

П.А. Кравченко

СОЦІАЛЬНО-МОТИВАЦІЙНА СПРЯМОВАНІСТЬ ВКЛЮЧЕННЯ ЛЮДИНИ В ІСТОРІЮ

Усі ми свідки того, якою винятково великою є роль історії та культури для національного відродження українського народу, для розбудови незалежної України. Культурно-історичний досвід пробуджує національні та громадянські почуття, формує духовні основи, здатні виховати нас історично відповідальними особистостями. Проте надмірна зануреність в історію може призвести й до небажаних наслідків. Щодо цього застерігав навіть Фрідріх Ніцше, зазначаючи: "Історія, оскільки вона сама перебуває на службі в життя, підпорядкована неісторичній владі й тому не може й не повинна стати, з огляду на її таке підпорядковане становище, чистою наукою на зразок, наприклад, математики. Питання ж про те, якою мірою життя потребує послуг історії, є одним із найважливіших питань, пов'язаних із турботою про здоров'я людини, народу й культури. Позаяк через надмір історії життя руйнується й вироджується, а слідом за ним вироджується й сама історія"¹.

Проте Ніцше підкреслював і необхідність історії для життя, захищаючи осмислене й урівноважене ставлення до неї. На його думку, звернення до історії ніколи не буває "суцільним", а завжди є конкретним. "Історія належить тому, хто живе у триєдиному вимірі, — пише Ніцше, — як істоті діяльній і такій, що прагне, як істоті, котра зберігає й шанує і, нарешті, як істоті, котра страждає й потребує звільнення. Цій триєдиній структурі відповідає потрійність родів історії, оскільки можна розрізнити монументальний, антикварний та критичний рід історії"².

Монументальне ставлення до історії означає пошук у минулому "вершинних" подій та історичних масштабних постатей, котрі могли б стати зразком і стимулом до справді історичних звершень.

Антикварне ставлення до історії обмежується інтересом до всього історично конкретного, але локального й незначного — до звичаїв, обрядів, пісень, предметів побуту, історичних пам'яток тощо. Причому все, що становить предмет антикварного інтересу до історії, є цілком рівноправним за змістом.

Критичне ставлення до історії полягає у перегляді оцінок історичних подій, у визнанні чи невизнанні історичних діячів тощо³.

Український історичний досвід (колишній і сучасний) виявляє слухність тверджень Ніцше. Ретельно проаналізувавши, що писалося й говорилося в Україні хоча б за останні п'ять-шість років, неважко встановити усі три підходи до історії, які, щоправда, а особливо "монументальний" і "критичний", спрямовані на різні історичні періоди: одні цілковито героїзуються, інші тлумачаться як суцільне історичне небуття. Внаслідок цього з'являються умови для деформації історичної пам'яті народу, а отже, і передумови для нових історичних хиб і манівців⁴.

Узагалі, першими історіософами були Геродот і Платон, Фулід і Арістотель, Плутарх і Тацит, Цицерон і Августин Блаженний. У середні віки та новий час філософами історії були Іоакім Флорський та Віко Джамбаттіста, Кондорсе і Гердер. Незважаючи на обмеженість історичного досвіду та наукового інструментарію, стародавні і сучасні мислителі з позицій реалізму обстоювали думку, що поза історичними уроками побудова будь-яких моделей сьогодення, а тим паче майбутнього, - приречена. Саме вони підготували основу історичного пізнання і підходів, започаткували методологію врахування (включення) потенціалу історії як у соціальну теорію, так і в соціальну практику.

Історія (її сутність, сенс, значення) розглядалась у контексті конфліктної природи

суспільних відносин, економічного і соціально-політичного розмежування (О. Тьєррі, Ф. Гізо, Ф. Міньє); пошуку її закономірностей (Ф. Шлоссер, В. Вундт, К. Брейзіг); місця і ролі в ній економічних та соціально-політичних складових (Е. Мауер, С.В. Гуто); розробки методів аналізу й історичних досліджень (Р. Нібур, Л. Ранке, Д. Грот); створення цілісних моделей всесвітньої історії та їх виявів в окремих регіонах і державах (І. Кант, Г. Гегель, К. Маркс, М. Вебер, В. Дільтей, Р. Колінгвуд, А. Тойнбі, О. Шпенглер).

Осмилення феномена історії є і в працях сучасних західних учених, котрі здійснюють аналіз історії як розуміння і переживання (В. Дільтей); розуміння історії як духовного начала (але не суб'єктивного, а об'єктивного) у реальному житті (Б. Кроче, Р. Колінгвуд); тлумачення історії як результату діяльності божественного провидіння (Ж. Марітен, М. Мюллер); антиісторизм (К. Поппер); історія як вияв ніцшеанської волі до влади (М. Хоркхаймер і Т. Адорно); історія як розумова реконструкція минулого (Р. Арон); світова історія як історія буття народу (М. Хайдеггер); сенс і призначення історії (К. Ясперс); неогегельянство, зокрема ідеї лібералізму, і кінець історії (Ф. Фукуяма); визначення контурів постсучасності (Е. Гіденс)⁵.

Як писав Карл Поппер, "...кожне покоління має право по-своєму тлумачити історію, і не лише має право, а певною мірою зобов'язане це робити, щоб задовольнити свої визначальні інтелектуальні потреби"⁶.

Термін "історія" має кілька значень, указуючи на:

- 1) смислову сполученість якоїсь події з відповідною ситуацією (розповісти історію);
- 2) непересічну за значенням подію (трапилася історія);
- 3) вияв колективної пам'яті:
 - а) усвідомлення минулого як множинності подій (наші літописи);
 - б) усвідомлення подій як певної послідовності у часі (західноєвропейські хроніки);
 - в) дослідження й теоретичне усвідомлення подій минулого (історія як наука);
- 4) стислість подій, їх смислова рівнодіюча; певний шар буття, який виступає щодо людей загальною вимогою, визначає їх спосіб мислення й поведінки (закони історії, розвиток світового духу, історична доля тощо).

У Михайла Грушевського є невелика за обсягом, але дуже змістовна праця під назвою "Соціально-виховує значення вивчення історії", де йдеться про те, на яких засадах треба викладати історію в школах. Об'єктивно оцінюючи вибірковість як один із факторів викладання історії в школі, талановитий український історик вважав необхідним, щоб у школі історія розглядалася "з позиції людства", щоб приділялася увага передусім прикладам людської солідарності, успішному подоланню конфліктів. Важливо, щоб інтерес дітей та юнацтва зосереджувався на таких історичних постатях, як Лао-цзи, Будда, Сократ. І знаменно, що це писалось в розпал громадянської війни — і не якимось кабінетним ученим, а одним із фундаторів і керівників молодої Української держави.

Пам'ять є живою історією буття, творчим духом історії. Без пам'яті, яка поєднує в смисловому полі минулі події, матеріалізація свідчень минулого залишається поза історичністю людського буття. Ця принципово важлива роль пам'яті в людському бутті спеціально виділяється в сучасній культурології й особливо в герменевтиці — філософській теорії розуміння. Так, один із її фундаторів Ганс-Георг Гадамер підкреслює: "Прийшов час звільнити феномен пам'яті від психологічного управління зі здатностями й зрозуміти, що вона являє собою істотну рису історичного буття людини"⁷.

Такий підхід — не від психіки людини, а від її буття — дозволяє побачити й обмеженість пам'яті, й інколи парадоксальні нові її можливості.

"Поряд зі здатностями, пов'язаними із збереженням у пам'яті й згадуванням, в те саме відношення вступає і здатність забувати... Тільки завдяки забуванню дух зберігає можливість тотального оновлення, здатність на все дивитися свіжим оком, відтак давно відоме сполучається з новопобаченим у багатощарову єдність"⁸.

Наведена думка Гадамера надзвичайно важлива. Пам'ять — це виняткова здатність людини. Через мову та предметну діяльність вона починає функціонувати поза окремою людиною, утверджується як властивість у міжіндивідуальному й навіть міжкультурному просторі,

набуває характеру властивості самого людського буття. Але, незважаючи на це, минуле не є для неї повністю відкритим. За своєю сутністю пам'ять — це здатність утримувати минуле разом із сучасним та майбутнім у вигляді його актуальної або потенційної присутності.

Здатність забувати — така ж істотна властивість пам'яті, як і здатність пригадувати. Кінечність людського буття перешкоджає тому, щоб минуле в усій його багатомірності й багатоманітності мало бути змістом людської пам'яті, як цьому перешкоджає й відкритість людини в майбутнє. Обтяжена всім (практично нескінченним) минулим, людина не змогла б здійснювати вільний вибір, спираючись на минуле як дійсну передумову її впевненості перед безліччю можливостей. Отже, забування, тобто деяка "фільтрація" минулого, є умовою здійсненням людської свободи. Щоправда, процес забування не може бути здійснений за вільним рішенням. У цьому випадку спрацьовують або зовнішні обставини, або механізм неусвідомлюваного. Наприклад, до нас дійшло всього кілька відсотків тих книг, що були на початку XIII сторіччя надбанням давньоруської культурної традиції. Й це зрозуміло: часті пожежі дерев'яних міст, загарбницькі напади сусідів тощо... Значно важче пояснити, чому і як відбуваються втрати пам'яті, спричинені безпосередньо процесом забування. І якщо психоаналіз суттєво поглибив наші знання про механізми забування в індивіда, то процеси забування, невід'ємні від колективної історичної пам'яті людей, ще чекають свого Фрейда.

Таким чином, знана нами історія — це завжди результат деякої апеляції пам'яті. Навіть якщо не брати до уваги індивідуальні та суспільні інтереси, які так чи інакше скеровують наш погляд у минуле, спрацьовують ще й інші, не завжди підвладні усвідомленню чинники, що спричиняють вибірковість нашої пам'яті. Щоб утримувати у пам'яті послідовний перебіг подій, ми змушені — навіть проти волі — вести постійний жорсткий вибір фактів.

Позбутися схематизму та вузької однозначності у ставленні до історії або принаймні зменшити упередженість наших поглядів щодо минулого допоможе принцип: розглядати все крізь призму людського буття. Якщо дотримуватися цього принципу, то історія постане перед нами не послідовністю подій, а світом подій.

Щоб історія була для нас справді світом, потрібно докорінно змінити погляди на неї. Насамперед не слід розуміти історію як принципово усталену "конструкцію" минулого, а саме минуле — як остаточно "відбуте", назавжди непорушне. І хоч минуле — це певний смисловий прошарок буття, але це передусім буття, і тому йому притаманні всі істотні для нього виміри, зокрема вимір можливого. Завдяки цьому минуле здатне зберігати можливість змін, здатність "проростати" в сучасному й навіть у майбутньому⁹.

Це притаманне і природі (згадаймо хоча б роль генотипу в живій природі). А що вже казати про буття людини! Минуле, взагалі, є невід'ємним началом життєвого процесу. Воно міститься в сучасному у вигляді константних структур ставлення до світу й через це навіть здатне зумовлювати майбутнє. За певних обставин воно стає навіть визначальним щодо загального перебігу подій.

Найперше — це традиція: минуле безпосередньо включене в реальний життєвий процес як істотна його складова, як смисловий ґрунт здійснюваних подій. Це не просто особливий механізм успадкування колективного досвіду, це загальна орієнтація на минуле як безперечно позитивне й наповнене достатніми смислами. Власне, аж до тих соціально-культурних зрушень, які передували виникненню техногенної цивілізації, саме традиція була провідним механізмом, який об'єднував головні моменти людського буття, творив його як цілісність.

Традиція виступає безпосередньо щодо людини як певна система усталених форм світосприйняття й мислення, практичної поведінки й символічних дій, що передавалися від генерації до генерації, подаються й сприймаються як зразки, гідні для наслідування. А духовним запереченням традиції виступає пам'ять: і як індивідуальна психічна здатність, і як духовний спосіб утримання й закріплення колективно здійснюваного людського досвіду. У традиційних суспільствах пам'ятати було безумовним обов'язком повноправного члена. Фундатор історичної психології французький учений Вернан в одній зі своїх праць розповідає, як у гірському селі Македонії шанований всіма старий спеціально для вчених гостей понад десять днів (з перепочинком лише для сну та їжі) розповідав і співав відомі йому народні оповіді, легенди,

історичні пісні.

Стародавні греки так шанували пам'ять, що підносили її до рангу божества. Причому богиня пам'яті Мнемозіна була серед старших богів, а не серед богів-олімпійців. Свідченням визнання фундаментальної ролі пам'яті щодо інших людських здібностей було те, що Мнемозіну вважали матір'ю дев'яти муз — покровительок "високих" мистецтв, до яких належали всі образотворчі мистецтва, а також історія та астрономія.

Насильницьке руйнування традиції завжди спричиняє незворотні негативні зміни в самому способі життя людей, тому й сприймається як надзвичайна жорстокість і навіть наруга. Наприклад, Плутарх через три сторіччя після описаних подій не може стримати свого обурення щодо грецького полководця. Щоб задовольнити свою ненависть до спартанців, він, знущаючись з їхнього незаслуженого нещастя, зробив справу винятково жорстоку й беззаконну — скасував і знищив порядки, уведені Лікургом, і змусив успадковану від батьків систему виховання спартанських дітей та юнаків змінити на ахейську¹⁰.

Утримувані в межах усвідомлюваного нашою пам'яттю й сполучувані в єдине смислове поле нашим розумінням, вони й становлять те, що ми називаємо історією.

Історія, яку розглядаємо в такий спосіб, є вже не ланцюжком тісно пов'язаних між собою подій, а, навпаки, їх щоденною багатоманітністю, об'єднаною спільним змістом, причому всі вони є виявами історичності людського буття. Послідовність споріднених подій (наприклад, вияви загарбницьких або визвольних прагнень) має властивість ущільнювати здійснюваний смисл, надавати йому рис одвічно стверджуваного. Через це сприйняття таким чином історії усвідомлюється як деяке обґрунтування певної лінії поведінки в сучасному й майбутньому, навіть як деякий припис чинити саме так.

Тоді виникають позиції типу "Історія вимагає...", "Історія ставить перед нами завдання...", "Наше історичне призначення..." тощо.

Ставлення ж до історії як до світу передбачає визнання багатоманітності минулих подій, хоча й вимагає віднаходити їхню смислову єдність. Це означає не тільки можливість різного тлумачення подій історії, а й різне бачення історії загалом. Що це не є витвором довільного суб'єктивного інтересу, а міститься у властивостях самої історії, підтверджує реальна багатоманітність способів її усвідомлення й опанування. Їхня докладна характеристика подається, зокрема, у ґрунтовній праці видатного англійського історика Колінґвуда "Ідея історії"¹¹.

Бути поза історією або бути насильницьки прилученим до історії (через масштабні державні заходи, війни тощо) — це суперечить сутності особистості, діє на неї згубно. У першому випадку результатом є "втрачені генерації", "періоди застою" з усіма негативними наслідками, а в другому — знеособлюючий тягар історичних подій, які не дають простору для вмотивованих вільних дій. Але коли людина дістає можливість осмислено прилучитися до історії, тоді вона починає ставитися до неї як до продовження свого буття, а до себе — як до результату історії. Чому, наприклад, багато хто з учасників війни згадує її як головну подію свого життя? Бо, за їхніми свідченнями, вони відчували себе причетними до історії, тими, від кого залежить доля народу; а крім того, після безглуздя фізичного й морального терору передвоєнних років боротьба з реальним ворогом сприймалась і переживалась як прорив до гідного існування.

Мотиваційне включення людини в історію робить її вимогливою до себе. Вона не байдужа до подій і засобів, за допомогою яких вони здійснюються. У повному розумінні "своєю" для особистості буде та історія, що твориться особистостями — вільними й відповідальними суб'єктами історичного перебігу подій, котрі готові до солідарних дій, до творення історії на засадах справжньої людської самодостатності¹².

Стисло описаний мотиваційний спосіб включення в історію слід розглядати як одну із оптимальних моделей ставлення людини до історії.

Для більшості людей це скоріше перспектива, ніж дійсність. Таке ставлення до історії може набути масового характеру, якщо розвинене громадянське суспільство підтримується соціально зорієнтованою правовою державою¹³.

У реальній історії особистісно-мотиваційне ставлення до неї формується поступово, йому передують, зокрема, соціально типові форми мотивації людини щодо участі її в соціальному бутті.

Серед них виокремимо такі: класова або етнічна солідарність, патріотизм, громадянськість. В останні три десятиріччя помітними чинниками сучасної історії стали також вікова солідарність (різноманітні молодіжні рухи) і світова солідарність (сучасний феміністичний рух). Однак не слід плутати громадянськість із громадянством. Громадянство - це формально-правова приналежність людини до певного суспільства, засвідчена й підтримана відповідною державою. А громадянськість — це моральна прилученість до інтересів суспільства, почуття власної причетності й відповідальності за стан справ у ньому, готовність сприяти поліпшенню життя.

Тому, коли критика раз у раз підбадьорливо обурюється, що ми, мовляв, не такі вже й бідні, уточнимо все-таки: хто це "ми"? Якщо "ми" — абстрактний етнонім, котрий об'єднує унікальну духовну історію від "Повісті врем'яних літ" до її сучасного видання (переклад Л. Махновця); від "Слова о полку Ігоревім" до останньої повісті В. Діброви в рукописному "Літературному ярмарку"; від поганських обрядових пісень до рок-лакментаций групи "Не журись", то "ми" (чого ж!) справді одна з найбагатших слов'янських культур, із вершинними здобутками принаймні загальноєвропейського значення і зовсім нічого нам бідкатися. Якщо ж мова йде про "нас" як про етнічну реальність 90-х років ХХ століття, то тоді "ми" (будьмо до кінця послідовними!) не просто собі бідні, а жебраки — з тієї простої причини, що не знаємо свого минулого. Адже "одна з найбагатших слов'янських культур" нами, її спадкоємцями, практично не поцінована¹⁴.

Гете належить справедлива думка, що спадщини гідний лише той, хто вміє втілювати її в життя. А І. Дзюба дуже своєчасно нагадав нам: "...культура, навіть художня, становить цілісність не лише синхронну, а й діахронну, адже рубрикація мистецтва на класичне й сучасне існує хіба що у звітах Міністерства культури, а не в нормально збалансованій живій національній культурі"¹⁵.

Відчуження народу від історії, від власного минулого й ув'язнення в континуумі чистої сучасності, де "ніколи нічого мінятися не буде" (Н. Мандельштам), — цей спосіб переживання часу І. Дзюба назвав "хронопровінціалізмом"¹⁶, а насправді він просто провінціалізм. Адже "провінцію" як соціокультурний феномен визначає не лише просторова віддаленість від "усесвітньо-історичних ініціатив", а й суцільна законсервованість у позачасі, де ніколи нічого не відбувається, де все раз і назавжди розписано наперед: "народись, живи, умри все в тій старій хатині" (Мюссе), і нехай десь, в іншому житті, люди гинуть на барикадах, а тут, як гірко жартував О. Герцен, тільки справляють ювілеї. Оця грандіозна провінціалізація народів (для нас, українців, — нескінченна) лишає після себе наслідки очевидніші, ніж бездуховна денационалізація, але значно глибше вкорінені.

Сьогодні, коли Україна, як і країни колишнього СРСР, переходить від однієї системи соціальних координат, способу організації та цінностей до іншої, спостерігається зростання інтересу до історії, яка переосмислюється в різних вимірах, з полярних точок зору, коли між ученими і політиками, державотворцями та діячами науки і культури пролягли глибокі суперечності. Досить помітним є передкризовий стан у сучасній історичній науці, але одночасно простежуються і певні зрушення щодо нарощування неупередженого, об'єктивного історичного знання, гуманізації пізнання в галузі історії, тіснішого взаємозв'язку історії і культури, історії та виховання.

Серцем означеного переходу є переосмислення наукових надбань та прорахунків у галузі історичного пізнання, сформованих із позицій марксизму-ленінізму, що донедавна панував одноосібно.

Абсолютизуючи роль способу виробництва в історії, класову боротьбу як її рушійну силу, формаційний підхід до її періодизації, марксизм децю спростив історичний процес, подавши його односпрямованим, хоча він багатоманітніший і суперечливіший. Сьогодні потребує розгалуженішого уявлення про історію, розгорнутого пізнання як необхідності майбутніх історичних перетворень, у які вступило суспільство на рубежі століть. Це змушує переосмислити загальні закономірності історичного розвитку, роль народних мас і особи залежно від їхнього реального впливу на хід історії, спрогнозувати можливі історичні повороти, вивчити тенденції в історичному минулому і сьогоденні, класовий та формаційний підхід до історії тощо¹⁷. Важливою проблемою історичної науки була і залишається проблема об'єктивності історії.

У межах матеріалістичного розуміння історії склалась досить послідовна схема періодизації суспільного розвитку, виділення його основних історичних етапів, критеріїв та чинників. Водночас ця схема не завжди і не в усьому враховувала багатоаспектність історичного процесу, його глибину. А частіше вона їх просто заперечувала, ігноруючи альтернативні лінії пошуку, категорично відсторонюючи можливість пізнання історії на засадах її ідеалістичного розуміння.

Формування нового погляду на історію розгортається в парадигмі пошуку своєрідного балансу знань і можливостей, здобутих на основі альтернативних підходів¹⁸. Означений баланс формує особливу методологію історичного пізнання, яка, не відкидаючи детерміністського пояснення історії, передбачає врахування ролі її суб'єктивного начала, опанування суб'єктивних намірів, переживання, прагнення людей, а також факторів, визначених як "чинники історичного процесу" у сфері позанаукового знання¹⁹.

Знання минулого може слугувати для прогнозування майбутнього. Засоби та методи сучасної історичної науки недостатні для виконання цього завдання, що спонукає до зближення історії з іншими соціальними науками і спричинило певну переорієнтацію традиційної філософсько-методологічної проблематики. Логіко-методологічні дослідження тепер спрямовані не тільки на аналіз особливостей історії як науки, але і на пошук логічних зв'язків з іншими дисциплінами.

Перехід у викладанні історії від моноідеології до плюралізму нерідко спричиняє дезорієнтацію істориків, світоглядні хитання. Тому представниками різних теоретичних спрямувань обґрунтовується необхідність вироблення виваженого балансу трактування спірних історичних проблем²⁰.

В українському суспільстві переосмислюється система цінностей, що спостерігається в різних площинах: політичній, виробничо-економічній, духовній та культурно-побутовій²¹. Це переосмислення здійснюється не стільки на основі інтегративного бачення майбутнього, скільки на суперечливій оцінці минулого. Історія, таким чином, постає у вигляді інтегративної бази пошуку майбутнього, що піднімає її культуротворчий потенціал, посилює роль у розвитку культури взагалі, реформуванні освіти та вихованні молоді зокрема.

У зв'язку з цим необхідна цілісна інтерпретація історії, системне бачення її розвитку, рушійних сил, суперечностей, що, зрештою, дає можливість творити ідеал майбутнього. Саме такий підхід спроможний виявити виховний потенціал культурно-історичного досвіду, в якому історія постає не як поле розбрату чи зіткнення різних суспільних верств та сил, а як основа соціальної злагоди, суперечливих сил²².

Цілісність особистості як суб'єкта культуротворчої діяльності і забезпечує монолітність історії. Саме тому молоді необхідне цілісне бачення історії, яким би суперечливим та складним воно не виявилось насправді. Правдиве розуміння історії дозволяє зрозуміти суть культури, у лоні якої реалізуються можливості саморозвитку людини.

Про зрілість епохи завжди робили висновок за ступенем її цивілізованості, за рівнем відповідності певному культурному зразку, тобто культура стає критерієм для пізнання різних історичних етапів узагалі, того чи іншого історичного факту, особи чи політичної сили зокрема. Критеріальна парадигма культури можлива в поєднанні з історичними змінами, що дає змогу зіставити, порівняти найрізноманітніші феномени та чинники, показати їх місце в поступальному розвитку суспільства²³.

Необхідно підкреслити органічний зв'язок історії та культури, спростувати підходи, завдяки яким недооцінюються історичні виміри рівнів культурного розвитку. Останнє, зокрема, траплялося у деяких роботах, присвячених дослідженню історії України, особливо радянського періоду. "Відкинути", "відсторонити" історію від пізнання культури неможливо; історичні реалії вже здійснилися і стали надбанням культури, а тому повинні бути контекстом для її дослідження.

Загальною ознакою, що визначає рівень і ступінь культурного розвитку конкретної історичної епохи, є людина як суспільний суб'єкт діяльності. Культурний процес людства вимірюється і визначається масштабами людської особистості, що створюється ним. Оскільки остання є історичною істотою, то взаємозв'язок історії та культури реалізується через особистість, котра створює історію й одночасно виховується нею, є суб'єктом культури й об'єктом її

безпосереднього виховного впливу. Культура допомагає історії розв'язати головну дилему, оскільки завжди виступає як процес перетворення суспільного в індивідуальне і, відповідно, як процес становлення індивідуальності.

Одним зі шляхів розв'язання складних завдань, що постали перед українським народом у перехідний період, є звернення до історичних надбань попередніх поколінь, до історичної пам'яті народу, до культурно-історичного досвіду в цілому.



- ¹ Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Сочинения. В 2 Т. – Т.1. - М,1990. - С.168.
- ² Там же. - С.168.
- ³ Рашковский Е.Б. Историк как свидетель, или об источниках исторического познания // Вопросы философии. - 1998. - №2. - С.35-42.
- ⁴ Подібні проблеми ставить і робить спробу вирішити Юрій Павленко. Павленко Ю. Три підходи до розуміння світового історичного процесу // Політична думка. - 1997. - №1. - С.151-164.
- ⁵ Пантин В.И. Ритмы общественного развития и переход к постмодерну // Вопросы философии. - 1998. - №7. - С.3-13.
- ⁶ Поттер К. Открытое общество и его враги. В 2 Т. - Т.1. - М, 1992. – С. 310.
- ⁷ Гадамер Г.-Х. Истина и метод: Основы философской герменевтики. - М., 1988. - С. 57-58.
- ⁸ Там же. - С.58.
- ⁹ Ахизер А.С. Об особенностях современного философствования // Вопросы философии. - 1998. - № 2. - С.3-17.
- ¹⁰ Плутарх. Ликург // Избранные жизнеописания. В 2 Т. - Т.1. - С. 91-125.
- ¹¹ Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. - М., 1980.
- ¹² Кириченко М. Політикотворення в Україні: досвід екзистенційного аналізу // Політологічні читання. - 1994. - №4. - С. 3-34.
- ¹³ Штика О. Ідеологія та держава як чинники творення нової України (засади політико-ідеологічної доктрини) // Політологічні читання. - 1995. - №2. - С.109-139.
- ¹⁴ Хамітов Н. Україна: національна міфологія та національна ідея // Розбудова держави. - 1994. - №1. - С.29-31.
- ¹⁵ Дзюба И. Страж человеческого в человеке // Вопросы литературы. - 1988. - № 9. - С.20.
- ¹⁶ Там же. - С.21.
- ¹⁷ Мейс Дж. Комунізм пострадянського періоду // Політична думка. – 1997. - №4. - С.50-60.
- ¹⁸ Инюземцев В.А. Современный постмодернизм: конец социального или вырождение социологии? // Вопросы философии. - 1998. - №9. - С.27-37.
- ¹⁹ Лой А. Патогенез соціальних інтеграцій у пострадянському суспільстві // Політична думка. - 1997. - №3. - С.121.135.
- ²⁰ Малахов В.С. Неудобства с идентичностью // Вопросы философии. - 1998. - №2. - С.43-53.
- ²¹ Степаненко В. Національно-державне будівництво і проблема соціокультурної ідентичності // Політологічні читання. - 1994. - №1. - С.3-21.
- ²² Кізіма В. Метастратегія соціально-політичного життя України (Від ідеології тоталітаризму до ідеї тотальності) // Політологічні читання. - 1994. - №2. - С.3-15.
- ²³ Цікавий порівняльний аналіз дає Юрій Іщенко. Ю. Іщенко. Пошук моделі національної ідентичності (Порівняльний аналіз історіософського дискурсу М. Данилевського і Д. Донцова) // Політологічні питання. - 1994. - №2. - С.145-179.

М.Е. Шильман

ТАКТЫ ИСТОРИИ КАК ЭЛЕМЕНТЫ СТРУКТУРЫ ИСТОРИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ

Традиционная периодизация исторического процесса, несущая черты простой причинности, удобна и доступна благодаря преимущественному заключению от причины к следствию. Смыкаясь со своеобразным гранулированием времени, она расчленяет тело исторической реальности, которое наделено иерархически совершенной анатомией и порядком субординации, превращая, зачастую, массив фактов в ряд искусно состыкованных частей. Ущербность практики разбиения исторического потока в том, что выделенным при задании смысловой направленности продолжительного процесса отрезкам времени приписываются уникальные доминанты, что неизбежно порождает стадильную окраску явлений. Периодизация приводит чаще всего к тому, что оригинальность факта покрывается унифицирующей пленкой эпохи или века, а его интерпретации определяются не столько внутренними характеристиками, сколько соотносительностью факта со временем его появления. Конечно, исторический материал членится на периоды, эволюции необходим момент прерывистости, дискретности и необратимости в конечных длительностях, но адекватным отражением подобного членения может быть лишь безобъектная, “лишенная опоры” периодизация, не благоволящая вводным установкам исследователя.

Гипотетический смысл истории уничтожается по мере того, как философия все больше нуждается в чем-нибудь вневременном для того, чтобы придать временному историческому процессу объективный смысл [1, с.264]. Что же касается комплексной обусловленности исторических феноменов, то она с одной стороны не противоречит возможности построения такой модели развития цивилизации, в которой процессы сводятся к какому-либо общему толкованию, а с другой – создает изрядные сложности при работе с фактами.

Подобно точке в многомерном пространстве факт сопрягается с некоторым количеством координат, однако не обладает сам по себе реальностью, оставаясь составной частью некоего организма фактов, множества, принимаемой во внимание исходной базы данных. Более того, система координат, применяемая к событию или к их группе, включающая в себя определенную систему рассмотрения и методы координирования, в своем исходном пункте может полагаться как произвольная. За пределами рассмотрения неизбежно остаются события, не имеющие признаков, положенных изначально основными, так как в любом случае используемый в дальнейшем исследовании факт зависит от позиции субъекта исследования и представляет собой результат выбора из “базы данных” события, имеющего значение [2, с.304]. Такая выборка представляет собой конечное множество элементов, сгруппированных в соответствии с некими принципами. В результате даже бесстрастные хронологические данные приобретают различное значение в различных множествах, а конкретные события могут представлять перед исследователем как организованные или как такие, организация которых находится вне зоны непосредственного анализа.

В ходе любого исследования из истории вычленяется некий условно изолированный ряд или некоторое количество подобных рядов, на анализе которых концентрируется основное внимание. Элементы ряда, связанные между собой в неравной степени, непосредственно друг друга не определяют, что требует в каждом конкретном случае проверять обстоятельства на причинную уместность, возможную преемственность, степень непрерывности или дискретности. Преемственность вовсе не является самым очевидным свойством истории, а в пользу причинных закономерностей может свидетельствовать лишь абстрактное единство мирового порядка, относимое, скорее, к формам человеческого сознания, имеющим необходимость связывать всякое

изменение с чем-либо предшествующим. Принципы тотальной причинной связи элементов в смысловом ряду отсутствуют, а прерывистость, скачки, точки – составляющие универсума – позволяют совершить переход от понятий связи к понятиям взаимной координации, отношения субординации и пропорциональности. Каждый элемент ряда, таким образом, включается лишь в сеть отношений с другими элементами этого ряда и, возможно, с элементами иных рядов, что подтверждает свойственную истории фундаментальную неопределенность.

Уделом историка остается конструирование, в основе которого лежит “интерпретация фактов, прячущих реальность” [3, с.238]. При работе с длительными процессами история может быть не более чем интерпретирована или расшифрована в определенной мере и относительно определенных общих аспектов. Однако наиболее плодотворные результаты порой приносит перенесение в философию методов исследования, выработанных в других областях науки. Именно в научных исследованиях, касающихся глобальных проблем или длительных процессов, недостаточность “отраслевого” принципа наиболее заметна и вызывает необходимость использования принципов, направленных на оформление синтеза научных достижений различных дисциплин для решения задач отражения системного строения изучаемой реальности [4]. Философия истории может конвенционально допустить при построении своих конструкций использование физических, математических и прочих подобных выкладок в качестве источника аналогий и ассоциаций. Подобное конвертирование касается, прежде всего, узкоспециальных законов. Относительно общих законов можно допустить, что они имеют совершенно аналогичные функции в истории и в естественных науках [5].

Неповторимость каждого исторического факта не снимает напряжения той борьбы, которую ведут между собой специфическое и повторяющееся, уникальное – и общее. Преодолением подобных проблем, присутствующих исподволь во многих исследованиях, является поиск чего-либо и специфического, и повторяющегося одновременно. Основанием нового восприятия всемирной истории должен стать некий постоянный и в то же время феноменальный ингредиент, не зависящий от индивидуального характера факта и конкретности события, присутствующий на протяжении достаточно долгого времени в историческом процессе, стоящий над понятиями эпохи, периода или века. Подобный элемент, мыслимый как имеющий определенную временную протяженность, оставляющий свой след в хронологии, не являясь реальной датой и не завися от хронологии непосредственно, должен быть связан с ритмом истории большой длительности. Кроме того, будучи связан с ритмом, искомый элемент, точнее – импульс, не подверженный изменениям, колебаниям и флуктуациям, проявляется в историческом процессе периодически, определенным образом организуя исторический материал в плоскости событий, в которой происходит рождение, развитие, трансформация и взаимодействие исторических структур. Подобный импульс, о сопряженности которого с миром реальных событий разговор пойдет ниже, мы называем тактом истории. Трактую ритм, в том числе и ритм глобальных исторических процессов, как стройную соразмерность с присущей ей мерностью чередования элементов, в массиве которых присутствуют ритмические соотношения, можно говорить о том, что такт играет в ритме основное значение. Черета тактов, выстраивающаяся с практически постоянным периодом, может рассматриваться как гармоническая пульсация, совмещающая в себе характеристики простейших периодических функций и системы периодических “всплесков”.

Определимся в основном: тактом истории называется та относительно узкая (около 100-150 лет) временная область, которая по данным эмпирического анализа оказывается плотно наполненной весомыми* событиями из жизни исторических структур. В то же время, каждый такт сопряжен с регулярными пороговыми переходами в эволюции исторической макросистемы. В целом же такты истории могут восприниматься как постоянные ингредиенты факта или исторической реальности, представляя (по выражению Х. Ортеги-и-Гассета) некую “постоянную” обзримой мировой истории [см.: 6, с.113-114].

Для удобства ориентирования должно единожды связать последовательность тактов истории с привычной хронологией. Соотнося начало рассматриваемого периода с XIII в. до н. э. и, присваивая ему метку нулевого такта, маркируем последующие такты, выдерживая шаг

ориентировочно в 7 веков. В результате рождается базовая таблица соответствия веков и тактов истории:

Эра	Век	№ такта
До нашей эры	XLII	0
	XXXV	1
	XXVIII	2
	XXI	3
	XIV	4
	VII	5
Рубеж эр	I – I	6
Нашей эры	VII	7
	XIV	8
	XXI	9

Предвосхищением идеи пошаговой организации длительных исторических процессов можно считать рассуждения Ортеги-и-Гассета о том, что “одним из самых любопытных метаисторических исследований явилось бы открытие больших ритмов истории” [7, с.7]. Последовательность состояний, развивающаяся в соответствии с субординационным порядком возникновения пороговых условий, становится своеобразной опорой философско-исторической конструкции. Идея тактов истории предлагает форму организации событий во времени и призвана работать именно с всемирной историей, устанавливая один из принципов функционирования максимально возможного исторического целого. Такты истории сродни пульсу, они не находятся в причинной связи и, не будучи непосредственно источником информации или событиями в историческом смысле, не могут быть и взаимно обусловлены.

Даже сознательная ориентация на объективность в процессе исследования не может исключить следующий нюанс: потактовое рассмотрение всемирной истории, пытающееся хоть как-то избежать ординарной периодизации, исподволь вводит собственный элемент дискретности исторического времени. В связи с этим уместна аналогия с представлениями ряда учёных (Джеймс, Уайтхед, Вейс) о дискретности самого временного порядка, из которых вытекает понятие прихода событий шаг за шагом, “пульсационно” [8, с.263]. В предлагаемой схеме тактов истории речь идёт не о пульсации событий, а скорее о пульсации их общего потока, при которой дискретность присуща не временному порядку, а порядку пульсаций.

Особенностью тактов истории должно считаться и то, что они не могут рассматриваться как некий доминирующий фактор, при выявлении действия которого история объясняется сполна. Такты истории могут мыслиться как “синхронизаторы” процессов в сложных системах, не вносящие корректив в историческую полиритмию. Выявление и анализ времен, именуемых временами тактов, позволяет перейти от рассмотрения исторической эволюции как преемственной к ее рассмотрению как пошаговой или потактовой.



*Понятие весомости события требует отдельного рассмотрения ввиду неоднозначности любого критерия, который может быть введен при тех или иных методах исследования, решаемых задачах, принципах построения смысловых рядов и формировании базы исходных данных анализа.



1. Риккерт Г. Философия истории // Философия жизни. - К., 1998.
2. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. - М., 1996.
3. Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. - М., 1997.
4. Уйбо А. Реконструкция исторического прошлого как междисциплинарная задача. // Ученые записки Тартуского университета. Труды по философии. - 1990. - XXXV. - С. 76-77.
5. Гемпель К. Функции общих законов в истории // Время мира. Альманах. Вып. 1: Историческая макросоциология в XX веке / Под ред. Н.С. Розова. - Новосибирск, 2000. - С. 13-26.
6. Далгов К.М. От Киркегора до Камю. - М., 1991.
7. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? - М., 1991.
8. Грюнбаум А. Философские проблемы пространства и времени. - М., 1969.

Є.В. Пилипко

САМООРГАНІЗАЦІЯ СВОБОДИ ТА АВТОНОМІЇ В РОЗВИТКУ ІСТОРІЇ

Самоорганізація історичного розвитку людства в цілому, потребує розуміння необхідності гармонізації та зберігання позитивного, ніж його насильницька зміна та форсування подій. Кожне шпучне втручання в складну відкриту, багаторівневу систему може привести до неочікуваних наслідків. Доведенням цього стають революційні зміни наприкінці XIX – початку XX ст. від кривавих бійок громадянських війн країн, які розпадаються під їх руйнівним впливом, до періодичних економічних криз імперіалістичного періоду, та екологічного забруднення, майже, всієї біосфери у так званій пост-капіталістичній. Гармонізації та усвідомлення напрямків загальнокорисного розвитку історичного процесу із зростаючою необхідністю потребує не тільки наукова думка, але й соціальна мораль, соціальні субструктури на всіх рівнях організації, особиста свідомість кожного члена суспільства.

Однією з перших детермінантів гармонізації суспільного співіснування, спів-творіння, спів(само)розвитку, соціуму постає питання автономії взаємозалежності компонентів в моменти їх взаємодії, коли просторово-часові кордони функціонування окремих субодиноць змінюються викликаючи необхідність самостійного вирішення проблем локального характеру.

У соціальній самоорганізації між іншими детермінантами розрізняють два поняття автономія та свобода. *Автономія* – самоуправління системних компонентів на підставі власних, природних, спонтанно виникаючих засобів, механізмів, законів, без втручання зовнішніх для субелементів механізмів організації. Протилежністю автономії діалектично постає *гетерономія* – диференціація системи, що найменш, на дві підсистеми: керуючу та підлеглу [5, с.180]. *Свобода* – суто людська властивість усвідомлювати здатність пере долати протидію, опору, труднощі буття, негативні соціальні фактори, не тільки згідно еталонам та цінностям, але кожен раз варіювати загальнолюдські принципи та засоби дії до індивідуально-неповторних ситуацій, особливостям матеріалу та людської природи [8, с.14].

У природі органічного світу існують прецеденти певної автономії. Автономія на макромолекулярному рівні стає необхідним компонентом еволюції матерії. За М. Ейгеном [7, с.54] виникнення спонтанного динамічного макромолекулярного самоутворення систем, характеризувалось такими властивостями необхідними для реалізації еволюційного розвитку як:

а) метаболізм – безперервне спонтанне поновлення (утворення, розпад) макромолекул побудованого на постійному постачанні вільної енергії з зовні, підтримання достатньої віддаленості від стану термодинамічної рівноваги.

б) самовідтворення – здатність молекулярних структур інструктувати власний синтез.

в) мутабільність – помилки копіювання системи внаслідок зовнішнього бруталного впливу, властивість фізично пов'язана з самовідтворенням.

Еволюція соціальної матерії як найскладнішої, з відомих нам, форми організації буття, теж потребує певної автономії. Але виникає питання екстремумів необхідної та зайвої автономії компонентів складноутвореного. Автономія, як засіб самоуправління формується історично раніше ніж гетерономія. Принципи самоорганізації цілком побудовані на автономному саморозвитку компонентів складної системи, які внаслідок саморозвитку не випадають з загальної системи. Прикладом цього стають первіснообщинні стосунки, де окремий рід розвиваючись автономно не тільки не руйнує систему племінних взаємовідношень, але й сприяє накопиченню загально племінного досвіду, розвитку суспільства на майбутнє. Гетерономія має дуалістичний характер: 1) вона виникла як закономірний елемент організації суспільства, як системи, що постійно ускладнюється, 2) виникаючи як необхідний структуруючий компонент суспільного саморозвитку гетерономія починає домінувати над автономією, використовуючи свою

авторитарну природу. Влада жерців та вождів, на перших етапах становлення соціального, виникає на підставі необхідних умов в моменти координації дії чисельної групи завдяки централізованому управлінню (наприклад під час загального полювання, чи створення загально родових релігійних обрядів) та завершує існування після закінчення функціонального навантаження (припинення військово-полювального походу, жертвопринесення), або обмежується, загальними зборами роду, племені тощо. У часи більш пізнього періоду влада не тільки закріплюється за окремою людиною на все життя, але й успадковується, що є прямим шляхом до виникнення авторитарної, абсолютної влади.

Таким чином у системі суспільного само становлення мають значного впорядковуючого впливу два принципи управління: історично раніше - автономія, та більш пізня - гетерономія, яка передбачає виділення окремого органа, що бере на себе функції самоуправління автономними структурами [6, с.180].

Розвиток еволюції людини як людини починаючи від виникнення кроманьйонця, зводиться, по суті до еволюційного розвитку соціальних структур (з того часу як виникає homo sapiens sapiens суттєво він майже не змінюється ні фізіологічно, ні психологічно, що до його культурної свідомості то здатність до рефлексії зовнішнього та внутрішнього буття з часом принципово не змінилась, лише ускладнювалась за методами втілення та засобами, що використовувались під час творчого процесу). Соціальні структури, в наслідок розвитку потребують наявності принципу автономії як необхідного компоненту еволюційного становлення.

Існують певні фактори, що сприяють генерації альтернатив у функціонально навантажених структурах: 1) відсутність статично усталеного характеру зв'язків субелементарної детермінації, наприклад наявність вторгнення елементів хаосу в систему само відтворення, які не руйнують її, а, навпаки, внаслідок випадкових флуктуацій стають складовими системи, 2) принципово важлива наявність структур здатних штучно генерувати флуктуації в механізмах самовдосконалення [4, с.63-78], 3) наявність рефлексії, регуляторів які спрямовані на встановлення динамічної усталеності в максимально обмежених екстремумах, але своїми діями породжують нові флуктуаційні зворушення, що викликає необхідність нових рівнів самоорганізації, нових функціональних елементів, нових методів відбору.

Особливою рисою варіативності автономії є те, що вона детермінована самою системою організації, та спрямована на незалежність від неї. Тому альтернативні атрактори стають можливими в певних екстремумах встановлених самою системою самоорганізації. Такі атрактори стають в залежність і від наявності зовнішньої детермінації випадкового пошуку, незалежно від функціонального призначення атрактору який тільки формується, хоча існує досвід всієї системи пошук іде, також, і методом випробувань та помилок. Кожна сучасна продуктивна альтернатива є колишнім атрактором спроектованим в сферу невідомого, що становить необхідну умову пристосування до слабо передбачених інтегративних змін, дійсно ціннісні надбання мають індуктивний характер [2, с.284-285]. Реалізація творчого потенціалу особистості, як суб'єкта самоорганізації, залежить від рівня варіативності, життєздатності, усталеності, автономності, свободи елементів системи в рамках детермінованих екстремумами.

Внутрішня самостійність субодиноць обумовлена генетичним нормативом [1, с.42] самої соціосфери. *Генетичний норматив суспільства* – соціальна реальність детермінована умовами її виникнення, існування, соціальним досвідом, що є динамічно усталеним та закріпленим в гіперциклах суспільної структури. Генетичний норматив встановлює на невіддалене майбутнє характер розвитку соціального, але має власні варіанти існування. *Перший* максимально усталений, малорухомий, “фатальний” норматив характеризується спрямованістю на власну загибель внаслідок жорсткої конкурентно нездатної, в постійно змінюючихся умовах зовнішнього, системи керування підструктурами. Прикладом стає адміністративно-командна система керівництва колишнього СРСР, що внаслідок інертності не могла не зумовити зовнішньоекономічного – внутріполітичного банкрутства країни. *Другий* – генетично ускладнений, частково рухомий норматив, що змінює власну рухомість в періоди виникнення необхідності (під час війни, або швидкого корінного реформування, коли мобілізація внутрішніх сил країни потребує особливого

співвіднесення ієрархічних взаємодій, діалектично необхідним стає керування системою (централізовані реформи Петра I), але після завершення кризових ситуацій зміцнення системи до більш автономного самоуправління субодиниць (встановлення самоуправління штатів Північної Америки після завершення війни за незалежність). В певних межах рівень ускладнення обмежено-рухомого генетичного нормативу підвищується, чи знижується. У випадках підвищення рівня ускладнення в генетично малорухомих системах виникає можливість темпорального продовження міжструктурних зв'язків, в межах старої системи, хоча це потребує часткової зміни її функціонального призначення, але зберігає систему в цілому. Здійснюється це завдяки передбаченню, вдалому прогнозуванню на підставі максимально поширеного досвіду, достатнього для переорієнтування системи. Таким чином генетичний норматив суспільства це еволюційно сформована модель саморозвитку детермінованого засобами керівництва, а також, комплексом заходів по само відтворенню характер вживання яких залежить від типу динамічної усталеності жорсткого чи обмежено рухомого.

Надмірно високий рівень автономії окремих підсистем (соціальних угруповань, індивідів), приводить до значного уповільнення самовідновлення системи, рівень хаосу флуктуацій зростає настільки, що першими страждають функції циклічного само відтворення, самовдосконалення. Наслідком революційних зворушень у країні є зменшення асигнувань з боку держави на охорону здоров'я, та освіти нації, першими зазнають удару найменш захищені шари населення. Функціональність структур самовідтворення, самовдосконалення набуває характеру віддаленості на невстановлене майбутнє, до виникнення нового динамічно усталеного цілого. Високий рівень субелементарної автономії має подвійну природу, в залежності від рівня автономності: з одного боку він є причиною гальмування само розповсюдження системи, з другого – хоча й сприяє послабленню системи до зовнішнього агресивного впливу, але підвищує рівень внутрисистемної конкуренції. Під час феодалної роздробленості мілітарістично послаблені перед зовнішньою загрозою князівства Київської Русі зазнали стрімкого зростання чисельності міст, великого ремісничого, культурно-господарчого піднесення.

Автономні субодиниці можуть діяти незалежно від загально соціального лише певний період, до часу коли необхідність само відтворення, самореалізації не перетинається з високими рівнями організації цілого, де виникає підстава для безпосереднього втілення особистої дієздатності. Умови підтримки їх існування складаються не в дії соціально пов'язаних індивідах, а на рівнях більш масштабного цілого, що утворюється автономними елементами. Така обмежена автономія окремих особистостей, або соціальних груп, встановлюється лише в умовах наявності зовнішньої загрози, або агресивної середи (помірно агресивної для "повністю" незалежних дрібних угруповань, інакше їх існування буде значно обмежене темпорально, або вони зникнуть під агресивним тиском, або само-структуруються у нову монолітну систему, здатну в своїй єдності протистояти наявному агресорові), при відсутності якої така автономія стає необхідною умовою для конкурентної внутрисистемної взаємодії, що прискорює розвиток глобальних систем.

Для реалізації функціонального призначення автономного атрактора необхідним стає час як фактор перевірки всіх складових автономної системи, та випробування його дієздатності у реальних умовах.

Функціональна співпраця систем автономного характеру в рамках єдиного цілого, основним принципом поєднання ставить еквівалентність обміну речовиною, енергією, інформацією, між автономними соціальними підсистемами. В моменти нееквівалентності обміну між соціальними угрупованнями виникають тенденції до врівноваження такого, якщо структура головним чином працює на власну користь, то протидія цьому сусідніх структур приведе до зникнення основи для існування "егоцентричної" структури (надмірне накопичення матеріальних благ в руках правлячої меншості, за рахунок масового збіднення підлеглої більшості, приводить до соціальних переворотів, бунтів, революцій, громадянських війн).

Якщо глобальна система активно з перебільшенням підтримує енергетично та речовинно існування підструктур, то вона породжує паразитичні тенденції слабо автономних структур (існування чисельного розгалуженого бюрократичного апарату комуністичної партії СРСР наділеної великою кількістю пільг за рахунок держави). Виходом з цього положення є підтримка

мінімально необхідного рівня енергетично-речовинного балансу, така мінімізація залежить від розрахунків глобальної системи на рівень та якість “вивідачі” автономної структури.

Будь-яка складно структурована соціальна система високого рівня популяції має велику кількість функціонально не реалізованих автономних атракторів, які просто існують, або вже відмирають, або підіймають питання про необхідність існування, але які можуть бути використані в майбутньому для само становлення цілого.

Таким чином ми встановили, що важливою умовою існування збалансованих автономних структур є еквівалентність обміну речовиною, енергією, інформацією, між соціальними підсистемами. В моменти нееквівалентності обміну виникають тенденції до врівноваження такого насильницькими засобами, якщо структура головним чином працює на власну користь, то протидія цьому сусідніх приведе до втрачання основи для існування “егоцентричної” структури, що у соціальному просторі приводить до кривавих бунтів, громадянських війн, переворотів, виникнення терору окремих соціальних прошарків. У випадках коли глобальна система активно з перебільшенням підтримує енергетично, та речовинно, існування підструктур, вона народжує паразитичні слабо автономні структури.

Окремого розгляду потребує дефініція *свободи*. Онтологічною основою свободи є ідеальне [3, с.14]. Свобода це не просто потенція особистості, але й усвідомлене ідеальне що формує саму особистість в рамках суспільного існування. Виникнення особистості стає неможливим без розуміння власної цінності, сенсу існування, що стає невідривною частиною самої людини, та екстраполюється на сприйняття людства та Універсуму в цілому. Свободу не можливо віднести до характерних сил, енергії, світу речей, законів становлення систем, але необхідність, наявність, цінність такого детермінанта для розвинутої людини стає все більш актуальною. Для особистості, що бажає не тільки існувати але й самовдосконалюватись, самовідтворювати, самореалізовувати власний творчий потенціал, без якого людина веде лише “механічне” життя, усвідомлення себе вільною є необхідним фактором, обов’язковою умовою прогресу саморозвитку.

Свобода не зводиться до свавілля або психологічного вибору між альтернативами. Дійсна свобода має потенційний характер до того часу поки вона не реалізувала себе в конкретних діях, перетвореннях форм зовнішнього світу, де людина постає суб’єктом спрямованого вільного волевиявлення, створення ментальних, ідеальних форм, образів, конкретних дій, вільного самоусвідомлення особистості. Колесніков М.П. вказує на ланцюг трансформації форм діяльності: “діяльність породжує свідомість, свідомість породжує вільну дію, вільна дія породжує особистість, особистість породжує думку-вчинок, нові сенси буття, нові форми діяльності, відтворює простір та час для свободи власного випробування, особистість є там де є свобода...” [3, с.14].

В процесі дослідження свободи, автономії постає питання про співвідношення колективного та індивідуального, як взаємопроникаючий, взаємовпорядковуючий фактор. Індивідуальне, намагається поширити рамки своєї свободи в межах колективного. Колективне намагається зберегти власну єдність утискаючи кордони особистої свободи кожного члена. Наслідком двох протилежноспрямованих сил є народження, синтезування енергії для самостановлення, самоорганізації свідомості, саморозвитку суспільних структур та особистого розвитку кожного у соціумі, що є детермінантом балансу історичного розвитку суспільства. Існування диференціації одиничного та загального породжує феномен культури, через культуру, головного детермінанта розвитку внутрішнього світу кожного члена суспільства, його перетворення на щось більше ніж індивід, як людину за біологічними ознаками, відбувається виведення особистості за межі соціального світу системно-природного буття до, ще не усталеного, необмеженого, повсякчасно розгортаючого власні можливості та породжуючого нові, імовірного Універсуму.

Свобода розглядається як людська властивість усвідомлювати здатність пере долати труднощі буття, встановлювати засоби дії в унікальних, неповторних ситуаціях, що формує людину як особистість. Свобода має потенційний характер до часу поки вона не реалізувала себе в конкретних діях, перетвореннях форм буття, де людина постає суб’єктом спрямованого вільного волевиявлення, створення ментальних, ідеальних форм, образів, конкретних дій, вільного

самоусвідомлення особистості.

Під час місцевстановлення соціальної цінності такої морально-духовної дефініції як свобода, що не найголовнішими постають питання про співвідношення громадського та приватного, окремого та загального, особистісного та суспільного.

Вирішальними чинниками у співвідношенні загальносуспільного та приватно-особистого постає співвідношення свободи та автономії.

Людина, як джерело прогресу, та позитивного розвитку соціального, не може діяти творчо не відчувачи себе вільною. Безумовно розвиток суспільного залежить від реалізації творчого потенціалу власних громадян. Але суспільне має розвиватись зберігаючи власні кордони. Надмірна воля громадян буде джерелом надмірних флуктуацій, які можуть привести до переваги ентропійних тенденцій, та соціальне втратить власні кордони, а з ними й внутрішню структуру субелементарних відношень. Але обмежуючи волю громадян суспільство закріпачує себе, перебиваючи джерела творчої думки, творчої потенції, що приводить до виникнення ефекту "надмірної усталеності" та врешті-решт до руйнування непристосованої системи під тиском зовнішнього середовища, яке у свою чергу постійно змінює характер спів функціонування міжсистемних зв'язків.

Виходом з цієї дилеми не є обмеження творчості, що постає взагалі безперспективним шляхом розвитку, а встановлення певної автономії, та її співвіднесення з автономією всіх громадян, підструктур та субелементів державної організації. Інакше кажучи, людина повинна відчувати внутрішню свободу, для необхідного наповненого, цілеспрямованого, дієздатного, вільного життя творчої особистості. Лише за умов існування творчих особистостей суспільство, як загально-інертна маса, може вдало розвиватись, більш того, саме це є єдиним джерелом прогресу соціального. Але реалізовувати власний вільний творчий потенціал кожна людина повинна у межах автономії, з врахуванням рівноправної автономії всіх громадян.

Головним джерелом творчості, вільної дієздатності є відчуття власної свободи. Для кожного громадянина, відчуття свободи є головною цінністю, головною умовою існування самосвідомої особистості, а не лише людиною за біологічною ознакою. Обмеження волі має наслідком руйнування особистості, та побудовою зомбірованого індивіда. *Призначенням відчуття внутрішньої свободи кожної особистості є усвідомлення можливості саморозвитку в напрямку гармонізації власного мікрокосму.* Реалізація внутрішньої потенції є засобом та необхідною умовою для досягнення усвідомлення власних кордонів, та пошуку шляхів гармонійної інтеграції зовнішнього та внутрішнього, при наявності пріоритету гармонізації власного буття.

У процесі конструювання автономних систем необхідно пам'ятати про пріоритет внутрішньої гармонії над гармонізацією зовнішніх динамічних умов середи. Характерною рисою творчої особистості, як стратегічного знаряддя соціального саморозвитку, є те, що вона може лише тоді відчувати себе внутрішньо вільною, без зайвого морального дискомфорту, коли співпадання трьох рівнів її реалізації є гармонійним. Йдеться про *гармонію думки, слова та дії.* Лише гармонія цих трьох рівнів, надає можливості відчувати себе не тільки вільною, але й добродійною, спокійною за власну совість та гідність творчою особистістю. Така гармонія надає можливості спокійної ненапруженої, безперервної реалізації творчого потенціалу кожної особистості.

Головною метою формування нової моралі нового суспільства XXI ст. постає гармонізація думки, слова та дії кожного члена суспільства з вищими людськими цінностями, які відповідають внутрішнім потребам творчого "Я" особистості.

Таким чином дійсно у центрі інтересів суспільного постає *виховання та культивування* вільної творчої особистості, здатної до співчуття та усвідомлення важливості співвіднесення загального та окремого.

Суспільне, проявлене у чисельних соціальних інститутах, повинно діяти з врахуванням свободи в межах автономії особистого, особисте, відповідно, - в рамках власної автономії враховуючи вільний потенціал всіх громадян та соціальних структур.

Свобода разом з автономією у суспільстві, що поставило своєю метою гармонізацію внутрисоціальних стосунків, не є протиріччям, а постає взаємодоповнюючою необхідністю, засобом інтеграції, головним знаряддям гармонізації міжсуспільних відношень.

Самоорганізація стає неможливою у соціумі в умовах обмеженої автономії, власна свобода та автономія субодиниць – принципово важливі фактори еволюції будь-якої суспільної організації, без яких не тільки прогрес стає неможливим, а й система неухильно наближається до фатального кінця.

Найважливішою сучасною методологічною проблемою є гармонізація усвідомлення напрямків загальнокорисного розвитку історичного процесу, співвіднесення автономії та свободи суспільства, рівня усталеності та імовірної рухомості ієрархії управління, стратегічного передбачення під час побудови генетичного нормативу нового суспільства, встановлення необхідного рівня особистої свободи вимагає свідомість кожного члена суспільства. Та соціальна мораль ХХІ століття.



1. Бирюков Б.В., Эрджубов Л.Г. Простое и сложное в социо-культурологических концепциях // Вопросы философии. – 1996. - № 12 - С.33-47.
2. Кемпбелл Д.Т. Слепые вариации и селективный отбор как главная стратеги процессов познания // Самоорганизующиеся системы. - М., 1964. - С.282-317.
3. Колесников М.П. Свобода как универсальная ценность:(социально-философский аспект): Автореф. дис. на соискан. научн. степени канд. филос. наук 09.00.11. /Харьковск. гос. пед. институт им. Г.С. Сковороды.-Х.:1992.
4. Лабас Ю.А., Крилов А.М. Случайный поиск – стратегия живых систем. // Проблемы анализа биологических систем. – М., 1983.-С. 63-78.
5. Плахов В.Д. Самоорганизация и автономия // Самоорганизация в природе и обществе. - Л., 1988. - С. 179-180.
6. Плахов В.Д. Социальные нормы /Философские основания общей теории. - М.,1985.
7. Эйген М.Ю., Шустер П. Гиперцикл: принципы самоорганизации макромолекул / Пер. с англ. - М., 1982.

М.П. Требін

АРМІЯ І СУСПІЛЬСТВО: ДЕЯКІ ПІДХОДИ ДО ПРОБЛЕМИ ВЗАЄМОДІЇ

Важливою соціально-філософською проблемою є аналіз взаємодії армії та суспільства. Це важливо тому, що армія в суспільстві грає подвійну, амбівалентну роль, виступаючи то як необхідний елемент існування суспільства, то як деструктивна і дегуманізована сила, що призводить до ексцесів, які проявляються у втручанні армії в життя суспільства характерними для цього соціального інституту способами і засобами [7].

Усвідомлення складності процесу взаємодії армії та суспільства призвело до створення цілого ряду концепцій інтерпретації даної взаємодії. При самому загальному логіко-гносеологічному аналізі можна поділити ці концепції на два великих класи: 1) атрибутивні, що акцентують увагу на армії як атрибуті суспільства; 2) реляційні, що акцентують увагу на взаємодії армії і суспільства крізь призму відносин на елементарному і складному комунікативному рівнях. Безумовно, потрібно розуміти всю міру умовності і конвенціональності подібного ділення, оскільки в різних підходах можна знайти як «атрибутивні», так і «реляційні» аспекти проблеми взаємодії армії і суспільства. Але при аналізі процесу даної взаємодії важливо виділити домінанти в тій чи іншій концепції, тому що вони є своєрідними патернами, що визначають характер аналізу даної взаємодії [6].

Атрибутивні підходи, в свою чергу, можна поділити на системну і структурно-функціональну, синергетичну, інструментально-силову і потенційно-вольову концепції. Системна і структурно-функціональна концепції пов'язані з виявленням складної системної структури суспільства, тобто сукупності відносин між елементами цілого, свою тривалість при різного роду перетвореннях і змінах і визначенні ролі і місця елемента, його функцій, що збережуться в життєдіяльності даної системи (структури). Дана концепція базується на принципах вивчення органічного цілого: сходження від абстрактного до конкретного, єдності аналізу і синтезу, логічного та історичного, виявленні в об'єкті різного типу зв'язків та їхньої взаємодії, синтезі структурно-функціональних і генетичних уявлень про об'єкт тощо [5]. Концепція базується на працях К. Леві-Стросса, Р. Барта, Т. Парсонса, Д. Істона, Г. Алмонда, М. Крозьє та ін.

Синергетична концепція достатньо близька до системного підходу, але у відзнаку від останнього вона зосереджує свою увагу на кооперативних і когерентних процесах, що виникають в складних нелінійних системах, актуалізує насамперед такі аспекти, як самоорганізація, нелінійність, відкритість, флуктуації, дисипативні структури, структури — аттрактори та ін. В основі процесів, що самоорганізуються, лежить синергетичний принцип підпорядкування, згідно якому вхідна складна система може бути представлена у вигляді деякої складної ієрархічної системи, складатися з сукупності динамічних підсистем. Ці підсистеми підпорядковані друг другу і знаходяться між собою в певному динамічному взаємозв'язку. В складних відкритих системах, без якого би не було зовнішнього впливу, виникають упорядковані, дисипативні структури. Дане поняття було введено в науковий обіг І. Пригожиным, воно означає, що як віддаленість від рівноваги, так і нелінійність можуть спричинювати упорядкованість в системі. Між упорядкованістю, тривалістю і дисипацією виникає у вищому ступені нетривіальний зв'язок. Щоб виділити цей зв'язок, він називає упорядковані конфігурації, що з'являються поза областю тривалості термодинамічної гілки, дисипативними структурами. Такі структури можуть існувати вдалині від рівноваги лише за рахунок достатньо великого струму енергії та речовини. Дисипативні структури являють собою разючий приклад, який демонструє спроможність нерівноваги, хаосу служити джерелом упорядкованості [3]. Даний підхід дозволяє більш рельєфно уявити процес взаємодії армії та суспільства саме в умовах трансформації, в умовах зміни парадигм суспільного розвитку [4]. Синергетика робить очевидним розуміння того, що складноорганізованим системам

не можна нав'язати шляхи їхнього розвитку. Замість цього приходить розуміння того, що необхідно шукати шляхи, які б сприяли їхнім власним тенденціям розвитку, які б виводили системи на ці шляхи. В найбільш загальному плані важливо зрозуміти закони коеволюції армії та суспільства. Синергетика демонструє як крізь хаос діється зв'язок різних рівнів організації. У відповідні моменти — моменти нестійкості — малі обурення, флуктуації можуть розростатися в макроструктури. З цього загального уявлення слідує, в частковості, що зусилля, дії конкретного соціального інституту і людини взагалі можуть мати великі наслідки для системи і в стані нестійкості системи вони можуть впливати на макросоціальні процеси в суспільстві. Концепція розробляється І. Пригожиним, Г. Хакеном, Г. Николісом, С. Курдюмовим та ін.

Інструментально-силова концепція акцентує увагу на способах функціонування суспільства і засобах реалізації досягнення соціального результату. Вже в «Левиафані» Т. Гоббса, процес функціонування держави пов'язаний з наявністю у ньому реального засобу примушення і необхідністю силового впливу. Даний підхід актуалізує інструментальну функцію армії і розглядає характер взаємодії армії та суспільства крізь призму силової функції армії, необхідності забезпечення її нормального функціонування з боку суспільства, бо «гарантію захисту доставляють кожному народу його збройні сили, а сила армії полягає в об'єднанні її сил під єдиним командуванням» [2, с.139]. Дана концепція розроблена представниками англо-американської школи «політичного реалізму» (Д. Кетлін, Г. Моргентау та ін.), які насамперед роблять акцент на силовому впливі при розв'язанні ряду внутрішніх і зовнішніх проблем, і явно висловленої силової інструментальної функції армії в їхньому розв'язанні. Цю ж думку достатньо явно висловлює З. Бжезинській в книзі «Велика шахівниця» [1].

Потенційно-вольові концепції виходять з примату вольової компоненти при аналізі взаємодії армії та суспільства. Такий підхід найбільш розроблений в німецькій філософській думці. Г. В.-Ф. Гегель і К. Маркс, Й.-Г. Фіхте і А. Шопенгауер, Ф. Ніцше і М. Вебер використовували поняття «вольової властивості» або «вольової здібності» при аналізі взаємодії цілого ряду аспектів в діяльності держави, громадянського суспільства і особистості. Тут базовим є розуміння М. Вебером процесу взаємодії суб'єктів соціальної дійсності як можливості провадити всередині даних суспільних стосунків власну волю, навіть всупереч опору, поза залежністю від того, на чому така можливість ґрунтується [8]. Строго кажучи, дане тлумачення взаємодії армії та суспільства, як і інших суб'єктів соціальної дійсності, можна інтерпретувати і як «вольове ставлення», але аспекти і у Г. В.-Ф. Гегеля, і у К. Маркса, і у М. Вебера робляться на тлумаченні цієї взаємодії з точки зору наявності деякого вольового потенціалу суб'єкта соціальної дійсності, який володіє особливими атрибутивними якостями.

До атрибутивних концепцій взаємодії армії та суспільства достатньо близькі реляційні, що тлумачать цей процес насамперед крізь призму «соціальних відносин». Треба відмітити, що ці підходи достатньо тісно переплітаються між собою. Можна виділити поведінкові (біхевіористські), інтеракціоністські, комунікативні та постструктуралістські концепції в рамках реляціоністського підходу. Поведінкові (біхевіористські) концепції редуцирують все різноманіття процесу взаємодії армії та суспільства до відносин між ними на макро-, мезо- і мікроуровнях. Біхевіористи Г. Лассуел і А. Каплан, акцентують увагу в цих відносинах на таких аспектах як контроль над цінними ресурсами, участь в прийнятті рішень, впливі. Таким чином, процес взаємодії армії та суспільства розглядається крізь призму поведінки і впливу, при якому одна з сторін може нав'язати другій своє рішення.

Інтеракціоністські концепції розглядають весь процес взаємодії армії та суспільства як особливе ставлення, що виконує роль способу обміну ресурсами між суб'єктами соціальних дій (П. Блау) або асиметричній взаємодії зі зміною ролей акторів при розділі зон впливу (Д. Ронг), а також основного «стабілізатора» в сукупній системі суспільних відносин, що забезпечується шляхом регулювання конфліктів, що постійно виникають з приводу розподілу і перерозподілу матеріальних, людських та інших ресурсів (Р. Дарендорф, Л. Козер та ін.), соціальна рівновага і політичний консенсус. Соціальний процес трактується як процес вироблення і зміни соціальних значень, постійного визначення і перевизначення ситуацій взаємодії їхніми учасниками. В ході цього перевизначення змінюється і об'єктивне (з точки зору взаємодіючих суб'єктів) середовище

соціальної діяльності, бо світ, за поглядами представників даного підходу, має повністю соціальне походження. Різні групи виробляють різні світи, що змінюються в процесі зміни значень в ході соціальної взаємодії і це необхідно враховувати при аналізі процесу взаємодії армії та суспільства.

Найбільш складними комбінованими підходами є комунікативні (Х. Арендт, Ю. Хабермас), а також постструктуралістські (або неоструктуралістські) (М. Фуко, П. Бурдьє) моделі взаємодії армії і суспільства. Комунікативні концепції розглядають процес взаємодії армії і суспільства як опосередкований та ієрархізований механізм спілкування між суб'єктами соціальної дійсності, що розгортається в соціальному полі і просторі комунікацій. Що стосується новітніх постструктуралістських (або неоструктуралістських) концепцій М. Фуко і П. Бурдьє, то їх об'єднує не атрибутивне, а скоріше реляційне бачення процесу взаємодії армії і суспільства як відношення і спілкування. М. Фуко відзначає, що процес взаємодії армії і суспільства являє собою не просто ставлення суб'єктів, а свого роду модальність спілкування, тобто «відношення відношень», неперсоніфіковане і неуречевлене, оскільки його суб'єкти знаходяться в кожний момент в ліній напрути, що постійно змінюються і співвідношеннях взаємних сил. Це ж доповнює думка П. Бурдьє, який розглядає даний процес крізь сукупність «капіталів» (економічних, культурних тощо), між різними «агентами» суспільства у відповідності з їхніми позиціями в соціальному просторі, що утворюється і конструюється самою ієрархією суб'єктів соціальної діяльності.

Всі вищенаведені концепції показують різноманіття підходів до аналізу взаємодії армії та суспільства, визначають принципи і тенденції цієї взаємодії, можливі шляхи їхньої гармонізації в рамках домінуючого патерна тієї чи іншої концепції.



1. Бжезинський З. Великая шахматная доска. Господство Америки и его геостратегические императивы. — М., 2000.
2. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Сочинения в 2 т. Т.2. - М., 1991.
3. Николис Г., Пригожин И. Самоорганизация в неравновесных системах. - М., 1979.
4. Смолянюк В.Ф. Військова могутність України: теоретико-методологічні засади формування і розвитку (політологічний аналіз досвіду 1990-х років). — Київ, Ірпінь, 2000.
5. Требін М.П. Системний аналіз збройних сил // Науковий вісник №11. — Серія: «Філософія». — Харків: ХДПУ, 2000. - Вип. 5. - С.17-23.
6. Edmunds M. Armed Forces and Society. - Leicester: Leicester University Press, 1988.
7. Moskos C., Williams J. & Segal D. (eds.). The Postmodern Military: Armed Forces after the Cold War. - New York & Oxford, 2000.
8. Weber M. The Theory of Social and Economic Organization. — London, 1947.

О.Ю. Панфілов

ВОЄННА МОГУТНІСТЬ ДЕРЖАВИ ЯК ОБ'ЄКТ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ: ДО ПОСТАНОВКИ ПРОБЛЕМИ

Орієнтаційний напрямок української самоідентифікації на нейтралітет і позаблоковість є сьогодні офіційно домінуючим. Цей курс відіграв суттєву роль в усталенні статусу України як політично й військово незалежної держави. Україна вийшла з військових структур СРСР, держава не була втягнута в численні збройні конфлікти на теренах колишнього Союзу. Все це свідчить на користь позаблокової та нейтральної орієнтації. Однак, крім позитивних аспектів, позаблокова орієнтація має низку вад. Зокрема, доктрина стримування за всіма азимутами в сучасних обставинах є, з огляду на багато поважних обставин, неможливою, а, значить, ілюзорною. Крім цього фактора, мають місце і деякі інші. Нейтралітет не дозволяє укласти двосторонні союзні угоди про взаємодопомогу, бо такі угоди формально-юридичне можуть спричинити до втягнення у війну на боці партнера по угоді. Це фактично позбавляє Україну союзників, призводить до її воєнно-стратегічної ізоляції. Таким чином, феномен воєнної могутності держави набуває для України суттєвого значення.

Термін «воєнна могутність держави» досить широко використовується в соціально-політичній та власне військовій літературі і має вагоме змістовне навантаження. Воєнна могутність держави є обов'язковим предметним елементом значної кількості наук і наукових дисциплін, спрямованих на висвітлення проблем національної безпеки та геополітики, визначення оптимальних варіантів досягнення задовільного стану обороноздатності сучасної держави та достатності кількісних параметрів військового будівництва. В контексті таких міркувань воєнну могутність доцільно віднести до міждисциплінарних наукових понять, аналіз причин виникнення і сутності якого в ході конкретних досліджень здатний стимулювати значну кількість похідних напрямків в розкритті кількісно-якісних характеристик військової сфери як окремої держави, так і наддержавного військово-політичного об'єднання (блоку).

Наукова література обґрунтовує декілька методологічних парадигм визначення воєнної могутності держави що відбивають загальну спрямованість трансформації соціального пізнання при переході все більшої кількості країн до постіндустріального рівня розвитку. Дедалі переважає погляд, у відповідності з яким соціальна гносеологія (зокрема соціально-філософська теорія війни і миру) тривалий час розглядала абсолютну більшість загальноцивілізаційних явищ і процесів, а відтак – і проблему військової могутності на основі світоглядних засад індустріального суспільства. Особливостями такої методології дослідження соціального середовища було перетворення надзвичайно складної гами міжособистісних і міжгрупових стосунків мільйонів людей у спрощені соціально-функціональні зв'язки, стрімке розповсюдження стандартних стилів життя і мислення, домінування матеріального над духовним. Логічним завершенням саме такого бачення суспільних процесів стало механічне світосприймання конкретної людини, світу її власних мікро-, а тим більше макрозв'язків, підпорядкування соціального життя принципам функціонування гігантського механізму. На методологічному рівні соціального пізнання остання особливість рефлексії світу людини призвела до панування натуралізму, до безсуб'єктивного підходу до природи суспільної реальності [1].

До 1980-х рр. воєнну могутність конкретної країни традиційно трактували як сукупність всіх матеріальних і духовних сил держави (класу, коаліції держав) і її здатності мобілізувати ці сили для досягнення мети війни або вирішення інших завдань [2]. На методологічній основі саме такого розуміння сутності ВМД відбувалося накопичення потенціалу ідей, які визначали стратегічні орієнтири розвитку більшості індустріальних армій світу. Структуризація воєнної могутності передбачала виділення обмеженої кількості її складових частин: економічного, соціального,

науково-технічного потенціалів, а також військового потенціалу як синоніму поняття воєнна могутність держави. Наявність морально-політичного потенціалу допускалася, проте він не мав самостійного статусу і розглядався як похідна від економічного базису суспільства, який і визначав природу соціальних процесів, в тому числі особливості еволюції військової організації держави, динаміку її якісних показників.

З середини 80-х років воєнна могутність стала розглядалася як реалізована частина військового потенціалу держави, структурними елементами якої були економічний, соціальний, науковий і моральний фактори. Такий підхід хоча й урізноманітнював методологію визначення сутнісних параметрів воєнної могутності, проте не досягав високої гносеологічної продуктивності з огляду на обмежений факторний аналіз воєнної могутності як комплексного соціального явища. Необхідно зазначити, що до «класичних» потенціалів стали додавати демографічний та природно-географічний потенціали. Проблеми оборонної достатності визначались як родові стосовно інших аспектів військового будівництва демократичної держави і чи не вперше ставили під сумнів однолінійну методологію аналізу параметрів воєнної могутності Радянського Союзу [3].

Події 1980-90-х років довели про назрівання принципових змін у розумінні сутності і змісту соціального середовища, в тому числі і його військової сфери. Динамічний процес становлення нових форм соціально-політичних стосунків у різних регіонах світу не лише на державному, але й на наддержавному рівнях, кардинальні зміни людського буття взагалі змусили відмовитися від виключно технократичного бачення і природних, і особливо суспільних явищ і процесів. Накопичення інформаційних чинників впливу на світ людини, в тому числі і на еволюцію військових проблем дозволило констатувати становлення постіндустріальної цивілізації як принципово нового рівня соціогенезу. Така цивілізація, не відкидаючи повністю індустріальних методів і технологій, виводить їх у підпорядковане становище відносно отримання, переробки, зберігання, розповсюдження і використання інформації. Методологія суспільного пізнання починає враховувати принцип індивідуальної суб'єктивності, індивідуальної людської неповторності, що дозволяє доповнити перелік найбільш важливих загальнолюдських процесів – економічних і соціально-політичних – їх духовним супроводом на рівноправній основі [4].

Наслідком оновленого бачення соціуму у його прискореній динаміці стала необхідність вироблення нових механізмів людської взаємодії, нових форм визначення і досягнення цільових систем, нових способів забезпечення цілності постіндустріального суспільства. Не стала винятком і військова сфера держави, яка, чутливо реагуючи на зміни технологічного характеру, набагато інертніше відбиває соціально-політичні, духовно-культурні здобутки людства. Об'єктивація військово-модернізаційних заходів у державах різного типу стала характерною рисою світової соціально-політичної думки 1980–90-х рр. Був сформульований висновок, що в сучасних умовах воєнна могутність, ґрунтована лише на економічних, соціальних, науково-технічних й морально-політичних засадах її забезпечення – недостатній гарант національної безпеки.

Цілком закономірним підсумком нових підходів початку 1990-х рр. до осмислення явища воєнної могутності держави стало його змістовне ускладнення, один з варіантів якого пропонується у вигляді: «Воєнна могутність держави (коаліції держав) є сукупністю матеріальних і духовних можливостей суспільства, що використовуються з метою досягнення певних військово-політичних цілей як на міжнародній арені, так і в умовах окремих країн: для підготовки війни і її ведення, з метою агресії або її відбиття, в інтересах запобігання війни, забезпечення безпеки — глобальної, регіональної, національної» [5]. На відміну від попередньої однолінійної лаконічності і однозначності при структуризації воєнної могутності держави сучасні підходи комбінують її як поєднання потенціалів – політичного, економічного, соціального, духовного, власне військового, а також факторів, без врахування яких аналіз будь-якої війни неможливий – демографічного, географічного, організаційного, управлінського та інших. Потенціали не розглядаються як формалізоване статичне явище, оскільки мають власну ієрархію структурних елементів (наприклад, економічний потенціал є наслідком взаємодії його виробничого, технічного, технологічного, сировинного, енергетичного структурних елементів, духовний потенціал утворюється психологічними, ідеологічними, інтелектуальними компонентами і т.п.). У випадку

потреби потенціали вступають у необхідні зв'язки між собою, проявляючись як соціально-політичний, науково-технічний, економіко-географічний та ін. потенціали.

Розмежування потенціалів на окремі групи не означає їх автономного функціонування і відособленого впливу на військово-соціальні відносини. При виконанні аналітичних або прогностичних завдань слід враховувати комплексний характер взаємозв'язку між наведеними потенціалами, об'єктивний перерозподіл їх ваги і можливостей в загальному балансі оборонного будівництва, виконання окремими потенціалами (насамперед, військово-політичним, військово-управлінським, військово-географічним, військово-організаційним) стосовно інших потенціалів функцій компенсації.

Оновлені погляди на сутність і зміст воєнної могутності держави дозволяють структурувати її на основі багатолінійного і багаторівневого аналізу, який значно поглиблює можливості об'єктивного усвідомлення процесів, пов'язаних із змінами у військовій сфері сучасної держави

Об'єктивне пізнання проблематики воєнної могутності держави в умовах постсоціалістичного розкріпачення суспільно-політичної думки неможливе без формування парадигми його дослідження на плюралістичній основі, що, по суті, означає якісне удосконалення методологічних засад аналізу всієї військової сфери держави як родового стосовно поняття військова могутність.

Сучасне бачення світу як ієрархізованого, динамічно нестійкого, але водночас самоорганізованого континууму, рівень наукового пізнання якого, безумовно прогресуючи, ніколи не досягне абсолютної завершеності, вимагає поєднання кількох пізнавальних принципів в єдину методологічну схему, застосування якої дозволить виконати кілька завдань: 1. Подолати соціально-класову й антагоністично-войовничу мікро модель соціального облаштування, усвідомити її як одну із граней людського розмаїття, яка не може претендувати на універсалізм і всеосяжність, тим більше на чудо-рецепт ошчасливлення людства. 2. Врахувати соціальні, організаційні, духовні, технічні досягнення цивілізації, накопичення яких впродовж останніх поколінь носило стрімкий характер і які шпучно вписувались у штампи радянського суспільствознавства лише у випадках істотного обмеження, а іноді й спотворення їх змісту. 3. Сконструювати парадигму вирішення актуальної соціальної проблеми на засадах «пакетного» використання кількох методів, наукова продуктивність яких апробована у численних дослідженнях суспільних явищ і процесів, в тому числі за межами власне марксистсько-ленінської методології.

Не спрощуючи розвиток земної цивілізації до низки виключно військових явищ і процесів, все ж слід визнати існування на макрорівні логіки військово-силового мислення, яка присутня в історії більшості народів світу і яка в сучасних умовах зберігає статус вагомого чинника формування внутрішньодержавної і світової політики. Отже, воєнна могутність держави продовжує виконувати помітну роль в оптимізації комплексу заходів, орієнтованих на ефективне гарантування національної безпеки. Відповідно проблематика військової могутності продовжує залишатися актуальним науковим питанням, яке вимагає всебічного, у тому числі, і соціально-філософського осмислення.



1. Смалюнок В.Ф. Військова могутність в сучасній багатомірності світу // Віче. – 1999. – № 6. – С.105–115.
2. Военный энциклопедический словарь. – М., 1883. – С.136.
3. Благовалин С. Военная мощь: какая? Зачем? / Армия и общество. – М., 1990.
4. Данилов А.Н. Переходное общество: Проблемы системной трансформации. Мн., 1998.
5. Шахов А.Н. Политический потенциал оборонной мощи государства. – М., 1992.
6. Сацюк В. Політичний потенціал та оборонна могутність держави. – Нова політика. - №4.- 1999. – С.2-5.

А.П. Смелянцев

ФАКТОР ВОЕННОЙ СИЛЫ В СОВРЕМЕННОЙ СТРАТЕГИИ БЕЗОПАСНОСТИ

Современное развитие любого государства, в том числе и Украины, зависит от множества факторов. Одним из важнейших условий развития общества является военная безопасность, под которой мы понимаем состояние защищенности жизненно важных интересов личности, общества и государства от военных угроз. При этом исходим из того, что угрозу интересам военной безопасности представляет готовность одного из субъектов политики причинить ущерб жизненно важным интересам другого субъекта политики с использованием сил и средств вооруженного насилия для разрешения сложившихся между ними противоречий и получения односторонних выгод.

Анализ тенденций мирового развития на рубеже веков показывает, что военная сила по-прежнему является одним из основных средств обеспечения интересов военной безопасности. По мнению Министра обороны Украины А. Кузьмука «военная сила остается и сегодня одним из важнейших инструментов государственной политики» [3]. Рассматривая теоретические аспекты военной опасности В. Кохно считает ее первичными факторами, с одной стороны, состав и состояние вооруженных сил, которые обеспечивают агрессивной стороне возможность ведения наступательных боевых действий, а, с другой, — готовность военно-политического руководства агрессивной стороны к использованию военной силы с целью достижения своих политических целей относительно объекта агрессии [2].

Место военной силы в общей системе безопасности определяется следующими обстоятельствами:

Во-первых, применение военной силы — наиболее решительный и жесткий способ достижения политических целей. Современная мировая практика свидетельствует, что различные субъекты международной политики нередко используют военную силу в качестве последнего аргумента при разрешении между ними острых конфликтных ситуаций. Примеров тому достаточно: военная операция НАТО в Югославии в 1999 году, взаимная политика военного устрашения между Израилем и Палестиной, использование военной силы Россией в Чечне и т.д. «Стратегическая концепция Альянса», принятая главами государств и правительств государств — членов НАТО в 1999 году, предусматривает, что «военная мощь эффективна при любых обстоятельствах, является основой возможности Альянсу вносить свой вклад в предотвращение конфликтов и урегулирование кризисных ситуаций путем проведения операций...» [7].

Во-вторых, в настоящее время и в обозримой перспективе войны и военные конфликты остаются неотъемлемой реальностью социальной действительности. Несмотря на предпринимаемые попытки избавить человечество от этого зла, пока еще не удалось создать эффективных политических механизмов сдерживания и деэскалации войн и военных конфликтов. Исходя из этого, все государства и даже те, которые выступают принципиальными противниками применения силы или угрозы применения вооруженной силы, вынуждены принимать меры по поддержанию своей военной мощи, концентрированным выражением которой являются вооруженные силы.

Таким образом, в современных условиях в обеспечении интересов военной безопасности государству не обойтись без специальной военной организации — вооруженных сил. Даже нейтральные государства, такие как Швейцария или Австрия основывают свою безопасность на принципе вооруженного нейтралитета.

Основным законом функционирования системы межгосударственных отношений является закон динамического равновесия или, как его еще называют, «баланса сил», который был обоснован американским исследователем Гансом Моргентау. Он, в частности, писал: «В мировой политике сила как угроза или потенциал является наиболее важным материальным фактором, образующим политическую силу государства... борьба за силу универсальна во времени и пространстве» [6]. По мнению Г. Моргентау, никакая политика не может быть успешной, если она не подкреплена силой, которая у него выступает в качестве главной отличительной черты государства.

Согласно Г. Моргентау, понятие «сила» в широком смысле (как выражение национальной мощи) включает в себя следующие основные компоненты: географическое положение; природные ресурсы; промышленный потенциал; военную подготовленность (в том числе уровень развития военной техники, квалификации военного руководства, количество и качество вооруженных сил); численность населения; национальный характер (отношение населения к войне); национальную мораль (отношение населения к государственной политике); качество дипломатии. Г. Моргентау неоднократно подчеркивал, что именно военная сила, которая может быть применена на практике или использована как угроза, является наиболее важным материальным фактором, обеспечивающим политическое могущество государства. Проблема «баланса сил» в последнее время активно исследуется и украинскими учеными. Так, В. Кохно считает, что баланс сил в отношениях между государствами имеет место в том случае, если их политический вес и военно-политическая мощь (в том числе и возможности и вооруженных сил) приблизительно одинаковы [2].

Военной силе государства присущи определенные прямые и косвенные функции. Традиционной прямой функцией военной силы принято считать функцию достижения крупных политических целей средствами вооруженного насилия. Необходимо заметить, что в современных условиях возможности выполнения указанной функции сводятся до минимума, поскольку выход вооруженного насилия за пределы ограниченного конфликта чреват широкомасштабной войной, которая может перерасти даже в ракетно-ядерную, в ходе которой, как известно, каждой из сторон гипотетического конфликта будет нанесен неприемлемый ущерб. Поэтому сегодня увеличивается значение и роль косвенных функций военной силы: сдерживания, оказания политического давления и создания выгодного соотношения сил.

Функция сдерживания проявляется в том, что вооруженные силы, готовые и способные к адекватному противодействию на любую попытку противника нанести ущерб интересам безопасности государства, являются эффективным фактором сдерживания от эскалации вооруженных конфликтов. В связи с этим уместно вспомнить давнюю истину, авторство которой приписывают римскому философу Вегетию (IV в. н.э.): хочешь мира — готовься к войне (*Si vis pacem, para bellum*). Очевидно, что и сегодня, и на ближайшую перспективу, Украине необходимо сохранять боеспособные Вооруженные Силы, способные гарантированно выполнять функцию сдерживания любых угроз интересам ее военной безопасности.

Особое место в современных условиях имеет **функция оказания политического давления** (на другое государство, группу государств, систему международных отношений), проявляется в принуждении определенными субъектами политики других идти на односторонние уступки под угрозой применения военной силы. Данная функция в наиболее явном виде отражает связь политики с военной силой государства. Осуществление данной функции ограничено нормами современного международного права. Уставом Организации Объединенных Наций (ст. 2, п.4) определено, что «все члены Организации Объединенных Наций воздерживаются в их международных отношениях от угрозы силой или ее применения против территориальной неприкосновенности или политической независимости любого государства» [8]. Однако, как известно, ведущие мировые державы нередко игнорируют данную норму. Специалистами Брукингского института США была специально разработана теория «политического использования вооруженных сил», которая обосновывает возможность достижения американских специалистов, США в период после окончания Второй мировой войны обращались к практике

политического использования вооруженных сил 215 раз, на Советский Соединенными Штатами специфических выгод за пределами своего государства посредством оказания давления на противную сторону при помощи угрозы силой. По подсчетам Союз в послевоенный период приходится 190 таких случаев [5]. По мнению Н. Нартова и сегодня Соединенные Штаты стремятся продемонстрировать свой огромный потенциал: экономический, а особенно военный. При этом искусство ведения научных, политических, дипломатических дискуссий подменяется угрозами с позиций силы [4]. Очевидно, что пока в мире сохраняется угроза использования военной силы для оказания политического давления.

Функция создания выгодного для государства соотношения сил в международных отношениях достигается не только наращиванием собственной военной силы, но и объединением ее с военной силой других государств посредством использования военно-политических союзов и блоков. Необходимо признать, что сегодня у Украины практически нет военно-политических союзников, что значительно ослабляет ее международное положение. Нельзя забывать и о том, что в соответствии с Конституцией Украины наше государство является внеблоковым.

Поскольку в современном мире отношения между государствами продолжают строиться на принципах силовой политики, Украина не может не учитывать роль военного фактора в обеспечении интересов ее безопасности. Поэтому стратегической целью Украины в сфере обороны является защита ее государственного суверенитета и политической независимости, сохранения территориальной целостности и неприкосновенности границ.

Следует отметить, что в основных законодательных актах Украины приоритетными средствами обеспечения интересов внешней безопасности государства считаются мирные средства, прежде всего, политико-дипломатические, однако, в случаях, когда мирные средства оказываются недостаточными, допускается использование и военных. Таким образом, хотя военная сила и признается вторичной в обеспечении интересов безопасности Украины, за ней признается решающая роль в случаях развязывания прямой агрессии против Украины или ее союзников, когда требуется применение вооруженных сил для пресечения угроз интересам национальной безопасности.

В Государственной программе реформирования и развития Вооруженных Сил Украины на период до 2005 года подчеркивается, что основной целью программы является создание по принципу оборонной достаточности современной модели Вооруженных Сил Украины — оптимальных по численности, мобильных, хорошо вооруженных, всесторонне обеспеченных и обученных войск, которые были бы способны выполнить возложенные на них задачи в любых условиях обстановки.

Необходимо заметить, что Вооруженные Силы являются основным, но не единственным инструментом обеспечения интересов военной безопасности Украины. Для решения специфических задач обороны и безопасности привлекаются также другие силы из военной организации государства: Служба безопасности Украины; Внутренние войска, органы и подразделения Министерства внутренних дел Украины; Пограничные войска Украины; воинские подразделения Министерства по Чрезвычайным ситуациям и по делам защиты населения от последствий Чернобыльской катастрофы; другие воинские формирования, созданные в соответствии с Конституцией Украины.



1. Державна програма реформування та розвитку Збройних Сил України на період до 2005 року // Народна армія. — 2000. — 14 жовтня.
2. Кохно В.Д. Военная небезпека: теоретичні аспекти аналізу // Наука і оборона. — 1998. — № 1. — С.18-23.
3. Кузьмук О.І. Збройні Сили України на початку ХХІ сторіччя // Наука і оборона. — 1999. — № 4. — С.3.
4. Нартов Н.А. Геополитика. Учебник для вузов. — М., 2000.
5. Насиновский В.Д. Вооруженные конфликты. Поиск решений. — М., 1996.
6. Политологические проблемы современных международных отношений: Учебн. пособие. — М., 1995.
7. Стратегічна концепція Альянсу // Наука і оборона. — 1999. — № 3. — С.3.
8. Устав Организации Объединенных Наций. — М., 1991. — С.7.

А.Н. Бардин

МАГИЯ КАК ФОРМА СОЦИАЛЬНО-АКТИВНОГО ОТНОШЕНИЯ К МИРУ

О наученное сознание современного человека требует признать за наукой право решать все социальные проблемы и определять перспективы общественного развития. Оно вполне открыто внушает мысль о том, что лишь наука открывает высшие ценности и является достойной основой всей человеческой жизни. Но где это она ученое сознание? Не в умах ли некоторых ограниченных теоретиков-сциентистов.

Задумываясь об очищении науки и общественного сознания от иррационалистических наслоений, мы сталкиваемся с тем, что очень плохо представляем себе подлинный смысл вненаучного сознания и знания. Что такое, например, магическое знание? Как оно формировалось? Какова его структура и функции?

Обратимся к двум основным интерпретациям природы магической деятельности и мышления, истоки которых восходят к XIX веку. Первая - социологическая - была наиболее ярко выражена Э. Дюркгеймом и его учениками А. Юбером и М. Моссом. Она привлекала внимание не к форме или содержанию магических обрядов, но к положению магии в обществе. В отличие от религиозной практики, которая обычно официальна и представляет собой публичный культ, магический обряд, с их точки зрения, есть частное дело индивида, совершаемое вдали от людских глаз, окутанной тайной. Это социологическое разграничение магии и религии может быть интерпретировано, повидимому, лишь на весьма ограниченной области, применительно, скажем, к так называемой вредоносной магии, которая представляет собой обычно запретную деятельность. В основном же известно немало эзотерических и индивидуальных культов в религии, с одной стороны, и публичных магических процедур - с другой. Это, впрочем, не означает бесплодности социологического подхода к магии вообще.

Дж. Фрэзер, психологически интерпретируя магию, полагал, что она основана на ошибочном применении закона ассоциаций идей по сходству и смежности: ассоциативная связь идей принималась примитивным сознанием за связь вещей. С другой же стороны, по Дж. Фрэзеру, магия разделяет с наукой убеждение в постоянстве и единообразии природных закономерностей, и потому она противоположна религии, которая прямо обращается к покровительству личных внешних сил. Магия же исходит из способности человека самому воздействовать на объект и достигать поставленной цели не тогда, когда боги удосужатся помочь, но когда соответствующим образом организована сама деятельность индивида. Дж. Фрэзер фактически связал магию с тотемизмом и анимизмом и тем самым придавал значение вмешательству сверхъестественных существ. Так получилось, видимо, потому, что его не интересовал вопрос о выделении феномена магии в "чистом виде", а он просто стремился полнее описать реальные магические обряды. С.А. Токарев, критикуя Дж. Фрэзера, предполагает говорить о магии в узком смысле слова, включая в нее "только те обряды, которые имеют своей целью непосредственное воздействие человека сверхъестественным образом на тот или иной материальный объект и которые не связаны при этом с анимистическими представлениями" [2].

Магия, как известно, возникла из бессилия человека перед природой, из неподвластности ему социальной реальности, выступавшей в образе нерукотворного, нечеловеческого, неуправляемого данного. Но бессилие человека не только ограничивало, но и стимулировало его деятельность, и сверхъестественное оборачивалось мечтой о могуществе и всеисилии человека, догадкой о богатстве его субъектных сил. А это, в свою очередь, было скрытым предвидением того, что человек - как социальное существо - сам делает свою историю и в этом смысле овладевает природой, конструирует свою собственную социальную объективность. Магия представала как раз таким способом скрытого, неосознаваемого, превращенного, неосознаваемого,

превращенного способа социализации природы, и что обстоятельство играло решающую роль в формировании её как типа знания. Сверхъестественное как сверхприродное означало, в сущности, социальное, но такое, которое субъективно освоено человеком. Поэтому сверхъестественный образ деятельности, свойственный магии, может быть истолкован как первая форма социально-активного отношения к миру, а в гносеологическом отношении - как исторически первая ступень социального пространства знания.

Продолжим анализ исторической сущности магии. Так, социологический подход к магии Э. Дюркгейма и М. Мосса и психологически - рационалистическая интерпретация Дж. Фрэзера были переосмыслены К. Леви-Стросом, который построил социально-психологический (или психоаналитический) образ магии. Французский учёный исходит из неявного предположения, что из анализа лечебной магии можно сделать вывод о природе магии вообще; магия рассматривается как психологическое и социально-психологическое воздействие на человека. В основании магического эффекта, по К. Леви-Стросу, лежит феномен "дополнения" нормального мышления (больного и группы) патологическим мышлением шамана. "Здоровое мышление, - пишет он, - жадно стремится познать вселенную, механизмы которой ему не удаётся себе подчинить, а потому оно пытается постигнуть смысл непостижимых вещей, так называемое патологическое мышление, напротив того, имеет всегда наготове массу толкований и эмоциональных откликов, которыми оно всегда готово с излишками снабдить порой недостаточно богатую действительность" [1]. Шаман истолковывает болезнь символическим образом, что служит выздоровлению больного, - это обстоятельство шаман усваивает из традиций и своего личного опыта, хотя реальных причин болезни он может себе и не представлять. Но каков же механизм воздействия символически и метафорически оформленных действий и переживаний шамана на физическое состояние больного? К. Леви-Строс не даёт убедительного ответа на этот вопрос. Он лишь замечает, что способ отреагирования, избираемый шаманом, "индуцирует с помощью символов у больного отреагирование травматической ситуации" [1, с.160].

В этом кратком обзоре нетрудно увидеть, как происходило постепенное вызревание - от Дж. Фрэзера до К. Леви-Строса - идеи активно-деятельностной природы магии. Если сначала познавательное содержание этой деятельности виделось лишь в особенностях интерпретаций ассоциативных связей, то в дальнейшем главное значение было придано языковому символизму, который так же способствует заблуждению, как спутывание ассоциаций с причинностью. Тем самым выяснялось, что незнание - фундаментальный элемент магического сознания, тесно связанный с коллективным убеждением в эффективности работы шамана. Возникающая в таком интеллектуальном контексте деятельность оказывается неизбежно загадочной, непредсказуемой, непознаваемой. Именно загадочность рассматривается фрэзеровской традицией как конституирующая черта магии. Но разве простое отсутствие знания является достаточным признаком магической деятельности? Рационалистическая и интеллектуалистская трактовка магии страдает тем же недостатком, что и объяснение природы религии просветителям, выводившими её из обмана, из простого факта невежества.

Современному человеку в целом ясно, что психическое воздействие на объективную реальность, на природу невозможно. Но если такая деятельность обнаруживала свою неэффективность, то почему же она сохранялась на протяжении тысячелетий? Не значит ли это, что какой-то элемент магического знания сохранял свою ценность вопреки процессу рационализации человеческой деятельности?

Социальный антрополог Б. Малиновский сделал вывод, что "сфера магии - это область повышенного риска; там, где господствует случай и неопределённость, где не существует надёжного алгоритма удачи, где велика возможность ошибиться, там на помощь человеку нередко приходит магия" [3]. Тем самым магия понимается, в сущности, как процесс творчества, в котором всегда результат не задан и не известен гарантированный путь его достижения, и в этом смысле магия представляет собой исторически первую форму рискованного творческого познания. Позитивное содержание магического знания можно вероятно определить, как социально-психологический проект экстремальной ситуации, как эмоционально, рационально, и

социально оправданный план деятельности в условиях принципиальной неопределённости и смертельной угрозы, план, задействующий все социальные резервы тела, духа и общественного организма.

Магии мы обязаны исторически первыми идеями активного отношения к миру: она гносеологически моделировала творческую деятельность и давала социоморфный проект решения природной проблемы, генерируя новые формы общения. Всплеск интереса к магии и шаманизму в наши дни также обязан включению магии в движение, объединяющее стремление к демократическому плюрализму, экологии природы и культуры, поиск новых возможностей человека и загадок окружающего его космоса. И поэтому едва ли стоит сожалеть о том, что, продвигаясь по пути понимания магии, мы, к счастью, не можем лишиться её присущей ей тайны.



1. *Левин-Строс К.* Структурная антропология. - М., 1983.
2. *Токарев С.А.* Сущность и происхождение магии // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. - М., 1959. - С.14.
3. *Malinowski B.* Myth in primitive psychology. L., 1926. P.108.

А.М. Варыпаев

ВАРИАЦИИ ОБРАЗА ХРИСТА И ЕГО ОСМЫСЛЕНИЯ В ФИЛОСОФСКО- ЛИТЕРАТУРНОМ КОНТЕКСТЕ

В преддверии двухтысячелетия Рождества Иисуса Христа необходимо не только отчетливо представлять себе общий контекст возникновения, развития и канонизации христианства, его роль в становлении мировой культуры. Не меньший интерес вызывают многочисленные тексты, начиная с неканонических Евангелий и апокрифов, пытающиеся сделать доступным образ Христа народному мировоззрению, своеобразно пере-воспроизвести "ситуацию Христа" (вспомним тендряковское "Покушение на миражи"), продюцировать затем это мировоззрение в сфере культуры "высокой".

Для более полного понимания традиционной религиозной культуры восточных славян нам представляется необходимым выделить два взаимопереплетенных аспекта осмысления образа Христа, повлиявших на развитие православия. С одной стороны, это четкое расслоение в народном мировоззрении Христа на Сына Человеческого, с акцентированием милосердия, человечности, и Пантократора (Вседержителя), сливающегося с Богом Отцом, а затем смещающегося в сторону Ветхозаветного Бога (Яхве) с человеческим лицом. С другой стороны, отразившееся в многочисленных литературных памятниках достаточно неортодоксальное понимание "духовной святости", которая присуща в какой-то мере продолжающим земной путь Спасителя, юродивым и странникам.

Заметим кстати, что восточнославянская культура четко осознавала Христа-ради юродивых и Града Грядущего взыскующих странников внеконфессиональными и не создала чего-либо подобного ордену францисканцев, институализировавшему саму евангельскую идею о нестяжательстве.

Нам представляется достаточно показательным для выражения этого духовного движения восточнославянской культуры такое, по словам А.М. Панченко, "популярное в прицерковной среде" [10, с.258] произведение, как "Откровенные рассказы странника духовному своему отцу", печатно и рукописно широко распространявшееся в России второй половины XIX века. Безымянного автора, который мог быть и знаменитым старцем Амвросием Оптинским, и святителем Феофаном Затворником Вышенским, и выходцем из народно-крестьянской среды, по праву считают одаренным писателем.

Уже зачин представляет собой четко очерченную жизненную позицию, выбор героя, близкий идеалам раннего христианства: "Я по милости Божией человек-христианин, по делам великий грешник, по званию бесприютный странник, самого низкого сословия, скитающийся с места на место. Имение мое следующее: за плечами сумка сухарей, да под пазухой Священная Библия; вот и все" [9, с.12].

Странник "Откровений..." задался целью узнать о "непрестанной внутренней молитве", о которой говорится в Библии. Встретившийся ему старец говорит о высоком внутреннем порыве и побуждении, открывшемся страннику: "Познай в сем звание Божие и успокойся, уверившись, что до сего времени совершалось над тобою испытание согласия твоей воли на глас Божий, и даваемо было разуметь, что не мудростию мира сего, и не любознательностию внешнею достигают небесного света, непрестанной внутренней молитвы, но напротив, нищетою духа и деятельным опытом обретается оное в простоте сердца" [9, с.16 – Выделено нами. – А.В.].

При творении непрестанной молитвы странник испытывает чувство выхода за пределы имманентного, посюстороннего, сиюминутного, чувство радостного воспарения в сферу трансцендентного, чувство целостности мира, объединенного Божественным присутствием. "Когда при сем я начинал молиться сердцем, все окружающее меня представлялось мне в

восхитительном виде: древа, травы, птицы, земля, воздух, свет, все как будто говорило мне, что существуют для человека, свидетельствуют любовь Божию к человеку, и все молится, все воспеваает славу Богу" [9, с.38].

Такое чувство сопричастности Божьей тайне творения, мистическому восприятию в раскрытии последних тайн бытия было широко распространено в православии. Как замечает П.Н. Милюков, анализируя взгляды П.А. Флоренского, одним из основных выводов мыслителя было положение о том, что "только мистика средоточия человеческого существа – "сердца" ... открывает доступ благодати в человека" [6, с.191].

С.Н. Булгаков, рассматривая основные моменты христианского культа и богослужения в православии, подчеркивает характерную именно для него мистику, "внутренний (мистический) опыт, который дает нам соприкосновение с духовным, Божественным миром, а также и внутреннее (а не внешнее только) постижение нашего природного мира" [3, с.308]. Философ определяет мистику как "воздух Православия" [3, с.309], всегда присутствующий и словно окружающий "намоленные" храмы, своеобразные сакральные трансцендентные локусы.

Вся жизнь истинно верующего неразрывно связана с такого рода мистическими прозрениями-постижениями, открывающимися в молитве: "Жизнь в православии связана с видением миров иных, и без него она просто не существует. Богослужение, как уже указано, содержит не только воспоминание, но и реальность воспоминаемых событий. Молящийся, в меру своего духовного возраста, соучаствует в жизни Господа, Божией Матери и святых, и чрез это становится причастным вещей невидимого мира. Этот мистический реализм есть общая предпосылка всего православного богослужения, вне которой оно потеряло бы всю свою силу – быть совершающейся мистерией боговоплощения. Поэтому православное богослужение обращается, прежде всего, к мистическому чувству, ему говорит и его воспитывает" [3, с.309].

Странник "Откровений..." открывает чувство радостной приобщенности Божеству посредством творения "Иисусовой молитвы" – "Господи Иисусе Христе, помилуй мя" [9, с.22] по пять, десять, а затем пятнадцать тысяч раз в день, которое совершает духовный переворот в человеке: "...я опять пошел странствовать по разным местам; но уже ходил не так, как прежде с нуждою; призывание имени Иисуса Христа веселило меня в пути, и все люди стали до меня добрее, казалось, как будто все меня стали любить" [9, 26].

Невольно приходящее на ум сравнение с восточными медитативными практиками и современными приемами "трансформации сознания" находит интересное объяснение, нарушающее исторически-хронологическую последовательность, но обосновывающее самосознание странника: "Да и индийские-то и бухарские монахи переняли у них же сердечный способ к внутренней молитве, но только перепортили и сами исказили его, как рассказывал мне мой старец" [9, с.63].

Интересно, что, казалось бы, достаточно сложное для восприятия учение византийских отцов церкви (Антоний Великий, Макарий Великий, Иоанн Златоуст и т.д.) об "умной молитве", имеет достаточно продолжительную историю бытования в народной культуре, составляет одну из компонент народного религиозного мировоззрения, закрепились в комплексе идей, отображенных в духовных стихах.

Так, один из популярнейших духовных стихов "Вознесение Христа" сборника П. Бессонова (Калеки переходные, 1861-1864) повествует именно о молитве, связанной с именем Христа, переворачивающей земную иерархию бедные/богатые, устанавливающей истинные ценностные отношения:

Как вознесся Христос на небеса,
Расплакалась нищая братья,
Расплакались бедные-убогие, слепые и хромые:
"Уж ты, истинный Христос, Царь небесный!
Чем мы будем, бедные, питаться?
Чем мы будем, бедные, одеваться, обуваться?"
Тут возговорил Христос Царь небесный:
"Не плачьте вы, бедные-убогие!"

Дам я вам гору да золотую, Дам я вам реку да медвяную, —
Будете вы сыты да и пьяны,
Будете обуты и одеты".
Тут возговорит Иван да Богословец:
"Ведь ты истинный Христос да Царь небесный!
Не давай ты им горы да золотыя,
Не давай ты им реки медвяныя, —
Сильные-богатые отнимут,
Много тут будет убийства,
Тут много будет кровопролитья.
Ты дай им свое святое имя,
Тебя будут поминати,
Тебя будут величати —
Будут они сыты да и пьяны,
Будут и обуты и одеты".

[Цит по: 12, с.83-84 — Выделено нами. — А.В.]

Здесь речь идет не только об утилитарной функции (подавание Христа ради), но и об образе жизни, неразрывно связанном с ощущением Христа, его постоянного присутствия и влияния на дела человеческие. Именно попытке передать это чувство и посвящены "Откровения странника...".

Близок такому образу жизни-пути был украинский философ-странник Григорий Сковорода. По словам Д. Багалея, "Сковорода так віддався внутрішньому самопізнанню [внутрішній роботі серця], в такій мірі віддалявся від усього земного та прагнув вищого на його погляд, що дуже радів, коли починав говорити про обраний ним життєвий шлях... Це є шлях радісний, але безлюдний, безлюдний, але радісний і поза ним нема порятунку; хай же як людям призначеним дійсно, відкритий є" [1, с.170-171].

Само упоминание имени Божьего в молитве, по выражению С.Н. Булгакова, "имеет в себе силу присутствия Божия. Им Бог не только призывается, но Он уже присутствует в этом призывании" [3, с.312]. Одни делатели Иисусовой молитвы "видели свет Христов и почитали этот свет светом Преображения, Фаворским (как это и было подтверждено на Константинопольских соборах XIV века). Другие, и весь мир, все творение видели в этом свете, прозирая на нем печать Имени Божия, и испытывали от того неземную радость. Одним словом, Имя Иисусово, содержащее в сердце человека, сообщает ему силу обожения, дарованную нам Искупителем" [3, с.313].

Сама фигура странника, делателя "умной молитвы", в "Откровениях странника..." начинается словно "просвечивать" деталями земной жизни Спасителя: "С тех пор, вот уже 13 лет, безостановочно странствую по разным местам; обходил много церквей и монастырей, а теперь все уже больше скитаюсь по степям, да по полям. Не знаю, благоволит ли Господь добраться до святого Иерусалима. Там пора бы, если будет воля Божия, уже и грешные кости похоронить.

- А сколько тебе от роду лет?
- Тридцать три года.
- Возраста Христова!" [9, с.73].

На примере "Откровенных рассказов странника духовному своему отцу", как нам кажется, проявляется такая характерная особенность восприятия образа Христа в восточнославянской культуре как "милостивого", человеческого. В католицизме акцент все же смещен на ипостась Пантократора. Как точно подметил Х.Л. Борхес, описывая восприятие "Божественной комедии" Данте, "есть герой, который отсутствует в "Комедии" и которого в ней не могло бы быть, потому что он слишком человечесен. Этот герой — Иисус. Он не является в "Комедии", как является в Евангелиях: человеческий, евангельский Иисус не может быть Вторым в Троице, существующей в "Комедии" [2, с.397].

Рассмотренный образ странника "Откровенный..." становится в какой-то мере коррелятом сохраненного в народном мировоззрении архаично-индоевропейского (Вишну и Кришна и т.д.)

представления о Высшем божестве, спускающемся в образе странника на землю и вмещающегося в жизнь обычных людей, воздающего по заслугам. Естественно, что применительно к Иисусу Христу такие представления были повсеместно распространены. "По народным сказаниям Спаситель вместе с апостолами и теперь, как некогда – во время земной своей жизни, ходит по земле, принимая на себя страннический вид убогого; испытывая людское милосердие, он наказует жестокосердых, жадных и скупых и награждает сострадательных и добрых. Это убеждение, проникнутое чистейшим нравственным характером, основано на том, что Спаситель о делах любви и милосердия проповедал, как о делах любви и милосердия к нему самому" [8, с.19].

О высоком художественном уровне и широком бытовании сказаний данного типа говорит А.Н. Афанасьев в предисловии к сборнику "Народные русские легенды" (1859): "В настоящем сборнике довольно приведено народных рассказов, в которых Христос является испытующим людские сердца странником и поэтическое достоинство которых так же истинно и цельно, как и нравственное" [8, с.19].

В западноевропейской культурной парадигме произошло некоторое смещение в сторону восприятия Христа-странника как юродивого. Помещенный в условия современной действительности, образ Христа теряет свою незамутненную поэтичность, какую он, несомненно, имел в "Жизни Иисуса" Эрнеста Ренана и затем в одноименном произведении Франсуа Мориака, приобретает черты непонятого и непринятого мученика (отметим некоторую параллель с идеей "Легенды о Великом Инквизиторе").

По мнению А. Меня, "Герхарт Гауптман вдохновляется полотнами западных живописцев, нередко изображавших Христа на фоне современной жизни, и пишет роман "Юродивый во Христе Эмануэль Квинт" (1910). Его герой живет в начале нашего столетия. Он в чем-то похож на Христа; многие события его жизни по-своему повторяют евангельскую историю. И в конце концов он приводит к мысли, что Христос реально воплотился в нем. Правда, Эмануэля не распинают, но он подвергается общественному ostracismu и странствует, побираясь, по городам и селам. Причем всюду повторяется одна и та же сцена. Когда у порога его спрашивают: "Кто тут?", он отвечает: "Христос", – и дверь немедленно захлопывается" [5, 244].

Как пишет сам Гауптман, "неволью приходится благодарить небо за то, что этот странник – только несчастный земной юродивый, а не сам Христос; иначе сотни католических и протестантских священников, рабочих, чиновников, ландратов, всякого рода торговых людей, генералов, епископов, дворян и бюргеров, короче – бесчисленное количество благочестивых христиан навлекли бы на себя проклятие осуждения" [4, с.291]. Однако тут же писатель добавляет: "Как знать, не был ли это в конце концов настоящий Спаситель, который в одежде бедного юродивого захотел посмотреть, насколько созрел его посеянный Богом посев, посев Царства?" [4, с.292].

В качестве еще одного подтверждения разграничения западноевропейского и восточнославянского типов восприятия образа Христа можно привести рассказ Анатоля Франса "Прокуратор Иудей" (1891). В нем личность Христа в репликах собеседников лишена определенности: "какой-то безумец", "какой-то галилейский чудотворец" [См.: 13, с.261-273], сам он в разговорах римлян предстает простым человеком, а не пророком и тем более Богом. Прокуратор Иудей Понтий Пилат вспоминает мельчайшие подробности своей жизни и деятельности, но никакого Христа из Назарета не может вспомнить, хотя его собеседник Ламия приводит ряд эпизодов, описанных евангелистами.

Взгляд со стороны патрицианской римской культуры в какой-то мере сохранился в оценке и восприятии Христа западной культурой. Типологически близкую ситуацию в "Мастере и Маргарите" М. Булгаков переосмысливает по-иному, именно с позиции "милосердия".

По мнению Р.Н. Поддубной, "милосердие" лезет в щели" даже обиталища Князя Тьмы, а романная история Понтия Пилата подтверждает правоту странного его арестанта. Не принимая веры Иешуа в человека и не отважившись на риск, чтобы спасти его, великий игемон тем не менее должен отомстить Иуде и помочь Левию Матвею хотя бы пергаментом. Но главное – он должен терзаться в вечности от страстного желания не просто завершить спор с Га-Ноцри, но и

поправить непоправимое: "– ...Какая пошлая казнь! Но ты мне, пожалуйста, скажи, – тут лицо из надменного превращается в умоляющее, – ведь ее не было! Молю тебя, скажи, не было? – Ну, конечно, не было, – отвечает хриплым голосом спутник, – это тебе померещилось" [11, с.23].

Показательно, что все приведенные литературно-философские отображения образа Христа стремятся, явно или неявно, ухватить сущность его жизни, вскрыть основы мирозерцания, позволившего христианству стать мировой религией. По словам Г. Померанца, "Христос увидел бесконечность внутри, как некое ему самому присущее свойство. Он перевернул мир извне вовнутрь, из внешней пустоты к внутренним источникам, от кризиса и истощенности к неисчерпаемости целостного переживания жизни" [7, с.122].



1. Багалій Д.І. Український мандрований філософ Григорій Сковорода. – К., 1992.
2. Борхес Х. 1. Божественная Комедия // Борхес Х. 1. Письмена Бога. – М., 1994.
3. Булгаков С.Н. Православие: Очерки учения православной церкви. – М., 1991.
4. Гауптман Г. Полное собрание сочинений. – М., 1910. – Кн. 1.
5. Мень А. В поисках подлинного Христа: Евангельские мотивы в западной литературе // Иностранная литература. – 1991. – № 3. – С.237-247.
6. Милуков П.Н. Очерки по истории русской культуры: В 3 т. – Т.2, ч.1. – М., 1994.
7. Миркина З., Померанц Г. Великие религии мира. – М., 1995.
8. Народные русские легенды А.Н. Афанасьева. – Новосибирск, 1990.
9. Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. – М., 1999.
10. Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. – СПб., 1998.
11. Поддубная Р.Н. Традиции Достоевского и сюжет Христа в советском романе: Препринт. – Харьков, 1992.
12. Стихи духовные. – М., 1991.
13. Франс А. Валтасар. Таис. Перламутровый ларец. – М., 1992.

Г.Д. Панков

КОСМОЛОГИЧЕСКОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО БОГА В ПРАВОСЛАВНО-ФИЛОСОФСКОЙ АКАДЕМИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

В настоящей статье автор продолжает анализ опыта православно-академической философии в области рациональных доказательств существования Бога. Космологическое доказательство обращает внимание на самые общие признаки предметов мира и, на основании этих признаков, составляет понятие о сущности бытия. Отсюда заключается необходимость признания для объяснения мира абсолютной причины - Бога. Кредо доказательства - без действительно существующего Бога мир не имел бы достаточной причины.

Впервые космологическое доказательство встречается у Аристотеля. В качестве отправного пункта он избрал понятие движения и от понятия движения заключал к Перводвигателю. Всякое движение, по Аристотелю, предполагает движущую причину. Переход от одной движущей причины к другой неизбежно должно привести к признанию Бога - Перводвигателя, не обусловленного никаким другим движением. Логика доказательства Аристотеля была использована Фомой Аквинским в «Сумме теологии», в которой подчеркивалась необходимость различия между движимым и его источником. Согласно Аквинату, такая логика необходимо ведет к признанию вечного двигателя в лице Бога. На первый взгляд может показаться, что Аквинат полностью воспроизводит доказательство Стагерита. Однако между одним и другим имеет место существенное различие в определении Бога по отношению к движению. У Аристотеля Перводвигатель-Бог мыслился самодвижущимся началом, у Фомы - источником движения. В связи с этим видный православный мыслитель XIX ст. В.Д Кудрявцев-Платонов обратил внимание, что в системе аристотелевского доказательства обнаруживается противоречие, согласно которому Движитель и движущееся смешиваются одно с другим. Действительно, разграничение между Движителем и движущимся имеет существенное значение в теологии монотеизма, утверждающего Бога в качестве абсолютного источника движения. Поэтому в признании Аристотелем Перводвигателя самодвижущимся началом нарушалась граница между Богом-Творцом и движением, как божественного творения. Поэтому Фома Аквинский, используя логику Аристотеля в космологическом доказательстве, вносит существенную для христианского теизма поправку, заменяя понятие самодвижущего начала в Боге представлением о Боге как об абсолютном источнике движения. В духе Фомы Кудрявцев поправлял Аристотеля, указывая на необходимость различать источник движения и само движение. Поскольку, по его мнению, движение составляет атрибут материи, то Перводвигатель, как источник движения, может обладать таковым атрибутом. Следовательно, Перводвигатель - нематериальное начало и единое божество [2, с.216].

Однако аристотелевское космологическое доказательство, даже с учетом его христианско-теистической корректировки, в эпоху нового времени уже перестало удовлетворять христианскую мысль. Представители последней заметили, что данный вариант доказательства оказывается приемлемым только для критики атомистического материализма Левкиппа и Демокрита, и что более современный материализм, сославшись на Аристотеля, может указать перводвигателя в имманентных материи силах. Поэтому более поздние философы, разрабатывавшие космологическое доказательство, заменили понятие движения понятием случайности. Последнее призвано указывать на то, что ни один предмет в мире не имеет самостоятельного существования и в своем бытии зависит от других причин и условий. Так, понятие первоначальной причины трансформировалось в понятие необходимого и безусловного бытия.

Космологическое доказательство подверглось острой критике со стороны И. Канта. «В этом космологическом доказательстве, - указывал философ, - сосредоточено столько

софистических основоположений, что кажется, будто спекулятивный разум пустил здесь в ход все свое диалектическое искусство, дабы вызвать возможно большую трансцендентную видимость» [1, с.336]. Кант попытался вскрыть «хитрость разума» в рассматриваемом доказательстве. Оказывается, согласно кантовскому анализу, в доказательстве Бога посредством космологического аргумента разум ссылается на двух «свидетелей» - «чистый разум» и «опыт», тогда как на самом деле в доказательстве актуализирован только «чистый разум, говорящий голосом второго свидетеля». Речь идет о том, что случайное, от факта которого отталкивается космологическое доказательство, на самом деле представляет собой не эмпирическое определение, но априорное понятие. Несомненно, ссылка на опыт служит исходным пунктом доказательства, однако разум его оставляет и переходит к чистым понятиям случайности, необходимости, причины. Таким образом, обращение к опыту создает лишь видимость аргументации, но не становится средством доказательства. Кант полагал, что основоположение для заключения от случайности к необходимой причине имеет значение только для чувственно воспринимаемого мира и поэтому находил в космологическом доказательстве незаконность переноса категории причинности на область трансцендентного бытия.

Некоторые православные философы высказали свое согласие с аргументами Канта. В.И. Несмелов, профессор Киевской духовной академии, прямо заявил, что космологическим методом доказать Бога вообще невозможно, поскольку вопрос о первопричине не подлежит научному изучению, основанному на эмпирической действительности. Подчеркивалось, что философская мысль имеет дело не с самой первой причиной, но только с понятием о ней, «так что космологический путь к решению проблемы богосознания, при самом же начале своему, неизбежно упирается в непроходимые дебри бесплодной диалектики» [4, с.345]. Аналогично Канту, Несмелов относил понятие первопричины к вспомогательным понятиям для обозначения мира, но не к реальности Бога. отождествление Бога с первопричиной, по его мысли, неизбежно ведет к заключению Бога в пределы мира, и в этом открывается путь либо к пантеизму, либо к атеизму: к пантеизму - в том случае, если, отождествив Бога с миром, Бог провозглашается душой мира, к атеизму - если материя объявляется универсальной сущностью мира. В целом Несмелов квалифицировал космологическое доказательство иллюзорным и предложил вообще от него отказаться. Единственно эффективным доказательством им признавалось антропологическая аргументация существования Бога.

Существенным недостатком рассматриваемого доказательства многие мыслители православия усматривали в том, что последнее только способно обосновывать абсолютную причину, но не Бога. П.В. Тихомиров, профессор Московской духовной академии замечал, что указание в космологическом доказательстве необходимости первопричины еще не означает допущения в качестве таковой личностного Бога. Аргументы этого доказательства направлены только на утверждение верховной причины, но отнюдь не разумного творца мира. Дело в том, что такая причина допускается и пантеизмом, вписывающего божественное бытие в бытие имманентного, в котором божество мыслится не случайной и изменчивой причиной, но причиной необходимой и неизменной - «душой мира». В отличие от Несмелова, Тихомиров предлагал не отказываться от космологического доказательства, но найти способы, чтобы последнее не утратило своей ценности. Для этого предлагалось адаптировать пантеизм, «в качестве одного из составляющих моментов понятия о божестве», к христианскому теизму. Однако такое предложение шло вразрез с традицией теологической критики пантеизма за отождествление божественного бытия с бытием мира. В процессе данной критики всегда подчеркивалась идея разнородности мира и Бога, с точки зрения соотношения имманентного и трансцендентного. Возникает вопрос: как совместить адаптацию пантеизма с его критикой, не отказываясь от последней? Тихомировым был предложен следующий вариант: в полемике с пантеизмом сосредоточить внимание не на утверждении разнородности мира с Богом, но лишь на утверждении, что последние не покрывают друг друга [5, с.166-167].

Аналогичный недостаток космологического доказательства отмечался и Кудрявцевым-Платоновым. Он указывал, что признанием безусловного бытия на основании признания бытия условного рассматриваемое доказательство не исчерпывается. Кудрявцев обратил внимание, что

безусловное начало может допускаться материализмом, в учении которого оно не мыслится божеством, а также идеализмом с его деперсоналистической трактовкой божества. Поэтому главным звеном в цепи космологического доказательства мыслитель считал следующий его этап - обоснование совершенства существа безусловного. Последнее должно обладать всей полнотой совершенства, в отличие от несовершенного условного. Оно должно мыслиться абсолютным существом, обладающим мышлением и волей, а это свидетельствует об абсолютном как о личностном существе. Такое существо должно представляться единым, иначе, в случае допущения множественности, необходимо будет допустить различие, что является атрибутом несовершенного. Кудрявцев обратил внимание на идею единства, но при этом возникает вопрос: как быть в том случае, если мышление рассматривает мир как единое целое? Одно дело, когда мышление разграничивает бытие на безусловное и условное. Однако мышление может идти и иным путем: признавая единство мира, слить безусловное и условное, и тогда безусловное окажется признанным не внемировым началом, но включенным в мировое бытие. Так признание безусловного начала, при идее единства мира, способно не только привести к теизму, но и к пантеистическому пониманию абсолютного. В этом Кудрявцев-Платонов видел недостаток космологического доказательства и считал необходимым его дополнение другими доказательствами, способными привести к признанию божества именно в ключе религиозной теистической парадигмы.

Довольно интересный вариант оптимизации космологического доказательства был предложен петербургским богословом Н. Малаховым. Он принялся подводить под рассматриваемое доказательство «психологический базис». Согласно представлению мыслителя, всякая религия исходит именно из чувства недостаточности, суетности, недействительности конечного. Названное чувство побуждает человека стремиться к бесконечному, выходить за пределы призрачного и обманчивого мира явлений, и там, в потустороннем мире, искать истинно сущее, незыблемую и твердую для себя жизненную опору. «Здесь, - подчеркивал Малахов, - в этой идеальной природе человека, которая роднит его с бесконечностью, лежит причина его тоски, его одиночества в обстановке условного, ограниченного и преходящего мира, и его стремление выйти за пределы ограниченного, переступить границы условного, искать и находить себе успокоение только в слиянии с абсолютным началом, в восполнении своей ограниченной эмпирической личности через общение с личностью абсолютной, одним словом, в реальном осуществлении порывов и запросов своей идеальной природы» [3, с.1090]. Малахов отводил космологическому доказательству роль первой ступени в вопросе о генезисе религиозного сознания и объяснении идеальной природы человека, тогда как полное освещение этого должно осуществиться в телеологическом доказательстве. Данное обстоятельство означает позицию включенности рассматриваемого доказательства в систему антропологического доказательства существования Бога и одновременное его наполнение антропологической аргументацией. Если в учении Несмелова антропологическое и космологическое доказательства противопоставляются в пользу признания первого и исключения последнего, то у Малахова их соотношение определяется в аспекте взаимодополняемости, при котором определяющее значение отводится за антропологическим доказательством.

Подводя итог всему изложенному выше, отметим, что мыслители православия критически относились к космологическому доказательству. Такое отношение с их стороны во многом обуславливалось рационалистической критикой доказательств, в особенности со стороны Канта. Выявленные критикой его слабые стороны побудило православную мысль к поиску новых аргументов апологетики Бога. В отношении апологетов к космологическому доказательству выделяются две позиции. Первая позиция - позиция деактуализации доказательства и его исключения из системы богословствования (Несмелов). Однако большинство богословов все же придерживалось позиции сохранения доказательства, только пути достижения этой задачи предлагались разные. В одном случае (Кудрявцев-Платонов) актуальность доказательства признавалась при условии его дополнения другими доказательствами. В другом случае (Тихомиров) предлагалось усиление космологического доказательства отдельными элементами

пантеистического учения. В третьем случае (Малахов) рассматриваемое доказательство обогащалось психологическими и антропологическими аргументами.



1. Кант И. Критика чистого разума.- М., 1994.
2. Кудрявцев-Платонов В.Д. Сочинения.- Т.2: Исследования и статьи по естественному богословию.- Вып. 3. - Серг.Посад, 1893.
3. Малахов Н. Генезис религиозного сознания по доказательствам бытия Божия // Христианские чтения.- 1912.- Ч. 2.
4. Несмелов В.И. Наука о человеке. - Т.1: Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни.- Казань, 1905.
5. Тихомиров П.В. Гносеологические и метафизические предпосылки истины бытия Божия // Вера и разум. - 1898.- Т. 2.- Ч. 2.

О.И. Тарасова

ЕВРАЗИЙСКАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЯ И СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ АЛЬТЕРНАТИВИСТИКИ

Евразийская идея на всем протяжении своего существования всегда подвергалась многочисленной и разнообразной критике. Однако, если на нее взглянуть сквозь призму культурологии, она оказывается не исчерпаемым источником идей, предостережений, прогнозов и сценариев социокультурного развития цивилизации.

Существует несколько вариантов интерпретаций евразийской идеи в различные хронологические периоды. «Идея евразийства на протяжении последних ста с небольшим лет появлялась, угасала и снова появлялась несколько раз. Сначала это было в 70-х годах прошлого века (Н.Я. Данилевский и другие), затем в 20 – 30-х годах XX век (евразийцы – русские эмигранты) и, наконец, в самом конце XX (Н.А. Назарбаев и ряд интеллектуалов)... Евразийская идея возрождается в критические, переломные для страны эпохи. В каждый свой приход, сохраняя неизменной свою концептуальную основу, она приобретает новые черты [8; с 120-122]. Общими чертами всех евразийских концепций по мнению И.Б. Орловой является следующее: мультилинейный подход к оценке исторического процесса, восприятие Евразии как особой социально – исторической и социокультурной целостности, признание перспективным самостоятельным, самобытным путем развития.

Наиболее известно евразийство как социально – философское движение в русской эмиграции 20-30-х годов. Главнейшей особенностью этой научной школы является то, что здесь в контексте одной, ведущей идеи трудились талантливейшие профессионалы. представители многих областей науки – культурологи, филологи, географы, историки, искусствоведы, правоведы, религиозные философы, литературоведы, востоковеды, экономисты. Их работы, ставшие широко доступными лишь в последнее десятилетие, являются значительным вкладом в мировую гуманитарную науку. Возможно, именно междисциплинарный подход, так выделявший евразийство начала века, давал возможность прогнозировать и просчитывать динамику и алгоритмы социально-исторического и социокультурного развития на много шагов вперед. Некоторые из этих прогнозов не утратили своей актуальности и в настоящее время.

Вероятно, именно ошеломляющая масштабность социокультурных исследований и прогнозов, вызвала и критику, и попытку трактовки евразийства исключительно в политической и идеологической плоскостях. Так закончилась и «внешняя» история евразийского движения в начале 30-х годов, к такой же трактовке стремятся и некоторые существующие ныне современные интерпретации данной идеи.

Например, Л.Г. Ионин [см. 4] исследует евразийскую модель развития сквозь призмы геополитики и идеологии самобытности. Ученый из нескольких вариантов современного евразийского выделяет 3 варианта:

- консервативное евразийство (теоретиком данного направления определен геополитик А. Дугин),
- коммунистическое (национал - большевистское) евразийство – здесь анализируются работы Г. Зюганова,
- умеренное евразийство (работы известного российского политолога, теоретика демократического варианта евразийства А.Панарина).

При таком подходе вне поля зрения ученого остается и такая спорная проблема как «Новая хронология» академика А.Т. Фоменко, и практически вся современная культурологическая мысль, ориентированная на евразийскую идею самобытного развития.

По-видимому, происходит трактовка евразийства в узком и широком смысле — идеологии и культурологии. Развитие идеи Евразии в политико-идеологическом варианте приводит к георполитическому столкновению цивилизаций, к нивелировке идеи мультилинейного развития. А трактовка идей Евразии в культурологии, использование ее для анализа социокультурного развития, структуры и динамики цивилизации приводит к осмыслению глобализации человечества, ее возможных вариантов и их качества, показывает необходимость формирования альтернативного сценария для преодоления западной стандартизации, унификации и тотального управления.

Не случайно поэтому европейские ученые считают что культурологические и историко — философские идеи евразийцев мало исследованы, не так известны и не осознаны до конца современной наукой. (см. например б).

С критикой негативных явлений европейского социокультурного варианта человеческой цивилизации в начале 20-х годов в одно время выступили 2 автора О. Шпенглер и Н.С. Трубецкой.

Вне зависимости от Н.Трубецкого и одновременно с ним немецкий философ, теоретик культуры О. Шпенглер создает свой «Закат Европы» с развернутой критикой европейской цивилизации, а также в резко отрицательной оценке основных постулатов западной науки 19 века — евроцентризма, «панлогизма», высказывается за решительный отказ от линейного подхода к истории культуры в пользу учения множественности и равноценности культур.

Работа Н.С. Трубецкого «Европа и человечество», впервые опубликованная в Софии в 1920 году, послужила началом планомерного разрушения представлений о благотворном влиянии западной европы на мир. Именно здесь впервые был сформулирован вопрос о необходимости «переоценки ценностей» в отношении развития «европейской цивилизации».

Среди основных идей названной работы необходимо отметить также следующие:

различение романо-германских этнических и общечеловеческих ценностей;

разоблачение романо-германского культурного шовинизма, во многом скрывающегося под маской космополитизма и «общечеловеческих ценностей»;

отрицание эволюционной вертикали расположения культур и связанного с этим момента оценки и разделения на «высшие» и «низшие», утверждение мультилинейности, непохожести и самоценности культур;

анализ попыток европеизации всего человечества подприкрытием космополитизма.

По мнению евразийцев европеизация человечества приводит к упадку национальных культур, поскольку, во-первых, подражательное усвоение европейского типа культуры и его ценностей дает возможность усвоить только «статичку», а не «динамичку» культур, а во-вторых, при таком усвоении происходит уничтожение национального единства европеизованного народа, поскольку не все слои народа в равной степени воспринимают романо-германскую культуру. Возникает пропасть несоответствия и непонимания между сельским и городским населением, поколениями, различными социальными слоями и т.д.

Для современной культурологии важен также вывод Н.С. Трубецкого об идее невозможности всеобщей культуры, так как «эта культура могла бы содержать только те элементы, которые являются общими для всех людей и народов, а именно логику и материальные потребности. Такая культура была бы культурой рационалистической науки и материалистической техники. Все духовные потребности (религия, этика, эстетика) были бы проигнорированы. Чем более всеобщий характер приобретает культура человечества, тем внеличностней и материалистичней она становится [см. б].

Дальнейшая критика западноевропейской цивилизации евразийцами осуществлялась во многих направлениях, среди которых: бедствия рационального мышления, идейного и религиозное оскудение как цена за научное и техническое совершенство, анализ негативных качеств и тенденций католического культуа и многое другое.

Евразийское движение распалось в начале 30-годов и многие его идеи не были поняты и восприняты долгие годы даже узким кругом специалистов. И только на исходе XX столетия, вне зависимости от обращения к идеям евразийства, когда многие тенденции и прогнозы

социокультурного розвитку передбачані раніше здійснилися і стали явними, людство змушене було почати усвідомлювати існують негативні явища, супроводжують розвиток європейської культури, які небезпечні для майбутнього народів нашої планети, і можуть привести до краху самої європейської цивілізації.

Точкою відліку нового культурологічного етапу критики європейської цивілізації став 1992 рік, коли відбулася всесвітня конференція ООН на вищому рівні в Ріо-де-Жанейро, де була прийнята так звана концепція сталого розвитку, і в рішеннях якої було підкреслено, що західний шлях розвитку більше не підходить нікому. Таким чином був реалізований соціально-економічний висновок про необхідність "переоцінки цінностей". Другою важливою частиною культурологічних досліджень є аналіз духовних цінностей і масової культури. Серед критиків якої значущу роль належить Е. Фромму, Х. Ортеги-и-Гассету, а також російським дослідникам останнього десятиліття - С.Г. Кара-Мурзі, А. Асмолову, Г. Вьжлецову і багатьом іншим.

Було зроблено аксіологічний аналіз культури західного типу як соціокультурної системи "цінності", "корисності", а також відповідного такого типу культури "духовного монетаризму". Широкомасштабне методологічне дослідження масової культури, притаманного їй мозаїчного типу мислення, що дозволяють створити суспільство маніпуляційного управління у всіх сферах життєдіяльності і супутнього йому процесу виродження і роботизації (технократизації) людини зроблено в роботі С.Г. Кара-Мурзи "Маніпуляція свідомості".

Можливо сказати, що наука ХХ століття неодноразово, по багатьох параметрах "внесла вирок" соціокультурній системі Європи як культурно-історичному типу. Структуровані в початку ХХ століття євразійські опозиції:

• близькість до природи і ландшафту і європейське відчуження від природності, • мораль - західному економізму, • живі інтуїції - сухому раціоналізму, • "вертикаль" духовних пошуків православ'я - "горизонталі" власних амбіцій католицизму, • душевна стійкість і вірність національної традиції - космополітичній неопределенності і інші, характеризують весь спектр сучасної проблематики глобалістики з однієї сторони, а з іншої - намечають контури необхідної альтернативної цивілізації в умовах глобального загальнолюдського кризи.

Іменно в зв'язі з усвідомленням меж європейської культури і виникає на порядку денного проблема екологізації мислення і свідомості цивілізації на всіх її рівнях. Оскільки заміна цінностей, порушення соціокультурного балансу процесів глобалізаційної уніфікації є, не усвідомленою поки ще, перешкодою на шляху подолання глобального кризи і побудови реальної альтернативної моделі людської цивілізації. Євразійська філософія і культурологія - це філософія третього шляху, прокладаючий шлях до діалогу і "радості" мов і культур, до симфонічного співіснування. Сучасна альтернативістика - направлена на ці цілі. Тому є необхідність в новому творчому осмисленні євразійських ідей (в межах ідеологічної трактовки) в початку ХХІ століття і третього тисячоліття.



1. Асмолов А.Г. Культурно-історична психологія і конструювання світів. - М., Воронеж, 1996.
2. Бестужев-Лада І.В. Альтернативна цивілізація. - М., 1998.
3. Вьжлецов Г.П. Аксіологія культури. - СПб, 1996.
4. Іонин А.Г. Соціологія культури: шлях до нового тисячоліття. - М., 2000.
5. Карпунов В.В. Рациональне і ірраціональне в еволюції культурно-історичних типів світоглядів. Дисс. докт. філос. наук. - М.: ГИИ, 1999. - 441 с. (рукопис).
6. Крамер І. Критичні зауваження до європейської культури (про філософію культури Н.С. Трубецького) // Європейський альманах. Історія. Традиції. Культура. - М., 1993. - С.61-64.
7. Кара-Мурза С.Г. Маніпуляція свідомістю. - М., 2000.
8. Орлова І.Б. Євразійська цивілізація. Соціально-історична ретроспектива і перспектива. М., 1998.
9. Понамарєва. 1. Євразійство: його місце в російській і західно-європейській історико-філософській традиції // Європейський альманах. Історія. Традиції. Культура. - М., 1993. - С.29-38.
10. Трубецької Н.С. Історія. Культура. Мова. - М., 1995.
11. Хачатурян В. Революція і російська культура в концепціях євразійства // Європейський альманах. Історія. Традиції. Культура. - М., 1993. - С.39-49.