научной дисциплины.

Как научное понятие, "ментальность" происходит от латинских "mens", "mentis" — мысль, разум. Предметное поле этого понятия включает в себя совокупность мыслей, верований и навыков, которые всегда являются составной и необходимой частью духовности какого-либо типа общества и только для него характерны. По своей форме ментальность может рассматриваться как социокультурная целостность, наиболее значительным компонентом которой является тот феномен, который обычно в научной литературе определяется в качестве образа мышления. Однако, характеризуя специфические уровни индивидуального и коллективного сознания, понятие ментальности выходит за пределы понятия способа мышления, включая в себя социальный опыт, интересы, эмоциональная впечатлительность.

Ментальность относится к числу наиболее основополагающих и фундаментальных культурных традиций. Иными словами, существенные изменения в этой сфере жизни общества неизменно влекут за собой также и качественные изменения в характере цивилизации.

Исторически первым типом ментальности, который фиксируется в истории культуры, является ментальность архаического общества. Следует однако заметить, что длительное время этот тип культуры воспринимался в науке неадекватно: и устройство общества, и характер мировоззрения понимались упрощенно. Отсюда сохранившееся еще кое-где в научной и учебной литературе обозначение культуры данной эпохи в качестве "примитивной". Однако "примитивным" этот тип культуры назвать никак нельзя. По сложности организации ряда общественных институтов, например, он превосходит многие из последующих за ним во времени. В полной мере сказанное можно отнести также и к проблеме архаического типа ментальности.

Полевые исследования жизненного уклада, свойственного архаической культуре, а также историко-культурные реконструкции, проведенные в текущем столетии, обусловили появление более адекватного ее восприятия. Во многом это произошло благодаря работам Л. Леви-Брюля, который отрицая концепцию Тейлора, согласно которой первобытный человек мыслил так же логически, как и современный человек, утверждал, что в такого типа обществах преобладают так называемые "коллективные представления". Они принципиально отличаются от форм мыслительной деятельности, присущих более цивилизованным общества, однако длительное время сохраняются в некоторых его жизненных формах.

Согласно же воззрениям Л. Леви-Брюля, такой тип мышления является скорее "дологическим", поскольку предполагает не использование логических законов тождества и противоречия, а, скорее, "закон сопричастия". В таком случае, например, воспринимаемый объект может иметь несколько форм инобытия, может находиться одновременно в разных местах, а свойства изображения объясняются как тождественные свойства оригинала (что, заметим, позволяет существовать нескольким видам шаманской магии). Хотя в дальнейшем данная концепция подверглась достаточно серьезной критике (К. Леви-Стросс, К. Юнг и др.), она сыграла свою положительную роль в инициации исследований архаических культур в целом и данного типа ментальности в частности.

Согласно современным представлениям, архаическая ментальность предполагает, прежде всего, ассоциативность и антропоморфизм. Она мифологична по своей сущности. Архаическое сознание не устанавливает четкой качественной границы между мирами человеческим и божественным (миром духов), человеческим и животнo-растительным. Все эти миры практически в одинаковой мере *естественны* для архаического сознания.

Среди исходных принципов архаического сознания, в первую очередь, следует выделить основания самоопределения индивида. Наиболее ос-

новательными выглядят здесь так называемые "коммуникативные" теории (Дж. Линдсей, Х. Ортега-и-Гассет). Так, например, первые окказиональные понятия, согласно этим теориям или гипотезам, возникли в результате установления в обществе коммуникативных отношений. Однако понятие "мы" в архаической культуре необходимо включало в себя в качестве однородных сущностей и племенную общность, и всю природу. Причина, вероятно, в полной аналогии для архаического сознания движения и мотивации в социуме и природе, а также присущей ему синкретичности.

Поэтому можно говорить о включенности в такое "сверх-мы" на равных основаниях человека и природы, индивида и группы, субъекта и объекта. Такая действительность здесь воспринимается как динамический процесс; вышеназванные отдельные элементы самоопределимости такого "сверх-мы" все же различаются согласно присущей каждому из них ритмике. Дж. Линдсей (3, с. 6 - 53), например, вообще интерпретировал ритм как системную основу архаики, усматривая наличие последовательной связи микро- и макроуровней всего космоса прежде всего через различные градации ритмики.

Оставляя за пределами нашего внимания общефилософские аллюзии Дж. Линдсея, отметим ценность его результатов для исследования именно архаической ментальности. Заслуживает внимания, например, его объяснение природы кругового танца, который присущ каждому племени, в контексте симметричности и асимметричности восприятия всех основных жизненно значимых реалий: смерти, отношения к предкам, охоты (земледелия), ритуалов инициации и т. д.

Другой важнейшей характеристикой архаического сознания является его тотемность. Выступая как важнейшее подразделение позиции "сверх-мы", тотемность показывает соотношенность миропонимания по оси "человек - животное". Вычленение избранных особей из "мира зверей", отнюдь не свидетельствует об осознании человеком своей самости как иного в сопоставлении с ними. Скорее всего, это является свидетельством противопоставления "мира зверей", частью которого мыслит себя человек, всем остальным, более далеким, "мирам".

Человек архаики воспринимает себя прежде всего как представителя темной общности. Принадлежность к определенной сообщности и осознаваемое родство с другими создает в сознании индивида достаточно стройную схему мироздания. Именно вокруг этого социума строится вся система его важнейших жизненных ценностей.

Рядом особенностей отличается ментальность традиционных культур Востока (Китай, Индия). Здесь типичным является особое восприятие времени, которое рассматривается как движущиеся по окружности, но в одной плоскости. Например, для китайца, носителя традиционных культурных ценностей, в одинаковой мере *со-временны* и живущий с ним рядом сосед, и легендарный мудрец или царь, живший в глубокой древности.

Иначе, чем на Западе, в Китае описывается пространство бытия: оно достаточно жестко структурировано в систему пространственно - временных координат. Поэтому *все* элементы традиционной китайской культуры - от устройства жилого дома и до элементов мифологических учений - предполагают строгую ориентацию в пространстве и времени. Это относится, прежде всего, к ориентации согласно сторон горизонта (четыре направления: запад, север, восток, юг) и преобладающих форм рельефа (горы, равнины, реки, моря и острова), а также привязки ко временам года.

Именно поэтому даже символика китайского мифологизированного мышления приобретает следующую форму: четверо сакральных персонажей совпадают с основными пространственно-временными ориентирами древнего китайца. Это дракон (весна и восток), тигр (осень и запад), черепаха (зима и север), птица (лето и юг). Кроме того, каждый из них соответствует определенной мифологизированной стихии, например: птица = огонь, а дракон = вода. Можно также отметить, также, наличие социальной составляющей в мифологической символике (дракон как символ правителя - вана (императора)) или сакральную иерархию - каждый из них представляет определенный уровень духов, например, тигр представлен как предводитель духов гор, а дракон - духов воды во всех ее проявлениях.

Представленные типы ментальности во многом определяют характер соответствующих культур. Поэтому исследования в русле данной проблемы весьма актуальны.

Литература:

1. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. - М., 1930.
2. Леви-Стросс К. Структурная антропология. - М., 1983.
3. Ліндсей Дж. Коротка історія культури: в 2 - х тт. - т. 1. - Київ, 1995.
4. Сидихменов В.Я. Китай: страницы прошлого. - М., 1987.

Билецкий И.П., к.филос. н. (Харьков, ХГУ) СОЗНАНИЕ И ВСЕЛЕННАЯ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ И МИСТИЦИЗМА

Современное состояние западной культуры характеризуется господством основанного на физике и др. естественных науках естественнонаучного мировоззрения, дающего четкую и однозначную картину окружающего мира. Считается, что в этой картине учтено почти всё, и если в настоящее время нет ответов на некоторые вопросы, то они обязательно появятся в будущем. И будут исходить из уже имеющейся картины знания. Наука сама по себе не может удовлетворить все запросы человека, и возникшую нишу заполняет искусство вместе с такими вытесненными на периферию сферами духовной жизни как религия, мистицизм и т.п. Всё это указывает на неполноту существующей естественнонаучной парадигмы. В своё время проблему неполноты пытались решить многие философские системы. Одни из них, такие как марксизм или позитивизм, опирались на науку, другие исходили из

ненаучных оснований. Значение позитивизма состоит в том, что он чётко очертил границы научного и ненаучного, что облегчает рефлексию над проблемами науки, культуры, псевдонауки. Однако позитивизм сам по себе и вместе со всей аналитической философией не даёт ответов на все вопросы познания объективного мира. Марксизм пытался дать чёткую, однозначную и на все случаи жизни картину мира, но начало девяностых годов стало временем окончательного краха марксистского мировоззрения. Естественнонаучное мировоззрение снова остаётся один на один с нерешёнными проблемами познания действительности. Среди этих проблем - вопросы того, что такое сознание, когда и как оно появляется и исчезает, как соотносится с подсознанием и внешним миром. Нельзя сказать, что естественнонаучное мировоззрение вообще молчит об этих вопросах; совсем напротив - оно даёт вполне разумные и обоснованные ответы.

Однако зачастую эти ответы являются слишком формальными, упрощёнными и "в упор не хотят замечать" некоторых фактов. Это касается прежде всего тех фактов, которыми занимаются и на которые опираются т.н. мистицизм, эзотерика, оккультные науки. Сами перечисленные виды знаний трактуются естественнонаучным мировоззрением как суеверия и шарлатанство. В определённой мере подобная оценка не лишена оснований: многим adeptам перечисленных учений в самом деле крайне далеко до сколь бы то ни было малой доли объективности в оценке познаваемой действительности. Однако многим вовсе не означает, что всем - существуют достаточно развитые альтернативные системы знания, опирающиеся на многовековые традиции и опыт и имеющие сотни тысяч приверженцев. Среди этих систем можно выделить различные школы йоги, даосские и дзен-буддийские системы и др., практически не уступающие западной науке по степени строгости, практической и теоретической обоснованности.

Что такое сознание? Что такое Вселенная и что такое существование? Эти вопросы не имеют адекватного ответа. Ещё Герберт Спенсер относил их вместе с другими подобного рода вопросами к сфере непознаваемого. Познать можно только то, каким образом происходят те или иные процессы. Материалистическая философия определяет сознание как функцию материи. В определённом смысле данное определение вполне адекватно (всё зависит от того, что мы подразумеваем под материей), и возможно даже, что его можно согласовать с мистическими учениями, одухотворяющими природу. Однако, возникает вопрос о том, каким образом осуществляется данная функция.

Распространено мнение, что сознание - результат чрезвычайно сложных (и ещё недоступных пониманию науки) физиологических процессов, результат, получившийся вследствие длительной биологической эволюции. Человек руководствуется сознанием, а сознание - результат сложных физиологических процессов, и таким образом человек в конце концов также определяется этими физиологическими процессами. Данное несколько вульгаризованное представление классической науки в XX в. было усовершенствовано

но посредством теорий о бессознательном. Физиологические процессы суть бессознательное, оказывающее влияние на сознание. Это положение ортодоксального фрейдизма составляет одну из основных составляющих современных представлений о сознании. Соответственно западная медицина исходит из приоритета телесного над ментальным и лечит только тело человека, не затрагивая его сознание.

Фрейдизм в отличие от психоаналитической теории Юнга или трансперсональной психологии практически полностью укладывается в рамки механистического мировоззрения. Механистический подход в физике был отброшен в начале XX века в связи с появлением теории относительности и квантовой механики, однако в других опирающихся на физику науках он во многом продолжает господствовать и поныне, лишь медленно постепенно вытесняясь новыми формами представления. Противоречащая второму началу термодинамики эволюция сознания, жизни и неживой природы происходит за счёт того, что Вселенная является открытой взаимосвязанной системой, функционирующей наподобие единого организма. В пользу этого можно также привести некоторые философские концепции, основанные на квантовой механике, и прежде всего концепцию квантово-механического холизма Д. Бома, согласно которой корреляция частей распавшейся квантово-механической системы объясняется тем, что на субквантовом уровне целостность системы сохраняется при любых условиях, что наша Вселенная представляет собой целостную систему, описываемую единой волновой функцией, взаимодействия же между частями этой системы осуществляются посредством имплицитивных (т.е. фактически информационных) связей. Т.е. прямые и обратные связи, посредством которых осуществляются все процессы во Вселенной, можно считать информационными, а саму Вселенную чем-то наподобие огромного компьютера.

Западный психоанализ во многом на ощупь впервые прикасается к тому, что уже давно было известно в восточных и западных мистических учениях. Теория бессознательного Юнга и особенно напрямую черпающий материал и техники из восточных духовных школ трансперсональная психология находятся в гораздо более выигрышном положении. Сознание и подсознание - компьютер, сознание - оперативная память, программы сознания и подсознания регулируют всю деятельность индивидуума, направляя потоки энергии на совершение тех или иных действий. Существует разделение памяти о секторах, каждому сектору соответствует энергетический центр - чакра, отвечающий за ту или иную сферу деятельности. Настройка и программирование происходит в процессе деятельности и взаимодействия с универсумом. Именно программы, записанные в сознании и подсознании, а отнюдь не детерминистический фатализм определяют карму (судьбу) человека. Каждый человек может изменить свою карму в той мере, в какой он сможет перепрограммировать компьютер своего сознания и подсознания. Всё это самые общие моменты, объективность которых очевидна для анализа и которую мож-

но обосновать исходя из сугубо научных представлений. Далее следуют уже более глубокие уровни, доступные только после освоения и наработки достаточно сложных и трудоёмких техник. Естественнаучное мировоззрение представляет человека как физиологический организм (физическое тело), управляемый сознанием и подсознанием (компьютером). Согласно же мистическим учениям человек имеет не одно, а целый набор различных тел, отвечающих за разные функции. Их количество колеблется от пяти до девяти в различных мистических школах (не все школы выделяют отдельно те или иные тела). Это эфирное, астральное, ментальное и др. тела. В ходе развития и освоения соответствующих техник человек последовательно начинает их осознавать. Предпоследнее в этой совокупности тело представляет собой всю Вселенную в целом, а последнее бытие и небытие вместе, неотделимо друг от друга. Это согласуется с компьютерным представлением Вселенной и квантово-механическим холизмом Бома (Вселенная в целом, единая и неделимая - является предпоследним телом, а предшествующее ей информационное поле потенциальных возможностей - последним, нирваническим телом). В буддизме, даосизме, индуизме и др. мистических учениях и религиях Вселенная одушевлена сверху донизу, различаются только степени проявления сознания, в естественнаучном же мировоззрении - наоборот, всё мертво и непонятно, откуда же вдруг ни с того, ни с сего появляется сознание, подсознание, жизнь.

Сознание может быть направлено как вверх (к высшим уровням бытия), так и вниз (к низшим, к физиологии). Обусловлено оно также как высшими, так и низшими уровнями. Слабость учения Фрейда, а также ряда других сугубо естественнаучных концепций в том, что они могут учитывать только низшие уровни, но никак не высшие, никак не целое.

Преимущество теории Юнга в том, что она сразу же указывает на существование таких высших уровней. Высшие уровни проявляются по отношению к низшим как нечто светлое духовное, низшие по отношению к высшим - наоборот, как нечто тёмное, разлагающее. Вероятно в этом следует искать основу для объяснения конечной природы добра и зла.

Одно не существует без другого и является самим собой только по отношению к этому другому. Т.е. является только относительно, но отнюдь не произвольно (добро не может произвольно стать злом, а высшее низшим, но добро есть добро по отношению ко злу, а высшее - по отношению к низшему). Абсолютных норм и идеалов не существует, но существуют направления и тенденции. Бог является образом некой абсолютной вершины, абсолютной целостности, слабо доступной обычному пониманию. Этот образ открывает отдельные компьютеры-сознания, устанавливает оптимальный режим работы отдельных программ, соединяя их с целым и друг с другом. В этом духовный смысл понятия и образа Бога. Он теряется, если его понимать буквально, как в анекдоте о двух аквариумных рыбках, одна из которых спрашивает другую, есть ли Бог, а другая отвечает: "Конечно есть, кто же

тогда тот парень, который меняет воду в аквариуме?" Т.е. данная программа движения к высшему, к целому становится вследствие буквализма вирусом, блокирующим движение. В буддизме обходятся без этой программы, там просто отрицают существование отдельного Я, считают его иллюзорным. Результатом как в первом, так и во втором случае становится непривязанность к некоторой временной программной оболочке, позволяющая создать оптимальный вариант функционирования целого.

Данные знания и представления глубоко заложены в архетипах бессознательного, в пользу чего свидетельствует наличие подобных техник и представлений в подавляющем большинстве культур. Они были подвергнуты забвению в европейской христианской культуре, господствовавшая в которой программа буквального понимания изложенных в Библии божественных истин и вытекающие из неё следствия блокировали данные архетипы, что привело в конце концов к направленности сознания на логико-математическое познание объектов низшего уровня, что в другом случае вероятно было бы затруднено (в буддистской культуре вряд ли кому-нибудь может прийти в голову уделять столь много внимания призрачному миру материи). Такое познание создало европейскую науку, технологии и культуру, которые затем преобразили весь мир. Однако глубинная природа человека при этом оказалась забытой, и дальнейшие шаги по-видимому следует направить именно на эту природу, для чтобы соединить европейскую науку с духовными знаниями и техниками.

Гребеньков Г.В., д.филос.н. (Донецк)

ЛЕГЕНДА "ВЕЛИКИЙ ИНКВИЗИТОР" Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО О ПРИРОДЕ И СУЩНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

Легенда "Великий Инквизитор" является средоточием всех основных идейных линий в творчестве Достоевского. Именно поэтому она оказалась главным пунктом как литературных, так и философских споров в среде русских философов.

Содержание "Легенды" и её непосредственный смысл общеизвестны. Христос объявляется в своем земном облике в Севилье XVI века в период владычества испанской инквизиции, творит чудеса и приветствуется народом в трепетном страхе и ликовании. Престарелый Великий Инквизитор велит страже взять его на глазах у толпы, привыкшей к слепому повиновению, затем ночью навещает его в тюрьме и обращается к нему с пространной речью, в содержании которой и заключается весь смысл легенды. Содержание это состоит в резком противопоставлении Христовой идеи искупления программе спасения, задуманной Великим Инквизитором и соответствующей советам Сатаны Христу в пустыне, причем эти предложения толкуются не как искушение, а как непостижимо мудрые советы; только они - как показал опыт пятнадцати столетий - могут принести человечеству подлинное, дей-

ствительное избавление. Вместо того, чтобы взять в основу достоинство человека и чаять спасения путем отказа ото всех внешних приманок и принуждения, путем свободно принятого решения человека следовать Христу, надо, сознавая слабость среднего человека и из сострадания к этой слабости, прибегнуть к тем средствам, которые предлагал страшный и умный дух: признать действенным и убедительным могущество "хлеба" над массой, воздействовать на нес посредством "чуда, тайны и авторитета", а также захват земной власти. Только с помощью этих трех крайних средств, превращая людей в невинных, послушных детей, можно вести их к счастью и единению. Всю трагичность добровольной ответственности, весь грех принуждения и обмана должны взять на себя вожди, ради конечной цели - истинного спасения масс. Конец сцены образует безмолвный поцелуй, которым Христос, слушавший Великого Инквизитора с горестным состраданием, отвечает на его речь. Потрясенный Великий Инквизитор отворяет чудесному образу дверь из тюрьмы, но предупреждает Его никогда вновь не возвращаться. "Поцелуй горит на его сердце, но старик остается в прежней идее"(1).

Высокие оценки "Легенды" мы находим у Н.А.Бердяева, С.Н.Булгакова, В.В.Розанова, К.Н.Леонтьева. В чем заключен явный смысл "Легенды"? Он заключен в трех вопросах-искушениях, поставленных перед Христом "умным и страшным духом". Сам же Великий Инквизитор так определяет значение этих вопросов: "Именно в появлении этих трех вопросов и заключалось чудо. Если бы возможно было помыслить, лишь для пробы и для примера, что эти три вопроса страшного духа бесследно утрачены в книгах и что их надо восстановить, вновь придумать и сочинить, чтобы внести опять в книги, и для этого собрать всех мудрецов земных - правителей, первосвященников, ученых, философов, поэтов - и задать им задачу: придумайте, сочините три вопроса, но такие, которые мало того, что соответствовали бы размаху события, но и выражали бы сверх того, в трех словах, в трех фразах человеческих, всю будущую историю мира и человечества, - то думаешь ли ты, что вся премудрость земли, вместе соединившаяся, могла бы придумать хоть что-нибудь подобное по силе и по глубине тем трем вопросам, которые действительно были предложены тебе тогда могучим и умным духом в пустыне? Уж по одним вопросам этим, лишь по чуду их появления, можно понимать, что имеешь дело не с человеческим текущим умом, а с вековым и абсолютным. Ибо в этих трех вопросах как бы сожжена в одно целое и предсказана вся дальнейшая история человеческая и явлены три образа, в которых сойдутся все неразрешимые исторические противоречия человеческой природы на всей земле. Теперь, когда прошло пятнадцать веков, мы видим, что все в этих вопросах до того угадано и предсказано и до того оправдалось, что прибавить к ним или убавить от них ничего нельзя более"(1).

Н.А.Бердяев по этому поводу делает следующее замечание: "Вся история христианского мира есть непрерывная борьба Христа, - начала свобо-

ды, смысла, высшей природы в человеке и вечной жизни, - с тремя искушениями дьявола. И теперь еще, когда прошло уже не пятнадцать, а двадцать веков, все это еще недостаточно видно и потому "Легенда о Великом Инквизиторе" остается книгой пророческой"(2,230).

Каковы же эти вопросы-искушения, составляющие содержание легенды? Великий Инквизитор говорит Христу: "Ты хочешь идти в мир и идешь с голыми руками, с каким-то обетом свободны, который они (люда), в простоте своей, не могут и осмыслить, которого они боятся и страшатся, - ибо ничего и никогда не было для человека и для человеческого общества невыносимее свободы! А видишь ли сии камни в этой нагой раскаленной пустыне? Обрати их в хлебы, и за тобой побежит человечество как стадо, благодарное и послушное, хотя и вечно трепещущее, что ты отымешь руку свою и прекратятся им хлебы твои. Но ты не захотел лишить человека свободы и отверг предложение (дьявола), ибо какая же свобода, рассудил ты, если послушание куплено хлебами? Ты возразил, что человек жив не единым хлебом, но знаешь ли ты, что во имя этого самого хлеба земного и восстанет на тебя дух, и сразится с тобою, и победит тебя, и все пойдут за ним"(3,230).

Суть проблемы, заключенной в первом вопросе-искушении, поставленном перед Христом "умным и страшным духом", состоит в противопоставлении свободы и материального благополучия. Дьявол и стоящий на его стороне Великий Инквизитор, исходят из неверия в способность человека быть свободным и идти за вождями, которые провозглашают своим принципом свободу. Такого поведения, выраженного в этом принципе Дьявола и Инквизитора, якобы можно ожидать разве только от меньшинства человечества, большинству же нужны лишь "хлебы", и это большинство пойдет за такими лидерами, которые дадут эти "хлебы", хотя бы при этом человеку пришлось отказаться от свободы.

Таким образом, первое искушение есть проблема внутреннего противоречия человеческой природы и, вместе с тем, противоречия исторического процесса, ибо отрицать наличие сил и тенденций, влекущих человека к свободе, как и тенденций ограничиться "хлебами", невозможно. И образы Христа и Дьявола ("умный и страшный дух земли") суть персонификации этих тенденций. Воплощенные в образах Христа и Дьявола тенденции не сосуществуют мирно, они постоянно противоборствуют, и арена их борьбы - душа человека и реальная, земная история человечества.

Второе искушение. "Есть три силы, единственные три силы на земле, могущие навеки победить и пленить совесть этих слабосильных бунтовщиков, для их счастья, - эти силы: чудо, тайна и авторитет. Ты отверг и то, и другое, и третье... Так ли создана природа человеческая, чтоб отвергнуть чудо и в такие страшные моменты жизни, моменты самых страшных основных и мучительных душевных вопросов своих оставаться лишь со свободным решением сердца?"(3,232-233). Таково представление Дьявола о природе человека. В соответствии с этой концепцией, которая и питает дух Великого

Инквизитора, человек в состоянии принять ту или иную веру лишь под давлением авторитета, чудес и тайны, а не по выбору свободной любви и разума, лежащих в основании истинного христианства. Точка зрения Великого Инквизитора, как и Дьявола, есть отрицание свободы совести и такой взгляд на человека, который выражает презрение к нему и унижение высоты его духа. "Для Великого Инквизитора существует лишь человеческое стадо, - говорит Н.А. Бердяев, - слабость которого эксплуатируется в дьявольских целях. Для нас существует личность человеческая, свободная в своей сущности, и соборность, собирание человеческих личностей..." (2,227).

"Всякое отрицание абсолютной ценности свободы совести, всякое отвержение мистической свободы по мотивам позитивным есть искушение "чудом, тайной и авторитетом" Великого Инквизитора. Отрицание той истины, что личность человеческая должна спастись свободно, свободной любовью избрать Бога, что в божественной любви и свободе - спасение человечества, есть соблазн второго искушения. Таинственные секты, те, что боятся свежего воздуха, - второе искушение" (там же, 229).

"Третье искушение есть путь человековласти, все равно - власти одного человека, многих или всех, есть обоготворение государства, как окончательного соединения и устройства на земле" (там же, 230). "Страшный и умный дух земли" предлагает Христу взять "меч Кесаря" (построить управление над людьми на принципах насилия), но это было отвергнуто еще пятнадцать веков назад. И Великий Инквизитор вопрошает Христа: "Зачем ты отверг этот последний дар? Приняв этот третий совет могучего духа, ты восполнил бы все, чего ищет человек на земле, то есть: пред кем преклониться, кому вручить совесть и каким образом соединиться наконец всем в бесспорный общий и согласный муравейник, ибо потребность всемирного соединения есть третье и последнее мучение людей. Всегда человечество в целом своем стремилось устроиться непременно всемирно" (3,234-235).

Сущность трех вопросов-искушений состоит в том, что они представляют собой различные аспекты проблемы исторического развития свободы человека и, следовательно, аспекты исторического процесса вообще.

Первое искушение. Свобода, - если не следовать примитивному ее истолкованию как некоего абсолютного произвола, - есть реализация природы человека и активность, направленная на преодоление препятствий такой реализации. Само собой разумеется, что необходимым условием существования свободы является материальное обеспечение самой возможности жить. Степень, полнота выявления свободы не может не зависеть от материального обеспечения процесса жизни. Однако все же не существует прямого соответствия между уровнем потребления материальных благ и степенью реальной свободы человека. Даже более того, проблема материального благополучия и условия, его обеспечивающие, могут приходить в противоречие со свободой человека. Именно такое противоречие и выражено в проблеме, состав ляющей содержание первого искушения. Противопоставление: "хлебы" или свобода -

не пустая риторика. Почему же материальное благополучие, будучи условием свободы, может приходить в противоречие с принципом свободы? Суть дела заключается в том, что отнюдь не все аспекты самой природы человека являются выражением его свободы. Дабы сделать истинность этого утверждения убедительной и достоверной, следует подвергнуть самое понятие природы человека известной конкретизации.

Что такое природа человека? Понятие природы человека может быть выражено через совокупность фундаментальных жизненных (витальных) функций его. Сами же эти функции суть потребности человека. Поэтому природа человека раскрывается в конечном счете через основные потребности.

Понятно, что не все аспекты природы человека, выраженные в потребностях, представляют собой непосредственное выявление его свободы. И здесь налицо совершенно очевидное различие между общежитальными функциями (потребностями) и антропологическими функциями. Конечно, сущность человека, реализуемая как его свобода, находит свое выражение прежде всего и главным образом через потребности, составляющие содержание антропологических функций, т.е. через потребности познания, творческой деятельности и любви, тогда как его общебиологические потребности оказываются лишь условиями обеспечения жизни вообще, а потому, конечно, и условиями свободы, не составляя, однако, содержания самой свободы. Для дальнейшего уточнения проблемы надо иметь в виду, что человек отнюдь не при всех условиях, не при всех вариантах его жизни может быть свободным существом. И далее: свобода человека не есть автоматический результат его появления на свет. До уровня истинной свободы человек должен дорасти, ибо антропологические функции, в которых выражена сущностная природа человека, не запрограммированы генетически, - их специфика и их программирование создаются в ходе жизни, прежде всего в процессе воспитания на первых этапах его жизни. Человек должен быть поднят до уровня свободы, что возможно только при определенных обстоятельствах, создаваемых историческим развитием общества. В ряду таких обстоятельств материальное благополучие, будучи условием самого процесса жизни и, следовательно, свободы, само по себе, как бы взятое отдельно, еще не порождает свободы человека, не делает его субъектом, одаренным свободой. Только духовный прогресс на известном уровне онтогенетического развития человека делает его способным осуществлять свою жизнь на основе принципа свободы. Именно то отношение, которое существует между материальным благополучием и свободой, и таи в себе возможность дилеммы: "хлебы" или свобода, - дилеммы, создаваемой для человека Дьяволом и вслед за ним Великим Инквизитором, перед лицом безмолвного Христа.

Если снять религиозную концептуальную форму, то смысл второго искушения состоит в решении вопроса: как и на какой основе человек должен строить и утверждать свою веру, систему своих духовных ценностей?

Тот прогрессивный шаг в духовном развитии человека, который связан с христианством, состоит в том, что оно провозгласило систему духовных ценностей, возвышающих человека, и призвало к принятию этих ценностей на основе свободы и любви. В отличие от буддизма и платонизма, христианство поставило целью внести в реальную жизнь ценности истины, красоты и добра. Великий Инквизитор, пребывая на стороне Дьявола, как бы тоже к этому стремится. Но какой ценой? Путем принуждения человека к вере через силу авторитета, тайн и чудес, т.е. при помощи насилия и обмана. Ибо дьявол и Великий Инквизитор не верят в человека и презирают его. Но может ли вера, устанавливаемая помимо свободной воли человека и любви быть в интересах человека, составлять истину его индивидуальной жизни? По меньшей мере, это сомнительно.

Всю проблему венчает третье искушение, ставящее задачу того, как осуществить единение человечества, к которому оно стремится во все расширяющихся масштабах, вплоть до "всемирного соединения". Великий Инквизитор заявляет: "Мы взяли от него (Дьявола) Рим и Меч Кесаря и объявили лишь себя царями земными, царями едиными, хотя и доньше не успели еще привести наше дело к полному окончанию" (там же).

Таким образом, заключенная здесь проблема состоит в альтернативе: государство, освященное именем Христа и опирающееся на насилие, - или соединение людей на основе свободного убеждения и любви (истинного христианства). Христос отверг третье искушение, и Великий Инквизитор так мотивирует свою миссию, направленную против Христа: "Приняв этот третий совет могучего духа, ты восполнил бы все, чего ищет человек на земле, то есть: пред кем преклониться, кому вручить совесть и каким образом соединиться наконец всем в бесспорный общий и согласный муравейник, ибо потребность всемирного соединения есть третье и последнее мучение людей" (там же).

Как известно, человечество не приняло решений Христа и подпало под власть трех искушений Дьявола, осуществленных духом Великого Инквизитора.

Литература:

1. Франк С.Л. Легенда о Великом Инквизиторе // О Великом Инквизиторе. М., 1991. С. 243-244
2. Бердяев Н.А. Великий Инквизитор.
3. Достоевский Ф.М. Собр. соч. Т. 14.

Пугач Б.Я., проф.; Тиханов А.А., асп. (Харьков) **НАУЧНОЕ ОТКРЫТИЕ И ТВОРЧЕСТВО**

Важнейшими особенностями научного процесса познания являются открытие и творчество. Именно в творчестве наиболее глубоко раскрывается сущность человека как преобразователя мира. Творчество вообще - это характерная особенность человеческой деятельности, которая изменяет объек-

тивную действительность в соответствии с целями и потребностями человека. «Творчество - это процесс человеческой деятельности, создающий качественно новые материальные и духовные ценности» - пишут П.В. Алексеев и А.В. Панин [1]. Творчество предполагает создание принципиально нового или открытие чего-то.

В творчестве можно выделить две основные формы: 1) открытие; 2) изобретение. Открытие означает обнаружение того, что есть в мире, но чего мы пока не знаем, что нам еще неизвестно. Научное открытие - это «новое достижение в процессе научного познания природы и общества. Открытием обычно признается установление неизвестных ранее объективно существующих закономерностей, свойств и явлений материального мира, вносящих коренные изменения в уровень познания [3].

Например, открытие химического элемента гелия, нового эмпирического факта, закона, создание новой теории, и что особенно важно открытие нового метода познания. Изобретение - это есть процесс и результат создания принципиально нового, т.е. того, чего нет в самой природе. Например, изобретение пороха, магнитного компаса, амперметра, генератора тока, ускорителя элементарных частиц, радио, телевизора и др.

Различие между открытием и изобретением носит не абсолютный, а относительный характер. Нередко то и другое пересекаются, совмещаются, смешиваются. Примерами могут служить создание полимеров, продуцирование индукционного тока на базе экспериментального устройства (М. Фарадей). Можно утверждать, в частности, что такая транснаблюдаемая характеристика природы как квант действия h сначала «изобретается» М. Планком для решения познавательной задачи - поиска закона теплового излучения, а затем открывается в следствиях, вытекающих из теории и в косвенных экспериментах. Степень точности этой фундаментальной мировой величины, как количественно-качественной характеристики объективного мира, «задается» устройством, структурой природы, которая «разгадывается» человеком на основе допущения правильной гипотезы.

Противоречивая природа творчества характеризуется сложной структурой. В этой структуре центральное место принадлежит открытию. Поэтому открытие, как вид творчества, можно рассматривать в качестве неотъемлемого элемента, фазы, этапа творческого процесса в науке.

Рассматривая структуру творчества, А.М. Селезнев [6] выделяет такие его этапы: 1) обнаружение научной проблемы, выбор предмета исследования, формирование цели и задач исследования; 2) сбор информации и выбор методологии исследования; 3) поиск путей разрешения научной проблемы, «вынашивание» новой научной идеи; 4) научное открытие, «рождение» научной идеи; 5) оформление полученных научных данных в логически стройную систему.

Источником, движущей силой открытия, творчества является проблемная ситуация, т.е. постановка и решение проблем. Основой творчества

выступает отражение, преобразование объекта в субъективные образы, способность прогнозировать результаты своей деятельности.

Особую роль в открытии, творчестве, в выдвигании парадоксальных гипотез играют интуиция, творческое воображение, озарение, логическое движение мысли. Только богатое, тонкое, нетривиальное воображение в состоянии дать возможность современной науке генерирование совершенно новых идей, мысленно конструировать новое.

Неотъемлемым элементом открытия, творчества является способность ученого постоянно удивляться, сомневаться в общепринятых точках зрения, постоянно заново переосмысливать факты науки.

Несомненный интерес представляет проблема открытия, создания научных теорий. Почему в формировании специальной теории относительности значительный вклад внесло несколько ученых, например, Г.А. Лоренц, А. Пуанкаре, а решающий шаг был сделан А. Эйнштейном? Дело в том, что такое фундаментальное открытие как теория относительности социально детерминировано, исторически подготовленными оказались основные компоненты его решения. Естественно, что важную роль сыграли также и другие факторы, например, талант, высокий профессионализм, бескорыстное стремление познать устройство мира, проникнуть в его тайны. Для творчества высшего ранга такие факторы являются определяющими. Кроме этого следует учитывать и то обстоятельство, что исследователи владеют огромной информацией о мире, о сложности протекающих процессов. Их размышления свидетельствуют о высокой творческой активности, в особенности на теоретическом уровне познания.

Результаты открытия, в конечном счете, определяются философско-методологической, мировоззренческой позицией ученого, поиском новых методов, принципов познания, умением создать целостный познавательный образ физической реальности.

Раскрытие природы творчества и открытия требует его исследования на эмпирическом и теоретическом уровнях научного познания. Творческими элементами на эмпирическом уровне могут служить планирование, выработка новой схемы эксперимента. Существенную роль в этом процессе играют экспериментально-технические средства и приборы. По мере усложнения объекта изучения конструируются, создаются, изобретаются все более совершенные и прецизионные приборы. Как указывает А.Н. Елсукон, «ученые зачастую выступают не в роли исследователей, а скорее как изобретатели и конструкторы новых приборов, о помощи которых расширяется диапазон чувственного восприятия, совершенствуются операции измерения и описания, моделируются различные физические процессы» [5].

Изобретательская и конструкторская деятельность исследователя - это деятельность творческая, она ведет к созданию того, чего нет в самой природе. С другой стороны, ученый действует как первооткрыватель. Он открывает эмпирические факты, зависимости, устанавливает эмпирические

закономерности. Но открываемые в эмпирическом познании законы, выступают как относительно независимые, обособленные друг от друга, вне их действительного единства. Эмпирические законы представляют знание отдельных сторон сущности, вне ее целостности.

Творческая деятельность ученого на эмпирическом уровне является весьма своеобразной, так как включает в себя оба вида творчества: открытие и изобретение.

Теоретическое познание означает открытия более глубокой сущности. Специфической для теоретического познания являются различные операции с понятиями, как «свободными творениями разума», переосмысление их содержания, экстраполяция старых понятий на новые области объективной действительности, изменение логических связей между понятиями, что приводит к образованию нового знания, созданию новой теории.

Открытие и изобретение осуществляются в процессе взаимосвязи эмпирического и теоретического познания. Подготовка и проведение эксперимента, обобщение фактов происходит на основе определенных теоретических предпосылок. Поэтому одни и те же факты получают в различных теориях различное объяснение, интерпретацию.

Существенной стороной творчества являются открытия в области фундаментальных наук. Как подчеркивает А.А. Богуш, «фундаментальная наука изучает тот круг явлений и объектов природы, мышления или общества, для которого основные, фундаментальные закономерности еще не познаны, т.е. неизвестны элементы структуры этих объектов и явлений и те законы, которые управляют их поведением. Поэтому результаты исследований в области фундаментальной науки заранее принципиально непредсказуемы, всегда неожиданны» [2].

Фундаментальные открытия ведут к коренным, радикальным преобразованиям нашего знания о различных процессах природного мира, к переосмыслению существующих представлений и теорий. Такие открытия служат базой в поиске перспективных научных направлений, являются ориентиром в возникновении новой науки.

Чрезвычайно сложной и ответственной задачей творчества выступает проблема прогнозирования (предсказания) в фундаментальных исследованиях, которые ведут к открытиям. Как отмечает В.Г. Виноградов, «различие научного предвидения и научного открытия относительно в том смысле, что одно и то же утверждение в рамках более общей теории может выступать как предвидение, в то время как в более узкой теории оно близко к открытию или с ним совпадает. Если брать строго фиксированный момент познания, то в таком случае различие между предвидением и открытием весьма существенно» [4]. Следовательно, научное открытие и предвидение представляют собой сложную взаимосвязь. Предвидение - это шаг, момент на пути к открытию. Логика научного открытия включает в себя предвидение как элемент в структуре научного поиска новых свойств, факторов, законов.

Литература:

1. Алексеев П.В., Панин А.В. Философия: Учебник для ВУЗов. - М., 1996. - С.250.
2. Богуш А.А. Очерки по истории физики микромира. - Минск, 1990. - С.79.
3. Большой энциклопедический словарь. - М., 1991. - Т.2. - С.92.
4. Виноградов В.Г. Научное предвидение. - М., 1973. - С.29.
5. Елсуков А.Н. Творческая деятельность в структуре эмпирического познания//Диалектика научного и технического творчества. - Обнинск, 1982. - С.49.
6. Селезнев А.М. Место творчества в системе «Наука-техника-производство»//Диалектика и теория творчества. - М., 1987. - С.100.

Суковатая В.А., к. філос.н. (Харків, ХДУ) **ГЕНДЕРНА МЕТОДОЛОГІЯ В СУЧАСНОМУ** **РЕЛІГІСЗНАВСТВІ**

Гендерна теорія у соціальних науках сформувалась у середині ХХ сторіччя на базі психоаналізу, постструктуралізму, екзистенціалізму, теорії влади і теорії сексуальності. Феміністські автори стверджують, що до початку ХІХ сторіччя більша частина наукових, теологічних і власне релігійних текстів створювалася з дофеміністських чи антифеміністських позицій. У традиційній науці прийнято вважати, що жіночий досвід не має жодного відношення до інтелектуальної праці, яка є привілеєм "світу чоловіків".

Зміни в соціально-політичній, правовій, економічній сферах сучасного суспільства спричинили нове розуміння ролі жінки в культурному та релігійному житті.

Гендерна теорія досліджує традиційну теологію і культові практики з позицій вимоги гендерної еквівалентії, використовуючи феміністську критику патріархатних стереотипів, що склалися, як шлях виявлення "глухих кутів" у свідомості суспільства і відкриття нових перспектив його розвитку.

Гендерна теорія (від англ. "gender" — рід, клас) виходить з відмінностей між біологічною статтю, яка визначається набором хромосом, первинними і вторинними статтевими ознаками, і гендером як категорією "соціальної статі". Гендерна роль суб'єкта втілюється в його ситуаційній поведінці у світлі нормативних уявлень про дії, що відповідають "образу статі" у цьому суспільстві. Феміністські дослідниці показують, що у традиційній ("маскулінній", "патріархатній") культурі жінок оточує система уявлень, які заперечують або принижують їх роль і значення в духовній та релігійній сферах життя. На протязі багатьох століть релігійне право та інститути виступали гарантами патріархатної світобудови. У ХХ сторіччі рух за жіночу рівноправність набув такого потужного розвитку, що ініціював перегляд традиційних релігійних поглядів і звичаїв з метою усунення в них найбільш дискримінаційних фактів.

Феміністська методологія та гендерна теорія використовують дискурсивну критику релігійних і культових нарацій, зазначаючи наявні в них сексизм і пропаганду патріархату, і прагнуть виявити, яка модель гендерних

відносин є підставою для тієї чи іншої конфесії. “Релігія не безстаттєва”, — кажуть феміністки, наводячи як приклад ветхозавітного Бога і Святу Трійцю, які уявляються виключно в чоловічих образах, що сприяє, на думку дослідниць, укоріненню в громадській свідомості пріоритету чоловічого роду над жіночим, освяченого церквою.

Феміністки-дослідниці релігієзнавства прагнуть реінтерпретувати “священні тексти”, розширити їх розуміння шляхом включення до проблем “жіночого досвіду” і висунування альтернативних образів жінок.

Найбільш розробленим стосовно цього є гендерне дослідження Біблії, що пов'язано з успішним розвитком жіночих рухів і наукової свідомості у більшості країн Заходу. Теологи нового мислення та сучасне церковне керівництво, беручи до уваги зміни, що відбуваються в соціумі, відмовляються від інтерпретацій, котрі найбільш відверто дискримінують жінок. Наприклад, біблійська історія про створення Єви з ребра Адама багато століть і тисячоліть правила за обґрунтування божественної зумовленості підкореного стану жінки в сім'ї та на виробництві. Базуючись на біблійських історіях, створювалися ідеологічно тенденційні тексти типу “Молоту відьом” у Західній Європі, “Домострою” в середньовічній Росії, які сприяли духовному та економічному закабаленню жінки.

Теоретики гендерних досліджень у релігієзнавстві доводять, що категоріально жінки показані в Біблії у двох антонімічних одна одній групах, які символізуються Євою та Дівою Марією. Єва уособлює Зло, оскільки на неї покладено відповідальність за гріхопадіння людини; Діва Марія співвідноситься з образом довічної жіночності та непорочності.

Феміністські методологи вважають, що християнська релігійна тенденційність сприяла поширенню чоловічих стереотипів сексуальності: сексуальне зло — розпусниця, сексуальна чистота — незаймана, сексуальне відтворення — мати. Опис жінки в категоріях незайманої, нареченої та матері означає ставлення до неї виключно в межах сексу, у той час як нікому не спадає на думку звести характеристику чоловіка відповідно до категорій незайманого, бездоганного чоловіка та батька.

Одним з найважливіших досягнень реформістського руху на Заході було допущення жінок до церковної ієрархії (в католицизмі та протестантизмі).

Значно менш радикальними є релігійні реформації в ісламі, орієнтованому на ще консервативніші цінності у порівнянні з християнством. Наприкінці XX сторіччя під тиском громадської думки в ряді мусульманських країн скасували узаконене ісламом багатоженство, одностороннє право чоловіка на розлучення, обов'язковість покривала — хіджаба, ознаки затворництва жінок. Образ Беназір Бхутто, соціально активної мусульманки, яка досягла значних успіхів у політичній та особистісній самореалізації, повністю відображає суперечливість становища жінки в арабо-ісламському світі: з одного боку, її приклад надихає і сповнює надією на кращу долю для

жінки Сходу, з іншого боку — він поодинокий і нескінченно далекий від реалій життя більшості мусульманок. Разом з тим політичний успіх Бхутто багато в чому зумовлений її спиранням на цінності найбільш консервативних ісламських кіл.

Індуїстським реформаторам вдалося досягти скасування ряду релігійних приписів, які обмежували особисту свободу жінок. У 1829 році було законодавчо заборонено практику самоспалення вдов-саті, у 1856 році удовам було офіційно дозволено друге одруження, а в 1929 році — прийнято закон, який перешкоджає “дитячим одруженням” (до досягнення віку 14 років). Феміністські філософи зазначали, що всі звичаї, котрі принижують жінок, мають релігійне обґрунтування.

Найрадикальніша частина феміністок висунула ідею нової “спіритуальної феміністської релігії”, оскільки боги історичного іудаїзму та християнства не підходять сучасним жінкам. Феміністська спіритуальність втілює екологічну форму поклонення, вона протиставляє дихотомуючому світогляду патріархатних релігій цілісність та “однобуття”, властиві жіночому світосприйманню.

Виразений елемент пантеїзму і гуманістичного гедонізму у традиціях релігійно-філософського дискурсу (наприклад, у Г. Сковороди сам Христос інтерпретується через образ оптиміста-епікурейця, який вітає радощі плоті, а не суворого аскета, котрий страждає від усвідомлення гріховності своєї почуттєвості) сприяв збереженню матріархатних елементів у національній релігійній свідомості. У ряді випадків це стало одним з факторів, що забезпечували жіноче лідерство на рівні сім'ї або роду при зовнішній відмові від соціального реформаторства. Гендерні та феміністські дослідження в релігії все активніше розвиваються в сучасній Україні. У Харкові, Києві, Одесі, Сумах створено жіночі та гендерні центри, публікуються праці щодо гендерних аспектів теології та релігієзнавства.

Література:

1. Колодний А. Релігієзнавство: предмет, структура і риси // Наукові записки Національного інституту “Києво - Могилянська академія”. - 1996. Т. 1
2. Филиппович Л. Українське релігієзнавство: перші кроки становлення // Людина і світ, 1998. - № 9.
3. Степанянц М. Образ женщины в религиозном сознании: прошлое, настоящее, будущее // Феминизм. Восток. Запад. Россия. — М., 1993.
4. Феминистская интерпретация Библии // Феминизм: перспективы социального знания. - М., 1992.
5. Дукаева З. Н. “Бог-Отец” или “Бог-Мать”? // США. - 1989. - № 8.
6. Блинова Е. П. Католицизм и женский вопрос // Женщина в меняющемся мире. - М., 1990.
7. Теория и история феминизма. Курс лекций под ред И. Жеребкиной. - Х., 1996.

БОГ В ТЕИЗМЕ: ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ АНТРОПОМОРФНОГО С АБСОЛЮТНО-ДУХОВНЫМ НАЧАЛОМ

Теизм представлен двумя его разновидностями – философской и религиозной. Центральное положение философского теизма звучит так: Бог есть Абсолютный Дух. В данном тезисе выражена позиция, в которой божественный Абсолют деперсонализируется и становится «чистой» идеей. С такой позицией не может мириться религиозная мысль, утверждающая идею «живого» и личного Бога. В любой религии коммуникация богом и человеком предусматривается как живая и межличностная: божество нисходит к человеку, человек к нему возвышается. Такая коммуникация должна быть деятельной и постоянной. Она осуществляется в процессе культовой деятельности, через ритуал, совершаемый людьми постоянно. Но, в таком случае, божество должно представляться наделенным способностями внимать человеческим молитвам и жертвоприношениям, оказывать людям содействие в достижении их жизненных благ – земных и сверхземных. В этой связи боги наделяются предикатами мудрости, воли, любви и гнева, справедливости и т.д. Божества религии являются антропоморфными, то есть представляемыми по аналогии с человеческими свойствами – телесными и духовными. Религиозное сознание людей стремится приблизить богов к человеку, и такое стремление выразилось в антропоморфизации природы божеств и их отношения к людям.

В политеизме сближение богов с людьми было очень значимо. Нередко боги плетут интриги друг против друга, борются за власть, испытывают сексуальные влечения к земным людям. Антропоморфизмы, этим самым перерастают в антропатию – наделение божеств свойствами человека страстями.

Против политеизма с присущей ему антропоморфизацией богов возмущалась философская мысль, утверждающая идею божества, спиритуализированную и очищенную от антропоморфизмов. В ней Бог представляется как «чистый» Ум, Единое, Абсолютный Дух, Высший Разум и т.п.

Почему философский теизм обезличивает божество? Его позиция объяснима следующими положениями: 1) понятие личности предполагает конечность, что не совместимо с понятием Абсолюта, как о бесконечной сущности; 2) личность предполагает определенные для нее свойства (чувствительность, рассудочность, поведенческие акты), что неприемлемо для идеи Абсолютного; 3) антропоморфизация влечет за собой следствием антропатией, о чем свидетельствует исторический опыт религий.

Таким образом, политеизм и философский теизм представляют собой две противоположные позиции о природе божества. Речь тут идет не о количественной стороне (многобожие и однобожие), но о качественной: политеизм – антропоморфичен, философский теизм – спиритуалистичен.

Альтернативную позицию и философскому теизму в указанном вопросе составляет религиозный теизм, представленный иудаизмом, христианством, исламом, кришнаизмом. Центральное положение религиозно-теистической парадигмы звучит так: Бог есть Абсолютный Личностный Дух. Здесь сохраняется свойственный религии взгляд на божество как на личность, однако подчеркивается ее абсолютно духовный характер. Данная позиция представляет собой персоналистическую парадигму бога. Проанализируем ее содержание.

Представим общий характер рассматриваемой модели Бога:

абсолютные предикаты Бога	духовные предикаты Бога
<u>/всесовершенство/</u>	<u>/внечувственность и нематериальность/</u>
всемогущий	разум
вездесущий	воля
всеведущий	свобода
беспредельный	любовь
безграничный	благо
вечный	мудрость
неизменный	справедливость

В результате взаимодействия абсолютных предикатов с духовными образуются следующие дефиниции. С одной стороны, Бог есть всемогущий разум, всемогущая воля, свобода, любовь и т.д. С другой стороны, разум Бога всемогущ, вездесущ, всеведущ, беспределен и т.д. Таким образом, благодаря предикатам абсолютности, личность Бога приобретает статус абсолютной личности, или Сверхличности. В этом состоит главный смысл теистических религий.

Какое отношение к рассматриваемой модели бога имеют антропоморфизмы? Они сохраняются, но выражены не чувственными, а духовными предикатами: поскольку Бог есть Дух, ему не должно приписываться ничего чувственно-материального, свойственного человеческой личности, конечной и условной. Поэтому антропатизмы (человеческие страсти) решительно отсекаются. Возвышение антропоморфизмов до уровня их одухотворенности – первое важнейшая черта, отличающая теистические религии от религий политеистических. Другая его важнейшая черта – возвышение личности божества до уровня Сверхличности. Все это означает, что личность Бога – это не личность в обыденном смысле, но личность одухотворенная и безусловная. Если, например, Богу приписывают мудрость, то ее не следует представлять аналогичной мудрости купца, политика, ученого, которая всегда условна и может быть направлена не только на благие цели, но и на зло. Божественная мудрость безгранична, всеблагая, вездесущая, всемогущая, одним словом, - безусловная.

Теистическими религиями представление о телесности божественной личности допускается только при условии ее теофании – непосредственном явлении Бога людям в телесном облике. Однако при этом за Богом утвержда-

ется не чувственная телесность, но одухотворенная. Кришнаизм, хотя и признает нисхождение на землю бога Кришны, но решительно отказывается наделять его телесностью вообще. В его представлении Бог обладает абсолютно-духовной, «трансцендентальной», природой, тогда как сама телесность является лишь результатом нашего иллюзорного мировосприятия – «майи». Только в христианстве допускается представление о телесности божественной личности, но не Бога Отца и Бога Святого Духа, но Бога Сына – Иисуса Христа. Его природа трактуется как богочеловеческая. Но «человечество во Христе» понимается как одухотворенное и «обоженное» – богоуподобленное в святости. Телесность христианством полностью не отвергается, ее ценность утверждается как духовно преображенной и освященной телесности. Богочеловеческий образ Иисуса Христа как раз олицетворяет собой этот идеал. Иконописное его выражение предназначено для того, чтобы указывать на такой идеал и направлять сознание человека к его осуществлению.

Итак, проблема соотношения антропоморфного с духовным началом в осмыслении Бога по-разному решается в философском и религиозном теизме. В первом случае сохраняется только духовное начало, но устраняются антропоморфизмы. Достоинство Бога здесь усматривается не иначе, как манифестация обезличенного Абсолюта. Во втором случае антропоморфизмы сохраняются, но умереваются духовным началом, возвышаемым на пьедестал абсолютности. Достоинство Бога здесь усматривается в манифестации его в виде личностного Абсолюта. Таким образом, философский теизм выражает собой спиритуалистическую, религиозный теизм – персоналистическую парадигму Абсолюта. В деперсонализации Бога философский теизм исходит из признания несовместимости понятия личности с понятием Абсолюта. Религиозный теизм совмещает оба эти понятия, основываясь на персоналистическом истолковании личности. Достоинство личности определяется прежде всего ее духовными ценностями. Благодаря названному обстоятельству, персоналистическое осознание Бога подняло религию на высоту духовности, означающее качественный скачок в ее эволюции.

Шаповал В.Н., к. филос.н. (Харьков)

АБСОЛЮТНОСТЬ И ОТНОСИТЕЛЬНОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СВОБОДЫ

В философском и философско-правовом дискурсе абсолютность свободы трактуется самым разнообразным образом, но чаще всего под нею понимают недетерминированность внешними факторами или самодетерминированность субъекта. Это такое состояние, которое Кант обозначил как способность самопроизвольно начинать новый причинно-следственный ряд событий. Антропологизация этого положения позволяла сделать тот вывод, что абсолютность свободы означает присутствие неограниченные ничем возможности для проявления человеческой воли, полная самостоятельность в принятии

решений и практических действиях, наличие всех условий для полного проявления автономии.

О свободе в подобном смысле можно было бы говорить только как о такой конструкции, которая могла бы присутствовать только в каком-то абсолютном состоянии, либо могла быть присуща абсолютному существу, обладающему всезнанием и всемогуществом, то есть, Богу. Кажется, что всякий конкретный вид бытия, в отличие от тех его разновидностей, которые обладают атрибутами вечности и бесконечности, будучи сам по определенным и оформленным, а следовательно ограниченным, в качестве одного из своих модусов, может иметь только ограниченную, относительную свободу.

Человек, очевидно, относится именно к такому рода бытию. Несмотря на то, что его называют существом разумным, что он обладает уникальной способностью рефлексии по поводу совершающихся с ним событий и стремится переделывать мир в соответствии со своими субъективными соображениями, всё же во многих отношениях он является существом конечным, слабым и ограниченным в своих возможностях. В практическом плане он на каждом шагу сталкивается с ситуациями, когда, будучи свободным в одном отношении, он оказывается несвободным во многих других. Поэтому, применительно к нему, более справедливо, по-видимому, было бы говорить не об абсолютной, а скорее об относительной свободе. Несмотря на воодушевление, которую он испытывает по поводу своих потенциальных возможностей, которым он иногда присваивает предикат абсолютных, /делающих его во многих случаях заложником этого определения/, в большинстве случаев его состояние характеризуется не свободой, а той или иной степенью зависимости. Когда говорят, что расширяются границы его свободы, то в действительности имеется в виду лишь то, что становится меньшей степенью зависимости. И тогда для того, чтобы достичь большей степени специфически понимаемой им свободы, он стремится в максимально возможной степени устранить те факторы, которые он считает помехой в его движении, добивается максимально возможной независимости от них. Он понимает, что речь не может идти об абсолютной независимости, можно говорить лишь об определенной мере зависимости или независимости. И эту меру он определяет через меру своих субъективных желаний.

Абсолютная свобода меньше всего может быть абсолютным своеволием. Уже физическая природа ставит пределы многим намерениям человека, необузданным проявлениям его фантазии. Воля, для того, чтобы стать свободной, должна знать себя и мир и воплотить себя в мире. Только таков может быть путь, который приведет к собственной самости. Иной ход мыслей приводит лишь к заблуждениям и хаосу.

Человек множеством нитей связан с различными явлениями окружающего мира. Его жизнь - это, по сути дела, совокупность многообразных связей и отношений, которые позволяют ему существовать как физическому существу и реализовывать свои духовные потребности. Полнота связей и

отношений с миром, как с точки зрения их количественной стороны, так и с точки зрения их содержательности, суть полнота самого человеческого бытия.

Свободным, в таком случае, можно назвать не того, кто стремится обрывать связи с внешним миром, а того, кто устанавливает максимально количество этих связей, и на этой основе достигает максимальной полноты своего существования. Тогда свобода в ее подлинном смысле будет состоять не в мнимом отсутствии зависимости, а в подчинении объективных внешних зависимостей целям неограниченного развития собственной внутренней природы.

Многие отмечают, что существуют различные степени свободы, что одни люди являются более свободными, другие – менее свободны. Это действительно так, если брать физический или социальный контекст. Человек постоянно испытывает большую или меньшую степени влияния от природных обстоятельств и социальных факторов. Однако, если обратиться к свободе в её предельном, сверх-физическом смысле, то здесь свобода как, например, честь, совесть, добродетель в целом суть трансцендентальные состояния. Если она есть, то целиком есть, а когда её нет, то совершенно нет. Тогда нельзя быть немного свободным и немного несвободным, как нельзя немного иметь совесть и немного не иметь её. Понятие свободы в её наиболее полном и всестороннем виде является, скорее понятием метафизики, нежели частных отраслей знания. Попадая в область физики или даже социальной философии, оно приобретает совершенно иной смысл, часто существенным образом искажается. Эта категория, если брать ее субстанциональное значение, подводит к предельным основаниям бытия, заставляет трансцендировать, выходить за все возможные границы и пределы. В таком случае, напрашивается вывод, что свобода человека может быть не только относительной, но и абсолютной. Причем, понятие абсолютности при этом приобретает свой особый смысл.

Человек, в отличие от всего остального в этом мире, есть существо в какой-то степени универсальное. Ему дано отрывать от своего непосредственного окружения и созерцать с помощью ума вещи, лежащие далеко за пределами непосредственного восприятия. Часто реально существующие вещи и собственные субъективные ассоциации становятся трудно различимыми. Восприятие мира в границах узкого круга непосредственного окружения как исчерпывающего и завершенного, есть простительная самонадеянность, говорящая лишь о начальном этапе взаимодействия с миром. Более глубокий взгляд позволяет видеть мир как открытую, но целостную систему и понимать то положение, что, хотя его границы могут раздвигаться до бесконечных пределов, они все же должны нести элемент единства и замыкаться в себе. Для человека может наступить состояние потерянности, заброшенности случайности существования в таком мире. Абсолютная свобода начинает казаться абсолютным хаосом. Но противоположное чувство подсказывает,

что человек является обязательной, необходимой частью универсума, такой, без которого сам универсум представлялся бы незавершенным и ущербным. В таком случае, его рассудок и воля, его появление и деятельность становятся фактором не стихийного развития, не какого-то случайного стечения обстоятельств, а итогом закономерного мирового процесса, имеющего свой глубокий смысл и своё предназначение. Свободным в таком случае можно назвать того, кто смог понять свое место в мире, действует, осознавая свое уникальное предназначение, воплощает свою неповторимую индивидуальность /древние сказали бы – душу/ в конкретные материальные и духовые формы.

Абсолютность свободы не следует понимать как вездесущность, количественную беспредельность или «дурную бесконечность». Это есть именно целостность и полнота. Случаи, когда какая-то вещь реализует эту целостность на практике в полной мере можно назвать скорее редким исключением, нежели общим правилом. Чаще всего прекращение существования вещи наступает раньше достижения того граничного состояния, которое именуется платоновским «эйдосом», или гегелевским «соответствием своему понятию». Однако ни одна вещь в мире, кроме человека не осознает этого. Только человеку дана способность самому выбирать и осуществлять сценарии своего существования, включая его начало и конец. Он является особым существом, и эта особенность проявляется в том, что его природа позволяет ему двигаться в направлении, противоположном общему мировому процессу, направлению, отличающемуся своей принципиальной антиэнтропийностью. Человек – это, своего рода, агент великой миссии по воплощению нового мирового порядка, противоположного возрастающей энтропии всего остального мира, через утверждение в мире собственного Я как собственной свободы. Его деятельности приобретает тот смысл, что человек, коль скоро он является субъектом свободы, находится в постоянном движении, поиске, непрекращающейся реализации того предназначения, которое он сам для себя определяет.

Фесенко Г.Г., асп. (Харьков, ХГУ)

ДУХОВНОЕ ПОСТИЖЕНИЕ В КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ НЕМЕЦКОГО РОМАНТИЗМА

Известно, что мировоззрение романтиков, составившее целую эпоху культурной жизни, положило начало не только романтической традиции в искусстве, но и особому способу философствования, в центре которого стояла духовно-деятельная личность.

Романтизм основывался на общекультурном сдвиге, захватившем все сферы общественного сознания и изменившем мировосприятие людей эпохи. В одну человеческую жизнь вместились изменения, раньше доступные лишь историческому изучению. Эмоциональное переживание, а затем осмысление трагического опыта Великой французской революции играли ре-

шающую роль в генезисе романтического мирозерцания: формируется неклассическая, антропологически ориентированная философия, которая оказывается в оппозиции к классическому рационализму и стремится проникнуть во внутренний мир страдающего, переживающего, страстно ищущего смысл жизни, человека. Обращаясь к переживающему индивиду, романтическая философия обнаруживает рост скептицизма в отношении социального измерения личности и ориентируется на поиск "подлинного" в сфере эмоционально-волевой жизни.

Подобный перенос внимания с внешнего мира на внутренний сродни перевороту в философии, совершенному Кантом, в результате которого предметом анализа стала активность человеческого сознания. Но в отличие от Канта романтиков интересует не познающий, а переживающий субъект. Внутреннее состояние личности, ее страсти и настроения - вот та реальность высшего порядка, от лица которой подвергается сомнению мир внешний и перекрываются любые устойчивые отношения. Мир просматривается сквозь призму личностных чаяний и нужд, обретает своего рода одушевленность.

Для романтиков всё значимо лишь постольку, поскольку оно переживается или может быть пережитым, а смысл может быть обретен лишь в реальности внутренней жизни человека. Это уже не проблема познания с перспективой обнаружения истины, как у Сократа, и не вопрос исповеди перед лицом авторитета, как у Августина или Руссо, но проблема самоценности индивида, для которого высшим смыслом и обоснованием его бытия становится свобода внутренней жизни, переживание этой свободы всеми фибрами души.

Творчество романтиков направлено на восполнение внутреннего мира человека тем духовным богатством, которое начинает утрачиваться в мире своекорыстных интересов. Поэтому творческая свобода означает специфическую для романтика устремленность обрести себя во всей полноте и богатстве чувственно-духовной жизни, избавившись от эгоистической индивидуальности с её материальными интересами, обрести независимость от социальной ограниченности.

А путь к такой свободе лежит во всемирном освоении общечеловеческих ценностей, всей предыдущей культуры, народномифологических традиций, т.е. всего того, что теряет значение для прагматически ориентированного сознания капиталистического общества. Для романтика важно превратить историю культуры в свое внутреннее достояние, творчески осмыслив "вечные" ценности, что позволит ему стать вне времени, вне рассудочности и утилитаризма. Так, активность романтического субъекта и достижение идеала творческой свободы полностью сосредотачиваются в сфере религий и мифологий, истории и искусства.

Индивидуальность, теряющая духовное содержание в мире "однобокого развития, пытается обрести себя через ироническое отношение к действительности, которое позволяет перевернуть все отношения внутрь субъекта.

Ирония осуществляет постоянный переход, движение от мира внешнего к миру внутреннему. Она оказалась той дистанцией, которая отделила мир личности от социальной действительности как своеобразную символическую реальность, универсум духа. Ирония - мировоззренческая позиция и способ осмысления человеческой сущности. Особенностью романтической иронии являлось наличие такого отрицания, которое сопровождается символическим конструированием субъективного мира, наличие диалектики перехода от действительного мира к иллюзорному, от мира социального к реальности сознания. Реальность сознания получает название "универсум", "жизнь", "экзистенция".

Романтический скептик не может отдавать предпочтение чему-то одному. Отсюда сочетание разнородных культурно-исторических мотивов открывает перед романтиком безбрежный горизонт духовности, в котором высшей ценностью является сама личность. История культуры и мифологии, наполняющая сознание романтика, составляет то основание, на котором зреет будущий индивидуализм.

Как формы эмоционального отношения человека к миру ирония и символ являются двумя сторонами интеллектуального переживания человеком своего бытия в мире. Первая - отношение к действительности, вторая - утверждение внутреннего мира как реальности особого рода.

Тон иронии всегда выражает некое отстранение и служит основанием для противоположного усилия мысли в поисках внутренней истины. Символический смысл, заданный как переживание, постоянно ускользает, будучи описанным как жизнь или "экзистенция". Итак, ирония есть скептическое настроение ума, в котором за "нет" внешней действительности открывается "да" внутренней эмоциональной жизни, в то время как символ является этим "да", узаконивающим реальность впутанной жизни как единственно правомерную, взыскующую смысла и свободы. Символизация, основанная на воображении, играла важную роль в историческом мышлении романтических историографов. Были разработаны специальные категории, определяющие роль воображения в историческом мышлении: "дивинация" (угадывание) у Тьерри, понимание у Шлеермахера.

Романтикам свойственна вера в некоторую провиденциальную закономерность, не поддающуюся рассудочному познанию, но доступную человеку благодаря более высокой способности - воображению. Работа воображения зиждется на вере в желанный идеал, а не на перспективах его достижения. Так возникает понятие иррациональной интуиции, направляющей деятельность воображения. Интуиция понимается романтиками как "чувство бесконечного" у де Сталь, "предчувствие грядущего" у Новалиса, "предвидение вечности" у Блейка.

Для романтиков способность воображения чрезвычайно ценна, ведь именно она позволяет преодолеть разрыв между должным и сущим, который не смог преодолеть просветительский разум. Связывая "все со всем", вооб-

ражение подобно мифу, синтезирует все противоречия духовной и социальной жизни. Синтез воображения не является примирением противоречий, но есть способ интеллектуального удерживания противоположностей. В этом постоянно измышляемом мире романтик стремится обрести полноту духовной жизни, постичь скрытый смысл вещей, сотканный из душевных движений, а не утилитарно-предметных функций.

Для романтиков игра - средство овладения ценностями, проявление духа творчества, а, значит, обретение себя. Материалом построения универсума становятся любые ценности культуры и истории, мифология, народные легенды, выражающие христианский идеал всеобщей любви. Мифы и легенды никогда не берутся романтиками в неизменном виде, как, например, в классицизме, а всегда переделываются, наполняясь личным смыслом, становятся субъективно окрашенным мифотворчеством. Так возникает задача создания "новой мифологии" (Новалис), трансцендентальной поэзии (Шлегель) всеохватывающего синтеза искусств (Вагнер)

Личный дух становится самим собой благодаря вращению индивида в область объективного духа, в духовную сферу, культуру. Это вращение есть становление человека, поскольку под человеком понимается живое существо, отличающееся своей духовностью, т.е. своей внутренней способностью смотреть на события и вещи как бы со стороны.

Духовное начинает строить иной мир, мир умозрения, с присущими ему понятиями и символами. Человек как бы удваивает мир, строя свою сферу как способ человеческого существования. Романтики проявляли повышенный интерес к культуре средневековья, в которой виделась та отрешенность от мира, что была созвучна их заботам о суверенном индивиде. Средневековье заставляло романтиков соизмерять человеческие помыслы, поступки, деяния с абсолютным совершенством и видеть высшие человеческие ценности в милосердии, сострадании и любви. Самоуглубленность, отрешенность от мира ради возвышенного, витание мысли в мире ином, в высшей степени духовном, всепоглощающая одухотворенная любовь - вот те моменты средневековой культуры, которые сделали ее предметом ностальгии в начале XIX века и вызвали сожаление об ушедшем "золотом веке". Романтизм предпринимает попытку возрождения былой отстраненности от мира ради духовности. Таким образом, историческое прошлое в романтической концепции двоемирия все более выразительно очерчивается как идеал, оптимальный антитезис бесславной современности.

Ранний немецкий романтизм перенимает у XVIII века представление о поступательном времени к вечности, которую Новалис именует "золотым веком", и значение "золотого века" состоит как раз в том, что в нем сливается прошлое и будущее. Эти понятия утрачивают для романтика просветительский оценочный смысл несовершенного и совершенного. Идеальное начало, носителем которого является человек, присутствует в прошлом не менее, чем в будущем.

Преодолевая абстрактный рационализм просветителей согласно истории, романтики придали ведущую роль отражению своеобразных черт каждой эпохи и народа, отбросили "природные законы", которые подходят для понимания деятельности людей, наделенных сознанием и духовностью. Перенесение внимания со всего человечества на отдельные народы и нации, которые были носителями своеобразных, особенных и неповторимых культурных ценностей были проявлением иррационального национального духа.

При всей тяге к средневековой апелляции к "вечной" сверхъестественной жизни невозможна, ибо уже утрачена вера в ее ограниченности узкокорпоративным интересам. Пожертвовать ради другого своим "Я" романтик не может в силу культа индивидуальности, но и отвернуться от ближнего, полностью замкнувшись в своем внутреннем мире, он не способен, так как ратует за общечеловеческое, однако он оказывается способным удержать все эти противоречия.

Романтик, не придавая ничему вне себя серьезного значения, охвачен чувством того, что в универсуме духа все возможно. Отсюда триумф воображения над миром. Подобном средневековому карнавалу, делающему человека причастным к ощущению своей коллективной вечности, своего земного исторического народного бессмертия, воображение, обыгрывая средневековые фольклорные традиции, возносит личность к общечеловеческому, правда, в отличие от средневекового карнавала, берет общечеловеческое как надисторическое, внесоциальное.

Романтические историографы пытались вывести абстрактный закон истории (чередование "органических" и "критических" эпох). в целом поиски закономерности носили этический характер и приводили к тому, что некоторые произведения романтиков на историческую тему скорее могут быть названы философскими, нежели собственно историческими. Но сверхзадачей всех толкований было обнаружение некой этической закономерности, неизбежно торжествующей в истории. Поэтому Гете подчеркнул у Карлейля духовное и нравственное ядро как самое важное.

Романтической обработкой и оценкой материалов человеческой жизни был у романтиков роман. В историческом романе вырабатывалось новое видение истории, при котором разрушалась стереотипно-контрастное распределение ролей, реалистически трактовалась психология персонажей, а главное, - смысл исторического события определялся на основе социальной реальности. Новалис утверждал, что мы живем в огромном (и в смысле целого, и в смысле частей) романе. Роман для него являлся жизнью, принявшей форму книги.

Романтики, отстаивая духовную свободу и эмоциональную жизнь личности, не ограничивались интеллектуальным опытом естествознания, а обращались к духовному, чувственному и эстетическому опыту поэзии, филологии и истории. Способом выражения и утверждения эмоциональной жизни оказывается по большей части не отвлеченная дискурсивная связь,

формально-логические построения, а, наоборот, иносказательные формы мышления, которые издавна использует искусство.

Таким образом, поставленная романтизмом задача - это обретение личностью себя в духовно-деятельной жизни. Такой подход предполагал пласт живой реальной субъективности, признание индивидуального, эмпирического Я как наделенного жизнью индивида. Формировалась новая парадигма, которая начинает проводить резкую грань между миром природы и миром социокультурного бытия, а общество начинает рассматриваться не как организм, а как организация духовного порядка. А иронические душевные колебания создавали ощущение непостижимости действительности, вечной загадки мира, признание невозможности его полного духовного постижения

Самборский В.А., асп. (Харьков, ХГУ)

**РАЗНООБРАЗИЕ ФУНКЦИЙ МЕТАФОРЫ В
МЫШЛЕНИИ И КУЛЬТУРЕ**

Утверждение Лакоффа о том, что «наша понятийная система в рамках которой мы мыслим и действуем, метафорична по самой своей сути»/1,387/, т.е. организованна метафорически, обосновывается посредством анализа языкового описания наших мыслей и действий. Установление неявной природы метафор, лежащих в основании наших мыслей и действий, точнее при передаче последних в языке, представляет собой возможность познания такого сложного объекта как человек. При этом «сущность метафоры состоит в осмыслении и переживании явлений одного рода в терминах явлений другого рода» /1,389/. В качестве такого «другого», у Лакоффа выступают установки мышления, характерные для определенного культурного периода, которые внедрены в значение референтов метафоры, посредством ценностного выбора. Очевидно, что такая структурирующая функция метафоры в культуре связана с антропоцентричностью самого мышления, ориентированного на пространственное восприятие окружающего мира. Аналогичные установки свойственны, также, для познавательной характеристики нашего мышления. Однако, здесь метафора представлена в роли инструмента познания, который помогает уловить и объяснить «объекты высокой степени абстракции»/2,72/. Функция метафоры, как средства познания, связана, прежде всего, с абстрагирующей способностью нашего мышления. Как следствие, мы имеем возможность представлять объект через один из признаков ему присущих. Сопоставление таких признаков у разнородных объектов, невозможное в действительности и возможное в сфере языка, при водит к расширению прошлого опыта, и новому видению реальности.

Первостепенное значение, при описании реальности, занимает наличие отношений замещения между признаком объекта и самим объектом, которое характерно для всей истории становления мышления. Так, архаичному (мифологическому) мышлению было свойственно описание реальности посредством бинарных оппозиций, которые отражали, прежде всего, чувствен-

ный опыт нахождения человека в мире. При этом, познание мира осуществлялось как буквальный перенос характеристик человека и его непосредственного опыта на структуру и свойства окружающего мира. Другими словами, познание представляло собой, лишь по форме, метафорический перенос свойств одного объекта на другой. Однако, при таком переносе, признак замещал объект не столько в сфере языка, сколько в сфере вещной реальности, при этом, случайная связь между двумя объектами могла служить причиной их отождествления, и замещения одного другим. Сохранение антропоморфной характеристики такого переноса для античного мышления, все же имело особенность, которая заключалась в разделении признака и самого объекта. Такие признаки, в тоже время, могли принадлежать другим объектам, не связанным с исходными ситуационными отношениями. Пифагорейцы, а затем Платон последовательно стараются отделить «отношение», от тех конкретных объектов, которые его реализуют. Для Платона «единое» и его «бытие» представляют собой отдельные части некоторого целого, которым является «существующее единое», и потому здесь имеется выход за рамки чего-то одного, возможность соотнесения разных элементов между собой. Происходит осознание условности отождествления одних объектов с другими, и как следствие мир представляется как «комплекс абстрактных сил и стихий, прямо не связанных с природой человека»/4,60/. Метафора выступает здесь как формально-структурная установка, посредством которой человек оформляет свое теоретическое знание. Например, метафора «мир-сфера», «лежащая в основании платоновского подхода, определяла жесткий тип упорядоченности мировой системы, что в свою очередь, влияло на способ организации элементов знания, форму связи известного и неизвестного»/4,61/.

Усиление абстрагирующей способности мышления в Новое время оказало влияние на необходимость аргументированности и обоснованности определенной схемы описания объектов, т.к. одинаковые схемы, которые ранее применялись для описания различных объектов теперь упрощали их структуру. И если для античного мышления такое обоснование сводилось прежде всего к наглядности самого словесного описания - «уже по самой природе дело меньше, чем слово»/5, 274/, то для науки Нового времени такое обоснование заключалось прежде всего в эксперименте «...исследование трудных предметов методом анализа всегда должно предшествовать методу соединения. Такой анализ состоит в производстве опытов и наблюдений, извлечении общих заключений из них посредством индукции и недопущении иных возражений против заключений, кроме полученных из опыта или других достоверных истин» /6, 314/. Функция метафоры в науке Нового времени сводилась к формированию модели теории, выдвижению гипотетических допущений, которые впоследствии должны быть проверены на опыте. Выступая средством познания метафора, однако, не являлась доказательной силой такого познания.

В качестве последней, метафора продолжает свое существование в искусстве, а именно в языке литературы. Рассмотрим в чем же состоит различие «научных» и «художественных» метафор, как различных составляющих духовного опыта человека. Очевидно, что такое отличие вытекает из особенностей в задачах и целях познания. Так, если наука видит свою роль в описании истинного хода вещей, в необходимости «ответить на такие вопросы, которые предполагают возможность соотносить ответы на них с действительно фиксируемыми реальными событиями»/4, 144/, то искусство при описании реальности лишь представляет объекты, не прибегая к доказательству их истинного существования. Метафора в науке, используемая при сравнении двух объектов, «сначала утверждает полное тождество этих объектов, затем его отрицает, сохраняя утверждение в силе только для некоторой части объекта» /2, 74/, т.е. сходство объектов проводится на основе тождества их моделей. Последние строятся через абстракцию выделения схожих признаков в объектах. В языке литературы, метафора возникает на основе частичного сходства двух объектов, и затем его переноса на весь объект, что приводит к «ложному утверждению об их полном тождестве» /2, 74/. Таким образом, различие функций метафоры в познании, относительно языка науки и языка литературы, заключается в несхожем нарушении отношений тождественности между сравниваемыми объектами. Вероятно, причина непохожести таких отношений состоит в разнице стратегий переноса реальности в язык. Если в языке литературы (роман, повесть, рассказ) преобладает феноменологическая стратегия отражения реальности, результат которой - в наглядно-эмоциональном акте передачи событий, то в языке науки преобладает номенологическая стратегия, направленная на передачу смысла событий, выявление их сущности.

Введение метафор в язык науки не только позволяет объяснять, делать наглядными абстрактные идеи, здесь метафора выполняет объяснительную функцию, но и направлять исследование. Последнее характерно для базисной метафоры. Как следствие, «ассоциативные связи, которыми обладает каждое слово или выражение, вовлекаемые в сферу действия теории, выстраиваются в соответствии с характером ключевой /базисной/ метафоры, в результате чего возникают своеобразные матрицы осмысления, организующие всю наличную информацию о мире» /4, 140/. Таким образом, базисная метафора выступает своеобразным организатором той системы имплицативных связей, посредством которых будет выстраиваться система импликаций, описывающих исследуемый объект. Механистическая концепция в науке, в основе которой лежит базисная метафора: мир-машина, построена подобным образом. Именно, неразличимость искусственного и естественного послужила основанием для такого понимания: «между машинами, сделанными руками мастеров, и различными телами, созданными одной природой, я нашел только ту разницу, что действия механизмов зависят исключительно от устройства различных трубок, пружин или иного рода инструментов, которые

будучи соразмерны руке мастера, всегда настолько велики, что их форму и движения легко увидеть, тогда как, напротив, трубки или пружины, вызывающие действия природных вещей, обычно бывают столь малы, что ускользают от наших чувств. И, ведь несомненно, что в механике нет правил, которые не принадлежали бы физике, поэтому все искусственные предметы вместе с тем предметы естественные» /8, 419/. Рассмотрение мира через призму машины оказало влияние, прежде всего, на интерпретацию таких понятий как структура и движение, которые являлись существенными характеристиками самой машины. Механистическая парадигма мышления не только изменяла взгляд на природу объектов, но и неявно содержала в себе новый метод исследования природы. Познание механизма подразумевало создание его уменьшенной копии, конструкции, которая должна сохранять в себе все связи, характерные для работы механизма.

Влияние машинной метафоры не ограничилось только объектами познания, но и сказалось на самом познавательном процессе. При этом, в качестве образца для метафорического переноса послужили наиболее сложные машины-компьютеры. Рассмотрение мозга как вычислительного механизма, подобного компьютеру, а разума как совокупности определенных программ, которые должны обеспечивать его функционирование - таково содержание компьютерной метафоры процесса познания. Данная метафора, не только организует связность между частями и свойствами своих референтов, но и допускает рассматривать один объект через призму другого. Однако, буквальное понимание компьютерной метафоры означает, что тождественными являются лишь некоторые характеристики человеческого и компьютерного вычисления. На семантическом уровне, эта тождественность заключается в неизменности акта коммуникации при замене человека компьютером, а на функциональном - в рассмотрении структуры мышления в терминах компьютерной лексики.

Подводя итог рассмотрению различных функций использования метафоры в познании, следует сделать вывод о том, что будучи феноменом нашего сознания, метафора встроена в наш язык, во многом формируя наше восприятие. Структурирующая функция метафоры, выраженная в организующем факторе переноса реальности в язык, и ее моделирующая функция, как задающая систему импликаций, для отыскания ранее не замеченных свойств объекта являются лишь различными сторонами единого процесса - формирования картины окружающего мира в нашем сознании.

Литература:

1. Д.Лакофф, М.Джонсон. Метафоры, которыми мы живем // Теория метафоры. М., 1990.
2. Х.Ортега-и-Гассет. Две великие метафоры //Теория метафоры.-М.,1990.
3. Панфилов З. В. Философские проблемы языкознания. М., 1977.
4. Гусев С.С. Наука и метафора.- Из-во ЛГУ, 1984.
5. Платон Государство // Платон, Соч. в 3-х т., т. 3 ч. 1.

6. Ньютон И. Оптика, или Трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света. М., Л., 1927.
7. Black M. Models and metaphors. New York, 1962.
8. Декарт Р. Сочинения. М., 1989.

Рожина А. Д., доц. (Харьков)

Н. В. ГОГОЛЬ ОБ «ОДИССЕЕ», ПЕРЕВОДИМОЙ В. А. ЖУКОВСКИМ

В литературно-критическом наследии Н. В. Гоголя статья-письмо «Об Одиссее, переводимой Жуковским (Письмо к Н. М. Я...ву)» занимает особое место. Эта работа, несмотря на отдаленность во времени, сохраняет свою актуальность как для сравнительного литературоведения с позиции отношения Н. Гоголя к памятнику классической древности, так и для теории и практики художественного перевода с точки зрения создания русской «Одиссеи».

Статья представляет собой отредактированное Н. Гоголем для печати письмо к Н. М. Языкову, о чем он сообщал П. Плетневу 4 июля 1846 года из Карлсбада: «В прошлом году я писал к Языкову о том, чем именно нужна и полезна в наше время «Одиссея» и что такое перевод Жуковского. Теперь я выправил это письмо и посылаю его для напечатания вначале в твоём журнале, а потом во всех тех журналах, которые больше расходятся в публике, в виде статьи, заимствованной из «Современника...» (1, с.520).

Статья-письмо Н. В. Гоголя к Н. М. Языкову «Об Одиссее, переводимой Жуковским» впервые была опубликована в «Современнике» (1846, т.43) и почти в то же время в «Московских ведомостях» (1846, 25 июля, №89) и в «Москвитянине» (1846, №7, отд.5). Впоследствии она вошла в книгу Н. В. Гоголя «Выбранные места из переписки с друзьями» (1847).

Статья была написана Н. Гоголем с целью подготовить читающую публику к восприятию «Одиссеи» Гомера, над переводом которой в 1842-1843 гг. трудился В. А. Жуковский. «Гоголь внимательно следил за ходом работы, часто беседовал о ней с Жуковским» (1, с.520). Перевод «Одиссеи» был опубликован в 1849 году в Санкт-Петербурге в книге «Стихотворения В. Жуковского».

Н. В. Гоголь придавал переводу «Одиссеи» на русский язык большое значение, ожидая, что она «...произведет впечатление на современный дух нашего общества вообще» (1, с.210), «...подействует на вкус и на развитие эстетического чувства» (1, с.209), «...освежит критику» (1, с.209), так как «...вряд ли есть на свете другое произведение, на которое можно было бы взглянуть с таких многих сторон, как на «Одиссею» (1, с.209).

В статье Н. Гоголь изложил свое мнение по т.н. «гомеровскому вопросу». Полемизируя с Ф. Вольфом и его последователями, рассматривавшими поэмы «Илиада» и «Одиссея» как собрание отдельных песен, Н. Гоголь высказывает убеждение в реальности существования греческого поэта как автора этих произведений. «Можно бы почесть все за изливающуюся без приго-

товления сказку, — пишет он, — если бы по внимательном рассмотрении уже потом не открывалась удивительная постройка всего целого и порознь каждой песни. Как глупы немецкие умники, выдумавшие, будто Гомер — миф, а все творения его — народные песни и рапсодии!» (1,с.208).

Для Н. Гоголя «Одиссея» — «...совершеннейшее произведение всех веков» (1,с.203), служившее в течение нескольких столетий «...неиссякаемым колодезем для древних, а потом и для всех поэтов» (1,с.204). В представлении русского писателя поэма Гомера является своеобразной энциклопедией, которая «...захватывает весь древний мир, публичную и домашнюю жизнь, все поприща тогдашних людей, с их ремеслами, знаниями, верованиями... словом, трудно даже сказать, чего бы не обняла «Одиссея» или что бы в ней было пропущено» (1,с.204). «Одиссея» по мнению Н. Гоголя, поразит величавою патриархальностью древнего быта, простой несложностью общественных пружин, свежестью жизни, непритупленной, младенческого ясностью человека» (1,с.210-211).

Отмечая достоинства «Одиссеи», Н. Гоголь акцентирует внимание прежде всего на общечеловеческом значении поэмы. «Поэт всех поэтов» (1,с.207), как называет Гомера русский писатель, сумел «...облечь во всю обворожительную красоту поэзии то, что хотел бы утвердить навеки в людях, как стремился укрепить в народных обычаях то, что в них похвально, напомнить человеку лучшее и святейшее, что есть в нем и что он способен позабыть всякую минуту, оставить в каждом лице своем пример каждому на его отдельном поприще, а всем вообще оставить пример в своем неутомимом Одиссее на общечеловеческом поприще» (1,с.207).

В великом памятнике древности Н. Гоголь видит «нравственнейшее произведение», которое учит человека никогда не унывать и мужественно бороться с жизненными бедами. Н. Гоголь, взывавший русскую интеллигенцию возвратиться в лоно христианской церкви во имя человеколюбия и русского национального самосознания, в отличие от других писателей, находит в «Одиссее» произведение, способное напомнить русскому народу о боге. Оставив многобожие греков в стороне, указывает Н. Гоголь, «народ смекнет, почему та же верховная сила помогла и язычнику за его добрую жизнь и усердную молитву...» (1,с.206), «а мы ...с религией, которая именно дана нам на то, чтобы сделать из нас святых и небесных людей, — ...умели дойти до какого-то неряшества и неустройства как внешнего, так и внутренне-го...» (1,с.211).

Русского писателя поражает композиция произведения, «стройного во всех частях своих» (1,с.205), рисующего жизнь с отчетливостью изумительной» (1,с.205): «...древний человек, как живой, так и стоит перед глазами, как будто еще вчера его видал и говорил с ним. Так его и видишь во всех его действиях, во все часы дня: как готовится он благоговейно к жертвоприношению, как беседует чинно с гостем за пировую критерой, как одевается, как выходит на площадь, как слушает старца, как поучает юношу; его

дом, его колесница, его спальня, малейшая мебель в доме, от подвижных столов до ременной задвижки у дверей — все перед глазами, свежее, чем в открытой из земли Помпее» (1,с.210). Н. Гоголь отмечает бесхитростную простоту, уравновешенное спокойствие речи, «...необыкновенное познание всех изгибов души человеческой» (1,с.206-207), ясность мыслей «божественного старца» (1,с.207), чего так недоставало «судорожным, больным произведениям века» (1,с.205).

В статье разлита глубокая скорбь писателя о прошедших патриархальных временах, кажушихся ему «младенчески прекрасными» (1,с.211), когда «...древний человек, со своими небольшими орудиями, со всем несовершенством своей религии, ...со своими ничтожными законами, умел, однако же одним только простым исполнением обычаев старины и обрядов...» (1,с.211) достичь до того, «...что приобрел какую-то стройность и даже красоту поступков, так что все в нем сделалось величаво с ног до головы, от речи до простого движения и даже складки платья, и кажется, как бы действительно слышишь в нем богоподобное происхождение человека» (1,с.211).

Перевод В. А. Жуковским «Одиссеи» послужил Н. Гоголю удобным поводом, чтобы бросить горький упрек своим соотечественникам и всему девятнадцатому веку, не сумевшим построить жизнь на началах разума и гармонии, сделавшимися «лоскутными, мелкими, от головы до самого платья нашего...» (1,с.211). Н. Гоголь гордится тем, что «первейшее поэтическое творение» (1,с.204), оставшееся в Западной Европе неocenенным из-за несовершенных переводов, появилось в России «...на языке, полнейшем и богатышем всех европейских языков» (1,с.204).

«Одиссея» в русской одежде В. А. Жуковского, убежден Н. Гоголь «...может подействовать значительно на очищение языка» (1,с.209), совершив переворот в русской словесности, она повернет ее «...с искусственной дороги на путь непосредственной жизни» (1,с.521), возвратит литературу простодушную искренность. «Воскресение Гомера» (1,с.205) В. А. Жуковским Н. Гоголь расценивал как великий творческий подвиг поэта-переводчика, благодаря которому Россия приняла Гомера «как родного» (1,с.205).

Литература:

1. Н. В. Гоголь Собр. соч. в 7-ми т. - М.: Худож. лит., 1978. Т.6.

Сафронов А.Г., доц. (Харьков) **ХАРИЗМАТИЧЕСКИЕ СИСТЕМЫ В** **СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ**

В последнее время значительную роль в религиозной жизни общества начали играть так называемые харизматические религии. Целью настоящей работы является анализ этого явления и его причин, а также попытка рассмотреть принципиально различные харизматические системы как единое культурное явление.

Строгого определения понятия "харизматичность" вообще говоря, нет. Более того, далеко не всегда системы, к которым можно отнести термин "харизматические" строго попадает под понятие религия. Для описания последних мы будем использовать термин "околорелигиозные системы".

Анализ значительной группы харизматических систем позволяет выявить признаки, наличие которых дает повод говорить о системе как о харизматической:

1. Наличие у последователей системы особых психологических или мистических состояний, которые характеризуются как "нисхождение святого духа", "контакт с богом", "явление духов", и т.д.
 2. Вера последователей системы в появление у них сверхъестественных способностей (в христианской харизматической традиции "святых даров"), в особенности, если указанные способности связаны с упомянутыми мистическими состояниями, проявляются только во время культовых практик или в группе единомышленников.
 3. Наличие харизматического мифа - мифа об окружающем мире, в котором живут последователи данной системы. В харизматической религии миф не является описанием событий произошедших "в тридевятом царстве тридесютом государстве". Напротив, член харизматической общины является участником напряженно разворачивающегося мифа. Мифологизм харизматического мышления можно отследить по целому ряду признаков: интерпретация определенных событий, в соответствии с мифологемой, соотнесение себя и окружающих людей с мифологическими персонажами (12 апостолов "Белого Братства", араматы Секо Асахары и т.д.)
 4. Самоощущение избранности, присущее adeptам подобных учений.
 5. Эффект передачи ответственности, проявляющийся в перекладывании своих повседневных проблем на сверхъестественных покровителей.
- Несмотря на значительное многообразие харизматических систем, можно выделить несколько наиболее значительных групп, объединенных по ряду общих признаков: религиозно-мистические, оккультно-мистические, оккультно-технократические, психоделические, коммерческие.

Религиозно-мистические системы являются, как правило, мистическими сектами или направлениями в рамках традиционных религий, как например суфизм в исламе или пятидесятничество в христианстве. В последнее время появляется все больше харизматических систем неохристианского толка, практикующих исцеление, говорение на языках (голосалии), коллективные исполнения гимнов для призыва святого духа и т.д. Отличительной особенностью этих систем является использование приемов манипулятивной психологии для индуцирования нужных состояний. Как отдельную разновидность религиозно-мистических систем следует рассматривать *эзотерические* составляющие известных религий, характеризующиеся небольшим количеством участников, отсутствием тенденций к протектизму (нередко даже

полной закрытостью), направленностью на решение внутренних задач участников.

Оккультно-мистические зародились в рамках внеконфессионального оккультизма и получили широкое распространение в начале нашего века. Отличие подобных систем от религиозно-мистических состоит в том, что проявляющиеся у последователей необычные состояния интерпретируются не столько как результат сверхъестественного вмешательства, сколько как следствие особой развитости или способностей некоторых людей. Существование сверхъестественных сил, как правило, признается, однако им зачастую приписывается безличностный характер.

К разряду *оккультно-технократических* можно отнести целый ряд учений, связанных с экстрасенсорикой, уфологией, другими подобными попытками выстроить наукоподобные модели описывающие мистический опыт или сверхъестественный мир.

Существование *психоделических* систем связано с наркоманской субкультурой и другими, близкими к ней субкультурами, (хипповской, богемной, и т. д.). Различные психоделические состояния играют значительную роль в подобных системах, которые постепенно приобретают все большее религиозных черт. Выделилось даже божество, покровительствующее "расслабленным" состояниям — Джа.

К разряду *коммерческих* харизматических систем можно отнести структуры действующие по принципу мультиуровневого маркетинга. Действительно, необходимыми чертами таких систем является фетишизация объекта продаж и связанных с ним состояний ("существенное улучшение состояния здоровья" после приема гербалайфа, резкое возрастание доходов и "жизненной эффективности" участников маркетинга), особые психологические состояния нагнетаемые на "презентациях", "промоушены"- восторженные представления людей с более высоким статусом в системе (кстати, такие же ритуалы присущи пятидесятничеству и христианским харизматическим церквям).

Таким образом, в современном мире создалась любопытная ситуация: отсутствует четкая грань между харизматическими религиями и нерелигиозными харизматическими системами. Можно даже говорить о феномене харизматических систем как значимом явлении в духовной жизни общества. Есть несколько теорий, претендующих на объяснение этого явления: регрессионная, восточная, психиатрическая, пассионарная, мистическая.

Регрессионная теория основывается на том факте, что харизматические компоненты были наиболее выражены в архаических религиях, а также на ранних стадиях развития современных религий. Опираясь на это можно предположить, что проявление харизматичности является следствием эффекта социальной регрессии отдельных групп людей или общества в целом. В пользу этого факта говорит также возможность проведения культурных ана-

логий между некоторыми современными субкультурами харизматического типа и архаическими религиями.

Восточная теория интерпретирует факт увеличения количества харизматических систем в нашем обществе как следствие проникновения восточных учений, для которых всегда была присуща практика мистических переживаний в западное культурное пространство. Действительно, среди современных религий и околорелигиозных систем выделяется значительное количество откровенно "провосточных" (кришнаизм, бахаи, сахаджа-йога, рериховство). Кроме того, во многих системах встречаются элементы восточной философии: понятия реинкарнации, кармы, и т.д. Такие элементы присущи движению Нью-Эйдж, многим оккультным системам.

Психиатрическая гипотеза предполагает, что разнообразные харизматические компоненты религиозных систем имеют чисто психологическую (или патопсихологическую природу). Данная гипотеза уходит своими корнями еще к работам Фрейда, сопоставившего и нашедшего аналогии между религиозными ритуалами, первобытных племен и некоторыми поведенческими формами людей, страдающих неврозами навязчивых состояний. Эти аналогии касались главным образом, ритуалов, связанных с очищением, которыми, безусловно, не исчерпывается весь, известный человечеству набор магических и религиозных ритуалов. Учитывая, что первобытные магические ритуалы являются харизматическими, в рамках данного выше определения, можно сформулировать положение о психологических истоках харизматических религий.

Результатом синтеза регрессионной и психиатрической теорий является трансперсональная теория, появившаяся благодаря исследованиям психоделических переживаний, проведенных С.Гроффом. Данная теория сводит различные типы трансперсональных переживаний, в том числе мистических к натальному опыту человека, запечатлевшемуся в виде четырех базовых "натальных матриц".

Пассионарная теория строится на предложении о том, что необычные переживания членов харизматической общины является индуцированными предводителями этих общин испытывающих такие переживания вследствие своеобразия психики (или наличия патопсихологических отклонений) и имеющих способность к влиянию на других людей (харизму в психологическом определении этого слова). Данная группа теорий опирается на разработки М. Вебера и теории Н. Гумилева. Несомненным достоинством пассионарной теории является также то, что она предоставляет возможность для относительно строгого математического моделирования.

Мистическая теория интерпретирует состояния, переживаемые членами харизматических общин, как результат действительного контакта со сверхъестественными силами.

Феномен харизматических систем является сложным явлением, не ограничивающимся религиозной жизнью, а охватывающий многие элементы

современной культуры. Важным явлением нашего времени является усиление роли харизматических тенденций и увеличение количества систем соответствующего типа. Можно предположить, что в будущем харизматические системы станут значительной социальной силой, а их роль по масштабности будет сравнима с ролью религий в современном мире.

Тимофеев Н.В., асп. (Харьков)

ИДЕЯ ВРЕМЕНИ В КУЛЬТУРЕ КИЕВСКОЙ РУСИ X-XII ВЕКОВ

Акцентированное размышление о времени, как категории, указывающей на смысл и ценности человеческого бытия, становится уделом переломных исторических периодов. Ярчайший пример состояния глобального перелома, затронувшего все стороны материальной и духовной жизни общества, дает культура Киевской Руси X-XII веков.

Начавшийся в середине X века процесс объединения восточнославянских племен под знаком единой государственности и связанная с ним христианизация вылился в подлинную духовную революцию. Формирование новой системы ценностей, отвечающей христианской религии откровения и универсализации любви, нашло отражение в различных проявлениях древней философско-религиозной мысли и художественного творчества. Наиболее последовательную и систематизированную картину сложения нового образа мира, в котором идея времени занимает одно из центральных мест, отражает свод классических литературных и историко-философских трудов того времени. Известные произведения эпохи христианизации Киевской Руси - «Слово о законе и благодати» митрополита Иллариона, «Повесть временных лет» монаха Нестора, «Притча о человеческой душе и теле» или «Притча о слепце и хромце», «Слово о премудрости» епископа Кирилла Туровского, «Поучение» Владимира Мономаха, - являются выдающимися памятниками древней словесности и выражением нового типа мудрости, ориентированной на проблемы человека и этические принципы. Соединение вопросов универсально-вечного плана с конкретно-историческим и земным бытием придает этим трудам общечеловеческую глубину и значимость, не меркнушую во времени. Идеальный опыт древнерусских мыслителей далеко не безразличен нашей современности, переживающей сходную ситуацию «переоценки ценностей» и поиска надежных духовных ориентиров.

Утверждение и распространение христианства в Киевской Руси проходило далеко негладко, в драматической атмосфере сопротивления старых духовных сил. И это также знак времени, поощряющий разработку новой системы взглядов, исследующих причину драматического несовершенства и противоречий мира, поиска смысла и руководящего принципа в земных событиях.

Несовершенству времени, в котором они жили, древнерусские мыслители противопоставили веру в высшую справедливость и знание о закономерности всего происходящего, вытекающее из христианского учения. Из

этого контекста вырастает главная проблема - человека, меры его свободы и ответственности, его места и значимости в слиянии сил, творящих историю. Тем самым идея времени лишается ореола рока, фатума, безличной судьбы. Акцент делается на проблеме воли, индивидуального выбора человека между добром и злом. В противостоянии языческому мироощущению формируется новое нравственное сознание, где идеал могущественного воина уступает место доблестному гражданину. Важнейшим качеством человека предлагается почитать не удачливость и физическую силу, а духовную мудрость.

Характерно, что философия той поры, соединившей вослед византийцам «мудрость Библии и мудрость Афин» (С.Аверинцев), чуждается отвлеченной схоластики, преобразуясь в духовное наставничество и практическое руководство в земном обустройстве.

Глубокую разработку идея времени получает в труде Иллариона «Слово о законе и благодати». В сюжетно-описательном плане «Слово» - это повествование о том, как «Слово» Божие распространялось среди человечества. Данное вначале в ветхозаветном законе, оно через евангельскую благодать достигает Русской земли, рассеивая «тьму идольскую». С позиций христианского мировоззрения Иллариона все стадии земного бега времени - прошлое, настоящее и будущее, - освящены «Божьим промыслом». Новая точка времени, отсчет настоящего связано с крещением Руси - «бесы бежали - крест города освятил». Только в настоящем открывается неполнота и ущербность прошлого. Восприятие будущего у Иллариона окрашено в радостные тона. В противоположность эсхатологическим представлениям ранних христиан он утверждает идеал «священной церкви», управляющей земным царством. Чем более величественным и славным будет земное царство, тем большим даром Богу оно явится при христианизации. Благодать настоящего по Иллариону состоит в следовании закону, данному в Евангелии. Таким образом, закон - это истина, а благодать выступает как его следствие, чаще всего соотносимое с будущим. «Настоящее» благодати, как показывает Илларион в другом своем не менее значительном сочинении «Молитва», достигается посредством раскаяния и милосердного заступничества Бога, дающему поддержку и ориентир, взыскующему к его милости человеку.

В отличие от языческого образа времени, регулируемого природного циклами и выстраивающегося по принципу вечного возвращения, возникает принципиально иной ориентированный образ времени. Горизонтальный вектор движения исторического времени пересекается с вертикалью духовного времени, устремленного к вечности. Из слияния этих векторов образуется крест - символ, обобщающий универсальные законы мира.

Такой образ времени складывается на основе христианской догматики, и по сути своей не является оригинальным. Самобытность древнерусской философии времени проявилась в другом - в исследовании духовного, ценностного аспекта бытия, преломленного через деятельность человека. В этой связи формируются ясные представления о грехе и покаянии, преступлении и

наказании, осознание равенства людей перед Богом. Особенно последовательно проводит эти идеи Нестор, утверждая идеал сословными или иными рамками общественного происхождения коллективной моральной ответственности. И все же, хотя сообщество христиан и ведет надежно по пути праведной жизни, абсолютно не исключается возможность индивидуального выбора вечного спасения или вечного наказания. Показательны размышления Нестора о страданиях народа во время нашествия половцев в 1093 г., в чем он усматривает провиденциальный смысл. По степени гнева Божьего, обрушившегося на несчастных людей, он судит и о степени Божьей любви и милости. Через страдание совершается очищение - «через множество скорбей и напастей предстоит войти в царство небесное».

Внесловный идеал человека, или, иными словами, человека вообще, образ мышления и поведения которого регулируется христианским принципом любви, находит разные формы воплощения в притчах Кирилла Туровского, в «Поучении» Владимира Мономаха. Высокая степень идейной насыщенности, яркое художественно-образное изложение истин «земного» и «вечного» плана в этих памятниках древнерусской мысли придает им как вневременное, так и подлинно современное звучание. Поскольку всегда остается актуальной проблема морального очищения и возвышения через приложение «вечных» истин к бегу «событийного» времени.

Литература:

1. Горский В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI -начала XII в. К., 1988.
2. Громов М.Н. Русская философская мысль X - XVII веков. М. 1990.
3. Дороги человеческой мысли. Златоструй. Древняя Русь X - XIII веков. М., 1990.

Булавина Т. В., асп. (Харьков, ХГУ) КОММУНИКАТИВНЫЕ АСПЕКТЫ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

Рациональность долгое время оставалась одним из основных принципов европейской культуры. Это понятие было введено Декартом. Функция рациональности состояла в поиске неизменных универсальных сущностей. Средой, где наиболее эффективно разворачивалась рациональность, оказалась наука. Но именно с успехами последней связан пересмотр представлений о рациональности. Философы в XX веке с разных сторон подходили к этой проблеме. Здесь будет рассмотрен случай, когда рациональность оказалась связана с проблематикой коммуникации.

Тулмин стремился показать как с помощью рациональности можно по-новому решить такую сложную проблему, с которой собственно и было связано выделение рациональности, как поиска «устойчивой территории» в стихии человеческих мнений. Если признать, что люди с разными понятиями и языками видят мир по-разному, то «каким образом мы можем сравнить достоинства соперничающих понятий? И как в свою очередь могут быть оп-

равданы и оценены наши требования – моральные и математические, научные или практические – к познанию?» (2;28-29).

Обстоятельно воспроизведя недостаточность попыток решить эту проблему в рамках универсализма – ключевыми фигурами здесь оказываются Декарт, Локк, как основоположники, и Фреге, как наиболее полное завершение этой линии, Тулмин показывает, что и релятивизм, как ни странно, утыкается в ту же проблему. Этой проблемой оказывается проблема оснований. «И абсолютист, и релятивист обращается с проблемой рациональности так, как будто она требует, чтобы мы придали конечный интеллектуальный авторитет той или другой логической системе – либо аксиоматической системе предложений, либо образующей предположения системе понятий» (4;94). Ключевым моментом его аргументации в отношении релятивизма оказывается критика концепций Куна и Коллингвуда. И хотя «нет прямых доказательств того, что теория Куна была задумана в качестве явного приемника теории Коллингвуда; однако в любом случае сходные допущения в конце концов вполне разумно привели к аналогичным выводам... (2;112). Обе концепции не устраивали Тулмина тем, что допускали существования определённых зон, в которых возникают несводимые друг к другу контексты. Коллингвуд это описывает как «диахронические отношения» между «плеядами предположений»(1), а Кун как «научную революцию», свидетельствующую о смене «парадигм» (2). Тулмин даёт этим ситуациям такую характеристику. «Больше нет согласованных процедур, чтобы улаживать разногласия, или общего словарного запаса, чтобы их обсуждать» (4;112). «Так как учёным в данном случае недостаёт общего словарного запаса, они не могут ни общаться друг с другом по поводу своих разногласий, ни формулировать общие теоретические темы для обсуждения и исследования» (4;113). Очевидно, что для Тулмина невозможность продолжения обсуждения означает исчезновение оснований рациональности. «...Если дела обстоят именно таким образом, то основания замены старой мысли новой нельзя объяснить на языке ни одной из этих систем» (там же).

Поэтому Тулмин отвергая универсализм, не склоняется и в пользу релятивизма, поскольку он, как и прежде, лишает рациональность как раз оснований. «Анализируя наши стандарты рационального суждения в абстрактных терминах, мы избегаем (это верно) непосредственной проблемы исторического *релятивизма*; но это удаётся нам только ценой её замены проблемой исторической *релевантности*» (4;74).

Наиболее остро проблема сведения двух рядов явлений возникла и в связи с развитием науки, методологическим описанием одной из основных её процедур – практикой наблюдения. Как показывает Мамардашвили, эта ситуация привела к смене классического на неклассический идеалы рациональности. «...Речь идёт о реализации возможности ... некоторого совместного рассмотрения, с одной стороны, объективных физических процессов, с другой стороны, внешнего им ряда сознательных действий и состояний, т.е. та-

кого рассмотрения, чтобы изображение первых допускало бы (по их собственным законам, в изображении формулируемым) рождение и существование таких состояний жизни и сознания (нами понимаемых), в которых их же удаётся описать...» (3;4).

Эта проблема встала очень остро, поскольку препятствовала созданию хоть сколько-нибудь целостной картины мира. «...Определённая унификация средств анализа двух рядов явлений – ряда физического и ряда сознания (т.е., фактически, объединение тем самым в один двух циклов наук – науки физической и науки о жизни и сознании) явно необходима: интеллектуально удовлетворительная, полная картина мира не может терпеть внутри себя такого пробела» (3;4). Решение этой проблемы было предпринято не только в философии например, Гуссерля, но и в рамках отдельных дисциплин, таких как квантовая механика или психоанализ Фрейда.

У самих истоков появления рациональности, которые Тулмин связывает с именем Сократа, возникал контекст разговора – «сократического спора». «...Единственным значением истины, согласно Сократу, было значение «продолжения разговора», причём продолжения разговора в таких терминах, которые в принципе не дискриминируют ни одну из партий ни в одном из спорных вопросов. Следовательно, с самого начала проблема рациональности была эквивалентна проблеме сохранения человека «открытым разуму». Это означало установление как беспристрастного форума, или суда разума, перед которым все люди находились в одинаковом интеллектуальном положении, так и беспристрастных методов и процедур, одинаковое действие которых все они могли одинаково признать. Альтернативой было то, что Сократ называл *мисологией*, то есть пренебрежением к рациональному спору...» (4; 59).

Как мы могли видеть у Тулмина, коммуникация в научном сообществе поддерживает процедуры рациональности, но там эта тема занимает второстепенное положение, в отличие от Хабермаса, у которого она становится основной. Хаймоне даёт этому следующее описание. «В своей работе «Техника и наука как идеология» Хабермас предполагает новую интерпретацию веберовской концепции рациональности...» (5;195). «Для того чтобы «переформулировать» веберовскую концепцию рационализации, Хабермас вводит различие двух понятий – понятия *труда* и понятия *взаимодействия*. Труд, или «целесообразная рациональная деятельность», есть «инструментальная деятельность», подчинённая «техническим правилам», основанным на каком-то «эмпирическом знании», взаимодействие есть «деятельность коммуникации... опосредованная символами», иначе говоря, та коммуникация, которая устанавливается в наличном языке. Этот второй тип деятельности, продолжает Хабермас, «обязательно отвечает *строгим нормам*, которые должны быть обязательно поняты и признаны по крайней мере двумя действующими субъектами» (5; 198).

Парадоксально, но именно строгое следование взаимно признаваемым нормам создаёт ситуацию освобождённости. «Рационализация в плане институциональных рамок может осуществляться только в средоточии опосредованного самим языком взаимодействия, то есть благодаря *освобождению коммуникации*. Беспрепятственные, освобождённые от всякого давления дискуссии о надлежащем и желательном характере принципов и норм, дискуссии в свете социокультурных отражений подсистем рациональной, целесообразной деятельности; коммуникация..., в которой был бы реставрирован её политический характер, – вот единственная среда, в средоточии которой возможно то, что заслуживает имени «рационализации» (цит. по 5; 199-200). Проследившая далее основные моменты концепции автора теории коммуникативного действия, Хаймоне делает такое замечание: «Для Хабермаса коммуникативный разум в его отношениях с концепцией рациональности не только не самокритичен – он позитивен. Он обеспечивает неусыпный контроль и регулирование, согласно которым мир материальной необходимости и символический мир духовной призваны к диалогу и сотрудничеству при взаимном уважении» (5; 200). Коммуникация оказывается спасительной средой для рациональности, поскольку позволяет принципиально по-другому решить проблему оснований: «...Правила аргументации основываются на формальных знаках, которые могут быть описаны с рациональной точки зрения, то также, и главным образом, потому, что они заданы не извне, не от имени какой-то инстанции или власти, уклоняющихся от рационального объяснения. Напротив, интуитивно и в самом универсальном плане они схватываются любым «компетентным» субъектом, стоит ему только «всерьёз» включиться в коммуникативную деятельность» (5; 201).

Таким образом, исчезает проблема абсолютных оснований, поиск которых составлял основную задачу рациональности в универсалистском её понимании. «...Речи дискуссии оправдываются и признаются годными посредством собственных перформативных характеристик. Так что если одна и та же речь может быть высказана говорящим и воспринята слушающим, иначе говоря, если дискурс функционирует, тогда нет никакой нужды знать его абсолютное основание» (5; 201).

Это позволяет сформулировать важное различие, для «систем» и «жизненного мира» (в терминах Хабермаса). В пространстве «систем» основания нормы задаёт закон, *перед которым* все равны, тогда как в пространстве «жизненного мира» порядок следования нормам задаёт коммуникация, *в которой* все равны.

Таким образом, коммуникация создаёт совершенно новые условия для разворачивания процедур рациональности, в результате чего, проблема оснований предстаёт в другом свете. Поразительно, что такое понимание могло возникнуть ещё во времена Сократа, но методологических оснований тогда оказалось не достаточно.

Литература:

1. Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. М.: Наука, 1980.

2. Кун Т. Структура научных революций. М., «Прогресс», 1977.
3. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. М., Изд-во «Лабиринт», 1994.
4. Тулмин Ст. Человеческое понимание. М., «Прогресс», 1984.
5. Хаймоне Ж.-М. Хабермас и Батай. В кн.: Танатография эроса. СПб.: Мифрил, 1994.

Кононов А.А., доц. (Харьков, ХГЭУ)

**О ГОСПОДСТВЕ ИРРАЦИОНАЛЬНОГО И
ПРОБЛЕМАХ ДУХОВНОГО РАЗВИТИЯ ЛИЧНОСТИ В
ПОСТТОТАЛИТАРНОМ ОБЩЕСТВЕ**

Ситуация, стихийно складывающаяся в результате крушения хорошо отлаженной totally рациональной системы, приобретает очертания полного хаоса, броуновского движения, неконтролируемого и непрогнозируемого развития. Всеохватывающий кризис современного украинского общества имеет место во многом благодаря подобным изменениям социальной системы. Крупномасштабные и краткосрочные преобразования, затронувшие все сферы общественной жизни, способствовали не только существенной трансформации политической и экономической систем, а главным образом, повлекли за собой глобальный мировоззренческий кризис личности: разрушена традиционная система ценностей, формировавшаяся и утверждавшаяся в течение достаточно длительного периода времени, поддерживаемая целым рядом социальных институтов, и не возникла достаточно ясная и приемлемая система альтернативных ценностей.

Поиск новых идеалов осуществляется человеком в динамично изменяющейся, непрогнозируемой реальности. Их многообразие (количественное и качественное), непостоянство предельно сужают возможности осознанного выбора, ибо иррациональный характер системы не позволяет получить устойчивого, однозначного представления об истинной, или если говорить точнее о соответствующей содержанию, характеристике принимаемых или отвергаемых ценностей. Здесь следует учесть, что специфика мышления индивида определяется нормами, традициями, запретами общества, в котором он живет. Всякий раз в сознании человека выстраивается система определенных ограничений, пределов, рамок, в отношении которых возникает соблазн их обойти или преодолеть. Подобные пределы и ограничения, выступающие важнейшим инструментом утверждения ценностей, еще не получили статус устойчивых, постоянных, содержательно неизменяемых. В описываемой системе такое преодоление может быть как рациональным, осознанным, рефлексивным, так и собственно иррациональным, основанном на не вполне осознаваемых действиях или непонимании, низком уровне самоорганизации, аффективности, что более всего вероятно. Но столь ярко выраженный иррациональный характер социального порядка оказывается только внешним, результирующим глубоко рациональных действий. Задуманные преобразования десятилетней давности имели конкретную цель, гипотетически вырисо-

ывались желаемые результаты, что только подчеркивает изначально рациональный характер случившегося. В таком случае и сама политика преобразований становится еще более рациональной. Однако происходящие изменения, хаотизирующие социальный порядок, не имеют ни последовательного характера, ни тем более каких бы то ни было закономерностей. Всякий раз полученный продукт социальных изменений является не следствием правильно сделанного прогноза, а подвергается насильственному «втискиванию», и как правило, без достаточных на то оснований в аналогии подобных преобразований более развитых систем. Возникает проблема связанная с тем «какой тип рациональности и каким именно образом он будет сочетаться с иррациональными и нерациональными началами той же деятельности (действие неучтенных, непредвиденных или вновь возникающих независимых переменных, пресловутых «случайных» событий, субъективных факторов и т.п.).» [2 ; 7]. В такой ситуации вполне возможно, что поднимаемый вопрос известным российским исследователем И.И. Кравченко превращается в констатацию факта : с точки зрения результата иррациональные начала политики - харизма, вдохновение, озарение, парадокс, мистификация, махинация, интрига, блеф оказываются более действенными, а потому и более рациональными. Латентный иррациональный характер рационального действия обусловлен самой природой «ratio». Ведь, и определение приоритетов ценностей, и выбор на их основе целей и адекватных средств, и их согласование с реальностью (возможностями), и ориентация на последствия в достижении цели - лишь вне содержания действия абсолютно рациональны. Как только подобная последовательность реализуется в действительности, рациональное действие может трансформироваться не только в относительно рациональное, но и просто стать иррациональным (а это уже в соответствии с сущностью «irratio»).

Отсутствие системы норм и ценностей в обществе, обеспечивающих и сопровождающих производство, распространение, реализацию сознательных действий, нацеленных на удовлетворение духовных потребностей, открывает широкие возможности для самых радикальных экстремистских движений. Идеология, политические установки, методы действия подобных формирований играют роль своеобразных «эрац-ценностей». Не являясь, как правило, реальной альтернативой ценностям утраченным, экстремистские лозунги и программы дают мятущемуся сознанию временное успокоение, духовную опору. В такой ситуации человек готов принять любую идею, даже не предполагающую рационалистического решения проблемы, но снимающую фрустрацию, социальные отчаяния и страхи. Экстремизм в силу своей специфики не способен созидать, он обречен лишь на разрушение, которое не всегда проявляется открыто. Неудовлетворенность существующим положением вещей, резкая смена статусного положения, а в отдельных случаях и ощущение себя в статусно нисходящей группе в такой ситуации порождают нигилистические настроения и делают их основополагающей жизненной

стратегией. Поэтому «в периоды резких структурных сдвигов, крутых ломок устоявшихся традиционных стереотипов и социальных ориентиров, то есть в периоды, наиболее сложные для социально-психологической адаптации, для распространения анархических, нигилистических настроений возникает особая благодатная почва» [4 ;120]. Такой способ для утверждения новых идеалов на основе тотального отрицания предшествующего вследствие его «обесценивания» открывает перед человеком широкие созидательные возможности. Но сегодняшний посттоталитаризм демонстрирует, что человек не в силах вынести того, что он предоставлен собственным силам, что он должен сам придать смысл своей жизни, а не получить его от какой-либо высшей силы. «Будущее при нигилистическом подходе с его тотальным отказом, с его трактовкой существующего как не содержащего в себе ничего приемлемого, выступает как манна небесная, в чисто утопических контурах. Поэтому нигилизм на практике оказывается малоприемлемым» [4 ;122]. Подобное умонастроение имеет место в любой социальной системе. Но обретение массового характера в контексте описанных особенностей посттоталитарного общества дает основание для серьезного беспокойства, ведь тотальное разрушение не может быть вечным, а значит рано или поздно окажется сила, способная стать альтернативой такой позиции. В обществе посттоталитарном ее суть предугадать нельзя.

Достаточно иллюстративные аналогии можно увидеть в той общественно-политической обстановке, которая сложилась в Германии после окончания первой мировой войны. «Когда люди в отчаянии, никакие рассуждения не могут вернуть им веру - на это способны лишь страсти, особенно те, что лежали в основе их отчаяния, - горечь унижения и ненависть. Исчезли великие ценности, которые этими людьми признавались и в то же время возвышались над ними, ради которых они могли бы друг друга судить.» [1;360-361]. И неудивительно, что в такой ситуации сформировавшийся вакуум идеалов и ценностей был незамедлительно заполнен фальшивыми ценностями. Не может ли это произойти в современной Украине? Распад империи, утрата ценностной системы, предельно резкие статусные изменения, отсутствие надежных механизмов самозащитенности личности, социальных гарантий на будущее во многом определяют общность изменений, происходивших в Германии, и, имеющих место в Украине. Их следствия также поразительно похожи : показатели суицида значительно возросли, до предела накалены проявления социального неравенства, существенное падение уровня жизни и резкое ухудшение экономического положения и т. д. При рассмотрении подобных аналогий речь идет не о предвещании украинского фашизма, хотя и этим не стоит пренебрегать, а внимание акцентируется на том, что иррациональный характер посттоталитаризма представляет собой «плацдарм» для неосознанного принятия новых идей, идеологием, способных не только стать духовной опорой большинству, но и предопределить дальнейшее развитие общества. Тоталитаризм, потребовавший от человека отказаться от незави-

«симости своей личности, отождествления себя с целостностью социальной системы, полной универсализации своего «Я», убеждал каждого в необходимости единения, внутренней сплоченности, основанной на жесткой и незыблемой системе духовных ценностей. Однако, самоутверждение большинства в том, что «Wir sind das Volk» (Мы - народ - прим. авт.) не имело ничего общего с реальной действительностью. Формирование единой социальной общности «советский народ», сопровождавшееся огосударствлением всех легально существующих организаций и институтов, репрессиями в отношении оппозиции и инакомыслящих и т. д., по сути, способствовало превращению человека в маленький винтик машины, в хорошо накормленный и одетый автомат, не имевший никакой ни необходимости, ни возможности мыслить и действовать независимо. Поэтому в результате произошедших изменений большинство людей оказались неспособными распорядиться полученной свободой, а политика преобразований утратила свой рациональный потенциал и способность конструктивных действий, породив несбыточные ожидания, разочарования, самообман.

Безразличное отношение человека к самому себе, к своему будущему, недоверие к собственной позиции, мнению во имя сиюминутного «благополучия» (благополучия именно в понимании посттоталитарного человека - прим. авт.) превращает его в слепца, верящего в мгновенное решение всех проблем и не сомневающегося в правомерности выбранного пути. Собственные созидательные возможности оказываются невостребованными. Иллюзорный мир заменяет мир реальный. «Один из источников утопических иллюзий - логика и психология искушения надеждой на желаемый исход трудного предприятия, когда все как кажется, зависит от мобилизации, успех представляется таким близким, что его недопустимо упустить : еще одно усилие, еще один шаг, одни сутки, один год, час и он обеспечен.» [2 ; 8]. Необратимым становится процесс иррационализации сознания. Деформация социального порядка приобретает все более стихийный, непрогнозируемый, необъяснимый характер. В результате этого «происходит «захват» одной сферой естественного пространства другой...В результате каждая из сфер структурно и качественно перерождается, приобретая не свойственные ей в нормальном состоянии черты и функции, т.е. качественные изменения закрепляют структурные деформации и превращаются в причину их воспроизведения и углубления. Порочный круг замыкается»[3 ; 42].

Ограничения господствующей иррациональной стихии и преодоление описанных деформаций в посттоталитарном обществе должны получить конструктивное решение прежде всего в духовной сфере общественного производства. Попытки рационализации политики приведут к возрождению тоталитаризма, экономической системы к поглощению человека технологическими процессами. Исторический опыт наглядно демонстрирует результаты подобных реформаций, следует еще раз вспомнить политическую систему советского общества и высокотехнологическое постиндустриальное общест-

во. Без иллюзий и мифотворчества человек не может существовать. Успех духовной революции необходимо усматривать в осознанности выбранных идеологием, ценностей, норм, которые естественным образом соотносятся и выступают основанием для начала новой гражданской истории.

Литература :

1. Камю А. Миф о Сизифе; Бунтарь. Минск: «Попурри», 1998. -544 с.
2. Кравченко И.И. Рациональное и иррациональное в политике // Вопросы философии.-1996.-№3.
3. Лапшина В.Л. Размышления о проблеме социальных преобразований в современном украинском обществе // Харьковские социологические чтения 97. Харьков: «Основа», 1997.
4. Хевеши М.А. Анархизм и нигилизм как умонастроение // Социс. - 1998. -№2.

Бондаренко Л.И., доц., Гарань А.В. (Харьков) ФРЕЙД И ФРОММ: ЭДИПОВ КОМПЛЕКС И НЕВРОЗЫ

(сопоставительный анализ)

Эрих Фромм (1900-1980) — один из самых ярких мыслителей XX века, чье творчество существенно повлияло на мировоззрение целого континента (Америки), не прошло оно незамеченным и для Европы; большая часть его работ уже издана на русском языке, но едва ли можно утверждать, что его идеи ассимилированы отечественным философским сообществом и обществом в целом. Ведь работы Э. Фромма адресованы не только специалистам — психологам или философам. Он обращается к каждому человеку, надеясь и веря, что человечество найдет пути из «больного общества». Развивая продуктивную ориентацию, искусство любви, психоанализ как «искусство быть», не «иметь», можно, считает Фромм, создать общество творческих, свободных индивидуальностей.

Источниками своего духовного становления Э. Фромм считал книги пророков и псалмы, теорию Маркса, которую считал близкой к религии, концепцию матриархата, созданную Я. Бахофеном, буддизм как религию без бога и психоанализ Фрейда. Требуется специальное исследование того, как каждая из вышеназванных концепций была преобразована в творчестве философа, но некоторые моменты их влияния можно увидеть в ниже опубликованной статье «Индивидуальные и социальные истоки неврозов».

Исходя из диалектической концепции истины, Э. Фромм отвергает и ортодоксальный догматический фрейдизм, и радикальный пересмотр, по сути отбрасывание, отрицание концепции З. Фрейда, утверждая конструктивное переосмысление идей «отца психоанализа». Э. Фромм перерабатывает фрейдовскую концепцию происхождения неврозов и понятие Эдипова комплекса как одну из центральных категорий фрейдовского психоанализа.

З. Фрейд считал источником практически всех неврозов Эдипов комплекс как биологически детерминированный феномен: «семейный роман» —

сексуальное инцестуозное влечение 3-5 летнего мальчика к матери и амбивалентное отношение его к отцу — отношение любви-зависти-ненависти-страха. Эдипов комплекс по Фрейду — всеобщая закономерность психосексуального развития ребенка. Э. Фромм, не отрицая полностью Эдипова комплекса, рассматривает его, однако, как не биологически, а социально детерминированный феномен, и в этом, очевидно, сказывается влияние социологической концепции К. Маркса. «Семейный роман» Фромм объясняет реакцией ребенка на давление родительской власти, которая сама социокультурно детерминирована.

Э. Фромм представляет невроз не как биологическую, вечную для человека проблему, а как проблему социальную, усматривая пути преодоления неврозов в создании «здорового общества», где осуществляется рациональная, компетентная власть, не препятствующая, а способствующая развитию «свободных индивидуальностей».

Э. Фромм. Индивидуальные и социальные истоки неврозов.

История науки — это история ошибочных утверждений. Эти ошибочные утверждения, отмечавшие прогресс человеческой мысли, отличало одно своеобразное качество: они были продуктивны. Они не были просто ошибками, это были утверждения, истинность которых была завуалирована неверными понятиями, прикрыта ложными и неадекватными концепциями. Это были рациональные умозрительные идеи, содержавшие в себе зерна истины, которые проросли и дали всходы в ходе непрерывного стремления человечества достигнуть объективного и прочного знания о человеке и природе... Многие глубокие наблюдения над человеком и обществом впервые нашли свое выражение в мифах и сказках, позже в метафизических размышлениях и предположениях, оказавшихся неверными после 2-3 поколений.

Не трудно понять, почему эволюция человеческой мысли происходила подобным образом. Целью всякого мыслящего существа является достижение полной истины, понимание всеобщности феномена, который его волнует. Человеку дана только одна короткая жизнь, и за этот короткий промежуток времени ему хочется узнать все о мире. Но познать всеобщую истину он мог бы, если бы его жизнь была такой же продолжительной, как и жизнь всего человечества. И лишь в процессе исторической эволюции человек развил в себе способность наблюдать, достигать большей объективности в своих наблюдениях, собирать новые данные, чтобы понять, нужно ли нам знать все. Существует, однако, пропасть между тем, до чего может дойти величайший гений, и ограниченностью знания того периода, в котором ему довелось жить. И поскольку человек не может жить в окружении неизвестного, то он старается заполнить этот разрыв доступными ему знаниями, хотя им может не доставать обоснованности, могущей содержаться в догадке гения.

Каждому открытию, которое было или будет совершено, предшествует долгое развитие, в его ходе истина, содержащаяся в изначальной идее, приобретает все менее и менее завуалированное и искаженное выражение,

все ближе и ближе приближаясь к адекватным формулировкам. Развитие научной мысли — это не процесс замены признанной ложной идеи новой и правильной, а скорее, это процесс постоянной реинтерпретации старых утверждений, очищение их сути от искажающих элементов. Великие пионеры мысли, к числу коих принадлежал и Фрейд, формирует идеи, определяющие на века ход развития научного мышления. Их последователи, работающие в той же области, идут одним из двух путей: им не удается различить основное и второстепенное, и они ожесточенно защищают всю систему учителя, преграждая, таким образом, путь процессу переосмысления и очищения, либо, совершая ту же ошибку в выделении основного и вспомогательного, они также ожесточенно сражаются со старыми теориями, пытаясь заменить их новыми, своими собственными. Обе категории, как ортодоксы, так и радикалы прерывают конструктивное развитие идей учителя. Подлинная задача, между тем, состоит в том, чтобы переосмыслить, отобрать, уяснить, что некоторые аспекты были поняты и выражены в ошибочных концепциях из-за ограниченности мысли в ту историческую эпоху, когда эти положения были впервые сформулированы. Иногда мы чувствуем, что понимаем автора лучше, чем он сам себя понимал, но на такое понимание мы способны только благодаря путеводным огням его первоначальной идеи.

Общий принцип — что путь научного прогресса состоит в конструктивном переосмыслении идей, а не в их повторении или отбрасывании, вполне применим к теоретическим формулировкам Фрейда. Едва ли можно указать на такое открытие Фрейда, которое не содержало бы фундаментальных истин и затем не было бы органически развито, выходя за рамки концепций, в которых оно первоначально было сформулировано.

Возьмем, к примеру, фрейдовскую теорию происхождения неврозов. Думаю, что мы мало знаем о том, что составляет невроз, и еще меньше нам известно о его происхождении. Должно собрать огромное количество психологических, антропологических и социологических данных прежде, чем мы сможем надеяться на достижение вывода-ответа. Возьмем использование взглядов Фрейда на происхождение неврозов в качестве иллюстрации обсуждавшегося выше общего принципа реинтерпретации как конструктивного метода научного прогресса

Фрейд утверждает, что Эдипов комплекс по праву можно считать сущностью всех неврозов. Я считаю, что это наиболее фундаментальное утверждение, которое можно сделать по поводу источника неврозов, однако, полагаю, что оно должно быть переделано и переосмыслено в рамках отношения, отличного от фрейдовского. Фрейд хотел этим утверждением сказать следующее: из-за сексуального влечения, испытываемого, скажем, маленьким мальчиком к его матери, он восстает против своего отца, и развитие невроза состоит в его неумении справиться с источником этого восстания. Я считаю, что Фрейд затронул самые примитивные корни невроза, указав на конфликт между ребенком и родительской властью и авторитетом, и на не-

способность ребенка справиться удовлетворительным образом с конфликтом. Но я думаю, что основной причиной этого конфликта является не сексуальное влечение, а реакция ребенка на давление родительской власти, детский страх перед ней и подчинение ей. Прежде, чем начать исследование этого вопроса, мне бы хотелось различить два вида власти: объективная власть, основанная на компетентности личности, обладающей властью, действовать должным образом в сфере руководства, которое ей приходится осуществлять; такую власть можно назвать рациональной. Противоположностью ей является то, что можно назвать иррациональной властью, основанной на силе (power), которой властвующий обладает над подчиненными, и на страхе и благоговении, охватывающем последних.

Случилось так, что в большинстве культур, человеческие отношения определены в большей степени иррациональной властью и авторитетом. Как и в большинстве обществ, известных нам из истории, в нашем обществе люди живут посредством вписывания в социальную роль за счет отказа от части своей собственной воли, своего своеобразия и непосредственности. Поскольку каждое человеческое существо представляет все человечество со всеми его возможностями, всякое жизнеспособное общество должно и вынуждено прежде всего, быть заинтересованным в его самосохранении. Особые формы функционирования общества определяются рядом объективных экономических и социальных факторов, существующих на каждом этапе исторического развития. Обществу приходится действовать в рамках его возможностей и ограничений в данной исторической ситуации. Для того чтобы общество функционировало нормально, необходимо, чтобы его члены обладали таким характером, который заставлял бы их хотеть действовать так, как они вынуждены действовать как члены данного общества или класса общества... Им приходится желать делать то, что им объективно необходимо делать. Внешняя сила побуждения должна быть заменена внутренним побуждением, и особым видом человеческой энергии, содержащимся в характере. До тех пор, пока человечество не изобрело такой способ организации, при котором интересы общества и индивида совпадали, обществу приходится осуществлять свои цели в большей или меньшей степени за счет свободы и непосредственности индивида. Этой цели служит процесс воспитания и образования детей. Кроме того, что образование направлено на развитие возможностей ребенка, оно также осуществляет функцию низведения его свободы и независимости до уровня, необходимого для существования данного общества. И хотя общества разнятся по той степени, в которой ребенок должен быть подавлен иррациональной властью, все же функция низведения пребывает неизменной.

Вначале ребенок не сталкивается с обществом лицом к лицу, он встречается с ним посредством своих родителей, которые по своему характеру и методам воспитания представляют социальную структуру, являются психологическими посланниками общества. Что же происходит с ребенком в его отношениях с родителями? Через них он сталкивается с видом власти,

превалирующем в обществе, в котором он живет, и этот вид власти стремится подавить его волю, его непосредственность, его независимость. Но человек не для того рождается, чтобы его сломали, и ребенок сражается против власти, представленной его родителями, он борется не столько против власти, представленной его родителями, сколько за право быть собой, быть полноценным человеческим существом, а не роботом. Некоторые дети оказываются более удачливыми, чем другие, большинство же терпит поражение разной степени в этой борьбе за свободу. Существует много видов такого поражения, но каковы бы они ни были, шрамы, оставленные поражением, могут быть найдены в основе каждого невроза. След поражения представлен синдромом, основными чертами которого являются: ослабление и паралич. Самобытности, непосредственности индивида. Ослабление самости и подмена ее псевдосамостью, в которой чувство «Я есть» отодвинуто и заменено выражением самости как общей суммы чужих мнений об индивиде, подмена автономии гетерономией, размытость, или используя термин доктора Салливана, «паратакическое» свойство всех межличностных опытов.

Мое предложение о переосмыслении Эдипова комплекса не как результата сексуального бунта ребенка родителя одного с ним пола, а как борьбы ребенка с иррациональной властью, представленной родителями, не подразумевает, однако, что фактор сексуального влечения не играет известной роли, но особое ударение следует делать не на кровосмесительных, инцестуозных желаниях ребенка, а на запретительном воздействии родителей на нормальную сексуальную деятельность ребенка. Физиологические функции ребенка, во-первых, дефекация, затем его сексуальные желания и побуждения отягощены моральными рассуждениями. Ребенку прививается чувство вины по поводу этих функций, и поскольку сексуальное влечение присуще всякому человеку с детства, то оно становится постоянным источником вины. Какова функция чувства вины? Оно служит тому, чтобы сломить волю ребенка и привести его к подчинению. Родители используют это чувство, хотя и непреднамеренно, чтобы подчинить ребенка. Нет более эффективного средства сломить любого человека, чем предоставить ему свидетельства его порочности. Чем более виноватым чувствует себя индивид, тем легче он подчиняется, поскольку власть доказала свою силу правом обвинять.

То, что кажется чувством вины, на самом деле оказывается страхом не угодить тем, кого человек боится. Чувство вины рассматривается людьми как моральная проблема, реализация возможностей индивида теряется из виду. Вина сведена до непокорности, и люди не понимают, что в подлинном моральном смысле это самоуродование.

Подводя итоги этой проблеме, скажем, что основу невроза составляет поражение в борьбе против власти (*authority*) и что не инцестуозные желания ребенка, а раны, связанные с сексуальным влечением, являются одним из факторов слома его воли. Фрейд нарисовал картину необходимо трагического исхода фундаментальных желаний ребенка, его кровосмесительные жела

ния обречены на неудачу и принуждают к какому-то из видов подчинения. Но разве нельзя предположить, что эта гипотеза выражает в завуалированной форме глубокий пессимизм Фрейда в отношении каких-либо улучшений в судьбе человека и его веру в необходимость существования иррациональной власти? И все же такое отношение — лишь одна сторона Фрейда. В то же время Фрейд сказал, что «с момента половой зрелости человек должен посвящать себя великому заданию освобождения себя от своих родителей», он же изобрел терапевтический метод, целью которого были независимость и свобода индивида.

Впрочем, поражение в борьбе за свободу не всегда приводит к невротам, иначе нам бы пришлось признать невротиками большинство людей. Каковы же специфические условия, формирующие неврастенический исход поражения? Вот некоторые из них, которые я могу только упомянуть: одного ребенка, к примеру, ломали более прилежно, чем других, и конфликт между его тревогами и страхами и его основными человеческими желаниями будет более острым и менее переносимым, или у ребенка чувство свободы и независимости может быть развито сильнее, нежели у среднего человека, и поражение, таким образом, становится более неприемлемым. Вместо того, чтобы перечислять другие условия, создающие невроз, я предпочитаю переформулировать вопрос и выяснить, каковы же условия, способствующие тому, чтобы люди не становились невротиками, несмотря на поражение в личной борьбе за свободу. Кажется полезным в этом случае различить два понятия: понятие ущерба (*defect*) и понятие невроза. Если человек утратил свободу и независимость, истинное выражение самости, можно считать, что он понес тяжелую утрату, поскольку мы считаем, что свобода и независимость — это объективные цели, к которым должно стремиться каждое человеческое существо. Если такая цель не достигнута большинством в данном обществе, то мы имеем дело с явлением социально шаблонизованного ущерба. Ущерб этот понес не один только индивид, он разделяет утрату со многими другими, он не осознает свой ущерб, его безопасности не угрожает тот факт, что он отличается от других, что он изгой. То, что он мог потерять в смысле богатства и подлинности чувства счастья, компенсировано безопасностью приспособленности к остальной части человечества, как он ее себе представляет. В частности, его утрата поднята до уровня добродетели в рамках определенных культур и таким образом дает ему расширенное чувство достижения. Примером этому может служить чувство вины и тревоги, которое возбуждали в людях доктрины Кальвина. Можно сказать, что человек, ошеломленный чувством вины, собственного бессилия и ничтожества, ошеломленный возрастающим сомнением в том, спасен ли он или же осужден на вечное наказание, вряд ли способен на искреннюю радость, он превратил себя в винтик машины, которой он вынужден служить. Такой человек понес тяжелую утрату, но она культурно шаблонизована и рассматривается как нечто весьма ценное, и индивид, таким образом, защищен от невроза, который бы с ним случился в

контексте той культуры, в которой ущерб был бы причиной чувства глубокой неадекватности и изоляции.

Спиноза сформулировал проблему шаблонированного ущерба, он писал: «Многие люди охвачены одним и тем же аффектом с большим постоянством. Все чувства человека до такой степени аффецированы объектом, что ему постоянно кажется, что объект присутствует, даже если на самом деле его нет. Если это случается в состоянии бодрствования, то считают, что человек помешан. Но если скупец думает только о деньгах и приобретениях, стремящийся к славе — только о ней, их помешанными не считают, а только докучливыми; в общем, их презирают. Но фактически жадность, неумное стремление к славе и тому подобное являются формами помешательства, хотя обычно никто их не считает «болезнью»». Это было написано несколько сотен лет назад, и тем не менее, верно, хотя ущерб был культурно шаблонирован до такой степени, что к нему не испытывают ни презрения, ни раздражения. Сегодня мы, сталкиваясь с человеком, находим, что он действует как робот, что он не имеет действительно своего опыта, что он ощущает себя как личность, которую в нем, по его мнению, предполагают, у него улыбка заменила смех, бессодержательная болтовня — коммуникативную речь, вялое разочарование заняло место подлинной боли. О таком человеке можно сделать два утверждения. Первое — он страдает утратой непосредственности и индивидуальности, что может оказаться неизлечимым. В то же время можно сказать, что он не отличается коренным образом от тысяч людей, находящихся в том же положении. Социальный образец, скрывающий утрату, спасает большинство людей от невроза; некоторым он не помогает, и тогда ущерб выливается в жестокий невроз. Тот факт, что в некоторых случаях социальный образец не достаточен для предотвращения невроза, объясняется исключительностью жестокости и структуры индивидуальных конфликтов. Останемся на этом. Я хочу особо отметить необходимость перейти от проблемы происхождения неврозов к проблеме культурно шаблонированного ущерба, к проблеме патологии нормальности.

Цель психоанализа подразумевает, что он должен не только возвратить индивида в его общество. Его задачей также является узнать, не противоречит ли идеал нормальности у человека его цели полной реализации себя как человека. Прогрессивные силы в обществе верят, что такая реализация возможна и что интересы общества и нужды человека не всегда будут антагонистичны. Психоанализ, если он не упускает из виду проблемы человека, делает большой вклад в этом направлении. Частью фрейдовской концепции и был этот вклад, посредством которого психоанализ выходит за рамки медицинской специализации.

Перевод с английского А. Гарань

ЭТИКЕТ В ЭТИКО-ЭСТЕТИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ

Особая роль правил этикета проявляется в возможности устанавливать средства, оформления, «показа» таких моральных качеств как дружелюбие, любезность, добродетель, доброжелательность, и др. Закрепляя за морально ценным особую систему манер, очерчивая в качестве образцового круг приличий, правила хорошего тона, способствует появлению стереотипов представлений должном, справедливом, достойном, возвышенном.

Этикетные предписания, оказывая влияние на корректное поведение наделяют составляющие его действия особым значением, устанавливают между ними причинно-следственную связь. Благодаря этому поведение может рассматриваться как особая система символов.

Моральный символизм, выражающийся в наличии стереотипов, образцов, модулей, схем в поведении, наиболее полно воплощается в отдельных социальных процедурах, ритуалах, обрядах, традициях. Такие социальные явления способствуют более эффективной нравственно-психологической адаптации личности, так как раскрывают социально-ролевые функции людей и их отражение в общественном мнении. Стереотипы поступков демонстрируют воплотившееся когда-то в чем-то конкретном поведении единство действий в ситуации, ставшей обязательной (приветствие, прощание, благодарность и прочее). Некоторые поведенческие конструкции содержат в себе в идеализированном и обобщенном варианте то, что связано с желанием, но не всегда реализуемым. Так моральный символизм раскрывает перед нами закодированный исторический опыт, который способствует прогнозированию поведения, освобождению от ненужного рефлексирования в ситуациях стандартных и заранее обговоренных.

Этикет, вводя в поведение людей систему символических значений основывается не только на моральных, но и на эстетических идеях. Эстетическая идея включает в себя единство таких требований к внешней стороне социальной активности человека, которые соответствуют исторически сложившемуся взгляду на прекрасное и безобразное, трагическое и комическое, а также на меру, гармонию и порядок. В соответствии с этим, красота поведения с необходимостью предстает как совершенное единство содержания и формы при особом внимании к форме. Созидание формы в указанном единстве связано с духовно-физической и художественно-образной деятельностью. «Красота, - писал Гегель, - в качестве произведения духа нуждается даже для начальных ее стадий в разработанной технике, требует многократных попыток и упражнений... Только после многосторонних опосредований удастся преодолеть разнообразное, пестрое, запутанное, чрезмерное, тягостное и в этой победе спрятать и уничтожить всю подготовительную работу, так что теперь кажется, будто свободная красота возникла совершенно беспрепятственно, как из единого слитка. Можно провести параллель с манерами образованного человека, который во всем что он говорит и делает ведет

себя совершенно просто, свободно и естественно; однако он обладает этой простой свободой не с самого начала, а достиг ее в результате законченного воспитания» /1/.

Отсюда с точки зрения ориентации на моральные ценности этикетное поведение предполагает такт, а на эстетические - вкус. Такт - сложное субъективно-личностное качество, способность выбирать, варьировать все возможные варианты поведения в целях создания доброжелательной, корректной, ненавязчивой атмосферы в общении с другими людьми. «Такт-практический разум, творческое применение в практической повседневной жизни душевного свойства, полученного от природы и развитого путем воспитания в той или иной этнической культуре» /2/

Эстетический вкус не находит существа поступков, но он может способствовать этикетному поведению опосредованно оказывая влияние на его нравственное содержание. Эстетический вкус способствует тому, чтобы внешними параметрами поступки и действия вызвали удовлетворение и наслаждение. Тем самым он ориентирует на умеренность и пристойность, требует избавления от всего грубого и насильственного, нескладного в угоду легкости, непринужденности, гармонии, совершенству. Шиллер в своем специальном исследовании, посвященном исследованию эстетических нравов, отмечает, что «если вкус как таковой ни в коем случае не может повредить истинной нравственности, а во многих случаях приносит ей очевидную пользу, то тем большее значение получает то обстоятельство, что он в высшей степени способствует доляльности нашего поведения.» /3/

Эстетическая идея, имманентно присутствующая в правилах хорошего тона направлена на соблюдение меры, порядка, соответствия поступков и действий заранее оговоренным ситуациям. Нарушение такого рода направленности поведения может обернуться для действующего субъекта негативными результатами, вызвать со стороны окружающих нежелательные реакции, как-то: смех, разочарование, негодование или гнев. Как правило, игнорирование или, напротив чрезмерно подчеркнутое следование правилам приличия сопряжены с жизненными ситуациями комического характера. Так, смешными кажутся отклонения от существующей моды, от всего того, что в отдельный исторический период считается нормой. Смешным выглядит и человек не владеющий определенными приемами и навыками. Знаток светского поведения и один из оригинальных представителей высшего английского аристократического общества XVIII века лорд Честерфилд так описывает поведение такого человека: «Стоит только ему войти в комнату, как шляпа его легко может оказаться у него между ног, а он либо падает, либо спотыкается. Исправив свою неловкость, он проходит вперед и занимается как раз то место, где ему не следовало бы садиться; потом он роняет шляпу; поднимая ее он выпускает из рук трость, а когда нагибается за ней, то шляпа его падает снова, таким образом проходит добрых четверть часа, прежде чем он приведет себя в порядок.» /4/

Отдельную группу составляют поступки, связанные с несовпадением, несоответствием между внутренним содержанием и формой их выражения. Тогда по словам Гегеля, смешное выступает как «контраст существенного и его проявления, цели и средства, противоречие, благодаря которому явление уничтожает себя внутри самого себя.» /5/. Это происходит, в частности тогда, когда в изысканные манеры облекается пустое, пошлое, низменное или когда этикетным требованиям придается чрезмерное внимание в ситуациях для этого не совсем подходящих.

Отсутствие меры, наличие в поведении несоответствий, а также неуклюжести, назойливости в отдельных случаях могут обернуться для субъекта трагической ситуацией. Оплошности в поведении, отсутствие грани между приличием и неприличием могут разрешить позитивную нравственно-психологическую атмосферу, вызвать коллизию, конфликт, агрессию. Именно такого рода ситуация лежит в основе рассказа Чехова «Смерть чиновника».

Итак, правила этикета способствуют восприятию духовных ценностей, нравственных и эстетических прежде всего, в чувственно-наглядной форме. Они наделяют общение порядком, мерой, гармонией. Многие формы поведения, превращаясь в привычку, навык, освобождают человека от снижающей активность излишней рефлексии. Привнося в отношения людей добро и красоту, правила этикета стабилизируют не только отдельные межличностные контакты, но и деятельность социальных институтов и сфер профессиональной деятельности.

Литература:

1. Гегель. Эстетика.: В 4 т. М., 1971. Т.3. С.9.
2. Коллектив. Личность. Общение: Словарь социально-психологических понятий. —Л., 1987. С. 112.
3. Шиллер. Сочинения: В 8 т. М.-Л., 1960 Т.6 С. 508.
4. Честерфилд. Письма к сыну. Л., 1971. С. 13.
5. Гегель. Сочинения. М.-Л., 1940. Т. XIV. Ч.Ш. С. 367.

Маневская С. (Харьков)

К ОНТОЛОГИИ СТАНОВЛЕНИЯ ЯЗЫКА

В науках о языке известно две основных классификации языков и диалектов Земли: генетическая и типологическая. Оставив в стороне генетическую построенную на родстве языков от 12 тыс. лет назад до нашего времени, мы большей частью будем обращаться к классификации типологической, т.е. разделению языков на несколько типов, характеризующихся большим числом общих черт. Первичная классификация, произведенная во 2-й четверти прошлого века, выделила четыре главных типа:

- 1) изолирующий или аморфный (представители: китайский язык, большинство языков Юго-Восточной Азии и др.); основные черты: отсутствие

- словоизменения, значимость порядка слов для понимания смысла сказанного, слабое противопоставление знаменательных и служебных слов и т.д.
- 2) агглютинативные («склеивающие») представители: тюркские и финно-угорские языки и т.д., основные черты: словообразование с помощью множества приставок и суффиксов, при практически полном отсутствии окончаний (флексий), сложные системы склонения и спряжения.
 - 3) инкорпорирующие или полисинтетические языки (языки «слов-предложений») представители: эскимосский, ацтекский, многие папуасские), характеризуются тем, что многие значения, выражающиеся в языках иных типов словами, в полисинтетизме представлены суффиксами; в конкретно взятом предложении лишь одно слово оказывается значимым, остальные же компоненты-суффиксы: алеутское «укухта-ту-да-льи-нагулак» - «видеть-даже-не-захотел-его-я», на все предложение лишь одно значащее слово: «укухта» - «видеть»).
 - 4) флективные (синтетические); представители - славянские, балтийские языки и др., характеризуются родом, сложной системой склонения-спряжения и развитой системой грамматических окончаний (флексий).

В дальнейшем в индо-европейском языкознании, в особенности при изучении германо-романских языков сюда был добавлен пятый аналитический тип (представители: английский, французский языки) характеризующийся четкими категориями частей речи, и сложным механизмом служебных слов, призваны выражать грамматические отношения склонения-спряжения.

Неоднократно подчеркивалось, что типологическое сходство не означает единства происхождения (что, по-видимому, правильно - в пределах известной сейчас эволюции языка) и что типы не выводимы большей частью друг из друга, хотя отдельные - и небезуспешные попытки вывода предпринимались, такова теория происхождения аналитических языков из флективных, подтвержденная к тому же документальным материалом, такова, по-видимому, гипотеза Ч. Лоукотки об исконном полисинтетическом («очень длинном, снабженном многими суффиксами») характере слов пракайского языка.

В данной работе мы попытаемся доказать, что типологическая классификация и именно она вопреки сложившемуся мнению, дает ключ для понимания эволюции языка и через него - к эволюции мышления в целом.

Известно, что философия зарождается, тогда, когда делается шаг от чувственно-конкретного к абстракции, от образов видимых и осязаемых предметов - к понятиям, отражающим сущность, которая чувственно не воспринимается; в Западноевропейской философии подобный шаг сделал Фалес. Философия в древности - и в Греции и в Китае и в других странах составляла элитарное знание, доступное лишь определенному избранному кругу. Переход от чувственно-конкретного к абстрактному для широких масс населения шел через язык, и естественно, движение это отставало от собственно философского.

Язык есть продвижение от чувственно-конкретного к абстрактному в своей истории: именно это мы и попытаемся доказать. Первым шагом к этому будет небольшое дополнение к типологической классификации: введение в нее двух типов, один из которых уже не существует, другой - с нашей точки зрения, - неправомерно отождествляется с типом флективным.

Первый - праязык, с которого и начинается человеческая вербальная коммуникация, тип не сохранившийся в полном виде, однако, оставивший многие языки, характеризуется засильем так называемой внутренней флексии (аблаута): выражением словообразования и словоизменения с помощью перемен гласных внутри слова: остатки в украинском языке: «кіт» - «кота»).

Эволюция языка начинается с позднекаменного века; фонетически, как это было доказано исследованиями высших приматов, он мог представлять собой набор довольно сложных, внутренне неделимых (т.е. каждое слово было невозможно разделить на значащие части: корни, суффиксы и т.д.) образований. Словокомплекс еще был конем в современном значении слова, он напоминал скорее аффикс, получивший конкретное смысловое значение в ситуациях действия. С некоторой натяжкой это можно проиллюстрировать такими русскими словокомплексами как «делать обед», «делать зарядку» и «делать деньги», где значение конкретного действия полностью зависимо от внешнего указателя, в данном случае от существительного; однако, такая зависимость легко представляется как ситуативная. Но отказ от ситуационной мотивировки и постепенный переход на мотивировку внутриязыковую, - как в вышеприведенных примерах, ведет к разрыву между знаком и деноминантом, к видимой немотивированности знака, ныне связанного с деноминантом лишь опытом употребления и привычкой. В момент, когда процесс этот захватывает большую часть праязыка, в момент, когда язык во многом становится самодостаточен для выражения информации, происходит рождение собственно человеческого языка как средства общения. Именно эту самозамкнутость подчеркивает название «язык скрытых качеств».

Постепенное накопление словарного запаса ведет к кризису короткой памяти и разрушению языка «скрытых качеств» и переходу его на полисинтетическую стадию, языковая обусловленность значения конкретной словоформы вызывала их достаточно постоянное совместное употребление «слипание» в словокомплекс. Подобные словокомплексы без значащих корней, состоящие исключительно из аффиксоподобных образований и поныне наблюдаются в некоторых австралийских языках.

Полисинтетизм по типу своему полностью противоположен «скрытому качеству»: если первоязык характеризуется внутренне неделимыми словоформами, то слова полисинтетического типа довольно скоро приобретают характерную форму корня, оснащенного цепочкой суффиксов, бурно развиваются системы склонения и спряжения - в противоположность неизменности слов «скрытно-качественного» типа. Если сочетаемость слов «скрытого качества» определялась в первую очередь закономерностью, которую в даль-

нейшем мы будем называть Запрещением Избытка: невозможно употребление в предложении слов с очень близкой грамматической ролью и семантическим значением, в противовес этому в полисинтетизме возникает сложная система согласований в первую очередь глагола-сказуемого по числу, роду, падежу и т.д., что выражается для глагола в специальных суффиксах: так в одном из папуасских языков суффикс «дурумо» значить: малое количество людей делают нечто с большим количеством объектов, суффикс «дурудо» - прямо противоположное. То, что полисинтетизм представляет движение вверх от первоязыка доказывается развитием в нем частей речи: местоимения, наречия места и наречия времени, на позднем этапе полисинтетизма начинается один из самых революционных процессов в языке: отделение существительного от структурного элемента, показателя признака, - в дальнейшем из него разовьются прилагательное и глагол, причем принцип разделения показывает нарастающее абстрагирование грамматики: если старинное «пан - существительное» первоязыка представляется по формуле «объект «х», имеющий некие признаки»: это легко понять на таком примере «стул - это неодушевленный объект, предназначенный для сидения».

Определенная аморфность полисинтетической структуры, нестойкость употребления суффиксов, постепенное разрушение их в безударных позициях по закону Потебни (постепенное разрушение безударных вызываемое акустическими причинами), ведет к следующему шагу в эволюции языка: изолирующему типу. Доказательством тому служат остатки полисинтетических форм в таких изолирующих языках как ква (или гвинейские) - Африка.

Язык в типе изоляции как будто возвращается во многом назад к языку «скрытого качества». Вновь перед нами набор внутренне неделимых словоформ, реальный смысл которых определяется музыкальным тоном. Однако, налицо и огромная разница: во-первых, уже существует сформированное предложение и понятие порядка слов, во-вторых, налицо разделение основных частей речи, которому еще не было места в праязыке.

В изолирующих языках появляется понятие служебного слова, вся роль которого состоит в том, чтобы выражать грамматическое значение слова главного: наряду с тоном, известным и языку «скрытого качества», служебные слова выражают грамматическое значение, т.к. слова значащие в языке такого типа собственным изменением не обладают.

Следующий шаг связан с развитием языка типа аблаута: сложение ранее односложных слов в двусложные (реже - многосложные комплексы), колебание ударения с первого слога на второй несет изменение лексического значения (ср. русские замок и замо́к). Колебание ударения создает условия для качественного изменения безударного слога (весна - вёсны) - т.е. собственно аблаута, известного нам по семитским языкам и индоевропейскому языку-основе. Аблаутарный язык вновь возвращается к Сохранению Подобия: из разрушаемого Законом Потебни безударного слога создаются при-

ставки и суффиксы, создаются окончания (флексии), вновь возникает система падежей. Вновь требуются согласования - подлежащего и сказуемого, определения и определяемого, и т.д. - иными словами, если не считать усложнившейся системы корней и аблаута, новая система удивительно напоминает полисинтетизм; вновь в свои согласования по числу, времени, падежу и т.д. каждого следующего члена с каждым предыдущим).

Доказательством, что именно аблаут может служить следующей за изоляцией ступенью может служить современный китайский язык, постепенно превращающийся в систему двусложных словоформ с начинающим развиваться аблаутом.

Начало постепенного разделения глагола и прилагательного происходит на следующей стадии: агглютинации. Агглютинирующий язык начинается с очередного кризиса короткой памяти, переполняющейся сложными типами аблаута и множеством образующихся приставок, суффиксов, флексий. Постепенное разрушение всего этого многообразия по закону Потебни ведет к возникновению вновь языкового типа, где грамматические значения выражаются строго единообразными суффиксально-послелоговыми формами (служебные слова, стоящие после главного). Сравнительно короткий, внутренне неделимый корень оформляется гроздью послелогов, каждый из которых несет определенную функцию (японское «ути-ни-ва», где «ути» - значимое слово «дом», «ни» - показатель обстоятельства места, а «ва» - его известности для слушателя). Вновь в языке появляется строгий порядок слов, часто - музыкальное ударение, характерное и для праязыка и для изолирующего типа, вновь отсутствуют согласования между определяющим и определяемым, связь между подлежащим и сказуемым может или отсутствовать или быть слабо выраженной, иными словами, у нас вновь язык с преобладающим Запрещением Избытка Рождения прилагательного знаменует собой новый шаг по усилению абстрагирования в системе языка: разделение прилагательного и глагола происходит по линии большей устойчивости признака, который с уверенностью сохраняется месяцами, годами, столетиями (черная кошка не станет белой, зеленый лист сам по себе не пожелтеет в любой момент), и слабой устойчивости глагольного признака: собака лежит - может встать в любой момент). Доказательством происхождения агглютинации из аблаутарного типа может служить то, что потомок аблаутарного индоевропейского языка-основы - древнегреческий (крито-микенский) проявлял свойства поздней агглютинации, агглютинирует и современный персидский - также индоевропейский язык.

Следующий шаг - сращение послелогов со словом и дальнейшее их разрушение законом Потебни до окончаний - переизобретенных флексивным языком типа русского. Доказательством формирования флексивного типа из агглютинации является ее остатки в славянских языках.

Следующий, последний из известных этапов, есть развитие аналитизма английского типа: уничтожение флексии по закону Потебни и новый

толчок к развитию многочисленных служебных слов, среди которых стоит отметить полноценный (в отличие от более ранних форм) артикль, вспомогательные глаголы; из знаменательных частей речи впервые появляется наречие образа действия.

За данным коротким наброском истории языка хорошо прослеживается возможная закономерность: спираль с характерным овальным основанием которое составляет праязык и полисинтетический тип, максимально далекие друг от друга. Второй виток составляют значительно сближившиеся «изоляция» и «аблаут», следующий, еще более узкий - агглютинация и флексия, аналитизм - первая половина начавшегося втика.

Левая часть спирали подчиняется Действию Запрещения Избытка, правая - Сохранения подобия. Переход к Запрещению Избытка дает кризис короткой памяти переполненной чрезвычайно сложной системой слов и грамматических форм, хроническое обеднение языка Запрещением Избытка, порождающее в конечном итоге противоречие между объемом необходимой информации и законами грамматики, вызывает возврат к формам Сохранения Подобия. Таким образом выявляется тенденция: под влиянием развития культуры (в широком смысле этого слова), язык приобретает все более абстрактные формы, в нем вырабатываются все более «экономные» средства выражения накапливающейся (в последние десятилетия растущей как снежный ком) информации, происходит это путем разрешения противоречия между необходимой для общения информацией и ограниченностью объема короткой памяти.

Белова А.А., к.филос.н.(Донецк)

АНАЛИЗ ОСОБЕННОСТЕЙ ТВОРЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ И ФЕНОМЕН БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО

Для философии проблема человека всегда являлась и до сих пор остается стержневой. А одной из граней проявления человека в бытии является творчество. Поэтому, проблема творчества - это проблема каждого человека, претендующего на личностное утверждение. ибо развитие личности - это непрерывный творческий процесс поиска смыслов, ценностей, возможностей воплощения своего "Я". В настоящее время, когда идет поиск прочных духовных ориентиров, проблема творчества, преобразующего личность, становится особенно актуальной. Многие из видов творчества обретают единство с философией на грани понимания человеком смысла и цели своего существования через свободу познания мира. Эта свобода духовного созидания и есть творчество в своем сущностном выражении. В процессе творчества человек сам претерпевает качественные изменения, из человека "в себе" /потенциальная личность/ превращается в человека "для себя" /актуальная личность/. Структура личности не является завершенностью, а характеризуется скорее пластичностью протяженностью и даже противоречивостью. Именно творчество является стимулом, обостряющим внутренние против-

речия и выводящим личность, на новый уровень развития. Личность создает движение внутри себя, но импульс, идущий из ядра личности не замыкается на себе, а указывает на трансценденцию, на область сверхреального, недетерминированного. Никогда знание о трансцендентном не будет явно и ощутимо, но при помощи косвенных знаков оно обнаруживается в вере, искусстве, творчестве. Способность творить издавна рассматривалась философами как божественная, то есть необъяснимая по своей сути, данная свыше. способность, которая дает возможность человеку трансцендировать над окружающим его миром. Творчество - это спонтанность человеческой психики, ее прорыв в бесконечность. В творческом процессе останавливается связь с глубинными слоями психики и прежде всего с бессознательным, а так как бессознательное имеет не только личный, но и коллективный уровень, то творческий процесс присоединяет личность к многовековому опыту всей предшествующих поколений, тем самым вызывая ощущение бесконечности. В процессе творчества и при соприкосновении с произведениями искусства, личность в метафорической, иносказательной форме познает вечные общечеловеческие ценности. В творческой деятельности происходит мобилизация внутренних сил и возможностей человека, подчас таких, о которых он даже и не подозревал. Сам процесс творчества поражает автора как тем, что рождается в результате, так и тем, какими чувствами и переживаниями он сопровождается.

Проблема творчества всегда занимала одно из центральных мест в исследованиях философов, но особенно вырос интерес к ней в наши дни. Это обусловлено сложными процессами, происходящими в жизни общества и требующими от личности максимальной мобилизации своих возможностей. Решение этой задачи в большей степени зависит от знания механизмов творчества, его структуры, внутренних противоречий и меры их сознательного использования. Творческое начало, вносимое человеком в мир, заключается в некоторых всеобщих моментах любой познавательной и практической деятельности. Творческое мышление базируется на универсальных принципах, присущих человеческому интеллекту, а в конечном счете - самой природе. Креативную природу имеют комбинаторные принципы, ситуации выбора /селекции/, случайный поиск, стохастика, оптимизация, системный подход, генерация и редукция разнообразия, когерентность и т.д.

Творчество - это такой вид деятельности, в котором глубинные уровни психики играют решающую роль. Значит ли это, что творческая личность должна обладать уникальной структурой, способствующей протеканию творческого процесса? Можно ли сделать вывод об особом типе личности - "человек-творческий" и в чем ее отличие?

Представители глубинной психологии и психоанализа видят это отличие в специфической мотивации. З. Фрейд считал творческую активность результатом сублимации полового влечения на другую сферу деятельности. А. Адлер считал творчество итогом компенсации комплекса неполноценно-

сти. Наибольшее внимание феномену творчества уделил К.Юнг, видевший в нем проявление архетипов коллективного бессознательного.

Р.Ассаджиоли считал творчество процессом восхождения личности к "идеальному Я", способом ее самораскрытия. Гуманистические психологи (Г.Олпорт и А.Маслоу) считали, что первоначальный источник творчества - мотивация личностного роста, не подчиняющаяся гомеостатическому принципу удовольствия.

Х. Швет выделил следующие личностные черты творческой личности:

- независимость - личностные стандарты важнее стандартов группы, неконформность оценок и суждений;
- открытость ума - готовность поверить своим и чужим фантазиям, восприимчивость к новому и необычному;
- высокая толерантность к неопределенным и неразрешимым ситуациям, конструктивная активность в этих ситуациях;
- развитое эстетическое чувство, стремление к красоте. К данным особенностям перечисляют и особенности "Я"-концепции, которая характеризуется уверенностью в своих способностях и силой характера, и смешанные черты женственности и мужественности в поведении.

Творчество конечно во времени. Результаты десятков исследований биографий творцов свидетельствуют о том, что пик творческой активности человека приходится на период с 30 до 45 лет. Особое внимание проблеме жизни творческого человека уделял М.Зощенко. В книге "Возвращенная молодость" он делит всех творцов на две категории. Первая категория - это прожившие недолгую насыщенную жизнь и умершие до 45 лет - Моцарт (36). Шуберт (31), Пушкин (37), Лермонтов (26), Джек Лондон (40), Рафаэль (37). Блок (40), Есенин (30), Байрон (37), Гоголь (42). Эдгар По (40). Чехов (43). Бодлер (45) и многие другие... Вторая категория - творческие долгожители - Кант (81). Толстой (82), Галилей (79), Гоббс (92), Шеллинг (80), Пифагор (76). Сенека (70). Ньютон (84). Платон (81). Эдисон (82). Гете (82). Фарадей (77).

Чем же с психологической точки зрения отличаются эти две категории творческих личностей. По мнению М.Зощенко те, у которых творческая активность сочетается с высоким уровнем интеллекта, рефлексии и саморегуляции, живут долго и продуктивно. Значит специфику творчества определяет не только своеобразие бессознательной сферы творца, но и особенности самого взаимодействия между сознательной и бессознательной сферой. Первая категория творцов - это художники эмоционального типа, у которых рациональный контроль при творческом процессе ослаблен. Из этого может следовать истощение психофизиологических ресурсов и крайние эмоциональные состояния. В списке второй категории преобладают великие философы, ученые-теоретики и создатели экспериментальных научных школ, а также писатели с философским складом ума. Рациональный контроль, глубокий уровень осознания всего происходящего как вне так и внут-

ри личности, высокий интеллект сказываются не только на специфике творчества, но и на жизненном пути личности.

Итак, необходимым условием творческой способности является прежде всего высокая продуктивность бессознательного, которая может быть неконтролируемой, спонтанной и даже хаотичной. Творческая личность сталкивается с проблемой регуляции активности бессознательного. Символом же бессознательного является хаос - это прежде всего стихийность, неустойчивость, безмерность, энергетичность. При этом хаос представляет собой исходный материал для творения. Определенная структура личности творца становится средством для достижения творческих целей. А сама творческая деятельность представляется сложным многоуровневым явлением, задействующем глубинные психические структуры, в которых вырабатывается стратегия творческого поиска, состоящая из процессов зарождения проблемной ситуации, инкубационного периода, "случайного" возникновения различных вариантов решения и анализа полученного результата.

Подобный энергоемкий процесс требует от личности уникальной структуры, способствующей его осуществлению. Эта уникальность проявляется:

1. В наследственно-конституциональной предрасположенности к творческой деятельности. Психологическая формула гения может выглядеть так: высокий интеллект + еще более высокая креативность * активность психики.

2. В гиперсензитивности личности в период детства, когда формируются бессознательные реакции на происходящее, способы решения конфликтных ситуаций, особенности восприятия. В этот период одаренность чаще всего латентна и выражается скорее косвенно в оригинальности интересов, предпочтений, своеобразности реакций и поведения. В это же время формируется готовность к творческой деятельности.

3. Возникновение доминанты творческой деятельности и ее осознание. Формирование иерархии мотивов, сопутствующих творческой потребности. Своеобразный феномен творческой одержимости, воспринимаемой как "божественная" или "демоническая" в зависимости от мировоззрения автора. (Если Байрон полагал, что в человека вселяется "демон", то Микеланджело считал, что его рукой водит Бог). Следствием этого является тенденция, наблюдаемая у многих авторов, к отрешению от авторства - "внутренний голос" у П.И. Чайковского. инструмент посторонней силы у Моцарта. И в наше время у И. Бродского: "Поэт, повторяю, есть средство существования языка".

4. В формировании способности к управлению творческой деятельностью. Это критический, переломный момент, когда личность становится либо заложником всплеск творческой активности, либо переходит к этапу стабильной творческой деятельности. В обоих случаях творец имеет дело со спонтанной активностью бессознательного, хаос в котором делает доступ-

ними більш глибокі рівні бессознательного і висвечлює пластів інформації, недостижимі в звичайному стані.

5. Преображення творчої потреби в цінність, визначає весь життєвий шлях особистості або припинення творчої діяльності, коли творчий період завершується тривалим упадком сил і депресією. Це стосується як поетів, так і вчених. С. Глінка, Шуман, Фонвізін, Леонід Андрєєв. Лібих, Дзві, Вудворт, Колдрідж, прожив довго, кінчили творити в молоді роки.)

Таким чином, особливості взаємодії свідомості і бессознательного визначають типологію творчих особистостей і особливості їх життєвого шляху.

Література:

1. Арнаудов М. Психологія літературного творчості. М.: Прогрес, 1970.
2. Батищев Г. С. Діалектика творчості. М., 1984.
3. Гребеньков Г. В., Нечитайло В. Н. Аксиологічний підхід до проблеми людини. Донецьк, 1992.
4. Ломброзо Ц. Геніальність і помешательство. С.-Петербург, 1992
5. Ніколько В. Н. Творчество як інноваційний процес. Симферополь. 1990.
6. Пономарев Я. А. Психологія творчості. М.: Наука, 1988.
7. Эфроимсон В. П. Биосоциальные факторы повышенной умственной активности. ВИНЧТК. N 1161. 1982.

Славина І. В. (Тернопіль)

СПІВВІДНОШЕННЯ РЕЛІГІЇ ТА ДУХОВНОГО ДОСВІДУ З СУЧАСНИМ РАЦІОНАЛІЗМОМ

Питання про духовний досвід настільки поширене і вимагає такої глибини розуміння, що неможливо висловити його всебічно, оскільки воно торкається всіх сфер життя. У даній проблемі можна відмітити лише головні його аспекти, необхідні для досягнення цієї великої цілі, яка дасть нам щастя, велич і наблизить нас до божественного.

Перш за все нам потрібне відчуття божественного і та віра, яка витікає з цього почуття. Той, хто прагне стати на духовний шлях, повинен мати віру та впевненість у існуванні Божого початку. Кожен з нас знає в певній мірі з досвіду, що означає відданість, - творча відданість якомусь ідеалу чи особі. На духовному шляху відданість необхідна, вона по суті властива людській природі. До життя потрібно відноситися критично, вивчати явища, зважувати їх і формувати про них думку, але деякі речі ми просто сприймаємо на віру. В житті завжди доводиться комусь або чомусь довіряти. І цілком зрозуміло, що необхідна певна доля віри.

Перш за все, ми повинні бути чистими - фізично та морально, що і буде слугувати першим етапом прогресування вперед. Також чистота думки: не обманювати, не злословити. Ми не досить володіємо своєю мовою, але це одна з найважливіших умов, яка потрібна учневі. Потім знову такий контроль над розумом і тілом. Також важливою якістю є простота. Ми повинні бути

майже блаженними, тобто настільки простими, щоб нічому не надавати значення, ніколи не ображатися, не засмучуватися, рахуватися зі всіма, але собі не приділяти особливої уваги. Важливо мати відкритий розум, сильний, широкий, готовий вивчати будь-яке явище спокійною та зрівноваженою думкою. Мабуть найважливішим аспектом є відмова від матеріальних цінностей. Необхідно бути чистим «контейнером» вмісту знань.

В свій час Дж. Арундель сказав: «Відносно релігій мені хотілося б сказати дві думки; по-перше, нам потрібно повернутися до Великого Засновника Релігії, або йти вперед до Нього. Не важливо хто саме цей Засновник, чи Христос, чи Будда, Магомет чи Шрі-Крішна. Але кожна людина, що належить до тої чи іншої релігії, повинна намагатися підійти ближче до її Засновника. Постарайтесь усвідомити Його як живу Сутність і жити тим життям, яким Він живе до цих пір. Кожна людина вільна вважати, що її віра особисто для неї краща від всіх інших, але вона не має права говорити, що ця віра є краща ніж всі інші; кожен повинен сповідувати свою релігію». (1)

В християнстві, в його глибинах, які є в Євангелії та у практичному досвіді християнства, пізнання істини залишається невідірваним від самої Істини. Шляхи пізнання прокладаються та йдуть схожими дорогами як у християнстві, так і у практиці індуїзму. Тут немає критичного відношення до пізнання, яке ми зустрічаємо у богослов'ї пізніших часів. Прагнення до пізнання не є фанатичним аспектом релігійного знання; тут накопичується досвід, отриманий від поступального руху пізнання, визначаються і рекомендуються різні способи, які полегшують досягнення бажаного стану свідомості, визначаються умови, без присутності яких пізнання не може відбутися. Зокрема, це умова попередньої роботи людини над собою, попереднього очищення та заспокоєння всіх духовних і розумових рухів. І якщо є різниця між досвідом християнським і ведантичним в широкому змісті, то він відрізняється у відсутності в християнському, зокрема, в православному досвіді, «наукової» обробки всіх знань, які назбирались за віки в цій області. Можна сказати, що християнство уникало наукової класифікації явищ, що відкривались на попередніх стадіях усвідомлення, побоюючись їх.

Другий етап - вироблення стану зосередження на вибраному об'єкті думки. Те саме ми знаходимо і в досвіді святих отців, різниця лише в ступені розробки методів і розповсюдженні практики. Максим Ісповідник називав цей стан «молитвою». Можна сказати, що молитва - це прагнення помислів до Бога при відсутності будь-якої розсіяності. Таким чином, молитва є не самоціллю, а засобом зосередження розуму в його прагненні до Бога.

Історико-філософські думки народів Європи можна показати як історію поступового та постійного забуття - забуття її першоджерел, в ході якого появу видатних мислителів можна порівняти із спалахом блискавки.

В 1893 році на Конгресі світових релігій Свами Вівекананда почав свою історичну промову про роль духовної культури та роль індуїзму для людства. В якій він зосередив увагу на кармі, ресенкарнації, а також проблемі

існування зла у матеріальному світі. Свами Вівекананда детально зупинився на тому, що для вирішення цих питань необхідно звернутися до Бога. Вівекананда відмітив, що Богу слід поклонятися з безкорисним коханням. Така оцінка реальності сягає своїм корінням в глибину історії. Ще в V ст. до н.е. грецький мислитель Парменід прийшов до висновку, що існує лише єдина Сутність, яка не має ні початку, ні кінця, не підвласна змінам та непомитна.

Парменід стверджував, що єдине не може складатися з різних частин, в іншому випадку Воно стане не єдиним. Тому він зробив висновок, що єдине повинно бути абсолютно недиференційованою субстанцією. На це можна заперечити, що будь-яка сфера має внутрішню і зовнішню сторони. Таким чином, будь-якій сфері присутня двоякість, але ніяк не єдність. Ідея абсолютної єдності «чистого монізму» досить захоплююча, але в кінцевому результаті вона приводить до заперечення як пізнавальних об'єктів, так і самого процесу мислення і теоретизування.

В ті часи думка про іконографію як про спосіб вираження неосяжного Абсолюту здавалась досить зручною в практичному змісті. Адже якщо релігійну іконографію розглядати як сукупність символів, вказуючих на щось неосяжне, то тоді немає ніякої необхідності проводити розмежування між різними системами символів, що відіграють одну і ту ж роль. Таким чином можна згладити всі протиріччя між існуючими релігіями. Базуючись на цих уявленнях, Вівекананда робив особливий наголос на єдності всіх релігій.

Також, якщо допустити, що релігійна іконографія - не більше ніж символізм, то тоді сама по собі зникає проблема конфлікту релігії та науки. Будь-яке становище релігії, що протирічить загальноприйнятим науковим фактам, може бути пояснене як символічне зображення того єдиного, що лежить за межами обмеженої уяви вчених. Вівекананда також вказав на те, що природня простота концепції Брахмана повністю співставлена з тією простотою, яку вчені намагаються досягнути у формулюванні довгоочікуваної теорії єдиного поля.

Важливо дізнатися чи існують якісь альтернативні підходи до вирішення теологічних запитань, породжених сучасним раціоналізмом і багатоманітністю релігійних систем? Так, Бгактівінода Тхакур (народився в 1838 році в Західній Бенгалії) в юності навчався у англійському коледжі. Він був добре знайомий з релігійними поглядами свого часу і особливий вплив на нього мала філософія відданості Ісуса Христа. Але після детального вивчення Ведичних писань, Бгактівінода Тхакур досяг високого рівня духовності і почав проповідувати ведичну культуру.

Можна дати деякі пояснення про інтелектуальний клімат Бенгалії минулого століття. З цією ціллю можна привести слова Вілліама Джонса, юриста, співробітника англійської Ост - Індської компанії, який посилався на «Махабгарату», яка розповідає про події 5000 років тому, коли наступила Калі-юга.

Зважаючи на критичні відгуки Джонса, неважко замітити, що він вагався у достовірності історії про Пандавів. Але чому? Джонс був християнином, свято віруючим в біблійну хронологічну систему за Мойсеєм. Він навіть зробив спробу привести хронологію індуїзму у відповідності до християнської хронології.

Зараз, в кінці двадцятого століття, коли наукові погляди швидко змінюються, можливо, вже настав той момент, коли можна відкрито дати вчення бгакті на суд інтелектуальних людей всього світу. Завдяки тому, що наука розвивається і стає все більше відкритою для вивчення містичних явищ, з'явилась можливість поступово налагодити колись непохитний конфлікт між раціоналізмом і традиційною релігією. Це дозволить встановити такий підхід до релігії, який був би корисний в інтелектуальному відношенні і в той же час задовільняв внутрішнє прагнення душі до трансцендентного любовного спілкування з Богом.

«Душа, ставши вже чистою і зрозумівши свою власну природу, це бездоганне і чисте створіння, завжди вже чисте і чистими очима споглядає славу реального світу і справжнє сонце правди, засяявше в самому серці». (2)

Вчення про забуття і пам'ять - суттєва ідея у ведантичній, еллінській і християнській думці. Можна уявити, що саме вона становить глибоку спорідненість цих трьох великих потоків пізнання. «Історію філософської думки народів Європи можна уявити скоріше, як історію поступового і постійного забуття - забуття її першоджерел, в ході якого появу великих мислителів можна порівняти з раптовими спалахами пам'яті і тугою за забутою батьківщиною» (3).

Бог посилає для учня духовного вчителя, який вчить його Істині. Навіть освічена людина повинна поклонятися неосвіченому мудрецю. Неграмотність - це незнання, а освіченість - це вчене незнання. Обидві такі людини перебувають в стані незнання відносно Істини. Самодослідження - це єдиний безпомилковий засіб для усвідомлення нічим не обумовленого, абсолютного Буття. Причини страждань людей не зовні, а в середині них, у їх егоїстичному началі. Люди, спочатку, накладають на себе обмеження, а потім старанно намагаються їх побороти.

Людина досягає вільного саморозкриття тільки завдяки пануванню над собою, її звільнення збільшується внаслідок осмислення себе й оточуючих, що сприяє пробудженню сутнісних сил людини, а отже, і свободи її волі в подоланні перешкод оточуючого світу. Істина відкривається лише людині, що має цілісний та гармонійний духовний світ, людині, помисли котрої зібрані воедино. І якщо стан невігластва розуміється як переважання метушливих помислів, то для упорядкованого духа, якому відкривається смисл буття, необхідно відкинути такі помисли. Саме нерозвиненість людської особистості заважає перебуванню людини в постійному осяганні смислу існуючого.

Спасіння й удосконалення душі Петро Могила прирівнював приходу до «збагнення істини». Григорій Сковорода вважав, що лише внаслідок розкриття людиною глибини свого духа, вона осягає істину, що виявляється як результат пробудження й очищення стрижня людської істоти. Осягнення глибини буття відбувається тоді, коли розум, чуттєвість і воля максимально сконцентровані. Життєвість істини втілюється лише як результат напруження розумових і вольових зусиль людини.

Слід зазначити, що саме істина може зробити людину вільною. Усвідомлення й пізнання людиною смислу свого буття та буття оточуючого світу веде до її звільнення з рабства. Той, хто пізнав істину і став на шлях невинних пошуків її, рабом бути не може. Концепція самопізнання та самоподолання спирається на осмислення того, що в людині є сутнісним, а що мінливим і ницим. З точки зору Копинського, велике значення має стриманість і терпіння. Саме завдяки їм, пише Копинський, Христу вдалося відновити пошкоджену духовну природу людини, що була зіпсована «нестриманістю Адама» (4).

Саме для розвитку духовності людини як передумови її зверхності над оточуючим світом, її особливому значенні у Всесвіті, звернулися деякі філософи ХХ століття. Так, Макс Шелер писав про особливу роль і місце людини у світобудові, що забезпечується розвитком її духовності. Він підкреслював, що дух є єдиним буттям, котре не являє собою предмет, тому що він «безпредметна актуальність».

На думку Фікари, удосконалення людини може відбуватися у випадку, якщо вона буде мати розум і силу духовну. Спрямування діяльності людини може здійснюватися тільки скеровуючи духом, який упорядковує думки. Дух як пануюче та скеровуюче начало людської істоти є джерелом розуму й основою її доброчесності.

Людина може прилучатися до вічного, якщо вона буде розвивати вище, божественне начало в собі. Шлях досягнення людиною досконалості починається із осягнення людиною смислу існування всіх речей та живих істот, глибини існування оточуючого світу.

Література

1. Арундель Дж., Кришнамурти Дж. Самоподготовка. Национальное подготование. - Лондон: «Орден звезды на Востоке», 1925. - С. 42.
2. Египетский М. Духовные беседы, послание и слова. - Изд. 4-е, Сергиев Посад, 1904. - С. 150.
3. Копинский И. Алфавит духовный. - Киев: Тип. Печер. Лаври, 1877. - С. 69.
4. Шопенгауер А. Свобода воли и нравственность. - М.: Республика, 1992. - С. 122.
5. Bhaktivedanta Swami Prabhupada A. C. Sri Caitanya-caritamrita, Adi-lila. - Los Angeles: Bhaktivedanta Book Trust, 1975. - Vol. 2. - P. 322.
6. Вайшнавизм: открытый форум. - М., 1997. - №1. - 128с.

Шумка М.Л., доц. (Тернопіль)

**СИМВОЛІКА У ФІЛОСОФСЬКІЙ РЕФЛЕКСІЇ
М.В.ГОГОЛЯ**

Романтизм зароджується наприкінці XVIII століття і розвиває свій власний світогляд, без якого не можливо зрозуміти ідеологічний зміст творів романтиків. Коли ренесанс та просвітництво високо цінило пізнання за допомогою розуму, то для романтиків розум – це лише одна із здатностей людського духу і то недостатня для пізнання дійсності. Світ для романтиків є живим організмом, він не завжди повністю відкривається людині, у нього надто багато утаємниченого. Людина ж належить до двох різних світів: світу духовного та світу тілесного. Над усяким раціональним пізнанням височить Бог, проте відкривається він людині через почуття. Романтики бачать природу як живу, пов'язану з людиною. Романтики пов'язували свої ілюзії перш за все із звільненням людини як особистості. Духовній культурі передромантизму та романтизму притаманна ідея «Людини» з великої літери, тобто ідея гуманізму. [1,347]

Романтичний рух почався в 1790-х роках в Німеччині (Шеллінг, Вакенродер, Тік, Новалі, Гете, Шіллер). А потім, з 1810 року, його центр перенісся в Англію (Байрон, Кіте, Шеллі, В.Скотт, Блейк, Вордсворт, Колрідж), і вже пізніше охопив всю Західну Європу, в першу чергу Францію, батьківщину класицизму. [9,4-17]

Багато дослідників, намагаючись дати чітку періодизацію романтизму, згадують про термін «преромантизм». «Цим словом, - писав Б.В.Томашевський, - прийнято називати ті явища, в яких присутні деякі ознаки нового напрямку, які отримали нове вираження в романтизмі. Таким чином, преромантизм є явищем перехідним». [18,XXXIX-XL] Основними ж ознаками, які ведуть до романтизму є перш за все «чітке вираження особистісного (суб'єктивного) відношення до описуючого, приналежність «відчуттєвого» (у преромантиків – переважає мрійлива меланхолічність, іноді слізливисть); відчуття природи, при цьому часто прагне до відтворення природи незвичної; ...» [Там же].

Поділ романтизму на два типи має значення лише при визначенні його соціальної природи і ідеологічних коренів, його функції в конкретних історичних умовах. Проте цей поділ знову ж таки умовний: по-перше, у відношенні до романтичного світобачення; по-друге, у відношенні до національного та індивідуального вираження[15,130].

В кінці XIX - на початку XX століття романтизм розвивається у нову гілку неоромантизм, найбільш розвинутою ланкою котрого є символізм. Романтики виявляють незадоволеність реальним світом, вони постійно прагнуть вийти за межі світового раціонального порядку. Розкрити таємницю буття, досягти досконалості намагається своїми творами представник романтизму на Україні Микола Гоголь.

На творчість Гоголя мали вплив ідеї філософів-романтиків, які вважали, що філософія повинна вийти за «двері кабінетів», вона саме життя, що відкрило людині невідому частину її світу – її душу. Ідеалом романтиків була розкута свідомість, особистість, індивідуальність. У творах Гоголя можна знайти вплив німецьких філософів-романтиків, особливо Й.Г.Фіхте та Ф.Шеллінга. Так, наприклад у творах збірки «Арабески» Гоголя помітно ряд мотивів, джерелом яких могли бути ідеї Шеллінга, в інтерпретації В. Веневітінова [4].

Дослідники творчості Гоголя неодноразово сперечалися з приводу творчого методу письменника. Одні з них – Д. Мережковський, В. Розанов, А.Волинський – твердили, що Гоголь не є романтиком, а предтечею декадентства, символізму; інші, зокрема, В.Переверзев вважав, що Гоголь в цілому письменник реалістичного напрямку [14,18], про органічний зв'язок творів Гоголя з романтизмом, про романтичний характер гоголівського реалізму писали В. Десницький і З. Гіппіус [10],[5]. Серед досліджень, котрі розкривають творчий метод Гоголя-романтика, праці, в першу чергу, М.Л. Степанова «Романтичний світ Гоголя», Ю.В. Манна про гоголівську фантастику, Ф.З. Кунінової та інших.

Гоголь формувався під сильним впливом романтичних традицій. Філософсько-естетичним поглядам Гоголя притаманна уява гармонії краси і моралі[11,58-77]. Гоголь – письменник, в якому присутній світ антитетичних начал: позитивного і негативного, окрім того він є прямим спадкоємцем своєрідного українського культурного двоїстого світу[17,64-103].

Такі способи художнього мислення як класицизм, сентименталізм, романтизм взаємопереплітаються і збагачують творчий метод Гоголя[5,211].

Творчість Гоголя припадає на період встановлення романтизму як нового творчого методу, який в основному означає повернення у глибинний, внутрішній світ людини, до її духовного життя. Центральною категорією творів Гоголя, а саме поеми «Мертві душі» є душа, яка визначає характеристику людської особистості. Душа є тією частинкою вищого, надматеріального начала в людині. Душа є основним символом у творах Гоголя і означає внутрішні можливості особистості, які закладені на дружньому порозумінні і протистоять оточуючому ворожому середовищі. Людина, в якій є душа, є повноцінною людиною. Коли ж людина підчиняється силі зовнішніх обставин і веде антигуманний спосіб життя, то Гоголь вважає, що в такій людині настає духовна смерть або смерть душі. Поділ образів за принципом жива і мертва душа є доповненням до більш ширшої типології гоголівських персонажів. Найвищою турботою для Гоголя завжди була турбота про душу («людська душа – це скарб про який нам усім треба дбати якнайбільше»), а найтяжчим гріхом є занепащення душі. Вона ж є для нього естетичним еталоном: «.... Вінцем усякої естетичної насолоди залишився у мене дар чаруватися красою людської душі», «вища насолода – милуватися красою душі, що є окрасою і перлом Божих творінь»[6,50].

Отже, об'єктом філософії Гоголя була душа людини, ідеал якої – жива душа. Символом живої душі є істинне існування людини в гармонії з Богом. Ключ до світу Гоголь знайшов у душі. Душа прагне до гармонії в собі, проте вона дуже вразлива на гармонію навколо неї. Досягнути цієї гармонії можна лише вносячи в наше життя людські цінності – добро, красу, те вічне, що є найдорожчим для нас.

Гоголь намагається розкрити духовний світ людини у найскладніших ситуаціях. З цього приводу цікавим є твердження про збереження людської душі М.Братасюк: «...відмовившись від свого рідного, національного, батьківського спадку, від рідного краю, народу, його культури та духу, людина перестає бути «живою душею»[2,10]. Саме так, Гоголя тривожила доля українців, йому було боляче спостерігати за зчерствілими душами, котрі зрікалися своєї батьківщини.

Представниками звироднілого, збіднілого суспільства є герої «Ревізора» та «Мертвих душ» – герої, котрі живуть з неживими душами, одне, що їх задовільняє це накопичення матеріального багатства. Мертві, зчерствілі душі були володарями душ живих, вони вільно розпоряджалися долями мільйонів кріпосних людей. Володарі кріпосних душ в «Мертвих душах» виступали в своєму натуральному звірячому образі духовного і морального виродження.

Головним персонажем поеми «Мертві душі» є бездушна особа, тваринно-людина з химерними уподобаннями. Особливо виразним образно-символічним є головний герой твору - Плюшкін. Він сам, і його масток є контрастом символів «вульгарності» людини та чистоти природи. Два образи «вульгарності» (Плюшкін і Чічіков) зустрівши одного разу один одного налякалися. Чого ж ? Невже тільки страшною зовнішності. Звичайно ж ні. Душа черства, гнила і мертва здригнулася одна перед другою. Побачивши, наче в дзеркалі запущеність душі, її ще не загублена частинка в своєму переляку уявила всю глибину відповідальності, яка чекатиме душу на Страшному Суді.

Однією з головних світоглядних проблем бароко була проблема протиріччя між вічним і тимчасовим. Це і ввів Гоголь у свої твори. В останніх розділах поеми знаходимо спогад про антихриста, Страшний суд, смерть. У Гоголя можна віднайти і тимчасову барокову ситуацію, в якій людина знаходиться між небом і пеклом. Для цього Гоголь подає багатозначний символ саду. Символ саду займає головне, чільне місце в історії всієї літератури. «Кожний із нас – сад, а садівник – у ньому – воля, - читаємо у Шекспіра. - ... зачакнути без догляду або пишно розростися – всьому цьому - ми самі господарі»[13].

У поміщика Плюшкіна теж є сад, проте він страшенно запущений. «Місцями розходилися земні хащі, освічені сонцем, і показували неосвітчене між ним заглиблення, зяяче як темна пашека». Занедбаний сад виступає своєрідним символом людини, яка залишила без догляду своє «духовне гос-

подарство». Символіка гоголівського пейзажу містить в собі таємницю по- тойбічного життя тих, хто дозволяє померти своїй душі. Той, хто не розвивав своїх внутрішніх можливостей попадає в «пашу пеклові». На противагу запущеній природі саду та забутій душі людини Гоголь подає образ «молодої гілки клена, яка протягує збоку свої зелені лапи-листки, ... сонце перетворює його раптом у прозорий і вогняний, чудесно сяючий у цій густій темноті острівце». [6,70] Природа і є тим символом контрасту «вульгарності» і чистоти, до якої повинна прагнути людина, прагнути до оновлення.

За допомогою глибинної символіки «живої» та «мертвої» душі Гоголь намагається розв'язати проблему сутності людини, визначити основне її місце в житті. Коренем зла є сама черства, мертва людина, якій бракує глибокого чуття. Вона живе зверхнім, необдуманим життям, несвідома глибин і таємниць своєї душі. Символом «мертвої душі» у Гоголя є ми самі, душогубці своєї душі, несвідомі високої мети кожної душі, ті котрі занедбують усі можливості, що заховані в ній. «... стогнала душа моя, коли на їх нечулих обличчях не з'явився навіть анітрохи вираз од того, що обертало в небесні сльози душу, яка глибоко любить» [6,32].

Акцентування ролі духовного світу людини є прямим твердженням екзистенціалізму Гоголя. Людину мислитель подає у всій її багатогранності; і в горі, і в радості, розкриває її найпотаємніші помисли і надії. Основною ж метою кожної людини є її чиста, непопсована, жива душа. Вона і розкриває красу та велич людини. Тотожним до душі людини є її серце. Гоголівська людина прагне дійти до Бога, прокладаючи собі шлях через душу і чисте серце. Таке ж порівняння є і в Сковородинської людини. «Як не красу людської душі Гоголь побачив у мертвості її, так навпаки, за ідеал він ставить – бути живими душами», - писав Д. Чижевський [19,133].

Саме твори «Ревізор» і «Мертві душі» мали за мету показати життя без світла, аби людина зрозуміла його сенс. Добро, світло, краса йде від Бога. Гоголь дуже часто у своїх творах вказує на ті засоби, якими слід закликати у свої душі божу благодать. Цими засобами є слово і молитва. Молитвою словом і молитвою ділом тебе просити «у Бога, щоб огнем благодатним спопелив у ньому ту холодну черствість, на яку тепер страждають найліпші й найдорожчі люди» [6,189].

Метою всієї творчої діяльності Гоголя було: оживити душі, розпалити жар у людській душі, показати природну красу душі. Ці слова Гоголя були зверненні до всіх нас: «Будьте не мертві, а живі душі, нема інших дверей, як ті, що їх вказав Ісус Христос, і хто ходить інде, є тат і злочинець» [19,132].

Соціальним криком проти несправедливості є реалістичний твір «Ревізор», що представляє Росію. Особливо символічною є остання сцена «Ревізора». А саме символічне навантаження має картина Страшного Суду. Поява жандарма (як символу Бога), якого викликає ревізор (наша совість, наша душа) із самого Петербургу (із «вищого світу»), діє страшно і приголомшуючи. Кожен із героїв, який стоїть в німій сцені, стоїть, наче перед са-

ним Богом, і не може вже ні слова мовити, ні пальцем поворушити – час минув, все, що мав ти зробити у своєму житті, ти вже зробив. І тому Гоголь закликає нас робити ревізію своїх душ на початку свого життя, а не перед самим пришествям Страшного Суду. Тема Страшного Суду пронизує всю творчість Гоголя, яка витікає із самого його духовного життя.

Є у Гоголя ще один символ. Символ дороги, якою мчитьсся бричка Чічікова, якою, наче по фантастичній дорозі летить вся Росія серед інших держав та народів. Символ дороги це символ всього життєвого шляху людини, а саме, Чічікова, який, йдучи цією дорогою і зустрічаючи на ній всі біди держави, повинен, за задумкою Гоголя, обрати найкращий шлях. Окрім того, символ дороги є символ духовного сходження людини, всього людства і, зокрема, самого автора. Поряд з символом дороги є улюблений символ Гоголя – сходишки: дорога вгору...

Сходишки і символічне місто є архетипічними образами у творах Гоголя. Коріння цього «діючого, творчого символу, який діалектично поєднує верх із низом ...» [12,83] сягає в тисячолітні глибини людської свідомості, аж до ступінчасто-пірамідальних будов, до біблійної притчі про Іакова, який «побачив у ві сні: от драбина стоїть на землі, а верх її торкається неба; і от, Ангели Божі виходять і сходять по ній. І от, Господь стоїть на ній...» [Буття,28,12-13] Образ небесної драбини якраз і підтверджує абстрактність мрій Гоголя про майбутнє, про позбавленість земних турбот. Образ небесної драбини – символізує прагнення, рух вперед і вгору.

Близьким в розумінні основ життя для Гоголя є український філософ Сковорода. Сутністю християнської філософії як Сковороди так і Гоголя є антитеза двох начал – вічного і тимчасового, духовного і матеріального. У Сковороди серце – це символ активностей живої душі, у Гоголя – філософія «живої» і «мертвої» – символом серця. Серце є символ духовної енергії, що живить душу. У Сковороди «Пізнати самого себе...» – значить віднайти себе самого, знайти в собі істинну людину [16,315]

У Гоголя – не усвідомивши сенсу свого життя, людина не пізнає самого себе: «Виховуються для світла не серед світла, в даліні від нього, ... в пошуках власної душі своєї, тому що там закони всього і всьому: знайди тільки ключ до власної душі, коли ж знайдеш, тоді цим же самим ключем відкриєш душі всіх» [7,67]. Пізнавши себе пізнаєш і полюбиш весь світ. Ця ідея була помітна вже і у вченнях К.Ясперса, про екзистенцію, яка не є буттям поза світом, вона діє в душі, розумі, і житті. Ясперс проповідує три способи буття: світ, екзистенція, трансценденція (у Сковороди – світ, світик, Біблія), у Гоголя – світ «мертвих» і «живих» душ. Екзистенція за К. Ясперсом, є самотуттям, у Сковороди та Гоголя в антропологічній концепції з підставовими поняттями екзистенції є «серце» та «душа» [20].

Пілігрим Сковорода і мандрівник Гоголь це не простий збіг ознак індивідуального способу життя мислителів, це цілісне світовідчуття, значна типологічна риса, яка характерна для всієї епохи бароко та раннього роман-

тизму і яка формує людину цієї пори. На той час особливою увагою користувалися мандрівні люди, для яких мандрування було способом вільного пошуку істини, формою творчої самореалізації, морального вдосконалення і самовдосконалення. Таким був Сковорода і пізніше Гоголь.

Гоголь і Сковорода близькі ще морально-філософським способом мислення. У них спільна моральна основа людини – чиста, жива душа. Це дуже чутлива, болюча душа, яка вбирає в себе весь біль і тривогу оточуючого світу. У своїх творах Сковорода розкриває найпотаємніші закутки духовного світу. Гоголь же свою душу жертвує іншим, помагає другим душам стати на шлях істинний. «Справа моя – душа і основна справа життя»[8,299].

«Душа», «дух», «серце» і у Сковороди, і у Гоголя це символи людської моралі, істинної людини. В них міститься вічна загадка, безмежна глибина, яка постійно манить і кличе до себе. Символи істинної людини мають чітке логічне продовження у творах П.Юркевича, П.Куліша, Т.Шевченка, І.Франка, Л.Українки та інших філософів, котрі прагнули розкрити всю складність людського буття.

Література

1. Архив Маркса К. и Энгельса Ф. - Т. Х.
2. Братасюк М. Микола Гоголь як екзистенціальний мислитель.// Наукові записки ТДПУ ім. В.Гнатюка. Серія: філософія, економіка, соціологія.-3. . Тернопіль, 1999, №2.- С.8-13.
3. Веневитинов Д.В. Полное собрание сочинений. В 3 томах.- М., 1934.
4. Виноградов В.В. Гоголь и натуральная школа.// Избранные труды.- М., 1976.
5. Гиппиус В.В. Гоголь.- Л., 1924.
6. Гоголь Н.В. Сочинения. Вид. «Слова».- Берлин.1992.- Т.ІІІ.
7. Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями.- М., Советская Россия.- 1990.
8. Гоголь Н. Собрание сочинений. В 7-и томах.- М.,1967.- Т.8.
9. Григорьян К.Н. Судьбы романтизма в русской литературе.- С.4-17.// Русский романтизм. – Л.,Наука.- 1978.- 286 с.
10. Десницкий В.А. Задача изучения жизни и творчества Гоголя.- В кн.: Н.В. Гоголь. Материалы и исследования.- М.-Л., Т. 2.-1936.
11. Карташова И.В. Гоголь и романтизм. С. 58-77.//Русской романтизм.- Л.,Науки.- 1978.- 286 с.
12. Носов В.Д. «Ключ» к Гоголю. Опыт художественного чтения.- Лондон.,1985.13. «Отелло», акт 1, сц. 3. Слова Яго, пер. Б. Пастернака.
14. Переверзев В.Ф. Гоголь. Эволюция творчества, стиль и композиция.- В кн.: Н.В. Гоголь.- М., 1928.- С.18.
15. Соколов А.Н. К спорам о романтизме.// Вопросы литературы.- 1963.- №7.
16. Сковорода Г.С. Собрание сочинений. В 2 томах.- М.,1973.
17. Вадим Скурятівський. «...На пороге как бы двойного бытия (из наб-людений над мирами Гоголя)»// Гоголезнавчі студії. Вип.2.- Ніжин., 1997.
18. Див.: Томашевський Б.К. Н. Батюшков.- В кн.: Батюшков К. Стихотворения.- Л., 1948.
19. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні.- К., 1991.
20. Ясперс К.Смысл и назначение истории.-М.,Политиздат,1991.527 с.

Вандышева Н.В., асп. (Харьков, ХГУ)
К ВОПРОСУ О МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ
ЭВОЛЮЦИИ Н.В.ГОГОЛЯ

Поиск истины, поиск себя, поиск смысла жизни отдельного человека и человечества в целом достаточно часто составляет существенную часть внутренней жизни человека. Сегодня у нас есть возможность, как и у наших предшественников постигать действительность через опыт предшествующих поколений. Насколько это оправданно и правильно можно судить по годам, которые нас разделяют и делают нас более объективными в своём видении по отношению к этим предшественникам. Наш интерес составляет Н.В.Гоголь со своими небезинтересными творческими исканиями. Перед нами сегодня лежат 15 томов Академического издания произведений Гоголя, которые состоят из его художественного и эпистолярного наследия и составляют целый пласт. Они поистине необозримы в силу наших человеческих возможностей. Тем более, что они нашли в свое время столько откликов в умах современников Гоголя и его последователей, а теперь уже и наших современников. Оказывается, этот процесс познания и искания истинного ищущего Гоголя никогда не прекращался и все еще продолжается. Но ведь его наследие не может быть настолько зашифрованным и многозначным, чтобы сегодня не попробовать еще раз разобраться в нем.

Ведь писатель постигал действительность, апеллируя к своему опыту, к своим воспоминаниям и настоящему, направляя их на постижение истины и облегчения жизни последующих поколений. Насколько это у него получилось, можно судить по тому обширному спектру исследований, которые посвящены разбиранию и осмыслению его творчества. К сожалению, на сегодняшний день нам становится ясным и понятным, что немногие могли объективно оценить это наследие, в силу своей субъективности, определенной направленности личностных взглядов, в силу ограниченности авторитетами, в которые искренне верили, или в силу вынужденного попадания под давление идеологических запретов. "Идолы толпы" и "идолы площади" поистине вездесущи. В качестве еще одной причины можно указать на ограниченную базу исследований отечественных мыслителей нынешнего столетия, не позволяющую увидеть всю совокупность философских, теологических и нравственных исканий Гоголя, инициированных его знакомством с соответствующей агиографической и философско-теологической литературой отцов церкви, православных авторитетов и современных ему религиозных мыслителей. Следует непременно помнить, что именно на этом фоне с начала 1840-х годов разворачивался творческий порыв писателя.

Н.В.Гоголь удобен во всех отношениях, его можно определять по-разному и любое определение всегда можно обосновать. Все зависит от наклонностей и увлечений интерпретатора. Он был в своих исканиях всеобъемлющим, испробовав многое он объял необъятное. Он вмести в себя все что-

бы быть глубоким, полным и существенным и это сделало его решающим моментом в отечественной культуре, да и не только в отечественной. Он занял центральную позицию, от которой начинается движение в разные стороны. Он стал прародителем многих оригинальных направлений в культуре. Форма и содержание находят самое наилучшее воплощение в его исполнении. Если для появления Гоголя понадобилось соединение наследия Востока и Запада, наличие А.С.Пушкина то для дальнейшего развития (не только литературы) был существенен именно Гоголь. Посмотрите, Ф.М.Достоевский, Шарль Бодлер, Эдгар По, Н.А.Бердяев, А.Камю, Франц Кафка - они все впитали в себя дух Н.В.Гоголя. "Настоящее разложилось в Гоголе. Он еще не святой, уже не человек. Провидец будущего и прошлого зарисовал настоящее, но вложил в него какую-то нам неведомую душу ... страдания, муки, восторги этой души на таких вершинах человеческого пути, что кощунственно вершины эти мерить нашим аршином; и аршином ли измерять высоту заоблачных высот и трясину бездонных болот?" (1,365).

Наличие "высот" и "болот" в творчестве писателя породило различные интерпретации. Так, В.В.Розанов считает, что писатель "настолько грезил и свои большие грезы рассказал нам как действительность", настолько был уединен в своей душе - и это сделало его гениальным художником, изображающим человека, но не способным изобразить его душу. Таким образом получаются "мертвые фигуры", в которых "чувствуется скульптурность наружных форм, движений, обликов, положений" (2,52). Если следовать такой логике, то мы закономерно увидим в Гоголе больное, извращенное воображение, которое привело его от юмора, гротеска к разрушению творческой способности и в результате: "... сам тон и тавтологическая стилистика его однообразных поучений, полностью лишенных поэтической живости и даже проблесков бывшего юмора, выказывают не только катастрофическое падение таланта, но, видимо, и общее ослабление интеллектуальных способностей", - замечает М.Вайскопф (3,463). Это несколько одностороннее видение в конечном счете приводит к определенным выводам. Выходит так, что именно в борьбе с этим больным воображением Гоголя, в противовес ему, проникая все глубже в человеческое существо, сопротивляясь такой действительности, нашли себя последующие исследователи человеческой сущности в отечественной литературе.

И все же хочется видеть в творчестве Н.В.Гоголя что-то более целостное и здоровое. Его оригинальность и незаземленность еще объясняются теми обстоятельствами, которые способствовали его появлению. Знакомая с его перепиской, а она в то время велась очень активно и ей придавалось большое значение, понимаешь как сильно писатель жаждал душевного спокойствия и понимания себя, четкого следования к своим целям, а цель по сути была одна. Поиск службы, места жительства, дома, формы более адекватной для выражения своей внутренней работы - все эти поиски были направлены на постижение себя, своей роли, миссии и связи с истиной.

Поиск божественного всегда отличался индивидуальностью и субъективностью. Если представить Гоголя как богоискателя, то он явление субъективное и по своей природе противоречит аспектам как религиозной, так и светской жизни. Звучит несколько парадоксально, но богоискательство всегда направленное "во благо", пусть даже личное, оценивается как темная сторона духовной жизни человека, так как она не приносит никаких полезных плодов и общественной пользы. Богоискательство, как явление личное, трудно воспринимается в качестве идеи, а чаще всего воспринимается как судьба, идущая вразрез с общепринятыми нормами. Таковы Гоголь, Достоевский, Розанов, о которых частенько поговаривали как о сумасшедших. Ведь богоискание - это путь не только религиозный, но и светский, а совершается он в миру, совершается светским человеком, а не монахом. На смену книжному богоискательству Гоголя приходит социальное богоискательство, которое прот. Г.Флоровский называет социальным христианством.

Гоголь поставил многие проблемы: о социальной миссии искусства ("Портрет"), о призвании писателя к социальному служению, к осуществлению правды. Отсюда критика цивилизации, так как не на ее прочности держится культура, а на прочности человеческого духа, устремленного к целостности. Писатель это понял очень рано. Уже тогда, когда он думал профессионально заниматься историей, тогда его уже поразила ничтожность его века и неспособность человека творить в соответствии с высшим назначением его.

Гоголь - оригинален и самобытен тем, что стоял у истоков слияния и воссоединения литературного творчества с философией и религией. И теперь литература и религия существуют не параллельно, а пронизывают друг друга. Гоголь жил в постоянной тревоге, его источником была творческая мука и мучения, которым подвергал себя писатель, отрекаясь от *пре-лести* мира. "Он знал, что сам он - ничто сравнительно со своим творением; что он - только несчастный сумасшедший рядом с тем величием, которое ему снится... Так женщина знает с неизбежностью, что ребенок родится, но забывает, что она будет кричать от боли, дорогой ценой платя за радость рождения нового существа"(4,188).

И только те немногие, которые могли и готовы были воспринимать новое, в высшей мере могли различить в его спасительном "новом существе" "новый, нерожденный мир, который надлежало Гоголю явить людям"(4,187).

Но сегодня нас с Гоголем разделяют почти две сотни лет, а потому сегодня можно при определенном усилии понять Гоголя и его видение действительности, а через нее будущее. Для этого важно понять внутренний мир, философию Гоголя, его жажду мудрости /мирской и божественной/, чтобы осознанно, осмысленно взирать на этот мир. Годы, разделяющие наше время и его время, благоприятны для понимания и дают большие основания для этого, ибо для понимания творчества Н.В.Гоголя нужна перспектива.

Да, Гоголь мучился судьбой страны, но то было будущее для России и для него, а мы стоим в настоящем и обращены в прошлое, которое было

для Гоголя далеким будущим. Поэтому мы имеем больше оснований, чтобы судить о Гоголе как о пророке и мыслителе, чтобы поняв оправдать его смех, радость, поучения или страх, умение свободно парить в пространстве и во времени, перерождаться и эволюционировать от "Вечеров на хуторе..." до "Выбранных мест...". Глубины настолько впечатляющи, что порой возникает сомнение в том, что хватит ли нашего умственного роста и силы, чтобы достичь дна этой поистине бездны и ощутить твердую почву под ногами. Но надо, как и Н.В.Гоголь, неустанно искать и найти.

Литература:

1. Белый А. Символизм как миропонимание.-М.:Республика, 1994.-528 с.
2. Розанов В.В. Мысли о литературе.-М.:Современник, 1989.-607 с.
3. Вайскопф М. Сюжет Гоголя: Морфология. Идеология. Контекст.-М.:ТОО "Радикс", 1993.-588 с.
4. Блок А. Дитя Гоголя // О литературе.-М.:Худ. Лит., 1980.-349 с.

Сухова Н.М., асп. (Суми, СумДУ)

НІМЕЦЬКА ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ І ФРАНЦУЗЬКИЙ СТРУКТУРАЛІЗМ У ВИРІШЕННІ ПРОБЛЕМ ОСВІТИ ЛЮДИНИ

Конститування нової галузі філософського дослідження - філософії освіти, передбачає звернення до фундаментальних доробок філософської антропології, що у 70-80 -ті роки, за одностайною думкою фахівців, призвела до тривкої тенденції звернення до людини. Долаючи розрив на гуманізм і сциєнтизм, аналітична філософія, історична школа у філософії науки, гуманістичний психоаналіз, структуралізм та герменевтика, набувають антропоцентричну спрямованість і формують новий образ мислення. В руслі таких поглядів відбувається перегляд співвідношення понять «людина - освіта», формується новий ідеал освіченості, що в свою чергу, впливає на відношення людини до собі подібних і світу взагалі.

Доречним є, на мій погляд, в цій статті розглянути дві фундаментальні і відносно протилежні позиції щодо розуміння поняття «освіта» і його ролі у становленні особистості - позицію німецької антропології та французького структуралізму.

Післявоєнна криза світосприймання загострила розрив між філософією та педагогікою і, водночас, сприяла досить активним пошукам їх узгодження. Чималі зусилля доклали західні педагоги які розуміли, що слід розробляти та впроваджувати у виховання нові світоглядні настанови. Так на основі філософської антропології була сформована ідея педагогічної антропології, яка сприймалась філософами як можливість впливати на реальне становище людини, а педагогами - як надія знайти у філософській ідеї людини міцну світоглядну засаду. Філософська антропологія цього періоду представлена працями М.Шелера, Г.Плеснера, О.Больнова, М.Гартмана, М.Бубера, Т.Літта, Є.Ротхакера та інших. Слід зазначити, що

теоретичні передумови філософської антропології знаходяться у філософії життя Ніцше, Гуссерля, Дріша, що сформулювала ще на початку XX століття підходи до розгляду людської суті та проявів людського існування.

На погляд представників філософської антропології, поняття «людина» - є сновною світоглядною категорією, виходячи з якої можна розробити систему уявлень про світ взагалі.

Один з ініціаторів німецької філософської антропології, засновник аксіології та соціології знання, - Макс Шелер /1874-1928/, покладав надію за допомогою пробудження почуття моральної цінності у свідомості людей, вивести суспільство з кризового стану. Він зробив спробу побудувати ієрархію об'єктивних цінностей на вершині яких знаходиться Любов. Вихідним пунктом роздумів М.Шелера було первісне розуміння людини як *ens amans* - люблячої істоти. Шелеровське розуміння любові у архітектоніці духа набуває такого ж фундаментального значення, як у Гуссерля займало безпосереднє сприймання предмету, усвідомлений як первинний пізнавальний акт, що володіє полягаючою інтенціональною структурою, а у Гайдеггера - турбота. Стверджуючи пріоритетність любові перед пізнанням в сутнісній побудові людини як основний закон *ordo amoris*, М.Шелер відмовляється від класичного європейського логоцентризму, який відводив привілегіроване місце пізнанню і теоретичному відношенню до світу. Людина, визначена філософом як *ens amans* - є конкретною і кінцевою суб'єктивністю, що існує у локальному цілісному світі і визначає можливу структуру світу взагалі. «Людина - це мікрокосм, - зазначає М.Шелер, - тобто «світ в малому», так як всі сутнісні генерації буття - фізичне, хімічне, живе, духовне буття - зустрічаються і перетинаються в бутті людини, що означає: на людині можна вивчити і найвищу основу «великого світу», «макрокосму». І тому буття людини як мікрокосм - є першим доступом до Бога» [1, 12].

Ставлячи філософську антропологію, як дисципліну між метафізикою першого порядку /метафізика «пограничних проблем» позитивних наук, що відповідають на питання: що є життя? Що є матерія?/ та метафізикою другого порядку /метафізика «абсолютного»/ - М.Шелером надається їй статус вчення про людські засади всього сущого, намагається розкрити принципи і засади вільної творчої діяльності людини, її дійсного буття, а через них, зміст і значення всякого іншого буття. Таким чином, на новому рівні філософом ставляться старі, сформульовані ще І.Кантом питання: Що я можу знати? Що я повинен робити? На що я можу сподіватися? Але увага переміщується з «що?» на «як?» - як пізнає людина? як вірить? і т. д. Аналізуючи попередні філософські школи, М.Шелер доводить помилковість визначаючення попередниками поняття «пізнання» в тому, що не ставилося питання «що є знання?». Але ж знання є ціллю всякого пізнання. «Знання як таке, - констатує М.Шелер, - повинно бути визначеним так, щоб ніякий його особливий рід або щось, що вже само по собі включає в себе знання, і взагалі «свідомість» (наприклад, судження, уяву, висновок і

т.д.) не були б використані у дифініції, тобто знання повинно бути визначеним у чисто онтологічних поняттях» [1,39].

Знання, як буттєве відношення, передбачає буттєві форми цілого і частки. Це таке відношення участі «одного сушого в «так-бутті» іншого сушого, за допомогою якого в цьому так-бутті ні в якій мірі не «сополагаються» зміни. «Знаєме» робиться частиною того, хто знає, не зрушуючись при цьому з свого місця і не змінюючись» [1,с.40]. У цьому, за Шелером, полягає буттєве відношення, в порівнянні з відношенням у просторі чи часі.

3 визначення поняття «знання» витікає розуміння поняття «свідомість» як «знання знання», адже знання слугує становленню. Філософом розглядається три мети такого становлення, яким повинно слугувати знання:

- 1) становленню і повному розвитку особистості, що «знає», - це «освітнє знання»;
- 2) становлення світу і позачасовому становленню самої вищої основи так-буття і наявного буття світу, як лише в нашому людському знанні досягають їх власного призначення становлення, - це «знання заради божества», «спасительне знання»;
- 3) становлення практичного господарювання над світом та його перетворення для наших людських цілей та намірів, - це «знання заради досягнень», «знання заради господарювання».

Будуючи таку ієрархію знання, М.Шелер, слідом за Гегелем та Гартманом, розглядає людину провідним вищих сутнісних структур, підкреслюючи, що знання заради знання не існує ніде, його не може бути і не повинно бути, адже «знання від Божества і заради Божества» [1,47]. Така ієрархія знання вважається філософом як цілісність, яку не можна порушувати, тобто окремо не може існувати жодна з її частин. Поняття освіта у філософській антропології М.Шелера набуває статусу категорії буття, завдяки тому, що за допомогою «освітнього знання» відбувається становлення людського в людині (в процесі її життя в світі і поза світом, в діяльнісній боротьбі проти своїх власних пристрастей, сперечань, в любові і праці будь до чого і будь до кого). Отже, вищою метою освітнього процесу людини, за Шелером, є формування в ній метафізичного світосприймання, і цьому формуванню повинна сприяти філософія, адже в цьому філософ вбачає її завданням.

Французький структуралізм теж має певні доробки щодо вирішення проблем освіти людини. Цей напрям сучасної філософії, представниками якого є: К.Леві-Стросс, М.Фуко, Ж.Дерріда, Р.Барт та інші, - виник і пов'язаний з еволюційним переходом ряду гуманітарних наук від описово-емпіричного до абстрактно-теоретичного рівнів дослідження. Його основу складає використання структурного методу, за допомогою якого дослідники

прагнуть: по-перше, забезпечити наукову об'єктивність дослідження; по-друге, дослідити суб'єкт як вихідне з утворення певних структур культури.

Хоча структурний метод аналізу і вважається вільним від будь-яких антропологічних домішок /К.Леві-Стросс/, за допомогою якого визначається ієрархічність, однозначність визначень, низка причинності і т.д., адже М.Фуко додає: «Те, що людина живе в середовищі, яке понятійно побудоване, ще не доводить, що вона відвернулася від життя, або просто забувшись, або в силу того, що якась історична драма відокремила її від цього життя, це говорить тільки лише про те, що вона живе певним образом, що її стосунки зі своїм середовищем таке, що в неї немає по відношенню до цього середовища точки зору, що вона може переміщуватися всередині, байдуже: не визначеної чи визначеної, але достатньо просторної в своїх межах галузі, що вона, в кінці кінців, вимушена переміщуватися, щоб збирати інформацію і повинна приводити речі в рух відносно одне одного, щоб зробити їх корисними» [2,51].

С точки зору структуралістів, життя людини складається з постійного процесу пізнання, процесу знаходження певного типу інформації - інформацію про іновачію незалежно від того як цю інформацію будуть розуміти: чи як важливу, чи як ту, що не має значення. В якості однієї з форм цієї інформації, що кожна істота зволікає з середовища і, навпаки, за допомогою якої вона це середовище тлумачить - є поняття.

Критикуючи загальний постулат традиційної епістемології про тлумачення пізнання як стану, доводячи, що саме звідси випливає питання «що є пізнання?», або «як можливі різноманітні типи пізнання?» статично. «Але ж сьогодні під впливом ряду факторів, зазначає Ж.Піаже, ми поступово починаємо розглядати пізнання не як стан, а як процес. Наука неперервно еволюціонує і всякій сутності /або суб'єкту/, котрі вона намагається зафіксувати, треба знову розчинитися в потоці становлення, «звідси, єдине, на що ми маємо право і можемо шукати - це закон данного процесу» [3,55].

Говорячи про розвиток сучасних як дедуктивних так і експериментальних наук, накопичення інформації, упорядкування її за допомогою різноманітних методів, наприклад, математичної рефлексивної абстракції, - структуралісти стверджують, що, таким чином відбулося збагачення фундаментальних понять та їх реорганізація. але в деяких галузях, де відбуваються такого роду зміни, така ситуація характеризується як кризова. Адже саме розуміння поняття «криза» передбачає стан, що вимагає докорінного перегляду, переосмислення ситуації. Звідси випливає, що якщо насправді існує така кризова ситуація, то необхідно, перш за все, реорганізація понять, вироблення (синтез) методів. А для здійснення цього потрібен вихід на міждисциплінарний рівень. Адже ні одна з наук не може вирішити самостійно питання справжності знання. «Тому, - підкреслює Ж.Піаже, - першим правилом генетичної епістемології є правило співпраці; визначаючи, яким чином збільшується наше знання, вона в кожному конкретному випадку

об'єднує психологів, що вивчають розвиток як такий, логіків, що формалізують етапи або періоди рівноваги в часі цього розвитку, і спеціалістів науки, що займаються галуззю знання, яка розглядається; до них, звісно, повинні примкнути математики, що забезпечують зв'язок між логікою і тією галуззю знання, про яку йде мова, і кібернетики, що забезпечує зв'язок між психологією і логікою. Тільки в такому випадку успішної їх співпраці, і тільки як функції останнього можуть бути задоволені і потреби факту, і потреби достовірності» [3,57]. Особливість визначення структуралістами понять: освіта, людина, особистість,- полягає в тому, що вони відштовхуються від розуміння їх як динамічного процесу, підкреслюючи недосконалість педагогічних концепцій з часів Просвітництва, які зводили поняття освіти та освіченої людини до процесу перетворення самої людини (статично).

Стверджуючи людину як перманентну творчість, як постійне напруження, - особливої характеристики набуває, у структуралізмі, поняття «особистість». Це також певний динамічний процес, оскільки особистістю легше стати, ніж залишатися (не можна зупинитися) весь час рухатися «за горизонт». Особистість завжди суспільна оскільки вона антисуспільна. Адже постійно порушуючи спокійну течію життя, особистість врятовує суспільство від повільної загибелі. Отже, виходячи з такої позиції структуралізму, найбільшої суспільної значимості набуває унікальне і неповторне. В цьому сенсі, справжньо загальним є одиничне. Особистість, таким чином, не є голою відмінністю, але це відмінність знята (як синтез в - себе і поза -себе, для - себе і для іншого; як тотожність, що включає в себе відмінність).

Вище наведений матеріал з доробок структуралізму, дозволяє виділити основні положення про освіту людини, що полягає у: моральності (в центрі - Людина); демократизації освіти; свободі вибору світогляду, різноманітні думок, праві вибору форми. Змісту, методів, засобів освіти; спримованість на професіоналізм. З цих основних положень складаються мета, форми і методи освіти. Наприклад, для реалізації і досягнення мети демократизації освіти, потрібні певні форми освіти: різноманітність шкіл, в основі яких полягають різні філософські засади. При цьому розвиток розумових здібностей людини відбувається при домінуванні евристичних методів над репродуктивними.

Отже, вирішення проблем освіти людини в межах німецької філософської антропології і французького структуралізму констатують наявність різних дослідницьких позицій, що ні в якому разі не виключають одна одну, а дозволяють подивитися на феномен освіти під новим кутом зору, синтезуючи в собі доробки попередніх філософських шкіл.

Література:

1. Шелер М. Формы знания и образование. // Избр. произв. - М.: Гнозис, 1994. - С. 15-56.
2. Новые ценности образования: образование и сообщество. - М.: Инноватор, 1996. - 301. - 1993. - №5. - С. 43-53.

Матвеев В.О., доц. (Ніжин)

РОЛЬ РЕГУЛЯТИВНИХ ПРИНЦИПІВ В ДУХОВНІЙ ПРАКТИЦІ ВАЙШНАВІВ

В деяких закордонних і вітчизняних публікаціях (особливо на початку діяльності Міжнародного товариства свідомості Крішні) можна зустріти твердження, що культова практика ІСККОН носить прямо-таки бузувірський характер, так як з метою "промивки мізків" прозелітів начеб-то обмежують в їжі, сні, спілкуванні, примушують проводити надзвичайно багато часу у виснажливих молитвах тощо.

Проповідучи помірність в їжі, сні і т. інш., Прабгупада має на увазі під аскетизмом прикладення всіх духовних і фізичних сил вайшнава в служінні Крішні. Говорячи про аскетизм тіла, Прабгупада підкреслює, що мова йде не про "просте виснаження тіла без всякого сенсу", а про вживання для потреб тіла речей, що не протирічать релігійним принципам. Наприклад, крішнаїтам забороняється вживати не лактовегетаріанську їжу, що не була запропонована спочатку Крішні, або носити одягу і взуття, що зроблені з шкіри тварини.

Прихильники сучасного крішнаїзму пропонують універсальні, на їх думку, чотири регулятивні принципи. Слідування цим принципам і співання магамантри являється, власне, наріжним каменем крішнаїтської системи самореалізації. В книгах засновника ІСККОН Бгактіведанти Свами Прабгупади можна зустріти твердження, що слідуючи такій гранично спрощеній схемі, навіть найдурніша, найнищіша і найнеосвіченіша людина може реалізувати свою справжню сутність і досягти мокші, тобто звільнення з-під влади майї (матеріального світу). "Мокша" в крішнаїзмі трактується як досягнення духовної планети Вайкунтги (що на санскриті означає "без тривоги") або Крішналоки, духовної планети, де бог Крішна насолоджується трансцендентними розвагами зі своїми відданими. В той же час категорично стверджується, що "того, хто не слідує цим настановам, забороняється навіть вважати людськими істотами"

Чотири принципи про які йде мова - наступні:

1. Не вживати в їжу м'ясо, рибу, яйця, цибулю, часник, шоколад.
 2. Відмовитися від інтоксикацій, до котрих вони відносять алкоголь, наркотики, тютюн, кава, чай та какао.
 3. Відмовитися від позашлюбних статевих зв'язків, в шлюбі ж жити статевим життям лише для народження дітей.
 4. Не приймати участі в азартних іграх і грошових махінаціях.
- Необхідно відзначити, що практично у всіх релігійно-філософських системах Індії велика увага приділяється вмінню людини контролювати свої

почуття. Термін "госвами" - "володар почуттів" займає і в крішнаїзмі важливе місце.

Крішнаїти вживають в їжу лише так званий прасад (або прасадам), тобто лактовегетаріанську їжу "запропоновану" спочатку богу Крішні. Тому прасад називають ще залишками їжі, що була запропонована Богу. Відмову від м'яса, риби, яєць і т.д. Шріла Прабгупада прагне обґрунтувати посилаючись на "Бгавад-гіту", конкретніше на її вірші (17.90.10), де начеб-то, сам Крішна говорить, що така їжа "викликає страждання, нещастя, та хвороби", і що вона "несмачна, зіпсована і має поганий запах" (1. с.843). Однак звернувшись безпосередньо до "Бгавад-гіти" ми побачимо, що, власне, вірно процитовані Прабгупадою слова відносяться зовсім не до м'яса, риби, яєць, а до їжі гіркої, занадто кислої, солоної, пряної, гострої, сухої та гарячої, а також до їжі, що була приготована більш ніж як за три години до вживання і тієї, що складається з відходів та зіпсованих продуктів (Бгавад-гіта 17,9-10)

Шріла Прабгупада досить часто вказує на те, що коли людина вбиває тварин для задоволення своїх неконтрольованих смакових рецепторів, вона буде нести відповідальність за порушення законів природи (див. 2, с.8) однак в "Магабгараті" і пурані "Шрімад-Бгаватам" є зображення сцен полювання, в яких приймає участь Крішна і його найбільш близькі родичі брати Пандави.

Якщо в традиційному крішнаїзмі енергії Бога знаходяться в протиріччі, вищі енергії протиставляються нижчій (котра називається майєю, ілюзією) то, як ми вже впевнилися, Шріла Прабгупада намагався зняти це протиріччя, переконуючи свою аудиторію в тому, що за умов скеровування матеріальної енергії на служіння Крішні, вона стає духовною. Виходячи з цього логічно припустити, що і не лактовегетаріанська їжа, запропонована спочатку Крішні, стає також духовною. Як довід на користь такого припущення можна навести твердження Чайтан'ї Магапрабгу або самого Шріли Прабгупади про те, що людина, яка знаходиться в гуні пристрасті або невігластва за умов скерування її зусиль на служіння Крішні, автоматично стає вище браміна і навіть напівбога.

Шріла Прабгупада дійсно багато говорить про те, що вбивство тварин, особливо корів, являється тяжким гріхом. Але в той же час гуру трактує принцип агімси (ненасильництва) як поширення вчення Крішні, вважаючи, що активна популяризація крішнаїзму являється найбільшим благодіянням для всіх живих істот (с.613). Ті ж, хто поширює інші типи світоглядів, на думку Прабгупади, здійснюють насильство над людьми, оскільки звергають останніх в кітї "майї". Що ж стосується насильства взагалі, то Прабгупада готовий до певної міри визнати його корисність в суспільстві, за умови що воно здійснюється з благою метою, тобто в інтересах Крішні.

В своїх творах Шріла Прабгупада дає різні пояснення причин відвідання Крішною нашої планети. В одному випадку він стверджує, що Крішна

приходить відновити справжню дгарму (3, с.222). В іншому випадку він стверджує, що Крішна прийшов щоб захистити бгакт (своїх відданих) і покарати демонів (там само с.224). Мимохідь Прабгупада згадує і ще одну причину приходу Крішни - необхідність звільнити Землю від зайвого тягара. В наприкінці своєї книги "Бгавад-гіта як вона є" Прабгупада пише: "Коли Арджуна зрозумів, що план Крішни - припинити зайвий приріст населення, він погодився битися, підкоривши себе його бажанню. Він знову взяв свою зброю - лук і стріли, щоб вступити в битву за наказом Верховної Божественної Особистості" (там само с.807).

На наш погляд, досить потужним стримуючим чинником, що може запобігти застосуванню насильства по відношенню до невіруючих або інаквовіруючих, є культивування в ІСККОН трансцендентального кохання до Крішни, яке знімає психологічну напругу і не провокує негативних емоцій, що могли б призвести до бажання насильства над іншими. До того ж крішнаїти не забувають повчань середньовічного реформатора традиційного крішнаїзму Чайтанья Магалабху, який закликав "вбивати" демонізм в людях виключно за допомогою проповіді.

Багатоох приваблює в ІСККОН негативне ставлення його членів до різного роду інтоксикацій. Не зайвим буде відзначити, що на Заході крішнаїзм спочатку мав успіх серед хіппі, котрих саме прихід до крішнаїзму спонукав позбавитись від наркотичної залежності. В колишньому ж СРСР пік поширення крішнаїзму прийшовся на найбільш "питущі" застійні часи. З цього випливає, що в общину йшли, з одного боку, ті, хто прагнув замінити алкоголь і наркотики на засіб який би викликав не меншу ейфорію і, до того ж, не мав негативних фізичних наслідків для організма. Як свідчить біограф Шріла Прабгупади Сатсварупа Даса Госвами, Гуру обіцяв своїм послідовникам "кайф назавжди", безболісний перехід від наркотиків до духовного екстазу (4, с.147). З іншого боку в колишньому СРСР в общину крішнаїтів приходили люди, що прагнули до здорового способу життя, намагалися знайти певну позицію, яка б дозволила їм протистояти повальному пияцтву і алкоголізму, і не знайшовши її в мирському житті, нерідко знаходили її общині ІСККОН.

В книзі "Повчання Господа Чайтан" Шріла Прабгупада пише: "Переживаючи такі трансцендентальні емоції, людина то сміється, то плаче, то співає і танцює, як не сповна розуму, то кидається з боку в бік. Так у неї проявляються різні ознаки екстазу: плач, зміна кольору тіла, безумство, дикий захват, смиренність. Часто людина, що охоплена любов'ю до Господа, починає танцювати і такі танці занурюють її в океан нектара любові до Крішни" (5, с.226). Як бачимо, зображення відданого, що знаходиться в духовному екстазі любові до Крішни, наведене самим Шрілою Прабгупадою, зовні дуже нагадує стан людини, яка знаходиться під дією алкогольного або наркотичного сп'яніння. Але при всій зовнішній схожості симптомів алкогольного або наркотичного сп'яніння з проявами крішнаїтського

релігійного екстазу, треба відзначити, що останній, навіть в найбільш сильному прояві, все ж не наносить удару по генетичному фонду і фізіології людини, як це роблять алкоголь або наркотики.

В західній пресі з'являлися відомості про те, що культова практика в крішнаїзмі дійсно може сприяти позбавленню від наркотичної залежності. Що стосується крішнаїтів країн СНД, то автору дослідження доводилося мати розмови з членами ІСККОН, які запевнювали, що після вступу до "Товариства свідомості Крішні" вони змогли позбавитися від наркотичної залежності. Відомий психіатр Ю.С.Савенко в суді з приводу захисту честі, гідності і ділової репутації віруючих відзначав: "...добре відомо, що об алкоголізм і наркоманію "обламали зуби" всі лікувальні і біологічні методи впливу. І лише духовні методи виявляються фантастично успішними. Незалежно від конфесій. Ми знаємо, що будь-яка релігійна організація, в тому числі, котра визначається як секта, в низці випадків успішно позбавляє своїх прихожан від алкоголізму і наркоманії"(6, с. 117-118). Можна навести також витяг з висновків за результатами соціально-психологічного обстеження членів "Московського товариства Свідомості Крішні" наркологічним диспансером № 14 Ленінського району м.Москви: "Звернув на себе увагу той факт, що до вступу в Товариство Свідомості Крішні більшість пацієнтів мали шкідливі звички: курили, вживали алкогольні напої, були нерозбірливими в сексуальних зв'язках. У деяких з них відзначалися ознаки хронічного алкоголізму, наркоманії. Приймавши рішення вступити в Товариство Свідомості Крішні всі вони відмовилися від шкідливих звичок, подолавши без медикаментозної допомоги важкий абстинентний стан.

Третім регулятивним принципом є принцип статевого стримання Вимоги дотримання принципу брагмачарі можна було б пояснити з позицій З.Фрейда, котрий зображуючи відносини примітивних людей вказував: "Володарям надаються більші права, що абсолютно співпадають з заборонами, табу для інших. Вони являються привілейованими особами; вони можуть робити те, і насолоджуватися тим, що завдяки табу забороняється всім останнім" (7, с.61). Таким чином, враховуючи позиції З.Фрейда можна було б пояснити третій і, на нашу думку, найголовніший регулятивний принцип крішнаїзма анахронізмом родо-общинного устрою. Але таке пояснення уявляється все ж недостатнім.

Якщо спробувати вивести образ Крішні від реально існуючого в стародавні часи прототипу, звеличеного і обоженого вождя пастушого племені, стане зрозумілим акцентування уваги в "Магабгараті" і пурані "Шрімад Бгагаватам" на його неординарних сексуальних можливостях, оскільки в язичеському світі, як правило статевої і духовний екстаз не представлялися один одному, а розглядалися як доповнення один одному.

Всяка ж містика взагалі підносить суб'єктивне духовне переживання над об'єктивно реальністю. Щоб посилити свої духовні переживання, віруючий, як правило, повинен обмежити свої зв'язки із зовнішнім світом, а також

обмежити задоволення своїх потреб, викликаючи тим самим сенсорний голод, котрий стимулює діє на розвиток галюциногенної функції нашого мозку, розвиваючи його уяву, створюючи відчуття майже реального спілкування з Богом.

Четвертий регулятивний принцип стосується відмови від участі в азартних іграх і грошових махінаціях. Однак, відповідно методу крішнаїзма будь-яка заборона передбачає заміну або трансформацію "нижчого", матеріального в "вище", тобто духовне. Появу і діяльність Крішні, який на думку крішнаїтів з'явився на нашій планеті п'ять тисяч років тому, а також поява і діяльність Чайтан'ї Магапрабгу, як втілення Крішні вайшнави називають "лілами", тобто божественними іграми.

По мірі того, як відданий відходить від "матеріалістичної" діяльності, підвищується значення гри як розгортання рольових форм. Гра відданих Крішні має досить багато аспектів і значень. В грі реалізується потреба здійснення плодів власної уяви, фантазії. Проведення кіртану (богослужіння, що супроводжується піснями і танцями під акомпанемент, як правило, індійських народних музичних інструментів), яскраве і мальовниче оформлення храму встановлює певний зв'язок ліли з мистецтвом. Але головне значення ліли для крішнаїтів полягає в тому, що роль відданого Крішні, котру вайшнав бере на себе і котра опосередковується через міжособисті общинні зв'язки і встановлені ритуали, корінним чином перебудовує його дії, надає нове значення предметам, якими він оперує. Цей процес поступово і у все більш яскравих образах формує у відданого Крішні відчуття перебування уже тут, на Землі, в іншому, тобто духовному, світі, в котрому він насолоджується трансцендентальними розвагами з своїм улюбленим Богом.

Очевидно, що четвертий регулятивний принцип як і перші три, сформувався на досить пізньому етапі розвитку крішнаїтської концепції. Якщо ми звернемося до "Магабгарати" або до пурани "Шрімад Бхагаватам", то побачимо, що ні сам Крішна, ні його близькі принципи відмови від участі в азартних іграх не дотримувались. Кузен Крішні Юдгішдгіра, прозваний Дгармараджею (королем релігії) програв в кості все своє царство, своїх братів, самого себе і свою дружину Драупаді. Крішна ніяк не засудив вчинок свого родича. Юдгіштгіра і надалі йменувався "королем релігії".

Таким чином, чотири регулятивні принципи не являються чимось споконвічно притаманним людському суспільству, як це стверджують крішнаїти. Важко повірити і в те, що започаткував їх сам Крішна, оскільки вони являються абсолютно протилежними його власному способу життя, як і загалом способу життя епохи, що змальована в "Магабгараті" і пурані "Шрімад Бхагаватам". Сформовані в більш пізній період ці чотири регулятивні принципи призначені грати певну, в більшій мірі допоміжну, роль в процесі трансформації духовного світу віруючого. За допомогою регулятивних принципів вайшнав вчиться вдосконалювати і контролювати

свою чуттєвість. Це відбувається шляхом створення штучного сенсорного голоду, що в свою чергу стимулює діє на збудження чуттєвості, яка потім каналізується в русло "трансцендентального" кохання до Крішні.

Література:

1. Бхактиведанта Свами Прабхупада. Источник вечного наслаждения. - ББТ, 1986.
2. Бхактиведанта Свами Прабхупада. Шрі Ішопанішад. - ББТ, 1986.
3. Бхактиведанта Свами Прабхупада. Бхагавад-гита как она есть. - ББТ, 1984.
4. Prabhupada-lilamrita. Bhaktivedanta Book Trust. 1979.
5. Бхактиведанта Свами Прабхупада. Учение Шрі Чайтанья. - ББТ, 1989.
6. Иваненко С.И. Кришнаиты в России. Правда и вымысел. - М.: «Философская книга», 1998.
7. Фрейд З. Тотем и табу. - М.-П., 1922.

Садівничий В.О. (Суми)

СВІТОГЛЯДНІ ПЕРЕДУМОВИ ТВОРЧОСТІ М.М.ДАНЬКА: ВПЛИВ ДИТЯЧИХ ВІЗІЙ

Розглядаючи становлення і розвиток ідейно-культурних парадигм українських мислителів, зокрема літераторів, дослідники минулого століття (М.Максимович, М.Петров, М.Дашкевич) вважали, що вони хоч і представляють культуру самодостатню, все ж знаходиться під впливом російських культурологічних (літературних, мистецьких, театральних чи ін.) процесів. Від цих схем щодо літераторів наприкінці 20-х рр. ХХ ст. відійшли М.Зеров та А.Шамрай [1]. Вони намагались розглядати історію української писемності як внутрішньо-суперечливий процес, на який вплинули соціально-економічні, політичні та культурологічні фактори життя свого народу. П.Д. Юркевич писав: "... ніякі діяння й збудження, що походять із зовнішнього світу, не можуть викликати в душі зображень і почувань, якщо вони являються несумісні з сердечним (себто душевним) наставленням людини". З тих самих причин "ніякі культурні, мистецькі чи літературні спонуки не можуть стати впливами, якщо нема відповідного, органічно підготовленого ґрунту в душевній структурі даного художника чи письменника" [2,84].

Фактично всі радянські дослідники, звинувативши Зерова та Шамрая у певних прорахунках, не обтяжували себе пошуками отого "органічно підготовленого ґрунту в душевній структурі" митця, а наполегливо проводили ідею про формування українських митців виключно під впливом "великої російської культури" загалом та літератури зокрема.

Не встигли відійти від цього в роки незалежності, як пішов показ впливу Європи та рівняння по цій "планці" творчості того чи іншого митця. І поодинокі чуються голоси дослідників [3], які говорять про вплив на формування літератора саме рідного ґрунту. На щастя пильно загострюють на цьому увагу філософи. Вони ж і наголошують, що "першість і сила емоційно-почуттєвого життя вказує на зменшення ролі чинника раціонально-вольового в порівнянні з почуттєвим", і одночасно на пересування "цілості психологічної структури в напрямку несвідомого психічного життя, що тісно пов'язане з почуттєвим" [4,57]. Це несвідоме психічне життя, назване Лер-

шом "ендотимною підвалиною" не протиставиться "персональний надбудові" (за ним же) розуму й волі. "Тим паче, що українське психічне несвідоме в своєму глибшому, колективному шарі, який виявляє збірні переживання хліборобського колективу на плідчому чорноземі, має наскрізь позитивний характер. В українській душі "натура", "природа" - незверхня і внутрішня - людська, що її розуміють як "первісну доброту" і "добру первісність", не протиставиться персональній надбудові волі й розуму з їх витворами, отже, не протиставиться культура з її цензурою й вимогами" [4,57].

І хоча П.Юркевич, а за ним О.Кульчицький, продовжуючи ідеї Г.Сковороди, на перше місце у формуванні індивіда ставлять почуттєвості з "серцем", як її осередком, а на друге пересувають "предметові" світосприйняття, сучасні соціологи та психологи стверджують, що розвитком людини керують дві програми - генетична й соціальна. Якщо "перша з них - це певна просторова організація клітини, що розвиває свою дію в певній часовій послідовності, то друга - система всіх виховних впливів, що здійснюються по відношенню до індивіда з боку суспільства, особливо на ранніх етапах онтогенезу" [5,88]. До цього, думається, з одного боку слід віднести національну історію, філософію, культуру, родинні традиції; з іншого - систему шкільного виховання, соціальний статус молодого людини, суспільно-політичні рухи періоду її свідомого становлення тощо.

Нижче ми спробуємо визначити, як внутрішні (генетичні) та зовнішні (соціально-психологічно-побутові) фактори дитинства формували творчий світогляд Миколи Данька і відбилися на деяких творах. Це дає можливість у подальшому простежити формування митця на національних засадах (народна педагогіка, історія, побут, довкілля тощо), побачити внутрішній світ поета в усій складності.

Народився Микола Михайлович Данько 24 травня 1926 р. на Слобожанщині, в родині спадкового коваля у селі з символічною назвою Славгород. Славгород - село давнє і велике. На що не глянь, легенда і легенда: Мільйонний міст, Рівний ліс, Сорок ярів, мавзолей генерала Корсакова... Символом села був і донині залишається Троїцький собор на пагорбі в центрі (1807 р.). Дзвіниця його є справжнім витвором архітектурного мистецтва. Проект собору виконав славнозвісний організатор "Попівської академії", перший перекладач в Україні "Слова о полку Ігоревім" "стихами" [6,12] О.О.Паліцин. На початку ХХ ст. служба в соборі відправлялася українською мовою. Тут і хрестили Миколу Данька.

Від храму сонячними променями розходилися вулиці, на яких славгородці ставили "будинки козацькі! Мов князики" [7,54] і довго не празнували мазанок, у чому проявлявся багатовіковий народний досвід. Кожен господар, ставлячи нову хату, знаходив кошти, щоб стіни робити з бруса. Такий підхід славгородців до житла, коли в довколишніх селах уже фактично всі ставили каркаси й замазували глиною, вказує на гордовитість і незалежність людей у ставленні до самого себе та сприйнятті самого себе: попри негаразди, світ

житла весь життєвий космос його господаря повинен бути захищеним від найменших посягань. Це проявлялося і в стелі, поставленій на сволок із сакральними знаками (небесний світ), і в завжди начисто вибілених стінах, вимитих вікнах (символ земного реального життя та спілкування з іншими людьми), тощо.

Тож запах настирції, лагідне освітлення вишивок, півники понад стежками у дворі, палахкотіння куща калини під вікном -- назавжди залишалися у світосприйнятті М.Даньком життя одною з провідних зірок:

*Рівняйся ти на Захід чи на Схід,
На Південь чи на Північ без зав'юги --
Не будь лише безбатченком, як флюгер,
Коли пливеш за руном до Колхиді! [7, с.70]*

Загалом поезія і музика пішли з одного джерела - з глибини світу почувань людини, з її душі, з пам'яті серця, яка глибша від пам'яті розуму. А виливалося це в пісні. Саме з піснею прийшли до Миколи Данька перші враження про красу поезії. Пісня дала йому перші соціальні, етичні та естетичні оцінки дійсності. При цьому виділявся той світоглядний принцип, який є "одним із основних у менталітеті українців -- орієнтація на моральні чесноти" [8,33]. Позитивна роль народної пісні у формуванні майбутнього письменника переконливо доведена у працях, зокрема, І.Франка та І.Нечуя-Левицького [9].

Саме з пісні в основі своїй поетичне світосприйняття М.Данька, позначене великою мірою медитативності та філософічності: пісня ще перебувала в своїх природних умовах - її співав народ. Тож у творчості митця відбувається органічний синтез: фольклорні елементи природно вросли в художню систему поета, що проявляється у народнопісенній ритмомелодії твору:

*Зрізали під корінь, при землі низеньку
Запаху руту, м'яту зеленуку,
Бо росла край шляху, у степу край світа;*

у виражальній прозорості слова:

*Пов'язали в жмутки, вже немає й сліду...
Бавились знічев'я, тішились небало,
Доки на жароті рута сохнуча стала.*

За принципами композиції народно-пісенного твору, розгортається зміст цієї поезії, а також твориться її естетично оформлюється головний зміст:

*Земле моя, земле! Чорне блискавице,
Є ж вода цілюща, значить буде криця! [10,27]*

На необхідність вивчення народної культури як багатого джерела, що зберігає основні риси світогляду, світосприйняття, світовідчужування людей і впливає на їх формування, указує багато вчених та письменників. Так, філософ А.С.Прангішвілі у своїй статті "Фольклор і психологія" зазначає: "Фольклор включає в себе певну суму народних психологічних знань. Ці психологічні знання, що складаються специфічними шляхами "народного досвіду", в свою чергу створюють ще одну суміжну з антропологічними, психологічними і філософськими науками галузь знань, завдання якої -- роз-

криття природи все тієї ж психологічної діяльності людини, при цьому в при-
таманних їй специфічних аспектах" [11,41].

Цінним джерелом формування людини була й усна народна творчість.
"Побутове мовлення, — зауважує С.Мишанич, — є тим матеріалом, всередині
якого спонтанно зображуються елементи художнього світобачення" [12,
с.24]. Яскравим прикладом останнього, на наш погляд, може слугувати твір
М.Данька "Розгублена, простоволоса, ти кликала і проклинала..." [8, 52].

Козак, який поліг у бою, перетворюється на дерево і звертається до своїх
рідних — до батька, матері, дружини. Витоки ж дерева як слід шукати ще в
праслов'янській міфології. Персоніфіковане розуміння дерев слов'янами
відзначав у своїй знаменитій праці "Золотая ветвь" Джеймс Фрезер
[13,122,126]. Подібні факти детально описав відомий російський фолькло-
рист Афанасьєв [14]. Неодноразово зв'язок людина-дерево використовувався
в професійній українській літературі (Т.Шевченко, Леся Українка, Богдан-
Ігорь Антонич та ін.).

Помітний відбиток на становлення майбутнього літератора наклала й
якась особлива аура Славгорода, сформована його географічним розташу-
ванням, укладом побуту мешканців та історією. Діткливий на національний
грунт славгородський люд ще в 1922 р. відкрив другий чи третій на Сумщині
після Ромен (і один із перших сільських в Україні) пам'ятник Кобзареві. В
селі також проходили багатолюдні осінні ярмарки. Слобожани обмінювалися
тут і досвідом, і результатами річної праці на ріллі.

Славгородська аура — напрочуд вдало поєднуючись із родинним теплом
Даньків. Мати Миколи, Олена Пилипівна, мала добру і лагідну вдачу. Батько,
Михайло Андрійович, — за спогадами старожилів [15] — був дуже працелюб-
ним і тямущим: спадковий коваль, він став і першим у селі трактористом.
Тож Микола змаленства і бачив на прикладі батьків, і знав із переповідок про
святочне ставлення в родині до праці: якщо не робити майстерно, то краще
не братися за діло взагалі. Вишуканість — ось мірило ставлення до праці, за-
кладене з дитинства родинною.

Вже ставши поетом, Микола Данько напише:

*Я горе знав і зраду, і жалі,
А все ж мені даровано немало:
Щасливий я, що народивсь в селі,
І що мене селянка сповивала [16]*

Завдяки князеві Голіцину в Славгороді досить популярною була книга:
його кількатисячна книгозбірня відкривалася для багатьох селян. З роз-
повідей самого М.Данька, занотовуваних автором протягом 1989-1993 рр.
відомо, що його дідусь Пилип щасливо користувався прихильністю аристократа
й послуговувався його бібліотекою. По цих книжках, з-поміж яких улюбле-
ними були, як зазначив сам М.Данько, твори Олексія Плещеева та Семена
Надсона, Микола й навчився читати ще до школи.

Філософи та фольклористи твердять, що з багатьох подій, які кожна лю-
дина переживає на своєму віку, в її пам'яті зберігаються тільки найбільш ви-

няткові, повчальні й важливі, зокрема ті, в яких особисте життя є нерозривною часткою суспільних подій, і що такі події складають теми усних оповідань [18,53]. Грунтуючись на цьому та знайомлячись із творчістю М.Данька, ми можемо ствердити, що його пам'ять активно відтворювала в поезії почуте від старших про обряди та щоденний уклад життя, а також візії раннього та пізнішого дитинства. Саме ці образи й ставали часто-густо основою його творів.

Дитяче переживання, що зберігалось в пам'яті як найбільш виключна подія, голод 1932-1933 рр. раз-по-раз поставало перед очима, стаючи основою віршів: "Там в торбочках ми терли колоски. Щоб бригадир колгоспний не побачив" [17]; "Рік тридцять третій сунеться: Спогадів кіноекран... Славгород. Мертва вулиця. Душно. Калюжі. Бур'ян" [7,10]; "Пережив я тридцять третій..." [7,25]; "Хто ж замісив мене, як не Злидні? Глину жував. Полову. Кору з жолудями... Рік тридцять третій... Мало не з ями!" [7,60].

Цікавим видається і ще один фольклорний образ у творчості М.Данька -- образ тополі. Зустрічаємо його як у ранніх, так і пізніх творах поета. Та особливого звучання цей образ набув у вірші "О, як яскраво світиш, слово...", вміщеному в другій поетичній збірці "Червоне соло" (Х., 1967. - С.6). Тут поет з тополею ототожнює Україну, яку знищує імперський суховій та двоголовий орел: "Тополю, синю і високу, Дводзобий птах вночі клює". І чується заклик до активної протидії: "Ми не дамо вершечку всохнуть, Ми тіло щепимо своє...". Саме момент "вершечку всохнуть" набуває в цьому творі символічного значення. Окрім того, що символ дерева "один з найстійкіших в українському космосі, який дійшов до наших днів" [10,6], він ще й цікавий складом своїх трьох сфер, де власне крона означає духовний світ. Саме його і нищить дводзобий птах. Тож, духовний світ нашого етносу (не стовбур-земне життя, і не коріння -- підземний потойбічний світ [10,6]) закликає вберегти поет. І звідси його справжній біль і гнів на доморощених яничар:

За що люблю? За що страждаю?

Я так ненавиджу гнучких,

Хто язика свого взуває

В чужі та звичні личаки!

Література:

1. Див.: Зеров М.: "Лекції з історії української літератури" (1928), "Від Куліша до Винниченка" (1929), "Нове українське письменство" (1934); Шамрай А.: "На шляхах до наукової історії української літератури" (1924), "Українська література. Стислий огляд" (Видання I, 1927, Видання II, 1928) та ін.
2. Юркевич П. Твори. - Вінніпег. Вид. Колегії св. Андрея, 1979.
3. Літературознавчі, літературнокритичні, філософські та публіцистичні виступи М.Коцюбинської, В.Довгича, Ю.Коваліва, О.Забужко, О.Вертія.
4. Кульчицький О. Світовідчужання українця // Українська душа: Збірник наукових праць. - К.: Фенікс, 1992.
5. Москаленко А.Т., Сержантов В.Ф. Смысл жизни и личность. - Новосибирск: Наука, 1989.
6. Тесля М.П., Тарасенко І.Т. З нетрів -- до світла. - Суми: Собор, 1998. - 40 с.

7. Данько М. Й сонця прихилив би!.. - К.: Рад. письменник, 1991. 204 с.
8. Бичко А., Бичко І. Феномен української інтелігенції // Слово і час. - 1996. - №1.
9. Див.: Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу в прикладі до сьогочасності // Правда. - 1868-1874; Франко І.Я. Студії над українськи-ми народними піснями; Жіноча неволя в руський піснях народних; Українці та ін.
10. Микола Данько. "Вам, народженим на волі" / Публікація В.Садівничого // Березіль. - 1996. - №1-2.
11. Прангшвілі А.С. Фольклор і психологія // Проблеми фольклора. - М., 1975.
12. Мишанич С.В. Оповіді із сучасного життя // Народні оповідання. - К.: Наук. Думка, 1983.
13. Див.: Фрезер Джеймс. Золотая ветвь. - М., 1983.
14. Див.: Афанасьев А. Дерево жизни. - М., 1982.
15. Зі спогадів Фаїни Ященко, записаних автором у с.Славгород 22 травня 1996 року.
16. Дідоренко Л. Трагедія Славгорода -- трагедія України // Добрий день. - 1994. - 19 серпня.
17. Державний архів Сумської області. - Фонд Миколи Данька.
18. Див.: Элиасов Л.Е. Устные рассказы как жанр народного творчества.

Юнусова Е. И. (Харьков, ХГУ)

ДУХОВНОЕ ЕДИНСТВО ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ: ПРОБЛЕМА СОСУЩЕСТВОВАНИЯ

Восток и запад. Православие и Католицизм. Единство Церкви нарушено, но не разрушено. Единство Церкви, единство всех верующих во Христа есть один из краеугольных камней христианства. Апологеты единства церкви часто ссылаются на слова Христа, сказанные им на Тайной Вечери; "Да будут все едино; как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино" (Иоанна 17,21). Для чего же необходимо единство церкви? О чем оно должно свидетельствовать? Продолжая дальнейшее исследование евангельского текста можно получить довольно определенный ответ.

Данное единство должно было стать свидетельством миру, которому еще предстоит уверовать во Христа, которого послал Отец. "Да уверует мир, что Ты послал Меня" (Иоанна 17,21). Второй момент единства церкви открывается в следующем евангельском стихе; "Я в них, и Ты во Мне: да будут совершены во едино, и да познает мир, что Ты послал Меня и возлюбил их, как возлюбил меня" (Иоанна 17,23). Единство таким образом должно стать еще одним важным фактом в жизни христианской церкви, который должен свидетельствовать миру о любви Божией к человеку через любовь к Сыну Своему. "По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою". (Иоанна 13,35) Единство Церкви есть источник жизни, источник служения людям. Символ веры утверждает единство первым из всех определяющих атрибутов Церкви: верую во единую, святую, соборную и апостольскую Церковь. Поэтому вопрос единства, соединения Церкви является одним из актуальных на сегодняшний день.

История христианской церкви говорит нам о том, что это единство было нарушено. Временем, когда единство имело место принято считать первоапостольские времена. Исследуя тексты Луки (Деяния апостолов) мы можем обнаружить первые свидетельства о единстве Церкви: "У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа; и никто ничего из имения своего не называл своим, но все у них было общее". (Деян. Ап. 4,32) "И они постоянно пребывали в учении Апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитвах". (Деян. Ап. 2,42) "Все же верующие были вместе и имели все общее" (Деян. Ап. 2,43). Есть несколько особенностей, связанных с этим временем. Во-первых: первые три века для христианства были временем гонений и мученичества. Во-вторых христиане первых веков жили в напряженном ожидании конца света. В памяти еще свежи были деяния Христа и апостолов. В третьих Церковь в это время должна была противостоять как нападкам со стороны язычества так и ересям разлагающих веру изнутри. Все это потребовало от Церкви твердого духовного единства.

В течение первых трех веков своего существования Церковь не прибегала к теоретическим формулировкам истины, она не обладала системой определяющих веру догматов. Ранняя христианская община просто жила верой. Истина воспринималась и переживалась христианской церковью как нечто очевидное, непосредственно данное и потому не нуждающееся в теоретической обработке. При этом нужно отметить, что уже в первые десятилетия новой эры возник особый язык, способный в терминах и образах выражать церковный опыт, язык Евангелия, апостольских посланий, текстов, связанных с внутренней жизнью общин. Где, как уже было отмечено, мы еще не обнаружим ни теоретических положений, ни умозрительных формулировок. Церковь просто выявляла и обобщала живой опыт веры.

Догматы или теоретические положения Церкви возникли лишь тогда, когда истина Церкви стала подвергается опасности со стороны ереси. Назрела необходимость в выработке догматов для того, чтобы определить границы истины и сохранить ее от еретических искажений. "Слово "ересь" означает выбор, предпочтение какой-либо одной части истины в ущерб целому, в ущерб истине "кафолической". Ересь противостоит кафоличности." (1,46) Еретик как принято считать обычно "возводит в абсолют одну из граней цельного опыта Церкви, таким образом неизбежно превращая его в нечто одностороннее и ограниченное." (1,46) Классическими примерами ересей являются учения несториан и монофизитов. Первое учение абсолютизирует человеческую природу во Христе, второе природу божественную. В обоих случаях происходит разрушение полноты веры в Божественное воплощение и Богочеловечество Христа.

В начале четвертого века политика римского государства резко изменилась в отношении к новой религии, гонения сменились активной поддержкой. Император Константин своим эдиктом от 324 года положит начало превращению христианства в государственную религию Римской империи.

Через год в 325 году в городе Никее под его председательством собрался первый вселенский собор христианских церквей, сыгравший важную роль в утверждении христианства. Параллельно с утверждением христианства в качестве "официальной религии" начинаются громкие споры за первенство среди епископов и епархий, раздоры между Римом и Константинополем, Константинополем и Александрией, Александрией и Антиохией. Так напоминающий спор о первенстве между учениками Христа. Поскольку вселенское первенство ассоциировалось с имперской идеей, привел впоследствии к подчинению церкви Рима, а затем и к великому расколу христианского мира. (1,205) Начало великому расколу положили расхождения между западной и восточной традициями в вопросах понимания Бога, Церкви, и истины. Восточное богословие пошло путем апофатики, то есть оно отказалось от попытки исчерпать глубины веры логическим способом. Западное же богословие наоборот стремилось к окончательному и исчерпывающему истолкованию веры, руководствуясь "аксиомами", "принципами", и законами рационализма. Отказ от апофатики, как метода познания истины, западной христианской традицией связывают с юридическим духом римской культуры. Первым, кто ступил на путь отказа от апофатического метода познания истины, принято считать Августина. Именно в его трудах впервые в истории истина была отождествлена с ее определением, а познание с индивидуальным усвоением формулировок. "Истина оказалась оторванной от динамики жизни, была сведена к чисто рассудочному моменту, к правильному способу рассуждения" (1,217).

Правильное мышление подменило собой динамичную неопределенность жизни. Жизнь была втиснута в рамки логики, а логика была возведена на уровень высшего авторитета в познании истины. В работах Августина были намечены те религиозные особенности западного христианства, которые привели в 1054 году к великой схизме между Западной и Восточной Церквами. И дело даже не столько в рациональности и юридичности Августиновской концепции постижения истины, сколько в том, что Августин отдал предпочтение индивидуальной религиозности, а не церковной религиозности, что не приемлемо для православного сознания. Где церковь есть собрание людей. Где все суть члены единого живого тела Христова, где все вместе постигают истину, а вне церкви познать истину и сущность человека невозможно. "Эти люди живут постольку, поскольку составляют Церковь, единое живое тело, и участвуют в его жизни как "братья" и "сестры", вышедшие из одного и того же материнского лона. Они - члены единого органического живого тела." (1,177) Для Августина же, как пишет Х. Янарас "Церковь есть религия, которая посредством логических доводов убеждает индивидуальный интеллект, помогает сохранению самообладания и индивидуальной нравственности, представляет каждому отдельному человеку защиту и гарантии, благодаря высшему авторитету" (1,218).

Эпоха схоластики, которая усвоила наследие Августина, окончательно завершила отход западного церковного богословия от апофатки. Следуя августиновской концепции, схоласты пытались исчерпать процесс познания возможностями индивидуального разума. Истина, следовательно, стала интеллектуальным достижением. Схоластический рационализм нашел свое окончательное оформление в трудах Фомы Аквинского. В его трудах, как принято считать, был провозглашен принцип папской непогрешимости, что привело в конечном итоге к освящению функции римского первосвященника как источника безошибочных суждений. Все это только углубило расхождения между православным и католическим вероучением и привело к исторической непреодолимости схизмы. И на сегодняшний день это два разных образа бытия.

В течении почти всего второго тысячелетия эти две Церкви находились в состоянии схизмы. Постепенно же, как мы видим противостояние между Западом и Востоком утрачивает свой ярко выраженный характер. Вопрос о единстве все чаще и настойчиво поднимался и поднимается со стороны католиков. Начиная с 60-х годов в этом направлении со стороны католической церкви ведется активная работа. 5 июня 1960 года Иоанном XXIII для решения этого вопроса был учрежден Секретариат по содействию христианскому единству. Начиная 1964 года, и в течении трех лет, папа Павел VI трижды встречается с патриархом вселенским Афинагором. В 1965 году Православная и Католическая церкви совершают совместный символический акт снятия анафем 1054 года. Одновременно проходят богослужения в Константинополе и Риме, где зачитывается совместная декларация о снятии анафем. В июле 1967 папа Павел VI посещает Стамбул для того чтобы совершить молитву в Софии, на месте главного алтаря, куда в 1054 году римский легат Гумберт положил акт об отлучении тогдашнего патриарха Михаила. Все это сегодня позволяет говорить о новом этапе взаимоотношении между Западной и Восточной церквями. Продолжая работу в этом направлении папа Иоанн Павел II 2 мая 1995 года выпускает обращение ко всему христианскому миру. Это новое апостольское послание "Свет Востока" пронизано призывом к воссоединению церквей Восточного и Западного обряда, для полного восстановления кафоличности Церкви. Первая часть энциклики была посвящена призыву "познать христианский Восток как опыт веры". Где указывалось на своеобразие восточной христианской традиции, которая выработала свой неповторимый, своеобразный способ восприятия, усвоения и переживания веры в Господа Христа. Подчеркивалась также особенность восточного богословия, которое утверждает, "что невозможно познать то, что есть Бог, но можно лишь познать то, что Он есть, поскольку Он открыл Себя в истории спасения как Отец, Сын и Дух Святой"(3,52). Была дана высокая оценка восточному монашеству. Вся вторая часть энциклики посвящена вопросу экуменизма. Желанию видеть церковь единой и объединенной в любви. Этому может способствовать возобновление диалога, необходимо "встре-

чаться, знакомиться, работать вместе"(3,64). Необходимость единства, как считает глава Католической церкви вызвана еще тем фактом, что мы на пороге третьего тысячелетия. Необходимо, чтобы слово Божие зазвучало в Его полноте. "Слова Запада нуждаются в словах Востока, дабы Слово Божие все лучше выявляло свои непостижимые богатства. Наши слова встретятся навеки в небесном Иерусалиме, но мы взываем и жаждем, чтобы эта встреча была предварена еще в Святой Церкви, которая продолжает свой путь к полноте Царствия Божия"(3,68). Мы видим как изменилась политика Католической Церкви в отношении Православной Церкви. Если раньше Папа приглашал к соединению греческую Церковь не на правах равенства, а на условиях подчинения, он искал в Восточной Церкви не общения, а господства, и смотрел на восточных христиан не как на братьев, а как на непокорных подданных, то сегодня ситуация сильно переменялась. Сегодня Католическая Церковь признает свою ущербность без православного опыта веры. Она пытается обогатить свой опыт веры благодаря преданию восточных церквей, которое с ее точки зрения "представляет собой неотъемлемую часть наследия Церкви Христовой"(3,48). А также невозможность и неосуществимость полного еucharистического общения без Восточной Церкви. Православная Церковь пока не сказала ни да ни нет по вопросу воссоединения, восстановления кафоличности Церкви. Она издавна привыкла смотреть на объединительные усилия Рима, как на экспансию. Для нее это все еще вопрос компромисса. И все же энциклика вызвала сочувствие и согласие в православном сознании. Одним из видимых знаков совершающегося обоюдного движения стали конгрессы по русской духовной традиции, организуемые монашеской общиной Бозе на севере Италии и собирающие вместе католиков и православных. Патриарх Московский и всея Руси Алексий II направил приветственное послание последнему из этих конгрессов. "Ныне весь христианский мир начал готовиться к двухтысячелетнему юбилею христианства. Сей великий юбилей призывает христиан к новой открытости в межконфессиональных отношениях, к братскому сотрудничеству во славу Божию"(3,71).

Литература

1. Яннарас Х. Вера Церкви.-М., 1992.
2. Курасв А. Вызов екуменизма.-М., 1998
3. Папа Иоанн Павел II . Апостольское послание "Свет Востока"//Вопр.филос.-1996, №4.
4. Патрик де Лобье -ORIENTALE LUMEN// Вопр.филос.-1996, №4.
5. Хоружий С.С. ORIENTALE LUMEN: кратко о теме и предыстории //Вопр.филос.-1996, №4.

Гаврилов И.В., асп. (Сумы, СумГУ)

ЛИЦЕДЕЙСТВО КАК СПОСОБ САМОРЕАЛИЗАЦИИ ЛИЧНОСТИ

Духовная культура человечества в своем развитии и становлении, являясь отражением материальной деятельности, имеет в своем основании

те же элементы, что и вторая. Она так же включает в себя такие составляющие как производство, распределение, обмен, потребление и т.п. Подобно тому, как разделение труда в материальной сфере привело к повышению производительности труда и увеличению производимых материальных благ и стало одной из причин отчуждения человеческой сущности, так и расщепление духовной деятельности тоже приводит к отчуждению.

С целью конкретного познания духовного мира человека, его следует разделить на две существенно различные категории, т.е. конкретно-исторические формы и транс исторические начала. Если первые возникают в определенных условиях, на фиксированных этапах человеческой истории, то вторые существуют извечно и непрерывно, они имманентны самой сущности человека. Таких начал существует три: познавательное, нравственное и эстетическое.

Если мы рассмотрим раннюю форму духовной культуры, а именно, религиозно-мифологическую, то мы можем отметить, что на этом этапе происходит отделение духовной деятельности от остальной жизнедеятельности человека. Но транс исторические начала еще существуют в своем нерасчлененном единстве, что и есть существенной чертой данной формы духа во всех ее разновидностях и на всех стадиях ее исторического существования. Если мы вспомним первых философов то их учения, методы познания, само их существование является гармоничным единством. Будь то Логос Гераклита, или Дао Лао-Цзы, или Единое Парменида. Понятие "наука", "мораль", "искусство", ставшими специфическими понятиями позже, когда сам духовный мир стал расщепляться, что и привело к специализации духовной деятельности, а следовательно, тому как расщеплялся сам объект этой деятельности, происходило и разделение и в самом субъекте, что необходимо вело к духовному отчуждению личности, к нарушению ее целостности. И познавательное, нравственное и эстетическое стали едва ли не автономными сферами духа. Правда, "однобокость" представителей какой либо отрасли специализированного духовного производства может сниматься путем укрепления ценности, созданных специалистами других отраслей такого производства. В особенности, когда подлинно духовное потребление всегда выступает также и производством этих ценностей.

Вполне логично возникает вопрос, почему транс исторические начала могут отделяться друг от друга / по крайней мере на уровне духовного производства / и почему, в конечном счете они все-таки имеют тенденцию к тому, чтобы так или иначе воссоединиться?

"Хорошей предпосылкой для получения конкретных ответов на эти вопросы может служить то, что имело бы смысл назвать "концепцией лицейства". Имеется в виду концепция, которая обстоятельно разработана в нашем столетии – причем параллельно в искусстве /С.Мозм "Театр", Г.Грин "Комедианты, М.Фриш "Штиллер", "Назову себя Гантенбайн" и др./ и в науке /социологически-психологическая теория ролей Дж.Мид,

Дж. Морено, Т. Парсонса и др./ - согласно которой человек, попадая в различные социальные группы, т.е. различные ситуации, способен играть и обычно играет разные роли, "берет на себя роли другого" / Мид /.

Предлагается расширить эту концепцию и распространить ее на все возможные ситуации, в каких только может оказаться человек. Понятно, что их число бесконечно, однако, как не трудно заметить, они группируются в три больших категории, три "космоса" - мир Вселенной, мир общества и индивидуальный мир личности. Человек способен как бы вживаться в образ каждого из этих миров, отождествляться с ним и смотреть на все "его глазами". И вот в зависимости от того чьими глазами мы в данный момент смотрим на какой либо объект - Вселенной, общества или нашего "Я", - и возникает /соответственно/ познавательное, нравственное или эстетическое отношение к объекту, тот, другой или третий вид духовной деятельности, то другое или третье начало. Не случайно Ф. Бэкон, говоря о знании и познании, восторженно восклицал: "Как хорошо обладать умом, созвучным со Вселенной" /1,10/.

Предложенная концепция с добавлением некоторых рассуждений позволяет объяснить многие специфические характеристики духовных начал. В самом деле, если человек обладает способностью к лицедейству, он может - по крайней мере на некоторое время - погружаться в один из миров, отвлекаясь от двух других, и тем самым создавать себе благоприятные условия для специализированной духовной деятельности. Подобный подход к пониманию полноты и многогранности личности наметился еще в ранней античной философии. Парфирий в "Схолии к "Одиссее"" писал: "Гомер называет мудрого Одиссея многообразным потому, что тот умел общаться с людьми многообразным образом. Так и Пифагор, говорят, когда его попросили выступить с речью перед детьми, произнес перед ними речь детскую, перед женщинами - речь, подходящую для женщины, перед правителями - правительственную, и перед афебами - афебическую." /2,143/.

Те, кого мы называем талантами и гениями, это просто люди, в наибольшей мере наделенные такой способностью или, вернее сказать, обреченные на нее. Таким образом, уровень развития личности можно определить ее возможностью к "многоликости", умением входить в роль других индивидов. Поэтому не случайно Отто Вейнинггер, которого Н. Бердяев назвал "гениальным юношей", рассматривал гениальность через умение воплотиться в другого. "Чтобы познать или изобразить человека, надо понять его. А понять его - это значит воплотиться в него. Нужно в себе самом повторить те психологические предпосылки, которые были у него, нужно сравниться с тем, чей дух хочешь понять. Понять человека - значит быть этим человеком." /3,50/.

Согласно Вейнинггеру, критерий гениальности состоит в том, что "...гениальный человек сложнее и многогранней человека среднего уровня, и тем гениальнее человек, чем больше людей в себе воплощает он, и чем

живее и ярче они выражены в нем. Творчество гения всегда направлено к тому, чтобы во всех людях терять себя, сливаться с многообразием жизни, в то время как идеал философа найти всех в себе и привести их к единству, которое, конечно, является его собственным единством." /3,51/.

Из вышесказанного следует, что существенной чертой гениальности есть универсальность творческой личности. "Гениев "математических" или "музыкальных" не бывает: гений — универсален. Определить понятие гения можно, сказав, что это человек, знающий все, не изучав ничего. Чем гениальней человек, тем более продуманно его отношение к людям и всему окружающему его. Когда говорят о гениях какой либо специальности попросту смешивают талант и гений" /3,55/. Даже учитывая некоторый психологизм Вейнингера, нельзя не согласиться с ним по существу, да и не возникает необходимости в опровержении его несколько физиологического подхода к оценке гениальности, которая выражается в том: "Можно считать физиологическим критерием дарования человека число физиономий, которыми он обладает /слово "дарование" я употребляю вместо слова "гениальность". Люди, не изменяющие выражение лица, стоят низко в интеллектуальном отношении" /3,53/.

В связи с этим, уместно рассмотреть творчество русского певца Ф.И. Шаляпина, интерес к которому не утихает до сих пор. Шаляпин — признанный мастер перевоплощения, считал, что никакой грим не поможет "актеру создать живой индивидуальный образ, если из души его не просачивается наружу этому лицу присущие духовные краски — грим психологический. Грима может и не быть, а соответствующее ему душевное движение все-таки будет при художественном, а не механическом исполнении ролей" /4,4/.

Гегель в "Философии духа" отмечал, что "Самой свободной от всякого опосредования магией ближайшим образом является та, которую индивидуальный дух проявляет по отношению к своей собственной телесности, делая эту последнюю подчиненной, ни к какому противодействию не способной исполнительницей его воли" /5,135/. И. Шаляпин мастерски владел этой "магией духа", его лицо и тело пластически преображалось при вхождении актера в образ. Возвращение Шаляпина к реальности после спектакля точно описано Л. Никулиным: "Он снимал грим Еремки, в зеркале все еще отражалось испитое, страшное лицо варнака, бродяги. По мере того, как исчезал этот образ и проявлялись мягкие округлые черты артиста, менялся и самый тон его разговора с нами. Когда исчез Еремка, когда снят был грим и вместо лохмотьев на статной фигуре Федора Ивановича оказался обычный костюм, исчез и грубоватый, немного разухабистый тон, а прощаясь с нами, Шаляпин превратился в учтивого, приятнейшего хозяина, принявшего гостей не очень дружелюбно и сконфуженного этими обстоятельством" /4,8/.

Христианская религия, принципиально отрицая переселение души, тем не менее положительно относится к умению человека перевоплощаться нравственно. "Уметь перевоплотиться в другого человека не метафизически,

а нравственно, через любовь и сострадание, через умение выйти из тюрьмы и клетки собственного "Я". Ибо тот, кто отдает себя, тот и приобретает" /6,46/. Таким образом, в религиозном сознании выражается высшая форма нравственного "лицедейства, когда человек, как бы отрицая свое бытие, через любовь и сопереживание к другому, поднимается на более высокий духовный уровень..." постигая в себе самом раскрывая себя как индивидуальность" /5,48/.

В заключение, следует отметить, что человек постоянно находится как бы в разных мирах, которые относятся к различным нравственным и интеллектуальным уровням бытия человека, и чем многообразнее духовный мир личности, тем более высших состояний она может достичь. Таким образом, мы можем сделать следующие выводы. Во-первых, расщепление духовной деятельности вызвано объективными причинами и на определенных этапах общественного развития было оправдано практическими потребностями. Во-вторых, процесс развития духовной деятельности имеет циклический характер, который включает в себя периоды дифференциации и интеграции трансисторических начал, посредством самореализации гениальных личностей. В-третьих, "концепция лицедейства" не только помогает нам понять механизм функционирования духовной деятельности, но также вырабатывает метод преодоления "однобокости" развития личности.

Литература:

1. Никитин Е.П. Духовный мир: органичный космос или разбегающаяся Вселенная. Вопросы философии, 1991, №8.
2. Фрагменты ранних греческих философов, ч.1, М., 1989.
3. Вейнинггер Отт. Пол и характер, М., 1991.
4. Силантьева И. "Трим души", или Тайна перевоплощения Федора Шляпина. Наука и религия, 1993, №5.
5. Гегель Г.В.Ф. Философия духа. Соч. т. 3, М., 1956.
6. Мень А. Человек не может вообразить своего небытия // Наука и религия, 1993, №8.

Цехмистро Л. Н., к. филос. н. (Харьков) ОБ ОБЪЕКТИВНЫХ ОСНОВАНИЯХ ЗАКОНОВ В ПРИРОДЕ

"Действительно ли существуют законы природы или мы только верим в них благодаря лишь присущей нам склонности к порядку?" - спрашивает Бертран Рассел, выдающийся философ XX столетия [1;7-8]. А если законы существуют, то как и почему и что является их основой? - добавим мы от себя. Оказывается, что в какой-то мере ответить на эти вопросы можно обратившись к анализу понятия физической величины действия.

Здесь сразу же следует указать на необходимость четкого различения понятия действия как определенной физической величины от давно и широко используемой в философии категории "действия", идущей еще от Аристотеля. Как известно, Аристотель сформулировал и проанализировал десять

категорий, в том числе и действие. У Аристотеля действие выступает именно как философское понятие или философская категория.

Действие определяется им как некоторая активность проявляющаяся в виде движения. В соответствии с видами бытия по Аристотелю следует различать и сами действия. Так в душе Стагирит различает такие "состояния и действия" как размышление, печаль, удовольствие. Категория действия у Аристотеля выражает активность, она неразрывно связана с категорией страдание-пассивность. Страдание определяется как известная возможность или потенция, действие - как ее реализация. Следовательно, физическая величина действия не имеет отношения к категории действия в философии Аристотеля.

Лейбниц, наверняка, был знаком с категориями Аристотеля, но он ввел совершение другое понятие, физическую величину действия, только по названию совпадающую с действием Аристотеля, и дал этому новому понятию действия как физической величины математическое выражение, которое вполне соответствует представлениям современной физики. Уникальность физического понятия действия состоит в том, что величина действия является единственной инвариантной физической величиной, сохранившей свою инвариантность и в релятивистской физике.

"Среди всех физических величин, - замечает академик Л.Б.Окунь, - имеется одна занимающая центральное положение в физике. Это величина - действие"[2,11]. Эта величина стоит у истоков современной физической теории - квантовой физики. В то же время понятие действия неразрывно связано с таким важнейшим вариационным принципом, как принцип наименьшего действия, который имеет непосредственное отношение к центральному вопросу о существовании и формах основных законов в природе. Еще в 1911 году на 1 Сольевеевском конгрессе физиков Макс Планк говорил о том, что общее физическое значение понятия действия может быть понято только в связи с принципом наименьшего действия, который по-видимому управляет всеми элементарными процессами в природе.

Понятие действия является гораздо более сложным и трудным для понимания, чем любое другое понятие механики. Хотя его название является в высшей степени антропоморфным, физическое содержание его все же значительно менее антропоморфно, чем у таких понятий как масса, сила, работа, энергия, к тому же оно лишено непосредственной наглядности. Впервые понятие действия было сформулировано Лейбницем в 1669 году. Математическое определение действия как произведения массы на скорость и на расстояние (mvs) или массы на квадрат скорости и на время (mv^2t) вполне совпадает с современным определением этой величины. Дальнейшая судьба понятия действия, признание его другими учеными связаны с разработкой вариационных принципов механики.

На рубеже 17-18 веков назревала задача объединения частных принципов минимума и максимума, которые описывали движения света и меха-

нических систем, в один общий принцип, который был бы применим для всех случаев движения в природе. Решение этой задачи упиралось прежде всего в нахождение такой величины, которая обладала бы экстремальным свойством во всех случаях движения в природе и которая зависела бы не только от координат систем и их производных, но и от действующих сил. Такая величина позволила бы объединить частные принципы статики и динамики, сведя всю механику в целом к единому принципу, что имело огромное значение для достижения внутреннего единства механики. И такой величиной оказалось Лейбницевское понятие действия. Выдающийся ученый 1-ой половины XVIII века Пьер Моро Луи де Мопертюи (1698 -1759) в 1744 году в Париже на заседании академии наук формулирует свой знаменитый принцип наименьшего действия, в котором говорит о том, что на истинных траекториях движения физических систем действие минимально.

Дальнейшая судьба принципа наименьшего действия связана с работами Эйлера, Лагранжа, Гамильтона, Якоби, Остроградского и ознаменовалась она важнейшим открытием. А именно было установлено, что действие в истинных движениях физических систем может быть не только минимумом, но и максимумом, т.е. обязательно стационарным. Таким образом, было найдено существенное уточнение признака истинности движения систем: истинной траекторией является та, на которой вариация действия равна нулю. Это уже есть формулировка условия стационарности действия. Название принципа - принцип наименьшего действия - сохранилось и до наших дней, хотя, из сказанного выше ясно, что этот принцип является на самом деле принципом стационарности действия.

Интегральные вариационные принципы представляют собой различные формулировки собственно одного принципа - принципа стационарности действия. Развитие физики показало чрезвычайно широкую применимость принципа стационарности действия не только в механике, но и в термодинамике, электродинамике, теории относительности, квантовой физике, современных объединительных теориях. Понятие действия, будучи фундаментальной физической величиной, полностью определяющей состояние физической системы, одновременно имеет огромное мировоззренческое значение, и само существование законов в природе и их форма вытекают из характера функции действия и ее экстремального поведения (при естественных допущениях свойств симметрии пространства и времени). Как выражаются сегодня физики, вся динамика и кинематика физической системы полностью содержится в интегралах действия системы.

В связи с исключительно широкой применимостью принципа стационарности действия неизбежно возникает вопрос, заключающийся в выяснении природы экстремального поведения систем и тех объективных структурных свойств физического мира, которые ее обеспечивают. То есть, методологический анализ принципа стационарности действия ставит вопрос о его мировоззренческом значении и его онтологических основаниях. В рамках

классической картины мира, для которой характерны континуалистический взгляд на природу, этот вопрос оставался без ответа.

С позиций абсолютной множественности и полной (неограниченной) дифференцируемости состояний природы интегральный вариационный принцип наименьшего действия мог быть только чудом в природе.

"Все наши инстинкты причин и следствий встают на дыбы", - пишет Р.Фейнман - как только мы переходим от дифференциальных принципов к интегральным, и обнаруживаем, что уже в момент непосредственно предшествующий реальному движению, частица каким-то образом взвешивает все пути и выбирает тот, на котором обеспечивается стационарность действия. Благодаря появлению квантовой физики было осознано, что для понимания принципа наименьшего действия нужно рассматривать его, исходя из свойств мира как неделимого и неразложимого на множества целого.

Тогда для физических условий, заданных некоторой конфигурацией системы, проявление свойств неразложимости мира состоит в фактическом исключении из естественных движений системы всякой возможности неограниченной детализации ее состояний, что достигается только на траекториях, исключающих вариацию величины действия. Именно это обстоятельство и находит свое непосредственное выражение в равенстве нулю вариации действия на истинной траектории естественного движения систем.

Следовательно структурные свойства мира как неделимой целостности являются глубинной онтологической основой самого факта существования принципа стационарности действия, а через принцип стационарности действия - и основой существования объективных законов в природе.

Принятие конечной физической неделимости мира трудно было бы согласовать только с минимумом или с максимумом действия, но оно хорошо согласуется именно со стационарностью действия - более полной и глубокой, подлинной основой всех вариационных принципов. Анализ понятия действия позволяет установить мировоззренческое и методологическое значение связи между двумя знаменательными экстремумами в современной физике: квантовом действии и равенством нулю вариации действия на истинных траекториях движения физических систем. Каждый из них, по-своему, свидетельствует о фундаментальном свойстве целостности мира, его конечной неразложимости на какие-либо множества. А принцип стационарности действия и постоянная Планка являются лишь техническими формами выражения этой целостности в языке науки.

Литература:

1. Рассел Б. История западной философии. - М., 1959.
2. Окунь Л.Б. Физика элементарных частиц. - М., 1984.

РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

С.ФРАНКА: "ПЕРСОНАЛІЗМ ВСЕЄДНОСТІ"

Філософія С.Л.Франка являє собою одне з найбільш ґрунтовних та системних вчень в російській (і світовій) філософії ХХ ст. Поряд із гносеологією ("Предмет знання"), онтологією ("Непостижимое"), соціальною філософією ("Духовные основы общества"), психологією ("Душа человека") і етикою ("Свет во тьме") визначальною складовою його системи є антропологія ("Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия"). Подібний розподіл праць, звичайно, умовний, і покликаний лише символічно показати розгалуженість системи. Насправді питання антропології зачіпаються практично у всіх великих працях філософа, а також у багатьох його статтях. Власне, його філософія в цілому є антропоцентричною, адже основним питанням філософії він вважає питання про сенс людського життя.

Антропологія, як і вся філософія С.Л.Франка, будується в традиціях неоплатонізму, християнської містики та філософії всеєдності, але її навряд чи можна визнати лише *традиційною*, тобто неоригінальною. При цьому оригінальність полягає не тільки, як вважає В.Зеньківський, в бездоганному *обґрунтуванні* метафізики всеєдності, але, як нам здається, і в *самій метафізиці*, зокрема - в усвідомленні природи особистості та її місця у бутті. Це місце, за Франком, знаходиться на межі душі і духу, людини і всеєдності, світу реального і надреального; і ця межа саме в особистості, в *самості* людини перестає бути межею між цими двома реаліями: вона входить і одночасно виходить в кожну з них, адекватно розкриваючись лише трансраціональними, металогічними категоріями "умудреного неведення". Оригінальність системи Франка полягає саме в тому, що принцип *антимічного монодуалізму* дозволяє йому розглядати риси *конкретності* та *індивідуальності* особистості як такі, що впливають безпосередньо з її сполучення із *безкінечним*, яке адекватно виражається лише в абсолютно *конкретному* бутті.

Характерно, що вже з приводу першої великої праці Франка М.Бердяєв закидав йому неуважність до проблем людини, стверджуючи, що у нього "человек тонет во всеединстве"(1,309). А після смерті філософа В.Зеньківський також вбачав імперсоналістичні тенденції в загальній ідеї всеєдності Франка, стверджуючи, що вчення про людину доведено ним до граничної чіткості, але в межах системи всеєдності, в якій тема про людину розроблена таким чином, що "в сущности, в человеке нет ничего от него самого"(2,437).

Свою філософію людини Франк виводить з онтологічного вчення, в якому розрізняються "реальність" і "об'єктивна дійсність". Якщо об'єктивною дійсністю він називає емпіричний світ, то реальністю - більш глибокий, ідеальний (але від того не менш, а ще більш реальний) шар буття, який безпосередньо пов'язаний з Богом, хоча і не може бути з ним ототожнений. Ре-

альність, на відміну від об'єктивної дійсності як зовнішнього, предметного буття, є безумовним буттям, яке визначено рисами абсолютності і, одночасно, конкретності, ірраціональності та індивідуальності, трансдефінітності і трансфінітності (тобто неосяжності), потенційності і свободи.

В понятті реальності як безпосереднього самобуття, «непостижимо-го», - яке можна вважати франківським варіантом всеєдності, - сам він вбачає ключ до розв'язання проблеми трансцендентності. Безумовне буття не є щось, що повинно бути розкритим і з'ясованим ззовні, якою-небудь інстанцією буття, що є зовнішньою стосовно нього (адже що може знаходитись за межами безумовного, всеохоплюючого буття?). "...Оно, напротив, таково, что имеет само себя, так что есть истонное единство «имеющего» и «имеющегося», или единство бытия как бытия-для-себя как «идеального» обладания самим собой» (3,284). Відповідно цьому, «Я» не є замкненою в собі, автономною і самодостатньою сферою буття: «...оно есть самооткровение в нас момента «обладания», «имения», который сам сопринадлежит к безусловно-му бытию... Это всеобъемлющее бытие всегда и неотъемлемо с нами, при нас и для нас... - именно потому, что мы сами есмы в этом бытии, возникаем из него, погружены в него и сознаем себя самих лишь через его собственное самооткровение в нас» (там же, 285).

Об'єктивна дійсність за Франком не є протилежністю реальності, вона є, скоріше, її моментом, її об'єктивованою стороною. Людина одночасно належить як до зовнішньої об'єктивної дійсності, так і до "надсвітової" первинної реальності, при цьому до матеріального світу людина належить своїм тілом і душею (тобто зовнішніми проявами людського душевного життя, психікою), в той час як "духовне життя" людини є саме та реальність, яка розкриває сама себе. Отже, людина є подвійною, точніше - двоєдиною істотою, в якій співіснування і протиборство двох природ поєднується з їх певною гармонією.

Підкреслимо, що подвійність природи людини Франк розуміє не як банальний дуалізм душі і тіла, а як дуалізм духу і душевно-тілесної сутності. При цьому момент особистості притаманний саме духу людини. Ця глибина людської природи дійсно, за концепцією всеєдності, є не належністю самої людини, а часткою загального, всеєдного буття. Франк описує це таким чином, що цій первинній реальності, тобто людському "я", притаманний момент трансцендування: "...Я не могу иметь "мое собственное" бытие иначе как часть или члена бытия вообще, выходящего за его пределы. Сознать или иметь границу и выходить за нее означает здесь одно и то же" (4,235).

Кілька разів філософ користується образом своєрідної шахти з вузьким входом (чи виходом) і нескінченною глибиною, яка постійно розширюється. Те, що усвідомлюється як "я", є, за його словами, проєкція, промінь, що віддзеркалює в сфері природного "об'єктивного" буття глибину богочудської реальності "моєї душі". І чим глибше людина вкорінена в цій гли-

бині, яка фактично виходить за межі самої людини, тим більше вона є справжньою особистістю, справжньою вільною і творчою істотою.

Різниця між Франком і Бердяєвим предстає, таким чином, не як протиріччя між персоналізмом та імперсоналізмом, а як різниця між *персоналізмом екзистенції* і *персоналізмом всеєдності*, або соборності. Тут вже можна погодитись з думкою В.Зеньківського про те, що С.Франк більше за всіх попрацював в російській філософії, аби з'ясувати момент соборності у природі людини(5,169). Цей персоналізм соборності розкривається в діалектиці «я-ти» і «я-ми». Саме у ставленні до «ти», у виникненні «ми» становиться, тобто виникає «я», відбувається його самоусвідомлення. «Человеческая личность как бы снаружи замкнута и отделена от других существ; внутри же, в своих глубинах, она сообщается со всеми ими, слита с ними в первичном единстве. Поэтому чем глубже человек уходит вовнутрь, тем более он расширяется и обретает естественную и необходимую связь со всеми остальными людьми, со всей мировой жизнью в целом»(6,201).

Можна відмітити тут дуже цікаву думку філософа про те, що таке розуміння людського духу дає єдиний адекватний доказ буття Бога, адже *"метафизический опыт Бога есть в конечном счете не что иное, как восприятие абсолютной глубинной основы самого человеческого духа"*(4,315). При цьому, однак, максимуму "пізнай себе" Франк трактував саме як *самопізнання* людського духу, яке відрізняється не тільки від *світотізнання*, але й від *Боготізнання*(4,29). Але для нас більш важливо зрозуміти, яким чином поєднання моменту особистості зі стихією первореальності не порушує індивідуальність і свободу цієї (тобто будь-якої) особистості.

На думку Франка, риси самовизначеності і творчості, здатність трансцендувати емпіричний матеріал в себе і із себе, судити і оцінювати світ - все це випливає з вкоріненості глибин людини в Бозі, або з присутності Бога в ній. Інакше кажучи, *факт* вільного самобуття особистості не виникає самоплинно і, відповідно, не зависає в повітрі - він *трансцендентне* визначений ззовні Богом, але визначений саме як *"вільне самобуття"*. Саме дія Бога в людині не знижує, а породжує її свободу і виражається в ній. "Свобода" і "благодать" в первинній глибині не протирічають. одна одній, а співпадають, точніше, "благодать" творить "свободу". "Моя свобода и действие во мне благодати суть не две разнородные и внешние друг другу силы - в своем последнем, глубочайшем существе они суть два момента, две стороны одной и той же действительной реальности..."(4,352-353).

Інакше ця думка може бути виражена у визначенні людини як творця, або співтворця. Визнаючи певний ієрархізм у творчому, духовному житті (Франк взагалі вважав ієрархізм у поєднанні з рівністю онтологічними принципами суспільного буття), філософ одночасно наголошує на "демократичному" підході до *будь-якої* людини як *творця* - бодай у мінімальній або навіть потенційній формі. "Человек в этом смысле может быть определен как существо, сознательно соучаствующее в Божьем творчестве"(4,365).

Дещо з іншого кута зору, але та сама думка розкривається Франком в понятті свободи волі. Він намагається розвинути поняття свободи волі у протиставленні його поняттю свободи вибору. Фактично, за Франком, це дві різних форми свободи, можливо - два різних її рівня. Свобода вибору пов'язана із переважно інтелектуальними, зовнішніми міркуваннями стосовно різних засобів досягнення мети, і визначається в першу чергу зовнішніми обставинами. Це не є власне *свобода духу*. Остання, тобто *свобода волі*, є непідкореність зовнішньому впливу, самочинне діяння, "бытие-у-себя-самого" (Гегель). В цьому розумінні свобода зовсім не є можливістю вчиняти будь-що, безпричинно; вона не тільки поєднується з необхідністю, а є *необхідність*. Підкреслимо, що у Франка це не "усвідомлена необхідність" марксистської діалектики, тобто усвідомлення підкори зовнішнім обставинам, а *внутрішня необхідність як визначеність самим собою*.

Слід відзначити у цьому зв'язку, що в антропології Франка поняття "свобода" нерозривно пов'язано з усвідомленням смислу життя. Адже життя втратило б будь-який смисл, якби Бог безпосередньо керував всім, якби все було б за своєю природою розумним і добрим. Тоді людина не була б співтворцем, отже - не була б *людиною*, а відповідно не варто було б говорити про смисл *людського* життя. "...Смысл есть подлинное обнаружение и удовлетворение тайных глубин нашего «я», а наше «я» немыслимо вне свободы, ибо свобода, спонтанность требует возможности нашей собственной инициативы, а последняя предполагает, что не все идет гладко, «само собой», что есть нужда в творчестве, в духовной мощи, в преодолении преград» (6, 196).

Двоєдина природа людини виявляється в її світському житті як неподільне поєднання "вольного стремления к добру с невольным («самочинным») впадением в грех". Дуже важливим для усвідомлення основних ідей антропології Франка, а також його соціально-політичної філософії є це твердження про практичну невід'ємність в *душевному* житті людини автономної волі людського *духу* як прагнення добра і правди, і волі самочинно-гріховної, якій притаманні моменти суб'єктивності, свавілля, користолюбства, гордошів і упередженості. Гадаємо, що тут Франк зовсім не протистоїть християнсько-православному богослів'ю, і не встає на шлях "*деперсоналізації*" людини, яка потопає у Першореальності", як стверджує Зеньківський (7, 118). На жаль, сам Зеньківський не встиг написати третій том своєї християнської філософії, який мав бути присвячений саме антропології, яка, як відомо, взагалі не має прямого догматичного визначення в православній церкві. Але здається, що він при цьому повинен був керуватись Халкідонським символом віри про бого-людську природу Ісуса Христа. Між тим, орос Халкідонського вселенського собору 451 р., який стверджує дві природи Христа, що присутні в ньому "незлитно, неперетворно, неподільно, нерозлучно", є, зі всією очевидністю, основою і франківського філософствування. Пошлемось з цього приводу на думку дослідника історії церкви та православної догматики

А.В.Карташова, який вважав, що С.Франк порівняно з іншими російськими релігійними філософами гармонічніше, обережніше і бездоганніше з точки зору Халкідонського оросу розглядав проблеми боголюдяності, історичного та космічного процесу(8,294).

Антропологія Франка виступає основою його суспільно- політичної онтології, аналіз якої виходить за межі даної статті. Відзначимо лише, що завданням суспільного порядку з точки зору цієї онтології є не тільки суто технічна, практична доцільність, але й *праведність*, справедливість. При цьому, однак, примусово-організаційне улаштування життя не може безпосередньо зачинати внутрішнє, духовне життя людини і поширюватись на нього, адже сутністю цього життя є дія Бога в людській душі. А оскільки автономна воля особистості *монодуалістично* - тобто неподільно, але й незлитно,- поєднана з волею свавільною, то - висновок Франка звучить антиномічне, майже парадоксально,- "свобода личности - включая свободу греховной воли - есть незблемая сфера, на которую не распространяется никакое внешнее организационное принудительное вмешательство"(4,392-393). Держава, як і будь-який світський союз, може лише створювати відносно кращі зовнішні форми людського життя, але не може ставити завдання "врятування" людини, що є справою лише Бога.

Філософія С.Франка містить яскраві риси *містичного* реалізму, розгорнутого в *раціональну* філософську систему, при цьому в деяких своїх компонентах,- зокрема, в антропології,- ця система уявляється більш послідовною, аніж, наприклад, система В.Соловйова, а також здатною конкурувати із європейськими філософськими вченнями ХХ ст. - феноменологією, екзистенціалізмом та ін.,- з якими сам філософ і полемізував, і знаходив елементи спільності. "Персоналізм вседності" С.Л. Франка будується в руслі християнсько-православного вчення, і хоча, безумовно, не може претендувати на роль православного *догмата* про людину ("Франк умолк на границе богословия", як пише Карташов), але може розглядатись як виключно коректне і глибоке поєднання релігійного і філософського вчення про людину, як довершена система релігійно-філософської антропології.

Література:

1. Бердяев Н. Два типа миросозерцания (По поводу книги С.Л.Франка "Предмет знания") // Вопросы философии и психологии.- 1916.- Кн.134(4).
2. Зеньковский В. Учение С.Л.Франка о человеке // Франк С.Л. Реальность и человек - М.,1997.
3. 3. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Сочинения.-М.,1990.
4. Франк С Л Реальность и человек.- М., 1997.
5. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х т.- Л., 1991.- Т.2. Ч.2.
6. Франк С.Л. Духовные основы общества.- М., 1992.
7. Зеньковский В.В. Основы христианской философии.-М.,1997.
8. Карташев А.В. Вселенские соборы.-М.,1994.

ДУХОВНІСТЬ ЯК ПОДОЛАННЯ ДУАЛІЗМУ ДУШІ І ДУХА

Як відомо, в історії філософії немає остаточного і чіткого визначення душі і духа, але принаймні дві тези є якщо не незаперечними, то спільними у багатьох мислителів. По-перше, поняття душа і дух виявляють в людині "людське" /людяне/, тобто ті специфічні якості, які характеризують лише її буття. По-друге, душа і дух представляють категоріями, які символізують відповідно кінцеве /індивідуальне, психічне, емоційне, суб'єктивне/ і нескінченне /трансісторичне, трансперсональне, об'єктивне/. Однак ці характеристики не є ворогуючими. Навпаки, душа і дух комплементарні - взаємовкорінені і взаємодоповнюючі, а людина є місцем їх зустрічі і взаємопроникнення. Духовне буття - зовнішня, трансцендентна душевне життя. Душа, начебто виходячи за кордони самої себе, зустрічається і торкається чогось іншого, ніж вона сама, або це "щось інше" проникає в неї і тим самим відкриває себе їй. Цим "щось іншим" виступає дух. Духовне життя не обмежується індивідуальним буттям і створює над ним власну площину, площину об'єктивного історичного духа, який являється безособистісним і передає себе таким чином, що індивіди врастають в нього, його наслідують і передають. Дух - уловлювання нескінченності і транслявання її у вічність в об'єктивованих формах культури, та вони мертві без кінцевого, миттєвого, але зігріваючого і оживляючого дихання нікчемної в своїй малості душі. Завдяки душі духовний досвід актуалізується як особистісний, а не безособовий.

Кожний духовний акт - момент напруженої зустрічі, супряженості душі і духа, коли індивідуальна душа /як явище історичне, кінцеве/ намагається освоїти духовний світ. Напруження цих зусиль суто індивідуальне, але власне цей стан напруженості, перебування в тонусі думки називається духовністю. Духовність - це не сума знань /інтелект/, яку можна накопичити і на цьому заспокоїтись, це постійна кропітка робота по ідентифікації душі і духа. Духовність - тигль, сплавляючий кінцеве і нескінченне, раціональність і екзистенцію, чуттєве і надчуттєве, внутрішнє і зовнішнє, об'єктивне і суб'єктивне, душу і дух. Духовність - подолання конфлікту між кінцевим і нескінченним на користь останнього. Духовність - трансцендентна віртуальна реальність: трансцендентна - як така, що виходить за межі, порушує кінцевість форми /наприклад, окремої індивідуальної душі/; віртуальна - як не маюча однозначної інтерпретації, знаходиться в процесі постійного самоконструювання.

Духовність конститується різними потребами людського буття і це обумовлює її багатозначність: вона є засобом залучення до вічності, сприяє формуванню людини як особистості, задовільняє потребу в істинній комунікації, компенсує спеціалізованість людських проявів і відновлює їх цілісність, є способом подолання самотності.

Людині як чуттєвій істоті потрібна екстраполяція у вічність, щоб подолати свою кінцевість якщо не в матеріальній, то хоча б в ідеальній формі. В цьому контексті духовність - це зв'язок кінцевої чуттєвої істоти з понадчуттєвою нескінченністю, це залучення душі до чогось більш ґрунтового, зв'язок тимчасового з вічністю. Піднятися над тимчасовістю можна лише в тому випадку, коли людина знайде серед часової плинності свого життя щось таке, що стоїть вище всякого часового визначення. До тих пір, поки думки, бажання, почуття людини мають свої причини лише в її підпорядкованій часу індивідуальності, суб'єктивності, вони даремно зливаються з великим шумом речей і суєти, але коли вони ґрунтуються на трансценденції, вони підіймаються з темного хаосу в ефір вічності. Тому людині так необхідні трансцендуючі ідеї: ідея прогресу - як рух в нескінченність, ідея свободи - як необмеженість ніким і нічим, потрібні мрії, не пов'язані суворою реальністю, потрібний смисл її кінцевого життя як зв'язок з нескінченним і вічним. Повертаючись із сфери духа, людина змінюється і діє по-іншому. Від спілкування з вічністю вона стає більш мудрою, але менш самовпевненою, більш здатною визнавати своє невігластво і менш самозадоволеною.

Людину як душевну і духовну істоту можна тлумачити відповідно як індивідуальність і як особистість. Індивідуальність характеризує людину як матерію, "що вміє насолоджуватись" /Е.Муньє/, а от особистість людини проявляється в тій мірі, в якій вона може володіти собою, обирати, формувати і знаходити себе. Особистість - духовний центр, в якому все об'єднується. Вона не являється місцем в просторі, областю життя людини, яку можна перерахувати наряду з іншими її проявами. Вона виражає цілісну людину. Особистість, як і духовність, орієнтується на понадчасовість, на нескінченне самовдосконалення. Три фактори в першу чергу формують особистість: роздуми в пошуках свого покликання, знаходження свого призначення і здатність до самопожертви. Особистість проявляється як господар найменших рухів нашої душі.

Нестійкість, нерівновага людського буття підштовхує її до пошуків якої-небудь опори. Являючись медіумом /середнім членом/, в якому об'єднується і матеріальне, і духовне, вона в залежності від багатьох обставин може спрямовувати свій зір /щоб усунути свою безпомічність/ в різні сторони. Іноді глибинною основою буття людині представляється матеріальне в силу його "вагомості", ґрунтовності, речовості. Іншим матеріальне являється символом мінливого, нікчемного, плинного, кінцевого /сьогодні є, а завтра - ні/ і вони звертаються до того, що завжди з ними - до духа. Орієнтація на кінцеве і нескінченне приводить до різних результатів: оречевлення робить людину подібною до речі - стійкою, але не гнучкою, вагомою, але втратившою легкість, локальною, але гублячою пов'язаність, спільність. Орієнтація на дух протилежна: вона намагається пов'язати непов'язане, поєднати розрізнене - пізнати все як одне і вписати в цю

цілісність, єдність своє існування. Це єдине -Логос, Нус, Дао, Бог... Всеодно, як його назвати. Головне, що це пов'язуюча сила нашого буття, здатна зібрати розрізнені осколки, окремі події та різні почуття в єдине ціле. Тоді людині не загрожують неосмисленість і самотність.

Дух має смисл поза одиничною самосвідомістю, поза індивідуальним і виключним "я". Але його не можна прирівняти і до загального абстрактного "я". Духовність - це не протиставлення одиничного і загального, а можливість їх об'єднання; це медіум, в якому один суб'єкт зустрічається з іншим і обидва формують свою суб'єктивність. Без цієї зустрічі суб'єкти не були б суб'єктами. Підвалинами духовності є пізнання себе в іншому, діалог, виходження за границі вузького кола власних інтересів, відкритість для спілкування з іншими. Будучи налаштованим на діалог, індивід створює тим самим умови для нескінченного розвитку власного світу, його збагачення через взаємодію з "іншістю". Завдяки цьому інший духовний світ стає "моїм", "засвоюється" моєю власною екзистенцією. Таким чином, духовність дає можливість відчувати стан близькості однієї суб'єктивності іншій. Людське спілкування тут не вичерпується відношенням суб'єкт - об'єкт, а це - близькість близького. Такий досвід виявляється можливим тільки завдяки первинній людській потребі і здатності стати на місце іншого, замінити його, вислухати його, зрозуміти і разом, спільно, охороняти буття. Близькість як основа людського спілкування є безпосереднє відношення двох своєрідних суб'єктивностей; вона виникає пасивно і є апіорною, металогічною характеристикою, якою свідомість людини охоплена до того, як вона стає образною і понятійною; осягається вона інтуїтивно.

Внутрішній світ або "безпосередня самобутність" /термін С.Франка/ людини є єдиною, неповторною і незамінною, саме тому вона в явному смислі абсолютно самотня, не може без залишку вичерпати, виразити, втілити себе ні в якому виявленні себе для іншого, ні в якому спілкуванні. Екзистенція людини характеризується унікальністю і тому в неї часто з'являється потреба в подоланні тієї "одиничності", до якої вона приречена. Для цього потрібне сильне гармонізуюче начало /щось на зразок монадології Лейбніца/, яке синхронізувало би форми вияву почуттів окремих індивідів, об'єднуючи їх і тим самим посилюючи. Цим началом може бути не тільки Бог, а й моральний закон, любов, інша людина і т.д. В будь-якому випадку реальне трансцендування відбувається тільки там, де "безпосереднє самобуття" зустрічає і набуває поза самим собою, за своїми межами реальність, в якомусь смислі споріднену з ним самим, з якою воно може злитись чи на яку воно може міцно спертись своєю внутрішньою сутністю. І тоді виникає безпосередньо-цілісне відношення, яке важко виразити в раціональних поняттях, бо крім усього іншого, воно формується у сфері, де збираються і зберігаються свого роду числові осадки. Вони не раціоналізуються і тяжіють до відокремлення один від одного. Оскільки вони некоммунікбельні, вони породжують почуття самотності, покинутості, непричетності. Але, з іншого

боку, вони підштовхують людину до протилежного - до єднання, спілкування, сумісної діяльності заради погашення нього відчуття. Це породжує прагнення причетності - причетності одиничного до загального, актуального до потенційного, самотнього до певної спільності, кінцевого до нескінченного. Смысл полягає в задоволенні потреби людини в єдності з іншими - потреби бути прийнятим і бути об'єднаним. Але не завжди ці почуття можуть реалізуватись в соціальності. Соціальні форми носять груповий характер і протистоять загальному. При відсутності особистого трансцендентного змісту в індивіді виникає тільки групове "ми", але навіть наявність трансцендентного змісту часто затушовується груповим. Таке "ми" завжди являється ствердженням частковості, посиленням кількісно за рахунок числа членів групи. Воно спрямоване проти особистісного відокремлення і розвитку індивіда, як, між іншим, і будь-яка соціальність, намагається підпорядкувати його безособово-масовидному, щоб він був "як усі". Іноді індивід і сам для себе вважає, що бути "як усі" - найвища доброчинність. Завдяки такій позиції він набуває відчуття безпеки, стійкості, сили. Не завжди об'єднання, в яких людина відчуває спільність з іншими, являються конструктивними. Такого роду залучення є іноді сурогатом духовності, бо заміняє індивідуальний егоїзм колективним /національним, релігійним, партійним/, але не приводить до справжньої духовності. Остання можлива лише при співвіднесенні людського буття з якимось трансцендентним началом. В цьому випадку участь у будь-яких Нормах соціальності виступало би часткою, сумісним відношенням в процесі єднання з чимось вічним, коли кінцеве, матеріальне, тимчасове, відходить на задній план, а з ним ниці почуття і інтереси, які його супроводжують.

Тимчасовість земного буття людини, котра існує як фрагмент між різними формами вічності, надає її життю характер напруженої нестійкості, яка адекватно відтворюється в духовній діяльності, за допомогою якої людина усвідомлює не тільки границі кінцевості свого буття, але й намагається подолати їх. Тому саме дух, духовність являються по-справжньому людським способом буття, бо тут найбільш яскраво проявляються нерівноважні характеристики існування людини і ця діяльність спрямована не на згасання, основа буття душевного, але одночасно і момент, конститууючий саме задоволення прагматичних потреб, а орієнтована на відповідність вищим духовним цінностям.

Література:

1. Виндельбанд В. Прелюдии.-Спб.,1904.- 374с.
2. Социо-Логос.- М., 1991.
3. Франк С. Непостижимое //Сочинения.- М.,1990.- 560 с.

ДОСВІД СВЯЩЕННОГО ЯК МОДУС СТАНОВЛЕННЯ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ

Поглиблення розуміння духовного досвіду від його джерел і в його головних проявах означає просування вперед наших загальних знань про людину. Правда, більшість ситуацій, які покладала на себе релігійна людина первісних і стародавніх культур, вже давно в історичному минулому. Проте вони не щезли безслідно, вони сприяли тому, що сьогодні ми саме такі, якими ми є. Розмірковування про сутність релігійного досвіду слід починати з більш загального питання: чи можливий взагалі *надчуттєвий досвід* як такий? Адже за І.Кантом, поняття “надчуттєвий досвід” є “протиріччям у визначенні”. Бог не може бути знайденим в досвіді, оскільки він не належить до світу явищ. Релігія, відповідно, є тільки предметом віри.

Тоді ж яким чином ми можемо бачити в речах і поза ними відносини, які емпіричний досвід самий по собі не може там виявити? Слід визнати, що в даному випадку ми маємо справу з безпосередніми даними *духовного досвіду*. Духовне начало – принципово відмінна від всіх емпіричних характеристик якість, яка є визначальною рисою людини. Людина є людиною саме тому, що вона є чимось більшим, ніж емпірично-природна істота. Трансцендентне виявляється нам в досвіді, проте цей досвід особливий, якісно відмінний від емпіричного. В ньому “об’єктивна, надіндивідуальна реальність дана нам не в формі предметної дійсності ззовні як об’єкт, що протистоїть як трансцендентна реальність нам самим, “суб’єкту” і його зовнішньому світу, а в формі реальності, яка присутня в нас самих, споріднена з нами зсередини і нам розкривається. Такою є реальність Бога, як вона дана нам у первинному містичному досвіді – незалежно від того, як ставлення людини до Бога виражається в подальшій рефлексії, в похідних богословських доктринах” (1).

Чітке обґрунтування ідеї, що сутність або першоджерело віри міститься в досвіді, як і самого терміну «релігійний досвід», знаходимо в книзі Вільяма Джемса «Багатоманіття релігійного досвіду». Принагідно звернемо увагу на слушну думку В.Джемса стосовно специфічної природи релігійного досвіду, який являє нам «ту область досвіду, де немаї жодної чітко окресленої концепції. За таких умов претензія на те, щоб бути строго «науковим» або «точним» у вживанні термінів, лише підкреслює відсутність розуміння завдання»(2).

В пропонованій статті розглядаються лише деякі аспекти становлення сакрального досвіду як наріжного елементу досвіду релігійного, ширше – духовного. Така рефлексія передусім передбачає з’ясування смислу поняття «*сакральне*». Поруч із традиційним розумінням сакрального як похідного від Бога, як святого і освяченого, існують і доволі розширені соціологічні тлумачення цього поняття. За Е.Дюркгеймом ідея сакрального

виражає природню основу істинно людського буття, його суспільну (колективістську) сутність, що протистойть світському (індивідуалістичному) егоїстичному існуванню. Дюркгейм доводив, що релігія походить не з віри в надприродне чи в богів, а з поділу світу на священне і світське. Представники дюркгеймівської школи (Г.Губерт, М.Мосс) в поняттях «*sacrum*» і «*profanum*» узагальнюють найбільш фундаментальні явища життя.

Більшість сучасних теологів розглядає сакральне як іманентний рівень божественного, як явлення божественного в реальному часі і просторі. Сакральне становить ідеальну сутність всього сущого і зберігається при переході від вищих онтологічних ступенів Універсуму до менш досконалих в процесі еманції божественного, а отже - зумовлює можливість зворотного сходження з нижніх онтологічних рівнів до божественного першоджерела. Німецький теолог Рудольф Отто, аналізуючи різні форми релігійного досвіду, характеризує сакральне як єдину визначальну властивість божественного і вбачає в ньому дійсне джерело релігії. А видатний релігійний філософ Пауль Тілліх вважає, що чим в більшій мірі наше розуміння Бога наближається до трансцендентного, тим «більше зростає потреба у втіленнях, що мають особистий або сакраментальний характер, щоб подолати віддаленість божественного, яка зростає по мірі підсилення трансцендентного елементу... Сакраментальне - це певна реальність, що стає носієм Священного особливим чином і за особливих обставин» (3).

Існують цілком відмінні один від одного рівні реальності. Відповідно, вони вимагають різних підходів і різних способів вираження. Сакральну реальність ми можемо збагнути і виразити лише в знаково-символічній формі. Будь-яка релігійна і тим більше містична свідомість самою сутністю своєю покликана створювати систему сакральних знаків і символів, без яких вона не спроможна виразити свій «невимовний» зміст. Це так само притаманно християнству, як і античному язичеству, або ж релігіям Сходу. Проте, в кожній релігійній традиції сакральна символіка має свої визначальні особливості. Цікаві міркування з цього приводу знаходимо в фундаментальній праці С.С.Аверінцева «Поетика ранньовізантійської літератури». Зокрема, він підкреслює, що в східній традиції основна функція сакрального знаку - у його психофізичному впливі на глибини людської підсвідомості (наприклад, роль «*мандали*» та інших «*янтр*» в східній містичній практиці). В символіці містериальних гностичних спільнот від Елевсина до масонів акцентується атмосфера секрету і «окультного» натяку на приховане від непосвячених. Християнська символіка - це перш за все символіка особистої вірності і особистого служіння. Стародавнє латинське слово «*sacramentum*», яке вживається вже в ранньохристиянському обігу стосовно церковних «тайнств», за своїм висхідним смислом означає військову присягу. Сакраментальне - те, чому присягають на вірність. В контексті цієї ідеї сакральний знак є знамення, що вимагає «віри», і «знаменно», що

вимагає «вірності», а отже - «знак заповіді» - обіцянка і доведення взаємної вірності Бога і людини (4).

Повна десакралізація світу, цілком позбавлений священних засад Космос - це зовсім недавнє відкриття людського розуму. В той час як сама генеза людини в якості духовної істоти, а не тільки біологічного виду, на нашу думку, була пов'язана із становленням сакрального досвіду. Людина вперше виділяє себе з природного світу, коли вона усвідомлює наявність світу надприродного, коли в неї з'являється потреба співвіднести себе із цим надприродним світом, визначити його прояви і виразити своє відношення до них. «Щоб людина була, потрібно співвідвестися із чимось, що не належить до природи, а наділене певними надприродними властивостями» (М.Мамардашвілі). Людина творить символи надприродного, які сприймаються саме як ієрофанії. Творення сакральних символів - це особливий, вищий тип творчості, зумовлений одвічною потребою людини певним чином співвідносити себе із вищою реальністю, виражати свої уявлення про абсолютні цінності, здатні скеровувати людину і надавати смисл її існуванню.

В такому розумінні людина не породжується природою, а самозароджується через одуховлення - ритуали, магію, міфи, мистецтво, - тобто, через духовно-символічну діяльність, покликану до життя першими актами сакралізації світу. «Поява людини в світі, оскільки вона народжена, або самонароджена в історії і культурі, пов'язана із певним середовищем символічних утворень, які мають свою мову, мову символів, опосередковану особливими умовами їх існування і доступності. І саме в цих умовах, через посередництво символів людина і відтворюється в якості людини» (5). Тобто, людське «Я» твориться в певній протоплазмі, в середовищі співвіднесення людиною себе із кінцевими засадами буття. Прагнення до надчуттєвого - визначальна риса людини як духовної істоти. Тому можна сказати, що перші акти символічної сакралізації і були першими кроками становлення духовної культури людства, тим животворним лоном, у якому зародилися релігія, міфологія, мистецтво.

Поява сакральної домінанти в світовідношенні зумовила небувалий поступ саме в духовному розвитку людини палеоліту. Наприклад, археологічні пам'ятки переконливо свідчать про те, що зображальна діяльність глибше відрізняє початок верхнього палеоліту від попередніх етапів розвитку, ніж техніка виготовлення знарядь праці (6). Первісне мистецтво за декілька десятків тисяч років (оріньяк - солютре - мадлен) прогресувало від примітивного контурного малюнку до грандіозних поліхромних фресок, які вважаються шедеврами мистецтва всіх часів навіть із точки зору сучасних художніх смаків, яскравим свідченням небувалого злету художньої творчості. В той час як прогрес в обробці знарядь праці за той же період був набагато скромнішим.

Перші світоглядні системи також мають релігійне походження. Як зазначив Е.Дюркгейм, «немає такої релігії, яка, будучи умоглядом відносно

божественного, не була б водночас космологією. Філософія і науки народилися із релігії тому, що релігія од початку заміняла науки і філософію. Менш помітно, однак, було те, що вона не обмежувалася збагаченням людського розуму певною кількістю ідей, а зробила внесок у формування самого цього розуму. Люди в значній мірі зобов'язані їй не тільки змістом своїх пізнань, але й також і формою, в яку ці пізнання відлиті" (7).

Людина починала усвідомлювати світ, виділяючи в ньому смислові пріоритети. Першою домінантою людського світовідношення став тваринний світ, від якого безпосередньо залежало життя первісних колективів. Ритуальне відношення до звіра не тільки як до основного об'єкту фізичних зусиль, але й фокусу духовної енергії первісного колективу, чітко прослідковується по археологічним пам'яткам середини і особливо кінця мустьє. Саме звір був і першим об'єктом сакралізації, що породила колективно-символічні дії, свідченням яких є неандертальські поховальні композиції, символіко-аніمالістичні комплекси в так званих «ведмежих печерах», абсолютна перевага аніمالістичних сюжетів в зображальній діяльності, а також практика мисливської магії, численні тотемічні культи у сучасних «примітивних» народів. Таким чином, аніمالістичний сакральний символізм став одним із перших актів духовного освоєння світу.

Наступним важливим кроком на цьому шляху була поява цілого комплексу анімістичних вірувань і пов'язаних із ними культів померлих, родових предків, жінок-берегинь тощо. Основними об'єктами сакралізації стають духовні субстанції - душі, духи, певні універсальні безособові надприродні сили (на зразок «мана» у полінезійців, «оренда» у ірокезів). В епоху неоліту відбувається сакралізація сил природи. Віра в духів, яка народилася із віри в діяльну присутність священного, трансформується міфологічною свідомістю у віру в богів, спочатку безособових (як *камі* в синтоїзмі), а потім в особистісних. В процесі подальшого духовного розвитку надприродне все більше трансцендується людською свідомістю і, відповідно, зростає потреба у символах священної присутності в земному світі.

Так, цикл послідовних сакральних-символічних актів призводить до тотальної сакралізації світу, що знаменувало його впорядкування, гармонізацію, тобто, перетворення хаосу в Космос через духовне освоєння. Тільки в сакальному досвіді людина набула здатності сприймати і розуміти природні духоритми, розгадувати міфологеми, розшифровувати символи. Через них вона прозрівала таємничий зв'язок між часом і простором, народженням і смертю, землею і небом, сексуальністю і родючістю, рослинним і тваринним світом... І тоді світ розкрив себе людині як мова. І вона почала сприймати його не як незбагненну сукупність довільно скомпонованих об'єктів, а як живий впорядкований Космос, сповнений гармонії і смислу.

Для людини, яка живе в освяченому Космосі, всі речі набувають справжньої реальності лише в тій мірі, в якій вони причетні до Священного. «Очевидно, що в архаїчній свідомості реальність виступає як сила, дієвість і

довговічність. Тому реальним стає переважно *сакральне*, бо тільки сакральне є в абсолютному сенсі..., творить і надає речам довговічності. Незліченні дії освячення - простору, предметів, людей і т.д. - свідчать про одержимість реальним, про жагу первісної людини *бути* » (8). Тому сакралізація світу в свідомості первісної людини рівнозначна його онтологізації.

Чи був можливим інший шлях генези духовності, а значить, і людини в повному сенсі цього слова, як не через тотальну сакралізацію світу? Ми не знаємо точної відповіді на це питання. Проте, історичний розвиток людських спільнот свідчить: жодна з них не минула цього шляху. В подальшому, в міру домінування в певних культурах антропоцентричного раціоналістичного світогляду над теоцентричним, відбувається їх перехід до секулярного розвитку, так зване "розчаклування світу" (М. Вебер).

«Бог помер...», - століття тому проголосив (простогнав) великий так і не зрозумілий (тисячі разів не так зрозумілий) Ніцше. Це не означає, що Бога більше не існує. Це також не означає, що ми просто розучилися Його чути. Ми не можемо Його почути, бо він перестав промовляти до нас. Чому? - Простір сакрального (адже саме через сакральний вимір здійснюється богоспівкування) зсихається як шагренева шкіра. Цивілізація профанує сакральне, витісняючи його в маргінальні сфери. Тепер профанне стає природним атрибутом людського існування, ім'я якому - пересічність. В сучасному суспільстві *бути* - значить бути духовним маргіналом. Смерть Бога смертельно поранила душу людини. Ця екзистенційна рана кровоточить. І ми спливаємо кров'ю шалених думок, слів, почуттів, поетичних рядків, мелодій і просто сліз... Німота трансцендентного вступає в суперечність із невідбутною релігійною потребою людини (архетип Бога один із найдавніших в нашому колективному несвідомому). Цивілізація дає нам можливість побачити себе очима іншого. Проте, на самому дні людської душі ще не випарувалася остання крапля-надія - побачити себе з кінцевої точки, звідти, де все починається і все закінчується, - очима Бога.

Із втратою сакральної домінанти метафізична тріщина розколює наше буття. Людина втрачає здатність переживання одвічного, досвід співвідношення себе із духовним Абсолютом, отже, втрачає повноту буття, яке спустошуючись, перетворюється на існування. «Порожнє буття не наповнює істиною суцього» (М.Хайдеггер). Звідси - «полишеність», неістинність нашого «тут-буття». Слова, в яких відображені переживання справжньої зустрічі із буттям, ще збереглися, а сама зустріч вже давно не відбувається, і, відповідно, не переживається. Живучи на поверхні книжної культури, ми граємо в бісер вишуканих фраз, знецінених ідей, що дісталися нам у спадок з минулого, і не помічаємо, що девальвація таких понять, як «традиція», «метафізика», «релігія», «священне» та ін., свідчить не тільки про деградацію нашої мови, а отже, і свідомості, а сигналізує про втрату смисложиттєвих цінностей, які віками живили людську культуру.

В світі, який не визнає більше позитивного смислу за областю святого, людина втрачає здатність розпізнавати знаки присутності божественного, вловлювати його духоритми («музику сфер»). Проте, останні не зникають, вони продовжують жити, але ніби у паралельному до нашого профанного світу - сакральному вимірі. Тому сакральний досвід сьогодні можливий лише через прорив, через подолання меж - **трансгресію**, яка вказує не тільки можливий шлях прориву до святого, але й спосіб його відтворення. «В безодні можливостей, кидаючись все далі й далі, прагнучи того пункту, де можливим є саме неможливе, екстазуючи, задихаючись - саме так досвід з кожним разом все більше розширює горизонт Бога (рану), все далі відсуває кордони серця, межі буття, він руйнує, викриваючи його, середохрестя серця, середохрестя буття» (10). Саме з такого досвіду народжується всяке справжнє слово, всяке істинне знання, всяка безмовність і всякий кінець, з якого ми здобуваємо наші останні істини.

Література:

1. Франк С.Л. Духовные основы общества. - М., 1992. - С. 72-73.
2. Джемс У. Многообразие религиозного опыта. // Мистика. Религия. Наука: Антология. - М., 1998. - С. 161.
3. Тиллих П. Теология культуры. - М., 1995. - С. 281.
4. Див.: Аверинцев С. Поэтика ранневизантийской литературы. - М., 1997. - С. 129-130.
5. Мамардашвили М. О понятии философии // Новый круг. - 1992. - №1 - С. 24.
6. Див.: Столяр А.Д. Происхождение изобразительного искусства. - М., 1985. - С. 123.
7. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. - С. 185.
8. Элиаде М. Космос и история. - М., 1987. - С. 38.
9. Див.: Генон Р. Кризис современного мира. - М., 1991. - С. 22.
10. Батай Ж. Внутренний опыт. - СПб., 1997. - С. 193.

Бауєр Т.Й. (Чернівці)

ЕКОЛОГО-ЕКОНОМІЧНІ СИСТЕМИ: СУТНІСТЬ, РАЦІОНАЛЬНІСТЬ, ТИПОЛОГІЯ

Новий раціоналізм парадигмально поширює обшири та межі людського духу практично не лише на всі сфери діяльності і мислення, але й на натурний світ - як своє інобуття та трансформовану данність. Ще Г. Гегель визначав дух як істину душі та свідомості: «душі як простої безпосередньої тотальності, а свідомості як знання, яке мов нескінченна форма, не обмежене змістом свідомості, не знаходиться і стосовно нього, як до предмета, але являє собою знання субстанційної - не суб'єктивної і не об'єктивної - тотальності» (1, 255). Суб'єктивне і об'єктивне поступаються вищій цілісності - субстанційній тотальності як власному буттю духу у його власному визначенні. Сам дух визначає, що він таке, яким він є і яким може бути. Поза цим - лише антитотальність.

За Гегелем, існування духу полягає в тому що він розвивається, а розвиток його - в тому що дух існує. Він існує в трьох формах: по-перше, у

формі відношення до самого себе, по-друге, у формі реальності, як належний і підлеглий породженню духу і породжені - ним світ, по-третє - як в собі і для себе суще та вічно себе народжуюча єдність об'єктивності духу і його ідеальності, чи його поняття, дух, об'єктивний дух і абсолютний дух.

Об'єктивний дух як реальність на різних щаблях генези світу та родової людини видозмінний, хоча його первинна сутність інваріантна. Людина, і як втілення об'єктивного духу, і мірило його данності і важіль трансформації, ставить себе детермінатором і, водночас, заручником конкретного стану об'єктивного духу. Ставить, особливо до такої міри, що унеможлиблює своє власне існування, але й усталює нові системи реальності як гарант майбуття.

Еколого-економічні системи (у подальшому ЕЕС) - суть онтологічні втілення діяльнісного ставлення людини до природи з метою створення систем, здатних до самоорганізації і саморозвитку, які функціонально використовуються для задоволення потреб людини. У цьому контексті ЕЕС істотно відрізняються від власне природних систем - геосистем та екосистем, - в яких людство знаходить також засоби для свого існування, але до виникнення яких вона не має безпосереднього відношення. Інакше кажучи, ЕЕС це такі системи, в яких системоутворюючою та організуючою силою виступає сама людина і яка використовує їх в цілому або окремі компоненти та функції для забезпечення власного суспільного буття.

Ефективність будь якої системи, природної чи антропогенної, вимірюється двома основними критеріями. По-перше, її здатністю продукувати такі об'єкти чи реалізовувати такі процеси, котрі підпадають під ознаку категорії «ресурс». По-друге, здатністю до самоорганізації та саморозвитку в умовах, коли певна частина система, котра означає як «ресурс» беззворотно вилучається із структури системи. Тобто коли система зберігає власну ідентичність протягом тривалого часу в умовах використання її для економічних потреб.

Що при цьому виступає чинником самоорганізації та рушієм розвитку систем? Вони істотно різняться, відповідно, для природних і для систем антропогенного походження.

Природні системи, геологічні та екологічні, виникають в процесі еволюції планети та її біосфери, мають внутрішні механізми самоорганізації, розвиваються на підставі специфічних рушіїв та чинників еволюції. Людина віддавна використовувала і використовує такі системи, їх окремі складові чи процеси. Щодо екосистем, то мова переважно йде про біопродукцію: первинну (рослинного походження та вторинну (зокрема, білки тваринного походження); важливим також є використання певних процесів та зв'язків, притаманних тим чи іншим екосистемам, починаючи від планування полювання (сезонні та вікові коливання чисельності популяції тощо) до процесів аеробного та анаеробного бродіння, органогенного метаморфічного продукотворення (речовини типу меду) та ін. У випадку з геосистемами пріоритети

віддаються використанню необхідних для життєдіяльності людини мінеральних речовин (корисні копалини), об'єктів та процесів, а також енергетичних чинників.

Використання людиною природніх систем, таким чином, ґрунтується на поєднанні двох взаємозалежних складників: з одного боку, наявності у системі певного ресурсу, а другого, - здатності системи до самоорганізації та саморозвитку, тобто зберігати свою ідентичність навіть в умовах дії збурюючих на систему чинників. У випадку, однак, коли міра збурення переважає самоорганізуючі можливості природньої системи її трансформація набуває кризового або катастрофічного характеру. У першому випадку ще існує можливість, за певних умов, відтворення ідентичності конкретної системи, у другому - місце мають незворотні зміни, тобто така система руйнується.

Принципово інший характер має функціонування ЕЕС. Вони, звичайно, мають чимало спільного з природними ресурсами системами, оскільки ґрунтуються на подібній субстратній, функціональній та енергетичній основі. Однак, суттєво і відмінні, оскільки чинником організації та розвитку виступає людина. Саме від діяльності останньої залежить не лише ресурсна цінність тих чи інших ЕЕС, але й сама можливість їх сталого і спрямованого розвитку в часі. Тому людина визначає і уможливорює як буття ЕЕС, так є і гарантом їх існування.

За свою історію людство створило і випробувало величезну кількість ЕЕС. Археологи помітили, що вже принаймні, у верхньому палеоліті давні мисливці на північного оленя при масових ловах концентрували свою увагу переважно на 3-4-х літніх особинах, полишаючи оббік як старих, так і молодих оленів: перших через низьку харчову якість, других - задля збереження репродуктивного потенціалу стада. Інакше кажучи, в природню популяцію промислових тварин людина внесла певний критерій регулювання її чисельності та вікового стану і тим самим стала своєрідним чинником організації такої системи. Тому подіюні явища з давньої історії людства мали значення як передумови формування ЕЕС.

Справжні, у сучасному розумінні, ЕЕС виникають на перетині переходу людства від привласнюючого господарювання (збиранство, мисливство і рибальство) до господарства продукуючого, тобто землеробства та скотарства. Інакше кажучи, з системного погляду мова йде про створення штучних фітоценозів - агрофітоценозів, та штучних зооценозів - табунного та фермового скотарства. У першому випадку людина регулює природню екосистему з такою метою, щоб домінантною чи домінантними у ній були бажані і потрібні, насамперед з економічної точки зору, види (сорти) рослин (трав'янистих, кушових чи дерев'янистих). Це може бути як злакова культура (пшениця, жито, овес, ячмінь, рис тощо), так і овочева (огірки, помідори, тощо), як кушова (смородина, агрус та ін.), та і деревна плодова (яблуна, груша, вишня) рослинність. У другому - ресурси екосистем (природніх і штучних) використовуються. Щоб забезпечити домінантні становища в ЕЕС одному чи

декільком видам тварин (кіз, овець, коней, буйволів тощо). Таким чином, людина в подібних агро- та фітоценозах стає визначальним регулятором стану таких систем, гарантом підтримання їх існування та розвитку, корисальником продуктивних та енергетичних параметрів таких систем.

На більш високому рівні розвитку суспільства, особливо в індустріальну та постіндустріальну добу, людство набуло можливості і потреби створювати ЕЕС нового, вищого типу. В основі таких систем покладено принципи функціональної та енергетичної організації власне екосистем, тобто використовується їхня здатність до кругообігу речовини та енергії, здатності до самоорганізації та цілісності, можливості продукувати певний ресурс або забезпечувати присутній біоті (насамперед, людини) можливість підтримувати внутрішній гомеостаз а також адаптивну норму виду в межах оптимальної життєдіяльності. Водночас, такі системи зорганізовані людиною, сконструйовані і реалізовані нею, з використанням нею ж створених речовин, пристроїв, механізмів та технологій. Інакше кажучи, це такі системи, які функціонують на модульних принципах природних екосистем, але мають антропогенно - конструктивний характер.

До таких ЕЕС слід віднести ті з них, які дозволяють вирівняти для потреб людини варіативність та неприйнятність тих чи інших умов довкілля. Мова йде насамперед про житло, тобто такий конструкт людської діяльності, котрий забезпечує людині сталість навколишніх умов її існування як певної живої (біологічної) істоти, а також є засобом застереження і збереження людини від небажаного впливу довкілля. Природним розвитком таких ЕЕС є людські поселення, тобто сукупність окремих жител та їх комплексів, котрі уможливають посилення адаптивних можливостей людства у суспільстві і природні за рахунок переваг соціальної функції людства. Найскладнішим витвором серед таких ЕЕС є сучасні урбосистеми, тобто міські екосистеми. Сучасні мегаполіси, котрі включають декілька мільйонів навіть десятків мільйонів мешканців, мають реалізувати ті ж самі функціональні можливості, які будь яка екосистема: забезпечення водою, повітрям, світлом, наявністю трофічних (харчових) ланцюгів, комунікативних, транспортних, та інших взаємин, структур енергетичних, продуктивних та деструктивних, зрештою - механізми самоорганізації та саморозвитку мають забезпечити здатність таких ЕЕС утримувати свою ідентичність протягом значних часових проміжків, а також вдосконалювати умови життя і діяльності їх мешканців.

Нарешті, найвищий тип ЕЕС є системи, подібні до попередніх, але закриті від безпосереднього обміну речовиною та енергією з безпосереднім довкіллям, - принаймні, на певних часових проміжках. Навіть мегаполіси, тобто сконструйовані і організовані людиною ЕЕС є системами відкритими: вони розташовані на певних ділянках поверхні землі, у певній атмосфері, використовують природню сонячну енергію та світло, зазнають впливу вітру, дощів та інших факторів природного довкілля. Натомість, є ЕЕС, сама можливість яких визначально залежить від повної ізоляції їх від природного

довкілля. Інакше кажучи, щоб зберегти свої життєві функції вони повинні якомога повніше бути ізольованими від того довкілля, у якому вони функціонують. Таким чином, чим повніша закритість таких систем від впливу навколишнього середовища, тим більшою є імовірність їх сталого функціонального існування.

До таких ЕЕС слід віднести системи, котрі забезпечують життєдіяльність людини в екстремальних чи, навіть, авітальних умовах довкілля. Так, поселення у пустелі чи на льодовиках вже потребує максимальної автономності. А такі ЕЕС, як підводні човни чи космічні кораблі лише і можуть існувати в умовах повної ізоляції від навколишнього середовища. Тим часом, їхня структурна та функціональна організація повністю орієнтована на виміри людської життєдіяльності і, таким чином, на виконання певних економічних чи інших нагальних потреб людства, починаючи від вирощування чистих кристалів чи телезв'язку і закінчуючи, на жаль, мілітарними справами, чи то лазерними, чи то ядерними, чи то звичними збройними зусиллями. Але в основі побудови таких систем є принципи їхньої екологічної цілісності, з одного боку, і людиновимірності, - з другого. Тому такі ЕЕС займають передове місце на теренах просування нових технологій і матеріалів на терени масового виробництва засобів існування людства.

Таким чином, ЕЕС - суть природно-культурні, об'єкти, зорганізовані на функціональних та організаційних принципах природних екосистем, в яких системоутворюючим чинником та рушієм розвитку виступає людина, і які використовуються з метою отримання певного економічного ефекту.

Література:

1. Гегель Г.В.Ф. Философия духа. - М., Мысль, 1977.

СОЙФЕР В. (Израиль)

СВЯЗЬ И ПРИЧИННОСТЬ И ТИПЫ УПРАВЛЕНИЯ В СИСТЕМАХ

Нами были проанализированы существующие в литературе определения понятия управления, которые настолько различны, что на первый взгляд кажется, будто речь идет о совершенно разных понятиях. Одни авторы полагают, что управление следует характеризовать структурой причинно-следственных связей, существующих в системе управления, другие прежде всего указывают на характер преобразований в системе, происходящих в процессе управления, третьи говорят об управлении как о процессе, ведущем к упорядочению системы, устранению неопределенности в ее состоянии и исходе событий, характеризующих развитие этого состояния во времени. Наконец, для четвертых управление характеризуется той закономерностью, которая реализуется в нем, или той целью, достижению которой оно служит. Каждый из названных подходов к истолкованию содержания понятия управления имеет свое оправдание и уместен при исследовании того или иного конкретного типа управления. Однако для

проведения методологического анализа понятия управления необходимо выделить некоторую общую и в то же время достаточно содержательную черту его, в равной степени существенную и необходимую при описании любого конкретного типа управления в системах.

В общем случае под управлением предлагается понимать некоторый специфический для данного типа системы способ организации ее состояния и взаимного согласования элементов, свойств и характеристик. Будем ли мы рассматривать социально-экономические системы или производственные структуры, живые организмы или даже механические системы, в основе самой возможности осуществления в них какого бы то ни было управления лежат механизмы взаимной связи и взаимосогласованности элементов их структуры безотносительно к их конкретной природе.

В целом на основе исследования природы связи в основании управления в системах можно выделить такие типы связей в системах как:

- а) динамическая (строго однозначная) причинная связь,
- б) вероятностная (статистическая) причинная связь.

Отсюда следует, что в основу построения классификации типов управления может быть положен определенный тип детерминации событий в системе, на основе которого могут быть реализованы прямые и обратные связи в системе, осуществляющие управленческие воздействия.

С этой точки зрения наиболее простым типом управления является так называемое р и г и д н о е управление в ж е с т к о - д е т е р м и н и р о в а н н ы х системах. Термин "ригидный" происходит от латинского слова *rigidus*, что означает "твердый", "жесткий", "окаменелый", и хорошо передает специфические черты этого первого и простейшего типа управления, в основе которого лежит жесткая однозначная причинная связь.

Хотя ригидный тип управления отличается высокой степенью надежности, однако его достоинства превращаются в недостатки при возрастании степени сложности системы и в особенности при переходе к быстро меняющимся условиям существования систем. Ригидному типу управления явно недостает гибкости для оперативного и эффективного отражения в этих условиях существенно возрастающего объема информации и выработке на этой основе адекватной реакции системы.

Поэтому для высокосложных динамических систем, существование которых связано с быстро меняющимися условиями среды, более адекватным оказывается в е р о я т н о с т н о - с т а т и с т и - ч е с к и й тип управления. Для вероятностно-статистического типа управления является характерным наличие относительно широкого диапазона состояний системы и ее реакций-ответов на управляющие воздействия, что обеспечивает возможность более лабильного и гибкого поведения системы в сложных и быстро меняющихся условиях ее существования.

Вместе с тем и ригидный и вероятностно-статистический тип управления имеют одну общую основу - физически-причинную связь в системах,

каковы бы ни были конкретные формы ее проявления. Поэтому оба эти типа управления следует рассматривать как принадлежащие одному и тому же роду причинного управления.

Заметим, что всюду в статье причинная связь понимается в достаточно точном значении: как обусловленная физическим (энергетическим) воздействием одной системы на другую и связанная с переносом энергии от одной системы к другой.

Возникает естественный вопрос: является ли причинность (в жестко-однозначной /ригидной/ или вероятностно-статистической форме) единственной и исчерпывающей основой всех возможных типов управления в системах?

В связи с этим нужно признать, что причинная парадигма управления явно недостаточна для понимания процессов управления в человеческом коллективе, в обществе, в интеллекте. Как пишет известный специалист в области кибернетики Ст. Бир, "Следует признать, что все наше представление об управлении наивно, примитивно и находится во власти почти фатального представления о причинности. Управление большинству людей /как это ни прискорбно для развитого общества/ представляется процессом грубого принуждения"[1,с.31].

Таким образом, проблема управления в конце концов упирается в глубокие мировоззренческие и методологические вопросы, и среди них важнейший - является ли причинность единственно возможной формой связи в системах? Этот вопрос и есть тот самый ключевой пункт, в котором методолог должен оказать решающую помощь специалисту в области проблем управления, оказавшемуся, как видим, в весьма затруднительном положении. Очевидно, эту помощь следует искать на путях методологического анализа понятия управления на основе концепции диалектического детерминизма, и она, по-видимому, не может быть достигнута без развития самой концепции детерминизма.

Обращение к диалектико-материалистической концепции детерминизма сразу проясняет ситуацию, откуда с очевидностью вытекает необходимость дальнейшего развития концепции диалектического детерминизма за счет осознания относительности причинной формы связи явлений и разработки других /не причинных/ аспектов "всесторонней всеобъемлющей мировой связи".

Исторически первой формой детерминизма является так называемый лапласовский /или механистический/ детерминизм. Эта концепция предполагает полную и абсолютно однозначную строго причинную детерминацию всех событий в системах. Именно лапласовский детерминизм лежит в основе ригидного типа управления в жестко детерминированных системах.

Второй формой детерминизма является статистический детерминизм, когда каждое отдельное событие в системе выступает в качестве случайного, но распределение всей совокупности случайных событий подчиня-

ется определенному закону и по мере возрастания числа случайных событий результат становится все более определенным. Эта форма детерминизма является основой для второго выделенного нами типа управления - вероятностно-статистического. Показано, что обе эти формы детерминизма охватываются концепцией физической причинности как основы связи в системах. Современная наука позволяет выделить третий тип детерминации событий в системах - на основе имплицитивных связей и зависимостей - для определенного класса систем отличающихся высоким уровнем целостности и свойством конечной неразложимости на множества элементов.

Под имплицитивной связью в системах понимается такая связь, которая, во-первых, является не физически-причинной (не силовой) и не связана с каким-либо переносом энергетического воздействия от одной системы к другой.

Во-вторых, эта связь вытекает из специфического свойства немеханической целостности системы. Это уникальное свойство целостности системы может проистекать из квантовой природы ее, а для механических систем - задаваться интегральным вариационным принципом [2, с.23-26]. Конкретный источник подобной немеханической целостности в системах может быть и другим в зависимости от специфической природы системы. В частности, можно, по-видимому, предположить существование специфического типа организмических систем с имплицитивной связью /в живой материи/. Важно однако, что в любом случае эта целостность подобных систем носит крайний предельный характер, так что понятие актуально множественной (составной) структуры системы становится неадекватным и даже в конечном счете полностью неприменимым к ее отражению.

И, наконец, в-третьих, отличительной особенностью имплицитивных связей и зависимостей является их безусловная однозначность и строго необходимый характер, превосходящий любой тип физически причинной детерминации. Например, на причинных сетях существующих электронно-вычислительных машин операция $2 \times 2 = 4$ никогда не моделируется с абсолютной достоверностью $P=1$, поскольку всегда существует хотя бы ничтожно малая вероятность выхода из строя причинных механизмов машины, реализующих эту операцию и удерживающих ее результат. Для квантовых же систем, родившихся в результате распада единой исходной системы, напротив, характерна абсолютно однозначная связь и зависимость: последующее изменение над одной из систем абсолютно однозначно предопределяет состояние другой системы. В.А.Фок назвал эту специфически квантовую связь систем "логической связью", желая подчеркнуть ее нефизический и несиловой характер [3, с.592].

Эти свойства имплицитивных связей и зависимостей в физических системах выходят за пределы причинной парадигмы и относятся к тому же общему классу имплицитивных связей в системах, к которому относятся и системы вычислительных импликаций естественного интеллекта. В реальном

мыслительном процессе результат операции $2 \times 2 = 4$ возникает как логически неизбежный, абсолютно достоверный и даже предопределенный содержанием принятых аксиом, и порождается он соответствующей системой мыслительных импликаций, дедуцирующих его из аксиом.

Как указывает Ж. Пиаже, "ни одно из понятий, выражающих физическую причинность ... неприменимо" к типам связи в мире сознания. Истина $2 \times 2 = 4$ не является "причиной" истины $4 - 2 = 2$, или $4 - 1 = 3$ и т.п. в том смысле, в каком карамболь (вид удара в бильярде) является причиной движения двух бильярдных шаров, или какой-нибудь стимул является причиной какой-нибудь реакции. Истинность суждений $2 \times 2 = 4$ предполагает (или включает, содержит в себе) истинность суждений $4 - 2 = 2$, или $4 - 1 = 3$ и т.д. [4, с.190-191].

Проведенный анализ типов детерминации событий в системах позволяет существенно расширить представление о типах управления, дополнив его в частности представлением об имплицативных связях и зависимостях в системах.

Несколько замечаний относительно методологического анализа проблем социального управления. В свете исследованных общих типов управления в системах различные формы автократии от абсолютистских монархий и до фашистских диктатур предстают как насильственно насаждаемая в обществе социальная пародия ригидного типа управления.

С другой стороны, различные формы буржуазной ("рыночной") демократии в конечном счете оказываются не чем иным, как социальной версией вероятностно-статистического типа управления, реализующегося через слепое действие стихийных факторов рынка, конкуренции, политической конъюнктуры и т.п., что не исключает проявления и различных форм государственного регулирования.

Что может соответствовать в общественном управлении тому специфическому типу управления, который базируется на использовании имплицативных связей и зависимостей? Здесь следует прежде всего сказать, что системы ценностей в религиозной, нравственной, эстетической, политической и других сферах общественного сознания очевидно представляют собой именно имплицативные структуры. Понятие нравственного долга конечно не причиняет, но с необходимостью (и нередко с непреодолимой силой) влечет определенное поведение. Возможно, привлекательность современной западной либерально-демократической модели общественного устройства объясняется именно тем, что в рамках этой модели обеспечивается наибольшая возможность для свободного поведения человека, регулируемого принятыми и широко почитаемыми системами ценностей этого общества.

Л и т е р а т у р а:

1. Бир Ст. Кибернетика управление производством. М., 1965.
2. Концепция целостности. Харьков, 1987, (под ред. Цехмистро И.З. и Штанько В.И.).
3. Фок В.А. Примечание к статье: Н.Бор Дискуссии с Эйнштейном о проблемах теории познания в атомной физике/Успехи физ. наук, 1958, т.66 вып.4.
4. Фресс П., Пиаже Ж. Экспериментальная психология. М., 1966.

ЗМІСТ

<i>Вандышев В.Н.</i> Проблеми бытия и бытие человека	3
<i>Матвієнко П.</i> Опозиція абсолютизм-релятивізм та її прояви в антропогенній сфері	6
<i>Сабирзянова И.В.</i> Смерть и бессмертие как характерообразующие функции личности	11
<i>Гетало Т.Е.</i> Типы ментальностей в истории культуры	15
<i>Билецкий И.П.</i> Сознание и Вселенная с точки зрения естествознания и мистицизма	18
<i>Гребеньков Г.В.</i> Легенда «Великий Инквизитор» Ф.М. Достоевского о природе и сущности человека	22
<i>Пугач Б.Я., Тиханов А.А.</i> Научное открытие и творчество	27
<i>Суковатая В.А.</i> Гендерна методологія в сучасному релігієзнавстві	31
<i>Панков Г.Д.</i> Бог в теизме: проблема соотношения антропоморфного с абсолютно-духовным началом	34
<i>Шаповал В.Н.</i> Абсолютность и относительность человеческой свободы	36
<i>Фесенко Г.Г.</i> Духовное постижение в культурно-исторической традиции немецкого романтизма	39
<i>Самборский В.А.</i> Разнообразие функций метафоры в мышлении и культуре	44
<i>Рожина А. Д.</i> Н. В. Гоголь об «Одиссее», переводимой В. А. Жуковским	48
<i>Сафронов А.Г.</i> Харизматические системы в современном обществе	50
<i>Титов Н.В.</i> Идея времени в культуре Киевской Руси X-XII веков	54
<i>Булавина Т. В.</i> Коммуникативные аспекты рациональности	56
<i>Кононов А.А.</i> О господстве иррационального и проблемах духовного развития личности в посттоталитарном обществе	60
<i>Бондаренко Л.И., Гарань А.В.</i> Фрейд и Фромм: эдипов комплекс и неврозы (сопоставительный анализ)	64
<i>Проценко О.П.</i> Этикет в этико-эстетическом измерении	71
<i>Маневская С.</i> К онтологии становления языка	73
<i>Белова А.А.</i> Анализ особенностей творческой личности и феномен бессознательного	78
<i>Славина І. В.</i> Співвідношення релігії та духовного досвіду з сучасним раціоналізмом	82
<i>Шумка М.Л.</i> Символіка у філософській рефлексії М.В.Гоголя	87
<i>Вандышева Н.В.</i> К вопросу о мировоззренческой эволюции Н.В.Гоголя	93
<i>Сухова Н.М.</i> Німецька філософська антропологія і французький структуралізм у вирішенні проблем освіти людини	96
<i>Матвеев В.О.</i> Роль регулятивних принципів в духовній практиці вайшнавів	101
<i>Садівничий В.О.</i> Світоглядні передумови творчості М.М.Данька: вплив дитячих візій	106
<i>Юнусова Е.И.</i> Духовное единство христианской церкви: проблема сосуществования.	111

<i>Гаврилов И.В.</i> Лицедейство как способ самореализации личности	115
<i>Цехмистро Л.Н.</i> Об объективных основаниях законов в природе	119
<i>Аляев Г.Є.</i> Релігійно-філософська антропологія С.Франка: «персоналізм вседності»	123
<i>Вакуліна В.М.</i> Духовність як подолання дуалізму душі і духа	128
<i>Головей В.Ю.</i> Досвід священного як модус становлення духовної культури	132
<i>Бауер Т.Й.</i> Еколого-економічні системи: сутність, раціональність, типологія	137
<i>Сойфер В.</i> Связь и причинность и типы управления в системах	141

Підл. до друку 05.04.1999. Формат 60x84/16. Обл.-вид. арк. 9, 25
 Умовно-друк. арк. 10, 72 Тираж 350 прим. Замовл. № 159

«Різоцентр» СумДУ, 244007, м.Суми, вул. Р.-Корсакова, 2

3-00



**Отчизна есть то, чего
ищет душа наша,
что милее для неё всего**
Н.В. Гоголь