

Міністерство Освіти України

Вісник

Харківського державного університету № 385

Вип. 4

**Концепція цілісності.
Проблема духовності в культурі і науці.**

143.000=

З М І С Т

Красіков М. Коло світла Сергія Тагіна	3
Тагіна С. Коло: культурні сенси та образи	4
Поршенко А. Представлення психічного як філос.аспект психології	7
Сафронів А. Психологічні моделі духовного зростання.....	10
Білик О., Білик Я. Самосвідомість і реальність	12
Кухаренко А. Д Вертеп і українська ментальність.....	19
Логінова Г. Філософський аспект особисто-центрованого навчання та його внесок в формування політичної еліти України	25
Поршенко А. До розуміння смерті у психоаналізі	25
Бородкін Б. Проблема серія в контексті діалогу "схід-захід" ..	34
Проценко О.Ф. Проблема формалізації змістовних теорій конфлікту	38
Міщенко Н. Масова культура: до аналізу проблеми	42
Рязанцева Л. Культурологія і соціологія: нові можливості між-дисциплінарного синтезу	48
Малько В. До розуміння культурологічного аспекту військової гри	52
Тарапата Л. Космос і музика: розвиток ідеї	55
Шеглов С. Традиція і авторефлексивне мовлення	61
Старикова Г. Неявне знання: новий підхід до проблеми	69
Білецький І. Співвідношення класичної і квантової механік	76
Суковата В. Концептуальна опозиційність мислення на моделі термінологічного дискурсу	80
Краснящих А. Дж.Джойс проти ірраціоналізму /реалістичне кредо основоположника модернізму/	83
Черняев С. Відголоски дзенівського психотренінгу в повісті Дж.Селінджера "Зуї"	87
Казакова Т., Суковата В., Шеховцова Т. Концептуальна парадигма в культурній моделі реалізму /на матеріалі ранніх романів Н.Лескова	89
Головін О. "Позаземний інтелект": в художній творчості /"Фауст" Гете і "Соляріс" Лема /	95
Морозко Л. В пошуках засад відповідальності	105
Воропай Т. Метафори любові і серія в "Сповіді" Августина	108
Островерхова Г. До питання про філософські підвалини валеріології	114
Бондаренко Л. У витоків українського психоаналізу	121
Могильний С. Проблема створення пропедевтичного світоглядно-методологічного середовища	127
Луценко О. Особливості жіночого типу в українській культурі ..	134
Керебкіна І. Українка : жінка як символ	140



Розглядаються актуальні питання культурології, історії та філософії культури, наукознавства і філософії науки.

Для викладачів, аспірантів, студентів та всіх, хто цікавиться проблемами теорії культури і філософії науки.

Редакційна колегія: д-р філос.н. проф. І.З.Мехмістро /керівник/, к.філос.н. доц. Я.М.Білик /редактор-укладач/, к.філос.н. доц. В.С.Старовойт, д-р філос.н. проф. В.В.Сухіна, д-р філос.н. проф. В.В.Шкода, д-р філос.н. проф. В.І.Штанько.

Адреса редакції: 310077, Харків, пл.Свободи, 4, Харківський державний університет, кафедра теорії культури і філософії науки, тел. 45-75-72, 45-72-84.

Збірник наукових статей

ВІСНИК ХАРКІВСЬКОГО ДЕРЖАВНОГО УНІВЕРСИТЕТУ № 385 / 2
Концепція цілісності. Проблема духовності в культурі і науці.

Заснований у 1991 р.

Випуск 4.

Науковий редактор і упорядник випуску - доц. Я.Білик

Підп. до друку: I част. - 19.04.96; II част. - 06.04.96 р.
Формат 60 x 84 1/16. Облік.-видав. арк. 14.75. Тираж 150 прим.
Вісник ХДУ № 385 /у двох частинах/ заг. 318.

ХДУ. 310077 Харків, майдан Свободи, 4

м.Харків, 310002, вул.Маршала Бажанова, 28

КРУГ СВЕТА СЕРГЕЯ ТАГЛИНА

М.М.Красиков

Все думаю: почему он так хотел написать /поговорить/ о круге? Какой из множества смыслов этого универсального символа был ему ближе всего?

Совершенство? Но что страшнее "холода совершенства"? "Прекрасен несовершенный человек!" - утверждал Ф.М.Достоевский и был абсолютно прав, поскольку совершенному человеку идти дальше, развиваться уже не нужно: ему остаются только самолюбование, скука или равнодушное ожидание смерти. "Несовершенство двигает прогресс!" - это кажется очевидным.

В своих заметках С.Таглин пишет: "Круг-овости защиты" у животных и у людей. "Защитный круг", "круг защитников" - понятия Таглину не чуждые. На биофаке Харьковского университета и в Дружине охраны природы Сергей оказался не случайно: он знал, что не все живое может защитить себя - кому слышен крик сорванного подснежника или срубленной елки? Но свое законное место в кругу защитников Живого Таглин занимал не только потому, что участвовал в природоохранных рейдах; читая курс истории философии, он превращал этот предмет в живую драму идей, характеров, судеб. Оптимист и жизнелюб, Сергей гнал мертвечину из любых человеческих взаимоотношений, будто очерчивая, подобно гоголевскому герою, магический круг Жизни вокруг себя и тех, кто оказывался рядом.

И все-таки не защитный смысл круга, а другой был, мне кажется, ближе и дороже Таглину. Круг как символ единства, единения людей - именно этот сокровенный смысл, столь близкий автору "Войны и мира", был самым родным Сергею, ибо выражал доминанту его жизненного поведения. Сколько его помню - он всегда был в кругу людей, чаще всего друзей, единомышленников. Не в центре круга, а именно в круте - равный среди равных, как часть круга, без которой линии не сомкнут-ся. Он и теперь, уйдя из жизни, не выпал из тесного круга друзей, он и теперь - соединяет. "Возьмемся за руки, друзья, чтоб не пропасть поодиночке!" - слова этого любимейшего гимна нескольких поколений отечественной интеллигенции всегда звучали в компании, где был Сергей и была гитара, и непременно звучат теперь, когда люди собираются и вспоминают С.Таглина - человека Круга.

И понятие "круг семьи" было для него не пустым звуком: тройственный союз Сергея, Ольги и их дочери Эли был нерушим и свят. Читая последние работы Таглина, убеждаюсь, как много он думал об основах этого семейного, кругового начала в жизни. В статье "Традиційне весілля: етноконфліктологічний аспект" /Зб.Харк.іст.-філ.-т-на.Нова серія.1995.т.5/ внимательно проанализированы отработанные столетиями у всех народов многочисленные способы предупреждения конфликтных ситуаций, могущих возникнуть при слиянии двух родов. Нормальным состоянием общества народ всегда считал не "войну всех со всеми", как думал один старей философ, а мир всех со всеми. Истоки сегодняшних гражданских войн /в сущности - межродовых конфликтов/- вовсе не в "природной" агрессивности человека, а в неумении людей ладить друг с другом.

Публикуемые ниже заметки С.Таглин начинает с выяснения первичных, самых архаических смыслов круга: костер и люди вокруг; круг света - граница нашего мира, обжитого пространства, не пугающего чернотой неизвестности. Круг света - это то единственное место на земле, где человек /хотя бы временно/ мог обрести "покой и волю" - основу человеческого счастья /по Пушкину/.

Чем дальше от нас трагический предновогодний день 1994 года, тем яснее: круг света Сергея Таглина становится все шире и шире, ярче и ярче, маня и втягивая людей не только близко знавших его, но и совсем незнакомых, которых заденет за живое научная мысль, поэтическая строка или сама судьба этого удивительного человека, у которого был дар Божий - быть источником Света.

КРУГ: КУЛЬТУРНЫЕ СМЫСЛЫ И ОБРАЗЫ

/некоторые темы в рамках диалогов о круге/

С.А.Таглин

I

Круг: способы создания. Центр и окружность. Древние люди, костер и круг света. Граница света - граница нашего мира. Наш мир: свет, тепло, порядок, защищенность. Очаг культуры.

Мир-за-пределами /запредельный, трансцендентный - от лат.transcendens- выходящий за пределы/: холод, мрак, беспорядок, опасность. ХАОС - от греч."зять"/зияющий, а, значит, готовый поглотить/; АИД /от греч.aidos - "невидимый"/; ЭРЕБ, ЭРЕБУС /греч."темный", "мрачный"/- часть ада, то ли самая мрачная, то ли просто "темное царство по пути в ад". /Кстати, Эребус - действующий вулкан в Антарктиде/.

Круг-лость пространства. Линия горизонта: круг земель и круг небес; движение солнца, луны и звезд по кругу небес; небесная сфера. Круг-лость других миров /космич.тел/: солнце, луна.

Круг-лость времени. Цикл сезонов. Цикличность дня и ночи. Круг "солнечных часов". Качественность первоначального /циклического/ времени: время спать, обедать, доить овец, собирать камни и проч.

Круг-лость жилища. Первоначальный тип убежища: шалаш вокруг дерева /см.: Фроянов и др. Дерево - дом - храм в русском народном искусстве //Сов.этнография. 1990. Г 6/. Крта, чум, вигвам, шатер, хижина. Космологический характер жилища /мифологический параллелизм организации: ДОМ - КОСМОС; жилище - населенный мир, ойкумена/.

Ось мира. Дерево /стел, столб/ в центре жилища - мировое дерево /ось/, центр круга земель пространств, времен и народов/.

Круг семьи. Круговая порука /сельский мир/.

Круг-овость защиты. Самозащитный круг у животных против хищников и у человека. Защитный круг костра, огораживание кострами. Загородь, город. Обережная сила круга, колыца, пояса, венка, браслета, ожерелья и проч.

Стyki времен при общем /правильном и возможном/ циклическом характере времени: конец /начало года, т.е. круга, дни солнцестояния и солнцеворота /"солнце/время останавливается"/. Круги как средство:

- "сшивания" времен /помощь Миру в выходе на следующий Круг/ в обряде, напр., купальском: венки, костры, хороводы;

- "сшивания" пространств: пограничные городки, крепости и проч., как правило, округлой формы;

- "сшивания" родов, семей: свадебный обряд - кольца, обвязывание полотенцами и проч.

Цикличность в философских космогониях: рождение и умирание/ гибель Космоса /Др. Индия, Китай, Греция/. Космос как Человек и Человек как Космос: стороны космич. Круга. Человек - Дом - Космос.

Круг жизни и круг смерти. Стадиальность/цикличность человеческого существования в единстве обрядов свадьбы и похорон. Метампсихоз: цикличность смены форм существования души: переселение душ.

Крут/цикл в современной науке. Круговорот веществ в природе. Циклы в жизни растений, животных, людей. Космические циклы и циклы в неживой природе Земли.

Порочный круг в логическом доказательстве.

Фоносемантика: фонетическое значение слова "круг" и проблема построения КР-Р-Руга /КОЛА/КОРАвода/.

ДОПОЛНЕНИЕ К СПИСКУ ОПУБЛИКОВАННЫХ РАБОТ С. ТАГЛИНА I

1. Традиційне весілля: етноконфліктологічний аспект // 36. Харк. істор.-філол. т-ва. Нова серія. 1995. Т. 5. с. 39 - 48.
2. Родина етноконфліктологія // Педагогіка і психологія. 1995. № 3 / 8/. С. 117 - 127.
3. Психологічний аналіз економічних підвалин міжнародних конфліктів // Наукові студії з політичної психології: Матеріали звітної наукової сесії Наук.-практичного центру політичної психології АПН України 25-26 січня 1995р. - Київ, 1995. с. 51-59.
4. Этническое сознание: каналы экологической детерминации // Бахмутський шлях. 1995. № 3-4. с. 55-60.

I. "Бібліографію основних праць С. Тагліна" див.: 36. Харк. істор.-філол. т-ва. Нова серія. 1995. Т. 5. с. 37-38.

Стаття М. Красікова є передмовою до публікації тез нашого колеги, кандидата філософських наук, доцента Сергія Тагліна, який трагічно загинув.

Редколегія "Вісника Харківського університету" і колектив кафедри теорії культури і філософії науки ХДУ щиро дякують М. Красікову за підготовку до друку тез з архіву С. Тагліна.

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ПСИХИЧЕСКОГО КАК ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ ПСИХОЛОГИИ

А.П. Поршенко

Представление все еще часто используется в современных философских дискурсах, и связывается оно со многими значениями и теоретическими конструкциями. Этим обеспечивается солидный историко-философский багаж. Но наиболее интересный контекст представления, касающийся психологии, проявляется в трех случаях. Во-первых, это происходит тогда, когда мы говорим о познании, об очевидности достигнутого опыта. Визуализация представления понимается как результат пребывания познавательных усилий в опыте. Здесь проявляется онтологическая нагруженность представления; через очевидность, наглядность, визуализацию происходит конституирование пребывания познания в опыте. Зрительная модальность восприятия как никакая другая поставляет нам опыт разделения, например, на внешнее и внутреннее. Интересно, что это предположение подкрепляется онтогенетической концепцией "стадии зеркала" в психоанализе Ж.Лакана. По Лакану, первичная индивидуация происходит через взгляд ребенка на свое отражение в зеркале. Конституирующее представление на самом деле ставит онтологический вопрос.

Это образует второй важный контекст представления. Английский ассоцианизм 18 века, который сводил представление к игре самосцепляющихся микропредставлений, заменил онтологию представления чем-то похожим на молекулярный анализ ("ментальную химию"). При этом представление стало своеобразной машиной, имеющей режим самоописания. Интересно, что этот режим самоописания был одной из первых психологий Нового времени - интроспекционизмом. Кант возродил онтологию представления, постоянно полемизируя с Локком. Разрыв трансцендентального и эмпирического дал мощные инструменты для онтологической проблематизации представления.

И третий важный контекст обнаружился после Канта. Это были попытки Дильтея и Гуссерля пойти не по пути Канта - онтологической проблематизации представления, а по пути проблематизации имманентных представлений структур (восприятия, сознания и др.), т.е. психологически окрашенных понятий. С этим связаны попытки феноменологии организовать аподиктическую одиссею психологии, а позже и антропологии. Конечно, эти попытки в корне отличны от ассоцианизма. Имманентность используется в них не как поле для описания, а как возможность для самообосновывающейся рефлексии в самом имманентном.

Ход к аподиктичности психологии, начатый Дильтейем и Гуссерлем, основывался на отходе от кантовского стремления обоснования наук по образцу математики. Дильтей и Гуссерль, несмотря на стремление к обоснованию, не стремились к созданию подобия математического языка для гуманитарных наук, исключавшего сферу имманентного. Хотя проблематика языка как средства коммуникации в процессе познания всегда оставалась для них актуальной, Дильтеевский вариант отрицания естественнонаучности не мог оказаться продуктивным, т.к. сам язык естественных наук построен на отрицании (исключении субъективности в пользу коммуникации, обмена чистыми значениями). Двойное отрицание не выдерживает содержательной конкуренции с естественными науками, а только лишь декларирует некую область "иных" наук.

Вырисовывалось два пути для дальнейшего движения: 1) декларирование дихотомии наук, изобретение некоего альтернативного метода гуманитарных наук; 2) переформулировка кантовского очищения имманентного в двойном движении к трансцендентному и трансцендентальному в какое-то иное очищенное, философское движение в самом имманентном.

Какую роль здесь сыграло представление психического? Заметим, что оно изменило свое положение радикально, перейдя из отвергаемой сферы имманентного в сферу принципиально, аподиктическую. Психология, которая неспособна обосновать сама себя (Кант), стала вплетаться в философский поиск начал самообоснования знания. При этом произошло расширение понимания самих "начал" - до поисков возможности коммуникации, взаимопонимания. Различными сторонами этого движения являются феноменология, герменевтика, структурализм и психоанализ.

Представление, возникающее между человеком и миром, является одновременно и средством обнаружения мира, и средством его овладения, познания. Представление как более антропоморфная реальность есть символ доступности мира, а также - символ нацеленности человека на мир. По Эрику Хайдеггеру связывает появление "картины мира", представленности мира с рождением субъекта. Современное знание, желающее через иллюзорное овладение представлением достичь реального овладения миром. Представление - это посредник для приближения-овладения-уничтожения трансцендентного Другого. Также существенно противопоставление между психофизиологическим пониманием представления (как психоэмоциональной функции) и пониманием представления как исторической функции - делегирования субъективности в промежуточный слой, образование антропоморфного трансцендентного.

Сознание психической реальности и субъективно-логической актив-

ности существует, но помислить это более или менее четко мы можем лишь только тогда, когда обратим свое внимание на тот или иной полюс. К этому следует прибавить сферу трансцендентного мира и тогда выход для исследователя может быть лишь только в контаминациях (подобно Гуссерлевскому "жизненному миру"). Но если понимать такой ход как неизбежный (а так и есть для представления, которое конструируется из эманации субъективности и трансцендентности бытия), то остается еще вопрос - что нам говорит такая неизбежность? Насколько коммуникация "внутри представления" является заменой противопоставления трансцендентности бытия (и даже эманации бытия в варианте Хайдеггера) и эманации субъективности?

Своеобразие такой коммуникации образует "психоаналитическое" сновидение. Сновидение, данное нам в большей части как представление (иллюзорное и визуальное), образует этот коммуникативный процесс ценой собственного распада.

Отчужденное, абсурдное сновидение создает иллюзию взаимодействия онтологических сил желания (движения к реальности по Лакану) и перенасыщенной субъективности (биографий, жизненных историй и т.п.). Иллюзорность чисто психологическая отзеркаливает иллюзорность метафизическую; можно сколько угодно выстраивать "механику" сновидения, но она никогда не будет механикой представления в духе Декарта. Можно сказать, что для психоанализа сновидение - это анти-конструкция, хотя и обеспечивающая обнажение онтологии желания и сборку субъективности. Но эти силы невидимы, метафоричны, непостоянны. Их фундаментальная непредставимость граничит с нечеловечностью. Если представление и способно переродиться во что-то иное, например, в коммуникацию, то это будет коммуникация не собирающая, а распадающаяся, и не с антропоморфным, а с трансцендентным Другим.

Распад представления в сновидении, являющийся следствием "смерти философии" и невозможности употребления классических философских понятий являет собой попытку мыслить после "смерти философии". Философское обращение к "началам" осуществляется как попытка с помощью психологического опыта получить доступ к коммуникации (не к представляемому изучению) с силами, обобщенно называемыми бессознательными структурами. Таким образом, представление психического не может существовать, не задаваясь вопросом о самом представлении.

Литература: 1. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе, М., 1995. 2. Фрейд З. Толкование сновидений, К., 1991. 3. Хайдеггер М. Время картины мира. Время и бытие, М., 1993.

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ ДУХОВНОГО РОСТА.

А.Г.Сафронов

Одним из важнейших понятий человеческой культуры является понятие *духовность* и вытекающее из него понятие *духовное развитие*. Обычно эти категории рассматриваются с позиций философии и этики, однако тот факт, что они относятся в основном к человеку, дает право использовать при анализе этих категорий аппарат психологии.

Задача точного психологического описания процесса духовного роста достаточно сложна, поскольку на первый взгляд различные учения, школы и духовные направления ставят перед собой совершенно непохожие цели, тем не менее можно выделить три основных состояния к которым стремились и стремятся духовные искатели всего мира: **СВОБОДА, ОСОЗНАННОСТЬ, ЦЕЛОСТНОСТЬ.**

СВОБОДА является древнейшим и наиболее многогранным понятием, по разному истолковываемым различными учениями, в разные времена. Наиболее глубоко проблемы освобождения (*мокиши*) были разработаны в восточных учениях, поэтому при дальнейшем анализе возьмем за основу их представления. Обобщая сказанное в различных источниках, можно заметить, что все философские школы считали мокшу некоторой противоположностью кармы. Поэтому для того, чтобы глубже понять психологические аспекты мокши необходимо прежде всего разобраться с аналогичными аспектами кармы.

В философии Востока существуют различные интерпретации понятия *карма*. Наиболее простым из них является представление о карме, как о воздаянии за мысли, поступки человека. Однако, любое событие случившееся с человеком имеет две стороны: объективную - фактическую и субъективную, выражающую отношение человека к событию. В зависимости от эмоционального отношения событие может рассматриваться человеком как награда, наказание, урок или что-нибудь еще.

С другой стороны, карма рассматривалась как некоторая мощная сила, ведущая человека к каким-либо действиям. С психологических позиций эта сила может быть интерпретирована как

совокупность желаний, в том числе и неосознаваемых, которые ведут человека к своему осуществлению, делая его, следовательно, несвободным.

Таким образом, карму можно рассматривать как обусловленность человека его желаниями и устремлениями, с одной стороны и установками на эмоциональное отношение к различным ситуациям с другой, т. е. говоря языком психологии, несвободу сознания от влияния подсознания и сверхсознания. В таком случае можно — есть состояние свободы сознания от давления подсознательного и бессознательного. Подобное состояние может быть достигнуто путем уменьшения внутренних конфликтов (очистки бессознательного) [3], отождествления с какой-либо из частей бессознательного [1], разрушением сознания (нирваной) или его расширением [4]. Практически каждый из указанных методов использовался каким-либо учением и рассматривается как путь духовного развития.

Рассмотрим способы достижения описанных выше состояний, используемые различными направлениями.

Одним из наиболее распространенных является путь "слияния с божеством". Подобные идеи можно найти в индийской культуре ("Ехакти-йога"), в тибетской, в техниках слияния с Ишамом и даже в шаманизме, где происходит временное слияние шамана с духом-помощником во время шаманского транса. Сущность пути слияния состоит в том, что сознание адепта временно или навсегда сливается с одной из субличностей индивидуального или коллективного бессознательного (чаще сверхсознательного), приобретая при этом знания, опыт и возможности этой субличности [1]. В случае, если индивидуальное "Я" при этом уничтожается, адепт достигает и конечной цели — освобождения, то есть выхода из всех этических и духовных перипетий, связанных с борьбой подсознания и сверхсознания. В зависимости от того, происходит ли объединение сознания с подсознательными или сверхсознательными архетипами речь ведется о слиянии с Богом, родом, каким-либо эгрегором, или о "повышении Природности", возврате к Природе, слиянии с ней.

Ярчайшим примером пути слияния является Бхагаватита. Арджуна, перед началом битвы, подвергается в глубокий духовный и нравственный кризис, который обусловлен противоборством двух установок: нежеланием убивать людей (в частности родственников),

которое по сути является следствием природного инстинкта сохранения вида и дхармическим долгом, который является выражением интересов индийского социума. Данный духовный конфликт снимается Кришной, который рекомендует слить свое сознание с индийским архетипом кшатрия [2], а затем, обобщая эту мысль, предлагает рассматривать битву и всю жизнь как неотвратимый поток мироздания, в котором индивидуальное сознание не играет роли и его единственной задачей является посвятить свои дела Высшим принципам [2].

Принципиальным путем направлением духовного развития является не уничтожение, а развитие сознания, его расширение за счет поглощения подсознательного и сверхсознательного. По мере роста и укрепления сознания, бессознательных сил, дающих на него, становится все меньше, а позиции самого сознания все прочнее, что и обеспечивает его освобождение от аффектов бессознательного. Подобный путь был сформулирован в наше время причем одновременно как эзотерическими учениями (например Гурджиевым), так и научной психологией психоаналитического направления [3].

Следует отметить, что на таком пути также происходит объединение сознания с различными бессознательными архетипами и сущностями, однако объединение происходит не за счет поглощения сознания этими архетипами, а наоборот - за счет поглощения сознанием, их энергии, опыта, знаний [1].

В указанном контексте становятся понятными две другие цели духовного развития - **ОСОЗНАННОСТЬ** и **ЦЕЛОСТНОСТЬ**, поскольку **ОСОЗНАННОСТЬ** как раз и является тем состоянием, при котором сознание становится доминирующей психической функцией, управляющей всеми остальными, а **ЦЕЛОСТНОСТЬ** достигается при осознании человеком своего бессознательного, поглощении его сознанием.

Таким образом, с позиций психологии все перечисленные цели духовного развития едины и при достижении одной из них автоматически достигаются остальные.

ЛИТЕРАТУРА: 1. Ассаджоли Р. Психосинтез. М. 1993; 2. Бхагавадгита. М. Наука 1994; 3. Фрейд З. "Я и Оно" Тбилиси 1991; 4. Юнг К.Г. Архетип и символ М. 1991

САМОСВІДОМІСТЬ І РЕАЛЬНОСТЬ

О.М.Білик, Я.М.Білик

Основою матеріалізму завжди була віра в те, що взагалі може існувати тільки одна реальність - дані органів відчуття. При цьому малось на увазі, що ці дані підлягають обов'язковій обробці тією ж такою матеріалістичною ідеологією.

Сутність такої матеріалістичної обробки полягає в тому, що послідовники матеріалізму відмовляються повірити навіть в те, що вони можуть побачити на власні очі, якщо побачене якимось не відповідає їх переконанням. Однак відчуття досить парадоксально проголошуються незалежною від людини і від людства реальністю - "матерією" ¹.

Але навіть особистий досвід кожної неупередженої людини переконливо свідчить, що дані органів відчуття не можуть сприйматись як єдина реальність. Адже навіть таке, на перший погляд, цілком ілюзорне явище як сон, являє собою самостійну реальність, що має свої власні, мало досліджені і мало зрозумілі закономірності.

У людської свідомості дуже складна структура. Крім власне самосвідомості вона завжди включає в себе також і зовнішню по відношенню до суб'єкта реальність, насамперед у вигляді особистого досвіду і частини досвіду інших людей, який в цьому випадку приймається суб'єктом на віру і сприймається ним у вигляді якихось знань, адже ще Цицеро стверджував, що життя буде навряд чи можливим, якщо не вірити зовсім в те, що є недосяжним для безпосереднього чуттєвого сприйняття. Особливим випадком такої віри Цицеро проголошує релігійну віру ².

Мабуть основним критерієм реальності якогось предмета для кожної людини завжди буде співвідношення оцінюваного предмета з свідомістю цієї людини. Таким критерієм є не тільки самосві-

1. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 18, с. 131.

2. Цицеро М.Т. Про природу богів, I, 87 - 88.

домість у власному значенні цього слова, тобто "Я" людини, але також її почуття і відчуття, які також звичайно прийнято вважати частиною самосвідомості, а в буденних уявленнях вони взагалі не часто відрізняються від неї. І це не дивлячись на те, що поняття "Я" і "мос" не тотожні, хоч і тісно пов'язані між собою /адже без "Я" не може існувати "мос"/.

Можна говорити про різні різні реальності. На нашу думку, насамперед тут все залежить від наближеності до "Я" суб'єкта. Тому найвищий рівень суб'єктивної реальності - це самосвідомість людини, її внутрішній, неповторний світ і те, в чому вона безпосередньо особисто брала участь. Однак тут теж можуть бути різні рівні реальності, оскільки зовсім різною може бути і ступінь особистої участі у подіях.

Крім того, відмінність між різними рівнями суб'єктивної реальності в значній мірі пов'язана з часом і вони навіть можуть вважатись, в цьому відношенні, похідними від часу: те, що відбувається зі мною зараз, безумовно завжди буде для мене більш реальним, ніж усе те, що було зі мною ж, але колись у минулому. Адже вчорашнього дня вже немає, сьогоднішній існує, а завтрашній ще не виник ¹.

Те, що відбувалось у різний час навіть сприймається по-різному. Минулий час пов'язаний з пам'яттю, теперішній - з спогляданням, а майбутній - з сподіванням ². Але, на думку Горгіаса, навіть пригадування минулого наближується на труднощі. Тим більше, що пізнання може і не створити пригадування ³.

Дійсно, природа пам'яті має ту особливість, що іноді буває надто важко відрізнити те, що було колись в дійсності, від усього того, що могло бути лише в уяві, про що міг прочитати десь в книжках або газетах, побачити в кіно або по телебаченню, десь почути, чи що взагалі могло наснитись.

1. Аугустінус. Сповідь, XI, XIV, 17.

2. Аугустінус. Сповідь, XI, XX, 26.

3. Плутархос. Застільні бесіди, II, Е.

Але це зовсім не означає, що минуле можна забути як щось нереальне. Адже воно в значній мірі визначає наше сучасне і навіть впливає на майбутнє. Таким чином виявляється, що людина, яку позбавили пам'яті /манкурт, за словами Ч. Айтматова/ не має повноцінного існування.

Намагаючись згадати щось, ми ніби просуваємось по своєрідних ебелях реальності, занурюючись в глибини свідомості. Однак звідси не випливає, що все те, що є більш віддаленим від сучасного, обов'язково повинно бути менш реальним для нас. Навіть найвіддаленіше минуле може несподівано нагадати про себе.

Уява дозволяє людині переживати такі ситуації, яких ніколи не було, а може ніколи і не буде в її буденному існуванні. Та й те, що відбувається з нею в дійсності, людина завдяки уяві здатна переживати багато разів і щораз по-різному. Особливо великі можливості що до цього створив мистецтво.

Фантазія у сприйнятті відіграє настільки велику роль, що завжди свідки однієї і тієї ж самої події будуть розповідати про неї по-різному. Тут має велике значення не тільки ступінь участі у подіях, але і здатність до самонавіювання, а також настрої свідків цих подій. Їх особиста зацікавленість та ціннісні орієнтації і багато інших чинників /зокрема, уважність або неухажність свідків, стан їх здоров'я і самопочуття, їх фізіологічні особливості тощо/.

Сприйняття тих чи інших подій або явищ в значній мірі залежить і від того, чи подобаються вони суб'єкту, тобто від його настрою. Те, до чого особа ставиться нейтрально, сприймається нею набагато менше або взагалі не сприймається.

Оскільки настрої у людей з різних причин весь час змінюються, що розуміли від вже в давнину: "Настрої у смертних... такі, які в душу в цей день вкладає Ім Зевс" ¹, то очевидно, що одне і те саме явище може сприйматись як більш чи менш реальне.

Жодна людина не може бути абсолютно об'єктивною. Адже те,

що пов'язане з більшою для особи цінністю /позитивною або негативною/ є для неї більш реальним. Бажання і сподівання людей, їх надії і молитви, піднесеність або втома, їх почуття, такі як любов або ненависть, радість або печаль змінюють суб'єктивну реальність, ніби "забарвлюють" її в різні відтінки.

Оскільки будь-яка реальність для людини обов'язково має бути пов'язана з якимось словом, адже "мова - це дім буття"¹, то очевидно, що відмінність у використанні слів теж змінює реальність: "Гучков є мова людини... поле для слів і суди, і туди є безмежним. Що людині промовиш, те від неї і почуєш".

Більше того, як вважають дехто з сучасних філософів, зокрема А.Кестлер, слова навіть можуть створювати реальність. Особливо це стосується слів, які використовуються в соціальній сфері.

Аналізуючи процес зорового сприйняття, Платон підкреслював, що йому властива лише "максимальна правдоподібність", а не істинність. Але якщо щось з існуючого сприймати тільки як вірогідне, то це вже буде зовсім інша реальність, ніж коли все сприймати як істину /необхідно існуюче/.

Тим більше, що конкретний досвід людини завжди має справу тільки з вірогідним: адже з одиничних засновків логіка за правилами індукції дозволяє робити тільки вірогідні висновки. Таким чином, досвід людини весь час стикається з проблемою "можливих світів".

Та загальне взагалі не може зустрітись людині в дійсності, як ми її сприймаємо. Хіба що у вигляді абстракцій та узагальнень. Щоправда, і їх також не можна вважати чимось нереальним, адже без них стає зовсім неможливим наукове пізнання. Прийнято вважати, що більшість інформації про навколишній світ, яку людина отримує за допомогою органів відчуття, не сприймається її свідомістю, але відкладається в підсвідомості. А це вже зовсім інший рівень суб'єктивної реальності.

Особливо це стосується поступових змін в предметі сприйняття. Так, наприклад, Анаксагорас говорив, що коли взяти чорну і білу фарбу і потім підливати по краєлині з однієї в другу, то

1. Heidegger M. Platons Lehre von der Wahrheit, S. 61.

зір нездатний розрізнити незначні зміни, що відбуваються, хоча в дійсності вони є ¹.

За словами Анахарсиса, невідомо, хто може оцінювати правильніше, простак чи майстер? ² А саме, нефахівець не має технічних знань про предмет, про те, як він влаштований. Інакше кажучи, знанням теж спотворює досвід.

Це пов'язано з тим, що сприймаюча душа ніколи не може бути дійсно *tabula rasa* /"чиста дошка"/ і "спочатку треба мати антиципацію і поняття про усякий зовнішній предмет" ³. Цицеро пояснював антиципацію як "упереджену душею інформацію про предмет" ⁴ під впливом стоїків, згідно з вченням яких, завжди існує вплив вражень, відчуттів тощо, тобто попередній досвід, який дозволяє щось сприймати, оскільки нові враження відбиваються в душі тільки у відповідності до того, що було у свідомості раніше.

Кожний предмет для людини завжди щось означає. "Перед нами, - говорить Х. Ортега-і-Гассет, - поле Монт'саль - безмежний палаючий простір, де, як в "книзі прикладів", зібрані всі існуючі в світі речі. Ідучи по ньому з Дон Кіхотом і Санчо, ми розуміємо, що речі мають дві грані. Одна з них - "сене" речей, їх значення, те, що вони собою являють, коли їх тлумачать. Інша грань - "матеріальність" речей, те, до їх стверджує до і понад будь-якого тлумачення" ⁵.

На початку XX століття Р. Ліндон і Дж. Мід дійшли висновку, що одна й та ж сама людина може в своєму житті виконувати зовсім різні соціальні ролі. Таким чином, в її душі, так само як і в її поведінці, існує ніби то декілька різних "Я".

З теорії соціальних ролей випливає зокрема, що не завжди з впевненістю можна сказати яка саме соціальна роль з тих, що

1. Секстус Емпірікус. Проти логіків, I, III, 7, 90.

2. Там же, I, III, 3, 55.

3. Там же, II, VI, 331a.

4. Цицеро М.Т. Про природу богів, I, 16, 43.

5. Ортега-і-Гассет Х. Міркування про "Дон Кіхота". Короткий трактат про роман, 12.

Іх виконує індивід, більше відповідає його особистості. Так само важко визначити, яка саме з множини його "Я" виявляється для нього більш справжнім, ніж інші.

Оскільки у кожного з цих "Я" індивіда буде свій набір подій, що переживаються ним, свій власний досвід, часто неповторюваний і навіть подекуди неспридатний для інших соціальних ролей цього ж індивіда, то, відповідно, зовсім різними повинні бути і рівні суб'єктивної реальності для різних соціальних ролей одного і того ж індивіда. Які з них будуть більш реальними? На це питання відповісти тим важче, що іноді навіть виникає ситуація ролевого конфлікту, яка завжди ускладнює проблему вибору для індивіда.

У цих випадках людина має справу з особливим соціальною реальністю. Дехто з сучасних соціологів вважає, з чого взагалі єдина можлива соціальна реальність для індивіда - це думка малої соціальної групи, до якої він належить. Навіть якщо це перебільшення, то все-таки слід визнати важливість думки малої соціальної групи для індивіда. Але для кожної соціальної ролі індивіда існує своя мала соціальна група.

Будь-яка соціальність можлива тільки за умови взаєморозуміння між людьми. В свою чергу, взаєморозуміння між людьми, зокрема розуміння вчинків людей, що жили задовго до нас, без чого неможливе, наприклад, робота історика, може бути тільки з того випадку, коли одна людина спробує піднятися на світ очима іншої людини.

Те ж саме можна сказати про співчуття. Так, Арістотелес вважав, що в трагедії не варто зображати ні праведних, ні поганих людей, а тільки "середніх", оскільки страх буває тільки за подібного собі і саме такі здатні викликати співчуття¹.

Доводиться констатувати, що у всіх тих випадках, коли треба говорити про загальнозначущу реальність, наприклад в науці, завжди доводиться звертатись до конвенції про використання поняття. З іншого боку, основна всякої реальності для людини є об'єктивна реальність, без якої була б неможлива не тільки інтерсуб'єктивна, але і будь-яка суб'єктивна реальність.

І. Арістотелес. Поетика, ІЗ, І452 в 33 - І453 а І0.

В данной статье предпринимается попытка выявить грани украинской ментальности в таком оригинальном явлении народной культуры, каким является вертеп, имевший долгую сценическую жизнь в культуре славянских народов. Вертепная драма стала самобытной этнокультурной традицией Украины. До сих пор вертеп был предметом исследований только искусствоведов и этнографов / см. 5, с.167-180 /.

В центре нашего внимания будет находиться не идеология, не сознательное мировоззрение людей, обусловленное их социальным статусом, а те представления о мире, которые не всегда ими ясно осознавались, а потому и далеко не полностью идеологизировались. Нам показалось уместным воспользоваться таким понятием, как ментальность, помогающим раскрыть "картину мира" или "образ мира" - представления о социальном и природном универсуме, присущие данной цивилизации на определенном этапе ее развития. "Эти представления охватывают самые различные стороны действительности и выражают ту интерпретацию ее, которая складывается в процессе многосторонней социальной практики людей - носителей данного типа культуры. Восприятие времени и пространства, осмысление отношения мира земного к миру потустороннему и мира человеческого к миру природы, оценка рождения и смерти, разных возрастов человеческой жизни, место, которое занимает в обществе женщина и ребенок, роль семьи, понимание личности, интерпретация истории, права, собственности, богатства, бедности, труда, нравственные нормы, сексуальная жизнь, т.е. компоненты "образа мира" / 2, с.154-155 /, которые отражают мировидение определенного общества в ту или иную эпоху. Иными словами, мы стремимся вскрыть интересующие нас культурные элементы не столько на уровне идеологическом, сколько на уровне социально-психологическом, в сфере мироощущения непосредственного народного мировосприятия.

Вертеп как фольклорный театр может быть отнесен к низовому пласту культуры. Его анализ с точки зрения выявления в нем граней украинской ментальности, на наш взгляд, представляет собой попытку нового подхода к этому явлению украинской куль-

туры. Такой подход позволит более пристально взглянуть в тайну народного восприятия, видения мира на уровне обыденного сознания. Для этой цели мы воспользовались вариантом текста, предложенного и опубликованного Галаганом в 1882 году /см. I, с.38 /.

Однако сразу следует сделать оговорку, что вертеп, будучи памятником народного творчества, не имел постоянного, раз и навсегда закреплённого текста. Иногда корректировки вносились по ходу действия, согласно конкретному местному материалу.

Мировосприятие, заложенное в коротеньких диалоговых зарисовках вертепной драмы раскрывает перед нами пласты обыденного сознания, "проговаривается" о своих тайнах, в том числе и таких, о каких оно само могло и не догадываться. Так, к примеру, архитектурное устройство вертепа - "модель мира" в вертепной драме 2-й половины XIX века подана в двухэтажном уровне, а не трех, как считала О.Н.Фрейденоберг / см. 4, с.23 /, и это не случайно. Две части вертепного спектакля: религиозная и светская - выполняет функции, отражающую двойственную природу человеческого сознания - с одной стороны, духовность, устремление к высшим ценностям, а с другой стороны, - заземленность, выражение взглядов и потребностей, которые возникают в процессе повседневной жизни. Таким образом, архитектурно-смысловое значение вертепа (шопки, батлейки) есть не более, чем своеобразное, живое овеществление идеи мироздания.

Две части вертепной драмы разрознены, иногда настолько, что трудно проследить какую-либо взаимосвязь между ними. Эту деталь искусствоведы рассматривали как удобство для актеров, которые промышляли своим искусством среди горожан и сельских жителей. Не везде требовалось представление всей драмы: в одном месте зрители могли пожелать строго благочестивых, поучительных картин, в другом - могли интересоваться преимущественно смешными, веселыми сценами /см. 3, с.172 /.

Вертепная драма далеко раздвинула рамки простонародности, признанные теорией театрального искусства. Устройство вертепных представлений не только определяется особенностью драмы и передвижным характером странствующего театра. Мы считаем, что причины разорванности двух частей вертепной драмы следует ис-

кать в миропонимании человека того времени.

В вертепе отсутствует тонкий психологический рисунок характеров, который давал бы жизнь и движенье драме, но он богат изображением массового настроения, правившего тогда людьми, объединявшего и мобилизовавшего их для выражения и защиты своих интересов, стремлений — это одна из граней того, что мы называли понятием "ментальность".

Содержание вертепной драмы ориентирует нас на выделение проблемы взаимодействия официальной религии и народного фольклора. Полуязыческий, полухристианский характер вертепной драмы таков, что он побуждает более пристально взглянуть в познавательные возможности, которые в нем открываются.

Религиозное содержание вертепного спектакля поддерживает традиции рождественской драмы, но и в религиозную часть проникло живое народное мироощущение, поэтому такие библейские персонажи, как пастухи, Рахиль не лишены оттенка украинской народности. Речевые особенности этих персонажей связаны с народным юмором и национальным колоритом: "Отъ-се-хъ и ми, пониченьку, до вашор таки мості, // якъ самъ бачить, Грицько зъ Прицькомъ припхалися въ гості. // И ягнятко принесли изъ сільського стада // Нехай буде здорова вся наша громада !" / I, с.38 /.

Можно заметить и прямой намек на характерную черту социально-психологического склада жителя села, присущую ему хозяйственность, беспокойство о своем благополучии. Несмотря на то, что речь идет о священной части вертепа, костюм пастухов и Рахили сохраняет вполне местный, народный характер. Перед нами, собственно, настоящая украинская мать, убитая горем о погибшем чаде: в сущности, это простая сельская женщина, носящая только имя Рахили, наверное, поэтому воины царя Ирода называют ее просто бабой. Таким образом, уже в религиозной части вертепной драмы мы видим живых людей, а не мертвую, ходульную аллегория. С персонажей как бы сняты оболочки условности богословских форм, и аллегорической фигурой остается только смерть. Необходимо отметить исключительную познавательную ценность вертепа по законам невероятности, эксцентрики и сценической гиперболы, которые перекрещивает происходящее в драме в стихию вольного и дерзкого народного смеха. Трудно представить светскую часть вертепной драмы (как и жизнь людей) без флирта мужчин и женщин. По замыслу

вертеников, мужчины и женщины появляются в спектакле только с разных сторон кукольного дома. В народном сознании прочно укоренилась "прописная истина": женщина — орудие дьявола, используемое в качестве средства соблазна и погубления человека. Подобно тому, как повар не может долго стоять у огня, рискуя перегреться, как человек не в силах все время выносить солнечный жар, который его сожжет, так нельзя находиться и близ женщины, — непременно случится нечто неблагоприятное. Но тем не менее, взаимоотношения между мужчиной и женщиной тягостят к гармоническому завершению, и эти сцены вертепного спектакля обязательно заканчиваются танцем и поцелуем.

В условиях, когда жизнь сосредоточивается в узком мирке, каждый член которого находится на виду и под неусыпным наблюдением соседей, чувство стыда является важным средством социального давления на индивид. Таким образом, в понижении народа возникают устойчивые стереотипы восприятия обманутой женской доверчивости, столь хорошо нашедшие освещение в украинской литературе XIX века. В вертепной драме это отношения между солдатом-москалем и молодой сельской девушкой. Свообразие столь типичной ситуации подчеркнуто трагикомической подачей материала.

На уровне обыденного сознания семейная жизнь воспринималась естественно, в ее простых и даже грубоватых формах. Анализ семейных сцен вертепа дает нам возможность выявить важные характеристики украинской ментальности. Мир реальной повседневной жизни в вертепе связан с естественной каждой веселой и представляет ряд веселых семейных сцен, либо схваченных прямо с натуры, либо придуманных досужей фантазией народа. Он открывает обширное поприще для введения любимых публикой тех личностей и характеров, над которыми привык смеяться народ. Так, в изображении еврейской семьи проглядывают анекдотические черты. Народное восприятие на низовом уровне культуры сформировало представление о том, что еврейская семья держится благодаря прочности материального фундамента. Вертеп отражает и их страх потерять деньги: "Бізи Суро, до хати, // Гросей ховати, // А то йде гайдамако, // Буде грабувати" / I, с. 38 /.

В тексте вертепа был найден живой язык межличностного общения, развита и закреплена способность подмечать подлун, гря-

экую сторону жизни, выработаны средства ее изображения в неприукрашенном виде.

В вертепной драме представлены все слои населения и народности, имеющие отношения к украинскому быту XIX в., поэтому неудивительно, что этот фольклорный театр изображал и цыган, пороки их семейного образа жизни, с точки зрения украинцев. Хотя, склонность браниться, начальство рисуют социально-психологический климат, каким дышит в вертепе типично цыганская чета.

Человек разделяет с остальным природным, звериным миром способность существовать, жить и чувствовать, поэтому живописно дополняет социально-психологический портрет персонажей кукольного спектакля. Немыслимо представить себе цыгана без верного опутника его степной жизни - быстрогого коня. Однако народная картинка вертепа представляет нам цыгана, выезжающего верхом на кляче, а крестьянина Клима - с собственной свиньей и козой.

Отношения собственности всегда имели для людей большое значение. Она придавала человеку значимость и вызвала к нему уважение, поэтому нашедшие свое отражение в вертепной драме собственнические интересы порождают представление о малой родине, ее своей местной историей, обычаями, верованиями и предрассудками.

Обращаясь к пониманию таких ценностных ориентаций крестьянина как богатство и бедность, мы сталкиваемся с парадоксальными явлениями: понятия "давать" и "брать", а равно "учить" и "принимать" ученье объединяются в нерасторжимый комплекс представлений о взаимности, обоюдности отношений грамотных дьячков и неграмотного простого мужика. Пользуясь своим уровнем образованности, дьячок проявляет алчность, а крестьянин Клим отдает свою свинью "бакаляру" за возможность дать образование своему сыну. Его несколько не смущает взятка, наоборот, он рад, что они смогли так просто договориться, да еще и деньги остались целыми.

Человеку, как правило, невозможно было вырваться из обаятий окружающей действительности, распыляясь за свою слабость душевной раздвоенностью и неполноценностью. Народ говорил "да" земному материальному неравенству, возводя бедность в добродетель и в пример для подражания, поэтому во всех вариантах вертепного текста в конце, как закономерность, возникает образ нечестного Савочки, который идет с протянутой рукой и просит

подать ему "на херч - на горілку".

В привычной картине мира, разделенного на "верх и низ", на "добро и зло", на "божественное и дьявольское", на "свое и чужое" происходит резкое смысловое и эмоциональное "переключение" с появлением на сцене вертепа фигуры Запорожца - самой крупной из всех кукол - в синем хупаве и широких красных шароварах, с баяндурой за спиной и с оселедцем на бритой голове. Запорожец - отчаянный народный герой, чинящий суд и расправу, побеждавший всех и вся. В противоречивом (грубом и наивном) образе украинский народ воплотил сам себя и свою веру. Давление коллективного мнения сказывается на индивидуальном сознании одиночки-бунтаря. Запорожец то неистово рвется в бой с несправедливостью, то готов признать вину и несправедливость своих действий: "Щожь, паново?// Посій мові// будьмо здорові!// Зі пісні слово не викинешь...//А що було, то барзо прощу про те не поминати,// Бо вже піду тепер в курінь віку доживати." / I, с.38 /.

Уже этот краткий анализ отдельных сцен вертепной драмы позволяет сделать вывод о том, что мир людей с их повседневными интересами и страстями, нашедший свое отражение в тексте вертепа, помогает понять, как из живого осуждения жизни вырастает своеобразный стиль мышления человека, его наивно-грубоватое понимание оценки роли семьи, отдельной личности, религиозных и нравственных норм, представлений о богатстве и бедности. Эти категории, относящиеся к различным сферам человеческой жизни и различным уровням сознания их человеком, представляют особый интерес, ибо помогают проследить в столь различных понятиях и явлениях то общее, что объединяет их в единую картину мира. Исследование граничной украинской ментальности на материале вертепа способствует постижению глубинного низового пласта народной культуры.

Литература: 1. Галаган Г.П. Малорусский "вертеп" или вертепная рождественская драма:Объяснительный текст с нотами и рисунком ящика для представлений. К.,1882. 2.Гуревич А.Я. Вопросы культуры в изучении исторической поэтики// Историческая поэтика. Итоги и перспективы изучения. М.,1986. 3. Маркевич Н.А. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссіян. К.,1860. 4. Смирнова Н.И. Искусство играющих кукол. М., 1983. 5. Федас И.Ю. Український народний вертеп (у дослідженнях ХІХ-ХХ ст.). К., 1987.

Філософський аспект особисто-центрованого навчання та його внесок в формуванні політичної еліти України

Г. М. ЛОГІНОВА

В умовах, коли на Україні задекларовано перехід від тоталітарного до демократичного суспільства і робляться перші кроки в цьому напрямку, велими актуального значення набуває питання формування політичної еліти. Роль особистості лідера на формування погляду політичного електората має пряий зв'язок з забезпеченням гармонійного розвитку українського суспільства.

Філософський аспект політичного лідерства стверджувався з становленням письмової історії людства і знайшов своє відображення в працях Плутарха, Светонія, Платона, Арістотеля та інших.

Велими популярною стала типологія лідера М. Вебера. Вона дала напрям до досліджень філософсько-психологічного характеру, формування соціально-психологічного портрету. Це завдання широкого кола досліджень. В зв'язку з цим актуального значення набуває аналіз паритету між соціально-політичними якостями лідера та вимогами ситуації.

У процесі соціальної адаптації ми створюємо ідеальний проект буття, завдяки якому стає можливим аналізувати потік історії у напрямку підвищення стабільності суспільства.

Конкретно-історичні форми реалізації цієї ідеї багато в чому залежать від

ідеологічних еліт, світогляд представників яких віддзеркалює особливості менталітету того чи іншого народу.

На сучасному етапі обов'язковою передумовою інтеграції суспільства є досягнення стриманості, толерантності і взаємної поваги до мови, культури, традиції, звичаїв українського народу. В зв'язку з цим необхідна радикальна зміна форм, методів та змісту освіти на Україні з урахуванням її специфічної особливості.

Провідне значення на сучасному етапі розвитку українського суспільства надається гуманізації, філософсько-психологічного аспекту цього явища.

Гуманізація-це один з провідних термінів Карла Ренсона Роджерса, засновника недирективної психотерапії та гуманістичної психології. Особисто-центрована психотерапія викликала вибух у тогочасному суспільстві, дала напрям особисто-центрованому навчанню.

Карл Ренсон Роджерс - видатний американський психолог був вельми освіченою людиною свого часу, бездоганно володів кількома мовами, глибоко засвоїв не - дицину, психологію, мав філософський погляд на життєві явища.

К.Роджерс сформулював три бальзамуючих гуманістичних принципи: всі люди за своєю природою вільні та доброзичливі, учні-це передусім люди, а взаємодія з людьми, що надає навчального ефекту, можлива лише у тому випадку, якщо вчитель має хист увійти з ним у теплі та людські, а не формальні педагогічні стосунки.

Головне наукове відкриття К.Роджерса полягає в тому, що він вишукав необхідні достатні умови гуманізації всіх особистих стосунків, які забезпечують конструктивну особливість змін. Це три необхідні умови позитивного прийняття другої людини, його активне емпатичне відчуття і конгруентний самовираз при спілкуванні з нею.

Зовнішній (непсихологічний) світ не може бути джерелом та засобом гуманізації, адже йому також бракує людяності. Моральний прогрес людини має, на жаль,

інше джерело та інші засоби. Внутрішній психологічний світ, людина, як острів у собі, стає ареною дії сьогочасного гуманізму, психологія-його провідною наукою. Людину не можна гуманізувати зовні, не можна сформувати у неї гуманістичні переконання, навіть скласти психологічні умови, занаявності яких, людина сама може дійти до цих переконань, вільно обрати їх можливо тільки за допомогою внутрішнього досвіду самої людини. Вчитель має можливість допомогти в цьому процесі лише у тому випадку, якщо він спочатку

опрацьовує всі ці засоби на собі. Можна дійти до висновку, що всіляка гуманізація - це є гармонізація стосунків зі своїм внутрішнім "Я".

Заслуга К.Роджерса полягає в тому, що він продемонстрував цей складний внутрішній процес становлення "Ното humanis". Він розумів цей процес не як раптовий, інтуїтивний акт, а як дискурсивний. Характеризуючи психічне життя людини, він надавав у ньому переваги і провідного значення розумові. Останній, на думку автора, дає змогу людині зрозуміти чого їй бракує, пізнати сутність явищ та відповідно діяти. Він є основою премудрості і може показати людині шлях до пізнання.

Розглядаючи пізнання Роджерс вказує на те, що воно завжди має свій об'єкт. Не буває пізнання, науки без природи. Він висловлює ряд думок про такі пізнавальні процеси, як відчуття, сприймання, пам'ять та їх значення у пізнанні людиною світу. Значно докладніше він спирається на характеристики мислення, його ролі в пізнанні діяльності людини.

Осягнення істини вимагає зусиль, активності людини. А ці зусилля є там, де є прагнення людини до істини, любов до неї, зацікавленість та бажання

її досягти. Без власної активності людина не може дійти істини.

У зв'язку з цим можна підкреслити велике значення любові до науки в процесі її засвоєння. На шляху до істини зустрічаються труднощі, які треба перебороти. Але усунення цих перешкод стає джерелом найвищих переживань людини, її розумової насолоди.

Надаючи провідного значення розумові та мисленню у пізнанні людиною світу можна підкреслити їх вирішальну роль у засвоєнні знань. Головний шлях до виховання в освіті. Тому можна підкреслити, що особисто-центрована психотерапія дала напрям особисто-центрованому навчанню. Він вважав, що необхідно провести реформу навчання спрямовану на виявлення нового типу мислення вчителя. К.Роджерс розглядає три головні настанови вчителя-фасилітатора.

Перша - істинність, це засіб прямої трансляції думок до учня.

Друга - прийняття та довіра, особиста впевненість вчителя у вимогах та здібностях учня, третя-емпатичне розуміння. Це причетність вчителя до внутрішнього світу учня, внутрішньої позиції, головний шлях до виховання в розумовій діяльності, в навчанні. Саме з допомогою наукового мислення людина, на його думку, проникає в суть речей, розкриває закони явищ, створює науки про них. Мисленню належить провідна роль у формуванні мудрості людини, її почуттів, її доброчинності. Звідси і така висока оцінка ролі думки у житті людини. Він вважав, що вона є крилами її душі.

Мені здається необхідним акцентувати увагу на філософсько-психологічному аспекті думки К. Роджерса.

Іноколи вона подається в образній формі. Тут бувають свій початок притчі, байки. Філософи ту саму думку висловлюють в абстрактній формі.

Думки тісно зв'язані з мовою. Мова є засобом передавання думок. Вказуючи на нерозривний зв'язок можна підкреслити явище, що одну й ту ж думку можна висловити по-різному, різними словами, що вказують шлях до пізнання. Роджерс розумів цей шлях, як поступовий перехід від явища до його суті, як розкриття з допомогою думки тих істотних властивостей, що виявляються в фактах людського життя.

Процес мислення, підкреслював Роджерс, являє собою рух. І треба, щоб цей рух був цілеспрямований. В ньому виявляється пошук людиною істини, пошук відповіді на ті питання, що ставить життя.

Відродження, а вірніше становлення механізму демократії теж повинно починатися з вирішення проблеми формування нового типу особистості, принципу нового підходу до неї. В зв'язку з цим повинна статися радикальна зміна форм, методів та змісту освіти на Україні. Можливо вона повинна складатися з різних етапів оволодіння професійним комплексом знань та мати мінливі форми перекваліфікації професійного рівня суміжніх професій. Це дозволить особистості обрати оптимальну стратегію та тактику поведінки в умовах розвитку українського суспільства.

К ПОНИМАНИЮ СМЕРТИ В ПСИХОАНАЛИЗЕ

А. П. Поршенко

1. Не вызывает сомнения, что интерес к фактам человеческого бытия в XX веке только усиливался, противостоя естественным наукам и в какой-то мере питая их взлеты и падения. Простейший мысленный обзор философских систем прошлого (вплоть до XIX века) позволяет сделать предположение о некотором вытеснении тем "конца", "смерти", "конечности" человеческого бытия. Собирательным образом такого отношения может служить лейбницева концепция предустановленной гармонии, где "конечное" монады не может быть помыслено (4:108).

История психологии и психоанализа предоставляет нам шанс изучить и проанализировать зарождение и код научно-философского дискурса смерти. Работы Фрейда "По ту сторону принципа удовольствия" (1920), "Психология масс и анализ человеческого "Я" (1921), "Я" и "Оно" (1923), "О нарциссизме" (1914) являются наиболее спекулятивными, и в то же время - наиболее богатыми новым приращением смысла, стремительным изобретательством схем, технологий объяснения. Соседство двух этих аспектов (спекулятивности и смыслообразования) весьма многозначительно. Так, например, в "Автобиографии" (1925) Фрейд говорит о преодолении "...долго подавляемой склонности к спекуляциям", что выразилось в написании ряда работ, связанных с "По ту сторону..." Освобожденная подавленная склонность начала стремительно набирать скорость и продуктивность: видимо, насыщенность этих текстов связана с длительным периодом молчания и с теми возможностями для нарушения этого молчания, которые были раньше (например, доклад и статья С.Шпильрейн "Деструкция как причина становления" (1911).

Начало кода рассуждений для Фрейда было возможно "не иначе как путем многократного комбинирования фактического материала с чисто спекулятивным, удаляясь при этом от наблюдений" (5:188). Плавный переход к ядру темы жизни и смерти перечеркивается позднейшими, в "Я" и "Оно" утверждениями, что размышление о смерти возможно только или в спекулятивной, или в мифологической форме. У Фрейда, при явном перевесе спекулятивного рассуждения, мифологичность смерти и жизни очевидна и не может быть серьезным противовесом. Функция мифологичности заключается, по видимому, в подчеркивании метапсихологичности подобных изысканий. Интересно также сравнить тенденцию современной культуры искать нарративность в мифе, что является признаком больших семиотических нововведений и структурной сложности текста (Ямпольский). Уход от фактического материала вызвал впо-

действию обратную тенденцию -- к терапевтической реальности. Мыслительные ходы и привлекавшиеся примеры (нарциссизм, травматические неврозы, садизм, мазохизм) дали материал, который позволил конечному вопросу о смерти навсегда остаться и в терапевтической плоскости.

Сама работа по рассмотрению смерти дает ключ к пониманию нозологической проблематики. Подобные результаты, однако, стали возможны только благодаря исконному психоаналитическому "фону" -- проблематизации желания и сексуальности. Ведь поводом для рассмотрения желания смерти являлось разделение его на влечение и инстинкт смерти (разрушения), где последний является "более чистым", трансцендентальным принципом и не может наблюдаться даже в бессознательном.

Сообразно двум сформулированным подходам: "все большего отхода от фактов" и чисто спекулятивного или мифологического способов рассмотрения темы смерти может быть представлена как история понятия и как дуальное противопоставление способов мышления, один из которых является спекулятивно-философским.

История понятия смерти включается в общую историю понимания влечений: находясь в заключительной части этой истории понимания (6:349-368), влечение к смерти предстает как консервативное влечение, стремление органического к неорганическому. Ему всегда противостоит "прогрессивное" сексуальное влечение, влечение к усложнению и организации. Свернутая история понимания влечений каждый раз разыгрывается в вышеуказанных работах Фрейда, но в спекулятивных вариантах, проецируя свои внутренние части друг на друга. Например, подчеркнутая дуалистичность первичных позывов жизни и смерти сталкивается с монистической теорией либидо, перерабатывает и снимает ее с помощью концепции "Я" и концепции обращаемых влечений (5:190).

Основные выводы "По ту сторону...": дуалистическое разделение влечений к смерти и к жизни, неотъемлемость принципа удовольствия (так как он является теоретическим заменителем эмпирического и даже шире -- возможности мыслить эмпирическое), слитное сосуществование влечений, -- предстают в отношении связности к классическому трансцендентальному способу мышления. Смерть -- более чистый, более трансцендентальный принцип, чем все остальное (Делез). Он задает эмпирику, делает возможным существование психического и в более частном порядке -- дает возможность "издавать шум" другим влечениям, когда он сам нем. Но это трансцендентализм Делеза, только внешне похожий на классический, который все-же субстанциализирует свои основания. Трансцендентальное движение по Делезу -- это движение бесконечного повторения поиска такого основания. Но в этом Фрейд ближе Канту, предпринимая конструирование психики из трансценден-

тальных, но наделенных субстанциональностью дуалистических влечений. Прямое же возражение дал Фрейд Деррида, говоря, что Фрейд "присвоил смерть", и имея в виду ее принципиальную небытийность.

2. Если мы хотим избавиться от страха смерти, то достаточно лишь убедиться, что в самом выражении "страх смерти" никакого смысла и ценности нет, так как страх и смерть не могут стоять рядом. Когда я есть, нет смерти, когда есть смерть, меня уже нет, как нет и моих страхов (Эпикур). Смерть даже как самая большая неопределенность не может вызывать страха, так как некому определять эту неопределенность. Совсем иное дело - смерть другого человека. Через механизм отождествления, включения другого в Я и последующий за этим разрыв мы испытываем опыт смерти как опыт потери, разрыва с частью своего Я. Происходит действие, похожее на источник меланхолии (Фрейд. Печаль и меланхолия). Источник меланхолии - это метафора бессознательного, которое дается нам в искаженном и затененном виде (в симптоме). Также метафорически звучит и опыт разрыва, в котором смерть не явлена непосредственно. Опыт своего-иного (смерти) происходит через боль разрыва с иным-своим (потеря объекта любви или привязанности).

Эта доступность опыта смерти приводит к ее ценности, к включению в систему норм и правил. Принципиальная бытийность смерти дается нам как в симптоматологическом, так и в печальном плане. Эти планы и фиксируют бытийность, и фиксируют разрыв с бытием - как недоступность опыта Чужого. Как только мы настигаем опыт смерти в социальности, то сразу он от нас ускользает. Смерть ускользает, оставляя взамен испорченную, надломленную ценность Я.

Большая социализация смерти в Средние века по сравнению с нашим временем (религиозная ритуализация, культ мертвых, концепции загробной жизни) контрастирует с современной городской жизнью. Современный житель острее реагирует на встречу со смертью во внутреннем, психологическом плане. Такова концепция французского историка Ф.Ариеса (2:119). Встреча со смертью так или иначе происходит по стратегии меланхолии - отщепления части Я, утраты тождественности. Ускользание смерти - это также отщепление части Я, находящее свое конечное проявление в симптомах болезни.

Подобно тому, как логос в феноменологии распадается на две части: универалистскую претензию философской науки - найти единственно истинное бытие сущего и на деконструкцию этой претензии в стихиях ценностных, смысловых, intersубъективных отношений (1:78), так и анализ смерти определяет несводимость и взаимную вопросительность двух ее сфер: априорно-задающей и индивидуально-ценностной.

3.Онтология смерти. Возможен ли вообще какой-либо проект или концепция смерти? Не лежат ли структуры смерти в самом бытии и поэтому не мы его, а оно нас проектирует? Такие вопросы, как нам кажется, подчеркивают ту фундаментальную трудность, которую и хотел выразить Хайдеггер в своих мыслях о смерти: ничего кроме трудности преодоления абсолютной неги и примеривания ее к себе мы не отыщем в смерти. Некоторый позитив из этих размышлений возможен — своеобразная антропология человека, "достойно" и "правильно" принимающего смерть как на абстрактном уровне так и на повседневном жизненном. Но смерть невозможно определить, сделать из нее какую-то концепцию и тем более руководиться ею. Она выведена из такого логического ряда, который так же как и бытие задает само существование. Правильным будет вопрос не о сущем бытия и смерти, а о бытии и смерти сущего. Но этот последний вопрос постоянно отклоняется существованием человека подобно тому как отклоняется радикальное продумывание смерти в сторону либо забвения, либо опосредования "чужой" смертью, либо опосредования "моей собственной" смертью.

Замеченное Деррида "присвоение смерти" у Фрейда имеет механизм отсылки смерти к дистанцированному от Я выражению "мое/чужое". "Моя" смерть возможна при соблюдении социальных условностей — достижения преклонного возраста жизни и от моих естественных причин — болезней, связанных со старением. "Моя" смерть возможна только при наличии опыта переживания чужих смертей. Через "присвоение смерти" дистанцирование от "моего" и "чужого" еще более увеличивается, не изменяя ничего в характере несвободной повседневности, дистанцирующейся от смерти. Теперь совсем легко сказать, что смерти для меня вообще нет, хотя знание о ней безусловно есть.

Все эти игры со смертью происходят из сферы хайдеггеровского *Maß*, являющегося учредителем нашей несвободы. Единственный выход из этого — героический: "Бытаивать перед смертью как возможностью означает так обладать ею здесь, чтобы она предстояла в чистоте того, что она такое, — неопределенное в своем когда, несомненное в своем что" (7:170).

Смерть является фундаментальной структурой бытия и существует для жизни, является ее условием, а не наоборот. Поэтому включение смерти в жизнь и жизни в смерть проблематично для онтологии свободного человека.

4.Смерть и время. От онтологической и этической проблематики смерть возвращает нас к эпистемологии. Но ресурсы для этого возвращения исходят из онтологии и этики. Смерть как самый большой временной масштаб предстает перед человеком и ставит человека перед

собой целиком. В ней замкаются все времена человека, оставляя неважными все измерения и гармонии жизни. Но не нарушается ли где-либо еще течение времени, достигающее своего завершающего обесмысливания в смерти?

Нечто подобное происходит в психоанализе. Несмотря на временную нерегламентированность психоанализа (неопределенный конец лечения, неопределенное время образования причин болезни), психоаналитические процедуры имеют жесткую регламентацию. Но процедурная регламентация только усиливает вовлеченность времени в психоаналитический процесс, которая наиболее сильно проявляется все-же в отрицании важности реального, временного события и в наделянии этого события преимущественно символическим значением. В психоаналитической системе образуется практика обращения со временем и обращения времени.

Время, кажущееся подвластным для манипулирования в нашем хронометрическом мире, в психоанализе скорее освобождается от привычного управления. Непредсказуемость конца анализа, неясность и неважность времени образования причин (вместе с неважностью самих событий-причин) выбивают почву из-под ног у каузально и хронометрически мыслящего человека. Как мы уже отметили, "внешние приличия" - регламентация процедур, - только заостряют это положение.

Это обращение со временем не как с физической данностью, но как с набором мнений, ставит психоанализ в один ряд с философиями, профессионально занимавшимися проблемой времени (Кант, Гуссерль, Хайдеггер, Мерло-Понти). Различия между ними и психоанализом очень велики, но вместе они образуют одну проблемную сферу. На одной стороне сферы будет находиться разработка логики апофатической проблематизации времени - начиная с кантовской априоризации, недоступности этой формы чувственности и заканчивая приравниваниями бытия и времени Хайдеггером. На другой стороне находится проблематизация времени различными способами обращения с "доксами" времени - своеобразная психотехническая риторика, жизненную актуальность которой возродил психоанализ.

Литература: 1. Вальденфельс Б. Своя культура и чужая культура. Парадокс науки о чужом. Логос, М., 1994, №6. 2. Гуревич А.Я. Смерть как проблема исторической антропологии. Одиссей, М., 1989. 3. Делез Ж. Представление Захер-Мазоха. Венера в мехах. М., 1992. 4. Подорога В. Феноменология тела. М., 1995. 5. Фрейд З. "Я" и "Оно". Кн.1, Тбилиси, 1991. 6. Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. М., 1991. 7. Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. М., 1995. 8. Шпильрейн С. Деструкция как причина становления. Логос, М., 1994, №5.

ПРОБЛЕМА СЕРДЦА В КОНТЕКСТЕ ДИАЛОГА "ВОСТОК-ЗАПАД".

Е.А.Борадкин

Тема сердца, пройдя красной нитью в произведениях выдающихся отечественных мыслителей, была практически полностью забыта в Новое время. В эпоху же всеобщей интеграции и налаживания диалога между культурами она приобретает особый, важный смысл.

К символу сердца сходятся самые разные проблемы философии, культурологии, теологии, теософии и даже психофизиологии. Попробуем рассмотреть только две из них: развитие этого символа в украинской и русской философских традициях, а также попробуем ответить на вопрос, с какой стороны возможно подойти к нему как "надкультурному" символу в контексте проблемы "диалога культур".

Началом учения о сердце в христианской традиции принято считать наставление одного из патриархов аскетизма Макария Египетского, призывавшего "собрать в любовь ко Господу рассеянное по всей земле сердце". Учение развивалось и получило более отчетливые очертания, благодаря Фессалоникийскому архиепископу Григорию Паламе, давшему следующее символическое определение: "...внутреннейшее тело тела, которое мы называем сердцем". В целом же, аскеты, несомненно, понимали сердце в обобщенно-символическом смысле, отличном как от сугубо телесно-физического, так и исключительно душевно-эмоционального. Вклад Григория Паламы в развитие учения заключается еще и в том, что он, являясь одним из основных деятелей исихазма, одновременно уточняет концепцию символа сердца в духовной жизни человека и закладывает основание для последующих концепций механизма действия символа. Здесь кажется уместным напомнить о некоторых особенностях теории и практики последователей исихазма.

Паламиты учили, что свет, воссиявший на горе Фавор во время преображения Господня и сошедший на Его учеников, не есть ни сама сущность Божия, ни тварное существо, но "присносущная энергия сущности Божией, отличная от самой сущности, но не-

отделимая от нее". как писал А.Ф.Лосев. Таким образом, паламиты явились основоположниками доктрины энергетизма в православии. В контексте этого учения энергия сущности Божией неотделима от самого Бога и есть сам Бог. Но если эта энергия не есть тварное вещество, то каким же образом может осуществляться общение с Богом? Какими словами, не прибегая к "тварным посредникам" мог паламит обращаться к Богу и каким органом воспринимать его голос, если слух может уловить только более "грубые", более "материальные", "тварные" колебания? Таким органом паламиты считали сердце, а поскольку никакие слова не могли, по их мнению, выразить вещи в той чистоте, в какой они впервые возникли из первопричины, то о них лучше молчать. Таким образом, возникает "сердечная молитва", для которой лишь важна "чистота сердца" /т.е.целомудрие/. О том же и известное высказывание Григория Нисского: "Чистый сердцем не увидит в себе ничего, кроме Бога". Значительно позднее учение о сердце было развито в произведениях Григория Сковороды. К этой теме он обращается едва ли не в каждом из них, утверждая, что "истинный человек есть сердце человека". Тема сердца как символа эмоционально-интеллектуальной волевой сущности личности стала сквозной для русской философской культуры, о чем свидетельствуют работы П.Л.Кривича, о.П.Флоренского, Б.П.Вышеславцева.

Еще одно следствие из доктрины паламитов, которое не только оформилось в самостоятельное течение, но и позволяет по-новому интерпретировать многие тезисы православия /в том числе и учение о сердце/ - ийславление. Основоположниками течения стали А.Ф.Лосев, о.П.Флоренский, В.Эрих и С.Булгаков. Разработанная Лосевым религиозно-философская теория языка позволяла ему сделать вывод о том, что освобождения языка от "материи", т.е. звуковой плоти, сопровождается максимальным упрочением связи с универсальной и абсолютной смысловой областью, где вещи и пребывают в "первозданной чистоте", а также о том, что символ способен нести в себе энергию сущности. Переноси выводы Лосева вновь на учение паламитов о сердце как органе общения человека с Богом, можно предположить, что именно таков характер этого общения - "энергично-надсмысло-

вой" и, стало быть, невыразимый словом.

Этот вывод поможет лучше понять интерпретации символа сердца в некоторых восточных традициях. Несмотря на очевидные, на первый взгляд, различия в трактовке сердца среди многочисленных религиозно-философских школ Индии и Китая, есть между ними и нечто общее, что, одновременно, роднит их с христианской традицией. Это, опять-таки, орган, с помощью которого человек может устремляться к Абсолюту /традиционный буддизм/ или постигать Лао /даосизм/. Конфуций и его последователи также неоднократно отмечали значительную роль сердца в достижении человеком совершенства.

Рассмотрим несколько примеров. Как отмечает С.О.Розенберг, сердце в традиционном буддизме трактовалось двояко: с одной стороны — как сугубо физиологический орган, с другой — как некий духовный центр, однако для обозначения последнего буддисты чаще использовали термин "сознание". Несмотря на сложную и разветвленную структуру сознания в буддизме — можно проследить некоторые закономерности, позволяющие предположить, что и здесь мы сталкиваемся с утверждением о возможности получения опыта и ведения в "сверхчувственных" областях. Иными словами, это проникновение в сферу изначального смысла, где вещи находятся в первозданном, неразделенном, истинном состоянии. Постигнув нерасчлененность бытия и единство всех вещей в идеальном плане, человек делает значительный шаг вперед в своем духовном совершенствовании. Однако, что это, как не приобщение к универсальной смысловой области, о которой мы говорили выше? Такое приобщение возможно только для внутреннего духовного "Я" /Атма/, что пересекается с рассуждениями о "внутреннем человеке" в христианской, в частности, в православной традиции. Далее, выше говорилось об "энергичном" действии сердца. Здесь напрашиваются параллели с одним из мощнейших течений буддизма — Йоги. Исследовательница психофизической стороны практики Йоги Мари Скотт, анализируя понятие чакры, указывает на срединную, центральную чакру, Анатху-Чакру, где "может быть постигнут смысл вещей", главный центр сознания личности" и которая играет важную роль в разворачивании и активизации особой силы или энергии, называемой Кунда-

дини, находящейся в человеке. Все это указывает на некоторую общность в трактовке роли сердца в духовной жизни. Множество обращений к этой теме можно встретить в классических канонах Китая. Так в "Записях Западных гор" сказано, что то, посредством чего взаимодействуют с "вещами-сущностями определяется как сердце". В "Каноне постижения тайны" говорится, что "для человека телесная форма - это жилище, а хозяином является сердце". И хотя Генрих Джиулен справедливо предостерегает от попыток найти точные эквиваленты между языками разных культур, а интерпретация, по его мнению, не способна обеспечить полную передачу содержания, вполне вероятно, что символ сердца является одним из тех "надкультурных" символов, которые помогут вести диалог.

Н.К.Рерих посвятил сердцу книгу с одноименным названием, где, в частности, назвал сердце "мостом между мирами", соединяющим различные уровни и сферы мироздания в одно целое, "солнцем организма, средоточием психической энергии". Характеристика, данная Рерихом представляется весьма важной, поскольку он объединил в себе приверженность как христианству, так и буддизму.

Проблема сердца выводит, также, к целому ряду других параллелей, например, в практике. Так, практика молчания у исихастов находит аналог в буддийском "благородном молчании", наблюдение, сделанное выдающимся отечественным буддологом Ф.И.Шербатским. Техника "очищения сознания" в Китае, Индии и Японии перекликается с "очищением сердца" в христианской традиции, описанным у отцов церкви и отечественных религиозных философов.

ПРОБЛЕМА ФОРМАЛИЗАЦИИ СОДЕРЖАТЕЛЬНЫХ ТЕОРИЙ КОНФЛИКТА

Проценко А. Ф.

Богатство проблематики конфликта (в первую очередь вопросом праксеологии) и перспективы нахождения ответов в современных философских теориях не исчерпывается методологиями "традиционного подхода" (социологического, правового, исторического). Несмотря на значимость такого рода теоретических разработок в конфликтологическом наследии, следует обратить внимание на те теоретико-методологические вопросы, которые касаются прежде всего количественных методов и формального среза исследовательских программ. Многие поборники "панматематизма" уверены, что конфликт может и должен быть завоеван точными науками.

Позитивистски настроенные ученые видят опасность ценностного познания конфликта в том, что оно приводит, по их мнению, к субъективному, произвольному выводу. Поэтому они ту часть проблематики конфликта, которая связана с ценностными ориентациями и нравственными аспектами выносят за рамки "чистой науки" конфликтологии. Этим подчеркивается, что ныне имманентно вырабатывается в логико-методологических исследованиях новый образ видения системы "конфликт-гармония", а старый, или "классический" образ конфликта перестал соответствовать новым задачам социального познания и это заставило говорить об изменении стратегии в их изучении. При этом разные авторы по-разному осознают и понимают этот переход, однако их сближает общее толкование причин происшедшей эволюции. За требованиями замены основополагающих идей и утвержденных ранее стандартов видится нечто общее, составляющее главную линию демаркации современных методологических подходов: противопоставление гуманитарных и естественных (точных) наук в изучении конфликтов. Думается, в этом плане правомерен ряд вопросов. Означает ли это, что "нерационалистами" сайентистский оптимизм не преувеличен? Должно ли вытеснение одних концептуальных схем другими автоматически вести к новому, исключительно формализованному образу теории конфликта? А может суть новых требований исчерпывается теоретическим видением социальных конфликтов лишь посредством видоизменения идей? Скрывается ли на самом деле за девизом "алгеброй проверяя конфликты" общеметодологическая платформа, интегрирующая весь массив теоре-

тических изысканий данного феномена?

Принимая во внимание эти размышления, а также наблюдаемый нами рост удельного веса гуманитарного знания при выборе оптимального решения в сложных, экстремальных ситуациях в системе человеческих взаимоотношений, предоставим себе право оценки перспектив математического моделирования (как способа формализации теории конфликта) на различных уровнях реализации.

Первый уровень – потенциальной осуществимости математизации знания о социальных конфликтах. В разных работах теоретиков наиболее часто встречаются следующие пути доказательства неприложимости в сфере конфликта строго научных методов исследования.

Прежде всего считается особенно основательным аргумент, суть которого состоит в том, что научное познание имеет дело с объектами, не располагающими свободой, не могущими принимать решений. В сфере же конфликта действует качественно иные объекты – люди, располагающие свободой действий и принятия решений, а чем свободнее объект, тем труднее применение к нему методов математического анализа. "Каждая конфликтная ситуация в силу индивидуальных особенностей ее участников глубоко специфична. Поэтому готовых рецептов по ее решению нет. Жизненный опыт, интуиция, способность анализировать ситуацию и поставить себя на место другого – необходимые условия, позволяющие принимать правильные решения" [1.126]. Теорию уникальности международных конфликтов отстаивал французский социолог Р. Арон. Из его аргументации фактически следовало, что не только математика конфликта невозможна, но даже проблематично создать общую теорию конфликта и, наконец, сформулировать само понятие "международный конфликт".

Кроме этого, в ряду аргументов важное место отводится тайнам духовного мира личности, где как в фокусе "выказывает" себя слабопредсказуемость разворачивания конфликта и роль в нем нравственного императива. Несомненно, эту аргументацию, связанную с субъективными элементами и психологическими факторами нельзя "отбросить как совершенно ошибочную" (на чем настаивают, например, основатели классической теории игр) ибо конфликт всегда предстает как взаимодействие социальных субъектов. Видимо вопрос заключается в нахождении меры и пределов использования методов наук применительно к общественным конфликтам.

Серьезным аргументом является и то, что в точных науках (физике, например) объекты исследования несмотря на сложность могут быть достаточно легко формализованы. Если необходимо рассчитать движение тела в пространстве, то надо знать два условия - вес тела и положение его в пространстве. В мире конфликтов, в котором задействованы люди, бушуют "живые противоречия живой жизни", требуется учет огромного количества условий и факторов: групповых, общесоциальных, семейных, профессиональных, индивидуальных интересов, которые с большим трудом могут быть формализованы. Стало быть, о столь сложных объектах как конфликт строгие знания всегда будут отличаться неполнотой.

Кроме того, строго научное познание общественных конфликтов делает упор на изучении количественных аспектов этого явления. Но человеческие поступки, их оценки, а также сведения о них не есть количественные по своей сути, не могут в полной мере быть выражены в числовых отношениях.

Второй уровень - это уровень реальной осуществимости тех результатов, которые имеются в настоящее время в арсенале точных наук. Здесь следует указать на два обстоятельства, которые высвечивают как возможности, так и трудности математизации знаний о социальных конфликтах.

С одной стороны, в настоящее время четко обозначились интересные и, по нашему мнению, перспективные разработки в русле математического анализа проблем конфликта. Укажем некоторые из них:

а) построение универсальных моделей по разрешению конфликтных ситуаций;

б) анализ сложных систем с точки зрения их функционирования в ситуациях конфликта;

в) попытки исследовать конфликты применительно к техническим системам;

г) моделирование конфликтных взаимодействий на уровне биологических систем;

д) проблемы оптимизации в межсубъектных конфликтах;

е) исследование конфликтов в контексте проблем катастроф;

ж) описание формализованных конфликтных структур в искусстве.

Одну из главных черт такой стратегии мы усматриваем в преодолении ограниченности одномерного видения математики конфликта.

Здесь интересно раскрываются горизонты процесса математизации нематематических наук и направлений, которые связаны как с природой самой математики, так и с возможностями широкой применимости математических абстракций и идеализаций. К числу достоинств следует также отнести раскрытие значимости "математических" определений и обоснование положения, что истинное научное познание конфликта связано с разложением его "качеств на количества" и др.

С другой стороны, нельзя обойти вниманием и те трудности, с которыми столкнулись исследователи. Главное затруднение связано с плюрализмом интерпретаций конфликта, с явно недостаточной разработанностью содержательной теории конфликта. Красноречивы в этом плане признания математиков, что "наибольшей слабостью теории является категоричный аппарат описания конфликтов" [2, 14].

Третий уровень - уровень практической целесообразности математизации содержательных теорий конфликта и перспектива построения формализованной теории конфликта с целью способствовать синтезу естественных и гуманитарных наук в концептуализации конфликтной реальности на всех уровнях проявления. Безусловно, ценность научного познания конфликтов определяется одним из существенных критериев - возможностью использования его результатов. Поэтому и движение вперед в области математики конфликта определяется возникновением потребностей, которые в той или иной мере имеют практическую направленность. Важно, чтобы исследовательская инициатива не покидала границы непосредственной полезности. Величие горизонтов математических экспериментов и математического моделирования не должно оставлять вне поля зрения человеческую природу и ее влияние на конфликтные процессы, а, следовательно, и на свойства их математизации. Мы считаем, что вопрос о соотношении рационально-познавательного и иррационально-волевого в содержании конфликта не должен решаться в плоскости приоритета методологий точных или гуманитарных наук. Пока же обнаруживаются две одинаково спорные, но оказавшимися весьма живучими, позиции. Одна из них (если оставить в стороне различия, существующие внутри нее между отдельными концепциями) исходит из предположения, что при сопоставлении естественных и гуманитарных наук в познании конфликта имеется явное несоответ-

ствие исходных позиций, принципов и методов, присущих каждой из альтернатив, что в принципе недопустимо их объединение. Другая же настаивает на отсутствии принципиальной противоположности между конкретной точной наукой и частно-научными методами социального познания. Поэтому конфликтные идеи, принципы и нормы не столь сильно отличаются по содержанию и форме от идей и принципов, категорий и методов "строгого" познания. Скрытый редукционизм отличается многими слабыми местами. Прежде всего вызывает возражение попытка свести все познание конфликта к компетенции точных наук. Нетрудно догадаться, что обширная область конфликтоведения отнюдь не исчерпывается строгой наукой, а включает другие - гуманитарные, общественные науки, которые имеют свою специфику, не переставая быть именно науками. Нельзя умалять и роль философии и других различных нетрадиционных способов получения знания о социальной конфликтности. Полагаем, что перспективы развития сциентистской тенденции в постижении конфликтов непосредственным образом связаны с преодолением обозначенных альтернатив и, в первую очередь, их крайних форм. Очевидно, наметившийся водораздел нуждается в более тщательном анализе таких узлов методологии, каковыми являются: квантификация и моделирование, а также в аспекте решения задач по дезантропоморфизации и построению метаязыка.

Литература:

1. Социология труда/Под. редак. Н. А. Серогатана. X.:1990.
2. Дружини В.Н., Конторов Д.С., Конторов М.Д. Введение в теорию конфликта. -М.:1989.

МАССОВАЯ КУЛЬТУРА : К АНАЛИЗУ ПРОБЛЕМ.

Н.Д.МТЕНЧО

По проблемам массовой культуры в отечественной и зарубежной литературе и прессе написано немало. Одни видели в ней абсолютное зло, подлежащее искоренению, другие напротив, приветствовали любые проявления массовой культуры, способствовали ее распространению, видя в ней новый тип культуры. Лишь немногие исследователи до последнего времени смутно сознавали, что речь идет о

качественно новом феномене, принципиально отличающимся от совокупности традиционных форм функционирования культуры.

В последнее время проблема массовой культуры вновь подвергается пристальному вниманию. С чем же связан новый всплеск интереса к проблеме?

По всей видимости, определяется он новизной и особенностями социальной и культурной ситуации, в которой находится наше общество. Участники диалогов, споров по данной проблеме как бы очерчивают то пространство, в котором разворачивается осмысление проблемы, обозначают ее различные аспекты. Культура масс рассматривается здесь как нечто достойное и самоценное и это позволяет зафиксировать уже свершившийся существенный сдвиг в подходе к массовой культуре. Так, например, доктор искусствоведения К.Разлогов в своей статье "Культура для необразованных" высказывает мысль о том, что существуют две культуры: культура "для образованных" элитарная, и культура "для необразованных", т.е. массовая культура/В/. Обе имеют право на существование, каждая из них создает свои шедевры. При этом массовая культура захватывает в свою орбиту все более широкие социальные слои.

Выдвинутая Разловым концепция, оказалась спорной для многих исследователей, среди которых оказались философы, искусствоведы, музыковеды - это Н.Козлова, М.Одесский, М.Пророков, М.Чегодаева, А.Агеев, В.Матвеев и другие.

Одним из первых, кто предвидел наступление массовой культуры, был испанский философ Хосе Ортега-и-Гассет. Его работа "Восстание масс" посвящена анализу той тревожной европейской социокультурной ситуации, которая сложилась, по мнению Ортеги, в 20 - 30-е годы XX столетия.

Оценивая итоги XIX в., философ отмечает его великие плодотворные завоевания в развитии науки, техники, политики. В этом столетии в несколько раз увеличилось население земли, особенно больших городов. Вместе с тем, создав новые источники богатства и комфорта, XIX столетие дало огромной массе людей чувство легкости жизни, избавило ее от моральной требовательности и уважения к труду и традиционным нормам общественной морали, чувства ответственности перед настоящим и будущим. Эта историко-культурная ситуация, которая сложилась в Европе и Америке, имеет как и свои позитивные черты /технический прогресс, создание новых потреби-

тельских благ, условий большого комфорта, облегчение культурного обмена и возможностью контакта между различными частями света/, так и резко негативные, которые свидетельствуют о глубоком кризисе, которым переживает современное человечество / 7/. Этот историко-культурный феномен Ортега называет "восстанием масс". При чем данный термин не совпадает по мнению Ортеги с понятием революции, а сам термин "масса" - с трудящимся населением / рабочими, крестьянами /. Автор выражает беспокойство по поводу того, что козлом современной жизни стал человек массн. К человеку массн он относит индивида не по его социальной принадлежности к определенному общественному классу - низшему или высшему, не по его месту в существующей общественной иерархии, а на основе такой характеристики, как психологическая посредственность, которая порождена привычкой к комфорту, в том числе и духовному. Именно поэтому он доволен существующим положением вещей, чувствует себя полностью удовлетворенным своей посредственностью и не жаждет быть, а тем более стать другим /7/.

Духовный кризис, про который говорит философ, продолжается и сегодня. Очевидно, массовая культура - одно из проявлений духовного /а так же и культурного/ кризиса, связанного с потерей ценностных ориентаций.

Осмысление проблемы массовой культуры в западной философии было тесно связано с так называемой концепцией "массового общества".

Покалуй, самое суммарное определение массового общества дан профессор социологии Колумбийского университета Дэниел Белл в своей статье "Массовая культура и современное общество"/4,237/. Особенности современного общества автор связывает с возникновением массового производства и массового потребления. Бурный рост населения, особенно городского, увеличение среднего срока жизни людей изменили саму структуру ранее разобщенного общества, а развитие массовых средств коммуникаций привело впервые в истории к объединению его в одно целое. Белл утверждает, что начиная с 20-х годов, различия между бедными и богатыми непрерывно сглаживаются, на первое место выдвигаются личные достоинства человека, а не принадлежность его к определенному классу. Некоторые различия, оговаривается Белл, еще остаются, но они являются, скорее, вопросом количества, чем качества, масштабов процесса, а не его сущности.

Специфическое значение в образовании всех современных концепций, связанных с массовым обществом, массовым сознанием и их культурными формами, имело учение австрийского психиатра Зигмунда Фрейда. Идеи фрейдизма глубоко проникли в различные буржуазные теории психологии человека и масса, в философию, социологию, эстетику.

Применительно к проблеме массовой культуры наибольший интерес могут представить те труды Фрейда, которые рассматривают особенности его анализа социально-культурных явлений и характеризуют позиции фрейдизма как "психологической" основы концепций современного массового общества.

Выделяя в человеке два начала — "природное" (естественное) и "культурное" (принятое), Фрейд считал, что культура есть нечто, навязанное сопротивляющемуся большинству меньшинством, которое сумело превратить себе средства принуждения и власти /9,38/. Она создается принуждением и подавлением первичных позывов. Примечательно, что люди, хотя и не могут существовать разобщенно, в то же время ощущают как тяжелое бремя жертвы, требуемые от них приобщения к культуре, которая только и делает возможной их совместную жизнь /9,40/.

Поскольку, констатировал Фрейд в работе "Неудовлетворенность культурой", жизнь слишком тяжела для человека и приносит слишком много боли, разочарований, неразрешимых проблем, натая обойтись без средств, приносящих облегчение /10,66/. Имеется три рода таких средств: сильное отвлечение, позволяющее придавать меньшее значение несчастьям; заменители удовлетворения, уменьшающие бремя этих несчастий, наркотики, делающие людей нечувствительными к ним.

К числу "отвлечений" Фрейд относил научную деятельность, а "заменителями удовлетворения" — те, что предоставляются искусством, хотя и являются иллюзией, а не реальностью, психически не менее действительны благодаря роли, которую заняла фантазия в душевной жизни человека.

"Заменителями удовлетворения" Фрейд рассматривал в том числе и гедонистском плане. Его основной вывод: жизненная цель определяется программой принципа наслаждения, который главенствует в деятельности душевного аппарата, но в то же время ставит человека во враждебные отношения со всем миром. Поэтому программа того, как сделаться счастливым, к осуществлению которой принуждает человека принцип наслаждения, не может быть реализована.

Тем не менее он не должен прекращать усилий, для того чтобы каким-то образом приблизиться к её реализации. И тут нельзя дать одинакового для всех совета — каждый сам должен пытаться стать счастливым на свой собственный лад. Успех зависит от сочетания многих факторов. Но прежде всего от способности психической структуры приспособляться к окружающему миру и извлекать из него наслаждения /10,97/.

Проблемы массовой культуры связаны до сих пор с целым рядом дискуссионных, до конца нерешенных вопросов. Одним из них является вопрос о времени возникновения массовой культуры.

На наш взгляд никакой "многовековой истории" у массовой культуры нет. Она действительно продукт новейшего времени. Её появление обусловлено радикальными изменениями всей структуры жизни Европы и Америки в результате научно-технического взрыва, начавшегося во второй половине XIX века, и глобальной капитализацией производства, в том числе "производство культуры".

Размышляя о массовой культуре, исследователи говорят о её неоднородности. В массовой культуре можно выделить высокопробескопальный уровень и ее низкую ступень — так называемый кин/2,9/. Для производства кинематографического искусства характерны повторы, погоня за внешними эффектами и примитив с точки зрения содержания. Все супергерои и триллеры кроены по одному шаблону: супергерой, пройдя через серию драк и убийств, приправленных сексуальными подробностями, выходит победителем. Другой вариант кинта в кино — слэпсас-сентиментальный, представленный в многочисленных латиноамериканских сериалах и обязательно с "хорошим концом". По весть "Джоконда" с обложки журнала или изображение Христа, растерзанные как календари, также теряют свою уникальность.

Таким образом, каждое воплощение массовой культуры, каждое её проявление требует своего анализа, оценки.

Массовая культура полна противоречий, её художественные произведения имеют свои изъяны и промахи, бездарные, халтурные подделки, от которых не останется следа.

Если обратиться к непосредственному рассмотрению проблемы массовой культуры в нашей стране, то следует отметить, что анализ этой проблемы всегда осложняется идеологическим подтекстом.

Известно, что социалистическая идеология принципиально различала буржуазные и социалистические концепции культуры. Основывая

свои выводы на известном ленинском положении о двух культурах^{5/}, все исследователи в рамках социалистической идеологии, однозначно давали негативную оценку массовой культуре. Понимание сущности массовой культуры заключалось в ее несомненно низком критерии полноты культуры. Массовая культура трактовалась не как творчество, а как производство популярного псевдохудожественного продукта, это даже не "полукультура", как ее иногда пытаются представить сторонники буржуазного образа жизни, а "массовая буржуазная псевдокультура", "лжекультура". "Массовая культура" — это яд, который под разным соусом, но систематически подается обществу на Западе /2,24/.

Существовала полная уверенность в том, что массовая культура была исключительно порождением загнивающего капиталистического общества и к нашей культуре (т.е. к культуре социализма) никакого отношения не имеет и иметь не может. Было ясно, что правящая буржуазная верхушка, с целью отвлечь народные массы от революционной борьбы специально открыла влосы для мутного потока псевдоискусства, притупляющего мозг, вызывающего низменные инстинкты, превращающих людей в тупых нерассуждающих роботов.

Когда в нашем обществе явно обнаружился симптом массовой культуры, их столь же смело классифицировали как идеологическую диверсию, имеющую цель подорвать устои социалистического общества. Совершенно очевидным являлось то, что социалистическая культура для масс и культура, рождаемая массами, противостоят по своему существу буржуазной псевдокультуре, направленной против масс в интересах элиты и притупляющей публику к некритическому, пассивному восприятию предлагаемых ей произведений. В социалистическом обществе, напротив, всячески стимулируется активное отношение к искусству и литературе. Связь из с народом осуществляется не путем снижения критериев художественного творчества по требованиям создания потребительского продукта "низшего" или "среднего" уровня, а путем повышения общего духовного развития людей, воспитания у трудящихся масс высокого эстетического вкуса /4,247/.

Именно такая трактовка сущности социалистической культуры все больше подвергается сомнению. "ногие исследователи высказывают по этому поводу ряд интересных суждений.

В этом плане заслуживает внимание высказывание известного русского писателя Василия Аксенова, который назвал господствующим

ний при социализме художественный метод социалистический реализм грандиозным китчем. Действительно, постановление "О литературных группировках", появившееся 23 апреля 1932 года, положило конец существованию независимых литературных организаций в СССР и объявило социалистический реализм на I съезде советских писателей в 1934 году единственно приемлемым художественным методом. Точно так же этот метод утвердился и в остальных видах искусства.

Мысль о существовании социалистического реализма в виде грандиозного китча подкрепляется тем, что многие принципы социалистического реализма схожи с чертами массовой культуры (оптимистический финал, установка на идеализацию действительности, обязательная победа добра над злом, вера в светлые идеалы, отсутствие стиля и т.д.).

Писатели советского периода, лишенные права использовать открытые модернизмов, должны были создавать произведения, приемлемую для новой читательской массы, и наиболее удачливые из них наградились характерным эпитетом "живых классиков".

Таким образом, проблема существования, функционирования и сущности массовой культуры в нашей стране — тема явно дискуссионная. Это еще раз свидетельствует о том, что массовая культура предстает как многоаспектное, неоднозначное и актуальное явление современной культуры, которое имеет свои особенности в различных странах, и Украине в частности. Однако рассмотрение этого вопроса должно быть предметом специального анализа.

ЛИТЕРАТУРА: 1. Добрынина В.И. Культура и цивилизация // Социально-политический журнал. — 1994, № 1-2. 2. Карпова Е.Н. "Массовая культура" в США и проблема личности. — М., 1974. 3. Козлова Н. Безвкусица масс и вкус интеллектуалов // Общественные науки и современность. — 1994, № 3. 4. Кукаркин А.В. По ту сторону рассвета. — М., 1981. 5. Ленин В.И. Критические заметки по национальному вопросу // Полн. собр. соч. — т.24. 6. Непомнящая К. "Высокое" и "низкое" в российской и американской культурах // Общественные науки и современность. — 1992, № 5. 7. Ортега — и — Гассет Х. Восстание масс // Вопросы философии. — 1989, № 4. 8. Разлогов К. Культура для необразованных? // Общественные науки. — 1990, № 4. 9. Фрейд З. Будущность одной иллюзии. — М. — Л., 1930. 10. Фрейд З. Неудовлетворенность культурой // Философские науки. — 1989, № 1. 11. Чеголаева М. Искусство изначально массово // Общественные науки и современность. — 1991, № 6.

КУЛЬТУРОЛОГИЯ И СОЦИОЛОГИЯ : НОВЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ МЕДИЦИПЛИ- НАРНОГО СИНТЕЗА.

Л.В.Рязанцева

Сравнение теоретических установок, концепций, дисциплин обнаруживает противоречивую ситуацию : с одной стороны, их фундаментальные понятия оказываются несоизмеримыми, с другой, между ними удается провести неожиданные аналогии, т.е. выявить некое "семейное сходство" /Л.Битгенштейн /.

Рассмотрим общность фамильных черт социологии и культурологии. П.Сорокин подчеркивал, что только изучение всех существенных аспектов социокультурного пространства может претендовать на статус действительной социологии в точном значении этого слова, а в качестве родового социокультурного явления выделял "значимое человеческое взаимодействие" / 4, 185 - 190 /.

М.Вебер ставил перед собой задачу исследования исторического процесса с точки зрения понятия социального / типического / действия, которое в каждом конкретном случае осуществляется как индивидуальный человеческий поступок, имеющий свои собственную мотивацию. Поэтому понимание целерационального действия, являющегося исходной "клеточкой" всей социальной реальности, невозможно без реконструкции этих мотивов и их глубинного основания. По мнению Вебера, роль подлинно общезначимого способа проявления самых глубоких мотивов человеческой деятельности, определяющего в конце концов и важнейшие типологические особенности различных культур, принадлежит только религии. "Трезв духом", сдержан, подвержен самоконтролю и ровен в общении и верующий иудей, и конфуцианец, пуританин, буддийский монах, арабский шейх, римский сенатор и т.д. Однако основа и смысл этого самообладания различны. Самообладание и трезвость пуританина следуют из необходимости подчинить все рукотворное рациональному порядку ради уверенности в своем спасении; у конфуцианца эти свойства проистекают из презрения классически образованного интеллектуала, воспитанного в соблюдении приличия и достоинства, к иррациональности черни; у набожного иудея - из постоянного размышления о законе и необходимости точно его выполнять / 2, 267 /. Вебер стремился выявить взаимосвязи между основополагающими религиозно - мировоззренчес-

кими идеями, с помощью которых осознается смысл мира и человеческого существования, т.е. создается определенная "картина мира", инициированным этой картиной морально - практическим отношением к миру, стилем жизни и теми непосредственными практическими интересами, какие преследует каждый человек.

Взгляды Н.Сорокина и М.Вебера принадлежат к традиционной парадигме социального познания, для которой характерны реификация социальных феноменов, т.е. отношение к ним как к объектам физического мира или объективированным типизациям и превалирующее понимание социокультурной реальности скорее как данности, чем как процесса.

Иначе дело обстоит в современном социогуманитарном знании. Что в данном контексте означает "современное"? Сошлемся на мнение М. Фуко : "...наша культура переступила порог осязаемой нашей современности в тот самый момент, когда конечность человеческого бытия стала вклиниться в непрерывное соотношение с самой собой" /5,330/. Одним из многочисленных следствий этого шага явилось изменение масштаба теоретического "изображения" общества и культуры, его максимальное приближение к реалиям повседневного существования человека, его "жизненному миру". И сразу проблематичным стало то, что прежде казалось достаточно ясным, например, понятия "социальное значение" и "рациональность". Традиционно социологии было свойственно нормативное использование понятия рациональности : действие интерпретировалось как рациональное, иррациональное или нерациональное в соответствии с некоторой идеализирующей схемой соотношения целей и средств. Иная методология представлена, к примеру, в феноменологической социологии / А.Гус / : факт интенциональности сознания, означая эмергентность, условность, изменчивость социальных значений, делает возможным и необходимым исследование различных форм рациональности, которыми реально следуют действующие лица, не исключая и самого исследователя. Отсюда и новое понимание главной задачи методологии социальных наук - обращение к естественной установке повседневной жизни, реконструкция общих принципов, согласно которым люди организуют свой опыт.

Стремление ученого к изучению мира повседневности сразу же провоцирует вопрос о том, как далеко может зайти та теоретическая ре-

флексия, которая должна гарантировать некоторую дистанцию между исследователем и его предметом. А.Дюц попытался разграничить в рамках естественной установки научную и обыденную позиции: "Принять установку научного наблюдателя жизненного мира - значит не считать более себя и свои собственные интересы центром этого мира, а найти другую точку отсчета для ориентации по отношению к явлениям" /З., 244/. Таким образом, то, что в рамках обыденного опыта принимается как очевидное для простого обывателя, становится исходными данными исследования и является проблематичным для обывателя, превратившегося в социолога, ставящего перед собой цель обнаружить природу этой очевидности.

В этих целях в феноменологической социологии используется гуссерлевский анализ intersубъективности. Здесь этим термином обозначаются социальные процессы, служащие конституированию жизненного мира как мира значений, существующих в форме взаимосогласованных типических представлений индивидов о себе и мире. Intersубъективность указывает на внутренне присущее сознанию социальность и на то, что мир переживается человеком как общий для него и других. Дюц анализировал различные аспекты intersубъективной природы обыденного знания: его социальное происхождение, укорененность в типичных конструкциях естественного языка, "взаимность перспектив" и т.д. Главное для него - показать, что социальность утверждается в результате коммуникации, где "я" апеллирует к "другому", постигая его как личность, обращенную к нему самому, причем оба понимают это.

Диалогичность взаимоотношений "я" и "другого" в перспективе прошлого, настоящего и будущего и её интерпретации являются связующим звеном между социологией и культурологией. Сосредоточивая внимание не столько на уникальности индивидуального опыта, сколько на внутренней логике социальных событий, они прекрасно взаимодополняют друг друга. Если в рамках описываемого нами феноменологического подхода социолог стремится постичь эмергентные правила, по которым индивиды наделяют свой опыт значениями, то культуролог ищет возможность приобщения значимого мира культуры единственному бытию - событию человеческой жизни в терминах "участное мышление" и "поступок" /В.В.Бахтин/. Intersубъективность как форма диалога конкретно - индивидуальных, неповтори-

мых миров сознаний, проявляющихся в действительности поступков / поступка - мысли, поступка - дела, поступка - чувства, поступка - желания и т.д. /, интерпретируется им с точки зрения единства их архитектуры, включающей следующие моменты: я - для - себя, другой - для - меня и я - для - другого.

Моделью для анализа архитектуры поступка Бахтин избрал эстетическое деяние, причем "не изнутри его продукта", а с точки зрения автора как "ответственно причастного" созданию художественного образа. По мысли Бахтина, искусство есть путь к "я" другого и в этом своем качестве может служить прототипом теоретического познания другого сознания, другой эпохи, другой культуры. Поэтому термин "вненаходимость", которым Бахтин вначале характеризует эстетическую позицию художника - созерцателя, незаинтересованного в совершающемся событии, но познающего его ценностный смысл, употребляется им впоследствии для обозначения исследовательской тактики гуманитарного знания. "Творческое понимание не отказывается от себя, от своего места во времени, от своей культуры и ничего не забывает. Великое дело для понимания - это вненаходимость понимающего - во времени, в пространстве, в культуре - по отношению к тому, что он хочет понять" / I, 334 /. Направляется вполне оправданная аналогия с феноменологической редукцией естественной установки, с помощью которой научное мышление должно узнать и признать свои границы.

Таким образом, кризис "философского монолизма" и смещение интересов социогуманитарного познания в сферу онтологической проблематики жизненного мира человека создаст новые возможности предметного и методологического синтеза социологии и культурологии. Теоретическая мысль должна овладеть таким пониманием действительности, мира, культуры, истории, личности, которое преодолело бы традиционную оппозицию "субъект - объект" и осознало себя в качестве "участного мышления" по отношению к постигаемой реальности.

Список литературы.

1. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. - М.: Искусство, 1979
2. Вебер М. Избранное. Образ общества. - М.: Ерист, 1994
3. Новые направления в социологической теории. - М.: Прогресс, 1978
4. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. - М.: Политиздат, 1992
5. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. - М.: 1977

К ПОНИМАНИЮ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО АСПЕКТА ВОЕННОЙ ИГРЫ

В.А.Малько

Военная наука сегодня сталкивается с объективной необходимостью комплексного, междисциплинарного подхода к изучению явлений военного дела: в ее предметной области начинают преобладать "человекоразмерные" объекты, актуализируется нравственное регулирование воинской деятельности, возникает необходимость культурологической экспертизы явлений в данной сфере с точки зрения их соответствия как личным, так и общим ценностям и смыслам. Таким объектом является военная игра.

Военная игра как социально заданная форма деятельности военных специалистов, осуществляемая в условной знаково-символической реальности, принадлежит к классу "деловых игр". Для военной игры характерно наличие двух аспектов - "делового" и на первый взгляд противоположного ему - игрового. "Дело" - военно-профессиональное содержание - облекается в игровую форму и тем самым получает "второе" бытие: оно становится условным, живет по законам игровой семиотики и логики. За счет этого военнослужащие получают возможность освоить свои функции новыми, необычными способами, создаются условия для получения новых результатов и адаптации личности к сложным системам военного назначения и условиям управления ими.

Развитие военно-профессионального содержания военной игры - проблема военной науки, которая активно "эксплуатирует" игровую форму, но не использует всего ее потенциала. Изменение традиционного "технологического" взгляда на военную игру¹ связано с анализом ее игровой формы. А данная проблема входит в объект культурологии. Интерес культурологии обусловлен рядом факторов: во-первых, неясностью природы игровой формы воинской деятельности, ее онтологического статуса и категориальных характеристик; во-вторых, сущность военной игры внутренне противоречива: как "военная" она должна рассматриваться в категориях военной науки, а как "игра" -

¹ В военной науке под военной игрой понимается "форма подготовки органов упр. войсками /силами/, имеющая целью совершенствование навыков в планировании операций, достижение слаженности и взаимопонимания в работе всех звеньев упр. Проводится на картах" - см.: Военный энциклопедический словарь. - Москва: Воениздат, 1986. с. 135.

в категориях культуры; в-третьих, трудность спецификации военной игры: это и не познание в чистом виде, не художественное творчество, и не общение, хотя в ней есть элементы каждого из данных видов деятельности.

Через диалектику игровой формы и военно-профессионального содержания военной игры представляется возможным провести анализ игровой /суть культурной/ формы, организующей "военное" содержание и предъявляющей исследователю собственно "поле культуры" военной игры.

Чем же характеризуется военная игра как явление культуры?

Во-первых, игровая форма воинской деятельности противопоставляет своим субъектам не реальные объекты, а их предметные образы. Объектная сторона игры есть упорядоченная и строго организованная совокупность знаков и символов, которые есть результат закрепления в социальной памяти социокультурного опыта общества и его военной организации. Она искусственна и идеальна по своей природе, что позволяет говорить о том, что субъекты игры взаимодействуют с обобщенным социокультурным опытом, который представляет собой полисубъект. Игровая форма преобразовывает субъектно-объектные отношения воинской деятельности в субъект-полисубъектные. А сама воинская деятельность превращается в своего рода общение, получает "человеческое измерение", превращается в отношение "человек-человек".

Во-вторых, знаково-символическая реальность военной игры характеризуется применением как знаковых операторов, так и особых "человеческих операторов"- собственно игроков. Именно эта ее особенность является источником ее больших человекотворческих возможностей, т.к. непосредственно "включает" человеческую субъективность. Если условность игровой ситуации четко фиксируется системой правил, то деятельность субъектов характеризуется определенной степенью свободы: свободы понимания игровой ситуации.

Третья важная культурологическая особенность военной игры состоит в том, что игровая форма позволяет реализовать в полном объеме основу существования культуры - диалог. Если основой существования военного дела /как явления сугубо цивилизаторского/ является директива, подчинение частного общему, а в критических ситуациях /состояние вооруженной борьбы/ полная элиминация част-

ного, то игра как культурная форма, снимая утилитарную необходимость с воинской деятельности, устанавливает диалог-общение между частным и общим, субъектом и полисубъектом. В своем органическом единстве данные характеристики военной игры по-иному высвечивают и ее предмет, анализ которого раскрывает сущность культурологического подхода.

Знаково-символическая игровая ситуация - суть предметный образ определенной сферы военной деятельности. Общение-диалог субъектов игры с ним "распредмечивает" его, делает явным его глубинный смысл. По существу игровая форма есть способ предъявления субъектам игры общего смысла воинской деятельности. Игровая свобода обеспечивает индивидуальное прочтение и понимание общего смысла /при этом мы сознательно отвлекаемся от факта многозначности самого смысла/. Но каждое действие игрока определяется его собственным смыслом, его решением, которое лишь в генеральной перспективе, но детерминируется общим смыслом.

Таким образом, игровые субъект-полисубъектные отношения есть смысловые отношения: в диалог вступают общий смысл военной действительности, выраженный посредством знаков и символов, и личный смысл игрока. Смысл предметного образа представляет собой системное единство знаний об объекте и их ценность для полисубъекта, а также ценность самого процесса военно-игровой деятельности. Понятие личного смысла субъекта игры включает те же структурные элементы, но оно меньше по объему и отличается содержательно. Игровой процесс призван привести их в соответствие друг другу, снять существующие между ними противоречия. Поэтому результатом этого диалога является образование в сознании субъекта игры диалектической меры личного и общего смысла. Она не сводима ни к общему смыслу, ни к личному, она - их гармоническое состояние.

Игровая форма выступает объектом культурологического анализа военной игры, а предметом - диалоговая гармонизация общего и личного смыслов в процессе игрового действия. Сущность культурологического подхода к военной игре состоит в ее анализе как явления культуры на основе меры личных и общих смыслов.

КОСМОС И МУЗЫКА: РАЗВИТИЕ ИДЕИ.

Л.Г.Тарапата

Идея о взаимосвязи музыки и космоса проходит через всю историю западноевропейской культуры. Своим возникновением она обязана еще пифагорейцам, которые открыли числовые основы музыкальной акустики и перенесли известные им музыкальные соотношения на всю "упорядоченную часть" универсума. Выводя космические константы из уже известных эмпирических фактов и стремясь к непротиворечивому объяснению устройства мироздания, пифагорейцы создают удивительный миф - миф о "гармонии сфер".

Небесные светила, находясь между собой в определенных числовых /"гармонических"/ соотношениях, звучат и производят "музыку небесных сфер". Гармония этой "музыки сфер" пронизывает собой все элементы мира, составляя единую эстетическую сущность космоса, конкретной вещи, единичной души. Круговращение миров оказывается созвучным движению души, поэтому земная музыка, стоя лире небесной, может настроить человеческую душу в соответствие с гармонией универсума /1/.

Основываясь на убеждении в изоморфизме законов музыки и законов космоса, пифагорейцы, как видим, не только используют музыку для объяснения мироустройства, но и объединяет с ее помощью все этапы мироздания от макро- до микрокосма. Формулируя с помощью музыки отношения всеобщей взаимосвязи и взаимозависимости, добровольно помещая себя самого в условия этих взаимоотношений, человек обретает при этом определенную наполненность, субъективную оправданность, перспективность своего существования. Приобщение души к гармонии мира вызывает эффект психологической гармонизации и духовного самоутверждения человека, переживаемый им как возвышающее состояние духовной свободы.

Адаптация пифагорейских музыкально-космологических представлений Платоном /Государство X 614a - 617d, Кратил 405c/, а также включение этих представлений в геоцентрическую модель мира Клавдия Птолемея, предопределили необычайный успех идеи о взаимосвязи музыки и космоса как на исходе античности, так и в средние века.

Несмотря на существенную трансформацию мировоззрения в связи с распространением христианства, рассматриваемая нами идея, через

посредство Августина, Макробия, Боэция, приспосабливается к новому миропониманию и продолжает свое существование в новом культурно-историческом контексте.

Согласованность, гармония небесных движений и всех наблюдаемых природных процессов - это первичная, изначальная и подлинная музыка. Боэций в своих компендиях "О музыкальных установлениях" называет такую музыку "мировой". Передавая средневековой культуре пифагорейско-платоновскую традицию, Боэций считает, что "мировая музыка" воспринимается человеком только благодаря столь же гармоничному устройству человеческого тела и человеческой души, а также существующей между ними гармонии, то есть благодаря "человеческой музыке". Человек, воспроизводя в своем мире гармонию "мировую" и "человеческую" музыки, создает музыку "инструментальную". Именно эта музыка, в силу своего естественного сродства человеческой душе, способна оказывать на нее воздействие, наставляя тех, кто предан добродетели, не допускать в своих нравах ничего немusического, нестройного, несогласного /4/. В культуре средневековья этот этический потенциал музыки подчиняет себе ее эстетическое начало. Умозрительность начинает явно превалировать над чувственностью. "Мировая музыка" воспринимается при этом как гимн неизреченной и непостижимой славе Божию, славе своему устройству.

Возрождение, "очеловечивая" музыку и направляя теоретическую мысль в сферу художественной практики, отодвигает метафизическую музыку космоса на периферию. Оно ориентирует музыковедение на необходимость изучения закономерностей самого музыкального искусства, его ценности и особенностей восприятия. Однако, несмотря на все антропоцентрические ориентации, мышление ренессансного типа все еще не может вырваться из круга всеобщей взаимосвязи и взаимозависимости. Стремясь к конкретной целостности, оно не отказывается от традиционной помощи музыки в объединении всех этапов мироздания. Поскольку, как считает Паррино, "...нет ни одной вещи не имеющей музыкального основания" /2,56/, то музыка по-прежнему мыслится "кругом наук". Ссылаясь на авторитет Платона, Паррино утверждает: "Музыка вместе с другими математическими дисциплинами превосходит в точности все другие науки и находится на первой ступени истинны" /2,60/. Поскольку музыка - это "наука", с помощью которой возможно постижение законов бытия, то ее собственные законы артикулируются через

посредство "числа", которое управляет космической гармонией и объединяет все уровни мировой иерархии. Наделяемое еще со времен античности колоссальной онтологической и космологической силой, число является также главным регулятором музыки. Оно не только предшествует звуку и придает ему форму, но и выступает как некий символ, наполненный тайны и скрывающий от непосвященных свой смысл.

Идея идеи о взаимосвязи музыки и космоса к началу Нового времени оказалась столь велика, что даже открытия XVI-XVII веков, опрокинув представления о некоей гармонии сфер и о Земле как центре мироздания, не смогли сразу разорвать этот многовековой союз. Помня об универсальной космологической связи и следуя традиции, музыкальные теоретики не могли вырвать музыку из мира: рассуждая о профессиональных проблемах, они говорят об устройстве космоса. Земная музыка - зеркало, в котором отражается большой мир. Она сродни миру созвездий. В картине мира бог, природа и человек сохраняют подобие. Глубокая вера в это внутреннее единство пронизывает многие трактаты XVII века /М.Мерсенн, И.Кирхер, И.Кеплер, Р.Флуд/.

Полное соответствие между звукорядом, музыкальными пропорциями, природными элементами и сверхприродными сферами запечатлено в трактате Роберта Флуа "Мировой монохорд". Изображение этого музыкального инструмента включает в себя проставленные на грифе буквенные обозначения звуков, рядом - четыре элемента /земля, вода, воздух, огонь/, затем - астрономические знаки планет и три сверхприродные сферы. От грифа расходятся круги, изображающие музыкальные пропорции. Коснутся струн монохорда - означает затронуть множество связанных между собой реальностей космоса /3,220/.

Такая возможность изображения мира основывается на убеждении в том, что все этапы мировой иерархии содержат общую систему, везде действуют одни и те же принципы упорядоченности. Стержневое понятие, в котором выявляется эта общность - единство. Весь мир - единство, ему подчинены множество и разнообразие. Музыкальным символом этого единства выступает унисон, который не является ни консонансом, ни диссонансом, ни числом, а трактуется как некая геометрическая точка, центр круга. Круг и сфера передают идею вечности, благость, божественное начало, символизируют христианские добродетели, вселенскую церковь. Мелодическая фигура круга или двух полукругов, сходящихся к унисону, часто использовалась композиторами и служила

пределом выстроенности музыкального космоса.

Однако, XVII век все же стал роковым в развитии рассматриваемой нами идеи. Он положил начало триумфу механического универсума, пришел к картезианскому разделению между мыслью и вещью, субъектом и объектом. Разделение универсума на бытие и мышление вытеснило древнюю интуицию о целостности мира, породило субъект-объектную гносеологию, иную, в основном, ответ на вопрос "как?", а не "зачем?". Понятия "ценность", "смысл" были субъективированы и психологизированы, утратив непосредственную связь с бытием. Космологический смысл бытия был утрачен. Потеряла его и музыка, приобретая свой новый лик как искусство эффектов, становясь всего лишь "языком чувств" перед судом познающего мир разума.

Но, весть об исходном гармоничном единстве мира и человека вновь пробьется из самых глубин человеческого ества в пространстве романтической мысли на рубеже XVIII-XIX веков. Средством для конкретного воплощения мыслимой целостности снова окажется музыка.

"Мир - это симфония", - будут постулировать романтики /Новалис "Ученики в Самсе"; 5,3/. "Природа - голоса арфы, она - музыкальный инструмент, звуки которого ... слушат клавишами высших струн в нас самих" /Новалис "Математические фрагменты"; 1,24/. "...Все существа живой природы - лишь голоса арфы различных очертаний, вибрации которых превращаются в мысли, словно бы сквозь них, текущий и безбрежный, проносится разумный ветер, что одновременно и дует каждого, и бог всех" /Кольридж "Голоса арфы"; 5,76/.

Следует отметить, что тоскуя от одиночества дуга человека, в упоении вновь создавая с помощью музыкальной галитры картину целостного и гармоничного мира, на этот раз не отдает прерогативу в руки трактатно-теоретическому умозрению. "Музыка сфер" теперь попадает в ведение наисубъективнейшего внутреннего слуха, осваивается личность как интимная данность, как фактор самоощущения и поведения. Оставаясь равнодушными к математической стороне пифагорейской темы, романтики стремятся услышать гармонию сфер реально и сделать ее частью своего личного опыта. "Музыка сфер" становится "музыкой моей души", гармония мира - "моей внутренней гармонией".

Не удивительно, что этот хрупкий и не терпящий даже малейшего насилия духовно-эмоциональный опыт человеческой души оказался подав-

лен силовым полем революции и гильотины. "Гармония сфер" не была услышана в масштабах всей культуры. Она оказалась всего лишь красивой метафорой, тихо звучащим голосом в многоголосье духовной культуры XIX века.

Среди теоретических попыток реставрации пифагорейского мира о "гармонии сфер" интерес представляет концепция музыкального теоретика прошлого столетия А.А. фон Тимуса. Пытаясь обосновать взаимосвязь музыки и космоса, он вновь обращается к идее об аналогии между звуковым континуумом и универсальным миропорядком. "Центром" звуковой системы и "центром" мира А.А. фон Тимус считает точку середины звукового пространства между тониками C и C' , то есть "немой тритон" между звуками ges и fis , соответствующий иррациональному числу $\sqrt{72}$. В космологической проекции эта неслышимая середина звукового мира означает идеальную точку опоры, "неподвижный пункт", в котором нейтрализуют друг друга действующие противоположности. Дегрессия дробей $1, 1/2, 1/3, 1/4 \dots$ и прогрессия целых величин $1, 2, 3, 4 \dots$, соответствующая обертоновому ряду и его обращению, отражает космическую динамику развития - упадка, эволюции - инволюции, жизни - смерти. Таким образом, "свернутые" фон Тимусом в некую "пифагорейскую таблицу" числовой, звуковой и космической уровни мира вновь выступают как аналоги друг друга /7, 24-25/.

Подобные теоретические разработки идеи о взаимосвязи музыки и космоса характерны и для XX века. Свое обоснование концепции музыки как модели универсального миропорядка находят в философских интерпретациях развития современной физики, усматривающих за закономерностью /в частности, воспроизводимостью/ физических измерений существование более глубокой природной реальности.

Апеллируя к точке зрения о необходимости признания определяющей роли Высшего Разума во Вселенной, некоторые философы и искусствоведы /Р.Штейнер, Ж.Годвин, Э.Мак-Клайн/ считают именно искусство звуков той непосредственной формой, в которой обнаруживается эта разумность.

Развернутый образ музыки как зеркала идеальных сил, формирующих космос, дает, например, Рудольф Штейнер. "Музыка воспроизводит идеальные силы, которые кроются за материальным миром. Физики знают такой аспект этих сил как математические законы, которым подчиняются все феномены. Но они знают лишь половину истины; другая же полови-

не состоит в том, что эти силы действуют способом, наиболее полно воплощаемым музыкой. Их конструктивная деятельность - музыка сфер это то, что сообщает нашей миру упорядоченность и единство" /7, 68/.

В реставрируемой позиции мировидения музыка, как видим, вновь претендует на роль вынесенных в идеальную сферу абсолютных ценностей, с которых, как с последних оснований человеческого мира, издавна трактовала философская метафизика. И сама предшествующая философская традиция как бы узаконивает эти претензии музыки, когда, например, в лице Шопенгауэра определяет искусство звуков эквивалентом "мировой воли". Правда, мысль Шопенгауэра о том, что "мир можно назвать как воплощенной музыкой, так и воплощенной волей" /6, 259/ объединяет музыку не с космосом, а с его антиподом хаосом. Вместе с тем, это всего лишь один из вариантов тех бескрайних комбинаций идеи, где она свободно уходит от начальной темы.

К таким же вариациям идеи можно отнести и социальные космос музыки Т. Адорно, где музыка рассматривается как цифр противоречий в движении социума и выступает аналогом социальной структуры. Музыка показывает себя способной "вливаться в образ" не только вселенского, но и социального космоса.

Можно привести и другие примеры развития, трансформации или отклонения идеи. Но, бесспорно одно - в идее о взаимосвязи музыки и космоса есть то зерно, которое позволяет ей не потеряться в толще культурно-исторических пластов. Сопричастность этой идеи к поиску совершенного, к самосуществованию культуры человеческой целостности делает ее притягательной и на современном этапе развития, когда необходим поиск путей нового миропонимания.

- ЛИТЕРАТУРА: 1. Античная музыкальная эстетика. - М., 1960. 2. Баганова Т. Музыка в системе искусств // Старинная музыка в контексте современной культуры: проблемы интерпретации и источниковедения / Мат. муз. конгресса. - М., 1989. - С. 56-75. 3. Лобанова М. Принцип репрезентации в поэтике барокко // Контекст-1988. - М., 1989. - С. 208-246. 4. Макогов Г. Г. Сульба и дело Борсия // Борсии. Памятники философской мысли - М., 1989. - С. 315-413. 5. Махов А. Е. Ганни романтизм в поисках музыки: слух, воображение, духовный быт. - М., 1993. 6. Платон. Соч в 3-х т. - М., 1968-1972. 7. Чередниченко Т. В. Тенденции современной западной музыкальной эстетики. - М., 1989. 8. Шопенгауэр А. Мир как воля и представления. - М., 1992.

немом гробом," - признавался в "Очищениях" Элиаде / 6, 406/.

"Два оюнта, - разно-предметных и разно-честных, - борются в истории," - писал о. Георгий Флоровский / 5, 407/. И с этой точки зрения следовало бы осмыслить ключевой для новейшего времени миф - миф о "культурной информации", из которой хотели бы сделать материю человеческой деятельности. Но само безразлично-всеобщее отчуждение, обезличивание поступков в информации и культурном факте, стало всего лишь материей постмодерна - материей для безвременья.

Уравнивание поступков в их разности производится отвлечением их от цели, от конкретного единичного, ради которого они совершаются - распределением их. Выделить из поступка якобы содержащуюся в нем информацию, значит выделить в нем условный набор типических черт, удобных для его переосмысления. Информативно то, что дает образцы для интересующих меня вещей, информативно то, во что я могу пере-воплотить интересующие меня вещи - эти образцы ведь "материя". Но я как бы не замечаю такой полноты и замыкаюсь на настоящие вещи своего избрания и подделками. Я замыкаюсь для этой игры в ограниченном круге вещей, чтобы в незнании их обрести свободу. Какая же здесь "разно-честность оюнта"? Разве только разглядеть и ее - включить ее в текст.

Текст - это связанный внешним образом набор элементов, взятых из языка и несущих смысл, т.е. нагруженных информацией. Язык же - функционально-полный набор возможных символов, вернее, отчужденных образов вещей, закрепленных знаками. Именно он - полон, а текст не обладает ни полнотой, ни замкнутостью. В нем нет прагматической завершенности. Он беспредметен. Он сам - предмет рассмотрения: посредством текста мы прибегали к общему языку - это и есть обменке в языке для содержание человеческой деятельности - если и язык понимать расширительно.

Текст есть следствие разглядывания языка. Именно язык здесь - предмет внимания, сам же текст - непроизвольное и механическое порождение игры. Потому он и существенно незакончен.

Игра становится едва ли не проклятием для рассудка. Чтобы не быть разигранным на пути к безусловному, рассудку предлагают

играть самому, но по строго определенным правилам - играть самому с собой. Это, наконец, отбрасывает его на обочину, и он, уличенный в несерьезности, вынужден разве что обслуживать "прикладную механику чудес".

Игра всегда маргинальна и вращается вокруг настоящего, нейтрального стерня, который и разыгрывается в ней. Как только обнаружилось, что сей аппарат рассудочных различений не может быть предметом игры, ибо и сам разыгран - distinctions были забыты. "Тончайшее кружево упраздняется / В упоении высочайшей игры", - так, кажется, выразился Малларме.

Как-то Р.Барт заметил: "Текст возвращается в лоно языка: как и в языке, в нем есть структура, но нет объединяющего центра, нет закрытости... - это система без цели" / 2, 417/.

Язык становится в речи. Язык высказывания. Совершенно конкретный, имеющий внеположенную ему цель - цель, полагаемую речью. Ибо речь совершается ради нее. От нее, разумеется, можно отвлечься. Но это не значит, что ее нет.

"Текст" и "язык" - понятия, имеющие дело с зависимым и условным. И построенный на первых вспомогательный аппарат, едва он бывает оторван от исходных и обуславливающих понятий "речи" и "мира вещей", начинает деформироваться и препятствовать пониманию речи - это конкретно демонстрировал Вейдле в своей полемике против структуралистов. Причем, различение речи и языка было для него ключевым.

Первое побуждение различить "речь" и "язык" как "говорение" и "письмо" отражает скорее сложившийся в разделении по "достоинству" порядок вещей: речь и говорение - первичны. Но они находятся в совершенно различных плоскостях.

Речь есть произвольный, т.е. совершаемый лично и по свободной воле поступок, состоящий в представлении взятой в известном качестве единичной вещи - говорящим или пишущим, и в восприятии такового предмета речи - слушающим или читающим.

И говорящий, и слушающий прибегают каждый к своему миру знакомых вещей. Здесь обнажается связанность речи с традицией: чтобы прибегнуть к вещи, она должна занимать отдельную функцио-

нальную нишу в мире моих вещей - только так ей может соответствовать отдельный знак языка. Мир вещей иерархичен и зажат - это вещи, которыми я пользуюсь, зная их, имея их поименованными: чтобы занимать здесь конкретное место, вещь должна его еще создать.

Чтобы вещь была поименована, чтобы я дал ей место в моем собственном мире, вместил ее между моих вещей - не то, чтобы освободил ей место уже существующее, а именно создал его между смежных вещей, там, где его не было вовсе - мне должен на вещь указать, передать ее в ее смысле.

Эта передача и есть осуществляемая традиция или предание.

Литературные, переданные вещи, имеют настоящие - собственные и функциональные имена. Прочие - заимствованные вещи, избыточные образом размещаются в тех же нишах - они маргинальны относительно настоящих, традиционных имен. Потому и усвоенные им имена - псевдонимы, предназначенные только для различения, но не указывающие на отдельную функциональную нишу, в которой мы удерживаем переданную вещь.

Заимствованные вещи - лжеименны.

Это вещи, которых мы не имеем, которых не знаем. Эти вещи недоступны для нашего внимания. Они только образы, в которых мы воплощаем занимающие какое-то место поименованные вещи, порождая химеры предметов, никакого места не занимающих. "Типики миропонимания определяются безысходностью опыта, безысходностью самого предмета" / 5, 407/.

Некогда Бурдидан занимался авторефлексией - брал чистый лист и писал на нем: "Предложение, записанное на данном листе бумаги, ложно"... / 1, 2, 663/. Выражает ли эта акция "парадокс лжеца" в чистом виде? Или же здесь доведение до бессмыслицы - отчуждением в текст и в факт?

Авторефлексия - подставление высказывания под действие самого себя - ближе всего выражается в "парадоксе самоидентификации", т.е. в суждениях трех типов: "Я лгу", "Все лгут", "Никто не говорит правды" - разделимых по своему отношению к авторефлектирующему субъекту.

На подобном перенесении вероятностного модуса, где вместо вероятностного суждения о свойствах предмета появляется суждение о его вероятностных свойствах, строится всякая морфология. Поскольку формальная логика уже по одному имени своему использует морфологический подход, подобное перенесение было бы оправданным... Но для формальной логики возможно лишь установить паралогичность — неутворенность и недосказанность самофальсификации: — не более.

Если этого недостаточно, нам следует для получения собственного смысла или значения авторефлексивного высказывания подходить к авторефлексии исторически — т.е. стать свидетелем ее прагматики.

То, что сказано о решении Вендлера, может быть сказано и о всяком рестрикционном, т.е. "ограничивающем", подходе к авторефлексии, коль он приводит авторефлексивное высказывание к не-авторефлексивному, считая эту черту несущественной и даже препятствующей правильному пониманию.

Авторефлексивное высказывание становится суждением и, ограничивая слова "все суждения ложны" словами "кроме данного", — рассматриваем ли мы само авторефлексивное высказывание или собственную уточняющую конструкцию, вмещающую его в уже созданную систему понятий, подводя под описанный род?

Прежде всего, сделать то, что существенно от несущественного по своей избыточности, или ошибочности, или иным каким образом — возможно лишь для высказывания, прагматика которого нам исчерпывающе известна. В конечном счете, лишь для собственного произвольного говорения.

Что это значит в действительности? То, что рестриктивный подход применим исключительно при реконструировании собственно-го высказывания, при его проверке на ясность, а совсем не для понимания чужой речи — когда мы пытаемся понять самого говорящего, нам надобно, следуя указаниям текста, определить, какова связь между говорящим и полагаемым им предметом — только так мы и можем свидетельствовать о чужом видении вещей. Текст сопутствует нам в нашем обращении к предметам, и если оно завершается

успешно, слова получают свой конкретный оттенок, свое собственное значение, сообщаемое им предметом высказывания.

Когда же мы рассматриваем проговаривание чужого текста не как технический прием — то чье высказывание реконструируем мы? Если чужое задается нам посредством текста, на уровне языка, а не речи, то мы только и можем, что анализировать структуру высказывания, разыгрывая его на собственном прагматике, ибо вопрос о том, что именно имел в виду говорящий, оказывается неразрешимым в рамках такого анализа.

"Сказанное имеет различный смысл, поскольку сказано в разное время, разными людьми и при различных обстоятельствах... об одном и том же" / 3, 131/, — а здесь мы понимаем из освоенного текста не чужую, а собственную речь... Какой же здесь "историзм"?

"Истинное и ложное имеются при связывании и разъединении... Имена же и глаголы... когда ничего не прибавляется, ни ложны, ни истинны, хотя они и обозначают что-то", — говорит Аристотель, — "Мысль появляется в душе, не будучи ни истинной, ни ложной", — до связывания и разъединения / 1, 2, 93/.

Очевидно, что простая мысль для него — это образ, впрочем, что-то уже обозначающий. Потому и рассмотренный план не является простым. Называние имени есть поступок, поскольку мы называем всегда единичную вещь. Называние имени может быть истинным или ложным в том смысле, что называя вещь именем, мы определяем ее в функциональную ниту — потому имя неподобающее есть имя подложное. Называние вещи подложным именем отесняет ее в "место неподобия" — это деятельное незнание вещи, исключение ее из традиции. Здесь нет и не может быть никакой игры.

Однако нам следует отличать от действительных самофальсифицированных высказываний не только высказывания игровые, но и самофальсифицированные лишь формально, где поводом для высказывания является не мое, а чужое действие. Видимость авторефлексии является здесь результатом отвлечения высказывания от его прагматики.

В самом деле, императивные высказывания типа "никого не слу-

ша"...", будучи вырванными из контекста, действительно получают вид самофальсификации, однако они не могут быть отвлечены от своего предмета, о котором умалчивают. Их следует восстанавливать не посредством рестрикции—"никого не слушай, кроме меня", а, скорее, следующим образом: "не слушай ни его, ни таких, как он /никого/". Т.е. "никого" относится ближайшим образом к тому, по поводу кого произносится эта сентенция, и к кому применяется "фигура умолчания". Однако понятие "никого" имеет здесь вполне положительное и определенное содержание: "никого" обозначает род, явленный через вид предмета высказывания, т.е. "он /вид/ и все такие как он /род/" — это и есть "никто", никоим образом не включающее самого говорящего.

Но логика Аристотеля построена на совершенно особенном опыте: "В самом деле, так как нельзя при рассуждениях приносить самые вещи, а вместо вещей мы пользуемся как их знаками именами, то мы полагаем, что то, что происходит с именами, происходит и с вещами..." /..., 2, 536/. Вещи предполагаются уже известными и размещенными по своим местам — как и во всяком суждении и суде. В том числе, и в афинском... Вернее, они в своей непосредственной данности и единичности просто выпадают из поля зрения. И традиция здесь возможно рассматривать разве на уровне законов или неписанных правил.

Совершаемая традиция, т.е. предание вещи, происходит именно в речи, логика которой вполне описуема, если только выделить эту речь в отдельный род. Однако отнесение текста к тому или иному роду речи не отлекаемо от ее прагматики, от конкретной речевой ситуации.

Поэтому в линейной логике, построенной на опыте, инородном предании, высказывания передающей речи или переосмысливаются или становятся паралогизмами.

Если тавтология редуцируется в тривиальное тождество, антиномия гипостазируется в диалектической логике в единый предмет, то авторефлексия в собственном смысле слова оказывается невыразимой — или высказывание не авторефлексивно, или оно бессмысленно.

Автора́флексия имеет положительное содержание лишь тогда, когда мы говорим непосредственно от себя, а не представляем наши слова, как сказанные другим, т.е. заведомо снабженные смыслом. Авторефлексивные высказывания, произносимые от собственного лица, привлекают внимание слушателя к говорящему. Но каким образом?

Если для тавтологии, как и для всякой гномы, слушатель лишь присутствует при произнесении, то для авторефлексивного высказывания важно, кто именно его слушает, и если это говорится не мне, то я не должен забывать об этом и переводить интенцию говорящего на себя.

Автора́флексия препятствует определению деятеля через его деятельность. Можно сказать, что она призвана вызывать удивление. Нет, не "чувство удивления". Участие в авторефлексивной речи точно встряхивает нас и наш мир, делает вещи его подвижными через то, что ум наш отлекается от обращения с ними по заданному порядку, от привычных своих расчетов и вычислений.

Воистину, удивиться — значит немоттовозвать, — и упраздниться от речи, не найдя слова для удивительного, — и обратиться в слух. Когда мы почувствуем совершенную несказанность нам представляемого, лишь тогда и возможно получить вещь в ее собственном смысле, под собственным именем. Лишь тогда возможна традиция.

Список литературы:

1. Аристотель. Сочинения в 4-х томах — М.: Ансель, 1976 — 1983.
2. Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика — М.: Прогресс, 1994.
3. Иосиф Волоцкий, преп. Просветитель — М., 1993.
4. Киреевский И.В. Критика и эстетика — М.: Искусство, 1979.
5. Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // Путь. Кн.1 /1 — У1/ — М.: Информ — Прогресс, 1992.
6. Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1 — М.: Наука, 1989.
7. Хайдеггер М. Время и бытие — М.: Республика, 1993.
8. Вендлер Э. Иллокутивное самоубийство // Новое в зарубежной лингвистике. М., 1985. Вып.16.

НЕЯВНОЕ ЗНАНИЕ: НОВЫЙ ПОДХОД К ПРОБЛЕМЕ

Г.Г.Старикова

Проблема неявного знания традиционно рассматривается как составная часть проблемы человеческого познания вообще. Не оспаривая эту точку зрения, мы хотим привлечь внимание исследователей к некоторым аспектам неявного знания, выводящим его изучение за пределы привычной гносеологической проблематики.

Одна отличительная черта этой формы знания так или иначе уже попала в поле зрения ученых. Речь идет о специфических особенностях, проистекающих из неявности. Как следствие, при таком подходе возникает искушение отнести неявные знания к области бессознательного, что и делается в некоторых работах последних лет [1, 3]. Однако такое определение неявного знания как элемента неявной субъективности слабо аргументировано и не подвергается дальнейшему, более глубокому анализу. Между тем такой анализ необходим, поскольку своеобразие неявного знания в ряду других феноменов бессознательного очевидно.

Более подробное знакомство со специфическими особенностями данной формы знания позволяет сделать вывод о том, что она явно не вписывается в рамки как традиционно-рационалистического представления о сознании, так и в более просторные, но все же границы бессознательного.

М.Полани и его последователи относят неявное знание исключительно к сознательной сфере, помещая его на периферии сознания. Действительно, связь неявного знания с рефлексией и сознанием несомненна. Она прослеживается в тех особенностях, которые характеризуют данный феномен именно как знание. Исходя из общепринятых определений знания, мы можем выделить в неявном знании несколько подобных особенностей:

1. Прежде всего, это неразрывная связь с объективной действительностью, представленной то ли как социум, то ли как Вселенная, то ли как личность самого человека.
2. Возможность передачи этих знаний от одного индивида к другому, независимо от того, каким именно способом и в каком виде передача осуществляется.
3. Как справедливо отметил Кун, эти знания могут изменяться как в

процессе дальнейшего обучения, так и благодаря обнаружению несоответствия со средой /4, с.255/. Хотя эти изменения не столь быстры и очевидны, как в случае неявных знаний.

Процесс видоизменения, обогащения знаний на неосознаваемом уровне довольно продолжителен, он не может совершиться одномоментно; протекая подспудно, он затрагивает многие структуры, не связанные непосредственно с познавательной деятельностью человека. Результаты его, как и сам процесс, остаются неявными, однако изменения в содержании и структурной иерархии неявных знаний значительно весомее для личности, нежели расширение круга вербализованных знаний. Такое изменение может коренным образом повлиять на мировоззренческую концепцию личности, привести к изменению поведенческих установок, социально значимых нормативов, личностной иерархии ценностей и т.п.

4. Как и любое знание, принадлежащее к идеальной сфере бытия, неявное знание нуждается в объективации и имеет в этом плане не меньше возможностей, чем знания явные. По сути, неявное знание воплощается в тех же объектах, что и явное - в предметах культуры, языке, продуктах труда, технологии, социальных институтах и т.д. Сложность для исследователя заключается в том, чтобы определить долю участия неявных знаний в создании и функционировании этих объектов. В частности, М.Полани и его последователи подробно проанализировали роль неявных знаний в знаково-символических средствах научного языка и научного познания.

Все это, на первый взгляд, подтверждает принадлежность неявных знаний к сфере сознания, несмотря на то, что вышеописанные особенности характеризуются неосознанностью и отсутствием рефлексии. Однако при внимательном рассмотрении такая интерпретация не может удовлетворить исследователей.

Аргументы, которые выдвигает М.Полани в пользу принадлежности неявных знаний к периферии сознания, основываются на возможности их перевода в фокус сознания. Но, во-первых, неосознанность, непредставленность сознанию является сущностной характеристикой неявного знания, по определению самого М.Полани, следовательно, невозможно сказать, находятся они в сознании или нет, если они неосознанны, невербализованы и нерефлексируемы.

Во-вторых, нельзя назвать сам процесс перехода из неявного состояния в явное полностью произвольным, способным подчиняться осознанной цели и действовать в согласовании с ней; переход в фокус сознания неявных ранее знаний чаще всего осуществляется спонтанно, вне воли и желания субъекта, под воздействием каких-либо внешних

или внутренних стимулов, не представленных сознанию. Поэтому для сознания такой переход является неожиданным, появление новой информации не мотивировано никакими рациональными причинами. В этом, вероятно, кроется одно из объяснений тайны интуиции, не поддающейся рациональному анализу. Все это подчеркивает внеположенность неявных знаний сознанию, не только неосознаваемость, но и само бытие их вне сознания.

Неприменимость к исследованию неявных знаний таких традиционных характеристик знания, как рефлексивность, логическая обоснованность, возможность однозначной истинностной оценки позволяет вычленил этот пласт знаний из общей структуры познавательного процесса субъекта. Наряду с этим, индивидуально-личностное неявное знание может объективироваться в таких же особенностях поведения человека, по которым судят и о деятельности его бессознательного /сны, оговорки, опечатки и т.п./.

В то же время следует подчеркнуть, что современная наука не берет на себя смелость четко и однозначно определить границу между сознанием и бессознательным, хотя их крайние проявления разводятся достаточно определенно. Можно четко сформулировать характеристики обеих сфер, но в "пограничных" областях, по всей видимости, происходит наложение этих характеристик, их взаимовлияние, и мы пока не можем с точностью определить, каковы же результаты такого наложения. Мы предполагаем, что в силу этих специфических особенностей вопрос о локализации неявных знаний может решаться только путем их отнесения к пограничной области, без однозначной принадлежности как к сознанию, так и к бессознательному.

Роль пластичной границы является, на наш взгляд, источником своеобразных особенностей неявного знания. Двойственность его статуса отражается во внутренней структуре и особенностях функционирования. В структурном отношении это приводит к существованию двух важнейших отличительных черт:

1. Особенности, характеризующие неявное знание в целом и его элементы, не относятся исключительно к сознательно-рефлексивной деятельности, либо исключительно к сфере бессознательного, т.е. не являются узко специфическими, специализированными в этом смысле. В каждый момент то или иное начало преобладает, но не является единственным. Можно предположить, что каждый элемент неявных знаний проявляет те или иные свойства в зависимости от ситуации, но потенциально обладает обоими наборами качеств.

2. Следствием текучести и неоднозначности качественных характеристик является отсутствие четкой структуры и жесткой иерархии в

неявных знаниях. Вероятно, все элементы способны сравнительно легко менять свое место в структуре, что осуществляется двумя путями: во-первых, описанным выше видоизменением характеристик в ту или иную сторону; во-вторых, изменением способов, приемов функционирования данного элемента. Такая пластичность, динамизм каждой составляющей обеспечивает подвижность, текучесть структуры неявных знаний, что способствует выполнению их специфических функций в познавательном процессе.

Следовательно, пластичность структуры неявных знаний, наряду с их неосознанностью, нерефлектируемостью, является отличительной и весьма характерной их особенностью. Эта особенность, очевидно, представляет собой необходимое условие для наиболее эффективного функционирования этого вида знания.

В функциональном отношении неопределенность структуры тесно связана с полифункциональностью каждого отдельного элемента и всего комплекса неявных знаний в целом. Контекст, который задается конкретной познавательной задачей, определяет структуру и особенности функционирования каждого элемента неявных знаний. С изменением контекста мгновенно происходят структурные и функциональные изменения.

Двойственность характеристик и промежуточное положение требует выработки своеобразных, синтетических методов изучения, учитывающих специфику сознательного и бессознательного "миров". Поскольку до сих пор на эти особенности неявного знания внимания не обращали, то и методы исследования оставались традиционными. Так, одно из обязательных направлений при рациональном анализе какого-либо явления - изучение его структуры, разработка типологии отдельных элементов. Именно этот аспект анализа избрал В.И.Ероименко, опирающийся на утверждение о принадлежности неявных знаний сфере сознания. Не излагая подробно, предложенную им классификацию, мы лишь перечислим выделенные им типы неявных знаний.

Среди разновидностей имплицитного в личностном знании он называет периферическое, инструментальное, практически-действенное, контекстное, системное, ассоциативное, редуцированное, подсознательное, скрываемое, предпосылочное, авербально-идеальное неявные знания, объективированное и парадигмальное в составе личностного, ложное и ненаучное, общеизвестное, "само собой разумеющееся" личностное неявное знание /2, с.24-26/. К несомненным достоинствам данной классификации следует отнести, прежде всего, описание целого ряда разновидностей неявных знаний, которые никогда ранее не рассматривались как особые феномены. Между тем своеобразие и уникальность их функций

не подлежит сомнению. Однако следует заметить, что предложенные В.Героименко разновидности личностного неявного знания во многих случаях перекрываются или частично повторяют друг друга, взаимно пересекаются. Впрочем, автор и сам подчеркивает, что не претендует на исчерпывающую полноту классификации.

Однако есть причина, по которой подобная попытка была заранее обречена на неудачу. Здесь, как и в работах других авторов, недостаточно учитывается специфика неявных знаний. Если же принять во внимание предложенную нами гипотезу о двойственном, пограничном характере этого феномена, то подход к проблеме типологии и структуры должен в корне измениться. В частности, любая классификация будет весьма условной и относительной именно в силу специфической разности границ между различными фрагментами.

Поиски нового подхода привели нас к проблеме роли неявных знаний в познавательном процессе. Именно процесс, динамика, континуальность отличают неявные знания от структурной стабильности, дискретной определенности других составляющих человеческого познания.

Мы предполагаем, что функциональный признак может стать исходным и наиболее адекватным основанием для аналитического подхода к изучению неявного знания. При этом функционирование неявных знаний будет рассматриваться в общем контексте познавательного процесса с учетом основных его этапов, известных науке на сегодняшний день.

Опираясь на эти рассуждения, мы считаем возможным выделить в общей массе неявных знаний определенные крупные блоки, отличающиеся по их функционированию в процессе познания, роли на том или ином этапе. При этом следует подчеркнуть, что, отличаясь в функциональном отношении, эти блоки вполне могут быть сходными в содержательном плане.

На основании имеющихся представлений о функционировании неявных знаний мы считаем возможным выделить следующие блоки:

- I. Неявные знания, предваряющие этап рационального познания, а также участвующие в предварительном этапе ознакомления с познавательной задачей.
- II. Неявные знания, сопровождающие вербально-логическую, абстрактно-понятийную работу над проблемой.
- III. Неявные знания, участвующие в непосредственно эвристическом акте, проходящем вне сознательной сферы.
- IV. Неявные знания, обеспечивающие обратный вывод полученных результатов /нового знания/ на вербальный, сознательно-рефлексивный уровень.

Вполне очевидно, что содержательный объем этих блоков неравно-

ценен, однако в функциональном отношении они равнозначны и включают основные, самые существенные этапы участия неявных знаний в познавательной деятельности.

Мы предлагаем краткую характеристику каждого блока.

I. Неявные знания, входящие в этот блок, обеспечивают решение проблемы понимания, ассимиляции стоящей передличностью познавательной задачи. Здесь, по сути, осуществляется личностная интерпретация проблемы, поэтому мы предлагаем использовать название, данное подобным объединениям неявных знаний М.Полани - "интерпретативные схемы".

Интерпретативные схемы образуются из совокупности множества контекстов, неявно сформировавшихся на личностном уровне из некритически усвоенных предпосылок /7, с.82-83/. Они организуют и структурируют любой познавательный акт. По содержанию интерпретативные схемы могут иметь как сугубо личностный, так и архетипический, культурно-исторический характер. Особая роль этих схем на предварительном этапе познания заключается в том, что здесь происходит включение новой познавательной задачи в определенный контекст, который в дальнейшем обеспечит выбор конкретных подходов, методов действий, способов решения и т.п.

Осуществив функцию первичной, допонятийной интерпретации познавательной задачи, схемы не исчерпывают этим своего участия в познавательном процессе, который и протекает в заданных ими рамках. II. Данный блок неявных знаний наиболее популярен среди исследователей. Сюда можно отнести те знания, которые классифицируются как инструментальные, вспомогательные, практически-действенные. Участие этих знаний в познающей деятельности субъекта подробно проанализировано в работах Полани, Малкея и других авторов. Представленные здесь знания обеспечивают личность приемами и средствами для решения конкретных познавательных задач строго определенного типа. Это узкоспециализированные неявные знания, поддерживающие и санкционирующие каждый последующий шаг в абстрактно-логическом познании. III. Эвристический этап как этап наибольшей активности и продуктивности деятельности неявных знаний также рассматривался Полани, хотя и трактовался исключительно в позиций его представления об интерпретативных схемах.

Весь познавательный процесс проходит в рамках заданного схемой контекста, поэтому Полани не без основания утверждал, что сам искомым результат, новое знание уже имплицитно содержится внутри данной интерпретативной схемы. На эвристическом этапе познавательная активность полностью перемещается на неявный уровень, где и преодолевает-

ся разрыв, логическая прерывность, существующая между известным и искомым знанием. В рамках интерпретативной схемы осуществляется скрытое умозаключение с использованием имеющихся неявных знаний/7, с.185/. Этот процесс и называют собственно эвристическим актом.

Однако полученное знание является "молчаливым", и необходимо подключение целого ряда новых интерпретативных схем для вербализации и формализации этого знания.

IV. Проблема вывода неявных знаний в фокус сознания - одна из наименее изученных в данной области. Ее особое значение очевидно, поскольку весь познавательный процесс теряет свой смысл, если полученное в неявном виде новое знание не воплотится в рациональных носителях, поддающихся рефлексии.

Выбор соответствующих понятий осуществляется также на неявном уровне из набора понятий, имеющихся у личности. Чтобы выяснить как происходит этот выбор, мы предлагаем использовать теорию фильтров В.Налимова /6/. Выделяя несколько уровней сознания, Налимов помещает особое образование - фильтры - между двумя высшими уровнями - предмыслием и логическим мышлением. Фильтры действуют как селекторы смыслов, превращающие их бесконечную многозначность и континуальность в дискретно-понятийную форму абстрактного мышления. Действие фильтров основано на вероятностях, формируемых конкретным познавательным контекстом.

Предложенный нами подход к исследованию неявного знания представляет собой попытку выйти за пределы традиционно-рационалистического анализа познавательного процесса с учетом специфических особенностей и функционального своеобразия изучаемого феномена. Здесь принимаются во внимание такие существенные особенности неявных знаний, как их пограничное положение в структуре сознания и познавательного процесса, неделимый, континуальный, целостный характер и вытекающая отсюда специфика строения и функционирования. Вместе с тем предлагаемая гипотеза требует дальнейшего развития и углубленного изучения с опорой на современные достижения науки.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ: 1. Абрамов С.С. Неявная субъективность. Томск, 1991. 2. Герсименко В.А. Личностное знание и научное творчество. Минск, 1989. 3. Знание: семантика и прагматика. Фрунзе, 1991. 4. Кун Т. Структура научных революций. М., 1977. 5. Лекторский А.В. Субъект, объект, познание. М., 1980. 6. Налимов В.В. Спонтанность сознания. М., 1989. 7. Полани М. Личностное знание. М., 1985.

СООТНОШЕНИЕ КЛАССИЧЕСКОЙ И КВАНТОВОЙ МЕХАНИКИ

И.П.Билецкий

Темой данной статьи является проблема соотношения классической и квантовой механики. Данная проблема имеет несколько аспектов: концептуально-языковой, гносеологический, онтологический и методологический. Рассмотрим их кратко.

Каждая наука, равно как и большинство областей в рамках одной и той же науки, имеют, выражаясь словами Р. Карнапа, свой концептуально-языковой каркас, состоящий из исходных понятий и положений и правил обращения с ними. Каркасы классической и квантовой механики отличаются друг от друга по многим пунктам. Ряд положений обеих механик (масса, сила, импульс, энергия, объект, движение), будучи обозначаемы одними и теми же терминами, имеют фактически разное содержание. Другие же, как волновая функция, имеют хождение только в рамках своего каркаса. Правила преобразований, одни и те же в общем для обеих механик, различаются сферой применения комплексных чисел. Среди нематематических правил следует отметить различие в характере детерминизма (классический и статистический детерминизм соответственно). Эти концептуально-языковые различия ставят проблемы редукции и соответствия. Не вдаваясь в подробности, отмечу, что онтологический базис понятий классической механики лежит фактически в рамках теории гравитации (поскольку инерция и гравитация являются взаимодополняющими понятиями в рамках общей теории относительности), онтологический же базис квантовой механики лежит в области теории электромагнитных, сильных и слабых взаимодействий. Т.е. получается, что ключ к решению проблем редукции и соответствия следует искать в проблеме создания единой теории взаимодействий.

Следует отметить, что как классическая, так и квантовая механики существуют в различных вариантах. Что касается вариантов классической механики, то можно отметить, что лагранжева, гамильтонова и ряд других механик являются обобщениями механики ньютоновой; матричная и волновая квантовые механики, как было доказано, полностью эквивалентны. Исходным пунктам разрешения проблемы гносеологического соотношения классической и квантовой механики является построение иерархии данностей (подобно иерархи-

ям данностей М.Келера). В классической ньютоновской механике первое место занимает, кроме исходных понятий и принципа классического детерминизма, принципы сохранения; второе - законы Ньютона, третье - все остальное. Некоторые положения, как, например, принцип наименьшего действия, могут быть с равным правом отнесены как к первому, так и ко второму уровню. В механиках Лагранжа и Гамильтона первое место займет принцип наименьшего действия, второе - законы сохранения и законы Ньютона, третье - все остальное.

В квантовой механике Гейзенберга первое место займут некоммутативные матрицы состояния, второе - соотношение неопределенностей, третье - все остальное. В механике Бредантера первое место достанется волновой функции, второе - соотношения неопределенностей, третье - всему остальному. Гносеологические проблемы сводятся к проблемам соотношения между уровнями и проблемами соотношения положений различных уровней с действительностью (т.е. к онтологическим проблемам). Среди проблем соотношения между уровнями следует особо выделить проблему круга в определении (относящуюся вообще к концептуально-языковым проблемам); проблема, как представляется, стоит более остро для классической механики, поскольку в квантовой механике определению часто подманивается перенесением понятий из классической механики (масса, импульс, энергия) или введением по аналогии (волновая функция). Проблемы соотношения с действительностью, являющиеся онтологическими, стоят более остро для квантовой механики.

Среди собственно гносеологических проблем следует упомянуть проблем истинности. Будем считать истинность соответствием знания действительности. Соответствие может быть непосредственным (если каким-то объектам или явлениям даны названия, а затем рассматривается вопрос соответствия предложений, составленных из этих названий сложным явлениям или объектам, составленным из простых) и опосредованным (если рассмотрение структуры сложного явления ^{Р¹¹} объекта невозможно). В отношении классической механики можно сказать, что соответствие ее положений действительности через введение соответственных операциональных и описательных определений может быть названо непосредственным. Соответствие же положений квантовой механики действительности является опосредованным, т.е. говорить об истинности положений квантовой

механики можно лишь в том смысле, удовлетворяют ли они или нет критериям истинности — соответствия, прежде всего прагматическому и связности.

Среди методологических аспектов соотношения отметим следующие. Классическая механика дает уроки: 1) детального описания пространственно — временной структуры объекта или явления посредством абстракций математики, 2) выражения классического детерминизма посредством функциональной зависимости. Квантовая механика дает: 1) констатацию существования явления или объекта без детального описания его пространственно-временной структуры, 2) перенос детерминизма с самого объекта или явления на его вероятностные свойства.

Рассмотрев кратко основные аспекты соотношения обеих механик, перейдем к рассмотрению их онтологического статуса. Отметим, что существуют два основных вида объяснения: объяснение посредством подведения под закон и объяснение посредством подведения под другое явление. Нетрудно заметить, что в классической механике доминирует первый вид объяснения; что же касается механики квантовой, то поскольку экспериментальные явления, с которыми она имеет дело, относятся к макроуровню, то ее объяснения суть объяснения посредством подведения под другие явления. Кроме того в ее составе существуют положения, не имеющие вообще никакого отношения к опыту; они частично постулируются, а частично выводятся логически. В этом случае имеет смысл говорить о моделировании или замене одного объекта другим, его моделью. Среди многочисленных классификаций способов моделирования упомянем онтологическое и логико-математическое. Квантово-механические объяснения могут быть названы объяснениями через модель. Что касается объяснений классической механики, то подведение их под объяснения через модель по крайней мере лишено смысла, поскольку приводит лишь к ненужному удвоению объектов. Здесь правомерна аналогия с обобщенным языком в том смысле, что и обобщенный язык, и классическая механика являются скорее не моделями, а средствами описания и передачи информации.

Иначе обстоит дело с квантовой механикой. В основании ее мы имеем проблему корпускулярно-волнового дуализма. Возможны три принципиальных подхода к этой проблеме: 1) речь идет только о час-

типах; 2) речь идет только о Волнах; 3) речь идет о чем-то третьем. Вообще ни один из этих подходов не выдерживается в квантовой механике полностью последовательно. Т.е. получается, что в любом случае можно говорить о замене одного объекта другим или о моделировании. При этом статус квантовой механики как онтологической модели отбывает по тем же причинам, что и статус ее в качестве описания — объяснения посредством подведения под закон. Сюда же добавляется ряд дополнительных причин, таких как 1) проблема интерпретации волновой функции, различные варианты которой как и варианты интерпретации корпускулярно-волнового дуализма не могут быть выдержаны последовательно; 2) проблема некоммутируемости матриц и операторов и 3) вытекающая из предыдущих двух проблема онтологической интерпретации соотношения неопределенностей Гейзенберга. Наконец, отметим еще раз, что за пределами квантовой механики остается пространственно-временная структура ее объектов, что также служит аргументом против статуса онтологической модели.

Резюмируя, можно сказать, что в общем квантовая механика есть хорошо-математическая модель систем микрообъектов, призванная дать объяснение некоторых макроявлений. Такое решение снимает ряд проблем редукционистского характера, в частности проблему выведения классической механики из квантовой. Классическая и квантовая механика имеют разный онтологический статус. Как уже было сказано, проблема редукции понятий классической и квантовой механик друг к другу, а следовательно и проблема выведения классической механики из квантовой, упирается в проблему наличия единой теории взаимодействия. Влияя на теорию взаимодействий в своей очереди может быть создана только опираясь на подходы квантовой механики и наук, оторвавшихся на ее основе (квантовой электродинамики, физики элементарных частиц и т.п.) Т.е. получается замкнутый круг, мешающий на пути дальнейшего развития физики. Поэтому, дальнейший прогресс физики так или иначе связан с выходом внутри этого круга, поэтому осознание этого факта необходимо для дальнейшего продолжения физической науки.

Литература:

- 1) Деминер М. Понятие массы в классической и современной физике. М. 1967.
- 2) Шелер М. Избранные произведения. М. 1994

КОНЦЕПТУАЛЬНАЯ ОППОЗИЦИОНАЛЬНОСТЬ МЫШЛЕНИЯ НА МОДЕЛИ ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКОГО ДИСКУРСА.

В.А. Суколатая

Определяйте значения слов
и вы избавите мир от половины
его заблуждений.

Р. Декарт

В настоящей работе делается попытка рассмотреть эпистемические способности мышления в структурно-феноменологическом аспекте. Кантовский тезис о преимуществовании категоризаторной адекватности мышления процессу восприятия мы экстраполируем на терминологический дискурс. Цель статьи - исследовать креативный механизм концептуальной оппозиционности познания, реализующийся в культурно-ментальной модели метаязыков науки.

Исследователи отраслевых терминологических систем формулировали ряд положений, определяющих сущность термина.

Это: 1/ примат понятийной формы над терминологической; 2/ функциональность термина - его сугубо прикладной характер; 3/ требование к однозначности термина; 4/ отсутствие экспрессии и коннотативности / А.В.Суперанская, Н.В.Подолжская, В.М.Лейчик, Р.Д.Кобрик, Б.Н.Головин, О.С.Ахманова, А.И.Моисеев и др./.

Обозначив "классическую" парадигму качества термина, покажем, как сквозь них в процессе культурной коммуникации проступают прямо противоположные /оппозиционные/ указанным свойства.

С точки зрения семантики термин представляет собой знак, вербально определяющий фрагмент реальности в аспекте той или иной науки. Каждая наука имеет свою картину мира, на основании которой выстраивает ментальный план, соответствующий современной ему культурно-научной парадигме /по

Т. Куну/. Что происходит с появлением нового термина - в сознании отдельной личности или целого сообщества? Вводится новый понятийно-культурный элемент, а вместе с этим реализуется виртуальность тех или иных элементов окружающей действительности.

Термин представляет явление способом, соответствующим данной концептуальной системе мышления. Следовательно, при объективной неизменности предмета, смысл информации о нем может быть изменен через изменение формы кодирования информации, а от структуры наименования зависит адекватность этой информации и, в конечном счете, истинность ментальной схемы. Любая номинация, в терминологическая, в частности, представляет собой оппозицию тела Я - Ты или Тот - ЭТОТ, и это - основа признака осознания, где познавательные интенции сознания вступают в контакт с окружающим миром. В процессе этого термина неизбежно приобретает множественность, коммуникативность, многозначность и культурологичность /"мифологизацию"/, борясь запрещениями.

Проллюстрируем это примерами из различных систем мышления /объективного, магического, профессионокального, др./, высветившими "наметивание" термина культурно-символическими функциями.

В культурологическом аспекте такое разделение соотносимо с явлениями в закрытых сонмах /каменство, монашество, ригероник или магических орденах/, когда неспит, прошедший посвящение, получает монах или причисляется к сонму избранных, "особых", "отличных" от других многих.

Введение терминологическим дискурсом также демонстрирует факт исключительности-выключенности в современную культуру и может выступать признаком социализации личности /Емори-стически изображал это Н.Б.Погода в образе Бакули, заговаривая перед казнями "образованным" языком, чтобы произвести благоприятное впечатление/.

Существует ряд ситуаций, в которых термин "прорывает" свою специальную предназначенность и входит в ряд признаков культурологической парадигмы. Это коммуникация тела врач-пациент /специалист - клиент/, в которых употребление слов-терминов является этикетным, а опора на общепринятое сознание - нарушением установленных в обществе культурных табу. Почему? Каким профессиональная деятельность накладывает отпечаток на внешнюю и речевую "оболочку" личности, ее внутренний мир; терминологический дискурс как бы объективирует умения специалиста, служит "доказательством" на-

личия этих умений, показателем "изменения свойства субъекта деятельности" /по Р.Н.Соколову/, которое должно означать изменение и самой деятельности.

В этой подсознательной установке присутствуют остатки магического мышления о синкретизме веры и слова, слова и знания, знания и силы. В магическом мышлении слово и дело неразрывно связаны: разнообразие заговоров и заклинаний приписательно выкутиванию, они соответствуют исцелению в момент их произнесения. Словесный смысл как бы конденсирует в себе весь прежний опыт, связанный с определенной вещью или ситуацией, и знание имени вещи означает умение пользоваться вещью, ибо "имя вещи и есть сама вещь в аспекте своей ... коммуникативности". - по мысли А.Ф.Лосева / 2; 185/. То есть знание имени открывает путь к овладению энергией сущности. В архаических обществах эта идея реализуется буквально: Л. Леви-Брюль и К. Леви-Стросс свидетельствуют, что представители первобытных племен скрывают свое имя от чужеземцев, так как, по их мнению, знание имени дает ключ к управлению жизнью.

Так и знание терминологическое, поминание символизирует возможность понимания и управления ситуацией, "работая" сразу в нескольких направлениях: обозначением /"это не есть что-то неизвестное, это - ТО и ТО"/, классификацией /"это - ТО, с ним следует обращаться так и так"/, социально-психологическом /"раз мы знаем, что это, мы сумеем справиться с этим"/. Так медицинский диагноз, представляющий собой просто терминологическую вербализацию состояния больного, не исключая физических страданий, тем не менее, в значительной степени повышает психологический комфорт.

Таким образом, анализ наиболее консервативных сфер сциентистского мышления показал, что моделирующая оппозиционность носит всеобщий характер, воспроизводя структурные и эвристические основы самого сознания. Выявленная само-анти-тетичность терминологического дискурса дает возможность проследить операциональный авторитет моделирующего мышления.

Л и т е р а т у р а: Лосев А.Ф. Философия имени. - М., 1990. 2. Лосев А.Ф. Имя. Миф. Символ. - М., 1993.

ДЖ. ДЖОЙС ПРОТИВ ИРРАЦИОНАЛИЗМА (РЕАЛИСТИЧЕСКОЕ КРЕДО ОСНОВОПОЛОЖНИКА МОДЕРНИЗМА)

А. П. Краснищих

В конце XIX века в мироощущении литературы и искусства произошла иррационалистическая революция, которая принесла в культуру как новое отношение к действительности, которая стала игнорировать логическую закономерности, хаотичной, подчинявшейся лишь игре случая или слепой воле, так и новый взгляд на процессы познания, где на первое место вышли интуиция, чувство, инстинкт, отграничив таким образом возможности разума и мышления. Иррационалистическую революцию подготовила прежде всего "философия жизни". Волюнтарист Фридрих Ницше, интуитивист Анри Бергсон, герменевтик Вильгельм Дильтей, социолог Георг Зиммель представляли жизнь как абсолютное бесконечное начало мира, которое в отличие от материи и сознания активно, многообразно и вечно в движении.

Следствием иррационалистической революции явился литературный декаданс рубежасков и модернизм (как сумма всех не-реалистических течений: дадаизма, сюрреализма, футуризма и других) 10-20 гг., а также экзистенциализм середины века. Модернизм, эксплуатируя фантазию и интуицию, которые в его мировоззрении играли ведущую роль в творческом процессе, в определенный момент подпал к гравитации магизма и оккультизма. Мировая литература предстала перед опасностью стать летописцем парапсихологии и экстрасенсорики, перед соблазнами оставить реальность и сделать объектом творчества лишь крайне субъективные подсознательные движения, а в перспективе - бред "расщепленной психики" (как и переводится термин "шизофрения" швейцарского психиатра Зюгена Блейера). Что и произошло позднее с ведущими представителями модернизма: характерен пример Андрея Белого, который в десятые годы стал не просто adeptом антропософии Рудольфа Штейнера, но и ездил по России с лекциями о нем.

Более того, авторский субъективизм привел к смещению точек зрения: у читателя возникает иллюзия, будто он сам - действующее лицо романа (по этому методу строится архитектура произведений Андрея Белого, Марселя Пруста, Франца Кафки, Бруно Шульца). В литературно-эстетическую пифофрению вовлекается и сам читатель; массовый психоз пирился и прогрессировал.

Объективной причиной литературного иррационализма явились фундаментальные социальные сдвиги, "а именно - все большая фрагментация капиталистического общества и изолированность личности" (3, 139). Итак, в основе мировоззрения большинства представителей декаданса и модернизма лежал крайний солипсизм в сочетании с эскапизмом: писатели стремились любым путем уйти от действительности и спрятать свое творчество в мире иллюзий и фантазий.

Что же заставило литературу бежать от реальности? Исходной точкой этой интенции стал самый обычный банальный страх, живущий в любой человеческой психике. В данном случае это был страх перед быстро появившимися научно-техническими открытиями, интенсификацией цивилизации и главное - перед городом. С появлением машинного городского

го транспорта, телефона и других технических нововведений, породивших "толпы, бесшумные голоса, искусственное освещение, печальную привязанность к точному времени, вслушившийся звук машин, заглушающий природу, жизнь горожанина утратила цельность, город стал местом обманчивых связей, иллюзий" (1; 36). Эскапизм в мироощущении модернизма возник как отрицательная реакция на механизированный город.

В отличие от многих своих современников великий ирландский писатель, основоположник модернизма в современном понимании этого термина, литературный учитель Э. Хемингуэя, В. Вулф, У. Фолкнера, У. Эко, Д. Андайка, Д. Стейнбека, Х. Л. Борхеса, Х. Кортасара, Г. Г. Маркеса и многих-многих других выдающихся зарубежных писателей и мыслителей XX века Джеймс Джойс (1882-1941) принимал живость и многогранность городской жизни. Дж. Джойс не отвергал и не противопоставлял свое творчество новой научно-технической данности, он выбрал совершенно иную и беспрецедентную для предыдущей литературы позицию: контакт, диалог как внутри жизни города, так и с самим городом в целом. Диалог четко проступает в стилистическом и сюжетном единстве микрокосма его романа "Улисс", где основной мотив-поиски духовной связи между главными героями Леопольдом Блумом и Стивеном Дедалом. Архитектонически роман построен как перекличка, спектральное сочетание глав, частей и даже фраз внутри самого произведения.

Творчество Дж. Джойса возникло не вследствие современного ему иррационализма, а скорее вопреки ему; основная цель писателя - восстановить разорванные интер-субъектные связи, доказать читателю реальность и жизнеспособность окружающего мира. Эта цель выразилась в тщательности и даже дотошности графического и топографического оформления "Улисса" (каждой главе прилагаются карты районов Дублина, где в данное время находятся главные герои, отдельные слова и фразы мотивационно выделены автором), широко используемый писателем аллюзивный метод (бесчисленные литературные реминисценции как постоянные напоминания и доказательства эволюционизма и историзма), а также специально подчеркиваемая дата дня, в котором происходят события "Улисса" - 16 июня 1904 года (ее фиксация имеет для автора и автобиографическое значение), и точное указание времени происходящего.

Таким образом, Дж. Джойс вступил в скрытую дискуссию с иррационализмом в литературе, являя во всех своих произведениях детерминизм как в природе, так и в жизни и в литературе. Отметим, что лишь один раз ирландский модернист вступил в открытую полемику с тоталитарным мистицизмом: в пьесе "Изгнанный" (1918) Ричард Роуэн приравнивает себя к божеству и берется распоряжаться судьбами людей, но его ждет поражение и нравственная деградация.

К городскому миру Дж. Джойса обратили прежде всего Ибсен, Флобер, русские реалисты; но литературно-художественные воззрения, оказавшие влияние на формирование личности автора "Улисса" как писателя и мыслителя, мы оставляем за пределами статьи. Заметим лишь, что на Дж. Джойса повлияли, по его же признаниям, французский символизм (А. Рембо, П. Верлен, С. Малларме), английский романтизм (П. Б. Шелли, Дж. Г. Байрон, У. Блейк) и русская классика (Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, И. С. Тургенев). Нам в большей степени интересуют философско-искусствоведческие предпосылки мировоззрения ирландского модерниста, удержавшие его от магического соблазна. Выделим три основные

тенденции, сформировавшие реалистическое видение мира Дж. Джойса - это христианское воспитание, историко-эстетическая традиция Аристотеля и Джамбаттисты Вико и индивидуальная идеология (теория "эпифаний").

Дж. Джойс воспитывался в иезуитском колледже, где в основу христианского понимания мира ставилось учение об иерархии бытия Фомы Аквинского (в 1876 году оно было официально объявлено единственно истинной философией католицизма). Ирландский писатель полностью принимал и творчески интерпретировал в своих произведениях суть философии Аквината: гармонию веры и разума, способность разума рационально доказать бытие Бога и отклонить возражения против истины веры.

Фома Аквинский, теологически интерпретировавший учение Аристотеля, привел Дж. Джойса к аристотелевской идее об "энтелехии" как принципе формы, обозначающем полноту творческой активности. "Истинного присутствия" автора в созданных им образах героев. "Идея Аристотеля соединилась в мировоззрении писателя с христианским представлением о Боге-отце, отделившем себя от Бога-сына" (2: 140).

Историческо-философские взгляды Дж. Джойса сформировались после знакомства с "теорией исторического переворота" Дж. Вико ("Основания новой науки об общей природе наций" (1725)). Автору "Улисса" была близка концепция "трех эпох" в развитии народов, языков, права и искусства, причем ирландский модернист был сторонником человеческой эпохи с ее демократией и "естественной справедливостью", а к героической эпохе и любой героизации, будь то литературная или государственная, испытывал стойкое отвращение. Вследствие такого отношения Дж. Джойс, как и его персонажи, бежал от экстремума: национализма, войны, революции, тоталитаризма, предпочитая эмиграцию национально-освободительной борьбе и искусство патриотизму.

Наконец искусствоведческая концепция Дж. Джойса как писателя и мыслителя также имеет корни в его христианском воспитании. В основе жизни и творчества, по словам автобиографического героя Стивена Дедала, лежит эпифания, имеющая религиозную подоплеку. В романе "Портрет художника в юности" она связана с нарушением юношами церковных догм (то есть, говоря шире, догм Аристотеля в угоду мистике Платона), его проявление греха, чувство вины и раскаяния, порождаемое столкновением католической морали с мирской повседневной жизнью. Эпифания в этом романе выполняет функции катарсиса, которым разряжается напряженность повествования.

В романе "Улисс" эпифания толкуется как "неожиданное духовное озарение" в потоке обиденного бытия - в жесте, слове, поступке, как "самые тонкие озарения" (4; 34), выявляющие суть человеческого существования. В истолковании Дж. Джойса (опять же устами героя - автора в произведениях нет) эпифания - это третья ступень познания объекта или эстетического освоения мира, где первые две - понимание целостности и гармоничности, третья - способность уловить некое духовное излучение. По мысли писателя, эти три стадии познания соответствуют акту творения, создания произведения искусства.

Понимание целостности мира, диалогических отношений как между субъектами в литературе, так и между индивидуальными сознаниями в жизни, приоритетом мышления и разума над интуицией и инстинктом присутствует во всех произведениях Дж. Джойса. Развитие

концепции экзифаннии мы можем проиллюстрировать следующими этапами в творчестве ирландского писателя.

1. Символ. Поэтический сборник "Камерная музыка" (1907).

В отличие от понимания символа А. Бслым, у которого он понятие метафизическое и сверхестественное, символ у Дж. Джойса - это абсолютное универсальное единство, средство достижения синтеза различных идей: времени и пространства, прошлого и настоящего, формы и содержания.

2. Подтекст. Сборник рассказов "Дублинцы" (1914).

Отсутствие авторской позиции и авторского мнения подчеркивается городским пейзажем: архитектурой, психологическим климатом жизни, - который и связывает между собой обывателей, объединяет их взаимоотношения и мироощущения.

3. Роман воспитания. "Портрет художника в юности" (1916).

Процесс взросления главного героя, динамика его мировоззрения выражают его постоянную неготовность, мобильность, изменчивость. Диалогические отношения связывают его с миром города и горожанами.

4. Поток сознания, Полифония. "Улисс" (1922).

Основной художественный метод этого романа не механическая мертвая эклектика, а органическая (до сих пор исследуемая литературоведческим) диалектика: в этом произведении уже все композиционные компоненты вступают между собой в диалог (построение фраз, перекличка глав и частей, символы-лейтмотивы, цветовая и музыкальная архитектура, индивидуальная для каждой из восемнадцати глав и др.).

5. Металингвистика. "Поминки по Финнегану" (1939).

Использование нескольких языков на основе слов-дериватов выводит роман на новый многозначный семантический уровень, а смысловая мутация с помощью симулякров помогает автору охватить всю мировую историю, предисторию и литературу и запечатлеть их в под-сознании спящего героя.

По нашему мнению, и современный карнавал у Э.Хемингуэя (фiesta, коррида), и постмодернистские конструкции У.Эко, и темпоральные членения повествования у У.Фолснера - вторичные системы, фундаментом которых служат не предложенные в двадцатые годы нашего века диалогические теории, а творчество Дж. Джойса, которое и подготовило поражение иррационализма, и возникновение интер-субъектных концепций: "Я и Ты" Мартина Бубера, диакритической иконологии Аби Зарбурга, диалогизма Михаила Бахтина и других.

Список литературы: 1. A starchdamber query: A James Joyce centennial volume, 1882-1982 / Kenner H., Senn F., Epstein E. L., Boyle R., Ed. by Epstein E. L. - N. Y.: L.: Methuen, 1982. - XI, 164 p. 2. Brivic Sh. Joyce the creator. - L.: Univ of Wisconsin press, 1985. - 177 p. 3. James Joyce and modern Literature / Ed. by McCormack W. J. d. Stead A.-L. etc.: Routledge d. Keygdn Paul, 1982. - XII, 222 p. 4. Woronzoff A. Andrei Belyi's "Peterburg", James Joyce's "Ulysses" and the symbolist movement. - Berne; Francfort / M.: land, 1982. - X., 211 p.

ОТГЛОСКИ ДЗЭНСКОГО ПСИХОТРЕНИНГА В ПОВЕСТИ
ДЖ.Д.СЭЛИНДЖЕРА "ЗУИ"

С.П.Черняев

Общепризнано, что наиболее ощутимым влиянием дзэнских идей и доктрин отмечены поздние повести Сэлинджера, которые входят в так называемую "Сагу о Глассах". Среди них немало противоречивых интерпретаций вызвала именно повесть "Зуи" /1957/ из-за неоднозначности авторской философско-этической концепции и высокого содержания суггестивных элементов в поэтике названного произведения. В значительной степени сложность истолкования проблематики повести связана с описанием писателем приёмов и методов дзэнского психотренинга, малоизвестных большинству исследователей и практически неизвестных читательской аудитории.

Своеобразие произведения состоит ещё и в том, что один из центральных персонажей – молодая актриса Фрэнни стремится достичь трансового состояния сознания, а вместе с тем и религиозного озарения в русле христианской теофании, т.е. занимаясь непрерывной рецитацией краткой Иисусовой молитвы /"Господи Иисусе Христе, помилуй мя"/, а другой – её старший брат Зуи показывает однобокость и бесперспективность её попыток, задействуя методы дзэнской психосоматической регуляции. Отметим, что подобная контаминация идей характерна почти для всех поздних произведений писателя.

Чтобы доказать сестре тупиковость её пути, Зуи прибегает к методу косвенного указания /яп. сёгёку/, или "малой яшмы", название которого восходит к наставлениям чаньского /дзэнского/ мастера Уцзу Фаяня /1024-1104/. Суть метода заключается в том, чтобы, избегая прямого вербального воздействия, т.к. истина, по учению дзэн, явление имплицитное и имманентное всему живому и переживается без слов и вне какой бы то ни было традиции /яп. фури мондзи/, переключить внимание собеседника на сторонние вещи и одновременно всячески стимулировать его природную пронизательность и интуицию, чтобы он самостоятельно решил поставленную перед ним проблему. Преимущественно этот метод применялся в практике решения коанов, энигматических высказываний дзэнских патриархов, при медитации на которых неопит должен был избавиться от склонности к интеллектуализации эмпирического опыта, освобо-

дить сознание от всякой двойственности, достичь полной свободы, спонтанности и необусловленности, т.е. познать в себе "природу Будды" /яп. буссин/. Существовало немало форм реализации данного метода: дайго - ответы, которые давал себе сам учитель, если ученик оказывался в серьёзном затруднении; бецуго - пространное дополнение к ответу ученика; тенго - высказывание наставника обобщающего характера; нэнко - аллегорические высказывания мастера по поводу известных коанов и т.п.

Для Фрэнни одним из таких коанов стала сокровенная суть краткой Иисусовой молитвы, которая может быть постигнута лишь при полной трансформации человеческого сознания, искоренении эгоизма и утверждении эмпатии и смиренности. К осознанию этого её постепенно приводит Зуи, от имени их старшего брата Бадди позвонив ей по телефону из соседней комнаты и в процессе продолжительного общения незаметно выведя сестру из глубокой депрессии, в которой она находилась последние дни. Ключевым обстоятельством их беседы было воспоминание про ту пору детства и отрочества, когда все юные члены их семейства участвовали в радиопередаче "Умный ребёнок" и когда Симор, самый старший среди них, каждый раз заставлял Зуи тщательно начищать перед эфиром обувь ради какой-то Толстой Леди. Только спустя годы Зуи понял, что между этой неведомой ему рябой слушательницей и средоточием его и Фрэнни внутреннего мира - Христом нет ни малейшей разницы, ибо они едины. И после того, как беседа брата с сестрой закончилась и в телефонной трубке прозвучал гудок, Фрэнни внезапно "прозрела", ухватив суть того, о чём говорил и про что умолчал Зуи.

Таким образом, главный герой преуспел в применении методики дзэнского психотренинга, которая, несмотря на то, что в повести будто бы доминируют христософские мотивы, хорошо известна обоим названным персонажам. В конце концов Фрэнни избавляется от фрустрации, реализует "самодействие" краткой Иисусовой молитвы, а, с точки зрения дзэн, становится способной воспринимать реальность не сквозь призму аффектации, а такой, какова она есть /яп. нёдзэ/.

КОНЦЕПТУАЛЬНАЯ ПАРАДИГМА МОДЕРНИЗМА В КУЛЬТУРНОЙ МОДЕЛИ РЕАЛИЗМА /НА МАТЕРИАЛЕ РАННИХ РОМАНОВ

Н.С.ЛЕСКОВА/

Т.В.Казакова, В.А.Суковатая, Т.А.Шеховцова

Истоки модернистского мышления принято усматривать в декадентских умонастроениях рубежа XIX-XX веков, в достижениях символизма, а также в творчестве ряда крупнейших русских реалистов XIX века - Тургенева, Гончарова, Толстого, Достоевского, Чехова. Творчество Н.С.Лескова в этом аспекте до сих пор не рассматривалось. Хотя Лесков не принадлежит к авторам эпохи модерн ни хронологически, ни мировоззренчески, мы считаем возможным найти элементы концептуальной парадигмы модернизма в романистике Лескова.

Переломный характер эпохи 60-х, тревожная общественная атмосфера, неопределенность дальнейшего пути, соотносимые с эпохой модерн, потребовали новых форм художественного отображения действительности, родственных системе модернизма.

Сложное многообразие окружающей действительности требовало, по мнению Лескова, принципиально новых содержательно-психологических решений и изобразительных средств. То новое, что внес в роман Лесков, на наш взгляд, во многом предвещает модернистскую картину мира.

Наметим основные составляющие модернистской модели мира и сопоставим их с особенностями романного мышления Лескова.

Основной проблемой, поставленной в центр внимания модернизмом, было осмысление кризиса сознания личности, переступившей рубеж веков. Трагическое мироощущение становится доминирующим, причем трагичность вытекает из самого факта человеческого существования в принципиально непознаваемом мире. Античная трагедия рока трансформируется в модернистскую трагедию абсурда, где трагическая инстанция состоит в отсутствии перспектив на будущее именно в силу того, что человек оказывается не в состоянии понять природу трансцендентного или сомневается в справедливой обоснованности трагедийности /Кафка, Доренматт/.

Важными факторами, повлиявшими на формирование концепции модернизма, явились философские учения Э. Гуссерля, М. Хайдеггера и К. Ясперса и психоанализ З. Фрейда. В своих духовных исканиях феноменология заявила о нерасторжимости субъекта и объекта и возможности познания объекта только путем включения его в интенциональность сознания, то есть через приобретение субъективного /"моего", личного/ опыта. Эти идеи определили развитие философско-эстетических принципов модернистских течений /экспрессионизма, кубизма, сюрреализма и др./. Основные положения феноменологии послужили базой и для экзистенциализма, представители которого ставили в центр внимания проблемы индивидуального развития личности: выбор и решение, вина и ответственность, смерть и суицид, осознание собственной самости. Эта проблематика реализуется в художественных образах А. Камю, Ж.-П. Сартра, С. Бовуар.

Учение З. Фрейда о бессознательном и развившиеся позже на основе психоанализа концепции К. Янга, Ф. Перлза, Э. Берна, К. Роджерса привлекли внимание культурной среды к изучению скрытых связей и мотиваций душевной жизни личности, которые лежат за пределами видимого, но определяют внешние знаки поведения и "схемы" жизни. Огромное влияние психоанализа и других психотерапевтических практик отразилось в возникновении новых изобразительных приемов и в изменении отношения к самому творческому процессу. Например, такие повествовательные приемы, как "автоматическое письмо" или "поток сознания", ставились в одну параллель со "свободными ассоциациями" Фрейда, раскрывали механизмы восприятия личностью мира и себя в нем. Опыт и исследования психопрактик получили воплощение в различных видах искусства эпохи модерна и постмодерна: это произведения М. Пруста, Д. Джойса, У. Фолкнера, Э. Хемингуэя, Д. Лоренса; драматургия Ж. Жене, С. Беккета, Э. Ионеско; "пластический театр" Р. Виктjа; кинорежиссура Ф. Феллини, И. Бергмана, А. Тарковского; живопись С. Дали, П. Пикассо, других классиков XX века.

Одним из характерных качеств литературы эпохи модерна явилось также обращение к мифологизму. Модернизм остро интересовался трансцендентальной природой мифа. В новой парадигме мышления нерасчетленность рационального и фантастического, субъективного

и объективного демонстрировала целостное восприятие Бытия. Согласно К. Янгу, мифо-синкретические структуры мышления соответствуют проявлениям архетипов Бессознательного. Широкое отражение в модернизме получает аффективная сфера человека, экзальтированность его эмоций, оправдываемая напряженностью бытия. Открытие Бессознательного и важности эротического начала в объяснении механизма человеческих стремлений породило новые темы и конфликты /Г. Миллер, Т. Уильямс/. Большое значение придают мифологическим, притчеобразным, гротесковым формам, оттрачиваям парадоксальность бытия, литературным реминисценциям и коллизиям /Дж. Дойс, Э. Ионеско, Ж. Амаду/.

Так, для концептуальной парадигмы модерна характерны следующие признаки: ощущение трансцендентной трагичности существования и невозможности установления полноценных связей с внешним миром; интерес к патологическим искажениям сознания и попытка оправдания их; трансформация классических типов поведения и введение новых образных приемов.

В начале XX века ломка прежних художественных приоритетов свитась закономерным откликом на острейший кризис в обществе. Особое видение мира, признание ценности индивидуально-личностного опыта переживания "пограничных" состояний, не соотносимого ни с общественной, ни с родовой моралью, утверждение в правах многообразия субъективистских интерпретаций бытия и необходимости выражения негармоничной эмоциональной сферы характерно для идеологии модернизма. Однако зарождение этих тенденций происходило гораздо раньше, начиная с середины XIX века, что мы и попытаемся показать на примере творчества Лескова.

Романы Лескова "На ножах", "Некуда", "Обойдѣнные", "Островитяне", написанные в 60-70-е годы XIX в., на наш взгляд, во многом предвосхитили опыты раннего модернизма - Л. Андреева, Ф. Сологуба, Д. Мережковского и др. Это проявляется прежде всего в интересе к иррациональным сторонам человеческой психики /у Лескова восходящем к романтической традиции/, а также в тенденции к жанрово-стилевому смешению. Лесков обращается к "сверхчуждственной" реальности /например, видения и пророческие сны в "Обойдѣнных", истинная природа которых автором до конца не рас-

кривается: то ли это мистическое воплощение действительности, то ли плод больного воображения героя/ и тяготеет к пространственно-временным разрывам в ходе повествования, что характерно для модернистов XX века.

Изображая психологию любви-страсти, Лесков организует пространство действия в соответствии с динамикой чувств персонажей, допуская субъективное преломление внешнего мира в сознании героев, в результате чего объекты утрачивают свою суверенность, становясь отражением эмоций людей/"Обойденные"/. С подобным преобразованием внутренней реальности во внешнюю и с подменой ею действительного мира мы встречаемся в творчестве писателей зрелого модернизма - Г.Маркеса, С.Рушди, М.Элиаде.

В романе Лескова "Островитяне" обнаруживаются соответствия таким принципам модернистского мышления, как ориентация на изначальные, архетипические константы человеческого Бытия /дом, дорога, любовь, болезнь, смерть/, вплетение отдельных мифологических мотивов или персонажей в ткань повествования, придание "космичности" значений происходящему, соотнесение микрокосма и макрокосма при осознании невозможности полного отождествления внешнего /"старейшей плоти"/ и внутреннего /"наивного духа". Отсюда ощущение насильственной изоляции человека и враждебности непознаваемых сил, властвующих над ним, абсурдности жизненного пути.

С именем Лескова следует соотнести одну из первых в русской литературе попыток изображения потока сознания. Это монолог Долинского в "Обойденных", лирический сюжет которого развивается не в соответствии с законами логики, а как ряд ассоциативных "чувствительных мыслей"/термин Т.Сильман/, как своеобразный эмоциональный "маятник" переходов от безутешности к некоторому утешению и вновь к ощущению несчастья. Структура монолога тяготеет к "безымянности", при этом образ "я" выступает как всепоглощающее сознание, доминантой которого становится сфера жизни-смерти. Ощущение пространственного единства с мирозданием вызывает у главного героя переживание целостности связей всего со всем: образы Каина и Авеля, Соломона и царицы Савской, Спинозы и Магомета проходят перед его внутренним взо-

ром и приводят к мистической мысли о переселении душ. В духе позднейших модернистских трагедий Ф.Кафки можно рассмотреть и саму биографию главного героя "Обойденных". Его предыстория как бы определяет его судьбу: он призван страдать в соответствии со своим предназначением, и это не то страдание, которое возможно /или невозможно/ преодолеть, а то, которое сопутствует жизни человека изначально, независимо от его волевых усилий.

Острый интерес к экзистенциальным состояниям Любви, Страдания, Смерти характерен для русской литературы в целом. Обращение к мифологическим образам в качестве интерпретаций концептов этого ряда мы видим в "Островитянах" Лескова, что делает роман связующим звеном между романтической и модернистской картинами мира. Включение библейских символов в художественную ткань произведения позволяет соотнести многие элементы образной системы романа с античной трагедией рока, преломленной в сознании феноменолога. Так, Истомин осмысливается через образ жения-искусителя, а личностное становление Мани в аспекте ее отношений с художником - через символику вкушения Евой запретного плода с древа Познания Добра и Зла.

Не относя Лескова к зачинателям модернизма, необходимо, тем не менее, признать, что для целостного воплощения психологических движений духа и развития нравственного сознания писателю потребовались "не свои", то есть не традиционно-реалистические формы. В результате возникает сплав стилевых тенденций, более характерный для литературы конца XIX- XX веков. Здесь и использование традиций готической повести /загадочность Бера в "Островитянах", таинственность происходящих с ним событий и т.п./; и поражающее обилие литературных ассоциаций и реминисценций /параллели из романов Н.Чернышевского, Ч.Диккенса, В.Гюго, из "Горя от ума", прямая ссылка на "средневековый" колорит произведений В.Скотта, Э.Сю, А.Радклифф; сравнение Бера с Кармагдойлем, Раулем - Сней Бородой/; и экспрессионистский характер описания интерьера, выражающийся в акцентировании цветовой символики красного, белого и чёрного. Архаические концепты бессознательного начала, описанные позже структуралис-

тами во главе с К. Леви-Строссом и М. Фуко, влетают в образный ряд романа в виде противопоставлений и взаимодополнений в изображении Бера и Мани: дом-путь, чёрное-белое, прошлое-будущее, сила-слабость, мужское-женское, одиночество-бесконечность, замкнутое-открытое.

Предтечей модернистского мироощущения можно считать и сюжетное воплощение судьбы Райнера в "Некуда", как бы сотканной из цепи трагических случайностей, демонстрирующих несоответствие желаемого и сущего, мира иллюзий и мира воли. В целом, роман "Некуда", выстроенный как "антисюжет" к произведению Н. Чернышевского "Что делать?" может быть рассмотрен и как предтеча модернистских по своей природе антиутопий XX в. Дж. Оруэлла, К. Кестнера, Н. Замятина. Борьба двух начал в антиингилистических романах Н. Лескова возносится до трансцендентного мифологического противопоставления "тёмного" и "светлого", более характерного для модернизма, чем для классического реализма.

Как видим, творчество Н.С. Лескова демонстрирует интересную особенность формирования культурных смысложарнозначений. Лесков, безусловно, учитывает рациональные модели русской романистики, но не ограничивается ими. Он пытается создать новую жанровую разновидность романа, "приспособленную" для изображения не только сознания, но и подсознания человека, выходящего к архаическим основаниям Культуры. Концепция модернизма, включающая опорные течения сюрреализма, футуризма, экспрессионизма и проч., будет сформулирована гораздо позже, она станет водоразделом двух различных по типу мышления эпох. Однако некоторые предпосылки духовно-идеологического кризиса и смены культур закладывались, на наш взгляд, в период реформ и бунтов середины XIX в., в "переходное время", неопределённость которого обусловила зарождение художественных принципов, близких концептуальной парадигме модернизма.

"ВНЕЗЕМНОЙ ИНТЕЛЛЕКТ":

в художественном творчестве
/ "Фауст" Гёте и "Солярис" Лема /

А.И.Головин

Выбор для исследования писателей, как и эпох, социокультурного контекста, не случаен; у каждого из них счастливо сочетаются методологически: научно-исследовательский и художественно-ассоциативный стили мышления. Каждый из авторов так или иначе выходит на проблему искусственного воспроизведения "интеллекта"; проводит в этой связи мысленные эксперименты человековедческого содержания, художественными средствами. Разработка "интеллекта" в художественной литературе - существенный, культурофилософский, пласт интегративной проблемы "искусственного интеллекта"; относительность социокультурных "средств наблюдения", как и полифония методологий, - необходимое в этой связи средство исследования.

Обратимся к методологическим и культурологическим моментам проблемы "интеллекта", погруженной в художественный контекст.

У И.В.Гете, как натуралиста XVIII - XIX ст., находим исследования по "метаморфозу растений" и "межчелюстной кости" человека и животных, о цвете, "хроматике", об "опыте как посреднике между субъектом и объектом", как и систему афористических высказываний по диалектике познания, человека и природы [см.: 3]; не по наслышке, в студенческие годы был знаком с алхимией и химическими опытами; соединял в своем творчестве пласты различных культур: "Что такое я сам? Что я сделал?.. Мой труд - труд коллективного существа и носит он имя Гете" [3, с.409].

Бессмертная трагедия "Фауст" Гете [5; 4] создавалась им в течение всей творческой жизни, шестьдесят лет, от замысла в двадцать лет до завершения в 1831 году, за несколько месяцев до смерти; драма, эпос и лирика, как жанры поэзии, сочетаются в ней, образуя специфику в литературоведческом отношении; если "Пролог в театре" знакомит с этой ее спецификой и беспредельным интеллектуальным полем действия: "с небес сквозь землю в ад" /или, "через землю с небес в ад"/, то последующий, "Пролог на небесах", вводит нас в суть ее человековедческой проблемы, в контексте культуры средневековья; значителен в этом отношении диалог на небесах, Гос-

пода и Мефистофеля.

"Мефистофель", как известно, - одно из имен дьявола, производное от древнееврейского "Мефиз" - разрушитель и "Точель" - лжец, обманщик; ср.: "Анатема", от "анафема", - пьеса Л. Андреева [см.: 1]. В пьесе, как и в упомянутом, последнем, прологе трагедии, авторами положен в основу, напомним, библейский ветхозаветный сюжет "Книги Иова" [см.: 2]; а в нем - ключевые моменты: диалоги Господа и Сатаны; их суть в динамике такова:

сатана Господу сказал: "разве даром богобоязненен Иов?"; и сказал Господь сатане: "вот, все, что у него, в руке твоей; только на него не простирай руки твоя" [Иова, 1 : 9, 12 и 6-12];

сатана Господу сказал: "за жизнь свою отласт человек все, что есть у него"; и сказал Господь сатане: "вот, он в руке твоей, только душу его побереги" [Иова, 2 : 4, 6 и 1-7].

Или, - суть в динамике категориального ряда п е н н о с т е й: "богатство" - "жизнь" - "душа". "Внезапный интеллект" представлен в этой ситуации /диалогах/ Господом и Сатаной; ситуация имеет характер мысленного эксперимента социокультурного /человековедческого/ содержания; "экспериментаторы" - Господь, ведущий, и Сатана, не в меру неуемный исполнитель и заказчик, одновременно - оппозиция ведущему; направлен эксперимент на Иова, как представителя рода "человек".

Фауст, как представитель рода "человек", реализуется в трагедии главным образом через отношение к Мефистофелю; эта оппозиция обогащается новым посредствующим звеном - Гомункулом, со сцен - "Лаборатория в средневековом стиле", во 2-м действии 2-й части трагедии, до завершающей сцены этого действия включительно - "Скалистые бухты у Эгейского моря", кульминационной для него [5, с. 331-349; 4, с. 414-485]; его образ занимает видное место в трагедии, в конструировании образа главного героя, имеет и относительно самостоятельное значение; такое, что возникает искушение взять в качестве самостоятельной "линии Гомункула", реализуя ее через методологические оппозиции: "Гомункул - Фауст", "Гомункул - Мефистофель", как и "Гомункул - Вагнер" и т.д.

Ограничим, однако, исследование Гомункула, как искусственно-го создания средневековой лаборатории алхимика и и Чернокнижника - в художественной литературе, - двумя связанными задачами: а/ке-

тодологии и технологии изготовления "создания"; о/ значения его в реализации замысла автора по главному герою трагедии.

В первой задаче нашего исследования будем различать четыре момента: парадигму алхимии /в социальной культуре ХУП в./, целевую установку эксперимента в колбе /в художественном творчестве/, технологию и методику его реализации /по "Фаусту"/, его социально-практическое значение и смысл /по художественному источнику/. Кратко опишем каждый из моментов.

Гомункулус /от лат. *homo* - человек, *homineus* - человек/, напомним, по представлениям средневековой алхимии, - "некое существо", которое можно получить искусственно, как и золото. Характерным для раннего преформизма, анималькулистов, было то, что Гомункулус заключен в сперматозонде, крайне мал и прозрачен; уменьшенная копия, которая в женском организме прорастает в человека и т.д. Дерзость мысли - в "колбочном" способе воспроизводства природного таинственного процесса: инъекцией культуры мужского вещества в подобранную смесь веществ.

"Да, смелый план сперва недеп на вид,

Но в будущем рассулку несомненно

Над случаем победа предстоит,

И мозг подобный, мыслящий отменно,

Еще не раз мыслитель сотворит!" -

вдохновляет себя алхимик, Вагнер /пер. Н.А.Холодковского [5, с. 333] /, Последние две строки, в силу их значительности, дадим также в ином варианте /пер. Б.Пастернака [4, с.417] /:

"С годами мозг мыслителя искусный

"Мыслителя искусственно создаст", -

где утонченность поэтической формы несомненна, чарует слух, но тревожит. В этом случае создается: "мыслитель /искусственно/" - "мозгом /мыслителя/" , тогда как в первом: "мозг /подобный/" - "мыслитель /сотворит/" ; расхождения в передачи целевой установки эксперимента очевидны; не только в количественном, так сказать, плане, но и качественном: "человек" или только его "мозг /говорящий!/"? Но, несомненно, речь об "искусственном" интеллекте, - как цели эксперимента в колбе.

Расхождения в передаче технологии и методики приготовления в переводах еще более заметны и вызвали бы замешательство, попы-

тайся мы "повторить" эксперимент [ср.: 5, с.332 и 4, с.416]: в одном - "веществе различных сотню сложим", "смешаем их", чтобы "все человека вещество составить", в другом - "из тысячи веществ составить смесь", "в смешение дело", "и человеческое вещество"; общими моментами методики являются: "смешать", "прогреть"; коль "светится" /или, "светит"/ - процесс пошел! Общей является интра-структура процесса: Мефистофель - "дядя-плут" /или, "кум-хитрец"/, словно "философский камень", катализатор в наличии, и Вагнер - "папенька", алхимик, его вера и т.д. При всем различии, способ изготовления "интеллекта" вполне однозначно следует определить как "химический", "колбочный", на стадии алхимии.

Что касается расхождений количественных - "сотня" и "тысяча", - то заметим, что, конечно, речь об "образах", но, точнее, - различии в переводах образов, созданных мышлением художника, натуралиста и "алхимика", знающего о существенной роли дозы и т.д.

Наконец, о социально-практическом смысле и значении эксперимента: возвысить человека искусственным происхождением, "чистейшим", чем "остальные твари", "животные", поскольку "жребий человека так высок", поскольку "владеет высоким даром" и т.д. [5, с. 332; 4, с.416]; в итоге, "нежный пункт" освобождается от воспроизводства жизни, как озадаченно полагает Вагнер, герой "Фауста" и алхимик, прообраз К этому "пункту", для более серьезного разговора, вернемся ниже, в связи с второй задачей - исследования гуманистического наполнения образа Гомункула.

Что касается второй задачи, значения "линии Гомункула", внимание хотелось бы привлечь к определенному совпадению в сюжете трех точек роста, именно жизненного человеческого начала. Первая из них определяется "предисторией" - целеполагающей деятельностью, замыслом алхимика, Вагнера, "лишить цену" - "нежный пункт", откуда жизнь вся шла, "то, прежде в моде бывшее рождение" /пер. Н.А. Холодковского [5, с.332] /, или, "прежнее детей прижить" - обратит в "нелепость, сланную в архив", "предоставить животным" /пер. Б.Пастернака [4, с.416] /. То есть, по замыслу "папаши" /Вагнера/, искусственное, колбочное, происхождения Гомункула должно было поднять человека над природой.

Другая точка роста - дейтельная сущность "создания"; едва родившись, заявляет: "Я существую - деятельным быть // Я должен; рад

к работе приступить" /пер. Н.А.Холодковского [5, с.334]//; или: "Пока я есть, я должен делать что-то, // И руки чешутся начать работу" /пер. Б.Пастернака [4, с.417]//, - при всем различии переводов суть фрагментов совпадает; как совпадает деятельное начало, как таковое, и постоянная устремленность, как качество личности, у Фауста и Гомункула: "В начале было Дело" [см.: 5, с.87-88]//; при различном содержании этой устремленности: одухотворение - ошестствление; Гомункул противопоставляет характер своих стремлений также мейфистофельскому: созидание - разрушению [см.: 5, с.336-337; и 4, с.420, 421-422]//.

Наконец, третья точка роста - "начала жизни". Во-первых, - их совпадение в слиянии Гомункула /несущего в себе мужское начало/ с четырьмя стихиями-началами /"вода", "огонь" и пр./, чем завершается, к его радости, его "абстрактная", "вне-плоти" биография. Во-вторых, - их совпадение в стремлении слить "жизнь и свободу", - как "конечный вывод мудрости земной" Фауста:

"Лишь тот достоин жизни и свободы,

Кто каждый день за них идет на бой!"

/пер. Н.А.Холодковского [5, с.516]//; или /пер. Б.Пастернака [4, с.610]//: "Лишь тот, кем бой за жизнь изведен, // Жизнь и свободу заслужил". Бесспорно совпадение "жизни и свободы" - в итоге, но различны способы достижения этого у переводчиков; бесспорно совпадение средств и цели лишь в первом случае. В прекрасное мгновение, предвосхищая следы своих борений в будущей свободе народа и края, в "высший миг", Фауст заканчивает свою земную жизнь, к радости Мейфистофеля; Впрочем, преждевременной.

В-третьих, - противоречивое - жизненное - совпадение высоких устремлений и "женственности вечной". В пятом, завершающем действии /акте/ 2-й части и все! трагедии ангелы уносят в "высшие сферы" - "высокий дух", "бессмертную сущность" Фауста: "Чья жизнь в стремлении прошла, // Того спасти мы можем" /пер. Б.Пастернака [4, с.623; ср.: 4, с.529]//, а "Христический хор" подводит окончательный итог "Фауста": все быстротечное, брренное и т.д. - "лишь символ", а возвышает к конечной истине - "женственность вечная" [ср.: 5, с.534 и 4, с.628]. В этом утверждении вечной "женственности" заметно отрицание - как преодоление-снятие - "предисторической" установки алхимика /в отношении смысла создания им искус-

ственного разумного существа/, как и значение ее в качестве условия духовности, - что видится уже в завершающей мысли Фауста - о единении жизни и свободы. Таковы некоторые итоги поиска Гете, в ХVIII-XIX в., на стыке образов Фауста, Мефистофеля, Гомункула и т. д., в контексте культуры средневековья.

Футурология Ст.Лема "Сумма технологий" - попытка из второй половины XX ст. заглянуть в будущее. Ее целью был некий образ "алгоритма", охватывающего "всякое разумное созидание в материальной области мира", и, одновременно, - образ цивилизационных феноменов, претендующий на восприятие "явлений "психозов" с как бы внеземной /галактической/ или общекосмической/ точки зрения, - как пишет автор в предисловии к русскому изданию указанной книги, 1968 г. [8, с. II]; "интеллектроника" - ее отдельная глава, а общая устремленность книги, пожалуй, в проблеме нового витка эволюции человечества, где существенным фактором выступает его собственная, созидательная технологическая деятельность.

Роман /"повесть"/ Ст.Лема "Солярис", 1960 г. [см.: 7] - знаменитая попытка "промоделировать" художественными средствами встречу человека с Неведомым в космосе, в аспекте "достоверности абсурда", "очевидное - невероятное", глазами психолога Криса Кельвина. Гигантский жидкий "внеземной интеллект" - Скеан планеты Солярис, поражает воображение в качественном плане: А /вносит "поправки" в неустойчивую орбиту движения собственной планеты в системе двух солнц /управляет гравитационными силами/; В /проникает в подсознание своих исследователей, конструирует и материализует на нейтринной основе "образы", добытые из их подсознания; "Хэри", погибшая одиннадцать лет назад любимая Кельвина, как и другие "гости" - "образования Ф" /фантомы/ - на космической станции, - странно-зеркальные копии глубинных пластов бессознательного и совести человека Земли. "Они" рождаются во время его сна, поджидая его пробуждения, почти непрерывно удерживают чувственно-познавательный с ним "контакт" /зрительный, осязательный и т.д./, "очеловечиваются": в осознании "себя" и отношения к человеку...

В прощальной записке внизу стояло одно зачеркнутое слово: "я сумел прочитать его: "Хэри"... была еще одна буква - не то Х, не то К - не разобрать" [7, с. 165]; момент кульминационный, острейшего кризиса Крис передан предельно рационалистично и точно; "трех-

значением" имени, как раздвоения самосознания /фактически, расщеплением дипластии сознания, культурофилософского свойства/: "Хэри" /имя погибшей любимой/ - "Х" /неизвестное, фантом/ - "К" /Крис, "его" образ/. - автор романа формирует "горечь ностальгии"; к этому чувству и его живительной роли вернемся ниже.

Три замечания в аспектах гносеологии и культурологии "образа", их пересечения, - в основном логико-методологического оценочного характера, - о движении "образа" /в художественном произведении/. Первое, историко-сравнительного свойства, - об "истечении образов вещей". В поэме "С природе вещей" Лукреция Кара, I в. н.э., определяются черты, так сказать, "гносеологии образа"; "атомистическая" механика "образов" /Кн. 4-я/ подобна механике "атомистическим" начал /Кн. 2-я/; "тонкие образы" форм предметов, - "им подобные"; начала "образов предметов" богато иллюстрированы /исчисляется не менее шестнадцати черточек этой механики/;

Они: "отделяются" /от предметов/; "во мгновение ока отделяются"; "постоянно истекают" /от предметов/; "сваливаются" /с них/; "нет ни замедления, ни перерыва этому истечению"; "рождаются /происходят/"; "легким и скорым способом рождаются"; "удаляются"; "блуждают"; "покидают прежнюю форму"; "принимают множество различных форм"; "разнообразных форм"; "на поверхности предметов есть изобилие того, что они пускают в пространство"; наконец, они "разрываются", разрушаются" /у грубого предмета/ [см.: 9. с.91-94].

Это написано об "образах" и их "истечении" за девятнадцать столетий до "Океана" и "Хэри", в I в. н.э. Замечательны собственные гносеологические свойства "образа предметов": образы "тонкие" и "чувства лишены", - как и частицы, образующие дух и душу [см.: 9. с.91]; "Образы /призраки/ предметов блуждают во множестве многообразно, безо всякой силы, чувства лишённые" [9. с.91]; они "поражают" глаза, как и другие органы чувств, создают возможность "постоянно ощущать" /тело/ и т.д. [9. с.93-94].

Наше постоянное ощущение такое, словно живые черточки эти зафиксированы с борта космической станции, зависшей над Океаном Солярис; обнаруживается удивительным образом совпадение /родство/ черт "образов" в античной "атомистической" натурфилософии и в нашем случае /"у Солярис"/; произошло, однако, обращение "истечения образов"; и это обращение не столько в

психофизиологическом, сколько культурологическом аспекте; этим достигается познавательно-психологический эффект: "очевидное - невероятное" и эффект этико-эстетического самосознания: "земным" интеллектом - через "внеземной".

Второе замечание, сравнительного культурологического свойства, - об отношении героини "Солярис" и героини "Маски" Ст. Лема. Если у первой оказалось "два имени" /благодаря неточности перевода/, то вторая имени не имеет; она, по определению, - "существо, которое НЕ человек, а создание искусственное" [см.: 6, с. 31]. Объединяющий их мотив - классическая "проблема свободы воли", но она "смоделирована в аспекте кибернетическом", художественными средствами; специфическим для второго случая разработки проблемы являются: "условия полностью фантастические" - контекст средневековой социальной культуры [см.: 6, с. 31-33].

Вопрос, который ставится автором повести "Маска" на "воображаемой модели", формулируется им следующим образом: "если искусственное существо сконструировано так, чтобы выполнять определенное задание, к которому принуждает его программа, введенная в его мозг, то может ли оно полностью осознать свое назначение как вынужденное действие, обусловленное программой, и может ли оно в з б у н т о в а т ь с я против своей программы?" [6, с. 31]; классическая проблема, смоделированная в аспекте кибернетики, объединила столь разных "героинь". нас интересует и другой объединяющий аспект движения этих "образов" - сознательное /или - фактическое/ обращение автора к закономерностям движения бессознательного, психическому детерминизму, психоанализу как методологии культурологии, что осталось, так сказать за экраном, разработки "образов". В случае "Маски" особенно заметна конструктивная роль психоанализа /конечно, "в аспекте кибернетики"/.

Героиня "Маски" претерпевает леденение души метаморфозы искусственного создания - "женщины /машины мести/", гомеостата, - неотвратимо, словно рок, преследующей жертву-цель /неудобного "заказчику" умного и родовитого придворного/; в ее программе заложено "творческое", поисковое начало: амбивалентное единство "влюбленности" и "уничтожения"; повествование ведется от "нее", а в нем - стадии "ее осознания": "тьма" /была в начале/ и "холодное пламя" /обрабатывающих инструментов/ - "оно" /начало бессознате-

льного психического/ - "пол" /переход "оно - она"/ - "язык" /"стали долетать слова" и пр./ - "знания" - "знание множества сущей" /заложенных в программе/ - коммуникации и т.д. Вместе с движением "ее сознания" возобновляются попытки решения проблемы "самосознания": "программа" или "свобода" - "сама" ли определила вариант "судьбы", очередную метаморфозу и прочее, т.е. движение "самосознания" к осознанию степени свободы и т.д.

В завершение второго замечания отметим: в образах "героинь" произведений "Солярис" и "Маска" заметно влияние идей фрейдизма и неореализма /З.Фрейда, К.Г. Юнга/, как и некоторое критическое отношение к их толкованию сновидений /см.: II; I2; I3; ср.: 8, с. 165 /; влияние - в создании мира материализуемых фантомов бессознательного, интригующих художественно-научно-фантастических произведений. Психоанализ - фактическая составляющая методологии художественного творчества, основы культурологии. Наше сознание исторически полсажено, словно "кукушонок", в тело, созданное эволюцией и обладающее основами бессознательного; постоянный и безотказный "собеседник" сознания - наше бессознательное; язык и диалог - внеуряд /в сновидениях/, предчувствие, чувство тревоги и т.п.; бессознательное - безымянный и бескорыстный соавтор нашего творчества.

Наконец, третье. Кинофильм Андр. Тарковского "Солярис", 1972 г. /см.: 7 /, - это не пересказ одноименного романа зрительными образами и представлениями; появляется пролог /земная жизнь, в ее обаянии, проходит перед нами в миг расставания; Крис стартует "отсюда", а не с космического крейсера вблизи от Соляриса/; "морем звуков", пульсирующей "звучко-зрительной средой" обитания, ощущением "ритмической организации" /композитор Эд. Артемьев/ создается объемный образ всепроникающего "Неизвестного", Океана и пр.; образ Хари выдвигается в центр событий, а вместе с этим - познавательные и этические противоречия "контакта" с неизвестным, странно-зеркальным миром, вызванным из подсознания "земного" героя /Крис/ - "внеземным" интеллектом Океана планеты Солярис. Конечно, "среди звезд нас ждет "Неизвестное" /Ст. Лем/, но это неизвестное - прежде всего сам Человек, его внутренний мир, не только подсознание, - реализуемое /как сущее из не-сущего; социализирующееся; прорастающее/ в отношении к внешнему неведомому. Космос,

как и Океан Солярис, — это "космическое" зеркало, позволяющее всматриваться земному человеку в себя, не утрачивая чувство "спасительной горечи ностальгии" /Андр.Тарковский/. Но только ли о земном и изведенном?

Таковы некоторые сущностные моменты инженерии "интеллекта", сопряженного с "земным", в качестве "якобы-не-антропоморфного" средства культурофилософского самосознания и самореализации. Вопрос о том, может ли мыслить "машина", "вне-человеческое", "вне-земное" и т.д., — о б о р а ч и в а е т с я, в конечном счете, вопросом: мыслит ли человек, вопросом самосознания земным, человеческим интеллектом себя, степени и меры своей развитости. За этими раскатываниями вопроса об "интеллекте" важно слышать классическую проблему "свободы воли", меры реализации себя личностью; проблемы, которая стала, благодаря выразительным художественным средствам, заметнее, — объемной и жизненной.

Л И Т Е Р А Т У Р А

1. А н д р е е в Л. Анатема //Драматические произведения. В 2-х т. — Т.1. — Л.: Искусство, 1989. — С.305-384, 510-521. 2. Б и б л и я. Книги Св.Писания Ветх. и Нов.Завета /С илл. Г.Доре. В 2-х т.: — Т.1. — /Л./: Духовное просвещение, 1991. — С.542-565.
3. Г е т е И.В. Избранные сочинения по естествознанию. — /Л./: Изд-во АН СССР, 1957. — 555 с. 4. Г е т е И.В. Фауст: трагедия /Пер. Б.Пастернака //Избранные произведения. В 2-х т. — Т.2. — М.: Правда, 1985. — С.123-628. 5. Г е т е. Фауст: трагедия /Пер. Н.А.Холодковского. — М.: Искусство, 1962. — 572 с. 6. Л е м Ст. Маска. Не только фантастика. — М.: Наука, 1990. — С.30-82. 7. Л е м Ст. Солярис. Магелланово Облако: романы. — М.: Радуга, 1987. — С. 19-176. 8. Л е м Ст. Сумма технологий. — М.: Мир, 1968. — 608 с.
9. Л у к р е ц и й Кар. О природе вещей /Пер. А.Кленанова. — М.: Типография Т.Рис, 1876. — 206 с. 10. Т у р о в с к а я М.И. Семь с половиной, или Фильмы Андрея Тарковского. — М.: Искусство, 1991. — С.78-100. 11. Ф р е й д З. Психология бессознательного /Сб. произведений. — М.: Просвещение, 1990. — 448 с. 12. Ф р е й д З. Толкование сновидений. — К.: Здоровье, 1991. — 384 с. 13. Ю н г К.Г. Архетип и символ. — М.: Ренессанс, 1991. — 304 с.

В ПОИСКАХ ОСНОВАНИЯ ОТВЕТСТВЕННОСТИ

Морозко Л.Г.

Современное общество напоминает организм, длительное время пребывающий в болезненном состоянии, один из диагнозов которого — синдром ответственности. И эта проблема увлекает нас в область, которую до сих пор обходили стороной, пытаясь обнаружить причины столь затянувшегося кризисного состояния. Речь идет о взаимосвязи между социально-экономическим и духовно-психологическим. Создается впечатление, будто этот вопрос вообще не существует. Вновь демонстрируется неистребимая вера в то, что ключ к решению всех проблем общества лежит в решении социально-экономических. Марксистское, экономическое мышление оказало на нас такое сильное влияние, что даже не разделяя марксистских постулатов, многие принимают как аксиому то, что социально-экономические задачи приоритетны, и решение их предполагает автоматическое решение проблем духовно-психологического характера. Игнорируется тот очевидный факт, что любое обнаружение социальной динамики начинается как сдвиг внутри культуры, как результат формирования новых ценностных ориентаций и идеалов, как итог разносторонних социокультурных закономерностей. Отсюда, набившие всем оскомину, разговоры о реформах, которых нет.

На наш взгляд, переход к демократическому открытому обществу сопряжен не столько с социально-экономическими, политическими трансформациями, сколько с социокультурными, духовно-психологическими. А этот процесс более длительный и менее предсказуемый. Ибо мы не можем рассматривать "человеческую натуру как нечто беспредельно пластичное; как нечто готовое приспособиться к любым условиям без развития своей духовно-психологической изменчивости" / I, с.22 /. Освободившись от прежних тоталитарных форм власти, мы не замечаем, что стали жертвами власти нового рода — власти безответственности, болезни, поразившей как политическую, так и социально-экономическую "ткань" общественного организма. Фокус тотальной политической и социально-экономической ответственности власти, столь стремительно переместившись /из Москвы в Киев/, разрушив вертикальные связи между инстанциями ответственности, как бы "повис в воздухе". Общество оказалось психологически не готовым принять как ценность понятия "индивидуализм" и "свобода",

"свобода выбора", а значит принять на себя ответственность. Тоталитаризм сформировал человека - фаталиста, который подобно древнему греку, отвергает случайность, свободу мыслит как нечто производное от необходимости. В рамках такой зависимости свобода выступает как выбор того, что уже выбрано, predetermined, а ответственность - как чисто формальная оценка акта фатального выбора. До настоящего времени большинство философов, в том числе и харьковской школы, рассматривают ответственность как смежную категорию по отношению к свободе и необходимости, с завидным упорством отдавая дань временам /вплоть до XIX века/, когда ответственность не выделялась в качестве самостоятельной философской проблемы и, по существу, не имела даже терминологического статуса /см.: Толковый словарь ..., В.Далъ/. Сторонники такого подхода фактически зачеркивают свободу и ответственность, создавая себе непреодолимые трудности всякий раз, как только из области общефилософской им приходится переходить к реальным проблемам жизнедеятельности людей, к вопросам социологии, политики, морали, права. Одно дело - умозрительные схоластические рассуждения о свободе и необходимости, другое - как в рамках жесткой детерминистской доктрины объяснить социальные процессы, социальную активность людей, обосновать нравственные оценки и правовые санкции, определить границы свободы и ответственности человека. Отождествив, по сути, свободу с необходимостью, мы сталкиваемся с неустранимым противоречием: или считать ответственность фикцией, или же смириться с очевидным парадоксом, когда человек признается ответственным за действия, которые он не мог не совершить, за выбор, который он не мог не сделать, за решение, которое он не мог не принять.

Кроме того, такой подход влечет за собой доминирующее "охранительное", "расчленяющее", ограниченное понимание ответственности по преимуществу ретроспективно-негативной /за нарушение тех или иных существующих установлений/.

У Гегеля находим: "Хотя все изменения как таковые, поскольку они положены деятельностью субъекта, являются его делом, однако из-за одного этого он еще не признает их за свой поступок, но действительно признает своей виной только то наличное бытие в действии, которое заключалось в его знании и воле, только то, что было его умыслом, было ему принадлежащим" / 2, с.302 /. Ответственность

возможна при наличии выбора, выбор возможен при наличии антипода тотальности - разнообразия. Выбор и разнообразие - понятия, хотя и разные, но все же неотделимые друг от друга; выбор в действительности невозможен без разнообразия. Если реально возможности выбора не существует, то и выбор либо бессмысленен, либо носит манипулятивный характер, т.е. создается иллюзия того, что он имеет смысл, ценность.

Чувство ответственности есть определенное состояние готовности сознания к действию, чувство реальности, предшествующее действию. 0-сознание ответственности - состояние предельного напряжения человеческих сил - есть, возможно, единственная надежная сила, способная привести к радикальным изменениям в духовно-психологической, социально-экономической сферах. Если это состояние подорвано или отсутствует, то положение общества серьезно.

Решение проблемы ответственности, на наш взгляд, возможно лишь при постулировании свободы как возможности выбора, признании автономности личности, примата ее свободной воли, ее духа над косной материей и каузальными связями. Возможность свободного выбора есть господство над умирающей необходимостью, возможность реализовать социальную перспективу. В процессах, происходящих в обществе, агония отжившего и муки рождения нового сопутствуют друг другу, ростки нового всегда зарождаются внутри старого. Сегодня старое есть ограничение свободы, любое ограничение есть имманентный момент свободы. "...Сопротивления, которые свобода открывает в существующем, не будучи опасностью для свободы, лишь позволяют ей возникнуть как свободе" /3, с.540 /.

Мир сопротивляется человеку, но человек есть человек, в той мере, в какой способен выбирать, принимать решения, определять для себя те или иные ценности, устанавливать нормы добра и зла, а значит ответственность перед Богом, людьми и самим собой.

Литература: 1. Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990. 2. Гегель Г.В.Ф. Философия духа// Соч. Т.3. М., 1956. 3. J.-P. Sartre *Le libre et Le néant* Paris, 1982.

МЕТАФОРЫ ЛЮБВИ И СЕРДЦА В "ИСПОВЕДИ" АВГУСТИНА
Т.С.Воропай

Полтора тысячелетия культурная Европа читает "Исповедь" Св.Августина. Предельная эмоциональная насыщенность и глубочайший психологизм этого произведения снискали ему славу уникального памятника христианской духовности. Современный читатель уже не обладает непосредственностью и простодушностью, свойственным первым векам христианства. Речь идет не о доверии (доверие предполагается самой спецификой жанра), но о понимании. Культура, которая на протяжении последних столетий привыкла жить не только без Бога, но и без человека, не располагает "ключами", которые позволяли бы актуализировать чужой личностный опыт. Герменевтический анализ здесь как нельзя более к месту.

В настоящей статье я затрону две предельно насыщенные религиозно-философские метафоры Августина - "любовь" и "сердце". С помощью этих метафор автор "Исповеди" стремится передать сложнейшую динамику интимно-духовных процессов. Античная мысль исходила из оппозиции душа-тело, где и душа и тело мыслились достаточно статично. Самоценность души не отрицала ее порочности. Великая заслуга Августина в том, что он показал неисчерпаемую сложность жизни души, того "внутреннего человека", который нуждается в постоянном наблюдении и нравственной рефлексии. "Сердце" у Августина - это не что иное как сама моральная личность, "любовь" - ее главная религиозная акциденция. Единственный долг человека, который вместе с тем есть цель, это долг любви. Всякого человека, согласно Августину, следует любить ради Бога, а Бога - ради него самого. В этом смысл знаменитой формулы: "Люби -

и делай, что хочешь". Любовь в этом контексте — столь же много-
смысленная метафора, обладающая сложной иерархической структу-
рой.

Стилизация и семантика августиновской "Исповеди" останутся непонятными, если мы не попытаемся проникнуть в механизм работы этих метафор в самой ткани произведения. Проблема не в том, что-
бы пытаться эксплицировать рациональными средствами личностный,
часто мистический, опыт. В данном случае мы можем переводить
только с метафоры на метафору. Но ведь метафора и есть, как
правило, мост для понимания, когда другие средства оказываются
или неприемлемыми, или невозможными.

Когда Августин употребляет в "Исповеди" слово "сердце",
оно обладает у него всеми атрибутами живого существа. Не в том
смысле, в каком восточные мифологии подразумевали под душой не-
коего невидимого человечка. Сердце — это нечто живое, подвижное,
многомерное внутри живого человеческого "Я". "Вот уши сердца
моего перед Тобой, Господи, открой их и скажи душе моей: "Я спа-
сение твое!" (I, с.56).^I Не "Господи, скажи мне...", а "открой
уши сердца моего и скажи душе моей". Как видим, разница гораздо
глубже, чем риторическое украшение речи. Или: "Ты уязвил сердце
наше любовью твоей, и в нем храним мы слова Твоя, произносившие
утробу нашу" (I, с.213). Разница не поэтическая, а смысловая: не
в памяти, которую Августин ставил необычайно высоко, а в уяз-
ленном сердце должны храниться слова Божества. Рассцдок, здра-
вый смысл, обыденное сознание окутает, воспринимает, отражает

^I

Здесь и далее в цитатах подчеркнуто мною. — Т.В.

и т.д. "Сердце" Августина, являясь сущностью моральной личности, не мыслит либо чувствует, а мыслечувствует. Разум не может постичь истину прежде, чем ее услышит сердце. "Кто покажет нам добро? - спрашивает Августин. - Оно там, где я гневался на себя, в тайниках сердца моего, где я был уязвлен; где я убил и принес в жертву ветхого человека и начал размышлять, надеясь на Тебя, о своем обновлении" (I, с.218). Истина не умопостигается, она "отцеживается в сердце мое", говорит Августин (I, с.221). Таких примеров в тексте "Исповеди" бесчисленное множество. "Сердце" у Августина - это некое вместилище, в котором происходит неустанная работа человеческого духа. "Сердце" обладает определенной настроенностью, которая зависит от качества владеющего человеком аффекта - той или иной любви: "Моя тяжесть - это любовь моя: она движет мной, куда бы я не устремился" (I, с.346). Сердце, таким образом, это смыслообраз, передающий глубинные устремления личности, качество морального "Я". "Влечением сердца" определяется вся телесно-духовная полнота личности.

Метафора любви у Августина сложнее или, по крайней мере, труднодоступнее. Тщетно пытаться найти какие-то психологические инварианты этой любви, продвигаясь по страницам "Исповеди". Каким образом многолетние поиски смысла бытия и духовной опоры становятся тотальной, всепоглощающей, не терпящей никаких сомнений любовью к Богу?

Главную трудность обращения Августин видит в том, что человеческая воля не обладает целостностью. Душа приказывает телу, и оно повинует; душа приказывает душе - и встречает отпор. Приказ действителен в меру силы желания, отсутствие полноты желания - болезнь души. Душу возвышает истина, а отягощает привыч-

ка (I, с. 205). Борьбу этих двух начал Августина описывает с силой и убедительностью, которые придают "Исповеди" характер вневременного философско-психологического документа. В отличие от платоновского учения о душе, моральные качества не являются врожденными, борьба двух начал — имманентное свойство души, несущей наказание за первородный грех.

Бог у Августина — вечное неизменное сверхприродное начало, никак не зависящее от мира и человека. Как совместить такого Бога с личностными эпитетами и обращениями (Высочайший, Благоднейший, Могущественнейший, Милосерднейший, Справедливейший, Прекраснейший и т.п.), которыми христианский философ наделяет своего Бога? Этот вопрос не чужд и самому автору "Исповеди". "Что же, любя Тебя, люблю я?" — спрашивает Августин. И делает заключение, что "это свет, голос, аромат, пища, объятия "внутреннего моего человека" — там, где душе моей сияет свет, который не ограничен пространством, где звучит голос, который время не заставит умолкнуть..." (I, с. 240-241). Мир открывается верующей душе как создание творца, "но голос внешнего мира понимают лишь те, кто сравнивает его с истиной, живущей в нас", то есть с образцом, данным человеку высшим разумом. В душе уже существует мерило, некий "орган" созерцания Бога, но Бог раскрывается не любовью, а ищущему его; словами Августина, "мир же созданный отвечает на вопросы только рассуждающим" (I, с. 242). Тогда и любовь — результат не столько мистического озарения, сколько изощренного интеллектуального труда, упорядочивающей и систематизирующей работы памяти.

Рассогласование жаланий духа и плоти приводит к тому, что

люди "увязают в том, что им по силам". " у них нет настоящего желания получить силы на то, на что у них не хватает сил (I, с.258). Поэтому, полагает Августин, хотя все хочет счастливой жизни, даруемой истиной, далеко не все понимают эту истину одинаково. Зная, что вне истины нет счастья, люди выдают за истину то, что они любят и к чему привязаны. Истина прячется от души, но душа от истины спрятаться не может. Поэтому люди "ненавидят истину из любви к тому, что почитают истиной. Они любят ее свет и ненавидят укоры" (I, с.259). Любовь, воля и память - ступени, ведущие к истине, а значит и к Богу. Именно память - гарант уникальности личностного опыта, хранящее индивидуальной истории. Более того, память, по Августину, это жилище Бога: "Ты живешь в ней, потому что я помню Тебя с того дня, как узнал Тебя, и в ней нахожу Тебя, Тебя вспоминая (I, с.260-261). Но прежде работы памяти должно быть волевое усилие, преодолевающее противоречие между земными привязанностями и "прорывом" в истину. И именно любовь питает и делает возможным это усилие. Сам акт обращения, так ярко описанный автором в знаменитой сцене в восьмой главе, процесс волевой, а не только интеллектуальный. Вера пробуждает любовь к Богу, а любовь помогает найти истину.

Метафоры любви появляются у Августина, чтобы заполнить лакуны между поисками Бога и поисками истины. "Где нашел я истину, там нашел я Бога моего" (I, с.260). При этом Бог присутствует в человеке, даже когда человек поглощен внешним и преходящим. Поиска Бога, не освещенные милостью и любовью Божьей, обречены на неуспех. Любовь - эмоциональный фундамент рациональных усилий; не имея все атрибуты земного чувства, она направлена не на зем-

ное, а не того, кто является его творцом. Любовь у Августина — концентрированное выражение морального принципа, его квинтэссенция. Свойство истинной любви определяется вовсе не тем, что человек отрешился от аффектов или даже от материального вообще. Грань проходит здесь не по линиям материя — дух, а по линиям послушание — своеволие. Долг и цель христианина, следовательно, — превозмочь себялюбие, эгоизм, желание жить "по самому себе", а не "по Богу".

Телесно-чувственная, страстная, сокрушительная любовь к Божеству — это единственно истинная любовь, одухотворяющая все другие проявления любви. "Ты позвал, крикнул и прорвал глоту мою; Ты сверкнул, засиял и прогнал слепоту мою; Ты разлил благоухание свое, я вдохнул и задыхаюсь без тебя. Я отведал Тебя и Тебя алчу и жажду; Ты коснулся меня, и я загорелся о мире Твоем", — так вполне языческим образом изображает Августин силу этой любви (I, с. 261). Благодаря такой любви Бог теряет свои платонические черты и становится живым личностным Богом. Августинская любовь носит тотальный характер, она требует человека всего целиком, но она же и создает из множества несовершенных противоречивых человеческих "Я" новую одухотворенную целостность личности. Так Бог-личность посредством любящего его человека делает личностью самого этого человека. Хотя история культуры хорошо известна и обратная формула. Но как бы то ни было, у Августина мы не находим ни духовного рабства, ни оцепенения, ни потерю критической способности. Метафоры любви и сердца служат постижению как Бога, так и человека — на путях его самопознания и совершенствования. Эти метафоры, проясняя основные принципы и перспективы моральной личности, составляют важнейшие особенности христианского миропонимания.

Список литературы: Аврелий Августин. Исповедь. М., 1991.

Г.И.Островерхова

К ВОПРОСУ О ФИЛОСОФСКИХ ОСНОВАНИЯХ ВАЛЕОЛОГИИ

Термин "валеология" /от лат. valeo - здравствовать, быть здоровым / появился впервые в 1980 г. во втором издании книги "Человек и биологически активные вещества", написанной доктором медицинских наук И.И. Брехманом, которого по праву можно считать основоположником валеологии. В этой и других работах, посвященных здоровью человека, автор убедительно показал необходимость возникновения науки, предметом исследования которой должен стать не больной, а здоровый человек /2/. Медицина, хотя и декларировала сохранение здоровья в качестве основной своей цели, занимается практически восстановлением здоровья больных людей, число которых с каждым годом катастрофически растет. Валеология призвана предложить знания и практические методы, которые бы позволили этот рост остановить. Для этого, по нашему мнению, она должна решить две главные задачи: объяснить причины и механизмы возникновения заболеваний и обосновать и раскрыть принципы образа жизни, позволяющего не только не растерять, но и укрепить здоровье.

На сегодняшний день валеология представляет собой эклектический набор оздоровительных систем, правил и рекомендаций, часто противоречащих друг другу и имеющих бесспорную ценность только для тех, кто их рекомендует. Валеология всеядно впитывает в себя все, что существует в истрадиционной медицине, - системы очищения и голодания, уринотерапию, медолечение, сыроедение, соколечение, траволечение и многое другое, забывая о том, что, как правило, всем перечисленным арсеналом оздоровительных возможностей может интересоваться человек, у которого со здоровьем возникли проблемы, и он стал уже объектом не валеологического, а медицинского исследования.

Здоровый человек обычно интереса к своему здоровью не проявляет, он просто им пользуется, ведя определенный образ жизни, благодаря которому его здоровье либо продолжает ему служить, либо начинает постепенно его

оставлять. Поэтому валеологию должно интересовать здоровье не в узком смысле, как психосоматическое состояние с определенными физиологическими параметрами и адекватными психическими реакциями, а в широком, как состояние, позволяющее жить гармоничной, счастливой, творческой жизнью. В этом смысле категория здоровья является философской и имеет непосредственную связь с глобальными философскими проблемами осмысления человеческого бытия, цели и назначения человеческой жизни. Ф.Бэкон говорил, что «...медицина, не основанная на философском знании, не может быть надежной» /3, с.263/. К валеологии это относится в еще большей степени. То, что быть здоровым лучше, чем больным, - истина банальная, не требующая доказательств. Но то, что болезни приходят к человеку как следствия неразумного использования здоровья, непонимания или игнорирования тех требований, которые предъявляет к человеку жизнь, необходимо обосновать и тем самым показать, что ухудшение здоровья должно стать стимулом к более глубокому пониманию себя, своей сути, своего отношения к миру и людям.

Здоровье - дар, теряемый очень быстро, если жизнь не наполнена смыслом, дающим радость бытия. Болезненное состояние нашего общества, стремительный рост преступности, наркомании, алкоголизма, самоубийств, углубляющиеся деградационные процессы являются следствием того, что огромное количество людей ощущают бессмысленность своей жизни. Это проблема не только нашего общества. Можно утверждать на основе исследований, проводимых и у нас в стране, и за рубежом, что утрата смысла жизни ведет к фрустрации и экзистенциальному вакууму, приводящим к неврозам, психическим заболеваниям и, весьма часто, к суициду /7/. И наоборот, обнаружение в жизни смысла развивает в человеке мощные жизненные силы, влияющие, кроме всего прочего, и на улучшение здоровья. Сегодня проблема здоровья в значительной степени является проблемой смысла жизни.

Насколько сегодня философия может приблизиться к решению проблемы смысла и цели человеческого существования? Сама постановка вопроса для современной философии, все больше и больше уходящей от глобальных проблем к проблемам ситуативным, к "игре со смыслами", к поиску "здесь и теперь", а не в "беспределности и вечности", может показаться некорректной. Отклоняя всякий монизм и утверждая плюрализм, современная философия уже не претендует на научность своих выводов, считая всякое

философствование "экзистенциальным", связанным с субъективным миром чувств, а значит не общезначимым. По нашему мнению, становясь на такую точку зрения, философия перестает быть философией, поскольку Любовь к Истине предполагает, по меньшей мере, веру в существование Истины и стремление ее познать как объективно существующую реальность, а не плод собственного воображения. Вера в существование Истины не предполагает возможность быстро и легко этой Истиной овладеть, но она предполагает поиск путей восхождения к ней.

Диалектико-материалистический метод познания, с нашей точки зрения, является тем методом, который позволяет восходить к более глубокому пониманию мира и человека. Не так давно, провозглашаемый единственно научным методом познания, он утверждал бесконечность материи и, считая сознание свойством и функцией головного мозга, постулировал возможность достоверного познания мира. Но мир не ограничивается только грубо-материальными планами, познание которых возможно для человека благодаря развитым органам чувств и возможностям разума. Для восприятия бесконечно утончающихся материально-энергетических планов бытия, о которых будет идти речь ниже, требуется развитие бесконечно утончающихся способностей к восприятию этих планов.

"Разве это слишком много - верить, что человеку следовало бы развить новые чувствования и более тесную связь с природой? Логика эволюции должна научить этому, если доводить ее до ее законных заключений. Если где-то во время восхождения от растения до благороднейшего человека зародилась душа, одаренная разумностью, то не будет неразумным сделать вывод и поверить, что в человеке растет способность, дающая ему возможность разбираться в фактах и в истинах, превосходящих наш нынешний кругозор" /1, с. v /. Для проникновения в невидимые обычному глазу тайны природы, человек должен открыть в себе новые способности к восприятию, развить более тонкое чувствование, раскрыть другие центры сознания, кроме головного мозга, существование которых связано с духовной природой человека.

Духовное - это то, что присуще человеку и только человеку, то, что позволяет подняться над собственной психофизической ограниченностью, понять двойственность собственной натуры и сознательно действовать в направлении развития высшего в себе. "Лишь вершина человека - это

человек", - говорил Парацельс / 7, с.20 /. Духовное измерение в человеке - высшее измерение человеческого бытия. Природа этого измерения не постигается умом, или головным центром сознания, потому что духовное стоит выше психофизической природы человека, с которой связан головной мозг.

Идея необходимости развития центров сознания, дающих возможность проникнуть в тайны духовной жизни человека, встречается во всех религиозных и философских системах, провозгласивших состояние душевной радости и мудрости целью своих исканий. Способность естественно следовать нравственным законам является мерой духовности. "Почему, вследствие какого умственного или чувственного процесса человек, сплошь и рядом, в силу каких-то соображений, которые мы называем "нравственными", отказывается от того, что несомненно должно доставить ему удовольствие? Почему он часто переносит лишения, лишь бы не изменить сложившемуся в нем нравственному идеалу?" /4, с. 109 /.

Это может происходить потому, что в человеке развит сердечный центр сознания, который является сосредоточением нравственной жизни человека. Раскрытие сердца, познание сердца и есть познание самого себя. Философию сердца развивали наши соотечественники - Г.С. Сковорода и П.Д. Юркевич /6,8 /. В сердце находится живой источник нравственности, источник жизни. Человеческий поступок "вытекает из непосредственных движений и чувствований сердца, а не определяется отвлеченной мыслью о долге и обязанностях" /8, с.77 /. Человеческий мозг, являясь аппаратом формального мышления, может служить вспомогательным средством в поисках путей духовного развития человека. "В развитом сознании современного человека аппарат формального мышления не занимает центрального положения. Это скорее некоторое вспомогательное вычислительное устройство, запускаемое в ход по мере надобности", - писал выдающийся математик А.Н. Колмогоров /9, с.54 /.

Способность к ощущению есть всеобщее свойство материи, эта способность в человеке развиваема и утончаема, и Великие философы (Платон, Пифагор, Сократ, Плотин, Порфирий, Ямвлих), причисленные к школе объективного идеализма, и Великие Учителя (Кришна, Гаутама Будда, Зороастр, Иисус Христос) - основатели религий, говорили всегда о духовном как об объективно существующем вне человеческого сознания и о возмож-

ности познания духовного не как идеального, умозрительного, а как ощущаемого и следовательно, в определенном смысле, материального.

Предлагаемая философская концепция валсологии базируется на современном энергетическом материалистическом мировоззрении, изложенном в Живой Этике, Тайной Доктрине, в трудах Е.И. и Н.К. Рерихов и Е.П.Блаватской. Это мировоззрение утверждает существование, материальность и познаваемость тонкоэнергетических планов бытия и рассматривает жизнь и развитие человека в трех планах - физическом, или плотноматериальном, душевном, или тонкоматериальном и Духовном, или духоматериальном.

Исходя из позиций диалектического материализма и рассматривая материю как объективную реальность, существующую вне и независимо от человеческого сознания, концепция утверждает возможность и необходимость развития в человеке способностей к чувствованию Тонкоэнергетического и Духоматериального планов бытия. Троичная классификация человека, при которой человек рассматривается состоящим из тела, души и Духа, с энергетической точки зрения соответствует его проявлению на трех планах - Плотноматериальном, Тонкоматериальном и Духоматериальном. Движения души и проявления Духа не являются метафорическими образами, а представляют реальное энергетическое состояние человека.

Реальность существования тонкоэнергетических планов подтверждается исследованиями в области биоэнергoinформатики и психотроники, реальным человеческим опытом сознательного и неосознанного взаимодействия с сущностями Тонкого мира, влияющим на образ жизни, состояние психики и мышление человека и, в конечном счете, определяющим его физическое и психическое здоровье.

Энергетическое мировоззрение позволяет исследовать причины и механизмы возникновения психосоматических заболеваний, психических и умственных расстройств и показать, что все причины лежат в самом человеке. Человек самой жизнью поставлен перед необходимостью разобраться, что для него есть благо, а что зло и разобравшись, стремиться следовать благу, что требует огромной воли, направленной на изучение и изменение самого себя.

Душевный мир человека, отражающий двойственность человеческой природы, высокое и низкое, стремление к высоким эмоциональным состояниям и

склонность к животным страстям, соответствует проявлению человека в тонкоэнергетическом плане тем выше, чем чище и тоньше мир его желаний. Побуждения, помыслы, мысли, желания - все то, что образует внутренний мир человека, находится в непрерывной связи с движущейся объективной реальностью тонкоэнергетического мира, высота подпланов которого определяется частотой вибраций, плотностью, вязкостью и другими параметрами, фиксация которых становится возможной для человека по мере очищения им самим своего внутреннего мира, своего тонкого тела от грубых вибраций, связанных с низкими проявлениями человеческой натуры.

Человек - живая река энергий. Тонкоэнергетическое тело постоянно меняет свой состав, насыщаясь энергиями разного качества. Принципиально можно говорить об энергиях двух типов: созидательных и разрушительных. Какие энергии привлекает к себе человек, в полной мере зависит от того, какие энергии являются для него "родными". Все отрицательные эмоции: гнев, зависть, злоба, жадность, способность к лицемерию и клевете, алчность и корыстолюбие и все другие человеческие пороки образуют бреши в тонком теле человека, через которые и проникают разрушительные энергии, несущие с собой болезни и недомогания.

Причины всех заболеваний, начиная от насморка и заканчивая раком, нужно искать в тонкоэнергетическом теле человека, и только встав на путь наблюдения и изучения самого себя, возрастив в себе стремление избавиться от всех низких проявлений, свойственных человеческой натуре, человек может образовать вокруг себя мощную защитную сеть аурических излучений и стать недоступным для вторжения разрушительных энергий. Именно это имели ввиду древние мудрецы, говоря о силе нравственной защиты, которую может обеспечить сердце, проявляющее высокие духовные энергии.

Человек изначально, в силу своей Человеческой Природы, обладает огромным духовным потенциалом. Дух в Человеке, как высочайшие энергетические вибрации, как проявление всего самого высокого в Человеке - способности к любви и состраданию, самопожертвованию и самоотречению, жажда красоты и гармонии, устремленность к общему благу, составляет истинную суть Человека. Именно проявление Духа в Человеке, раскрытие своей Духовной Природы является истинным смыслом человеческой жизни.

Духоматеріальний мир - об'єктивна реальність, височайші енергетическі плани. Проявлений Дух в Чоловік, розвинуте Серце - орудіє пізнання цієї реальності. "Невежество - єсть величайше преступление, ибо от него все бедствия человечества", - говорив Великий Будда Гаутама /5,с.111/. Неведення відносно призначення Чоловіка, цілі і смислу його існування сьогодні повинно відступити, завдяки розвитку сучасних наукових представлень про устрої Мира і Чоловіка, даючих ключ до вирішенню багатьох проблем і в тому числі, проблем здоров'я.

"Вы - боги", - говорив Учитель Ісус Христос, своєю життям і досягненнями показав, яким повинен стати Чоловік. Ця Істина про те, що призначення Чоловіка - в пізнанні себе, в розвитку в собі височайших духовних енергій, середоточієм яких є Чоловічеське Серце, лежить в основі пропонованої філософської концепції валеології.

ЛИТЕРАТУРА

1. Блаватська Е.П. Розоблаченна Ізида. - М., 1992.
2. Брехман І. І. Валеологія - наука про здоров'я. - М., 1990.
3. Бэкон Ф. Собр. соч. в 2-х томах. Т.1.- М., 1971.
4. Кропоткін П. А. Етика. - М., 1922.
5. Письма Рерих Е.И. в 2-х томах. Т.1.- Минск, 1992.
6. Сковорода Г. С. Собр.соч. в 2-х томах. Т. 1.- М., 1973.
7. Франкл В. Чоловік в пошуках смислу. - М., 1990.
8. Юркевич П.Д. Філософські твори. - М., 1990.
9. О сутності життя. Збірник статей. - М., 1964.

Розвиток валеології, яка сьогодні ставить більший наголос на медико-біологічну основу здоров'я, потребує глибокого осмислення духовно-морального аспекту здоров'я. В статті пропонується погляд на філософську концепцію валеології з точки зору сучасного енергетичного матеріалістичного світогляду та Вчення Живі Етики, яке дає змогу обґрунтувати зв'язок фізичного здоров'я і якості людського життя з духовним розвитком людини, з її здатністю на вищі прояви людського Духу.

У ИСТОКОВ УКРАИНСКОГО ПСИХОАНАЛИЗА

Д.И.Бондаренко

Исследование истории психоанализа в Украине показало, что в 10-20-х годах существовали четыре центра, где психоанализ практиковался и издавалась литература по психоанализу: Львов, Одесса, Киев и Харьков.

Психоанализ в Украине, территория которой входила в состав России, а позже - Советского Союза, развиваясь в общем русле российского психоанализа, все же имел свои особенности: издавалась литература на украинском языке (а не только на русском), были выполнены психоаналитические портреты выдающихся деятелей украинской культуры: Т.Шевченко (автор - одесский доктор Халецкий А.М.), И.Нечуй-Левицкого (автор - известный украинский писатель - Валериян Шидмогильный) и др.

Вместе с тем, первые, еще дореволюционные исследования по психоанализу, изданные в Украине, - это были главным образом квалифицированно выполненные обзорно-реферативные и популяризаторские работы: Жульета М. (Одесса - 1909 г.), Геймановича А. (1910г. - Харьков), Лихницкого В. (1912 г. Одесса, Москва), едва ли можно безоговорочно отнести к украинскому психоанализу как таковому, скорее, они принадлежат и украинской, и российской и в целом западно-европейской культуре. Зедь само психоаналитическое движение носит транснациональный характер, приобретая, однако, национальные особенности, что позволяет говорить о французском, американском психоанализе и т.д.

Во Львове же, который в начале века входил в состав Австро-Венгерской империи, психоанализ возник и начал развиваться практически вне влияния России. Здесь существовали прямые связи с Венной, многие врачи из Львова и других городов Западной Украины получали образование в Вене и других западно-европейских центрах.

Во Львове в 1916 г. была издана книга доктора Степана Балея "З психоаналітичної творчості Шевченка", которую по оригинальности метода психоаналитического исследования личности поэта, по философской глубине рассмотрения специфики самого психоаналитического метода изучения художественного творчества, наконец, и по языку (галицийский вариант украинского языка), несомненно, следует от-

нести к украинскому психоанализу.

Балей Степан (1885-1952), украинский и польский психолог, философ, врач, изучал философию и психологию во Львовском университете, принадлежал к лучшим студентам проф. Казимежа Твардовского, ученики которого и создали известную Львовско-Варшавскую школу. Позднее учился и преподавал в Берлине, Париже, Вене - до 1922 г. Преподавал философию во Львове - в Украинском (тайном) университете, одновременно изучал медицину во Львовском университете, который окончил в 1926 г. В 1927 г. завершается первый, украинский период его научной деятельности.

С 1928 г., когда он становится заведующим кафедрой педагогической психологии Варшавского университета, начинается польский (варшавский) период его деятельности, продолжавшийся до смерти в 1952 г.

Как отмечено в "*Encyclopedia of Ukraine*", изданной в Торонто, его книга "З психології творчості Шевченка" (1916) - лучшая работа его украинского, львовского периода [2, с. 165].

Ст. Балей исходит из того, что богатство личности Шевченко не могло исчерпаться в социальных мотивах - мотивах сочувствия к угнетенным и обездоленным, поэтому остается задача изучения тех глубинных феноменов его внутреннего мира, которые не воплотились в социальных переживаниях.

И для восполнения знаний о психологии творчества поэта Ст. Балей избирает психоаналитический метод, который ему импонирует тем, что "вони (психоаналітики - Л.Б.) стараться бачити у творчості плід індивідуальних ^{внутр.} питомостей одиної, а не дзеркало, що відбиває свій світ оточення" (1, с. 17).

Несомненной заслугой Балей является философский (в частности, гносеологический) анализ психоаналитической концепции художественного творчества, оценки его отличаются глубиной и оригинальностью.

Никогда еще, считает Балей, не было таких смелых и далеко идущих попыток проникнуть в глубины внутреннего мира художника, используя для этого его произведения - это характерно прежде всего для учения Фрейда.

До сих пор психологический анализ художественного творчества простирался до определенной границы, которая отделяла субъектив-

ную сферу, где автор прямо выражает свое "Я", личные чувствования и желания, от объективной, где он создает не образ себя, а образ окружающего мира, хотя и окрашенный личным темпераментом (I, с.4).

Психоанализ обладает той особенностью – справедливо замечает С.Балей, что он ломает эту границу, вторую, "объективную" область втягивает в первую, субъективную, т.е. целиком субъективизирует художественное творчество. Под покровом образов, которые традиционно считаются отражением (пусть символическим) характерных особенностей действительности, образов, которыми казалось бы чужда связь с личными склонностями, желаниями и мечтами творца, находится, однако, его личное "Я", и произведения творца "дають заспокоєння нахилам і бажанням цього "Я", яких дійсність не в силі задовольнити" (I, с.5), говоря современным языком, компенсируют его неудовлетворенные потребности. Сам автор не видит этой связи, он в состоянии самосмана, когда полагает, что выходит за рамки своей субъективности и отражает нечто чуждое своим влечениям; в действительности, говоря о ком-то или о чем-то другом, он говорит о самом себе. "Чи можна би ся він, розкривати людську душу до дна, разом з нахилом до гріха, що там причаєний завжди сидить, коли-б був свідомий, що він на власній сповіді? (I, с.5).

Исходящая суть психоаналитической концепции – прежде всего "Эдипова" комплекса, С.Балей не торопится принимать его слепо, некритически. Тем более, что психоанализ не является целостной концепцией, в его школе происходят расколы, рождаются новые, отличные от собственно фрейдовской, концепции (Адлера, Ланга и др.). И тем не менее, Балей прибегает к психоаналитическому методу, ценность которого он справедливо усматривает в том, что ему присуще "стремління йти якнайдаліше в глибину думі творця від його творів і відтак знову шукати дороги, що веде звідтам до сих творів" (I, с.15), этот метод "може кинути в децім нове світло на творця і творчість" (I, с.15).

Для анализа внутреннего мира Шевченко и его творчества С.Балей применяет не фрейдовский Эдипов комплекс, а один из поэтичнейших в мировой сокровищнице эндимионский миф. Эндимион, согласно древнегреческой мифологии – прекрасный юноша, которого полюбила богиня Селена. Она спустилась к нему с небес, предварительно усыпив, чтобы ласкать его без помех. С.Балей рассматривает этот сюжет как символ таких любовных отношений, в которых женщина выступает как акти-

вное начало: возлюбленная-мать, заботящаяся и опекающая, а мужчина — пассивен, инфантилен и мечтателен, он грезит о любви прекрасной женщины, но счастье это чаще приходит в грезах и снах, чем осуществляется реально; это счастье эфемерно и, как правило, завершается разочарованием.

Чтобы проиллюстрировать суть эдипионского мотива, Балей обращается к творчеству западно-европейских писателей и поэтов, он усматривает его в романах Кнут Гамсуна "Голод", "Виктория" и др., в поэмах Словацкого, в одной из них — "Царь-царя", герой назван именем Эдипиона; такова же любовь Данте к Беатриче и т.д.

Эдипионский мотив в творчестве Шевченко представлен в поэме "Гайдамаки" (Грека — "білий, убогий сіромаха", Оксана — титарівна), в стихотворении "Бені тринадцятий вичало..." (то высокохудожественные произведения; несомненно, что переживания, вызвавшие их к жизни, очень сильны: поэт, лишившись в раннем детстве матери, всю жизнь был одинок, фактически бездомен, не пережил счастливой любви, не создал семьи; его поэзия-объективирование его переживаний — выполняла важную компенсаторную функцию. Ст. Балей делает вывод: "Любовь Яреми і Оксани — поетичний варіант еротичної мрії Шевченка" (I, с. 44). Поэт, переживая в поэтическом воображении эдипионскую любовь, в реальной действительности искал соответствия своему идеальному образу любви, образу, который сложился у него под влиянием драмы, пережитой в детстве — потери матери. Как соотносится концепция эдипионского мотива к классическому Фрейдизму, в частности, к Эдипову комплексу? Согласно Фрейду, влечения Эдипова комплекса, будучи фактически бранными, носят всеобщий характер, это позволило ему перейти от психологии к антропологии, от "семейного" романа к "историческому" роману — мифу о первобытной орде и изначальной эдиповской ситуации в ней. Но, в частности, претензии на всеобщий характер категории Эдипова комплекса и определяют фрейдовскую концепцию как миф.

Эдипионский мотив у Балей — хотя и имеет модель мифа об Эдипионе, — вовсе не претендует на всеобщий характер; "эдипионская" любовь — частный, особенный случай, часто детерминированный ранней смертью матери. Мальчик, оставшись сиротой, испытывает потребность в такой любви, которой он был лишен в детстве — любви-опеке, любви-заботе. Таким образом, концепция Балей Ст. более

реалистична, чем фрейдовская, она скорее имеет сходство с концепцией Аллера: "Эдипионское" отношение выражает и компенсирует бессознательное чувство неполноценности инфантильного мужчины. Итак, один образ женщины в творчестве поэта — женщина эдипионского мифа.

Но С.Балей усматривает и другую психологическую линию в развитии его внутреннего мира, воплотившуюся в женских образах его произведений: феминизм Шевченко. Поэт, считает львовский психолог, идентифицирует себя с женскими образами, им созданными. Действительно, чувства, переживания, судьба самого Шевченко во многом аналогичны чувствам, переживаниям и судьбам, воплощенным в женских образах его творчества: одиночество, обездоленность, тоска. Женский образ — символ, в который Шевченко вкладывает свою душу. Шевченковское бессознательное "Я", — полагает С.Балей, — женское. Не случайно в ряде его произведений лирический герой, с которым поэт себя отождествляет — женщина /например, в известном стихотворении "Нашо чені карі очі, нашо чорні брови"/. "Його "Я" криється у тих постанцях, хотя поет не освілює собі сего як слід", не дає "нагоду то впливу власних, особистих почувань, до облекнення власної душі, до "катарзи" в розумінні Аристотеля"/1, с.48/.

Чем объясняет С.Балей этот необычный факт идентификации шевченковского "Я" с образами женщин в его произведениях? С.Балей объясняет это следующим образом. Поэт переживал и оценивал свою судьбу своеобразно: "Його доля — не як жертва, чи кара, а як кривда, йому заподіяна, як трагедія"/1, с.50/. Именно таковы судьбы женщин из его произведений. В представлении Шевченко наиболее болезненный контраст — молодая и красивая женщина, которая казалось бы должна быть счастлива, но судьба ее растоптана, и это — святотатство, грех против Бога и всего святого. И свою судьбу поэт считал осквернением Божьей идеи. Поэтому образ обездоленной женщины — совершеннейший символ его несчастной судьбы.

Святость и красота — высшие ценности для Шевченко, и оба эти ценности в наибольшей степени попораны в судьбе женщины-покрытки, так же как и святость материнства. С.Балей считает, что поэт идентифицировал себя именно с покрыткой. В его творчестве, в "містерії внутрішнього переживання" сплавлены в единую психическую целостность святость девичества и святость материнства. Шевченко создает образ "Алонни-покрытки. Покрытка — образ души поэта, создаваемый им в зна-

читальной стени² бессознательно.

С.Балей находит в творчестве других художников параллели той компенсаторной функции, которую выполняли женские образы во внутреннем субъективном мире поэта: Рафаэль, в живописи которого большое место занимали мадонны, рано стал сиротой; в образах мадонн он изображал ту, которой был лишен в своей жизни; творчество Джованни Сегантини, итальянского, также рано оставшегося без матери, С.Балей считает настоящим апофеозом материнства.

С.Балей, предлагая свое психоаналитическое видение творчества поэта, далек от категоричности, от утверждения однозначности этой интерпретации. Творчество Шевченко — во многом тайна, — говорит он, и эта тайна остается нам, как улыбка на устах Монны Лизы¹, с. 64/.

Таковы основные — далеко не все — идеи работы С.Балея, давно выпавшей из культурного обращения и представлявшей сейчас библиографическую редкость. Сейчас, на начальном этапе исследования истории психоанализа в Украине, есть все основания считать ее первым документом украинского психоанализа. Применяя только что вырабатываемые приемы психоанализа художественного творчества, категории фрейдовского и адлеровского психоанализа — бессознательное, интантильный комплекс, эротика, компенсация и др., автор бережно и целомудренно отнесся к личности и творчеству великого поэта. Его работа лишена натурализма и вульгаризмов, присущих некоторым произведениям отпа психоанализа. Его толкование внутреннего субъективного мира, души поэта, представляется обоснованным и убедительным. Забытая работа доктора Степана Балея в наше время удивительно современна, она открывает неизвестный нам угол зрения на личность и творчество великого украинского поэта.

Л и т е р а т у р а.

1. Балей Ст. Эпикольогії творчості Шевченка. Львів. 1916.

2. *Encyclopedia of Ukraine*. V.I. Toronto Press. 1984

¹С.Балей, обращаясь к творчеству Сегантини, опирается на немецкое, /лейпцигское/ издание работы известного психоаналитика, ученика Фрейда, Карла Абрагама. С.Балей, таким образом, неизвестно русскоязычное издание этой работы/или он предпочитает немецкое/: Абрагам К. Джованни Сегантини. Психоаналитический этюд. Одесса, 1913.

ПРОБЛЕМА СТВОРЕННЯ ПРОПЕДЕВТИЧНОГО СВІТОГЛЯДНО-МЕТОДОЛОГІЧНОГО СЕРЕДОВИЩА.

С. А. Могильний

В сучасних умовах надзвичайно швидко збільшується масив інформації в різних областях знання. В навчальних закладах постійно виникають проблеми підбірки першоджерел і літератури для кожного навчального предмету і адаптація їх стосовно навчального процесу, особливо реферування сучасної інформації, постійної зміни і вдосконалення навчально-методичних доробок. Інформаційно-оповідні методи викладення матеріалу все більше поступаються проблемним, практичним, ігровим, комп'ютерним методам навчання. Досягнення в галузі вітчизняних доробок все більше потребують доповнення аналогічними зарубіжними дослідженнями і наступного узагальнення.

У зв'язку з цим цікавим видається спроба створення цілісного інформаційного банку з гуманітарних дисциплін, які введені в навчальні плани всіх вищих навчальних закладів України: історії світової і вітчизняної культури (історія локальних цивілізацій, теорія культурології, культурологічні школи і напрямки, мистецтвознавство, культурний діалог Сходу і Заходу, матеріальна культура, політична культура, побутова культура, традиції і інновації, сміхова культура тощо); філософії (історія філософії, онтологія, діалектика, антропологія, гносеологія, методологія, герменевтика, аксіологія, філософські категорії тощо); політології (політологічні концепції, історія політичних вчень, деспотія, демократія, марксологія, радянологія, ідеологія, теорія держави, політичні партії, громадські організації, міжнародні відносини тощо); релігієзнавства (релігія, атеїзм, теологія, зороастризм, іудаїзм, індуїзм, брахманізм, джайнізм, йога, буддизм, ламаїзм, сикхізм, синтоїзм, мусульманство, православне і католицьке християнство, протестантизм, містика тощо); соціології (соціальна філософія, історія соціологічних вчень, методика і техніка соціологічних досліджень, прогно-

зування громадської думки, суспільний моніторинг, емпірична соціологія, соціоекономіка, соціологія управління, соціологія праці тощо); етими (теорії моралі, релігійна мораль, моральні норми, традиції, цінності, категорії, професійні кодекси моралі, етичний менеджмент тощо); естетики (історія естетичних поглядів, теорії прекрасного, естетичні категорії, художній процес і творчість, теорії дизайну, мистецтвознавство тощо); логіки (традиційна логіка, неklasичні логічні системи, історія логічних вчень, логічні завдання і вправи тощо). Безумовно, перерахована далеко не вся тематика (орієнтовно в методичного плану доцільно умовно структурувати матеріал з огляду на 100 питань до кожного предмету - всього близько 800 проблем).

Вся інформація подається у гранично стислому вигляді з максимально широким оглядом питань. Вона об'єднана гіпер-текстом (тобто контекстним зв'язком не тільки окремих проблем одного навчального предмету, але й всіх філософських дисциплін, наприклад, логічні схеми і підказки можна використовувати для аналізу, скажімо, певної політичної програми), який захищений від виправлень, але за бажанням користувача може бути доповнена додатковою інформацією. Можна зробити для себе файл-довідник з нотатками із гіпер-тексту за бажаним напрямком і віддрукувати отриману інформацію. Користувач може коректувати і виправляти свій довідник. Це дасть можливість суттєво збагатити самостійну пошукову роботу студента, відшукати в навчальному предметі найбільш цікавий для нього матеріал.

Така мікро-бібліотека (80 др.арк. на 8 предметів) збирається в режимі Windows і супроводжується ілюстраціями *multi-media*, що дозволяє створювати аудіо-візуальний ефект присутності, враження реальності, що значно підвищує процент засвоєння матеріалу студентами. Особливо важливе застосування звукових ефектів, моделювання мови, музики на базі звукової плати (карти). Використання такої сучасної техніки дозволило б "співати" і "танцювати" інформаційному середовищу, перетворюючи його в захоплюючий евристичний лабіринт-гру.

Користувач такого інтерактивного середовища має мож-

дивість доступу до розвиваючих навчальних програм із вказаних напрямків. Колективне інформаційне середовище працює в мережі, що включає в себе навчальні програми базових курсів і спецкурсів, тексти лекцій викладачів і предметні словники, хрестоматійні антології та реферативні огляди, пакети проблемних ситуацій, питань, завдань, тестів, головоломок, ділових ігор, контекстний пошук бажаної інформації, збірники демонстраційних та інформаційних програм.

Культурно-комунікативне середовище будується з врахуванням можливості сумішувати інформаційні банки західно-європейського співтовариства із відповідними структурами східно-європейського типу, створюється можливість більш адекватної присутності користувачів в єдиному процесі комунікації. Середовище паралельно супроводжується двома мовами: українською та англійською. Передбачається створення трьох рівнів середовища: популярного - для початківців (учнів шкіл, ліцеїв, широких кіл населення), навчального - для студентів (в рамках програм гуманітарних дисциплін вузу) та діалогового режиму для спеціалістів.

Концептуальною основою гуманітарного інформаційного бібліотечного комплексу виступає спільність основних парадигм європейської цивілізації, плюралістичність і різноманітність світоглядно-методологічних підходів. В структурі спільної тематичної побудови інформаційного середовища відображається генезис відмінностей в тлумаченні європейських (та загально-світових) гуманітарних парадигм буття людини. Тому середовище передбачає можливість освоєння цих парадигм і доступ до них в рівних аспектах шляхом навчання (в тому числі і ігрового) користувача і формування експертних систем за індивідуальною тематикою. В останньому випадку можливе здійснення переходу від навчально-пропедевтичного інформаційного масиву до проведення академічних (в тому числі і спільноєвропейських) діалогових розробок.

Особливо важливо забезпечити адаптацію (стосовно конкретних соціально-культурних особливостей учасників комунікації) діалогу як з метою постійного обміну інформацією, так і з метою розвитку цілісно-єдиного і культурно-типо-

логічного інтер'єру, в рамках якого формуватимуться ціннісно-мотиваційні структури особистості та різні моделі суспільств і їх окремих сфер життєдіяльності (політика, економіка, право тощо).

Мета створення інформаційного навчального масиву - виклад основних світоглядних і методологічних зарубіжних та вітчизняних парадигм і культурологем у тому вигляді, як вони історично формувались. Тому якнайширше використовуються першоджерела, що передають зміст філософських систем з точки зору їх авторів, а не пізнішої критики. Для нас важливо те, що саме *нового* вніс той чи інший мислитель в скарбницю світової думки, а не те, чого він "не розумів" з точки зору сучасних інтерпретаторів.

Дане інформаційне середовище орієнтовано на виклад якомога більшого числа класичних філософських систем і проблем, які були, є, і будуть, незалежно від політичних і ідеологічних режимів, вічними цінностями для людства в цілому. Своєрідний філософський лікбез в принципі може сприяти подоланню традиційної всеосяжної вітчизняної монопольної ідеологізації та політизації. Різні світоглядно-культурні цінності - релігійні і атеїстичні, матеріалістичні і ідеалістичні, метафізичні і діалектичні, комуністичні і ринкові і т.д. - автори прагнули подати класичними та реферованими текстами (на відміну від нинішньої тенденції ідеологічно замінити атеїзм автокефальною релігією, комунізм - антикомунізмом, інтернаціоналізм - націоналізмом, світову культуру спадщину - етнографічними архаїзмами).

Навчальний комплекс звільнений від кон'юнктури вузьких політичних, партійних, релігійних та націоналістичних пристрастей, але важливо забезпечити ґрунтовне висвітлення різноманітних політичних, партійних, релігійних, філософських та культурологічних теорій. Інформаційне середовище ґрунтується перш за все на класичних текстах і передбачає можливості самостійного і творчого оволодіння вибраним матеріалом. Підкреслюється, що кожна класична система в певних рамках охоплює істину, але абсолютизація її досить часто веде до абсурду. Таким чином забезпечується свобода совісті і духов-

ного вибору для молоді.

Кожний напрямок розробляється в 2 основних аспектах: історичному - з позицій локальних цивілізацій, персоналій, шкіл тощо, та логічному - в категоріальних, методологічних, світоглядних аспектах. Програмне забезпечення передбачає можливість користувача самому вибирати і творити, змінювати структуру і поповнювати банк даних.

Автори такого пропедевтичного середовища не повинні претендувати, за рідкісним винятком, на історичну і теоретичну оригінальність. Більше того, така оригінальність (її можна зрозуміти в спеціальних монографіях і статтях непропедевтичного характеру), що властива багатьом навчальним посібникам, несприятлива для навчання, оскільки у студентів не завжди є можливість знайомитись з іншими концептуальними підходами. Мало кого з неспеціалістів цікавить думка саме авторів про ту чи іншу проблему, а от різноманітні класичні текстові інтерпретації їх завжди залишаються загальнокультурною цінністю. Червоною ниткою у цьому плані є девіз мудрого Конфуція: "Передаю, але не творю". Тому таке середовище доцільно будувати нетрадиційним способом: якнайширшими реферативним і бібліографічним оглядами, хрестоматійним використанням першоджерел, до певної міри спрощенням та універсалізацією матеріалу, передачі змісту різноманітних систем з точки зору саме цих систем, максимального утримування від оцінки і критики. Важливо зібрати, доступно викласти і в сучасній інформаційній мережі відобразити основні парадигми, що належать скарониці світової культури.

Головні джерела середовища - монографії і навчальні підручники визнаних вітчизняних та зарубіжних спеціалістів - істориків культури, філософів, соціологів, психологів, археологів, лінгвістів, мистецтвознавців, представників інших галузей знань, що торкаються тих чи інших світоглядно-методологічних проблем. У зв'язку з тим, що різноманітні проблеми подається в інформ-бібліотеці у стислому і розумно-спрощеному вигляді, особливо важливо підібрати щонайширший бібліографічний матеріал до кожної тематики. Тоді користувач середовища буде мати можливість самому визначитись, що саме

в цій проблематиці найбільш важливе для його особистісного чи професійного розвитку. Орієнтовно з кожного напрямку підібрано близько тисячі різноманітних джерел.

Початковий етап роботи здійснено в рамках конкурсу Фонду Відродження Міністерства освіти України спільно з Фондом Сороса (віддано 4 підручники, виконані в такому режимі). Набраний на IBM-сумісному комп'ютері текст підручників можна у будь-який момент легко виправити, скоротити, вичитати і навіть зверстати до друку. За кілька годин можна повністю переробити структуру підручника, можна постійно поповнювати його новим матеріалом, виправляти, що дає можливість викладачу вчасно включати в навчальний процес нову цікаву інформацію, а студенту творчо засвоювати матеріал. Наступний етап роботи пов'язаний із створенням програмного комп'ютерного забезпечення навчальної гуманітарної інформаційної мережі, запровадження діалогового режиму, ділових ігор, гіпер-текстових комбінацій, multi-media продукту. Останній етап роботи - обмін в рамках європейського співтовариства концепціями, принципами і структурними моделями здійснення такого середовища, та, власне, гуманітарними інформаційними банками. Цікаве також створення таких інформаційних мереж для професійного діалогу в різних областях знання (соціології, політології тощо).

Необхідність цілісного інформативного об'єднання всіх філософських вузівських дисциплін викликана тими інтегративними процесами, що відбуваються нині у всіх галузях наукового знання і вимагають вироблення чітких світоглядних і культурологічних орієнтацій, гуманізації і гуманітаризації всієї системи довузівської та вузівської підготовки.

Дана робота спрямована на розвиток української навчальної інформаційної мережі гуманітарного знання, обмін інформаційними масивами гуманітарної пропедевтики із іншими країнами, розробку українського понятійно-категоріального апарату. Це дозволить якісно підвищити рівень викладання в вузах світоглядних дисциплін.

ОСОБИВОСТІ ЖІНОЧОГО ТИПУ В УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ

О.А. Луцкино

Процес національно-культурного відродження, що відбувається сьогодні в Україні, викликає велику кількість різноманітних теоретичних та практичних проблем. Гостро постає проблема парадигм національної духовності та її фундаменту – національної ментальності. Дослідники української духовності /В. Імшанський, А. Чижевський, М. Костомаров, О. Кульчицький, М. Шемкевич та ін./ приходять до висновку, що найхарактернішою ознакою української ментальності, як особливого національного складу мислення та почуттєво-образного відчуття є "кордоцентричність", емоційно-почуттєвий характер душі. Знісми – українська емоційність, чутливість та ліризм, що виявляється в естетизмі української обрядовості, у прославленні пісенності, у своєрідному м'якому гуморі /Ю/. Як бачимо, всі ці риси дуже близькі домінуючій психологічній тенденції жінок. Тому, мабуть, деякі дослідники йдуть в своїх спостереженнях не далі і стверджують, що жінка-мати має особливе значення в ментальності українців, що така є ця нашою суспільності і нашою культурі /Ю, стор. 84–85/. Тобто українській культурі притаманна матриархальна тенденція.

Аналізуючи структуру родинного життя В.Цимбалісткі вказує на матриархальний характер української родини, де практично вся ефективна влада належить матері, яка до того ж повністю бере на себе виховання дітей. На думку дослідника, становить з родинні жінки, зокрема, жінки-матері є важливим з точки зору формування національної психіки. Уже на різних звичайних спостереженнях можна зазначити, що українська жінка активніша, ніж іні у громадському житті, часом втрачає своє мужність порівняно з чоловіком. Саме до жінки-матері обернена глибока любов і навіть іксизм її дітей. Навіть Україна найчастіше виступає під ім'ям символу: "Україно-мати", "Ненька-Україна", що виражає характер патріотизму як відданість дітей матері /Ю, стор. 28/.

Ці спостереження В.Цимбалісткі не можна назвати єдино-

киві. З огляду на них згадаємо міркування Т. Просіяни про очевидність культу жіночого начала в міфології давніх українців. Як звикає дослідник, де вплинуло на формування глибинної традиції поваги до жінки як носія духовної краси і ладу /7, стор. 59/.

Підтвердженням цьому - висловлення іноземних мандрівників, які побували на Україні протягом X-XVII століть, уявлення про українку на рівні звичайних спостережень, образ її в національному фольклорі, народно-пісенній творчості та в історичних дослідженнях.

Своє уявлення про жінку-русику, яка тисячі років творить життя, зціляє людин своє доброту зукли передати з любові Богоматері давньоруські майстри іконопису. Некларна в культурі українського народу найбільш розповсюдженими були два істини: Богоматір-Милування - мати, яка нестить дитину і Оранта /або Панагія/ Заступниця, Покровителька. Запорожці поназ усе шанували Покрову Богоматір. На іконі із Покровської Січової церкви /Нова Січ 1734-1745/ Покрова боронила козацтво простертим над їхніми чубатими головами святим обручем /рушником/ /5, стор. 6/.

Сірієць Павло Апенський, побувавши в Україні у 1654-1658р. згадував: "... по всій Козацькій землі ми побачили прегарну рибу, як нас дуже дивувала: вої воїм за малим винятком, навіть здебільшого жінки та дочки вміють читати та знають порядок богослужіння... Київські жінки гарно влягнуті, задіяні своїми справами і ніхто не кидає на них похабним оком" /9, стор. 82/. Інший гість швед Я. Гільдебранд писав в 1668 р.: "Іх жінки /козацькі/ тек такі відважні, підливають доброго хмелю, заглядають до церкви, а працювати кажуть чоловікові" /9, стор. 114/.

В спеціальних дослідженнях минулого відомляється та точка зору, що поряд з Січчю - форпостом національної державності і самобутності - не менше, а нерідко в більшу роль у формуванні українського характеру підігравало жіноцтво. Патріархатна запорозька республіка існувала в нерозривних зв'язках із волею, де без внутрішнього гніту, неспотворено розвивалася жіноча складова національної культури. Найвищі чоловічі інтенції - честолюбство, сміливість, звитяжність тощо - завжди мали простір для цілковитого втілення на Запорожжі, ніколи не спрямовувались відтак на "боротьбу за хатню владу", жіноцтво ж мало доволі повну

свободу самовиявлення мови.

В "Українському історичному журналі" І.І.Роман в публікації "Ленини при Чигиринському дворі во второй половине XVII века" /8/ висвітлює роль та значення міжок при резиденції українських гетьманів. Ці впливи на деякі сторони буття гетьманського двору. Автор зазначає, що суспільне становище міжок на Україні і в Росії в XVI-XVII ст. істотно відрізнялося. Якщо міжок в тогочасній Росії, по суті, була затворницею у своїх ефітиях, то українська, навпаки, відігравала досить помітну роль у суспільно-політичних подіях. Серед них гарячим відгук знаходили ідеї різних благословних установ /вків, шпиталів, тощо/, вони брали участь у міждержавних діях.

Порівняльний метод використовує у своєму погляді на українську міжку і видатний письменник України Іван Франко. Во вступі до своєї праці "Міноча неволя в руських піснях народних" він пише: "На давніх давніх усі вчені люди, що приналежали до шкоти руського народу, признавали, що русини походять з своїх міжков далеке загідинне, далеке гуманіне і свободніне, аніж їх євєиди. Свобідне юж міжки знаходять тут далеко більше понамування, ніж, наприклад, у великоросів, в родині міжка записує дуже поважне і почесне становище, бо навіть веде своє окреме /міноче, жонанне/ хозяйство побіч чоловічого і до якого мужик різко коже мінається. Ніякого важішого діла мужик не робить без поради з міжков бо дуже часто розумні і одважні міжка кмі в усіх поставили слов воле супроти мужиков" /2, стор. 89/. Франко розглядає міночу пісенну творчість, яка відображає різні прояви міночої неволі, спробу міноцтва знайти вихід з поганого положення. Письменник робить висновки про те, що одним з надсуттєвих природних ознак української міжки треба вважати тілне, живе чуття, ненавдаману, цілну особистість і бажання особистої самоуправності. "Через таке чесне і людське держання, - продовжує І. Франко, - міноцтво руське мусило в самим своїм характером вийти далеко краше, розвинтіє, ніж це бачимо у євєидів народів" /2, стор. 90/.

З цим важко не погодитись, особливе, якщо дослідити різноманітні морально-етичні духовні традиції, пов'язані з ім'ям міжок на Україні. До того ж не випадковим здається той факт, що

протягом всього історичного життя не мало жінок в культурно-освітній, політичній, навіть міськомій діяльності не тільки не поступалися перед чоловіками, а й переверзували їх. Звичайно, їхня роль в політиці, у вирішенні державних, громадських питань була дею обмежена, через те, ствердження повної рівноправності з чоловіками /не кажучи вже про "матріархат"/ виглядає нетяжкою. Точніше буде говорити про непригніченість українського жіноцтва, унікальну порівняно з іншими державами свободу.

Чи треба піддавати сумніву це твердження ми побачимо, звернувшись до української культурної історії. На жаль сучасний етап розвитку нашого суспільства характеризується значним дефіцитом історичних знань, у тому числі і історико-культурних. До того ж історія не завжди фіксувала імена жінок. Тому в своєму дослідженні обмежимося певними рамками, зосередивши свою увагу на другій половині ХІХ - початку ХХ сторіччя, коли українська культура акумулюючи надбання попередніх епох, змобути переломних культур, на злам століть вступає в своє відродження.

В цей час, займаючи в суспільстві особливе положення література стала в системі культури важливим суспільним трибуном, творчим каталізатором національної самосвідомості. Набути цим у якійсь мірі пояснюється і активна участь української жінки в літературному житті. Але не тільки цим. Активізація творчості жінок-українок зумовлена також багатьма соціально-економічними причинами. Жінка виходить за рамки сім'ї - вона стає бурлачком і міськом намісником, стає вчителькою і лікаркою, вона громадська діячка і революційна народниця. Все це викликало зрушення в духовному піднесенні жінки і у виявленні його в художній творчості. В літературі проявляється незалежність думки, суспільна активність, уміння мислити ширшими, ніж рідніні категоріями. Літературна праця - не як розвага у нероботі, а як ділове утручання в життя - захопила багатьох жінок. Піонерка жіночого руху в Галичині Наталія Кобринська зазначала в 1893 році: "Коли література взагалі є ідеальна історія цілої суспільності, то белетристику можна назвати історією жінки... Нас виключено від політики і війни, жінки, лише через літературу белетристичну можемо виразити свої думки і бажання" /цит. за: 6, стор. 54/.

Безсумнісним творчим генієм володіла українська письменниця і поетеса Леся Українка /1871-1913/. Вона популяризувала багатовікові надбання лавського генія серед свого народу, чим піднесла і збагатила його духовний світ. З другого боку, поетеса примножила внесок в скарбницю духа світової культури, одночасно утверджувачи своє "національне".

В літературно-громадському житті цього часу активну участь приймали драматурги І.А.Яновська, І.Старицька-Черняхівська, письменниця Галина Хурба.

Зазначимо, що поряд з своєю літературною роботою українські жінки в своїй більшості вели активну громадсько-політичну діяльність, були членами наукового товариства ім.Т.Г.Шевченка, "Просвіти", громадського руху. Вони намагались сприяти піднесенню освіти, культури народу, додали про виживання його уявлень, розширення знань. Ці українські жінки клали підвалини під розбудову національної культури.

Чудовим прикладом поєднання громадсько-політичної, літературної і просвітницької праці може бути життя Христини Алчевської /мати відомої поетеси/ і Софії Русової, які уславили себе видатних педагогічних опадниць.

Просвітницька праця була одним з напрямів діяльності і видатною українського історика, першої жінки-історика в Російській імперії Олександри Єфименко. "История украинского народа" - вершина творчих досягнень О.Я.Єфименко. По часу написання це була перша в державщині історіографії синтетична праця по історії України. Не менш талановитою була і інша визначна жінка-історик Наталя Половська-Василенко - перша жінка-приват-доцент Київського університету.

Багато талановитих жінок, що зробили великий внесок в українську культуру ми бачимо і в інших галузях лавської діяльності. Марія Заньковецька, А.І.Борисоглеська, О.П.Полонська, І.А.Мар'яненко, І.Л.Липицька, М.М.Старицька, М.Саловська-Берілотті - це незрівняні творці того театру, що впродовж років живих мистецьким словом, поширивав національну свідомість серед українців.

Всіх душев бажала культурного розвитку своєму народові і інша українська актриса всевітньо відома оперна співачка Соко-

мія Крушельницька. Вона була єдиною жінкою, яка спромоглася сягнути висот Беттініні, Піто Руффо, Вальзіна і Каррузо, які царювали у перні десятиріччя ХХ ст. на оперних сценах світу.

В середині України взяло свій початок коротке і пристрасне життя Марії Башкірцевої. За те, щоб назвати її творчість своїм сперечався Франція і Росія. Внесіть славу художниці здобули більше як 150 картин, залишених нею, а також її медальоник, виданий і перекладений на різні мови.

Отже нею досить виразний перелік імен Українських жінок дозволяє нам повернутись до тези про виключну роль української жінки в культурі свого народу. Причому треба підкреслити, що в розглянутий період ми могли говорити лише про жінку, яка навіть не мала рівних прав з чоловіками, і тому, зрозуміло, не мала змоги повністю реалізувати свій духовний і творчий потенціал. Всупереч тому завжди існувало велике коло українських жінок, які були духовними носіями культури свого народу. Тим більше заслуговує на нашу увагу те, що сліди жіночого, повноправного жіноцтва знайдемо скрізь в українській культурі, яка дає унікальний для європейської цивілізації зразок неспотвореною, пропорційного розвитку чоловічої і жіночої ліній. Не дсе тут, звичайно, було так уже гладко і благополучно, і не можна ідеалізувати жіночого внеску. Але важко не помітити і його величезної ролі.

Отже, можна стверджувати, що українська жінка традиційно відігравала велику роль в житті народу, а тому мова може йти про наявність особливого жіночого типу в українській культурі. Цей тип склався під впливом української духовної традиції, що виробила свого роду код українського жіночого характеру: розум, доброта, мужність, гідність, самоуправність. З огляду на міркування деяких зарубіжних дослідників /М.Лід, Лелі-Стресса та інших/, що пов'язують ці риси з певним культурним середовищем, або, навіть, типом культури, можна припустити, що йдеться про лінійно своєрідний тип духовності, сполучений з вихованням, формуванням характеру, норм поведінки і ієрархії цінностей української людини. Це в свою чергу повертає нас до проблеми української неітальності, розв'язання якої зможе допомогти нам в розумінні того, чому українська жінка традиційно мала порів-

няно міське становило в родині, а також чим обумовлена своєрідність сприйняття міського начала в українській культурі. Уважне розглядання чинників, з яких складається українська духовна традиція, особливостей становлення національного характеру, історичних умов його формування /тобто особливостей етногенезу/, мусить сприяти поясненню причин цього явища, встановити можливу закономірність поєднання імені міськи з морально-етичних духовних традицій на Україні.

Можна припустити також, що особливий міський тип зумовлений своєрідним характером української народної культури: великою роллю в ній символічного світу, життєвістю фольклору і та етнічної традиції, збереженням язичницьких /міфологічних/ елементів. Все це впливало на формування глибинної традиції поваги до міськи як носія духовної краси і ладу.

Література: 1. Книж І. Міжк вчора і сьогодні. Вибрані твори. Вінніпег, 1958. 2. Книж І. Іван Франко і рівноправність міськи: дві сторіччя з дня народження. Вінніпег, 1956. 3. Книж І. Смілоский у темряві. Н.Кобрицька і український міський рух. Вінніпег, 1951. 4. Книж І. Три ровесники /до 100-річчя народили Уляни Кравченко, Марії Бажирцевої, Марії Замковацької/. Вінніпег, б/р. 5. Козуля О. Міжк в історії України. К., 1993. 6. Тридцять українських поетів. Антологія. К., 1968. 7. Просяник Т. Міжк повертається? // Розбудова держави. 1993. №6. 8. Родке Н.А. Женщины при Чигиринском дворе во второй половине XVII века // УІЖ. 1991. №3. 9. Січинський Б. Чужинці про Україну. К., 1992. 10. Українська душа. К., 1992.

УКРАИНКА: ЖЕНЩИНА КАК СИМВОЛ

(женщина в украинской традиции)

И. А. Жеребкина

С точки зрения проблемы гендера, украинская культурная традиция является двояко ориентированной. С одной стороны, украинская культура патриархальна. Она уходит своими корнями в народные обычаи эпохи казачества, когда женщина под страхом смертной казни не допускалась в Сечь - столицу запорожского казачества, и где она запечатлена как истомненно страдающая и несчастная в украинском фольклоре. С другой стороны, в украинской литературе всегда играла важную роль тенденция к эмансипации женщины, и даже украинская мужская литература часто является по духу феминистской. Украинская литература богата выдающимися женщинами-писательницами, наиболее известные из которых, такие как Марко Вовчок, Ольга Кобылянская, Елена Пчілка, Леся Украинка, в основном развивали в своих произведениях женскую проблематику. Не случайно поэтому зачинательница украинского женского движения Наталья Кобринская считала, что эмансипация украинской женщины должна осуществиться через литературу. "Мы поставили перед собой цель: воздействовать на развитие женского духа через литературу", - говорила в своем обращении к участникам первого украинского товарищества женщин в Стайиславове в 1884 году Наталья Кобринская.¹

Отмечая специфику исторического статуса женщины в украинской культуре, исследователи иногда противопоставляют традицию изоляции женщины от общественной жизни в России традиции большей индивидуализации и экономической независимости женщин у украинцев. При этом выстраивается оппозиция: "терем" - "хутір" (хутор), где русский терем, этимологически сопрягаемый с тюрьмой, рассматривается как "изначальный тонус закрепощенности русской женщины"², а хутор или хуторское хозяйство - как предпосылка нитивни-

¹ Кобринська Н. Про першину цілі. Товариства руських жінок в Стайиславові - Перший збірник Жіночий альманах, редактори та видавці Н.Кобринська й Елена Пчілка, друге, доповнене видання, видане у 100-ліття Українського жіночого руху. Нью Йорк: Союз Українок Америки, 1984. С. 458-459.

² Hayden, Carol Eubanks, *Feminism and Bolshevism: the Zhetotdel and the Politics of Women's Emancipation in Russia, 1917-1930* Univ of California, Berkeley, 1979 p 2 and Stiles R. *The Women's Liberation Movement in Russia: Feminism, Nihilism, and Bolshevism, 1860-1930*, Princeton, N.Y., Princeton Univ Press, 1978.

дуализации и экономической самостоятельности украинской крестьянки в условиях отсутствия у украинцев общинной формы землепользования и социальной организации в деревне.³

Историческая специфика статуса женщины в украинской культуре наиболее явно проявилась в украинской народной традиции, в фольклоре, из которого исходили основатели украинской литературы, и на котором основана вся последующая украинская литература. Исторически в украинской народной культуре сформировалось особое видение женщины не в качестве социального субъекта, а как некоего символа, который сегодня является одним из важнейших национальных символов. Украинская литература, начиная с Пантелеймона Кулиша (1819-1897) и Тараса Шевченко (1814-1861), боролась за раскрепощение женщины. В то же время ей противостояла консервативная традиция, опиравшаяся на патриархальную символику женского начала. Эта традиция развивалась внутри самой украинской литературы, которая вырастает на почве национального фольклора эпохи козачества. Особенно характерной в этом отношении является литература украинского романтизма, которая начинается с собирания народного эпоса и песен козацкого века. Женщина в ней является символом страдания, фигурой олицетворяющей страдание, причем, в гораздо большей степени чем в культуре ближайших соседних народов, в том числе - в русской культуре.⁴ Если в русской традиции, начиная со старинного эпоса, мы встречаем рядом с героическими мужскими образами образы отважных и деятельных женщин, то женщина в украинском фольклоре играет роль пассивной жертвы, неспособной противостоять силе трагических обстоятельств. На это обращал внимание еще И. Франко, когда в работе "Жіноча неволя в руських піснях народних" (1883) называл украинские женские народные песни "женскими невольничьими псалмами".⁵

Поэтический диапазон украинского народного творчества созвучен архаической мотивировке украинского фольклора. В нем всегда звучит печаль, мольба, жалоба о своей несчастной доле. Украинский песенный фольклор в исполнении женщины тематически подразделяется этнографами по основанию причины женской печали. Обычно выделяют такие тематизации: а) тоска девушки в ожидании суженного; б) разлука с милым, "тута" за ним; в) сравнение жизни у свекрови и свекора с девичьей жизнью у родных отца и матери и др.⁶ И. Франко в цитируемой выше работе, посвященной украинским женским песням называет в

³ Bohachevsky-Chomiak, Martha, *Feminists Despite Themselves: Women in Ukrainian Community Life, 1884-1939*, Canadian Institute of Ukrainian Studies University of Alberta, Edmonton 1988, p. 6-8.

⁴ Mamonova Tatyana, *Russian Women's Studies: Essay on Sexism in Soviet Culture*. Oxford, New York: Pergamon Press, 1988, p. 3-9. *

⁵ Франко І. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 26. Київ, 1980.

⁶ Українська народна творчість ігри та пісні, Київ, АН УССР, 1963, с. 662-663.

качестве основных причин плача также: нежелание а) быть женой казака б) выходить замуж за "нелюб", в) быть женой пленницы (Там же, с.215-227) Особую тему представляют украинские вдовьи песни. Таким образом, формой плача оказываются охвачены практически все социальные отношения, в которые вступает на своем веку украинская женщина и все основные категории женщин.

В казачьем фольклоре есть важный женский персонаж, олицетворяющий фигуру неверной жены - "девка-бранка", или буквально - девушка или женщина, взятая в плен во время татарского или турецкого набега и ставшая женой или наложницей захватчика. На примере этого образа хорошо видна противоречивость женской роли в украинской народной традиции. Возникновение фигуры "девки-бранки" связано с тем, что в XV-XVIII вв. украинцы были основным источником поступления рабов на татарские невольничьи рынки в Крыму, откуда их развозили по всему Средиземноморью.

Наиболее дорогим человеческим товаром у татар считались украинские женщины, и это так же находит свое выражение в фольклоре. О том, что плен и продажа в рабство были обычными явлениями в судьбе женщины-украинки этого времени, говорят уже сами названия народных песен века козацкого: "Пленение Волянянки татарами", "Две сестры пленницы у турок", "Три поповны в плену у турок", "Три пленницы-Подольянки" и др.

В целом, в силу того, что во времена козачества и гетманщины женщина является одним из важнейших товаров на мусульманском рабовладельческом рынке, символика женского в украинской народной поэзии тесно связана с символикой рынка.

Так как украинское казачество враждебно относилось к рынку и к тем лицам, с которыми у него в первую очередь ассоциировались рыночные отношения - полякам и евреям, то связь символики "женского" с символикой рынка в народной культуре несет на себе негативную смысловую нагрузку. В тоже время прохождение женщины через все перипетии рынка (пленение, продажа в рабство и т.д.) воспринимаются в народной украинской поэзии так же в контексте тех душевных и телесных страданий, которые претерпевает в них женщина. В этом еще раз проявляется бинаризм оппозиции "мужского" и "женского" в культуре козачества: настоящий мужчина, козак, в отличие от женщины, проходя через любые испытания, не мучается ни физически, ни духовно. Как легендарный Байда из одноименной козацкой песни, даже пойманный турками и подвешенный на крюк за ребро, он знает себе посмеивается над неверными, которые, не выдержав его насмешек над Магомстом, вынуждены добить его из лука на третий день.

Женщина, становясь "девкой-бранкой", меняет веру, чего фольклорный козак не делает никогда. Она сразу же знает о себе, что она - неверна, и хотя мужчина (муж или отец) еще спешит в погоню за ее похитителями, она сама останавливает его и убеждает не стараться ее воротить, так как сердце ее уже отдано "башенке" - молодому турку. (См. песни "Пленение татарами жены Гетмана Богдана", "Две сестры пленницы у турок" и др.)

Изменявшая христианскую на "бусурманскую веру" женщина приобретает в козачьем фольклоре нечистую совесть, которая преследует ее всю ее жизнь, так же как Лиха

Бутурлака - "погуречившегося" козака польской национальности из козацкой думи о "Самойле Кишке".

Когда в начале XIX в. в эпоху романтизма в России и на Украине резко возрастает интерес к народной истории и культуре и начинают составляться первые коллекции записей козацкого фольклора, традиционная трактовка женщины в украинской народной поэзии проникает в "большую литературу". В ходе этого процесса в литературе украинского романтизма за образом женщины закрепляется унаследованный из фольклорной традиции статус мученицы, жертвы, приобретающий важное значение в процессе решения романтиками их литературных задач. В то же время в литературе украинского романтизма женское начало начинает играть активную роль и даже возникают, как, например, у Кулиша элементы матриархального мировоззрения, характерного для традиции романтизма в целом ("...дух наш робиться в душ жіночій..." Пантелеймон Кулиш, Збірник праць, Київ, 1927, с. 24.)

В творчестве Николая Гоголя, наиболее яркого представителя "украинской школы" в русской литературе, в сборнике "Вечера на хуторе близ Диканьки" встречаются женщины только двух противоположных типов - позитивного и негативного. К первому относятся простые и сердечные украинские сельские девушки, а ко второму - женщины, связанные с несчастной судьбой; старухи и пожилые женщины, ведьмы. Все женщины Гоголя как бы поделены на две эти категории "виновных" и "невинных", и часто он даже использует в качестве художественного приема волшебное превращение ведьмы в молодую девушку, которая затем вновь превращается в ведьму, когда ее секрет открывается. Тем самым Гоголь создает предпосылку для выражения женской активности в украинской литературе, хотя идеология жертвенности женского начала в целом продолжает у него доминировать, как это хорошо видно в "Тарасе Бульбе".

Только с 80-х годов XIX века, когда в Украине начался процесс формирования широкого слоя национальной интеллигенции, в литературе начинают появляться образы "новых женщин", которые ведут активную общественную деятельность, просветительскую работу и стремятся к образованию. Роль женских типов в литературе уже не сводится к тому, чтобы быть жертвой социальной несправедливости или трагических обстоятельств. Новизна женских характеров, появляющихся в украинской литературе 80-ых - 90-ых годов, выражается в том, что задачи, которые они решают, уже не являются чисто личными, семейными, а становятся социальными, и в первую очередь национальными, значимыми. В таком контексте любая личная жертва женщины приобретает смысл, а жизнь и поступки изображаемых в литературе женщин перестают носить характер тотальной несправедливости, вызванной непреодолимыми следствиями печальной "женской доли".