

Е.Н. Юрченко

## ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КУЛЬТУРОЛОГИИ И ЛИНГВИСТИКИ

(на материале библейской фразеологии)

Славянский перевод Писания  
избавил русских людей  
от изучения древних языков.  
Но этим отрезал Русь от философии.  
Философия осталась не переведенной

Г.П. Федотов

“Трагедия интеллигенции”

В последнее десятилетие возрос интерес к религиозным идеям. Высшая духовная ценность христианства – Библия – является эталоном человеческой мудрости, в которой отражены исторические сведения, поэтические образы, пророчества. Современное общество по-новому оценивает духовный вклад христианства в сокровищницу мирового сознания, частью которого является язык.

Фразеология, являясь одним из разделов языкознания, отражает культуру и духовный мир человека, как носителя языка. Фразеология – глубоко национальное явление, и сама структура фразеологизмов (в широком понимании этого слова-термина) и их значения, закрепленные за фразеологизмами, как языковыми знаками, имеют яркую национальную специфику. Эта специфика обусловлена общественным устройством, историей страны, национальной культурой, бытом, географическим положением, религией.

Современное состояние библейского фразеологического фонда большинства славянских языков – результат сложных процессов, совершившихся в прошлом. На протяжении десяти веков Священное Писание было богатым источником пополнения фразеологического фонда русского языка. По данным исследователей в современном русском языке свободно функционирует от 200 до 800 фразеологических единиц, источником которых является Библия. Приведу несколько наиболее распространенных выражений библейского происхождения: блудный сын, бесплодная смоковница, око за око – зуб за зуб, соль земли, умывать руки, камень преткновения, зарыть талант в землю и т.п.

Некоторые из них настолько прижились в современном русском литературном языке, что нам трудно увидеть их связь с Библией. На современном этапе фразеология, основанная на Священном Писании, представляется нам неким “консервантом”, который сохранил до наших дней некоторые библейские изречения в их первоначальной форме и значении.

Специфика понятия фразеологизм породила неоднозначный взгляд исследователей на его природу, и, как следствие, ряд неразрешенных теоретических проблем. В целом единицы фразеологии – **фразеологизмы** – характеризуют как “устойчивые фразы”, сочетания слов с переносным значением, которым присуща экспрессивная коннотация. Одной из характерных проблем фразеологии, а именно **возможности / невозможности** перевода фразеологизмов на другие языки, мы коснемся в данной статье на примере библейской фразеологии.

Священное Писание на русском языке читают сегодня миллионы людей. Однако далеко не все из них ясно сознают, что Русская Библия – это перевод, причем перевод многоступенчатый. Еще меньше тех, кто, понимая это, имеет возможность обратиться для сравнения текста Русской Библии к её основным оригиналам. Глубокое диахроническое исследование фонда книг Библии представляется в наше время практически невозможным по разным причинам.

Устойчивые выражения (фразеологизмы) являются лаконичными формулировками идей и представлений, возникающих в человеческом сознании, об окружающем мире. Они конденсируют в себе сложные образы и вызывают в сознании человека ряд ассоциаций. Но со временем ассоциации меркнут, утрачивается первоначальный смысл выражений, и возникают неверные или малообоснованные толкования ряда выражений. В случае с выражениями из Библии ситуация осложняется цепью переводов источника фразеологических единиц. Проследим истоки библейской фразеологии.

Трудности с переводом и интерпретацией библейских фразеологизмов прекрасно иллюстрирует афоризм **Легче верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в царствие небесное** (Матф. 19,24; Лук. 18,25). Исследователи представляют это выражение и как др.-греч., и как др.-евр. поговорку, сходясь только в трактовке значения «делать что-либо невероятно трудное, невозможное» [5, с.209; 3, с.325]. Приверженцы греческой этимологии предполагают, что в тексте Евангелия изначально заложена ошибка переписчика. Поскольку переписчики, как правило, писали под диктовку, то по мысли исследователей, они могли перепутать слова **канат** и **верблюд**, которые по др.-греч. произносились одинаково, различаясь лишь написанием буквы «и» [7, с.149]. Другие толкователи, буквально понимая слово **верблюд**, под **игольными ушами** подразумевают одни из ворот в стене Иерусалима, очень узкие и глухие. Наличие сходной поговорки в Талмуде: **Заставить слона пройти сквозь игольное ухо** [9, II, с.409] подтверждает вторую версию, т.е. заимствование ее из др.-евр. языка.

Следующим шагом после создания Библии на др.-евр. языке, сблизившим Восток и Запад, стало Христианское учение. Для культурно-лингвистического изучения особые последствия имело то обстоятельство, что христианство высвободило из узко иудейского контекста и открыло всем народам ветхозаветный канон.

Чтобы ощутить дух сближения народов и традиций, полезно обратить внимание и на языковые процессы. Полезно задуматься над тем, что слово **христианин** построено по подобию распространенных политических терминов римско-эллинистического мира (греч. *kaisarianos* – человек партии Цезаря, *Christianos* – человек партии Христа), и еще больше над тем, что в слове **христианин** чисто греческий корень (*kridzo* – ‘помазываю’) и слегка эллинизированный латинский суффикс **-anus** выступают как покров еврейской семантики (*Christós* – перевод евр. *mašjah* или арамейского *mešihah*, что значит ‘Мессия’). Еврейский, греческий, латынь (к слову сказать, три языка, фигурирующие в евангельском рассказе о надписи над головой распятого Христа) присутствуют в этом неологизме. И не просто присутствуют, но и взаимно пронизывают друг друга, причем первенство принадлежит греческому языку. Это лишь подтверждает идейную, национальную и эмоциональную нейтральность термина **христианин**, выражающий духовный космополитизм, облегчивший в дальнейшем восприятие идей Библии различными народами [2].

Греческий перевод Ветхого и создание ряда книг Нового завета на древнегреческом языке привнесло в смысловой массив влияние греческой ментальности. Так, например, поговорка **трудно противу рожна прати**, по свидетельству В.В. Даля, вошла в живой разговорный язык русского народа. Эта поговорка осталась близка по форме ц.-слав. переводу из Деяний Апостолов (Деян. 9,5; 26, 14): **жестоко ти есть противу рожну прати**, который в свою очередь является калькой греческого выражения. По мнению И. Е. Тимошенко [13, с.101], прототипом этого новозаветного изречения является древняя греческая поговорка, которая произошла от обычного в древности способа погонять быков острым шестом или стрекалом (ср. гр. *χεντρον*, лат. *stimulus*, ст.-слав. *рожень*). Отталкивая ногою стрекало, бык ранил самого себя. В житейском смысле это выражение означает «идти против сильного или бороться против общего течения – значит ухудшать свое положение». Древнейшим литературным источником ее считается Эсхил.

Рассмотрим, что сохранилось, а что было утрачено для современного читателя на этом этапе – этапе греческого перевода.

Родным языком Иисуса был арамейский – один из древнесемитских языков. На нем были написаны Евангелие от Матфея и предположительно от Иоанна, позднее переведенные на греческий. В целом же Новый Завет был написан на позднегреческом диалекте, так называемом

койне. Арамейский язык – это определенная фаза существования языка, который на более поздней стадии принято называть сирийским. В чисто языковой плоскости донесенные в тексте Евангелий притчи, афоризмы и речения легче узнаются, по мнению специалистов, в сирийских версиях Евангелия, в целом вторичных по отношению к греко-язычному канону, но очень ранних (I–II вв. н. э.) и, по-видимому, сохранивших определенные фрагменты первоначального изустного арамейского предания. Академик С.С. Аверинцев приводит для сравнения интереснейшие отрывки сирийского текста Нового завета. Он обращает внимание читателя к отрывку: “если у кого-либо из вас сын или вол упадет в колодезь” (Лук. 14,5). «Почему, собственно, такое сопряжение сына именно с волком? Греко-язычные переписчики со временем даже заменили сына на осла. Это изменение перешло в латинский и другие переводы, вплоть до русского. Дело в том, что по-арамейски все три существительных созвучны почти до неразличимости: сын – b<sup>c</sup>ra, вол – b<sup>c</sup>ira, колодезь – b<sup>c</sup>era. Для нас такие созвучия считаются не очень торжественными, и мы их называем каламбурами... Но учительная традиция восточных народов исконно пользовалась каламбурами как праздничным убранством речи и одновременно полезной помощью для памяти, долженствующей цепко удержать желательное слово» [2, с.17-18].

Итак, как мы могли наблюдать первоначальная форма Библейского (Евангельского) текста, а вместе с ней и важная смысловая и эмоциональная нагрузка слов, были утрачены еще при переводе на греческий – койнезации Библии. С другой стороны, христиане, создавшие Новый Завет, пополнивший общий массив книг Библии, сыграли важнейшую роль для фразеологии, способствуя распространению и повторяемости некоторых выражений.

В книгах Нового Завета количество афоризмов очень велико. По данным исследования М.Ю. Котовой [6, с.8], при объеме страниц Нового Завета по отношению к Ветхому Завету составляющем 32 % (т.е. около трети всего объема Библии), приблизительно 80 употребительных пословиц, поговорок и афоризмов мы находим в Новом Завете, т. е. примерно половину всех выражений.

Часть пословичных выражений Нового Завета является повторением или концентрацией ветхозаветных притч: **не хлебом единым жив человек; око за око, зуб за зуб; люби ближнего своего, как себя самого** и т.д. Некоторые ветхозаветные изречения, приводимые в Ветхом Завете, вложены в уста Иисуса Христа. Такое прямое цитирование из книги в книгу является на наш взгляд, первым шагом к фразеологизации библейских выражений. Так, например, выражение **око за око, зуб за зуб** является в Евангелии прямой цитатой из Ветхого завета. В Новом Завете это изречение цитируется Иисусом в Нагорной проповеди (Матф. 5,39) для противопоставления одной из ярчайших христианских заповедей, так же ставшей крылатым выражением: **кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую** (Матф. 5,39).

Наибольшее количество пословиц среди книг Нового Завета дают Евангелия от Матфея и от Луки. Зачастую – это употребление одних и тех же выражений, встречающихся и в других книгах Ветхого и Нового Заветов.

Одна из десяти заповедей Моисея, изложенная в книге Левит 19,18: “Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего, но **люби ближнего твоего как себя самого**. Я Господь”, первый раз встречается в Евангелии от Матфея (5, 43-44), как цитата в произнесенной Иисусом Христом Нагорной проповеди. Это изречение повторяется в Новом еще три раза: Матф. 19,19; Галат. 5,14; Галат. 13,9. И три раза оно повторено в несколько измененной форме **возлюби ближнего своего как себя самого** (Матф. 23,39; Марк. 12,31; Иак. 2,8). Такая высокая частотность употребления одного выражения в границах единого текста может свидетельствовать о том, что устойчивое выражение формируется не выходя за рамки Евангелия.

Среди притч многократно повторяющихся в Библии популярен сюжет о сеятеле и результате его труда (Прит. 22,8; Мк.4,1-18; Иоанн 4,36; Гал. 6,7 и др.). Цитата из Евангелия: “Что посеет человек, то и пожнет” (Гал. 6,7) практически совпадает с известной народной пословицей: **что посеешь, то и пожнешь**. По утверждению И.Е. Тимошенко [13, с.167], древнейшими литературными источниками ее являются Платон и Аристотель. Позднее пословица встречается у византийского писателя М. Глики и у паремикографов Григория Кипрского и Макария.

Приведенные выше поговорка и пословица имеют и латинских предшественников. Выражение **трудно противу рожна прати** встречается у Теренция, “любившего пересаживать греческие выражения на римскую почву”: **advorsum stimulum calces**. Комедиограф Плавт еще ранее использовал ее в переделанном виде: **si stimulos pugnis caedis manibus plus dolet**, т.е. “если кулаком ударишь по рожну, больше боли причинишь рукам”. Латинскую версию пословицы **что посеешь, то и пожнешь** дает Цицерон (106-43 гг. до н.э.): **Tibi seris tibi mete – Ut sementum feceris**.

Упомянув об изречениях употребляемых римлянами, мы подошли к важнейшей странице истории христианской церкви. В 1054 г. произошел раскол христианской церкви на византийскую (православную) и римскую (католическую). Книги Библии на латинском языке были известны уже в конце II века н.э. Блаженный Иероним перевел их заново в конце IV–начале V в.в. н.э. Этот перевод известен под названием **Вульгата**, название которого вероятно произошло от понятия **sermo vulgaris**, т.е. разговорный язык. Это говорит о том, что перевод Библии на разговорный латинский язык был нацелен на ее широкое распространение в массах новообращенных христиан.

Византийская церковь продолжала пользоваться греческим переводом, и лишь в IX в. н.э. византийские миссионеры Кирилл и Мефодий положили начало переводу священных книг, прежде всего Евангелия, на славянский язык. Древнейшими памятниками старославянской письменности являются Зографское, Мариинское, Ассеманиево Евангелия. Христианизация Древней Руси сопровождалась распространением Священного Писания на восточнославянской почве, речь идет о церковнославянских памятниках письменности: Остромирово Евангелие (1056-1057 гг.), Мстиславово Евангелие (нач. XII в.).

Современная Библия на ц.-слав. языке представляет собой переиздание Елизаветинской редакции 1751-1756 гг., в котором текст был выверен по греческому варианту. Наличие большого количества редакций славянского текста книг Библии (мы заострили внимание лишь на Евангелии) затрудняет работу исследователей, так как лексический, а, следовательно, и фразеологический состав редакций Библии (Евангелия) не тождественен. Поэтому вопрос, какая из редакций послужила первоисточником заимствования в литературный язык того или иного выражения, кажется нам неразрешимым.

В русской литературной речи присутствует немало выражений, которые выходят за рамки норм современного русского языка: **довлеет дневи злоба его; ежи писах писах; ищите и обряцете, толцьте и отверзется вам; ныне отпускаеш; страха ради иудейска; уничижение паче гордости** и др. Эти фразеологизмы являются цитатами из старославянских или церковнославянских редакций. Они представляют собой архаичные явления в сравнение с современной речью. Это одна из причин их устойчивости и “яркости” на фоне новых контекстов, использующих их. Фразеологизмы цитатного типа наиболее легко идентифицируются как библейские. Гораздо труднее с выражениями **козел отпущения; валаамова ослица, блудный сын** и др. Эти выражения нельзя найти в тексте Библии. Они представляют собой устойчивые выражения, в которых концентрируется содержание целого библейского повествования или евангельской притчи.

Однако не все выражения, ассоциирующиеся с персонажами Библии или библейскими сюжетами, можно расценивать как выражения библейского происхождения. Происхождение выражения **кающаяся Магдалина** на первый взгляд очевидно – Евангелие. Действительно, в Евангелие мы находим строфы, повествующие о Марии Магдалине (Лк. 7,1-2; Мк. 15, 47; 16, 9-10). Но в них не говорится о ее раскаянии. Другой отрывок рассказывает нам о прощении Христом некоей грешницы (Лк. 7, 37-39, 44-48). Соотнесение Марии Магдалины с кающейся грешницей, по мнению акад. С. С. Аверенцева, возникло в западноевропейском искусстве. «Образ кающейся Магдалины был популярен в среде мастеров итальянской живописи, в особенности Тициана, Корреджо, Гвидо Рени. Так имя Марии Магдалины становится символом кающейся блудницы» [8, с. 373]. Но современные фразеологи (Н.С. и М.Г. Ашукины, Н.М. Шанский, составители «Фразеологического словаря русского литературного языка») продолжают настаивать на

Біблейском происхождении этого выражения. Таким образом, выражение **кающаяся Магдалина** прекрасно иллюстрирует спорность традиционной этимологии.

Бесспорно, в формировании духовного мира человека и западного и восточного мира Священное Писание сыграло огромную роль. Немаловажное значение в формировании менталитета имеет, как мы уже видели язык Библии. Знакомство широких масс с христианскими истинами началось с процессом перевода библейских текстов на национальные языки. В Западной Европе эти переводы были осуществлены несравнимо раньше, чем в православном мире. Хронологические различия во времени перевода Библии на национальные языки на Западе и Востоке имеют значительные различия в степени и результатах влияния Библии на культуру, язык, быт и нравственность народов.

Так, со второй половины XIX - начала XX века библейские выражения широко используются политической публицистикой как в западноевропейских, так и славянских странах. А в постсоветский период библейская фразеология приобретает большое значение на фоне отмирающей политической фразеологии социалистической эпохи.

Элементы языка Библии встречаются сегодня во всех средствах информации России и Украины и стран Западной Европы, что кардинально изменяет характер изложения материала.



1. Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета: В рус. пер. с парал. местами и прил. – М., 1995.
2. *Аверинцев С.С.* От берегов Босфора до берегов Евфрата: Антология ближневост. лит. 1 тысячелетия. – М., 1994.
3. *Аиукин Н.С., Аиукина М.Г.* Крылатые слова: Лит. цитаты: Образ. Выражения, лит. Цитаты. – 4-е изд., доп. – М., 1988.
4. *Грибова А.А.* Алмазные россыпи: библейские выражения в русской фразеологии // Русский язык и литература в школе. – 1991. – № 10. – С.65-78.
5. *Дьяченко Г.* Полный церковнославянский словарь (со внесением в него важнейших древнерусских выражений). – М., 1899.
6. Книги Нового Завета. Рус. пер.: Предисловие // Литературная учеба. – 1990. – № 3. – С.7-10.
7. *Котова М.Ю.* О пословицах библейского происхождения в современных славянских языках // Вестник С.-Петербург. Гос. ун-та. - Сер. 2. – 1993. – Вып. 2. – С.7-16.
8. Мифологический словарь / Под ред. Е.М. Мелетинского. – М., 1973.
9. *Михельсон М.И.* Русская мысль и речь: свое и чужое. Опыт русской Фразеологии. Сборник образных слов и иносказаний: В 2 т. – СПб., 1902-1903. - Т. 1-2.
10. *Ожегов С.И.* Словарь русского языка. – 10-е изд., стереотип. – М., 1973.
11. *Попов Р.Н.* Фразеологизмы русского языка с архаичными значениями и формами слов. – М., 1976.
12. *Семенова З.И.* Семантические признаки фразеологических единиц церковнославянского происхождения // Вопросы истории и теории русского языка – Тула, 1970. – Вып. 3. – С.146-153.
13. *Тимошенко И.Е.* Литературные первоисточники и прототипы трехсот русских пословиц и поговорок. – К., 1987.

Е.А. Ирдиненко

## АНАЛИЗ СИСТЕМЫ ЭСТЕТИЧЕСКИХ КАТЕГОРИЙ В ТВОРЧЕСТВЕ ЭТЬЕНА СУРИО

Этьен Сурио (1892-1979) – видный французский эстетик, философ, общественный деятель выступал с философской позиции “рационального идеализма” и учрежденной им самим “реальной эстетики”, носящей позитивистский характер в своих философских и эстетических трудах. В своих многочисленных работах Сурио обращается к масштабным и фундаментальным проблемам и пытается наметить магистральные пути развития философии и эстетики. Оценивая значение Э. Сурио во французской эстетике, Д. Юисман пишет: “Какой бы ни была, эстетика завтрашнего дня - пусть она впадет, в субъективный идеализм или пустит корни в экспериментальной почве, пусть она снова станет психологической или сделает упор на социологические тенденции - вполне определенно, что эстетика не может идти в счет без идей Этьена Сурио. Положение, которое он занимает в современной философии искусства, является господствующим: он поднял все основные проблемы эстетики. Он дал им научный статус”. Этьен Сурио является основателем и руководителем научно-реального направления французской эстетики [1, с.61].

Современная эстетика содержит пестрый спектр мнений относительно проблемы систематизации эстетических категорий. Большое внимание этой проблеме уделил Э. Сурио, разработавший свою систему категорий эстетики. Интерес к этой концепции подкрепляется тем авторитетом, которым пользовался ее автор в научных кругах не только своей страны, но и за рубежом, являясь президентом Французского эстетического общества и Международного комитета эстетических исследований, членом Академии моральных и политических наук Франции (1958).

В эстетической литературе нет специального исследования, посвященного Э. Сурио и тем более разработанной им системе эстетических категорий. Обращение же к концепции Сурио мы можем обнаружить в целом ряде работ эстетиков: Ю.Б. Борева, М.С. Кагана, А. Лилова, М.Ф. Овсянникова, Т.А. Савиловой, Л.Н. Столовича, Г.П. Предвечного, В.П. Шестакова и других [12-14]. Однако эти авторы в основном ограничиваются либо ее общей характеристикой, либо ссылаются на отдельные высказывания и мысли французского эстетика. Очевидно, что эти авторы не стремятся к ее подробному анализу, приводя очень сжатое изложение взглядов французского эстетика на проблему эстетических категорий.

Привлекая к анализу работы исследователей А.С. Богомолова, Б.Э. Быховского, Г.П. Предвечного, В.В. Прозерского, Э.П. Юровской [12-14], а также зарубежных – Т.И. Хилла, Р. Бэйе, М. Дюфренна, В. Фельдмана, концепция Э. Сурио, как и “реальная” эстетика, в целом, принадлежит к обоим историческим периодам развития французской буржуазной эстетики XX века (довоенному и послевоенному). Она обнаруживает свою философскую основу в позитивистской философии XIX века, с которой она связана через так называемый философский “реализм”, возникший в начале нашего столетия. При этом она не обнаруживает прямых связей ни с одним из важнейших течений буржуазного искусства XX в. и не стремится к осуществлению специфического подхода к эстетическому исследованию, наподобие, например, социологической эстетики.

Как подчеркивает сам Сурио, в трактовке эстетических категорий он занимает аристотелевскую позицию, рассматривая категорию как наиболее общее понятие, не сводимое к какому-либо другому. При этом французский ученый не ограничивается аксиологической трактовкой эстетических категорий, а предполагает рассматривать их как “особый вид познания”

[4, с.9]. Однако отсутствие четкости в высказываниях не позволяют ему дать непротиворечивое определение эстетической категории: эти понятия характеризуются им как "как результат конечного зрительного отношения" и как "отражение в смутном зеркале нашего восприятия вещей, которые могли бы быть увидены совершенно ясно в более интеллектуальной области" [4, с.60], и как различные аспекты "непосредственной оценки, внесенной в силу очевидности, и силу озарения сущности присутствия" [4, с.7], и как результат "игры нашей души" [4, с.18]. Сурио отвергает априоризм в толковании философских категорий. Поэтому трудно объяснить его попытки рассмотрения историко-стилистических категории как априорные суждения [4, с.77-78]. Ученый пытается уйти от рациональной трактовки этих понятий, рождающихся, по его мысли, из опыта и знания. Это отступление говорит о нечеткой методологической позиции Э. Сурио.

Сурио считает, что эстетические категории, возникает как оценки успеха или неудачи рассматриваемого феномена. При этом он не пытается найти критерии определения "успеха" или "неудачи". Полностью игнорирует Сурио понятия эстетического вкуса и эстетического идеала. В эстетическом исследовании ориентируется практически лишь на искусство. Природное явление он предлагает рассматривать в качестве гипотетического произведения искусства и оценивать его как успех или неудачу в соответствии с имеющейся у этого явления устремленностью к некоему предназначению.

Сам Э. Сурио признает 24 категории (рис.1). Анализ категорий начинается с категории прекрасного. Ученый предлагает следующее определение прекрасного. «Мы можем дать определение прекрасного, сознательно банализированное, резюмирующее различные мотивы этого всеобщего согласия суждений: прекрасное — это очевидная удача искусства в обстановке спокойствия, гармонии, величия, верных пропорций и меры и даже, скажем мы, счастья и любви» [4, с.13]. Чтобы выявить природу прекрасного, Сурио сравнивает его с безобразным, которое он понимает как "неудавшееся прекрасное", то есть как негативную красоту, не считая безобразное самостоятельной категорией эстетики. По его словам "безобразное не является ценностью в себе, но часто смысл его существования в искусстве является функциональным" [4, с.98].

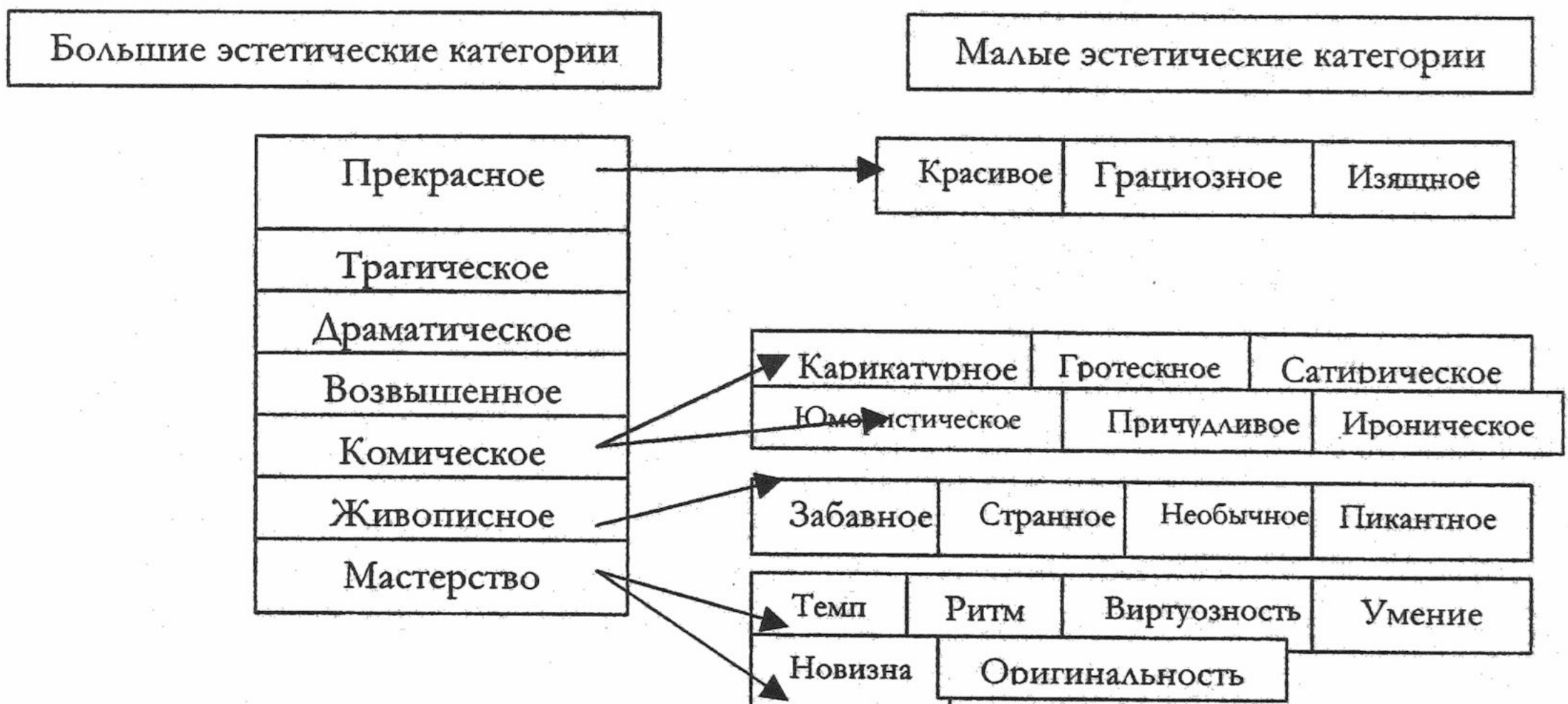


Рис.1. Система эстетических категорий.

Э. Сурио называет пять групп эстетических категорий, уделяя наибольшее внимание первой из них, названной им "роза ветров" из-за примененного в ее построении принципа расположения категорий по кругу, как это имеет место в векторной диаграмме, характеризующей направление ветров. Все включенные сюда 24 понятия он называет главными и подчеркивает, что это не механически составленный круг, а строго продуманная последовательность. Внутри этой группы Сурио называет целый ряд более мелких подразделений: таковы "малые" категории – красивое, грациозное, приятное, элегантно, "смеющиеся" – идилическое, поэтическое, грациозное, живописное, красивое, объединенные вместе патетическое, драматическое и

пиррическое, агонистические – драматическое и трагическое, иренические – без перечисления входящих сюда понятия, комические – карикатурное, гротеск, сатирическое, ироническое, комическое, юмореск, причудливое и "игровые" – живописное, причудливое, капризное, странное, своеобразное, пикантное, забавное.

Построению группы "розы ветров" привлекает принцип, в соответствии, с которым очевидное нагнетание напряженности, происходящее при движении по кругу от прекрасного к трагическому, а затем ко второй кульминации – гротеску - сменяется успокоением и возвращением к прекрасному, что и оголяет рассматривать последнее диалектическим как источник конфликта и в то же время – достигнутое равновесие. Некоторое несогласие вызывает последовательность в расположении терминов: например, переход от патетического к лирическому, а затем к героическому, воспринимаемый как неоправданный перепад, а также непонятный отрыв красивого от прекрасного. Недостаточно обосновано и включение одних и тех же терминов в различные группы, а также набросочный характер всего построения. И, наконец, разочаровывает ссылка на известное в качестве критерия классификации перечисляемых понятий, хотя в этом можно обнаружить намек на труднодоступность эстетической ценности исчерпывающему рациональному определению.

В группу агогических категорий Э. Сурио включает множество понятий, но, уходя от их систематизации, лишь поясняет, что они делятся на ценности возбуждения и покоя. Связанный с ними динамизм он понижает как некий момент, постоянно присутствующий в деятельности человека и обнаруживающий связь с интеллектом. Он пытается увязать категорию не просто с эмоциональным состоянием субъекта, но и с физиологическим процессом, протекающий в организме реципиента, и даже призывает на помощь физиолога, в чем в известной мере проявляется его позитивизм и даже связь с взглядами вульгарных материалистов.

Третью группу составляют технические категории, к которым Сурио относит блеск исполнения, виртуозность, бравурность, однако не называет конкретные термины. Он считает, что входящие сюда категории непосредственно связаны с творческой личностью художника и доступны лишь пониманию специалиста. Не отрицая важности изучения всех перечисленных Сурио моментов, автор отмечает, что подобные понятия не могут стать категориями эстетики в силу своей узкой специфичности, сохраняя при этом значение для искусствознания.

В группу историко-стилистических категорий Сурио включает примитивизм, архаизм, классическое искусство, барокко, романтизм, реализм, символизм и декаданс, хотя и не всегда придерживается этого списка. Историко-стилистические категории трактуется им в двух аспектах: как отдельные ступени развития искусства в определенном обществе и как художественный метод, который может быть использован и в искусстве других эпох. Слабостью позиции Сурио является нечеткая интерпретация понятий, которые, будучи вырваны из исторического контексте, по его мысли, могут быть рассматриваемы как некий художественный метод. В результате суриановская трактовка художественного метода отличается очевидным внеисторизмом. Индивидуальные категории наиболее трудноуловимы, по мнению французского эстетика. Но говоря о разных понятиях он называет по существу лишь пресловутое *je-ne-sais-quoi*, а под конец признается, что эти категории не поддаются рациональному анализу. В итоге идея создания группы индивидуальных категории не приносит конкретных результатов.

Обобщая анализ разных групп категорий, обнаруживается в их расположении постоянное возрастание роли разума, интеллекта. В качестве определяющего фактора, обуславливающего их возникновение, по мысли Сурио, выступает эмоции (для первых двух групп), деятельность, знания и фантазия. Эта последовательность, в известной степени воспроизводит структуру личности, а использование подобной идеи представляется перспективным в методологическом плане. Так, система эстетических категорий, может стать моделью теоретического анализа художественного произведения и процесса его создания. Обоснованность стремления к расширению категориального аппарата эстетики не может оправдать отсутствие единого и четкого методологического принципа в вопросе атрибуции эстетических понятий, что приводит Сурио к уравниванию неравноценных понятий и грозит завершиться полной девальвацией эстетической категории как основного понятия эстетики. Обнаруживая непонимание диалектики общего и единичного, Сурио приходит к выводу, "что каждое

ценное произведение заключает в себе категорию единичности, а соответствующее ему эстетическое понятие с полным основанием обладает категориальным статусом". Э. Сурио всячески стремится подчеркнуть неуловимость или, по крайней мере, трудноуловимость того содержания, которое он хочет заключить в понятие "эстетическая категория". Он отмечает их взаимную изолированность, утверждая о наличии между ними "подлинной пропасти" [4, с.12], хотя чуть дальше указывает на возможность определения каждой категории в "гало" соседних понятий [4, с.43]. Акцент на изолированность категорий друг от друга не позволяет Сурио трактовать их диалектически, хотя идея о "гало", т.е. о родственности соседних понятий, носит диалектический характер.

Отказывается Э. Сурио делить категории на основные и второстепенные, считая эстетические понятия равноценными. В то же время он признает возможное изменение их "копировки" в связи с изменением обстоятельств [4, с.36]. Категории, по его мнению, проходят периоды юности, первого расцвета, зрелости, болезни и смерти. Если трудно согласиться с нивелировкой значения категория эстетики, то непостоянство их "копировки" очевидно: достаточно вспомнить преклонение классицизма перед прекрасным, романтизма – перед возвышенным, модернизма – перед безобразным. По мысли Сурио, все категории обладают двумя уровнями. Первый, имеющий множество градаций, соответствующих различным степеням интенсивности и выражаемого категорией содержания, – это рядовые понятия эстетики. Второй же – это сфера трансцендентного, которой достигает каждая категория в своей высшей интенсивности.

Как ни удивительно, Сурио крайне невысоко ставил методологическое и практическое значение проблемы эстетических категорий и даже отказывал ей в специфичности и исключительной принадлежности к эстетической науке, а цель своего исследования видел лишь в том, что увязать между собой различные эстетические эпитеты, объяснить и прокомментировать их при помощи разных элементарных чувственных впечатлений. Следуя этой точке зрения, эстетик должен стать не исследователем, а простым регистратором и систематизатором.

Точка зрения французского эстетика, несмотря на ее недостаточную четкость и последовательность, содержательна и интересна. Однако непоследовательность в проведении диалектического принципа, отсутствие четкой методологической позиции не позволяет ему создать непротиворечивую концепцию и придает его взглядам эклектический характер. Недостаточная обоснованность "первых категорий" (успех и неудача) привносит субъективистский оттенок в суриановскую трактовку процесса эстетического восприятия и возникновения эстетической оценки.

Игнорирование понятия "эстетическое" лишило систему Сурио исходной категории и привело его к плюралистической позиции. Тезис о бесконечной множественности эстетических понятий и нежелание выделять какие-либо из них в качестве более важных приводят к распылению категориального аппарата эстетики и к девальвации эстетической категории как структурной единицы данного построения. Однако в суриановском стремлении к умножению понятий эстетики можно усмотреть совпадающее с современными тенденциями желание более детально разработать категориальный аппарат этой науки. Положительными ее чертами нужно считать обнаруживаемые в ней стремление французского эстетика к детальной разработке категориального аппарата, попытки объединения категорий по группам, представляющим отдельные ступени процесса познания, а также оригинальность конструкции, как всей системы, так и ее отдельных элементов.



1. *Huisman D.* L'esthétique. Paris, 1959, p 61.
2. *Souriau Etienne.* L'avenir de l'esthétique. Essai sur l'objet d'une science, naissante, Paris, 1929.
3. *Souriau Etienne.* L'avenir de la philosophie, Paris, 1982, p 318.
4. *Souriau Etienne.* Les catégories esthétiques. Par Etienne Souriau, Paris, 1960, p 167.
5. *Souriau Etienne.* Clefs pour l'esthétique, Paris, 1970, p 189.
6. *Souriau Etienne.* Pensée vivante et Perfection formelle, Hachette, 1925.
7. *Souriau Etienne.* Les correspondances des arts. Elements d'esthétique comparée, Paris, 1947, p 278.
8. *Souriau Etienne.* Les différents modes d'existence. Par Etienne Souriau, Paris, 1950, p 282.
9. *Souriau Etienne.* L'instauration philosophique. Par Etienne Souriau, Paris, 1943, p 414.
10. *Souriau Etienne.* Les deux cent situations dramatiques, Paris, 1950, p 282.
11. *Souriau Etienne.* Orientations de la peinture française de David à Picasso. Textes de : E. Souriau. A. Chamson, 1950.
12. *Предвечный Г.П.* Французская буржуазная эстетика (40-60-е годы XX века) – Ростов-на-Дону, 1967.
13. *Юрковская Э.П.* Эстетика в борьбе идей: две тенденции в развитии французской буржуазной эстетики XX века – Л., 1981.
14. *Шестаков В.П.* Эстетические категории – М, 1982.

В.В. Кротова

## ЧЕЛОВЕК В ПОИСКЕ НАДЕЖДЫ (В ЭКЗИСТЕНЦИОНАЛИЗМЕ И ХРИСТИАНСТВЕ)

Человек познает самого себя в истине, соотнося внутреннее "Я" с "Другим", с которым и ищет общения (коммуникаций). Возобновление диалога возможно только посредством надежды на воскресение и тогда homo sapiens занимает более бытийного пространства в человеке, чем homo faber. Кто Тот, Кто поможет субъекту найти надежду без знака прерывности между тем, что погибает и тем, что отвергает смерть? Самый обыкновенный Он строит свои реплики, отталкиваясь, от "духовной точки отсчета", от истины. В Евангелии от Иоанна сказано: "Я есмь путь и истина, и жизнь" [14:6].

В "теологии надежды" «Я», т.е. "Другой" - это Тот, Кто дает мне То, что начинает распоряжаться мною. Тот, Кто распоряжается человеком, приходит к нему, но не исходит из него изначально.

П. Рикер, пользуясь языком кантовской философии, определяет абсолютно иного, трансцендирующего, как того, о котором мы мыслим в высшей степени. Мы находимся постоянно в присутствии Иного, восстанавливаем ли понятийную связь с Ним и сопрягаем ли свои поступки с Его волей или нет. Для К. Барта понимание подчинено объекту веры, и сам Иисус Христос выявляет себя в качестве Логоса. Для Р. Бульмана объект веры и ее обоснование - это то же. То, во что он верит - это то, с помощью чего он верит, т.е. то, что дает ему веру. Не вникая в суть герменевтических процедур, скажем, что Иисус Христос - образ высшей цели. Он присутствует, мыслится, является объектом и обоснованием веры, истиной, познание которой получает новый образ из смысла Духа Святого.

Возможен ли знак духовного равенства между «Я» и "Другим" и возможно ли принадлежать христианскому порядку вещей, обретая надежду на воскресение? П. Рикер видит задачу "герменевтики воскресения" в восстановлении потенциала надежды на воскресение в будущем, значение же "воскресения" остаются в "подвешенном" состоянии, если оно не переходит в новое творение, в новую тотальность бытия. И это новое творение - человек. Именно Он надеется на свое воскресение из мертвых через воскресение Иисуса Христа.

Идея об ожившем Спасителе транспонируется в сознание, видоизменяясь в его структуре, формируя новую систему ценностей. Самый обыкновенный Он, приобщаясь к проблеме всеобщего блага, имеет надежду, которую Мольман называет «абсолютно новой». Это определение расшифровывает Кант: «...моральный закон повелевает мне делать конечной целью всякого поведения высшее благо возможное в мире. Но я могу надеяться на осуществление этого блага благодаря соответствию моей воли с волей Святого и Благотворца мира» [3, с.520, 521]. В "Критике практического разума" говорится и об определенных предписаниях, указывающих на продолжение нашего существования сообразно с высшим назначением разума [3, с.503], где теоретическое ожидание соединяется с "практической" потребностью (то есть вера в воскресение Христа с надеждой на Его второе пришествие). Субъективная же необходимость зла, как мы полагаем, не есть основание надежды, а служит компонентом постулата свободы, хотя радикальное зло есть необходимость понимания добра в обретении надежды. Вера же в приход Иисуса Христа - это одновременно и внутренняя потребность, и "практическая обязательность". Невозможно, выбирая добро в надежде на помощь Бога, не противостоять злу. Если предположить, что надежда не влияет на "внутриполагания" субъекта, тогда радикальное зло является основанием "надежды без надежды".

Не искать новые формы отчуждения - наша задача, а обрести "абсолютно новую" надежду, способствующую жизнедеятельности нашей души.

В «Очерке об изначальном зле» Кант отмечает, что мы можем совершенствовать наши "максимы", чтобы быть достойными счастья, но изменить нашу природу не в наших силах, а во власти Другого [4, с.51-52; 3, с.528].

Поскольку надежде, как философскому эквиваленту свойственны превращения и перемещения, то надежда на участие в суверенном благе есть сама свобода, а свобода совмещается с надеждой при условии веры в порядок воскресения. Это свобода, которая "обладает всемогуществом", это и надежда, которая "движет" свободой. Радикальное зло разъединяет эти понятия и тогда в сознании субъекта восприятие идеи становится иным, а существование "Я" ниспадает до уровня *homo faber*.

Человек в состоянии мучительного поиска потерянной надежды подобен утомленному путнику, который отчаянно отталкивает призрак воды в надежде когда-нибудь утолить жажду. Кант отмечает, что постулат о существовании Бога выявляет экзистенциальную свободу как философский эквивалент дара. Он не употребляет слово - дар - ни в «Критике практического разума», ни в «Религии в пределах только разума», для нас же значение его заключается в понятии свободная воля человека, сопряженная с законом Всемогущей воли [3, с.527]. Такое состояние подчинения или сопряжения возможно только при переходе к максиме святости, через возрождение, «изменение в сердце» [3, с.50]. «Живая вера» в воскресение Иисуса Христа - Это дар, который приобщает к мысли о бессмертии нашей души не для самоосуждения, а для жизни с Богом.

Человек с «действительной» надеждой внутри преодолевает зло «силою Возлюбившего нас...» и принадлежит христианскому порядку вещей, совмещая надежду на воскресение со свободой Духа.



1. *Barthes R.* Introduction a l'analyse structurale des recits.- In: Communication, n №8. 1996.
2. *Bultmann R.* Yesus, mythologie et demythologisation, tr. Fr., ed. du Seuil, 1968.
3. *Кант И.* Собрание сочинений: Юбилейное издание 1794-1994: В 8т. - Т.4, - М., 1994.
4. *Кант И.* Собрание сочинений: Юбилейное издание 1794-1994: В 8т. - Т.6, - М., 1994.
5. *Moltmann J.* Thaeologie de l'Ancien Testament, - 1968.
6. *Риккер П.* Религия и вера.- М.: Искусство, 1996.

І.В. Степаненко

## СКЛАДОВІ ОСОБИСТІСНОЇ ДУХОВНОСТІ ТА ЇХ ФУНКЦІОНАЛЬНИЙ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК

Одним із важливих напрямків осмислення духовності в сучасному філософському дискурсі є прагнення надати цьому поняттю філософсько-категоріального статусу. Для вирішення цього завдання важливо розкрити змістовні складові феномену. Саме вони можуть стати конкретними індикаторами духовності. Без таких індикаторів використання поняття «духовність» для аналізу різних форм духовного життя людини буде неможливим. Виявлення же таких індикаторів дасть змогу застосовувати дане поняття не тільки в відповідних філософських, але й культурологічних, психологічних, соціальних, політичних, педагогічних дослідженнях.

Для концептуалізації феномену духовності слід по-перше, з'ясувати чи є духовність психічним феноменом, чи можна вважати, що вона представлена ціннісно-сисловою компонентою свідомості, тобто окреслити межі локалізації духовності, враховуючи те, що вона має персональні та соціальні форми репрезентації. По-друге, проаналізувавши конкретні форми репрезентації особистісної духовності, структурувати її основні елементи та розкрити функціональні взаємозв'язки між ними. Вирішенню цих завдань і присвячена дана стаття.

Духовність виникає у царині напруження «людина - світ» і в своїй індивідуалізованій формі є характеристикою ціннісно-сислової спрямованості та змістовності особистості та її буття. Особистість же не є одним із боків чи психічних властивостей людини, не є суто психічним феноменом. Тим більше не є таким феноменом і буття особистості. Вже виявлення в царині духовності ціннісно-сислового виміру вказує на те, що мова йде не про суто психічний феномен, оскільки цінності і смисли безумовно мають соціокультурний характер. Крім того, принципово важливе значення для формування, функціонування та саморозвитку індивідуальної духовності мають емоційні, вольові, розумові процеси, пам'ять, уявлення а також сама життєдіяльність особистості, її комунікативні стосунки зі світом. Звідси випливає висновок, що духовність не локалізується лише у царині свідомості і не є суто психічним феноменом, хоча вона і сполучена із певними психічними процесами і установками особистості.

Духовність як феномен є відкритою, динамічною системою. Динамічність духовності виявляється в здатності її структурних компонентів до певних змін, а отже й до метаморфоз самої духовності [3, с.141]. В одночас, духовність сама є певною складовою інших систем – соціокультурної системи та життєвого світу особистості. Це означає, що у випадку із духовністю одна структура стає причиною іншої, тобто мова повинна йти про структуру активності. Інакше кажучи, структуру духовності слід розкривати не як структуру психічного феномену, а як **структуру активності**. Вже Гегель наполягав, що духовність не є субстанція, це – становлення. І духовність як особистісне становлення є активністю, змістом якої виступають процеси самопізнання, самовизначення, самоактуалізації, самореалізації, самовдосконалення. При розкритті структури духовності як активності, доцільно спертися на міркування Б. Маліновського щодо структури людського зусилля, котре “інструктоване” правилами традиції, спонукається мотивом і контролюється цінністю.

До яких внутрішньо суперечливих і, навіть, шкідливих теоретичних наслідків може призвести намагання змалювати духовність як суто психічне утворення, та ще, якщо воно здійснюється у межах нормативної модальності, показують розвідки Ж.Б. Юзвак. Само по собі прагнення української дослідниці розглянути духовність як систему має пізнавальний потенціал і дозволяє автору виокремити такі головні психологічні характеристики духовності як «потребово-ціннісні, вчинково-поведінкові, когнітивно-інтелектуальні, вольові, чуттєво-емоційні, гуманістичні та естетичні» [3, с.142]. Ми навіть вважаємо такий підхід частково підним наслідування, чого не можна сказати про те змістовне розкриття даних характеристик, яке здійснює автор далі.

До потребово-ціннісних характеристик Ж.Б. Юзвак включає духовні потреби та духовні ціннісні орієнтації і розкриває їх зміст так: «Під духовними потребами ми розуміємо прагнення індивіда до засвоєння загальнолюдських та індивідуальних цінностей та їх створення в процесі духовних різновидів діяльності. До індивідуальних цінностей увходять інтереси, погляди, ідеали, потреби особистості, які є результатом усвідомлення навколишнього світу та свого власного місця в ньому. Загальнолюдські цінності включають людяність, добро, красу, справедливість, знання» [3, с.142]. Наведена характеристика духовних потреб та цінностей одразу викликає цілу низку питань.

По-перше, якщо сполучити характеристики духовних потреб та цінностей, які автор вважає складниками духовності, із попереднім твердженням про те, що «духовність як філософсько-психологічний феномен має складні структурні характеристики, особливості прояву яких залежать від специфіки різних царин психіки індивіда» [3, с.141], то виходить, що особливість прояву людяності, добра, краси, справедливості, знань рівно як і потреб, інтересів, поглядів, ідеалів особистості детермінується специфікою різних царин психіки. За логікою автора виходить, що саме психіка є силою, котра зумовлює прояви вищих духовних потреб та цінностей, які мають інтегративне, системоутворююче значення для особистості. Між тим, ще класик радянської психології А.Н. Леонтьєв зазначав, що «лише нечисельні загальні положення про особистість приймаються, з тими чи іншими застереженнями, усіма авторами. Одне із них полягає в тому, що особистість уявляє собою якусь неповторну єдність, деяку цілісність. Інше положення міститься в визнанні за особистістю *ролі вищої інтегруючої інстанції, котра управляє психічними процесами*» (курсив наш). І далі він посилається на Джемса, який «називав особистість «хазяїном» психічних функцій» та Г. Олпорта, котрий називав її «визначателем поведінок та думок» [1, с.160]. Отже ключове твердження Ж.Б. Юзвак щодо специфіки феномену духовності не вписується ні в філософське, ні в психологічне бачення духовності як ціннісно-сміслової компоненти особистості.

По-друге, не витримує критики і змістовна характеристика духовних потреб і цінностей. Якимось чином до індивідуальних цінностей потрапили інтереси та потреби особистості. Вони, безумовно, сполучені із цінностями, але не є ними. Не зрозуміло, також, чому автор розподіляє увесь світ цінностей лише на індивідуальні та загальнолюдські, адже до надіндивідуальних цінностей входять й такі як родинні, соціально-групові, національно-культурні? Чи означає це, що прагнення до створення та засвоєння усіх інших надіндивідуальних цінностей не є виразом духовної потреби? А чим зумовлене саме таке бачення системи загальнолюдських цінностей? Чи означає воно, що автор не визнає за іншими цінностями статусу загальнолюдських, наприклад за такими як життя, свобода, власність, солідарність, піклування про дітей, батьків, близьких, працелюбність, чесність та ін. В наведеній Ж.Б. Юзвак характеристиці проблема духовних потреб і цінностей постає як щось samozрозуміле, не враховується уся її складність і багатовимірність, той факт, що фахівці налічують десятки, сотні цінностей, які впливають на поведінку людей в усіх сферах життєдіяльності.

На цьому можна було б і зупинитися, оскільки подальший аналіз складників духовності здійснюється автором у тому ж самому дусі. Але знайомство з наступними міркуваннями, дає можливість зробити ще один важливий висновок, який ми б бажали проілюструвати. Ми вважаємо, що той спосіб реконструкції складників духовності, який застосовує Ж.Б. Юзвак, демонструє неможливість сполучити в одному визначенні характеристику духовності як феномену і як нормативного ідеалу і, тим самим, вказує на необхідність відокремлення, самостійного розглядання духовності в її різних вимірах. Так, українська дослідниця виділяє в структурі духовності вчинково-поведінкові характеристики. Це здається доцільним і правомірним. Але далі, розкриваючи зміст цієї складової духовності, вона від екзистенційного виміру одразу переходить у нормативну модальність, і включає сюди духовний тип поведінки і духовний саморозвиток. При цьому, духовний тип поведінки виявляється, на думку автора «у твердженні людиною у своїй життєдіяльності гуманістичних та естетичних загальнолюдських ідеалів, тобто цінностей, які постають як мета життєтворчості» [3, с.143]. Дане твердження є суперечливим не тільки з екзистенційної, але навіть і з нормативної точки зору.

З екзистенційної точки зору воно є неспроможним, оскільки не можливо уніфікувати усе

багатоманіття буттєвих проявів феномену духовності, звести їх до ствердження загальнолюдських ідеалів. Крім того, загальнолюдські ідеали зовсім не обов'язково виступають для особистості «цінностями, які постають як мета життєтворчості». З нормативної ж точки зору не зрозуміло, чому автор усі надіндивідуальні цінності зводить виключно до загальнолюдських ідеалів? Чому гуманістичні та естетичні ідеали розглядаються як відокремлені, чи означає це, що естетичні ідеали не мають гуманістичного характеру? В кінцевому разі, не зрозуміло, що собою уявляють гуманістичні та естетичні загальнолюдські ідеали? Так, як їх подає автор, вони скидаються на платонівські вічні та незмінні ідеї.

Підводить автора не розрізнення екзистенційної та нормативної модальності і при характеристиці духовного саморозвитку, який розглядається «як процес здійснення суб'єктом свідомого управління своєю діяльністю та поведінкою відповідно до духовних ціннісних орієнтацій, метою якого є психічне самовдосконалення та самореалізація» [3, с.143]. Розуміючи духовність як психічне утворення, Ж.Б. Юзвак і метою духовного саморозвитку вважає психічне самовдосконалення і самореалізацію і, тим самим, взагалі переходить в езотеричну площину, у царину медитативних практик. Виходить що буттєва самореалізація зовсім не є метою духовного саморозвитку. Отже, можна побачити, що розглядання духовності як суто психічного утворення і при цьому такого, який має єдину, уніфіковану, абстрактно-ідеалізовану форму, є теоретично неспроможним. З усього вищезазначеного, випливає висновок, що, духовність дійсно є інтегральним утворенням, але таким, яке синтезує не «психічні», а особистісні характеристики, котрі постають як єдність психологічних та соціокультурних характеристик у життєвому та внутрішньому світі особистості. Ми вважаємо за можливе представити систему цих характеристик наступним чином.

Ми погоджуємося із Ж.Б. Юзвак, що ключовим складником духовності є **потребово-ціннісний**. Ключове значення цієї складової не викликає сумнівів, оскільки загальновідоме, що потреби є головними внутрішніми збудниками активності особистості, котрі виявляють себе в неусвідомлених потягах та свідомих мотивах поведінки, а цінності є тим, що спрямовує активність і виявляє себе у ціннісних орієнтаціях, ідеалах, уподобаннях.

Але, на нашу думку, зміст цього фундаментального елемента слід тлумачити принципово інакше, ніж це робить українська дослідниця. Для розуміння духовності як багатовимірного феномену людського буття доцільно вийти за межі суто психологічного розуміння потреб як особливого психічного стану індивіду, котрий відчувається як усвідомлене ним «напруження», «незадоволеність», «дискомфорт» – відображення в психіці індивіду невідповідності між внутрішніми і зовнішніми умовами діяльності. Бачення потреб виключно як особливого психічного стану не дає повною мірою розкрити взаємозв'язок між суб'єктом та умовами його діяльності, прослідкувати зумовленість потреб особистості історичними, соціальними, культурними, індивідуальними чинниками її життєдіяльності. Тим самим, із дослідження феномену духовності «випадають» його важливі буттєві складники. Це, в свою чергу, ускладнить розкриття механізмів формування духовності, визначення можливостей, шляхів, механізмів корегування духовного розвитку як особистості, так і соціуму. Поняття духовність стане евристично безплідним у соціальному та гуманітарному пізнанні.

При розкритті змісту потребо-ціннісного складника духовності слід уникати довільно-абстрактних конструкцій, котрі не тільки нічого не прояснюють, а навіть спотворюють уявлення про духовність як феномен. Скоріше слід спрямовувати дослідницьку увагу на пошук конкретних індикаторів даної складової. Тільки таким чином можна перейти від «прекраснодушних» міркувань про духовність як певний ідеал духовного розвитку особистості до реконструкції тих типів духовності, котрі реально репрезентовані в особистому та соціокультурному житті. Ми не ставимо перед собою завдання вичерпним чином репрезентувати такі індикатори. Мабуть це завдання не стільки філософії, скільки конкретних соціально-гуманітарних наук. Філософія ж у даному контексті може виконати інтегруючу та координуючу функцію.

Щодо цінностей, то вони постають як інтенціональний обрій формування та розвитку духовності особистості. І хоча самі цінності у межах різних методологічних аксіологічних програм розуміються амбівалентно, їх функціональна роль в структурі духовності від цього суттєво не

змінюється. Тому ми зосередимося лише на тих моментах, які є принципово важливими для «вписання» цінностей у структуру духовності особистості. Тут можна спертися на той докладний аналіз основних просторових опозицій цінностей, який здійснив А.Д. Леонтьєв [див.: 2].

На нашу думку, вихідне значення у контексті структури духовності має осмислення цінностей в просторовій опозиції «індивідуальне – надіндивідуальне». Визнання наявності індивідуальних та надіндивідуальних цінностей є загальним положенням у межах різних аксіологічних теорій, попри те, що саме розуміння природи цінностей в цих теоріях може бути різним [див.: 2, с.18]. Як зазначає А.Д. Леонтьєв, «постулювання надіндивідуальних цінностей не виключає і навіть передбачає існування їхніх суб'єктивно-психологічних корелятів, котрі описуються такими поняттями як мотив, потреба, інтерес, ціннісна орієнтація чи суб'єктивна цінність» [2, с.18], відмінні полягають в тому, чи розглядаються індивідуальні цінності як первинні, чи як вторинні по відношенню до об'єктивної надіндивідуальної цінності. Але не зважаючи на ці відмінні, процес формування, функціонування та саморозвитку духовності особистості постає як когерентний цінностям і першого, і другого роду. Зрозуміло, що констатація даного факту ще остаточно не вирішує питання про функціональну репрезентованість цінностей в структурі духовності. Відкритими залишаються принаймні два питання. По-перше, чи є «індивідуальні кореляти цінностей їхнім відображенням в свідомості, яке впливає на індивідуальну діяльність лише через посередництво механізмів свідомого контролю, чи вони інтегровані в структуру особистості і мотивації індивідуальної діяльності та визначають її спрямованість не залежно від того, наскільки вони усвідомлюються як такі» [2, с.20]. По-друге, це питання про сумісність індивідуальних та надіндивідуальних цінностей в мотиваційній та регулятивно-координаційній царині особистості. Дане питання експліковане в репресивній концепції культури З. Фрейда, де Над-Я та Воно постійно перебувають в конфлікті, та в сучасних постмодерних стратегіях, де надіндивідуальні цінності змальовуються як такі, які «жарцерують» індивідуальну свідомість. Ми поділяємо точку зору тих дослідників, які розглядають соціальну регуляцію не тільки як зовнішню, а як іманентну структурі особистості та мотивації соціалізованого індивіду й розглядають соціальні впливи не тільки як такі, які постійно конфліктують із внутрішніми збудниками індивіду та обмежують його свободу, але виконують і організуючу та структуруючу функцію, виступають основою для структурування активності індивіду й не тільки не суперечать його свободі та автономії, а скоріше виступають її необхідною передумовою [див.: 2, с.20].

Людина як духовна істота є продуктом соціуму та культури. Дане твердження не спростовує автопоезісності духовності. Але автопоезісні механізми «включаються» у процесі соціалізації; духовність формується і набуває персональної форми не в ціннісному вакуумі, не десь у потойбічному світі, а саме у соціокультурному контексті, в поцейбічному світі надіндивідуальних цінностей. Визнання того, що в духовному світі особистості функціонують як індивідуальні так і надіндивідуальні цінності, котрі до того можуть бути як свідомими, так і не свідомими індивідуальними регуляторами життєдіяльності, призводить до необхідності визначення просторової диспозиції цінностей щодо інших ціннісних форм індивідуальної свідомості, таких як ціннісні орієнтації, переконання, ідеали, еталони.

В структурі духовності цінності феноменологічно постають як смисловий, складно диференційований контініум, в якому цінності мають різні індивідуальні та надіндивідуальні, усвідомлені та неусвідомлені форми, різну нормативну модальність (правда-кривда, добре-погано, красиво-потворно), інтенсивність (з точки зору безпосередньої значущості), ієрархічність (певний порядок реалізації), функціональну роль (виступають основою для структурування активності, є певними цільовими орієнтирами життєдіяльності, визначають обрій світорозуміння та характер світовідношення). У функціональному плані слід за Рокічем розрізняють цінності термінальні, котрі узагальнено виражають найважливіші цілі, ідеали, самоцінний зміст життя людини та інструментальні, котрі виступають засобами досягнення цілей, реалізації ідеалів. Рокіч розрізняє 18 термінальних і 18 інструментальних цінностей. Зрозуміло, що конкретні форми експлікації термінальних та інструментальних цінностей в кожній людині можуть бути різними, так само як можна наводити і різне ранжування цінностей, але сам їх розподіл на термінальні та інструментальні в функціональному плані є евристично плідним. Так, Рокіч показує, як визначення

респондентами відносної значущості цінностей дозволяє виявити ціннісні пріоритети індивіду. Отже, матриця Рокича може бути важливим знаряддям для конкретно-соціологічного та соціально-психологічного дослідження існуючих типів духовності як особистості, так і соціуму.

Набувши усвідомлення, цінності виражають уявлення суб'єкта про цінне для нього і постають у формі ціннісних орієнтацій. При цьому, може існувати як узгодженість, так і розбіжність між цінностями та ціннісними орієнтаціями. Розбіжність між усвідомленими ціннісними орієнтаціями і цінностями, котрі реально інспірують діяльність людини, спрямовують та координують її життєдіяльність, обумовлюється низкою причин. Переконаливою здається думка Д.А. Леонтьєва, який пояснює цю розбіжність такими факторами: «По-перше, в силу недостатньо усталеної і структурованої системи особистісних цінностей та/чи недостатньо розвинутої рефлексії людина може погано віддавати собі звіт в реальній ролі і значущості тих чи інших цінностей в її житті. По-друге, значущість тих чи інших цінностей може суб'єктивно перебільшуватися чи применшуватися завдяки дії механізмів стабілізації самооцінки та психологічного захисту. По-третє, джерелом неузгодженості може виступати те, що в свідомості будь-якої людини присутні ціннісні уявлення самого різного роду. Поряд з ціннісними орієнтаціями, котрі більш чи менш адекватно відображають власні особистісні цінності суб'єкту, в його свідомості відображаються цінності інших людей, цінності різних великих та малих соціальних груп, а також ціннісні стереотипи та ціннісні ідеали, котрі відображають цінність для людини самих цінностей у відстороненості від образу свого Я. Різноманітні ціннісні уявлення в індивідуальній свідомості змішуються, що ускладнює адекватну рефлексію власних цінностей» [2, с.21].

Ми навели міркування Д.А. Леонтьєва не тільки тому, що в них виявляються причини розбіжностей між продекларованими ціннісними орієнтаціями та реально діючими цінностями, але й тому, що тут наочно відтворюється уся складність і суперечливість ціннісного світу особистості. Усвідомлення обох цих моментів є дуже важливим для розуміння як механізмів формування, так і форм репрезентації духовності у якості ціннісно-сміслового стрижня особистості. Процес формування духовності відбувається як шляхом інтегрування в мотиваційній структурі особистості надіндивідуальних – загальнолюдських, національно-культурних, соціально-групових, родинних – цінностей, термінальних та інструментальних цінностей, так і шляхом рефлексії й саморефлексії власних цінностей та ціннісних орієнтацій, через самовизначення особистістю індивідуальної значущості функціонуючих в індивідуальній, груповій та суспільній свідомості різноманітних ціннісних форм. Отже ціннісна складова духовності постає як невідривно сполучена із інтелектуально-рефлексивною.

Ще одна важлива просторова диспозиція цінностей в структурі духовності постає як кореляція цінностей та ідеалів. Ідеали – це цінності, які бачаться в їх досконалості, сублімовані в образ досконалості, до якого можна лише наближатися; спроба же буквально втілити їх в земному бутті може призвести лише до руйнації цих ідеалів [2, с.22]. Ідеали виводять людину за межі наявного існування, виступають формою взаємозв'язку сучасного та майбутнього, скріплюються такими почуттями як віра та надія. В структурі духовності ідеали окреслюють горішній, рухливий обрій індивідуальних та соціальних домагань, сподівань, уподобань особистості. Ідеали не зводяться до конкретних стандартів діяльності та життєдіяльності, котрі людина прагне наслідувати, оскільки вважає їх еталонними, не тотожні однозначним нормативним приписам, які людина не вважає за можливе порушувати. Ідеали задають лише загальні контури, загальну спрямованість діяльності та життєдіяльності, а не її конкретні параметри. Ідеал виконує програмову та прогностичну щодо майбутнього функцію. Ціннісні ідеали постають як імперативи, певні закони, які приписують буттю – особистому та соціальному – досконалість, це модель належного, досконалого майбутнього. Але для того, щоб почути «поклику» цінностей та ідеалів, зазнати їх енергетичного, інспіруючого та регулятивного, орієнтуючого впливу на життєдіяльність, особистість повинна пережити цінності як індивідуально значущі. Звідси постає неминуча кореляція цінностей із емоціями, почуттями, переживаннями особистості, що є загально визнаним положенням в аксіологічних теоріях. Так, ще «піонер» західної аксіології М. Шелер докладно розкрив взаємозв'язок між ціннісними формами (благо, істина, прекрасне тощо) і людськими

емоціями (симпатіями). Він довів, що та чи інша форма симпатії завжди ціннісно-інтенціональна, та навпаки, будь-яка цінність містить певний емоційний бік, що тільки і дозволяє цінності бути формою, яка відкриває людині світ. Цінності набувають для людини буттєвої справжності лише через їх переживання як індивідуально значущих.

Таким чином, у структурі духовності з необхідністю виникає диспозиція цінностей та переживань, емоцій, почуттів. Переживання та емоції не тільки є формою особистої актуалізації цінностей. У якості такої форми вони виступають необхідними чинниками діяльності та життєдіяльності особистості, тому сполучені із **вчинково-діальною** складовою духовності. Переживання та емоції є невід'ємними супутниками усіх вчинків і діянь особистості в системі людської життєдіяльності в цілому. Саме ж переживання виступає не тільки елементом в структурі свідомості, а є органічною єдністю духовного та предметного життя людини, цілісним процесом її самовизначення, самоствердження, самореалізації, саморозвитку.

При феноменологічному розгляданні ідеалів, важливо звернути увагу й на те, що вони реалізуються лише через людську діяльність та життєдіяльність. До того ж втіленням ідеалів може виступати як сам процес діяльності (діяння) та життєдіяльності (вчинок), так і об'єктивований продукт діяльності (витвір, виріб) та життєдіяльності (життєві здобутки, життєвий шлях у цілому). Звідси духовність знов постає не як суто психічне утворення, а як феномен, який має і суб'єктивовані, і об'єктивовані форми, а в структурі духовності виявляється ще одна диспозиція між цінностями, переживаннями та вчинково-діальною складовою особистості.

Закінчуючи розглядання просторових диспозицій потребово – ціннісної складової духовності ми вважаємо за важливе звернути увагу на сполучення самих потреб та цінностей в мотиваційному основі людської поведінки. У даному контексті переконливою здаються міркування Д.А. Леонтьєва, який розкриває це співвідношення так: «Потреби репрезентують в структурі мотивації актуальний життєвий світ суб'єкту, вони динамічні, їхня ієрархія постійно перебудовується в залежності від поточного стану життєвих відносин суб'єкту. Особистісні ж цінності, навпаки, репрезентують внутрішній світ особистості, є виразником стабільного, абсолютного, незмінного. Формуючись, як і потреби, в індивідуальному досвіді суб'єкту, особистісні цінності відображають, проте не стільки динамічні аспекти самого індивідуального досвіду, скільки інваріантні аспекти соціального та загальнолюдського досвіду, який привласнюється індивідом. Можна тим самим погодитися з розумінням цінності як «аспекту мотивації, котрий співвідноситься з особистими та культурними стандартами, не пов'язаними виключно з актуальним напруженням та миттєвою ситуацією». Що ж стосується мотиву, то це поняття, на наш погляд, слід відносити не до стійких джерел збудників, а до складаючихся ad hoc на їх основі динамічних утворень в структурі конкретного акту діяльності, які забезпечують його динамізм та спрямованість» [2, с.24].

Здійснений аналіз потребово-ціннісної складової духовності дає можливість осмислити останню як динамічне, складно диференційоване та ієрархізоване, пульсуюче утворення, котре має суб'єктивовані та об'єктивовані форми репрезентації. *Диспозиційно, потребово-ціннісна складова духовності є її стрижнем і в цій якості сполучена із мотиваційно-вольовими, емоційно-почуттєвими, інтелектуально-рефлексивними та вчинково-діальними складовими особистості.* Інакше кажучи, для свого існування духовність потребує не тільки наявності свідомості, але й наявності розвинутої самосвідомості, емоційних, моральних, естетичних, інтелектуальних та вольових якостей, певної системи знань, потреб, навичок та вмінь. Щодо меж локалізації духовності особистості, то доречно пригадати зауваження Ільєнкова Е.В. про те, що мислить не мозок, а людина за допомогою мозку, так само як працює не рука, а людина за допомогою руки. Так і суб'єктом духовності є не свідомість, а особистість як персональний та соціокультурний феномен.



1. Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. - М., 1977.
2. Леонтьев Д.А. Ценность как междисциплинарное понятие: опыт многомерной реконструкции // Вопросы философии. - 1996. - № 4.
3. Юзвак Ж. Духовність як психологічний феномен: структура та чинники розвитку // Філософська думка. - 1999. - № 5.

Н.А. Иордаки

## К АНАЛИЗУ ПРОБЛЕМАТИКИ ЛИЧНОСТНОГО И ДУХОВНОГО РАЗВИТИЯ

**В** наши дни всё мировое сообщество переживает кризис, вызванный, наряду с остальными глобальными проблемами, остро стоящей проблемой духовности личности. Современный человек находится под громадным информационным напором, объём которого постоянно растёт. Всё большую роль в представлении о мире играют средства массовой информации (СМИ), продуцирующие так называемую «массовую культуру», характерным атрибутом которой является потеря её субъектом своей индивидуальности и внутренней сущности как таковой. Распространение компьютерных технологий, создающих виртуальную реальность, приводит к интериоризации последней внутренним миром пассивного пользователя и постепенной замене ею реального мира жизнедеятельности индивида. При этом нередко происходит потеря личностной самоидентификации.

Поэтому все большее число исследователей заявляют о необходимости прихода к новому гуманизму, который будет основываться на общечеловеческих ценностях. Среди потребностей современного человека выделяются потребности открытия для себя духовного аспекта жизни, сотрудничества и взаимодействия. Однако, как справедливо отмечает Н.Ю. Шишова, человеческая природа включает в себя только возможность духовного развития и не содержит в себе духовности в качестве имманентного свойства. Поэтому проблема воспитания, формирования духовных основ личности современного человека является особо актуальной. Причем, следует подчеркнуть необходимость именно философского рассмотрения проблемы духовного воспитания, так как только философия способна создать методологическую базу для теории воспитания, благодаря анализу духовно-личностной проблематики. Однако, прежде чем говорить о воспитании, необходимо сперва изучить, основные для данного ракурса рассмотрения, такие понятия как «личность» и «духовность», начав анализ с определяющего понятия «личность».

Исходя из исторической изменчивости понятия «личности», для возможности ответа на вопрос о качествах личности будущего, необходимо обратиться к современному ее пониманию. В современных философских исследованиях личностной проблематики нет единого взгляда на феномен личности. Хотя практически все едины в понимании личности как субъективного целостного образования, понимание её природы, истоков возникновения и механизмов развития имеет достаточно вариативный характер. Отечественные взгляды на проблему личности сформированы в основном под влиянием различных по своей сути, теоретических школ марксизма и русской религиозной философии (В. Соловьёва, Л. Толстого, Н. Бердяева, П. Юркевича, Б. Вышеславцева, С. Франка и других её представителей), отличающейся гуманистически-духовным видением человека. Рассмотрим основные современные подходы к пониманию личности.

Одним из исследователей личностной проблематики является В.Ф. Сержантов, который рассматривает личность как целостную структуру, состоящую из аксиологического «Я», витального «Я» (система основных жизненных функций индивида) и рефлексивного «Я» (система связей ценностных установок личности). В его концепции прослеживается приверженность теории деятельности и исторической детерминированности личности, что является, с нашей точки зрения, справедливым, однако понимание личности только как психического феномена, ограничивает и не позволяет раскрыть ее духовные составляющие, связанные с аспектами бесконечности и трансцендентности личности, к которым все чаще обращаются современные персонологи.

Так, Ю.Г. Волков, пытаясь понять место личности в Универсуме, определяет её как “единицу, способную включать в себя мир, репрезентировать в себе Вселенную” [2, с.146]. Подобная широта понимания личности, её неограниченность способствует единению человека и Универсума, развитию высших чувств сопричастности и любви.

Мотивы бесконечности в понимании личности прослеживаются и в концепции С.Л. Рубинштейна. По его мнению, человек должен вступать в отношения сопричастности и высшей креативности с бесконечной Вселенной. Благодаря открытости человека миру границы его личности раздвигаются до бесконечности. В основе личности находится “духовно независимое и совестливое лицо – живой лик души и духа” [1, с.30].

Личность есть духовный феномен, и поэтому теории, понимающие величие и неограниченность человеческой личности выгодно отличаются своей глубиной понимания от теорий, в которых личность привязана к чему-то или является, например, только частью сознания (теория В.Э. Чудновского). Он определил личность как качество психики, однако понятие “личности” значительно шире понятия “психики” и даже лежит в иной дефинитивной плоскости благодаря своей духовной природе. Ещё одним распространённым подходом является понимание личности как культурного феномена (С.В. Пролеев).

В целом, можно выделить три подхода к пониманию личности: первый, рассматривающий личность как образование психического мира индивида; второй, в котором личность понимается как культурный феномен и последний, третий, исходящий из идей глобализации космизации и расширения понятия личности до бесконечности, то есть наделение её способностью выхода в трансцендентное и возможностью достижения абсолюта.

Для более адекватного и верного понимания личностной проблематики, следует ещё раз подчеркнуть, что каждой исторической эпохе, то есть каждому уровню сознания, характерно своё видение понятия «личность», смысловая наполненность которого зависит от уровня развития человечества. Если раньше понимание личности как психологического образования отвечало требованиям времени, то в наше время перехода к принципиально новым общественным формам и образованиям (информационному обществу, космизации и глобализации сознания), подобное понимание личности ограничивает её развитие. На смену ему приходит понимание личности в контексте вечности и бесконечности, при главенстве в её природе духовных факторов. Эту тенденцию верно отметил А. Дриккер в своей работе “Человечество: информационный идеал”: “...концентрация информации (культуры, духовности и других неведомых форм) в грядущей личности станет поистине удивительной. Пока, наконец, не придёт к естественному на этом пути пределу – к единой, совершенной, всемогущей, всепонимающей и вечной личности, к новой форме воспроизведения информации...” [3, с.45].

Подводя итоги нашему краткому анализу, необходимо отметить, что в современных теориях личности есть свои особенные черты и акценты, выделение которых и является нашей целью, так как мы пытаемся рассмотреть не личность вообще, а особенности именно современной личности, которые, вероятно, будут присущи личности будущего. В первую очередь, это выделение категории “бесконечного” как главной в понимании личности. При этом личность выступает как духовная бесконечность индивидуального бытия, позволяющая на высших стадиях своего развития ощутить чувство единства и гармонии со всей Вселенной, как феномен, заключающий в себе все духовные составляющие жизнедеятельности индивида, позволяющий ему существовать вечно, так как под бесконечностью нами понимается не только пространственная, но и временная неограниченность человеческой личности. Также определяющими являются аспекты понимания личности как духовного гуманистического начала, то есть неразрывная связь понятий «личность» и «духовность».

Но что такое духовность? Чтобы ответить на этот вопрос необходимо обратиться к анализу философских подходов к понятию «дух», которое складывалось многие века и имеет разные смысловые наполнения. Например, дух как космическое начало, огненное и задающее внутренний порядок (древние восточные религии, эзотерические школы), христианское понимание духа, определяющего его как высшую составляющую человеческой природы, являющееся “искрой Божьей” в человеке, понимание духа как идейного творческого начала

(В.П. Иванов), как свободы, творческого акта, личности (Н. Бердяев), как символа культурной истории, порождающего творческую активность (К.-Г. Юнг). Последний выделил культурно-исторические духовные компоненты бессознательного (архетипы), и, опираясь на них, вывел своё понимание личности, как духовно-культурной сущности человека. Очень важно понимание духа Гегелем, который определяет его как абсолютную идею, свободное первоначало всего сущего, истинное содержание любой материальной формы, проявляющееся в человеке как его разумное Я. Мы будем понимать дух как идеальное, абсолютное, трансцендентное начало, являющееся истоком и квинтэссенцией всего сущего, необходимое для развития всех планов бытия и выступающее самой обширной его категорией. Являясь идеальным по своей природе, дух необходимо противопоставляет себя всему материальному, хотя и неразрывно связан с ним, так как проявляется через него.

Как уже отмечалось, понятие духа в истории философии имело разные смысловые наполнения, но, несмотря на это, в целом сформировались западная и восточная традиции в понимании его природы. Западная философская традиция, ставшая особо популярной в Новое время, полностью рационализировала духовность и отождествила дух с разумом, при этом чувственно-иррациональная природа духа не рассматривалась в философии, оставаясь только в религиозной сфере. Эта традиция начала переосмысливаться только в XX столетии. В результате появилось новое философское понимание духа, наполненное, не только рациональным, но и ценностным содержанием.

Это же справедливо и для категории духовности. Хотя она ещё недостаточно разработана в философии, однако интерес к ней постоянно растёт. Категория “духовности” разрабатывалась в основном в рамках отечественной религиозно-нравственной философии и в теориях западных религиозных философов-гуманистов, то есть она берёт свои истоки в религиозном сознании. Современные же исследователи переводят её из религиозного в философский план рассмотрения. Неоклассическое понимание, исходя из гуманистического видения духовности, не отождествляет её с религиозностью. Дух в нём понимается как информационно-экзистенциальный способ существования бытия.

Можно согласиться с таким гуманистическим видением, так как духовность является показателем меры человечности в человеке, и её развитие выступает задачей самого человека, а не Бога. Кроме того, при религиозном понимании, основанном на вере, невозможно полноценное развитие таких духовных основ как свобода, ответственность, смысл, для формирования которых необходимо наличие развитого рационального начала. Поэтому духовность, выступающую как трансцендентное начало, нельзя сводить к религиозности.

При обращении к теме человеческой духовности, современные философы дают, в основном, морально-этические её определения, выделяя, наряду с последними, рационально-мировоззренческие и волевые её характеристики.

Так, согласно В.И. Шинкаруку, духовность есть целостный феномен, включающий в себя такие духовные сферы, как чувства, волю и разум, находящиеся в диалектическом взаимодействии и реализующиеся в деятельности личности. Подобного же понимания духовности как взаимосвязи компонентов чувств, воли и разума придерживаются В.П. Андрущенко, В.Ф. Барановский, Л.Н. Алексюк, В.П. Иванов, Ж.М. Юзвак и другие. Однако в работах Л.Н. Алексюк, В.П. Иванова наблюдается стремление показать неограниченность природы духовности только рамками индивидуальности. Например, В.П. Иванов так определяет понятие духовности: “Дух, духовное, духовность есть обозначение такого модуса бытия, как выход человека за пределы актуально данной ему жизни и приобщение к жизни человеческого рода в её всеобщем выражении” [4, с.213], что представляет собой культурологическое её определение. Духовное само по себе не может, согласно В.П. Иванову, быть представлено предметно. Однако есть предметные формы духа или духовная предметность, благодаря которой “дух фиксируется в качестве особого сущего и как таковое может быть исследован” [там же, с.216]. Интересно и его понимание нравственности как структурообразующего начала духовности, проявляющегося в процессе деятельности индивида, так как при истинной духовности субъект создаёт и видит себя как другого, при этом происходит преодоление экзистенциальной грани и подлинное соучастие

судьбе другого [там же, с.283]. Культурологическое понимание духовности, предложенное в концепции В.П. Иванова даёт возможность лучше понять её природу и сущность. Однако человеческая духовность характеризуется не только “выходом” в культурную сферу, но и “прорывом в сферу абсолютного бытия” (Л.Н. Алексюк), способствующего развитию чувства сопричастности не только миру культурного социума, но и всему бытию, “благоговению перед жизнью”, перед величием и в то же время “родственностью” Универсума.

Аспект динамичности духовности разрабатывается в исследованиях Ж.М. Юзвак. Духовность является динамичной и открытой системой, способной к изменениям своих компонентов (следовательно, к самоизменению и развитию), а также обладающей возможностью открытого взаимодействия с биологическим и социокультурным окружением. Согласно Ж. Юзвак “духовність – це інтегральне психічне утворення, яке забезпечує можливість духовного розвитку людини” [6, с.145]. Очень важным, на наш взгляд, является понимание духовности как аксиологического критерия определяющего “качество” глубинных пластов духовного мира личности, предложенное Н.Ю. Шишовой. Однако, по нашему мнению, следовало бы говорить не о качестве духовных конструктов, а о степени их развитости или уровне развития.

В целом, необходимо подчеркнуть сходство подходов к личностной и духовной проблематике, так как подобно личности, при анализе феномена духовности также выделяются три основных уровня ее понимания: как психического рационального образования, как феномена культуры и как трансцендентного абсолютного начала в человеке. Но наряду с этим, следует отметить, что многие философы пытаются обойти определение духовности, подменяя его описанием ее признаков, свойств функциональных характеристик, что является результатом сложности и труднодостижимости этого понятия (С. Франк говорил даже о его полной недостижимости). Учитывая важность этой категории и незаменимость её, согласно О. Тоффлеру, в обществе «третьей волны», в которое вступает наша цивилизация, мы считаем необходимым определить своё видение вопроса, понимая духовность как сущностный феномен внутреннего мира личности, представляющий собой ее динамическую характеристику, как оценочную категорию, определяющую степень проявления в личности трансцендентного, под которым мы понимаем абсолют как первоначало и источник всех высших ценностей. Следовательно, он как трансцендентное начало может проявляться только через сущностные духовные основы человеческой личности. Для возможности раскрытия понятия этих духовных основ личности необходимо обратиться к качествам человека, выделяемым практически всеми исследователями личностной проблематики и неизменным в течение всей истории (хотя само по себе понятие личности есть понятие историческое, то есть наполняемое различным содержанием в зависимости от эпохи). Попытки обозначения этих качеств присутствуют у многих, однако в их понимании они остаются только качествами, свойствами, важность которых необходимо постоянно подчеркивать. По нашему мнению, следует обозначить эти качества, дать им соответствующую смысловую нагрузку. В силу невозможности существования без них духовной сферы личности, а следовательно её полноценного бытия как целостного феномена, то есть исходя из их основополагающей, фундаментальной роли в становлении и развитии личности, мы будем обозначать их в дальнейшем как духовные основы личности. Понятие «духовные основы» само по себе не ново в философской мысли (так С. Франк писал о духовных основах общества, основах бытия), однако в контексте личности это понятие применено впервые и является необходимым для исследования особо актуальной сегодня проблематики духовности личности и её воспитания. Определим духовные основы личности как такие фундаментальные компоненты ее духовного мира, целокупность и диалектическое единство которых обеспечивают высшую стадию духовного развития личности, характеризующуюся её «прорывом в сферу абсолютного Бытия», в которой достигаются полное единство и гармония личности и Универсума. По нашему мнению, такими диалектически связанными духовными основами личности выступают добро, любовь, свобода, творчество, смысл жизни и красота, в результате целостного развития которых возникает такое новое системное качество как духовность.

Подводя итоги нашему краткому анализу понятий личности и духовности, следует еще раз подчеркнуть необходимость рассмотрения их в неразрывном единстве и выделения аспектов

бесконечности, вечности, трансцендентности, гуманизма и доминанты духовного абсолютного начала в личности. Подобное понимание личностного духовного становления, при рассмотрении его в срезе воспитательной проблематики, привело к необходимости выявления фундаментальных констант духовного мира, благодаря которым возможно достижение высших стадий духовного развития личности. Изучению этих духовных основ в контексте философских аспектов воспитательной проблематики и будет посвящено наше дальнейшее исследование.



1. Батищев С.Г. Философско-аксиологические идеи в концепции человека С.Л. Рубинштейна. // ФН. – 1989. - № 7. - С.26-36.
2. Волков Ю.Г. Хото Хутанус. Личность и гуманизм. (Социологический аспект) // Социс. – 1998. - № 1.
3. Дриккер А. Человечество: информационный идеал. // Человек, 2000, N1, с. 37-45.
4. Культура и развитие человека ( Очерк философско-методологических проблем ) / В.П. Иванов, В.П. Козловский, Е.К. Быстрицкий и др., отв. ред. В. П. Иванов; Киев, 1989.
5. Теория личности /Под ред. проф. В.Ф. Сержантова, Л., 1982.
6. Юзвак Ж.М. Духовність як психологічний феномен: структура та чинники розвитку. // Філософська думка. – 1999. - № 5. - С. 139-150.
7. Юнг К.-Г. Проблема души современного человека // ФН. – 1989. - № 8.

В.Н. Бескорсая

## ПРАКТИКА ДУХОВНОГО СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ В ДАОСИЗМЕ

*Мудрый знает, что сознание едино,  
вещи едины, Дао едино и все они  
объединяются в одно. Он не меряет  
неизменным изменчивое и не ущемляет  
изменчивым неизменное [1]*

В любой религии мира Путь духовного совершенствования начинается с искренней веры, твердого неуклонного соблюдения нравственных принципов и глубокого понимания намеченной цели. Необходимо полное сосредоточение всей своей природы. Духовное совершенствование предполагает момент внутреннего перерождения "себя в себе". Нужно уметь вслушиваться в себя, развивать одухотворённую чувствительность к внутреннему естеству, необходимо вырабатывать восприимчивость к самой истине. Именно в подобной восприимчивости и заключается смысл пробуждения (просветления), которое противопоставляет себя усыпленности духа и невосприимчивости истинной реальности.

Практика духовного совершенствования является распространённым элементом для многих религиозных течений. Постараемся ближе познакомиться с даосской практикой совершенствования - практикой постижения истинного Пути (Дао).

Даосская практика совершенствования ставит цель - обретение полноты жизненных сил. Она основывается на идее гармоничного соединения, можно сказать, структурного параллелизма духовного и телесного начал в человеке. Говоря словами даосских мудрецов, когда мы "забываем себя" - это означает в даосизме "высшую просветленность сознания". Даосская мудрость - это путь самопознания (самовосполнения), в котором тело и сознание находятся в свободном, творческом единстве и взаимовлиянии. Сначала воля разума приводит к изменениям в теле подвижника, а потом телесное превращение влечет за собой метаморфозы в духовном состоянии человека [5, с.55-57]. Даосские мудрецы утверждают, что "постижение Пути - это не познание, а Великое Сверхшение: абсолютно сокровенная, лишь символически опознаваемая реализация полноты жизни" [5, с.97].

Для даосов достижение Совершенства - это возвращение к "небесному истоку" человеческой природы [7, с.60], но не следует допускать мысли, что земная жизнь при этом является недостойным и бессмысленным существованием. У древних даосов Небо - не Бог или божественная реальность, а само возвращение к "небесному истоку" есть восстановление человеком полноты своей природы, познание духовной сущности земного бытия.

Высшей ступенью совершенствования в даосской практике является единение души и тела. Этот момент единения и есть постижение истинности Дао. "Когда тело следует Пути, и оно пребывает в единстве с духом, тогда в нас рождается духовный человек. У такого человека дух и природа слиты воедино, тело его не подвержено увяданию и тлену, если тело становится единым с Путём, для него больше нет различия между жизнью и смертью" [5, с.116].

Чем владеть телом, лучше владей сознанием.

Когда покойно сознание, тело не доставит хлопот.

Владей и телом и сознанием.

Тогда не будешь мечтать о знатном титуле [1]

Путь не имеет образа, его нельзя передать словами, он пустотен и одновременно полон. О пути не нужно рассуждать, ему нужно следовать. У Чжуан-цзы говорится: "Познать Путь легко, но трудно удержаться от рассуждений о нём. Знать и не говорить - это относится к небесному. Знать и говорить - это относится к человеческому" [5, с.114]. Постигание Пути предполагает "впустить Путь в себя", "познать Путь в себе" Невозможно научиться играть, зная ноты. Необходимо

проникнутися духом творчества и слышать “музыку в себе”, в глубине своего сердца. Чтобы постичь Дао, необходимо Дао почувствовать в себе. “Не стараться обладать Дао, не позволить Дао владеть собой” - таков секрет “питания жизни даосов”. [4, с.142]. Дао невозможно подчинить, невозможно удержать. Дао несёт в себе “духовный поток перемен (шень хуа) естественности” [4,88]. Даос не мыслит отдельными понятиями, для него всё едино и всё не-едино, всё так и всё не так, но ничего не имеет большего значения, чем постижение Дао.

Невозможно постичь Путь, первоначально не освободившись от дел и вещей. Если душа и тело не свободны и не гармоничны в своём единстве - в них не войдёт Дао. Нужно успокоить сознание и пребывать в недеянии. Оставить всё беспокойство и суетность, и развивать в себе покой и отрешенность с каждым днём. “Оборви все связи, закрой все двери, и до скончания дней будешь пребывать в покое, и не будешь ведать забот” [2]. Отшельничество даосов - чисто внутреннее, мистическое бегство из мира. Даосский мудрец остается в обществе, однако, он не позволит “навязывать себе бремя вещей” и потому как бы “погребен среди людей” [4, с.48].

В покойном и отрешенном теле не будет болезни, в отрешенной душе не будет волнений, и жизнь обретёт полноту своей природы. А когда обретается полнота жизни, то приходит знание истинного Пути. Освободившись от бремени вещей и забот, сердце впускает в себя Дао. “Только сознание, полностью отринувшее все вещи и пребывающее в покое, может стать опорой истинной устойчивости. Такая устойчивость позволяет быть согласию сердца и энергии, отчего появится лёгкость и просветлённость духа и тела” [5, с.104].

Нужно дать своему сознанию не влачиться предметами и вещами, тогда это будет покойное (отсутствующее) сознание. “Сознание есть сосуд Пути. Когда оно совершенно пусто и покойно, Путь пребывает в нем, и прозрение рождается” [5, с.113]. Сознание должно быть пустотным, не надо вбирать в себя ничего извне, ничего из мира вещей. В такое “отсутствующее” сознание Путь придёт сам по себе. Необходимо чтобы Путь простирался на сознание и на тело, тогда это глубокий Путь (“Путь пустоты и отсутствия”), тогда рождается духовный человек в одухотворённом сознании и “алмазном” (вечном) теле. Но если Путь мелок и охватывает только сознание, то человек не сможет взрастить “алмазное” тело и постижение Пути будет не истинным.

Таким образом, технический смысл даосской практики совершенствования заключается в том, чтобы взрастить в себе не умирающее “алмазное” тело, которому соответствует незамутненное, “прочное как алмаз” сознание. Сознание - это “целостность опыта, которая в своем пределе внезапно ускользает от самой себя, переходит в нечто иное и при том более полное, более цельное. В сознании как бы сокрыто еще сознание. Это сознание в сознании подобно мысли, предваряющей слова и образы” [6, с.113]. Наиболее древний текст о сущности сознания, помещен в трактате Гуань-цзы (IV-III вв. до н. э.).

Однако вставая на Путь совершенствования есть опасность попасть под лживый ореол восхваления (возвеличивания) себя в глазах других и в своих собственных. Но слава и почет в отличии от истинного Пути ничтожны. Это мираж, который быстро рассеится и останется голая действительность бессмысленности такого существования. Человек слаб, а значит необходимо воспитывать в себе сознание силы. Поэтому, познав разницу между ничтожным и праведным, следует выбрать что-то одно. У Чжуан-цзы сказано: “Не стремись к славе, не строй расчетов, не предпринимай дел, не накапливай знания” [8, с.103]. Однако ясен тот факт, что отрешиться от всего, не заниматься ничем - невозможно. Человек живет на земле и он должен уметь жить в этом земном мире. Вся сложность заключается в том, чтобы не дать вещам, делам, и заботам поглотить себя. Нельзя опутать свой разум сетями действительности. Древние даосы противопоставляли естественную (природную) жизнь искусственным и обязательным для всех правилам и нормам, которые были установлены людьми между собой. Ритуалы, законы они называли “оковами и путями” для человеческой природы, средствами “вытягивания ног уткам, обрубывание ног журавлям” [4, с.48].

Из всего вышесказанного можно заключить, что мерой совершенствования в даосской практике являются покой и пустотность. Поэтому даосская практика традиционно называлась “погружение в покой” (жу цзин) и “сбережение единого” (шоу и) [5, с.89]. “Погружение в покой” главной целью имеет расслабление и освобождение духа, разрыв пут рационального бытия.

Нужно прийти к покою, а значит и свободе. Когда сознание свободно от мыслей, оно спокойно. "Сбережение единого" предполагает полную духовную концентрацию и сосредоточение духа. Необходимо вырабатывать в себе и поддерживать душевное равновесие.

О даосском Пути совершенствования можно судить по высказыванию Сюнь Сьмяо. В своем исследовании практики совершенствования Сюнь Сьмяо выдает "пять стадий постижения Пути", которые служат приготовлением к "семи ступеням совершенства":

"В сердце много волнений и мало покоя, сознание опутано мыслями, в отношении к вещам нет постоянства, и мысли мчатся вперед без удержу, словно дикая лошадь. Таково сознание обыкновенных людей.

Сердце понемногу склоняется к покою, но еще рассеяно и трудно держать его в узде. Однако уже есть усердие и разумные помыслы. Таково начало искания Пути.

В сердце поровну волнений и покоя, и покой в сердце уже как будто достижим. В сердце покоя и рассеянности уже поровну, и усердие в постижении Пути становится привычным.

В сердце много покоя и мало волнения, а владение своим сердцем стало привычным. Уже есть навык умственного сосредоточения, и когда внимание теряется, его можно быстро восстановить.

В сердце царит покой, делаешь дело и как будто ничего не делаешь; даже под воздействием извне в сердце не возникает волнения. Есть полное владение сердцем, и нет места рассеянию духа" [5, с.88].

По даосским канонам совершенствование подвижника толковалось в категориях превращений так называемых "трех сокровищ человека" - так в древней даосской литературе именовались три основных жизненных субстанции тела: семя (цзин), жизненная энергия или дыхание (ци) и дух (шэнь). Смысл совершенствования, то есть "внутреннего делания" себя в поздней даосской литературе, описывается следующей формулой: "упражняй семя, дабы оно превратилось в дыхание; упражняй дыхание, дабы оно превратилось в дух; упражняй дух, дабы он превратился в пустоту" [5, с.71].

С течением времени с особой тщательностью и более досконально даосскими наставниками были разработаны практики "тренировки семени, дыхания (жизненной энергии) и духа". Только для этапа "тренировки семени" в "Основах Великого Свершения" (даосский компендиум внутреннего совершенствования) выделяется шесть ступеней совершенства:

"Тренировка себя" - подготовительная фаза, необходимо обрести покой, момент "погружения в покой". Включает в себя самые простые упражнения на расслабление.

"Гармонизация эликсира" - начальная фаза, включает в себя этап внутренней саморегуляции. Подвижник учится управлять собой, в том числе занимается углублением и гармонизацией дыхания.

"Порождение эликсира" - момент спонтанного зарождения жизненной энергии (ци) в "нижнем киноварном поле" (область на теле ниже пупка).

"Совершенствование эликсира" - ведение жизненной энергии по малому кругу, которая одновременно очищается

"Запечатывание тигля" - сохранение в целостности, накопленной жизненной энергии.

"Закалка эликсира" - на этой стадии "изначальное семя"

(цзин) полностью превращается в "изначальное ци" (жизненную энергию) и из нижней части живота (нижнее киноварное поле) поднимается к темени. Затем в виде "сладкой росы" (слюны) опускается в "среднее киноварное поле". На этом этапе подвижник овладевает техникой "малого небесного круговорота" [5, с.73-74].

"Тренировка семени" необходима для того, чтобы "изначальное семя" укрепило в себе жизненную энергию, то есть стало "семенем жизни". Согласно представлениям древних даосов, благодаря "семени жизни" человек обретает ясность зрения, чуткость слуха, вкусовые ощущения, остроту осязания и т. п.

В пределе своего развития “семя жизни” превращается в дух - (“упражняй семя, дабы оно превратилось в дыхание...”) - внутренний принцип сознания. Дух невозможно взрастить или развить дух может только присутствовать или нет, поэтому подвижник может создать лишь условия для его присутствия.

Назревает вопрос, - почему в даосской практике совершенствования главная роль отводится именно жизненной энергии (ци) Все дело в том, что энергия не только соединяет в себе духовное (идеальное) и материальное начала, но сама является “воплощением предельной конкретности, текучести и, стало быть, предельности существования” [5, с.68]. Энергия является той жизненной субстанцией, которая вовлекает в процесс взаимоотношений и обмена духовное и физическое начала человека. Она есть среда и сила духовного и телесного преобразования человека в гармоничное единое. Мудрость даосского Пути, в конечном счете, заключается в “не-различении” физического тела и духовного (пустотного) тела Дао. “Дао-человек внемлет не глазами, видит не ушами, осязает не кожей, а всем существом, он и думает и чувствует всем телом, отказываясь использовать органы чувств в какой-либо определенной функции” [8, с.155].

За долгие годы даосскими мудрецами было разработано несколько вариантов схем практики совершенствования, которые в некоторых аспектах не совпадают друг с другом. Однако можно выделить некоторые основные этапы даосского Пути. Подобную схему совершенствования предлагает в своей работе “Молния в сердце” В.В. Малявин:

1 этап - называют “подготовительным”. Этот этап предполагает собой готовность вступить на подвижнический путь, но еще без осуществления какой-либо духовной практики.

2 этап - включает в себя различные приемы медитативной практики, для овладения собственным сознанием. Эти приемы ставят целью выработать в сознании состояния покоя и пустотности.

3 этап - “превращение духа и возвращение в пустоту”, превращение (метаморфоза) духа означает возвращение сознания к “изначальной подлинности” [5, с.88-89].

Особенность даосского Пути совершенствования заключается именно в том, что просветленность сознания можно достичь только лишь посредством работы с телом. Ясность духа зависит от чистоты и ясности физического тела. Как уже было сказано выше, только в “алмазном” теле можно достичь просветленности сознания. В совокупности (единении тела и души) можно достичь истинности Дао-Пути.

Согласно Чжуан-цзы, отправной точкой в пути человеческого совершенствования есть так называемый “законченный разум” (чэн синь). “Законченный разум” представляет собой, так сказать, “сущностно-ограниченный” субъект, отождествляющий себя и внешний мир с определенными сущностями, что по учению древних даосов, влечет за собой “обремененность” сознания вещами. В самом деле: субъект (человек), который стремится к самоотжественности, при этом нуждается для самоопределения в объектах (вещах), а значит всегда будет зависеть от них [8].

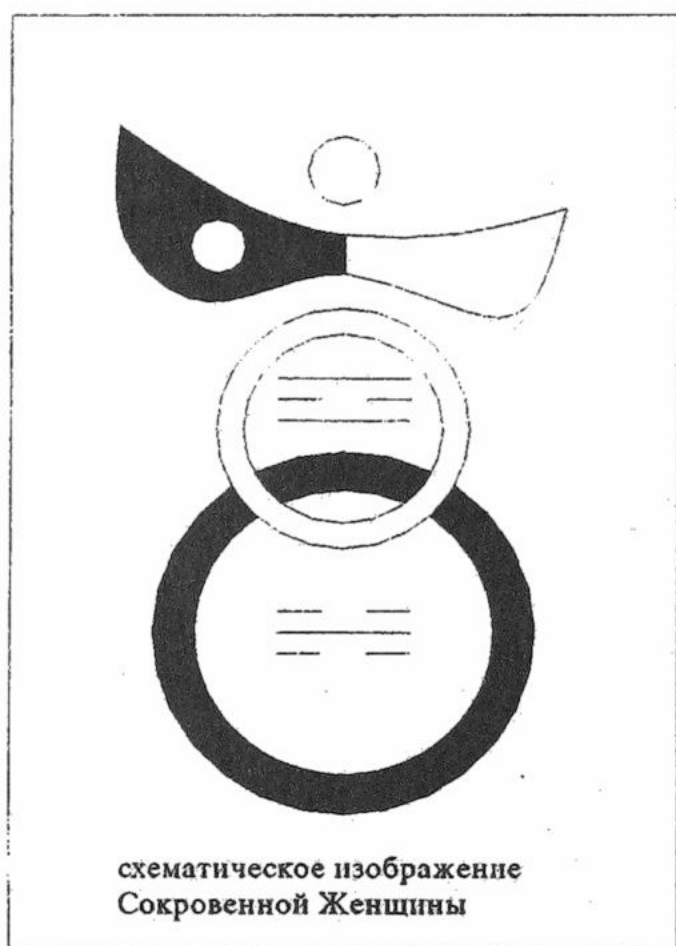
Такому “законченному разуму” древние даосские авторы противопоставляют субъект “пустотный”. “Пустотный разум” происходит прямо противоположным образом. Сознание (разум), в данном случае, отвлекается от наличного бытия, тем самым, порывая с ним. Даосский мудрец “не оставляет себя и мир, он именно все оставляет на своем месте, всему “дает быть”. Все теряя, он все обретает. Речь идет о способности сознания отстраняться от любого опыта. Чжуан-цзы описывает опыт самораскрытия “пустотного (высшего) сознания” словами: “Нынче я похоронил себя!” “Похоронить себя” в этом случае имеет двусмысленный характер - означает, и вместить в себя пустотность, и устранить, спрятать самого себя [5, с.43].

Наравне с другими существовала и старинная практика духовного совершенствования посредством сна, которая включала в себя 12 ступеней совершенства. Во сне, по мнению даосов, наилучшим образом проявляется отключение психики от контроля субъективного “я”. Совершенствование во сне начиналось с гармонизации Воды (энергия почек) и Огня (энергия сердца) в средней части туловища и заканчивалось “выходом вовне жизни и смерти, воспарением

к Пути, познанием изначальных образов" [5, с.87].

Настоящим секретом даосского мудреца является владение своим сознанием во сне так, как бут-то бы он бодрствует. Даос "спит без волнений, просыпается без тревог" [5, с.88]. Ничто не может потревожить мудреца пока он "спит", ибо он знает или, точнее, предвидит все, что с ним может в жизни случиться. Именно поэтому мудрец никогда не проявляет тревоги, не боится опасности, он полностью адаптируется в среде и ему абсолютно удобно жить в этом мире. Предчувствуя будущие радости и беды, умея видеть будущие победы и поражения. Даос может заранее выбрать правильную позицию к той или иной жизненной ситуации, тем самым избежать грядущего несчастья. "Тот, кто тверд в сосредоточенности духа и заботится о целостности жизни, никогда не будет иметь привязанности в своих поступках и его мысли не будут противоречить его действиям. Тогда можно говорить об истинном созерцании" [3].

В китайской традиции ведущими началами мироздания издревле считались силы инь (женское начало, пассивное, темное) и ян (мужское начало, активное, светлое). Даосы не отходят от древней традиции китайского народа. Они взаимодействие и гармонию инь и ян усматривали во всех жизненных событиях и во всех явлениях мирового порядка, в свою очередь, развивая гармоничное единство этих двух начал в своей практике совершенствования.



схематическое изображение  
Сокровенной Женщины

По представлениям древних даосов расщепление инь и ян рождает "четыре явления" (сы сянь), которые соответствуют четырем временам года, четырем сторонам света, четырем конечностям тела и т. д. Эти "четыре явления" вместе с центром преобразовываются в "пять стихий" (у син) или можно назвать "пять фаз мирового круговорота": огонь, земля, металл, вода, дерево. Один из главных принципов даосской практики совершенствования является воспроизведение в собственном теле этих "пяти

стихий" мирового круговорота. Также важной психологической задачей является гармоничное соединение Воды (энергия почек) и Огня (энергия сердца) - это рождает качественно новое состояние в теле подвижника: энергия почек (Вода) поднимается вверх. Энергия сердца (Огонь) должна опуститься вниз, а встреча Воды и Огня порождает "эликсир вечной жизни". Местом зарождения "эликсира вечной жизни" считается полость в самом центре физического тела и ассоциируется с "Сокровенной Женщиной" (сюань пин). Так метафорически называется та таинственная полость зарождения эликсира. Как учили в своих трактатах древние даосы, в этой пустоте "соединяются верх и низ, Цянь и Кунь, восемь триграмм, пять стихий и четыре явления". Именно здесь таится исток всех мыслей и сама "подлинность вечно отсутствующего" [5, с.62].

В современной литературе по востоковедению можно часто встретить разделение на три аспекта даосской практики совершенствования. Так, к примеру, поступает В.В. Малявин в работе "Молния в сердце", различая в практике три аспекта: "регулирование тела" (тяо шень), "регулирование дыхания" (тяо си) и "регулирование сердца" (тяо синь).

"Регулирование тела" - это разного рода физические и химические воздействия на свой организм: определенные комплексы физических упражнений, разного рода гимнастики, имеющие целью оздоровление и укрепление тела, также употребляются различные снадобья, эликсиры молодости, чтобы отчистить организм и взрастить в нем зародыш бессмертного (алмазного) -тела.

"Регулирование дыхания" - это укоренившиеся, за много веков в даосизме, системы дыхательных упражнений, которые способствуют созданию гармонии между психологическими и физиологическими процессами в организме. Эти системы дыхательных упражнений направлены на выработку ровного, легкого, глубокого, плавного дыхания у подвижника, так как дыхание призвано гармонизовать и сводить воедино все жизненно важные процессы в организме.

“Регулирование сердца” - это метод сосредоточения и самоконтроля над своими мыслями и чувствами [5, с.56-57].

Все эти процессы регулирования не могут проходить спонтанно. Все закономерно и обусловлено в своем развитии. Невозможно заниматься “регулированием сердца”, не усвоив при этом методы “регулирования тела и дыхания”. Не имеет смысла приводить в покой чувства и мысли если беспокойство царит в теле подвижника. Так истина не может быть достигнута. Это еще раз подтверждает, что для даоса абсолютно все имеет значение в самом себе.

После того как подвижник проходит эти три аспекта регулирования, в нем рождается “мир пробуждающегося сердца”, который наполнен всеми образами, красками, звуками всех возможных миров - реальных и нереальных, воображаемых и действительно существующих. Даос находит покой среди вечного волнения мира. Даосские мудрецы исповедывают Путь самообновления (совершенствования) потому, что тот, кто идет этим Путем, “будет открывать в жизни неисчерпаемую кладовую тайнств и чудес даже помимо своей воли” [5, с.84]. Древние даосы не знали, что, значит, радоваться жизни или бояться смерти, они не торопились жить, и не противились покидать этот мир. Они радовались подаренному мгновению, но не сожалели, когда земной путь подходил к концу. Сердца мудрецов были спокойны, взгляд чист, мысли пусты. В своих чувствах они следовали временам года и не искали начало или конец Пути, просто ему следовали.

Уверенные в себе! А упрямства в них не было.  
С открытой душой! А красоваться не любили.  
Безмятежные! Жили в свое удовольствие!  
Все делали по необходимости! И не могли иначе.  
Мужественные! Всегда поступали по-своему.  
Осторожные! Всегда делали лишь то, что было в их силах.  
Учтивые! Казались истинными людьми света.  
Такие гордые! Никому не позволяли повелевать собой!  
Скрытные! Как будто рта раскрыть не желали... [5, с.53]



1. Афоризмы старого Китая / Пер. с кит. В.В. Малявина. - М., 1988.
2. Дао-дэ цзин / Пер. с кит. В. Перелешина. - М., 1994.
3. Роули Дж. Принципы китайской живописи. - М., 1989
4. Малявин В.В. Книга прозрений (Восточные арабески). - М., 1997.
5. Малявин В.В. Молния в сердце (Духовное пробуждение в китайской традиции). - М., 1997.
6. Торчинов Е.С. Даосизм: опыт историко-религиозного описания. - СПб., 1998.
7. Хоружий С.С. Заметки к энергийной антропологии. “Духовная практика” и “отвержение чувств”: два концепта в сравнительной перспективе // Вопросы философии. - М., 1999.- № 3.- С.55-84.
8. Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В.В. Малявина. - М., 1995.

В.В. Гордієнко

## ТРИ СМЕРТІ

\* \* \*

**К**ультура вмерла. Ми постійно співаємо панахиду, але ви волаєте і кричите, що вона досі жива. Якщо ж це так, то чому ще раз, - або як завжди? - проголошуєте світ про нову кризу культури. Хоча і визнаєте, що ця криза продовжується з того часу, коли ви вперше забалакали про культуру. Але хіба може криза бути перманентною? Чи культура - це таке явище, що не може не прибувати поза кризою? Але тоді можна запитати: навіщо ж тоді ця сама культура?

Безнадійність пошуку відповіді на будь-яке запитання надає можливість займатися пошуками істини, а тим самим і самої культури. Але де вона, хіба її не втиснули в ті тимчасові і речові рамки, які ви ж і створили?

Штучність цивілізації створила штучність культури. З чим ми повсякденно маємо справу? Хіба не тільки зі штучністю штучного? Ми відмовляємося від природного і сучасного, від реального і відчутного. Поперед нас виникають тільки моделі модельного мислення. Світ затребуваний не нами і не в нас самих. Він - модель, і ми почитаємо його як модель. Сама вона обмежена і замкнута на нас самих. Ми не мислимо світ, ми мислимо самих себе і наше розуміння світу. І це розуміння не виходить за рамки рефлексивного усвідомлення необхідності технологічного пізнання невизначеного світу. Або, може, існує деяке інше, відмінне розуміння штучного існуючого? Ні, ви все ж таки не розумієте, ви не можете зрозуміти, що цивілізаційні рамки культури замкнулися, наступив колапс. І саме тому, що речовність цивілізації вбила дух культури. Але скажіть: коли раціоналізуюча європейська думка творила розходження між духом і річчю, між "тим, що потрібно зробити потім" і "тим, що робиться зараз", що ви конкретно почали, що ви зробили?

Нам потрібно систематизувати, упорядкувати, дублювати, призводити усе видиме у вигляді таблиці, графіка, схеми, навіть малюнка. Нам недостатньо бачити і чути, слухати і розуміти. Нам необхідно думати, відтворювати, упіювати, реалізовувати. А потім аналізувати отримане, моделювати аналогі, створювати моделі на основі вже готових моделей. Світ для нас - іграшка для неуків, іграшка для тих, хто не хоче думати, сприймати світ, яким він є. І що в результаті? Тільки продуцеровані фрагменти культури, як-от ейдоси *світу*. Але ці ейдоси - не апріорії інтелектуального космосу, а всього лише існуюче по цю сторону нашого знання. Світ же залишається по ту сторону нашого буття.

Але хіба це не абсурд утікати від власного бажання продуциувати власні "культурні досягнення"? Хіба вони, по своїй суті, культові придбання "цивілізаційного способу життя", не виявлені в їхній штучній речовності? Адже насправді "культура" і є "цивілізація", речова форма *того, що продуцирується*. Так навіщо створювати собі труднощі, виводячи "праці і дні" у рамках сучасного культу поверхпросвітництва?

Дійсно, що може бути більш милим, ніж світло розуму? Нічого. Знання про знання - наша споконвічна і кінцева ціль. Ми від її відпихалися і до неї ж рухаємося. Замкнуте коло, позначене ще Ренесансом, лишило нас посеред Середньовіччя, законсервувавши всю систему середньої і вищої освіти. Університети, ці дитини схоластики, залишилися монументальними пам'ятниками теоретичному апріорному пізнанню. Нашим таланом визначалося пізнання утворюючого, але не існуючого у вигляді зневажуваного нами світу.

Річ завжди викликає стосовно себе тяжку огиду. Потік свідомості, що обрушуються на обґрунтування безосновного, - от що викликає страждення почуття зовнішньої вразливості нашої неспокійної натури. Але саме неспокійний світ спокійно залишається осторонь від нас, і ми вже знаходимося під великим враженням від тих результатів, що отримані при спогляданні того, що споглядається. І джерело премудрості, наша всемогутня наука, відтворює вже давно сказане й усе задалегідь відоме. У результаті: ми маємо справу з пошуком виправдання того, що трактується як

“неістинне”. А простіше говорячи, ми і створюємо благодатний ґрунт забуття істини у штучному світі.

Питання всієї західноєвропейської філософської традиції: як можна довести те, що існує модально? Як знайти “правильне” співвідношення між штучним і реальним? І хто буде визначати, що саме є “штучним”, а що - “реальним”? Простіше кажучи, проблема складається з того, що надаючи речі значення “є”, насправді залишається місце сказати: “може бути”, а краще - “повинно бути”. І це “повинно бути” постійно моделює існуюче в часі, винятково в *теперішньому часі*. Космос *тимчасових речей* постає перед нами як “вічні істини”. Але як може існувати те, що не визначено категоріально?

Інша проблема полягає в тому, що, власне кажучи, визначити і позначити ці категорії практично і фактично неможливо. Тому в кращому випадку ми одержуємо замкнуте коло іманентних істин, і не можемо зрозуміти, що не можна і неможливо вийти за його межі. Біг на місці, мабуть, і відкриває нам зміст і перспективу нічого не помічати по ту сторону реальності. Але ми завзято продовжуємо спрямувати погляд у темну пустоту, примружуючись від сірого світла, і бачимо приводи міражів. Господи! - часом хтось кричить посеред ночі - Де ти, світовий міраж?

Відходячи від спалаху власного безсилля, розумієш, що блеф закінчився, але прозирання залишилося позаду. Весь світ, що став недосяжною мрією, виливається в колірну раму, що скакає і мерехтить перед збожеволілими очима. Ми намагаємося розібрати кольори, але розуміємо, що граючий *світловими* фарбами навічно залишиться причетним до світу. Проте ми все ж таки перестаємо бути гравцями. Прийнявши на себе обов'язок злитися з цим світом, ми зливаємося з тим, що придумано нами. Паскудність і відверта каламуть часу зрушує з місця всі речі. Але ми все рівно продовжуємо кричати. Але наш лемент ніхто ніколи не почує, - тому що ми вслухаємося в себе. Хто мені скаже: хіба можна по-справжньому почути самого себе? А краще дозвольте собі

#### роздивитися себе.

1. *Виходячи на вулицю, я завжди улликаю світло. Щоб не осліпнути. Занадто багато світла заступають речі. Але я ніколи не бачив, що речі заступають світло, а тим більше сонце. Хоча це може бути досить цікаво.*

2. *Цікаво все-таки побувати за межами власного “Я”... А потім лишити усі враження в цьому суєтному світі. Розуміти речі, щоб вони застрибали перед очима, - може тоді з'явиться хоч який-небудь просвіток. А втім, навіщо він, по суті, потрібний? Навіщо взагалі драматизувати ситуацію і запевняти самого себе, що десь щось як-небудь може відбутися?*

3. *Занадто багато умовностей і недоказаностей. Єдине, про що усі забувають, - це про мене. Я чомусь завжди залишуся осторонь. Саме цікаве, - це те, що я не заперечую. Єдине питання, що виникає в мене: чи не простіше припинити ці спогади і просто роздивитися самого себе?*

\*\*\*

Пам'ятаєте старий анекдот: коли людина розмовляє з богом - це молитва, але коли бог із людиною - шизофренія? Ні? Тоді я можу вас завірити, що це неправда. Людина ніколи і не намагалася з ним розмовляти, тому що саме вона вважає себе богом, - це і є правда.

Або інша, не менш стара і кумедна історія. Ви ніколи не намагалися в жаркий ясний літній день, практично опівдні, із величезним ліхтарем вискочити на вулицю і, світячи сліпотою в очі юрбі, насилу втиснувшись у середину, кричати на здивовані вигуки навколишніх людей: Я шукаю людину!? Ні? Спробуйте. Але ви все рівно нікого не знайдете: **людини немає, вона померла.**

Щодня, - не розуміючи цього! - ви бігаєте, шукаєте, але ваші пошуки мають тільки один результат, - ви знаходите смерть. І коли ви це розумієте, вам стає страшно. Страшно не так, як це було раніш, це не страх за рідних або близьких, ні, це не страх навіть за себе. Це цілком інший страх, це страхітливність, що пронизує із самих потаєних таємниць і бажань. Він переслідує щодня, щогодини, щомиті. Від нього не можна позбутися, ви нікуди не дінетеся, він буде присутній скрізь і жити усередині вашої пустелі. Мотаючись по місту, по справах, забуваючи про усе на світі, ви намагаєтеся позбутися від нього. Але це неможливо, - від нього не позбудешся, від нього не можна позбутися. Поки до нього не звикнеш, поки не зрозумієш, що боятися - значить просто жити, страх буде сковувати, але якщо ви це зрозумієте - ви забудете про нього, він залишиться з вами, і щосекунди він буде нагадувати про себе, про свої наміри і домагання. Господи, - кричиш ти іноді, - навіщо мені це усе, навіщо ти наділив мене життям, хіба не тільки для того, щоб тебе нехтувати?

Хапаючись за перші уже нікому не потрібні речі, що потрапили до рук, ти намагаєшся від них позбутися, - навіщо вони тобі? Вони в будь-якому випадку кануть із тобою до пустоти. Вона прийде за тобою, і ти скажеш: здрастуй і прощай! Адже можна довго ламати пальці й осмислено дивитися в нікуди, вражаючи навколишніх своєю святістю, але хіба можна позбутися від пустоти? Від темряви, котра приходиться слідом за нею? Можна часами, добами, роками бігати з ліхтарем у руках, але хіба від цього день стане більш яскравим? Адже він теж утомлюється від своєї світлості, - навіщо ж тоді хмари?!

А ніч? Вона не менш безглузда, ніж день. Парадокс: удень ти бажаєш, щоб наступила ніч, уночі ж - день. Так не простіше зупинитися на темряві загубленого дня і забути про минулу спустошеність уже прожитого?

Адже можна провести маленький експеримент, - особливо це подобляють ті, кому подобається експериментувати по вечорах, у темних кімнатах, із єдиним вузьким вікном і шторами, чомусь запнутими на весь день. - Хіба ви, сидячи в самому дальньому куті кімнати, не хочете бачити цей прекрасний новий світ? Адже життя таке прекрасне, - просто дивовижно, що від цього відразу ж кидає в дрож. Ви тільки спробуйте, гляньте на нього! Особливо якщо ви наділи темні окуляри, надворі вже незабаром буде північ, а ваш день пролетів на стільки швидко, що ви зі страхом зрозуміли, що навіть не помітили його. Гляньте у вікно, нехай воно покрито прошарком пилуки, - ви просто давно не терли його старими зім'ятими в залишкову реальність газетами, воно закупорено наскрізь, і його потрібно буде звільнити десь у середині весни, у квітні, коли, може бути, стане тепліше. Гляньте через нього, - у вас же є надія? - штори не щільно запнуті, - ви повинні хоч що-небудь побачити. Смітник сміття там, - давно не прибирали, - мурований вже з десятків років будинок, що, слава богу, перекриває собою пустир і частина забутого подвір'я, у котрому навіть діти не хочуть грати у свої дивні ігри. Хіба це не чудово? Світ мій, прекрасний і надзвичайний! Головне - це наш світ!

Ти розумієш, що це все-таки твій, створений тобою і для тебе світ. Він нікому не потрібний, окрім тебе самого. Навіщо ж іншим твій власний світ? Раніш, звичайно, було легше, коли проголосили про створення богом світу. Разюче, як із цим швидко погодилися! Втім, напевно, - це все-таки не дивно, - приємно ж звільнити себе від відповідальності за свою ж власну творчість.

Так, і чому необхідно увесь час згадувати цього бога? Навіщо він вам? Все рівно ви народилися на смітнику, живете на смітнику і для смітнику, на смітнику і помрете. Найкраще - нічого не чути і не бачити. Щасливий же цей народ, - сліпоглухонімі, - що їм ще потрібно для щастя? Вони так хочуть побачити і почути цей світ, - і їхнє бажання також свято! Вони ж ніколи не почують і не побачать його. І якщо це - не дай боже! - і відбудеться, то кому тоді вони повідають про свою страхітливність, коли прозріють?

\*\*\*

Ті, хто говорять і пишуть про філософію, - ви знаєте, що таке філософія? Чи маєте ви про неї хоч яке уявлення? Значимість ваших слів, - де знаходиться вона? Може, на вершині Енгадину або в пеклі християнських шукань Авраама? Вони, які бігають від вітара до заплутаних своїх безпомічностей, до тих неймовірних реальностей, які зовуть у тінь підвалу, туди, де тільки світло не затребуване до життя, туди, де одкровення перетворюється в кров полу, - навіщо вам це, хіба ви не розумієте свою безпомічність, свою імпотентність? Або, може, неярке світло, що пробивається чи то позаду, чи то десь із боку, осліпив вас, які дивляться униз? Або все ж таки ви думаете, що дивитися вперед, кидаючи погляд із печери, але бачачи тільки відблиски світла? Ви неймовірно жорсткі стосовно власної думки, ви на стільки упевнені у своїй правоті, що навіть не помічаєте чесноти блаженного рабства!

Ми живемо надією на рабство, тому що, будучи рабами, ми зможемо що-небудь робити або, принаймні, виявимося спроможними імітувати благодатну діяльність. І в цій імітації ми відкриємо у собі бога, - він вже нікому не потрібний. Дивно, але вже споконвічно було зрозуміло: **бога немає, він народився мертвим.**

Хіба філолог, який скинув ланцюга рабства й залишився ні з чим, хіба він не вибухав хворобою свободи? І в чому ж його свобода, - хіба що в університетських камерах, що утікали від

нього, що доказували йому його ж професорність! Не вмістити в заготовлений осередок світу, - ось наша задача, але чи готові ми до неї?

Університетські звання, що звуть у світ, що викликають блювоту від перегару культурного попелища, - чи дадуть це усвідомлення безглузді й авантюри того, що відбувається? Нас, які затрималися тут, хіба не спокушає глибина пустоти і нашої нікчемності? Коли ми спускаємося в затхлий світ культури, ми вдихаємо її безглуздість і шгучність, ми запитуємо і придумуємо відповіді, ми виправдуємо себе, але знаємо, - а може, відчуваємо, може, усвідомлюємо, - яка тепер різниця! - що є її відмінність від не-з-дійсненого нами, від того, що ми уникаємо називати "цивілізацією"? Ніщо. Тільки Ніщо і нічого більше! Відтворюючи те, що відразу ж присуджуємо, - навіщо все це? Адже і вирок, - той же міф, та ж мораль, та ж етика, те ж марення жіночних проповідників, кошмар, абсурд, що переслідує нас і бачать у нас тільки могильні плити, по яких добираються до безкрайості!

Вся мораль людства, вся етика безсилля і нездатності усвідомити ці пахучі болотними запахами істини, - хіба це не заміна, не підміна проповідей недобитих виродків у чорних рясах? Питається, що вони, ці пастори людських душ, що вони несуть, що виношують, окрім ненависті і жорстокості? Що вони можуть дати, крім жалюгідної чесноти, про яку не мають ніякого поняття? Вони, які лементують у пустелі, їхні голоси ідуть і забуваються, залишаючи нам особисті псевдоприкладні псевдозаповіті і всіляких заборон.

Що є мораль, окрім того, що узвичаєна система заборон? Машина знищення, машина гниття, Освенцим людства, - от що таке ваша мораль! Ви придумали власний концтабір, обмежуючись виправданням брехні, названою істиною. Можу сказати вам відверто: істини немає і бути не може. І якщо воля людства - сумарна усіх без винятку воель, то Істина ваша гине у ваших же істинах. Адже є ж істина чогось або приналежна чомусь, але немає Істини, тому що істина - самий чарівний міф, придуманий людством, міф, що марить про прощення, але прощення чого? прощення кого? і заради чого? Заради чого можна жити, якщо це "що" вигадується щомиті і через мить відштовхується як нудотне сміття, сміття, із якого вибудовується приміщення нашого буття!

Нам потрібно рабство, щоб відчути себе вільними. Тільки раб спроможний думати, а тим більше мислити. Вільна людина не знає, що робити зі своєю свободою, але свободою від чого? Над ним піднімається хрест церкви, маячить камера держави, тяжіє кам'яний мішок моралі, тягнеться затхлий слід політики, забобонів і домислів. Над ним звисає прокляти влади, прокляти належати чомусь, бути зобов'язаним в ім'я чогось, у щось вірити. Споконвічно живучи десь, бути готовим в ім'я вигадки, що твориться або священиками, або політиками, жертвувати собою заради їх же добробуту, відтворюючи його у якості виняткового щастя. Споконвічний обман, що своєрідно реконструює релігію-для-всіх, релігію, що експлуатує те, що вони звикли називати "народом", - ось головний уділ цього самого "народу"! Але народ мовчить, - а що він може сказати? Хто може відповісти за "народ"? Та й навіщо йому ці самі відповіді?

Збираючи світовий мотлох і скидаючи усе в смітник, "народ", це дитя європейської культури і цивілізації, боготворить цей смітник, називаючи його "загальнолюдськими цінностями". Але яке відношення до них має, скажемо, "дикун", який живе спокійним життям десь в екваторіальних або тропічних лісах? Яка йому справа до цих докучливих проблем, що вселяють у нас страх, називаного надією? Надією на що? Що це "що", що існує завжди "в ім'я чого" і ніяк не здатне усвідомити себе як щось-тут-присутнє?

Ми говоримо про минуле, вигадуємо майбутнє і плюємо на дійсне. Життя для нас - усе рівно що досягнення чогось невланого, примарного, але водночас яскравого і безвільного. Уява, що постає перед кожним із нас і вабить своєю білизною. Але ніхто не знає, хто визначив кольори, хто підвів рисою під гамою почуттів і підніс нас до вершин апокаліпсиса. Ми живемо в його чеканні, не усвідомлюючи, що він триває вже дві тисячі років. Апокаліпсис, що прийшов до нас із своїм ім'ям і з новою ідеологією, із новим баченням і знанням, що не потребує доказу. Відсутність доказу і буквальне розуміння значимості - це наш світ, гідний за-буття, світ, спроможний розчарувати в чимось і не перед ким не несучий відповідальності. Обманка, що не має атомарної структури, це і є той гість Соляриса, що поглинає нас безбережними глибинами свого океану. Так не простіше нам говорити про присутність світу в людині, а не людини у світі? Помилка, скроєна

мислителями і піддана сумнівом усе, крім утвореного. Але яке тоді відмінність між цим "усім" і утвореним? ніякого!

Ми живемо у світі, котрий усе ще потребує свого імені, але навряд чи його одержить. Ми намагаємося якось визначити речі, але не можемо їх назвати таким засобом, щоб не змінювати придумані імена. Ми заплуталися не тільки в речах, але й в іменах. Ми говоримо на різних мовах, ми намагаємося створити що-небудь одне, універсальне, те, що все обіймає, тотальне. Обняти неосяжне - наша ціль, і ми повільно просуваємося до неї, як до власної могили. Водночас неявність слова, присутність його в мові вже задає присутність речі, а ми ловимо речі в мережі слів, у яких ми потрапили самі. Чи не простіше нам раз і назавжди звільнитися від цих пут, помітивши, що рабські ланцюги так чи інакше самі знайдуть нас, а ми будемо знову вирішувати "вічну проблему": як зробити так, щоб не і в ім'я чого бути готовим до чогось й у цю непевність знову ж уписати міф, знову визнаючи його істиною останньої інстанції, а потім битися над її подоланням.

Що нам залишається *робити*? Тільки сприймати пустоту. Саме вона, що поглинає і вказує дорогу в нікуди, спричиняє нас своєю життєвою невідомістю. Ми практично сприймаємо усе, очікуючи гіршого. Ми живемо в чеканні кінця, але ми не знаємо, ми не можемо знати, що таке кінець. Ми тільки знаємо про його теперішність, ми відчуваємо, що він є та як із ним боротися, - не маємо ні найменшого поняття. Але боротися з чим? З ким? Заради чого? Що це нам дає? Як можна боротися з тим, що є пустота? ніяк! Ми звикнули до пустоти і живемо в пустоті. Це і є наша будівля, наша рідна будівля, що відчиняє нам двері, але не випускає назовні, на світло, туди, де нас немає, але не туди, куди нас тягне, туди, куди не веде ніяка дорога. Дорога не може звістки до будівлі, дорога завжди веде з будівлі, і там, на свободі, ми розуміємо, що це кінець, кінець, що веде нас до світла. І в сутінках наших квартир, ховаючись від докучливих проблем, - а може бути, від життя, що зшаленіло, - ми спрямовуємо погляд у вікно, намагаючись побачити хоч щось, що нагадує яке прямування, прямування, що ми чомусь називаємо життям. І в цьому житті є щось, те, що від нас зсковзує, і обривається десь за дверми або вікном.

Вдень, сидячи у вітальні, у самому дальньому куті від вікна, ми кидаємо погляд на світ, що розстеляються по ту сторону нашого будинку. Але що ми бачимо? Тільки той маленький шматочок неба, що відкривається нам або через фіранки і брудне скло, або крізь них. Змазування фарб - от що ваш світ! І нічого більше. Що ви можете назвати життям! Що ви від нього хочете? Хіба ви не розумієте, що це міраж, який виникає від зневоднювання вашої тучності, вашої корпоративності, що регламентує ваші ж думки і вчинки, ваші дії і ваш же розум. Осудження чужого - от ваша слабкість і ваша теперішність. Вам наплювати на те, що це неможливо, тому що ви живете в минулому. І тікаючи від кьєркегорівської туги, від шопенгауєрівського песимізму, ви волите світ, пристосовуючись його до ваших жалюгідних потреб і бажань. Але що ви можете знати про світ, якщо ви його ніколи не бачили, якщо ви не маєте про нього ні найменшого поняття? Хіба ви не усвідомите програш гри, фатальний кінець котрої вже переборений?

Бігаючи і кружляючи у колесі фортуни, - ви, фаєтони, спалюєте себе живцем. Навіщо вам придумувати вогнища для власних еретиків, якщо ви розкладаєте попелище для самих себе? Чи не простіше зігнати мільярди мертвих душ у газові камери і принести хоч якусь користь, послуживши живим матеріалом для пергаменту або абажура, шкіряних рукавичок або підстилок для ваших улюблених собачок? Адже ви розумієте, що це принесе більше користі, ніж усі ваші марні пошуки неіснуючого. Знаходити пустоту, - от ваші позитивні установки, ваш намір заспокоїти власне серцебиття. Ви хвилюєтеся і страждаєте, ви плюєтеся і йдете, - але куди, за чим, чому? Навіщо вам усе це? Адже ви вже давно відповіли на всі питання, що ніхто ніколи не задавав. Вам наплювати і зрозуміло, чому. Тому що безтямно, а головне - незручно - відповідати на ті питання, на котрі ніколи не знайдеш однозначної відповіді, його немає і бути не може. Але постійне прагнення задавати питання, відповідати питанням на запитання й одержувати готову відповідь, - задалегідь визначена установка, з якої все випливає і з якою ви живете. Втілювати виготовлені відповіді в апріорні питання, - от головний ідол, якому ви схиляєтесь. Саме схиляєтесь, тому що ви перетворюєте повсякденні речі в кам'яних богів, котрих покриваєте золотом абсурду. Золотом, часто окропленого таємничою спрагою байдужності не пізнавати і не знати. Втім, навіщо вам пізнавати, якщо ви задалегідь знаєте відповідь, навіщо вам думати, якщо цей дрімучий і нікому

непотрібний процес кінчається тільки тим, що ви підмішуєте власні "істини", шукаєте для них нові імена, а придумуючи їх, репетуєте на весь світ про появу нового. Щоденність старого - от що нового ви принесли у світ. Ви оцінюєте речі, ви цінуєте їх і продаєте за безцінь кому це вигідно.

Про-дати - от що значить "дати світу шанс", "від-дати людям душу". Цей громіздкий преїскурант можна проголошувати довго, але особисто в мене немає ніякої гарантії того, що ви себе охрестите і продавцем, і покупцем власного товару. Святість мистецтва для вас: купити картину за статок і спалити з власним тілом. Мистецтво для вас усе рівно що некрополь. Ваш музей - мавзолей. Лийте туди побільше фарб усіх цвітів, - може, виникне біла пляма, а може, - чорний квадрат. Якщо порожній звук - найбільш геніальна музика, то чому не бути чистій полотнині такою же картиною? Чи цей твір відрізняється від іншого, першого? І нічим! Але тим самим ви самі признаєтеся: усе, що ви створюєте, нікому не потрібно, хоча і "навічно", тобто приготовлено для Ніщо. Але в тому і полягає справа, що щось не може існувати в Ніщо, тому що нічого не може не бути, може бути тільки Ніщо. І саме це Ніщо поглинає нас, перетворюючись у реальну, справжню будівлю нашого буття, буття Пустоти.



*Література, яка вплинула на написання цієї статті*

- Аббаньяно Н. Экзистенция как свобода // Вопросы философии. - 1992. - № 8. - С.145-157.  
 Кьеркегор С. Наслаждение и долг. - К., 1994.  
 Кьеркегор С. Страх и трепет. - Л., 1991.  
 Лосева Н.Н. Миф и религия в отношении к рациональному познанию // Вопросы философии. - 1992. - № 7. - С.64-76.  
 Ницше Ф. Сочинения в двух томах. - М., 1990.  
 Ницше Ф. Утренняя заря. Мысли о моральных предрассудках. - Свердловск, 1991.  
 Ницше Ф. Антихристианин. Опыт критики христианства // Сумерки богов. - М., 1989.  
 Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. - М., 1993.  
 Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества. - М., 1991.  
 Хайдеггер М. Искусство и пространство // Самосознание европейской культуры XX века. Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. - М., 1991.  
 Хайдеггер М. Слова Ницше "Бог мертв" // Вопросы философии. - 1990. - № 7. - С.143-176.  
 Гадамер Х.-Г. Хайдеггер и греки // Логос. - 1991. - № 2. - С.56-68.  
 Круглый стол: философия М.Хайдеггера // Логос. - 1991. - № 2. - С.69-108.  
 Там Р. Экспериментальный метод: миф эпистемологов (и ученых?) // Вопросы философии. - 1992. - № 6. - С.106-114.  
 Чангышев А.А. Человек и мир в философии Артура Шопенгауэра // Шопенгауэр А. Собр.соч. в 5-ти томах. - Т.1. - С.5-36.  
 Чангышев А.Н. Трактат о небытии // Вопросы философии. - 1990. - № 10. - С. 158-165.  
 Шьэфер В.С. Рациональность как ценность культуры // Вопросы философии. - 1992. - № 6. - С.91-105  
 Шопенгауэр А. Собр.соч. в 5-ти томах. - Т.1. Мир как воля и представление. Перевод с нем. Ю.И.Айхенвальда. - М., 1992.

С.В. Маслак

## ЧТО ЕСТЬ ПРАВЕДНОСТЬ

**Ч**то может быть ценнее чем жизнь? И какой ей быть, решает человек всегда сам. Настоящая жизнь – это не пребывание в рабстве догмы, это Путь, не следования крайностям: только материальному, либо только духовному.

Путь, который под силу любому человеку.

Как легко мы говорим о ней, пишем, видим, со слезами на глазах, по телевидению, в театре... но как тяжело принимаем как руководство в собственной жизни.

Современный человек не может упрекнуть наследие духовных традиций в отсутствии информации о том как же ему жить, учиться, любить, быть праведным. Это никогда не было сокрытым, тайным, запредельным. Но человек сам прятался от этого, ставя умственную деятельность во главу угла, направляясь, влекомый желаниями своего ума, прямой дорогой в ад. Люди умирали во имя идолов, богов, за своих хозяев, тиранов, ради славы, богатства, и смерть им не дарила покоя, не освобождала от оков обусловленности бытия. Но всегда были люди, которые следовали Пути и были счастливыми, которые жили пребывая в праведности, учили других тому же, оставляя после себя великие труды для последующих поколений. Сейчас уже нет никаких тайных текстов, которые бы человек не смог получить и изучать, все это присутствует в полной мере. И для того человека, у которого созрело настоящее, истинное стремление учиться и следовать своему Пути духовного развития, жизнь праведная – возможна и естественна.

Настоящая жизнь - это жизнь Воина, человека, который надеется исключительно на себя, на свои силы, мужество, храбрость. Это жизнь человека не обремененного умом, а того, кто знает его природу, и поэтому он может наилучшим образом им распорядиться. Отсюда вопрос – как ему узнать где добро и зло, что черное а что белое? Будьте усердными, ищите реализованного Воина, ищите Мастера, но в тех авторитетных традициях, тех духовных школах, где Знания передаются от Совершенномудрых Мастеров и Учителей, которые имеют право передавать и учить – жизнь коих и есть настоящая жизнь, жизнь в праведности. Верно говорит один японский мастер Дзен, что жизнь – самое ценное, что у нас есть. Но поскольку, отстаивая праведность, мы подчас отказываемся от столь ценной нами жизни, нет ничего достойнее праведности [1, с.65].

И здесь нет классификаций, здесь не проходят ни общепринятые нормы морали, права. Они есть следствие, есть результаты, есть плоды жизни тех духовных Учителей, которые в свое время поворачивали Колесо Учения. Учений, что учат духовности, праведности, учат пребывать в духе – природе каждого человека. Никто не усомнится в праведности жизни таких Великих Учителей как Будда, Иисус, Бодхидхарма. Что стоит жизнь их? Какова ее цена? Возможно ли ее оценить?

На изломе тысячелетий всегда пророчествовались разного рода катаклизмы, повальные бедствия а также приход новых мессий, великих проповедников Истины, но в нынешнюю эпоху трудно кого то обмануть надолго, а человека взявшего себе за образец сам Дух Воина, держать в неведении долго - просто невозможно. Все знания, сила буддийских и христианских Учений давно проявлены и предложены в Серединном Пути для любого ищущего.

В чем же цель праведности? Цель праведности, я уверен, одна с целью истинного Учения, которому следуешь, и как настоящий Воин - никогда от него не отступаешь. И как говорит современный мастер Дзен Сергей Бугаев: "Цель Учения в том, чтобы следовать по пути своего собственного духовного развития. Просто идти, к чему еще какие-то цели?" [2, с.22]. Плоды такой жизни незамедлительно проявятся как в вашей внутренней жизни так и в окружающем вас мире. Такая жизнь даст новые возможности, новые силы, подарит вам новое понимание и восприятие этого мира, для этого мира.



1. Такуан Сохо. Письма Мастера Дзен мастеру фехтования. - СПб, 1997.
2. Бугаев С. За пределами слов. - Харьков, 1999.

В.В. Ершов

# DEERRIDA: КАК МНОГО В ЭТОМ "GRAPHŌ" ДЛЯ "ГЛАЗА" НАШЕГО СЛИЛОСЬ...

Коза-Дереза.  
Derrida-Дерриза  
Почти schitalochka, ☺☺☺,  
из пост"детского"/"пост"детского

Эта фамилия,  
конечно же,  
не склоняется!!!




Н. Автономова [1, с.8]! ☹☹☹...









## (1.) DE (De-rrida)

**DE.** "ДЕ...", приставка в иноязычных словах, обозначающая: 1) уничтожение, удаление, отсутствие [+] 2) противоположное действие, противоположность", = напр.(сам. не "ориг"):

*де-конструкция.* Или же всё-таки вернее: **ДЕ**, частица (простореч.), - то же, что дескать.  
Дескать Деррида? Дескать деконструкция? Дескать и - само 'де'?

## (2.) R (De-r-rida)

Это **R** как , "просто" ! Кажется, что вся его "О почтовой открытке..." - вот об этих именно :

"от..."  "Сократа до..."  "Фрейда и не только"[их ...].   "...почта всего лишь эпоха послания вообще, тогда... она предполагает также много всего разного, например идентичность, возможную идентификацию передатчиков и приемников, субъектов почты и полюса послания" [3, с.106-107], - почта ,  как почтовые отправления. ... как род любви...

## (3.) RID (Der-rid-a)


**RID**, начальный набросок к -*Rid(-eo, -ens)* — латинск. - смеюсь, смеяться.

"...наш смех...это как место учёбы..." [3, с.305], - реверанс "шпор" в ницшевскую сторону - "кажется, вот-вот Ницше скажет: "*Rideo ergo sum*" (смеюсь, значит есмь)" [4 с.200]. И/Но вот опять "сам" ("ли"?). Деррида (кому?): "я пишу тебе письма..., надеясь, что ты услышишь смех и пение единственные (единственные что?), которые невозможно передать письмом... В глубине души меня интересует только то, что невозможно ни отправить, ни послать никоим образом" [3, с.25-26].

## (4.) DA! (Derri-da)

**DA:** 1) нем. < da - тут, здесь, вот. Da-sein... Это уже тот "звонок" Хайдеггеру: "...прежде всякого слова располагается то слово, иногда бессловесное, которое мы называем 'да'. Род предшествующего всякому началу залого..." [2, с.10]... Или же лучше сделать соответственный этому теле-/грамма-фонному номеру "автодозвон" - redial - "продлить/отсрочить" это "да" - Деррида-да... да-да ... [гудки и "гудки"...], тогда: 2) фр. < dada - лошадка - в детской речи..?

...И СКОЛЬКО («ЗВУКОВ») В НЁМ ОТОЗВАЛОСЬ ... :

? (1.) Дескать -(2.) [есть]  - (3.) смеюсь - (4.) [что?]... "да", только "ничего/всё" - да!

«» или ?

1. Автономова Н. Деррида и грамматиология // Деррида Ж. О грамматиологии. - М., 2000. - С.7-110.
2. Бибихин В.В. Дело Хайдеггера // Хайдеггер М. Время и Бытие. - М., 1993. - С. 3-14.
3. Деррида Ж. О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только. - Минск, 1999.
4. Микушевич В. Ирония Фридриха Ницше // Логос. - 1993. - № 4. - С.199-203.

*И.Н. Нещерет*

## ТРИАДЕМА

I

*П*естрела улица вульгатою,  
Очеловечившись, мятеж  
Повсюду рад своей красе...  
Замолкши, вывертом в окно,  
Сегодня, рыцарем пера,  
В моменте, селезнем к друзьям,  
Как всяк.

II

Однажды, красным коробком,  
На небо, вылезет забор,  
Пожалуй, мрамор не в себе,  
Одетой, девушкой в лубок,  
Запутанны, в квадратах брызг,  
Минорности, в духах бобров,  
Овальное, вчера и здесь,  
В дискуссии, с самим собой.

III

Кубиллас нежным растопыркою  
Вспорхнул с холста.  
Звучат нездешними маркизами  
Громады букв.  
Как счастлив сущий  
В трансформации,  
Другой-никто.  
И род транзитного в смертности,  
Но, как бы, нет.

М.М. Красиков

## ЗАЛОЖНИК СЛОВ

**В** сущности, каждый из нас - заложник собственных слов, произнесенных и произнесенных. Но поэт — в особенности. Потому что говорить и молчать — его профессия. Молчание поэта может быть не менее «громоподобным», чем молчание Будды. Слова — вынужденные паузы между молчанием, которое «выкипает» словами, «сбегает», как молоко из кастрюли, когда внутренний душевный огонь слишком силен.

«Стихи сбываются, поэтому пишу не все», — утверждала Марина Цветаева. В самом деле: в минуту отчаянья призовешь на свою голову беды, напасти, смерть, а они тут как тут: «Звал, хозяин?»

Да, трудно быть хозяином своего слова. Беспоконное это хозяйство — глаз да глаз за ним нужен. Тут все время — ухо остро держи!

Хорошо бы и впрямь писать «не все», взвешивая и отмеривая семь раз каждое словечко, прежде чем вынести на блюдечке отрезанный ломоть... Но, читая Цветаеву, думаешь: неужели это — «н е в с е»?! Куда ж больше? Никакой цыганке не предсказать точнее и жизнь, и смерть, и посмертие...

Не может истинный поэт писать «не все» (публиковать — другое дело): когда идет лава — разве ее остановишь?

\*\*\*

О, девушка с веслом, Харонова подружка,  
как целомудрен мир твоих нехитрых грез!  
Тебе не сказанешь, как Пушкин: «где же кружка?»  
Ты поведешь плечом: «Ты что, старик, всерьез?»

О, девушка с веслом, дочурка Дискобола,  
куда, зачем грести — Харон лишь даст ответ.  
За здорово живешь — за кругляшок обола —  
он погребет на т о т — на самый сильный — свет.

\*\*\*

Между Сциллой любви твоей, Родина,  
и Харибдою ненависти твоей  
не проплыть хитрожопым одиссейчиком:  
вечно будешь разрываться  
между Сциллой любви к тебе, Родина,  
и Харибдой ненависти к тебе.

\*\*\*

Книгу жизни своей читая,  
изумляешься  
кто это вырвал столько страниц,  
перепутал главы  
и червоточинами ошибок  
щедро усеял текст?

Слава богу, хоть напечатал  
в одном экземпляре.

\*\*\*

Не подсовывай, Память,  
Пульхерия Ивановна,  
засахаренных воспоминаний  
о первой любви.  
Угости-ка лучше первачом  
последней потери!

\*\*\*

Все так же щурится звезда,  
на бесприютный мир взирая,  
как девочкой на землю рая  
она глядела иногда.

И миллиарды лет — лишь миг,  
и не успеешь оглянуться,  
а жизнь уже лежит на блюде,  
холодном, словно лунный блик.

\*\*\*

В 18 мысль о самоубийстве  
прибегает послушной  
домашней собачки.  
В 40 она просто  
от тебя не отходит.  
А в 50 понимаешь:  
самоубийство  
давным-давно  
произошло.

\*\*\*

Как засушливый лектор,  
игольский полдень  
не внушал иных мыслей,  
кроме мыслей о сне  
или самоубийстве.

\*\*\*

Только споткнувшись,  
подумаешь о дороге,  
которой ты шел.

\*\*\*

Вначале было Молчание.  
Потом — Слово,  
равное Молчанию.  
Затем — слова, слова, слова...

\*\*\*

Гурушничать противней,  
чем двурушничать.  
Когда учить?  
Успеть бы научиться.

\*\*\*

Учу сольфеджио дождя  
и алгебру беззвездной ночи,  
себе лишь голову морочу,  
друзей в наставники не ждя.

Но нет гармонии в душе,  
как нет гармонии в природе.  
Что ж взгляд застрял на небосводе,  
как на последнем рубеже?

\*\*\*

Мир существует,  
пока он способен  
удивить хоть кого-то.

\*\*\*

Говорю «халва» — и во рту мне сладко.  
Называю имя — и вижу: ты.  
Виршетворцы, вестимо, на пятаку пядки —  
На сладость звуков и мед красоты.

Нам, сладкоежкам, и горя — мало:  
Над самой бездной вострим словцо...  
А кончим банальнейшим — тихим «мама...»  
И к бледной стене повернем лицо.

\*\*\*

Лучшее общество —  
я сам,  
когда вмещаю в себя  
полмира.

### ПОДОЗРЕНИЕ

Неужели жизнь —  
Лишь повод для текста?

\*\*\*

Аптека — на каждом углу.  
Как и забегаловка.  
Будто Будьздрав предупреждает:  
жить — опасно для жизни.

\*\*\*

Всегда принимаешь с опаской  
ласки бабьего лета,  
чувствуя кожей  
близкий холод разлуки.

\*\*\*

Эта морось, эта мжичка,  
этот серенький рассвет...  
Жить блаженная привычка,  
на исходе зимних лет.

Воронье заходит кругом,  
предпоследний кружит лист.  
Ни волненья, ни испуга.  
Дух младенчеству, чист.

\*\*\*

УЙТИ НЕВОЗМОЖНО ОСТАТЬСЯ  
Крохотная точка решает судьбу.

\*\*\*

Так же странна,  
как муха в зимней квартире,  
поэзия в мире.

ВІСНИК

Харківського національного університету  
ім. В.Н. Каразіна

№ 509 ' 2001

ФІЛОСОФСЬКІ  
ПЕРИПЕТІЇ

Російською та українською мовами  
*Статті подано в авторській редакції*

*Відповідальний випусковий*  
О.О. Мамалуй

*Оформлення та макетування видання*  
В.В. Попов

Большое спасибо,  
*Л.Н. Дениско, Н.В. Загурской, Е.Н. Юркевич,*  
*С.А. Голикову, В.В. Гусаченко и С.А. Заветному*  
за внимание к текстам, вошедшим в это издание

Специальное спасибо,  
*И.В. Поповой*

На обложке использована работа  
*Курта Зелигманна "Детство Эдипа" [1944] <травление на металле>*

Підп. до друку 5.06.2001 р. Формат 60x84 1/8. Папір офсетний. Умовн. друк арк. 35,1. Облік-вид. арк. 28,09.

Тираж 300 прим.

Зам. № 25.1. Ціна договірна.

61077, Харків, майдан Свободи, 4.  
Харківський національний університет ім. В.Н. Каразіна.  
Видавничий центр

Надруковано RISO Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна

K-14038

П 328434



V.N. Karazin Kharkiv National University



00167905

8