

О ПОЛЬЗЕ НОВАТОРСКИХ ТРАДИЦИЙ

Трудно представить, что до 2000-го года осталось рукой подать. Смутное переживание запредельности этого события сродни синдрому агарофобии, похожее на ощущение животного ужаса у странника, карабкавшегося годами на гору жизни и уже готового лицезреть бездну, которая вот-вот разверзнется за вершиной пика. Ощущение ужаса как пограничного состояния вырывает нас из серой рутины повседневности, позволяя вернуться к себе и вспомнить всё с начала. Надо сказать, что Друдом нового тысячелетия, первым заметившим тогда еще еле слышный рокот его приближения, выступил Ницше, задав парадигму философской мысли XX-го века. С одной стороны, мысль эту отличает крайняя полиморфность, разрастающаяся как снежный ком энтропия, деструкция устоявшихся идеалов, и одновременно развенчание деструкции, неуютная текучесть действительности в духе Тарковского. С другой стороны, на университетских кафедрах философии вот уже сто лет раздается удивительно единодушное брюзжание, направленное против идеалов буржуазной демократии, технологического сциентизма и секуляризованного либерализма. Среди хоть сколько-нибудь значимых представителей изящной словесности, философии и религии легче пересчитать апологетов превалирующего порядка вещей, чем их оппонентов. Если вспомнить сколько стрел было выпущено в XX веке в архитекторов современности Бэкона, Декарта, Лютера, Гегеля и Канта, то перед глазами встает месиво из окровавленной плоти и торчащих палок.

Тем временем ничего не подозревающая буржуазная демократия широко шагает по планете, сминая с лёгкостью парового катка одно патриархальное общество за другим. Тоталитарные, националистические и коммунистические крепости, не выдержав сверхэффективной осады технологической машины демократий Запада, были либо разрушены точным метанием авиационных бомб в Хиросиму и Ляйпциг (и жизнью миллионов советских бойцов), либо, устав от суровых бытовых условий и плохого питания, сами открыли двери торжествующим победителям. Локомотивом либерализма в постсоветском пространстве выступают нынче передовые слои общества. Ценности свободы, трудолюбия, корректного профессионализма, личной ответственности, власти большинства и системы Internet разделяют, как правило, наиболее активные, образованные и нравственно устойчивые люди.

Невольно приходит на ум Чаадаев. Да и на исконном Западе ситуация неоднозначна. Осознание кризиса антропоцентричного либерализма, научного мировоззрения, зыбкой неопределенности в философии не выходит за рамки кафедрального дискурса. Широкие слои населения отвечают на кризис бегством в иррациональное, пытаются проецировать врага во внешний мир, либо набрасываются на второстепенные следствия болезни, причины которой они не могут отыскать из-за усиливающейся фрагментарности сознания, стимулируемой ростом узкоспециального и поэтому эффективного профессионализма. Сциентизм находится в почти неуязвимой позиции, так как его негативное влияние сверхопосредованно, требуя изрядного культурного багажа для своего разоблачения. На уровне сознания у классического погонщика баранов из Техаса преобладает мировоззренческий оптимизм, тогда как на уровне подсознания бунт против угнетающей культуры удовлетворяется голливудской продукцией, исполненной сценами насилия, подвига и непосредственной радости разрушения. Но тем не менее, несмотря на все вышесказанное, мы, положа руку на сердце, должны покаяться и признать, что лучше буржуазной демократии в посюсторонней реальности ничего сейчас не существует. К сожалению.

Поэтому для вопрошающего с неумолимой силой встают следующие вопросы: имеет ли место кризис цивилизации? Если да, то где, как и каким образом он проявляется? Если нет, — то где находятся истоки упорного интеллектуального сопротивления? В чем загадка всепобеждающего превосходства технологического позитивизма в XX веке? Почему все предлагаемые культурные альтернативы, питаемые нарастающей эсхатологической тревогой, казалось бы отступают по всем направлениям? Отступают ли они? Не оказывают ли они подспудного влияния на буржуазный либерализм? Если да, то в каких

формах? Где истоки сегодняшней антиномии? Чем все завершится? Что будет за восхождением на пик? Не есть ли это конец истории? Не будем ли мы вынуждены опуститься вниз для поиска нехоженых троп? Не является ли возможное падение в пропасть трансцендентальным переходом в новую реальность? Быть может, это падение лишь начало пути, и нам еще предстоит карабкаться многие тысячелетия?

За ответом на вопросы истории нужно идти к самой истории. Идти нужно медленно и тихо, взвешивая каждое суждение, прислушиваясь к каждому шороху даже казалось бы посторонней мысли, учитывая непосильную тяжесть поставленной задачи. Нам кажется, здесь уместно высказывание Хайдеггера «... Нам нужна внимательность, направляющая мысль в область ее истока, ...ибо любознательность и жажда объяснений никогда не приводят нас к мыслящему вопрошанию, ...мы тогда достигнем изначально надежного, когда не будем бояться пройти через странное, при этом изначально надежное не есть самое неизвестное, но оно с самого начала близко к нашему существу и только в самую проследнюю очередь становится доступно постижению» [1, 146]. Истина прячется где-то сбоку, она неприметна, ее не сыскать при палящем свете солнца, скорее она валяется где-то в канаве, не отлечаясь от окружающей действительности. Благодаря способности к мимикрии, истину так трудно обнаружить. Яркие идеи указывают генеральное направление поиска, но не будем забывать, что лучшие сыщики – маховые эмпирики, не разбирающиеся в астрономии, но замечающие третьестепенные детали...

Игнорируя нюансы толкований причин болезни технократического общества, попытаемся передать несколько «обезжиренный» ход рассуждений историкой и философами, громко заявивших о себе еще в начале столетия. Бердяев, Юнг, Тойнби, Тарнас, Шпенглер, Макс Вебер, Ясперс, Маритен – при желании список можно продолжить – участвовали в этом своеобразном консилиуме. В течение нескольких столетий Западная цивилизация все более и более отпадала от своих религиозных традиций, на которых было выпестована. Все интеллектуальные, материальные и духовные силы общества были сконцентрированы на покорении окружающего мира посредством научно-технического и социального прогресса. Казалось бы, на первый взгляд весомые достижения этого прогресса должны оправдать идеи либерализма, но в силу инфляции достижений и нарастающих требований в эффективности производства незаметно происходит подмена непреходящих человеческих ценностей ценностями утилитарными, второстепенными, но в то же время, столь злободневными, что последние постепенно подминают под себя первые. Таким образом происходит глобальная мутация, грозящая самому существованию человека.

Ночной порой происходит зачатие, а в зависимости от того, какой рисунок хромосомы получит дитя, такой, в основном и будет его судьба. Евроцивилизация, как живой организм, уже имела к X в. все линии судьбы на руке своей истории. С точки зрения традиционных представлений цивилизованного человека XX века, именно эпоха Возрождения и Реформации есть эпоха пробуждения после многовековой спячки средневековья. В последнее время все с нарастающей убедительностью говорит о себе противоположная, как оказывается, хорошо аргументированная концепция. Средние века являлись в некотором роде временем страшного духовного напряжения, исполненного героизма и духовного подъема, давшего миру такие яркие имена как Григорий и Василий Нисский, Августин Блаженный, Пьер Абеляр, Альберт Великий, Бонавентура из Боньяреи и Фома Аквинский. В склепе средневековой схоластики, словно в барокамере, вегетировала, будучи освобождена от суровых испытаний реальностью, метафизика – ядровской философии, а последняя, как водится, есть центр любого мировоззрения. Можно сколько угодно издеваться над, на превый взгляд, пустопорожними спорами о количестве черт на кончике иглы, но склонность к насмешке – есть форма эскапизма, характерная для рабского сознания. (Тиран, как воплощенная мечта Сартра и Камю, смеяться не склонен). Высказывается мысль, частично объясняющая несправедливое отношение современников к Средним векам: несомненно, было бы в высшей мере глупо и нечестно отрицать чудовищный качественный и количественный культурный подъем, имевший место в XV-XVI вв., однако события, подобные открытию Америки и изобретению пороха, имеют неоспоримое психологическое преимущество в сравнении с христологическими спорами, бушевавшими в Византийской Империи, для эмпирически ориентированного современника. «Град

земной», «Град видимый» наращивал мускулы с почти осязаемой силой, тогда как храм «Града божьего» был невидим и как бы не существовал в сознании ученого-прегматика. Для понимания другой эпохи необходимо выйти за пределы своего мироощущения (формируемого, как оказывается, своеобразной «химией мозга» у того или иного человека. Кажется, что скандал в философии базируется на наивном отждествлении себя с другими) и посмотреть на историю как бы сбоку. Трезвомыслящий жюльверновский эмпирик XIX-го века, чьими мыслями мы нынче думаем, является, по сути, болотной жабой, чье зрение приспособлено сугубо к наблюдению за движущимися насекомыми как объектами пропитания. Обращая суой взор в сторону средневековья, эмпирик видит серое каменное подножие, но не может заметить духовного (но отнюдь не менее реального для наших предков) небесного престола, на котором восседал Христос. «Трудность в нашем восприятии и понимании этой эпохи объясняется, отчасти, характером ее творческой деятельности. Она являлась внутренним органическим процессом, не заявлявшим себя в ярких внешних достижениях, и следовательно, не имела поверхностной привлекательности периодов культурной экспансии, подобно Ренессансу или эпохе Августа» [2, 17].

Что есть эпоха? Где ее временные границы? Разные культурологии отвечают на эти вопросы по-разному. Для Ясперса главный переломный момент – так называемое осевое время. Для марксистов это – промышленная революция. Для богословов – рождение Христа. Французские неотомисты поднимают на пьедестал позднее средневековье. С ходом культурного процесса меняется взгляд на историю, а значит и сама история. С одной стороны реабилитация средних веков – свидетельство обнаружения потребности в отыскании трансцендентальной составляющей культурно-исторического процесса, с другой стороны, это прорыв истины как таковой.

«В человек есть нечто более глубокое, чем он сам, и этот остаток в мышлении *abditum mentis* (сокровенное разума), есть ничто иное как неистекаемая тайна Бога самого; ведь и Его, Бога жизнь, и наша в последней своей глубине невыразимы; неизрекаема жизнь внутри себя, неартикулируемая мысль Бога, как и любовь в том, что она есть сама по себе» [2, 54]. Именно в ракурсе рывка в бездонную пропасть личности, которая является в какой-то мере отблеском Бога, необходимо рассматривать историю раннего средневековья. Хотя актуализация этого наивного подхода к человеку завершалась зачастую в эмпирическом плане весьма плачевно, ни поповское стяжательство и чревоугодие, ни массовый падеж населения, ни костры инквизиции, ни ватиканское кровесмешение не могут перечеркнуть благородства и титанического героизма средневекового человека в его лучших проявлениях. Сущностью средних веков в Европе были трансцендентальные чаяния личности, актуализирующиеся в рамках христианской традиции, а отнюдь не феодальная форма хозяйствования, проявляющаяся в предельной дряблости территориальных образований. В Западной Европе за видимой мозаикой феодальных распрей сущетсвоала единая, очень монолитная жизнь Церкви, имевшая решающее значение для социума. Вопреки бытующему среди нас представлению о феодальной раздробленности, Западная Европа идеологически, а значит для средневекового человека фактически, выступала единой теократической империей, возглавляемой Папой с пусть несовершенным, но тем не менее прототипом августинианского «Града Божьего» в виде Священной Римской Империи. Наш современник в силу своей культурной провинциальности по отношению к средним векам (то есть, к центру истории) – сродни чукче из анекдота в поисках цветного телевизора, другими словами, он в своем суждении о жизненном укладе, скажем, Женевы эпохи Кальвина, опирается на второстепенные признаки, и для него Женева – просто тоталитарное государство.

В середине тысячелетия в европе произошла революция, кардинальным образом изменившая существование почти всего человечества. Причины прихода эпохи Ренессанса и Реформации истолковываются по-разному. Тарнас в «Истории западного мышления» приводит целый ряд причин материального характера, повлекших за собой идеологические сдвиги, как то: изобретение пороха, возвысившее город по отношению к феодалу; применение компаса, раздвинувшее горизонты географии, и опровергнувшее уютную европоцентрическую картину мира; изобретение печатного станка, способствовавшее установлению традиции индивидуального чтения, которое в свою очередь породило протестантизм; изобретение часов, приведшее в результате к рациональной организации производ-

ства. Кто-то упомянет захват Константинополя турками, и появление в Италии греков, сохранивших в первозданности наследие античности. Маритен говорит о реабилитации Возрождением земной сущности человека, которая находилась в изгнании более чем тысячелетие – в итоге ноша религиозного подвига оказалась настолько непосильной, что человек, подавлявший свою земную ипостась, не выдержал и оказался похоронен под обломками своих грёз. вышеприведенные причины где-то имели место и не отрицают друг друга. Эти объяснения не могут всецело опираться на один отдельно взятый фактор, скорее революция произошла благодаря взаимодействию духовных, психологических и материальных факторов, провоцировавших появление других, которые тут же ретроактивно влияли на первые.

Внешняя экспансия, проводимая Христианским Царством на протяжении всего средневековья, подспудно сопровождалась утерей интегрального единства. Национальные культуры германского Севера и латинского Юга медленно дрейфовали друг от друга. И, как только упал авторитет Святого Престола, эти конstellляции вступили в жесткое противоречие. Таким образом, в Европе XVI века можно было наблюдать два проивоположных явления: латинский Ренессанс и германская Реформация, чуть было не расколовшие европейскую культуру на две совершенно новые (подобно поствоенной Западной и Восточной Европе). «Революционная воля прежде всего стремится вновь обрести бывшее в большей близости к началам» [1, 366]. За любым революционером таится ретроград. А жажда нового питается ностальгией. Но итальянский Ренессанс был бунтом во имя чистоты Культуры, а германская Реформация – во имя чистоты Евангелия. Средние Века были отвергнуты гуманистами как варварство, а реформистами как искажение первоначального христианства. Хотя и Ренессанс, и Реформация черпают свою энергию из, в конечном счет, одних и тех же религиозных источников, вовсе не являясь полной антитезой средневековью, тем не менее становятся отнюдь не союзниками, а заклятыми врагами. Причиной резко очерченного политического разногласия, опустошавшего Европу в XVI в., как свирепый вепрь поля Калидона, явилась психологическая конфронтация германского и латинского национального духа. На Юге католическая Контрреформация в соединении с литературно-художественной традицией Ренессанса породила культуру Барокко с ее стремлением к бесконечности, эмоциональной напыщенности, иерархии, сакраментализму, мистицизму и, как ни странно, к религиозному созерцанию. С точки зрения же немца, гедонистическая распушенность итальянца не имела ничего общего с подлинным духом древнего евангелического христианства. Религиозный фанатизм крайних форм протестантизма – пуританства и кальвинизма – отметал эстетическое выражение в религиозной сфере как явление языческое и мирское. Для протестантов милость Божья превратилась в несокрушимую машину непостижимой мощи. Природа человека становится настолько испорченной, что человек как бы превращается в естественного врага Бога; последняя надежда человека заключается в беззаговорочном следовании божественной воле, где человеку суждено исполнять божественные приказания, даже во зло самому себе и в независимости от собственных заслуг.

Прокатолическую позицию, утверждающую, что появление на арене истории протестантизма было тем первым шагом, после которого Европа избрала трагически неверную дорогу, приведшую к забвению фундаментальных ценностей человеческой жизни, можно было бы назвать обычным межконфессиональным злопыхательством, если бы не одно «но». В высшей степени странным образом экстремистский аскетизм протестантского христианства, и в первую очередь, кальвинистского его крыла в процессе длительного, весьма запутанного исторического пути перерождается в крайнюю форму чистого атеизма и потребительского гедонизма, против которого и воевали пуритане. Общества, следовавшие когда-то учению Кальвина, Лютера, Цвингли, учению, исполненному высокого религиозного порыва, являют собой нынче яркие примеры такой метаморфозы, причем, там, где настойчивее заявлял себя евангельский протест, там почти полностью выветрилась всякая религиозность в широком смысле этого слова. Голландия, Англия, Швейцария, отчасти США относятся к наиболее последовательным сторонникам жесткого эмпиризма, либерального прагматизма и глубокого недоверия к глобальным попыткам отыскания трансцендентальной составляющей культурного прогресса. По мере возрастания степени христианской ортодоксии увеличивается предрасположенность к тоталитаризму как формы религии. Немцы, приняв лютеранство на севере и оставшись католиками на юге, в результате строили

тысячелетний Рейх в течение двенадцати лет. Католические Италия, Испания и Португалия посещали школу авторитаризма уже более продолжительный период. Всеми известен легкий розовый оппортунизм и тяга к государственному регулированию французов. Православный мир и близкие к нему геополитически католические славяне, венгры и валахи, еще не успев оправиться от Габсбургского наследия, кто на семьдесят кто на сорок пять лет углубились в изучение живого учения Маркса и Ленина. Конечно, всяко сравнение хромает на обе ноги, и никто не собирается отбеливать Гитлера и Сталина, но зависимость, позволяющая увязывать ортодоксию и стремление к государственности как института божественного наместничества, — налицо.

Если абстрагироваться от оценок, в этом ракурсе вполне можно понять справедливость претензий к протестантизму как латентной форме простого, как день, атеизма. Хорошо это или не очень — вопрос другой. Ясно одно, что протестантизм явился лакмусовой бумагой, где в широком историческом охвате выражает себя протест отнюдь не против искажений «первобытного» христианства тысячелетним ворохом из святых, их мощей и папской бюрократической машины, а против христианства как такового. То же самое можно наблюдать и сейчас, когда религиозность стала признаком хорошего тона. Желаясь казаться верующим безошибочно узнается по очень удобному утверждению якобы сокровенности религиозного переживания, по возмущению к проявлениям другими религиозных чувств. За такого рода «интимностью» прячется воинствующий атеизм, ибо святотатство — первый признак веры. Католическая церковь и восточные церкви еще в большей степени, посредством катехизиса, евхологии, святого предания, иерархии, монастырей, иноков, власяниц, страстотерпцев, а самое главное герменевтического пространства, генерируемого богословием, возвели стены крепости, где только и может выжить дух веры. Непосредственное обращение к тексту писания натывается на непреодолимый барьер между словом и имманентным бытием человека. Более того, протестантское отрицание схоластической словесной эквилибристики средневековья есть не только разрушение моста, по которому Иисус может прийти в мир, но и отрицание живого Иисуса, забвение ветхозаветного «В начале было слово». Приведем *ad hoc* удачную, как нам представляется, мысль Хайдеггера «Гермес — вестник богов. Он приносит весть судьбы; герменевтика — это истолкование, которое несет в себе известие, поскольку способно прислушиваться к вести...» [1, 205].

Мы отклонились от первоначально поставленных вопросов несколько далеко, что кажется заблудились в лабиринтах историософии и культурологии. Однако, путь мысли не знает евклидовой геометрии, кажущаяся нарочитость и неуместность исторических экскурсов призвана прокрасться к поставленной проблеме, чтобы обрушиться в самый последний момент из нее всей мощью саккумулированных операций.

Итак, имеет ли место кризис цивилизации? Имеет в той степени, в которой цивилизация охватывает западную культуру и ее производные. Источник ее болезни в наивном отождествлении реализации прав личности, способной якобы просчитать эффект собственных устремлений, и автоматически достигаемого посредством таковой реализации счастья. На самом деле, эта связь угрожающе неспроститываема, что ярко показывает история вырождения христианства в протестантизме. Создается впечатление, что любые культурные альтернативы, стимулируемые теми или иными общественными группами или теми или иными ипостасями личности, по большому счету не имеют приоритета с глобальной точки зрения. Интерпретации истории с позиции либерализма и позитивизма (субъективно воспринимаемых современниками как конец истории) в своей сущности не выходят за рамки верований папуасов об устройстве Вселенной. Спор о превосходстве коммунизма, мусульманского фундаментализма, романтического феодализма, буржуазного либерализма, кислотной субкультуры — полностью эквивалентен дискуссии о превосходстве бананов над яблоками, или свинины над говядиной. Решение в пользу того или иного затрагивает сферу личностных предпочтений и удовлетворяет разным сторонам существования человека.

Скорее всего, демократия, во многом опирающаяся на власть большинства, проталкивает в действительность чаяния людей определенного психофизического типа; ассоциирующихся в глазах интровертированных флегматичных интеллектуалов, оказавшихся при таком раскладе в меньшинстве, филистерами. Наверное, средневековье, где успех зависел от романтического

мужества и схоластического усердия в большей степени отражал надежды современных бунтарей. Революционная деятельность, направленная в ту или иную сторону, никогда не способна привести к построению Царства Божьего на земле.

Возникшие перед человечеством загадки исторического развития являются лишь проблемами локального характера. Если предположить, что существование человека продлится несколько десятков тысячелетий, тогда глобальность сегодняшней проблематики с позиции грядущего предстанет нашему взору в виде споров о досократиков о первичности воды, огня, воздуха или эфира.

Наступление нового тысячелетия, кажущееся нам эпохальным, быть может, сродни выходу годовалого ребенка за пределы собственного двора и эмоционально переживается не более и не менее напряженно.

В последнее время наблюдается неожиданный всплеск научных достижений: опыты с клонированием, загадочная мощь «blue deer», якобы подтверждение жизни на Марсе и Луне, открытие антивещества. Последствия этих событий могут перевернуть всю картину мира и сделать дискурс об общественно-политических формациях бессмысленным.

Тем не менее, задача мыслителя-гуманиста – в разоблачении подлога и в предвидении надвигающейся угрозы. Предвидение уже само по себе – ценность независимо от точности прогноза исторического хода событий. «Прогноз никогда не бывает неправильным, прогнозирующий анализ неизбежно провоцирует действие. То, что человек считает возможным, определяет его внутреннее отношение к событиям и формирует его поведение. Предпосылкой к самоопределению является его способность разглядеть опасность и отнестись к этой опасности с должной озабоченностью,... Человек преисполнен надежды и страха. Он обязан вносить элемент озабоченности в обманчивую тишь безмятежности, вопреки доминирующей силе привычки. Спасение придет (может быть), не благодаря озабоченности, вызванной угрозой частным интересам, а благодаря фундаментальной озабоченности, питаемой угрозой судьбе человека, как такового» [2, 67].

Уже давно было замечено, что ожидание беды не является лишь чистой констатацией факта, напротив, такой диагноз есть призыв к спасению, и более того – акт спасения. Гельдерлин в гимне «Патмос» писал:

Там, где опасность,

Там вырастает и спасительное [3, 54]

Хайдеггер в «Повороте» развивает эту мысль следующим образом «Опасность есть эпоха бытия, пребывающего в виде постава» [1, 177]. Таким образом, культурологические изыскания Ладьерам, Ясперсам, Тарнасам и других гуманистов есть событие бытия, есть зов бытия, раздающийся из-под бетонного sklepa современного города.

Список литературы:

1. Хайдеггер М. Из диалога о языке. — М., 1993.
2. Dawson K. Revolution of ideas. — L., 1957.
3. Гельдерлин К. Сборник произведений. — М., 1957.

СОВРЕМЕННАЯ ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ: УТОПИЯ НАУЧНОСТИ ИЛИ ДИСКУРСИВНАЯ ПРАКТИКА?

Минувшее десятилетие стало для нашего общества периодом серьезных трансформаций, последствия которых еще не осмыслены до конца общественными науками. Один из самых интересных вопросов касается “конца идеологии”, наступившего якобы в результате коллапса коммунизма. В связи с исчезновением прямого идеологического прессинга КПСС в общественных науках и дискредитацией “марксистской” парадигмы советским режимом в научном сообществе активно утверждается позитивистская модель научного знания, основывающаяся на принципах эмпиризма и инструментализма, претендующая на производство социально нейтрального и деидеологизированного знания.

Какая же из общественных наук в наибольшей мере отвечает этому идеалу? Случайно ли ею оказывается сегодня экономика, изучающая “объективные” законы рынка, рыночный механизм, реализующий частные интересы, но не зависящий от их влияния? “Рыночная целесообразность”, “экономическая эффективность”, “экономический расчет” используются как решающие, окончательные аргументы, к которым апеллируют стороны в политических и научных дискуссиях (и это несмотря на то, что современная украинская экономическая реальность как никогда иррациональна и организована неэффективно). Вспомним, что концепция рынка в годы перестройки и постперестройки была несомненно чем-то большим, чем обоснование необходимости и содержания экономических реформ. Рыночная утопия, обосновывающая возвращение к “природному порядку вещей”, к “естественным законам” из исторического тупика коммунизма, оказалась мощным орудием разрушения коммунистической системы. И не случайно чисто экономические результаты десятилетия реформ во всех странах СНГ вызывают наибольшие сомнения — мобилизованная в годы перестройки экономическая наука выполнила свою идеологическую функцию куда успешнее, чем научно-практическую.

В разработке “проекта” нового украинского общества, реализуемого в процессе реформ, решающее слово принадлежит экономистам и юристам. Апелляция к авторитету профессионального знания (пока еще на уровне риторики) становится важной особенностью новой политической культуры. Преимущества профессионализма, опирающегося на западный этос науки очевидны и представляют для нашего общества несомненное благо. Но при этом упускается из виду то, что за таким “экспертным профессионализмом” стоит исторически определенный (позитивистский) тип научного знания, ограничения которого на пороге XXI века очевидны. В отношении экономики — новой королевы общественных наук — эта ситуация мифологизации научного знания наиболее наглядна.

Предполагается, что “переход к рынку” может быть успешно осуществлен благодаря усилиям специалистов-экономистов, разрабатывающих научные концепции рыночных реформ (а также осуществляющих их отбор по критерию научности). Основные наши трудности и проблемы связаны с отсутствием такой концепции и механизмов ее реализации. Соответственно ожидаемый успех в реализации прямо пропорционален степени ее “научности”. При этом западные экономические теории, к которым апеллируют “архитекторы реформ”, рассматриваются исключительно в позитивистском ключе, как данный априори набор идей, конструкций и истин, “объективно” отражающих социальную реальность западного общества и в той или иной степени применимых к нашему.

В связи с этим возникает вопрос о том, что представляет собой экономическое знание, воспроизводимое в соответствии с определенным (модернистским) образом науки, что стоит за претензиями экономической теории на отражение объективных экономических законов, на социальную, гендерную нейтральность, почему субъект познания, а также его исторические и культурные предпосылки оказываются выведенными за рамки теории.

Именно такая постановка проблемы скрывается за предлагаемым автором понятием “*рыночного дискурса*”. Его можно определить как некий гетерогенный набор доминирующих концепций, общепринятых истин, исходных принципов и допущений, образующих экономическую науку, неотделимую от ее неотрефлексированных, внетеоретических предпосылок. Рыночный дискурс существует на уровне “бессознательного”, и возможно в случае переходной экономики “нехватка” рыночной реальности замещается “фантазиями”, в производство которых вовлечена, не отдавая себе в этом отчета, экономическая наука.

Рыночный дискурс — это экономическое знание в единстве с социально, культурно, исторически обусловленным процессом его производства, теория, выполняющая функцию идеологической поддержки существующего социального рыночного порядка или процессов перехода к рынку.

Научная объективность “позитивной экономической науки” (М.Фридмен) — не что иное, как культурная конструкция, отражающая модернистскую логику социального познания. Объективность достигается через строгое соответствие предписанным научным методам, отделение субъекта познания (с его жизненным и культурным опытом, принадлежностью к определенному сообществу, эмоциональным отношением к проблеме) от объекта исследования. Угроза “ненаучности” возникает всякий раз там, где социальные, политические, расовые, гендерные условия влияют на процесс формирования знания.

При этом сциентистское понимание научной объективности не учитывает ряд важных проблем:

Проблема научной истины не может решаться сегодня вне контекста отношений власти. Как показал М.Фуко [1], современное знание не является социально и политически нейтральным, власть с самого начала имманентна знанию. Скрытая связь экономического знания с властью реализуется через дискурсивный механизм его производства и определяет нормативную практику господствующих институтов знания, морали и закона. С другой стороны к этой проблеме подошел известный социолог Э.Гидденс [2], показавший что реальная власть в обществе позднего модерна переходит к экспертным системам. С этой точки зрения экспертное экономическое знание обладает значительным политическим влиянием в обществе.

Современная экономическая наука выполняет функцию идеологического обслуживания существующего рыночного социального порядка, отождествляя рынок и экономическую систему капитализма. По мнению Р.Хайлбронера, “экономическая наука должна осознать себя не только как аналитическую дисциплину, но и как идеологию” [3, 54]. Стремящаяся быть неисторичной, асоциальной и аполитичной, экономическая теория, гордящаяся своей близостью к естественным наукам, обеспечивает всем членам современного общества необходимое ощущение устойчивости, нормальности, естественности социального порядка.

Рыночный механизм не исчерпывает собой все многообразие отношений социальной реальности. Социальные институты, обеспечивающие доминирование и принуждение, обслуживающие интересы определенных социальных групп и сохранение определенного социального порядка, остаются, как правило, невидимыми для экономического анализа. В то же время рыночный механизм легче поддается формализации и математизации, поэтому с точки зрения “научной объективности” является более предпочтительным предметом исследования и следовательно, его роль в обществе представляется более существенной. При этом возникает вопрос о том, что является предметом экономики в обществе нерыночного типа, и насколько применим аналитический потенциал экономической теории в переходной экономике, где действие рыночного механизма ограничено.

Западная экономическая теория как определенный тип дискурса сформировалась в определенном историческом, социальном и культурном контексте. Она возникла в связи со становлением буржуазного общества, национальных рынков, экономики как обособленной сферы человеческой деятельности. Это обособление экономики характерно далеко не для всех обществ. Поэтому исходные допущения экономической теории — это не что иное как рационализация веры в индивидуализм и регулирующую силу рынка [4].

Современная парадигма экономической науки основывается на внешних допущениях и исходных посылах, которые рассматриваются как нередуцируемые элементы теории. Каждая из таких посылок может быть рассмотрена как социальный конструкт, с точки зрения ее культурно-исторической обусловленности и выполнения определенной идеологической функции. Среди таких исходных посылок могут быть названы: концепция экономической рациональности (исключающая из рассмотрения эмоциональные и др. мотивы), принцип максимизации полезности как доминанта человеческого поведения как на рынке, так и во внерыночной сфере, соответствующая этим подходам модель “экономического человека”, включающая в современном виде такие характеристики, как изобретательность, оценивание и максимизация [5, 55]. К таким исходным посылкам можно отнести общепринятое определение экономической теории как теории выбора и соответственно, анализа рынков и исключение из предмета науки более широкой проблематики обеспечения человечества необходимыми ресурсами и возможностями развития. К числу нуждающихся в рефлексии допущений, на которых основывается экономическая теория, является методологический индивидуализм, исходящий из атомизированного, изолированного субъекта как преимуще-

ственного агента рыночных отношений. Наконец, заслуживает критического анализа неявный приоритет публичной сферы (рынок, правительство) перед приватной (семья, домашнее хозяйство) и определяемая этим маргинализация внерыночной экономической деятельности, не получающей конечного выражения в денежной форме.

В рамках современного западного научного дискурса осуществляется интенсивная критика господствующей парадигмы экономической науки, несмотря на то, что последняя обладает сегодня особенно высоким статусом.

Можно выделить по крайней мере три основных перспективы такой критики:

Неоинституционализм: объединяемые им различные школы и направления делают акцент на изучении экономических институтов — устойчивых связей и отношений, закрепленных в виде обычаев, социальных привычек, культуры. При этом рынок рассматривается ими не как универсальный механизм распределения ресурсов, а как один из экономических институтов, наряду с корпорацией, государством, семьей. Институционалисты указывают на ограниченность методологического индивидуализма, подчеркивая определяющую роль социальных групп и классов, рассматривают производство экономического знания как культурно обусловленный процесс.

Постмодернизм и инициированные им подходы. Постмодернистская критика сциентизма в западной культуре, пересмотр модернистских концепций субъективности и рациональности, основополагающих для парадигмы экономической теории, разработка проблемы взаимосвязи языка, власти и научной истины могут оказать в будущем существенное влияние на развитие экономического знания. Представляет интерес анализ риторики экономической теории [6], различные попытки применения герменевтического метода в экономике [7]. Концепция символического обмена (например, М.Мосс) [8], заставляет задуматься об одномерности традиционного экономического подхода.

Феминизм. Феминистская экономическая теория не только обращается к нетрадиционной проблематике дискриминации на рынке труда или внутрисемейных экономических процессов. Она также вскрывает иерархическую структуру экономического знания, основанного на системе гендерных дихотомий публичного/приватного, индивида/социума, эффективности/справедливости, рационального/эмоционального, автономии/зависимости, рынка/домашнего хозяйства и пр., в основе которой лежит дихотомия маскулинного/феминного. При этом первый ряд элементов системы является доминирующим, а второй — подчиненным, определяя таким образом логику экономического мышления, приоритетные и маргинальные сферы экономического анализа. В этом обнаруживается одна из основных причин скрытого исключения женщины и проблематики феминного из экономической науки, ее андроцентристский характер [9].

Сегодня мы являемся свидетелями интенсивной реконструкции рыночного дискурса в условиях переходного общества. Возможно, это дает шанс обнаружить конструкции рыночной идеологии в процессе ее формирования. Признаком того, что рыночные теории, доктрины и ценности скрепляются сегодня в единую идеологическую систему — то, что отечественный научный дискурс не оставляет места для критического анализа рыночной парадигмы. Логика переходности определяет сегодня тот факт, что экономист — это не только специалист-профессионал, но и миссионер рыночных ценностей. Та же логика ситуации на уровне и обыденного сознания и научного дискурса предоставляет только одну альтернативу — или “за” или “против” “рынка”. Возрастание престижа экономической науки среди других социальных наук свидетельствует о формировании нового механизма реализации власти — через экспертное экономическое знание, претендующее на нейтральность и объективность.

Почему рыночная идеология оказывается непроницаемой для критики, “невидимой” именно в переходном обществе? Почему жесткий сциентизм предлагаемых концепций перехода к рынку, отказ от критического анализа собственных посылок и допущений, абсолютизация экономического подхода диссоциируют с квазирыночной реальностью переходного общества? Не возникает ли здесь “теоретический зазор”, обусловленный не только и не столько несовершенством концептуальных подходов к проблеме рыночных трансформаций, но самим характером рыночного дискурса?

Воспроизводящийся в дурную бесконечность “театр абсурда” переходной экономики предоставляет возможность проблематизации основных экономических постулатов. Приложимы ли основные допущения экономической теории об экономической рациональности человеческого поведения, принцип максимизации полезности, методологический индивидуализм и пр. непосредственно к реальностям переходного общества? Такая возможность вызывает сомнения ввиду нескольких причин:

• традиционалистские нормы и ценности все еще играют важную роль в определении экономического

поведения;

- нельзя недоучитывать роль насилия, прямого принуждения, осуществляемого как легальными, так и нелегальными структурами;
- в условиях отсутствия рыночного равновесия, а также институциональных предпосылок рынка и общей конвенциональной основы (правил игры) освобожденная энергия максимизирующего собственную функцию полезности индивида приобретает разрушительные для общества последствия.

Сегодня основное внимание исследователей к теме переходности в странах Восточной Европы и СНГ сконцентрировано вокруг коллизий, связанных с ростом национальных движений и усилением националистической идеологии. В этом контексте рыночные трансформации рассматриваются чаще всего как сознательно реализуемые экономические модели, приводящие к научно-обоснованному и социально-прогрессивному, экономически эффективному неизбежному будущему. Это будущее можно ускорить или отсрочить в зависимости от политического фактора, определяемого противоборством “прогрессивно-рыночных ценностей” и “реакционно-националистической (или коммунистической) идеологии”. При этом идеологический, властный, социально сконструированный характер экономического знания остается за рамками научного анализа. Скорее всего, неизбежная рыночная трансформация восточно-европейских обществ приведет к окончательной мифологизации экономической науки как ценностно-нейтральной, объективной научной теории, закреплению за ней идеологической функции по поддержанию существующего социального порядка. В то же время особенности этих обществ, связанные с традиционными идеологическими структурами, типом власти и способами производства знаний, будут “вписаны” в западный рыночный дискурс.

Список литературы:

1. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. — М., 1996.
2. Giddens A. Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age. — Stanford Univ. Press, 1991.
3. Хайлбронер Р. Экономическая теория как универсальная наука. / THESIS, 1993, вып. 1.
4. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. / Вебер М. Избранные произведения. — М., 1990.; Зомбарт В. Современный капитализм. — М., 1903.
5. Бруннер К. Представление о человеке и концепция социума: два подхода к пониманию общества. / THESIS. — 1991. — т. 1, вып. 1.
6. McCloskey D. N. The Rhetoric of Economics. — Madison: University of Wisconsin Press, 1985.
7. Economics and Hermeneutics. Ed. by D. Lavoie. — Routledge, L., NY., 1991.
8. Мосс М. Очерк о даре. / Мосс М. Общества. Обмен. Личность. — М., 1996.
9. Beyond Economic Man: Feminist Theory and Economics. Ed. by M.A. Ferber and J.A. Nelson. — Chicago, 1993; J.A. Nelson. Feminism, objectivity and economics. — Routledge, L., NY., 1996.

РАЗВИТИЕ ВНУТРИХОЗЯЙСТВЕННЫХ ФИНАНСОВЫХ ОТНОШЕНИЙ ПРИ ПЕРЕХОДЕ УКРАИНЫ К РЫНКУ

Условия для развития внутрихозяйственных финансовых отношений в Украине, существенно отличались и отличаются от стран с развитой рыночной экономикой. Сама природа административно-плановой экономики понуждала к созданию централизованной системы управления как в масштабах всего народного хозяйства, так и на уровне предприятия, к созданию предприятий-гигантов, включающих в себя почти весь производственно-технологический цикл. Отсутствие национального рыночного давления на предприятия, объективных критериев эффективности их работы, подчинение всей деятельности целям выполнения спущенных сверху плановых заданий в натуре привело к крайне неэффективной структуре производства на отечественных предприятиях, плохой их управляемости, отсутствию экономической ответственности подразделений предприятий. В масштабах народного хозяйства к этому добавился волюнтаризм в установлении кооперированных связей. Высокая эффективность производства предполагает естественный процесс рождения кооперированных связей на базе специализации и постоянного поддержания баланса между ними на основе развитых финансовых отношений, базирующихся на отношениях собственности.

На протяжении многих десятилетий, вплоть до настоящего времени, положение предприятий принципиальным образом не изменялось, так как при всех попытках совершенствования хозяйственного механизма, проведения экономических реформ не затрагивались отношения собственности. Государство, как собственник, определяло формы и методы организации общественного производства, монополизировало право формировать структуру общественного производства. Все сферы и стадии воспроизводства народного хозяйства, предприятий, каждого гражданина находились под прямым государственным

управлением на основе жесткого нормирования и контроля его органов. Финансы предприятий в этих условиях, отражая право предприятий пользования и частичного распоряжения государственной собственностью, не могли обеспечивать реализацию в полной мере имущественного обособления предприятий как товаропроизводителей. Все свободные денежные средства предприятия обязаны были держать в государственных банках. При этом процент им не выплачивался ни по текущим, ни по срочным вкладам. Денежную наличность предприятия имели практически только для оплаты труда. Все остальные расходы предприятия (за небольшим исключением) производились безналичными перечислениями. Существовали строгие правила, регламентирующие использование полученной от реализации выручки: помимо средств, предназначенных на оплату труда, в денежную наличность можно было превратить только мизерную сумму. Вся остальная выручка тратилась по безналичному расчету и только по целевому назначению — средства, предназначенные для строительства жилья, например, запрещалось использовать для закупки сырья и материалов и т.д.

Таким образом, предприятия не являлись обособленными, целостными самовоспроизводящимися экономическими системами. Предприятие управлялось посредством множества показателей. Причем разные показатели планировались и контролировались различными вышестоящими органами. Показатели эти зачастую были не связаны друг с другом, формальны, не отражали процесс воспроизводства системы.

В таких условиях не мог нормально протекать процесс эволюции форм внутрихозяйственных финансовых отношений. При наличии общих предпосылок их развития, таких как рост размеров предприятий, создание производственных и научно-производственных объединений, появление острой необходимости в повышении заинтересованности структурных подразделений в конечных результатах своей работы и т.д., развитие внутрихозяйственного хозрасчета, являющегося базой для внутренних финансовых отношений, тормозилось, выходило из содержания.

Пределы внутрихозяйственных финансовых отношений определяются степенью имущественного

обособления подразделений предприятий. Советские предприятия и объединения сами были существенно ограничены в имущественных правах. Поэтому о предоставлении ими реальных имущественных прав своим подразделениям не могло быть и речи. При всех попытках создания и внедрения новых моделей внутрихозяйственного хозрасчета, основными признаками его по-прежнему оставались наборы хозрасчетных планово-оценочных показателей и нормативов, посредством которых осуществлялось управление деятельностью хозрасчетных подразделений. Не изменило сути дела и введение после реформы 1965 года во внутрипроизводственные хозрасчетные отношения таких категорий как прибыль, плата за фонды, планово-расчетные цены, так как не изменился статус подразделений, не обособлялись их финансовые ресурсы. Эти категории остались лишь планово-оценочными показателями. В конечном счете они не приживались и предприятия от них со временем отказывались. Существенным образом положение изменилось только в начале экономической реформы 1987 года.

Основой происходящих в экономике Украины изменений, стержнем всех преобразований явились разгосударствление и приватизация собственности. Первоначально (с 1987 по 1990 годы) происходило, в основном, не собственно разгосударствление собственности, а ее размывание. Предоставление все большей самостоятельности предприятиям, расширение прав трудовых коллективов в соответствии с законом о государственном предприятии стало постепенно, но неуклонно разрушать сложившиеся производственно-хозяйственные связи, снижало управляемость народного хозяйства, то есть происходило уменьшение прав собственника в распоряжении государственным имуществом. Результатом такого положения стало приближение экономики страны к хаосу.

Приватизация приводит к четкому обозначению собственников каждого хозяйственного субъекта, приближает собственников к управлению процессом производства. Формой обозначения собственности являются ценные бумаги (титулы собственности), акции, облигации, долговые обязательства. Создание механизма движения титулов собственности — это создание финансового рынка. Деньги в этих условиях изменяют свою природу. Как обезличенные титулы собственности они опосредствуют процесс передачи, движения собственности.

Значительные возможности для аккумуляции финансовых ресурсов имеют акционерные общества. Они, как показывает мировой опыт, являются основной организационной формой крупных предприятий. Преимущества этой формы заключаются в ее финансовой мощности, ограниченной ответственности в пределах количества акций, возможности дополнительного привлечения капитала за счет повторных эмиссий, наличии квалифицированного менеджмента.

В Украине стихийное акционирование началось в конце 80-х годов, однако в тот период не было необходимой правовой базы для развития этого процесса. В октябре 1988 года Совет Министров СССР принял постановление "О выпуске предприятиями и организациями ценных бумаг", а в июне 1990 года утвердил Положение об акционерных обществах с ограниченной ответственностью. Предпосылкой развития акционирования стало определение в Законе Украины "О собственности" категории "коллективная собственность", признание всех форм собственности равноправными, а также принятие Закона Украины "О хозяйственных обществах".

Акционерная форма развивается в настоящее время преимущественно путем разгосударствления, корпоратизации действующих предприятий. В дальнейшем предусматривается приватизация значительной части акционерных обществ.

Преобразование собственности — это сложный и противоречивый процесс. При этом практически невозможно заимствование опыта других стран, так как в каждой стране проводится собственная политика приватизации. Так, например, в восточно-европейских странах происходят процессы, аналогичные нашим, но и там столкнулись со значительными трудностями при переходе из государственного в частный сектор крупных предприятий. Ни одна из этих стран не представила пока удачной модели большой приватизации. Опыт подобной трансформации накоплен странами Западной Европы. Однако, необходимо учитывать, что в этих странах приватизация осуществлялась в совершенно иных экономических условиях.

В развитых странах процессам приватизации, развернувшимся в 80-е годы, предшествовала национализация собственности. Так, например, во Франции было три волны национализации: 1936-1937 гг., 1945-

ротных средствах государственных объединений, трестов и других хозяйственных организаций" государственные предприятия и организации были наделены собственными оборотными средствами для обеспечения минимального наличия запасов материалов, незавершенного производства, готовых изделий. В этот же период осуществляется перевод на внутрипроизводственный хозрасчет основных и вспомогательных цехов предприятий. При этом многим из них выделялись оборотные средства [4]. Вместе с тем, как показывает анализ, в тот период да и позднее вопрос об использовании механизма внутрипроизводственных отношений для повышения эффективности использования оборотных средств не был решен. Это объясняется тем, что в рамках административно-командной системы внутрипроизводственный хозрасчет, как и хозрасчет предприятия, остался формальным, и только развитие рыночных отношений и связанная с ними трансформация хозяйственного расчета в коммерческий расчет создают предпосылки для более полного проявления резервов внутрипроизводственного хозрасчета.

В этой связи для нас значительный интерес представляет опыт фирм развитых стран по организации внутрифирменных финансовых отношений. Как показали исследования, на зарубежных фирмах широко распространена система внутреннего капитала. В японской фирме "Мацусита Электрик Индастриал", например, считают, что "наиболее важным моментом управления филиалами является система внутреннего капитала... При организации филиала центральный офис дает ему необходимый капитал, предоставляет права управления этим капиталом управляющему филиалом. Внутренний капитал — это сумма основного и оборотного капитала" [2].

Список литературы:

1. Волынский Г. Вхождение в рынок. От хозрасчета к коммерческому расчету // Российский экономический журнал. — 1992. — №10.
2. Как работают японские предприятия: Сокр. пер. с англ./Под ред. Я.Мондена и др. — М., 1989.
3. Кржижановский Б. Моніторинг становища підприємств у процесі приватизації // Урядовий кур'єр. — 1995. — №72-73.
4. Матеріали про стан госпрозрахунку на підприємствах м.Харкова. — Харків, 1932.
5. Приватизація та розвиток нових форм власності в Україні // Інформаційний бюлетень Міністерства статистики України. — Ужгород, 1995.
6. Радаев В. Хозяйственный расчет: к политико-экономической характеристике сущности и многообразия форм // Экономические науки. — 1989. — №10.
7. Толмачева Т.К. К вопросу о сущности и сфере распространения коммерческого расчета // Российский экономический журнал. 1993. — № 5.
8. Харахашьян Г. Что же такое хозяйственный расчет // Экономические науки. — 1990. — №4.

РИСК КАК СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

Сегодня о риске говорят специалисты самых разных дисциплин, ибо жить в эпоху "поздней современности" — значит жить в мире случайности и риска — неизменных спутников системы, стремящейся к установлению господства над природой и рефлексивному творению истории.

В социальной теории исследование проблем риска представлено в работах Н. Лумана, Э. Гидденса, У. Бека. Ученые считают необходимым показать обществу, что в своем стремлении к благополучию люди избегают одних опасностей, но при этом навлекают на себя другие, быть может, еще большие ("риском событий со значительными последствиями" называет такие опасности Э. Гидденс). Общество, таким образом, оказывается "обществом риска", как это сформулировал немецкий социолог У. Бек. Значительный интерес представляют попытки исследователей поставить под вопрос рациональную природу человеческого поведения, а также изучение типов оценки риска и отношения к риску в различных обществах и культурах.

В развитии научных представлений о риске можно выделить несколько этапов. Первоначально это явление изучается небольшой группой частных наук: некоторыми разделами математики, статистикой, рядом правовых и экономических дисциплин. Затем понятие "риск" исследуется значительным числом конкретных наук: теориями игр, вероятностей, операций, катастроф, принятия решений, вероятностной и многозначной логикой, психологией, демографическими, медицинскими, биологическими, правовыми и другими дисциплинами. Примерно к 60-м годам XX столетия риск становится предметом междисциплинарных исследований, приобретает статус общенаучного понятия, которое выходит за пределы той или иной частной науки либо их специфической группы. Речь не о том, что повседневная жизнь стала более рискованной, чем раньше. Скорее дело в том, что в условиях современности как для обывателей, так и для экспертов-специалистов мыслить в понятиях риска и оценки риска стало более или менее постоянным занятием, отчасти даже незаметным. Это создает реальные предпосылки для социально-философского анализа феномена "риска".

Появление во второй половине XX столетия глобальных экологических и технологических проблем, трансформация их в единую целостную метаглобальную проблему, представляющую собой проблему выживания человечества в усложняющихся внешнеприродных и общественных условиях, выдвигает на повестку дня вопрос о сущности глобального риска.

Анализ основных источников возникновения неопределенности и риска позволяет выделить несколько взаимосвязанных факторов, порождающих неопределенность в общественных процессах. Во-первых, это внутренние факторы, присущие обществу как социальному организму: многовариантность, вероятностный характер, противоречивость общественных явлений, элемента стихийности, случайности. Во-вторых, это факторы, связанные с неполнотой информации, сведений об объекте, явлении, процессе. В-третьих, это факторы, обусловленные воздействием субъекта (человека, группы) на общественную жизнь в целях реализации своих потребностей и интересов. В-четвертых, это факторы, связанные с влиянием прогресса на социальную, экономическую, политическую и духовную жизнь. Кроме того, риск связан с творчеством — деятельностью, которая характеризуется неповторимостью, оригинальностью, уникальностью.

В силу многообразия аспектов, в которых выступает проблема социального риска в философии, целесообразно рассмотреть взаимосвязь риска с некоторыми философскими и социологическими категориями.

Во-первых, риск представляет собой специфическую форму активного отношения субъекта к окружающей действительности. С этой точки зрения целесообразно выяснение взаимосвязи риска с категориями: "субъект социального действия", "деятельность", "выбор", "свобода воли", "свобода выбора", "цель", "целеполагание", "прогнозирование".

Во-вторых, социальный риск обычно проявляет себя в продуктивной деятельности. Эта сторона риска раскрывается в содержании понятий: "новое", "инициатива", "творчество", "интуиция".

В-третьих, риск как форма деятельности в условиях неопределенности имеет количественные и качественные характеристики и в практической деятельности подвергается оценке со стороны субъекта. Этот аспект риска раскрывается через анализ его связи с категориями: "вероятность", "возможность и действительность", "необходимость и случайность", "определенность и неопределенность", "социальный детерминизм". Выделение этих трех аспектов достаточно условно, но обозначенные три стороны момента риска позволяют выбрать из огромного числа социально-философских категорий такие, которые помогают детализировать и углубить характеристику риска.

Социально-философский анализ риска позволяет сделать следующие выводы. В большинстве случаев человеческая деятельность носит вероятностный, альтернативный характер, связанный с неопределенностью, случайностью, стихийностью. Эта объективная данность позволяет рассматривать риск как деятельность, осуществляемую субъектами общественной жизни в ситуации неизбежного выбора в условиях творчества, осуществления инициативы и т.д., связанную со "снятием" неопределенности. Однако риск предстает не только как деятельность, в результате которой существует возможность оценить вероятности достижения предполагаемого результата, неудачи или отклонения от цели, но и как вероятность наступления благоприятных и неблагоприятных последствий деятельности в ситуации риска. Одновременно социальный риск — это общественно-историческое явление, возникающее с появлением социума и играющее различную роль на разных этапах развития человеческой цивилизации.

К ПРОБЛЕМЕ ЦЕЛЕПОЛАГАНИЯ В СОВРЕМЕННОМ ОБРАЗОВАНИИ: ДИАЛОГ ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНОГО И ГУМАНИТАРНОГО

Что играет определяющую роль при постановке цели — чувства или разум? Существует мнение, что чувства предписывают поведению цель, интеллект же ограничивается тем, что снабжает поведение средствами. Однако Жан Пиаже, рассматривая психологию интеллекта, замечает, что чувство в какой-то мере направляет поведение, приписывая ценность его целям, в то время как знание налагает на поведение определенную структуру. Намеченные точки зрения объединяет вывод о том, что поведение предполагает как аспект энергетический, или аффективный, так и структурный, или когнитивный [3, 63].

Каждый человек, как утверждает представитель гуманистической психологии В. Франкл, имеет свою цель в жизни, которую он в состоянии достичь. Чем больше человек видит жизнь как выполнение поставленных перед ним задач, тем более полной смысла кажется она ему. По мнению В. Франкла, не человек ставит вопрос о смысле своей жизни — жизнь ставит этот вопрос перед ним. Однако цели жизни определяются самим человеком [5, 187]. От характера этих целей зависит многое в поведении человека, а следовательно, и состояние общества в целом.

Формирование высших психологических механизмов целеполагания как способности к сознательно-волевой саморегуляции поведения осуществляется в подростковом и раннем юношеском возрасте, так как именно в это время созревают когнитивные и личностные предпосылки. Рассматривая целеполагание как психологическую категорию, характеризующую юношеский возраст, обратимся к проблеме образования. Известно, что современная система образования предполагает специализацию школ, ориентируясь на гуманитарную или естественнонаучную направленность обучения.

Что же в большей степени определяет формирование механизмов целеполагания — естественнонаучная или гуманитарная ориентация? Поставив вопрос таким образом, мы затрагиваем одну из актуальнейших проблем современного общества — проблему взаимодействия наук.

Как известно, взаимодействие между естественными и гуманитарными науками всегда сталкивалось с определенными трудностями, которые вызваны прежде всего различием традиций. Естественнонаучное знание ориентировано на точность и объективность исследований, гуманитаристика на обращенность к личности, психологическую усложненность человеческих устремлений. Естествознание ассоциировалось с рациональностью, гуманитаристика — с эмоциональностью. Известно, что грандиозные успехи естествознания давали надежду на то, что его методами могут быть раскрыты и тайны духа. Но эти надежды не оправдались.

Исследуя специфику гуманитарного мышления, мы обратимся к рассмотрению одного из ведущих гуманистических понятий — образования. Анализируя вслед за Х.-Г. Гадамером значение этого слова, мы приходим к выводу, что образование — подлинно историческое понятие. Гадамер заключает: "Общая сущность человеческого образования состоит в том, что человек делает себя во всех отношениях духовным существом" [1, 54].

В таком ракурсе естественнонаучные и гуманитарные познания при всей их специфике предстают не в противопоставлении, а, напротив, в плодотворно дополняющем друг друга взаимодействии.

В работе "Кризис европейского человечества и философия" Э. Гуссерль констатирует, что естествознание (как и вся наука вообще) представляет собой духовную деятельность сотрудничающих ученых. "Та же самая причинность, но в двух формах охватывает единый мир, смысл рационального объяснения

повсюду один и тот же" [2, 102]. Даже в области чистой математики невозможно рассуждать, не испытывая никаких чувств, и, наоборот, невозможно существование каких бы то ни было чувств без известного минимума понимания. Кризис западного рационализма в наше время обостряет необходимость в познании духа и в преодолении чрезмерного разрыва между естественнонаучной и гуманитарной сферами.

В связи с вышесказанным проанализируем некоторые выводы психологического исследования целеполагания в юношеском возрасте в зависимости от естественнонаучной и гуманитарной направленности. Одна из задач исследования — изучение жизненных целей и ценностей старшеклассников лицеев. Известно, что система целей и ценностных ориентаций определяет содержательную направленность личности и составляет основу ее отношений к миру, к другим людям, к себе самой. В ходе исследования было установлено, что независимо от специфики образования жизнь представляется старшеклассникам осмысленной, интересной, заполненной важными делами, подчинена определенным жизненным целям и планам.

Характерно, что определяя свои ценностные ориентации и предпочтительный образ действий в любой ситуации, респонденты существенно не различаются по естественнонаучной и гуманитарной направленности и ставят на первые места такие общечеловеческие качества, как воспитанность, честность, ответственность, образованность.

Относительно тактики целеполагания. В норме у взрослого человека сформирована реалистическая тактика, предполагающая умение гибко и адекватно изменять цели в зависимости от успеха и неудачи. Коррекция цели носит постепенный, спокойный характер. Возрастная психология, рассматривая юношеский возраст, предполагает наличие скорее смешанной тактики, что связано с поиском удовлетворяющей зоны трудностей и началом формирования реалистической тактики [4, 72].

Однако наше исследование выявило во всех группах испытуемых преобладание скачкообразной тактики, что более характерно для подростков и свидетельствует о неустойчивости притязаний, неумении корректировать цель в зависимости от условий.

Приведенные и другие результаты исследования выявляют как позитивные, так и негативные аспекты в формировании целеполагающей деятельности в юношеском возрасте в зависимости от естественнонаучной и гуманитарной направленности, что приводит нас к выводу о невозможности в чистом виде реализовать ни гуманитарную, ни естественнонаучную специфику. Необходимо, помимо специфики обучения, обеспечить фундаментальное образование.

Обобщая проблематику естественнонаучного и гуманитарного познания в аспекте современного образования, мы констатируем необходимость диалога наук, что созвучно одной из главных линий становления данного этапа современной науки — вхождение в науку аксиологического (ценностного) момента.

Отметим также, что гуманистическая психология обращает наше внимание на то, что мы живем в эру разрушающихся и исчезающих традиций. Универсальные ценности приходят в упадок. Все большее число людей охватывает чувство бесцельности и пустоты — экзистенциальный вакуум. Проблема в том, что смысл жизни надо не просто искать, за него необходимо бороться, и борьба эта не легка. Насколько наши юноши и девушки готовы к осуществлению смысла, то есть к практической реализации своих идей, планов? В поисках ответа на поставленный вопрос мы задумываемся, не следует ли соотнести в целом благополучные результаты нашего социологического опроса с ситуацией экзистенциального вакуума?

Не углубляясь в указанную проблему, мы, пожалуй, можем утверждать, что в такие времена, как наши, основная задача образования состоит не в том, чтобы довольствоваться передачей традиций и знаний — гуманитарных и естественных, а в том, чтобы совершенствовать способность, которая дает челове-

ку возможность находить свои смыслы жизни, ставить цели и видеть пути их достижения, что, в частности, возможно достигнуть в условиях современного образования, не противопоставляя науки, а ведя диалог, что в свою очередь предполагает гуманитаризацию образования. Как это ни парадоксально звучит, гуманитаризация образования необходима не только в области точных и естественных наук, но и в области общественных и гуманитарных. Здесь гуманитаризация не предполагает полного слияния гуманитарной и естественной подготовки. Речь идет о том, что у образования и, прежде всего среднего, должна быть гуманитарная основа, если под ней понимать принцип целостности получаемых знаний. Таким образом, в перспективе исторического развития различия между гуманитарным и естественнонаучным знанием теряет характер противоположности.

Список литературы:

1. Гадамер Г.-Х. Истина и метод. — М., 1988.
2. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия / Вопросы философии, 1986. — №3.
3. Пиаже Ж. Избранные психологические труды. — М., 1969.
4. Формирование личности старшеклассника. Под ред. И.В. Дубровиной. — М., 1989.
5. Франкл В. Человек в поисках смысла. — М., 1990.

ПОНЯТИЙНЫЙ РЯД КАТЕГОРИИ УПРАВЛЕНИЯ

В последний годы в социальной философии все более рельефно вырисовывается проблема, заключающаяся в том, что люди, наделенные свободой и волей, вносят в социум не только порядок, но и беспорядок, и это последнее обстоятельство имеет не меньшее место в жизни общества, чем целеустремленная деятельность людей. Свобода и воля людей находят свою реализацию в их деятельности и активности, но чтобы мир от этого не становился более беспорядочным большое значение имеет управление, которое каждому произведению ума и рук человеческих должно найти свое место, определить функции, вписать его органично в обширное поле отношений. Только в таком случае все созданное человечеством может называться культурой. В связи с этим категория управления, как и категория активности и деятельности, является универсальной и имеет философский статус.

Известно, что управление — это элемент, функция организованных систем различной природы (биологических, социальных, технических), обеспечивающая сохранение их определенной структуры, поддержание режима деятельности, реализацию программы, цели деятельности.

Для более детального уяснения сущности управления важно обратиться к тезаурусу этого понятия как семейству близких терминов таких, как руководство, правление, регулирование, организация, информация, контроль.

Если поставить во главу угла масштабы их применимости, то становится очевидным, что такие понятия, как руководство, правление можно отнести только к социальной действительности. Наиболее оперативным, если на них посмотреть с точки зрения быстродействия, является регулирование. По силе полномочий следует выделить правление и руководство, по степени детерминации — контроль, по затратам энергии — организацию.

Несмотря на общеупотребительность указанных терминов, некоторые из них не получили фиксированного значения ни в философских словарях, ни в словарях по социальному управлению. Более всего это относится к правлению и руководству.

Сопоставляя смысл этих понятий с другими указанными понятиями, можно сделать вывод, что они являются наиболее широкими понятиями, включающими в себя управление, организацию, информацию и контроль. С другой стороны, правление и руководство скорее всего можно отнести к стратегии, в то время как все остальные к тактике поведения и деятельности. Однако неперенным их признаком является наличие достаточно больших полномочий и власти, которые позволяют им, не вникая в подробности, ставить перед субъектами управления общие задачи, задавать основные направления и требовать нужных результатов. Если же сопоставлять между собой правление и руководство, то скорее всего правление обладает большими полномочиями, властью, чем руководство.

В особом взаимодействии находятся управление и организация, которые взаимопереплетаются и взаимополагают друг друга. Понятие организации является многозначным, имеющим несколько смыслов, таких, как внутренняя упорядоченность, согласованность взаимодействия более или менее дифференцированных и автономных частей целого, обусловленная его строением; совокупность процессов или действий, ведущих к образованию и совершенствованию взаимосвязей между частями целого: объединение людей, совместно реализующих некоторую программу или цель и действующих на основе определенных процедур и правил. Все эти определения организации имеют отношение к управлению. Первое определение, представляющее организацию как структуру, присутствует в управлении как совокупность необходимого и достаточного количества компонентов, образующих его. Второе определение более всего близко к понятию управления ибо они преследуют аналогичные цели. Третье определение организации

как объединения людей более всего представлено в субъекте и объекте управления. В научной литературе довольно широко распространено представление об организации как неотъемлемой части управления. Да и само определение управления, приведенное ранее, в частности слова о том, что управление — это "реализация программы, цели деятельности", свидетельствуют об этом наилучшим образом. С другой стороны, существует довольно много концепций, зафиксированных в многочисленных монографиях, в которых на первое место в управлении выдвигается организация. Из них следует, что для того, чтобы управление было эффективным, оно необходимым образом должно быть организовано, то есть в данном случае организация является основой управления, а в ряде других организация крупномасштабных операций содержит в себе и проработку необходимых вопросов управления. Таким образом, как управление содержит в себе организацию, так и организация — управление. Вместе с тем возникает вопрос, в чем же заключается их различие? Сопоставление реальных процессов этих двух форм упорядочивания действительности приводит к выводу, что управление более информационный процесс, который основан на слабом сигнально-смысловом взаимодействии, приводящим к большим последствиям, аналогом чего может быть поэтический образ, созданный А.С.Пушкиным:

"Вдруг слабым манием руки
На русских двинул он полки".

Что касается организации, то это более энергетический процесс, протекающий с большими усилиями и затратами энергии. Поэтому можно в данном случае управление рассматривать в узком и широком смыслах, чему имеется в нашей литературе примеры. Так, Окусов А.П. предлагает непосредственное воздействие субъекта управления на объект рассматривать как управление "в узком смысле", а совокупность основных факторов, регулирующих все общественные процессы, поведение и деятельность людей как управление "в широком смысле" [1, 12]. В сводке акцентирования внимания на информационных и организационных процессах возникает возможность управление, основанное на сигнально-смысловом взаимодействии, считать управлением в узком смысле, а управление, включающее дополнительно энергетические взаимодействия и сочетающее, таким образом, информационный и организационные процессы управлением в широком смысле.

Особую специфику имеет регулирование, которое имеет немаловажное отношение к управлению. Это следует из определения, в котором регулирование рассматривается как выработка управляющего воздействия в соответствии с отклонением регулируемого параметра от заданной величины для приведения системы в нормальное рабочее состояние [2, 134]. Надо полагать, что это также процесс, включающий в себя информационную и организационную стороны. Поэтому отличие регулирования от управления следует искать в функциях. Как показывает вышеприведенное определение регулирования, его функцией является поддержание системы в стабильном устойчивом состоянии, недопущение больших отклонений, способных нанести урон системе. Управление же ставит перед собой более широкие задачи, а именно, перевод системы из состояния, менее удовлетворяющего определенному требованию, в состояние, более удовлетворяющее ему, то есть управление связано не только с необходимостью обеспечения стабильности системы, но изменения ее и развития. Таким образом, регулирование является важнейшей составной частью управления, направленного на поддержание стабильности системы. Особое значение как следует из вышеизложенного, в понимании смысла управления играет само понятие информации, которое имеет сложную историю становления и содержательную многозначность. В настоящее время она трактуется как сообщение, осведомление о положении дел, сведения о чем-либо, передаваемые людьми; уменьшаемая, снимаемая неопределенность в результате получения сообщений; передача, отражение разнообразия в любых объектах и процессах.

Более всего в данном перечне определений информации нас интересует второй ее аспект рассмотрения, где она представлена как определенного рода порядок, противостоящий энтропии. Это смыслооб-

разующее ядро, без которого управление не может существовать, это нечто подобное разуму, приводящему всевозможные хаотические мысленные взаимодействия, столкновения в гармоничные взаимоотношения, которые при соответствующих усилиях могут "прорасти" в действительность. В органичном мире мы обнаруживаем, что информация может носить сжатый, свернутый, закодированный вид подобно семени яблока, из которого произрастает яблоня. Что касается информации, вырабатываемой человеком, то она носит фиксированный и кодированный характер, но здесь мы более всего сталкиваемся с проблемой ее неполноты, неточности и т.п., связанной с погрешностями нашего мышления. Это находит свое отражение в разнесении таких понятий, как структурная и потенциальная, относительная и актуальная информации. Возможно, это разделение может положить спору о том, является ли информация свойством всех материальных объектов, если предположить, что структурная и потенциальная информации являются характеристикой неорганического мира, а относительная и актуальная — органического. Благодаря наличию в управлении прямой и обратной связи, информация циркулирует по замкнутому контуру. Большое значение в связи с этим имеет направленность и качество обратной связи. Различают обычно положительную и отрицательную обратные связи, которые коррелируют с задачами управления. Первые служат требованиям изменения системы, а вторые — ее сохранения, обеспечения стабильности.

Формой циркулирования обратной связи является контроль, рассматриваемый как один из необходимых этапов управленческого цикла, назначение которого — выявление отклонений величины параметров управляемой системы от желаемых [2, 74]. Вместе с тем довольно широко распространено расширительное толкование контроля как совокупности процессов в социальной системе, посредством которых обеспечивается следование определенным "образцам" деятельности, откуда становится очевидным, что по функциям социальный контроль тождественен регулированию.

Таким образом, понятийный ряд управления обладает широким разнообразием, носит системный характер и позволяет при должном использовании его возможностей гибко поддерживать стабильность в обществе и при необходимости адаптироваться к изменениям окружающей среды.

Список литературы:

1. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук "Диалектика объективного и субъективного в культуре социального управления". — Ростов-на-Дону. 1990.
2. Социальное управление. Словарь. — М., 1994.

К ВОПРОСУ О СОСТОЯНИЯХ СОЦИАЛЬНЫХ ПРОТИВОРЕЧИЙ

Социально-философский анализ сущности противоречий, пронизывающих любую социальную систему, не может быть полным без ответа на два важных вопроса. Первый: каково соотношение социальных противоречий и конфликтов? Второй: с неизбежностью ли противоречия в обществе приводят к столкновениям между составляющими его социальными группами?

Ответы на эти вопросы требуют определенного теоретического обоснования, в частности, введения такой категории как "состояние противоречия". Под состоянием социального противоречия автором понимается способ функционирования, специфика проявления "единства-и-борьбы" его взаимодействующих сторон, которая определяет особенности и интенсивность их развития, характер разрешения данного противоречия.

Такое использование категории "состояние противоречия" к анализу развития социальных систем является достаточно новым. Вместе с тем в истории философской мысли применение категории "состояние" по отношению к характеристике сущности природных явлений, взаимосвязи между ними имеет солидную традицию. Так, еще у Аристотеля эта категория занимала видное место, тесно связанная с сущностью и отношением [1, 601]. Позднее в ньютоновской механике категория "состояние" применялась для характеристики движения материальных тел. В современной науке эта категория чаще всего служит интегральной характеристикой различных систем, выражая их способность к изменению и развитию, проявлению в различных формах с присущими им существенными свойствами и отношениями.

Применительно к социальным системам одним из первых выделил "состояния противоречия": конфликт (войну) и согласие (мир), как определенные "формы развития человеческого общества" и взаимопереходы между ними в процессе развития социального целого Г. Ратценхофер [2, 181]. Определенный интерес для теоретического обоснования категории "состояние противоречия" в социальных системах представляет разработанный Г. Зиммелем, в рамках его формальной социологии, подход к выделению социальных форм взаимодействия людей: договора, конфликта, конкуренции, подчинения и др. [3, 248-249]. Представители Чикагской социологической школы Р. Парк и его ученики в основе всех социальных процессов усматривали в свою очередь такие формы взаимодействия, как соревнование, конфликт, приспособление и ассимиляцию [4, 742]. Учитывая, что взаимодействие в трактовке автора представляет собой функционирующее противоречие, то ясны и состояния противоречий, которые считали характерными для социальных систем эти социологи. Интересные подходы к состоянию социальных противоречий имеются в работах Ю. Харина, который называет и анализирует следующие их формы: социальная противоположность, социальное различие, социальное единство [5, 140-142].

Более глубокому проникновению в проблему состояний противоречий в социальных системах способствует классификация противоречия, разработанная А. Манеевым [6, 52-64]. Он делает успешную попытку связать типологию противоречий с характером и направленностью развития материальных систем. Им соответственно вычленяются: а) гармоничные противоречия (в интенсивно развивающихся системах); б) квазигармоничные противоречия (в системах с замедленным темпом прогресса); в) симметричные противоречия (в инвариантных, стабильных системах); г) дисгармоничные противоречия (в медленно деградирующих системах); д) деструктивные противоречия (в бурно разрушающихся системах). Если не акцентировать внимание на несколько излишней детализации, то основная мысль А. Манеева плодотворна: на различных этапах эволюции материальных систем в качестве доминирующего фактора изменения выступают различные формы состояний противоречий.

Такой подход к этапам эволюции материальных систем позволяет выделить следующие состояния социальных противоречий: гармонию, дисгармонию, конфликт. Причем, было бы правильнее рассматривать указанные состояния не как ступени (этапы, стадии) развертывания противоречий, а как формы их проявления на этапе поляризации противоположных сторон. Поскольку форме присуща относительная самостоятельность по отношению к содержанию, то связь противоречия (как формы) со своим содержанием носит не жесткий, а подвижный характер. И одно и то же "зрелое" противоречие может находиться в различных состояниях от гармонии до конфликта. Реальное состояние противоречия определяется характером взаимодействия противоположных сторон (субъектов социального отношения), сочетанием "век-

торов направленности" их интересов, взглядов, целей и т.д.

Структура противоречия как формы взаимодействия в зависимости от состояния противоречия (то есть характера взаимодействия сторон) имеет свои отличительные черты. Если воспользоваться графическим изображением простого взаимодействия как $S_1 \rightleftharpoons S_2$, где S — система, а знак " \rightleftharpoons " означает взаимодействие, то гармонию мы можем отразить как $S_1 \uparrow\uparrow S_2$, или как $S_1 \downarrow\downarrow S_2$, где знаки " $\uparrow\uparrow$ ", " $\downarrow\downarrow$ " означают гармонию. Структура дисгармонии будет выглядеть как $S_1 \times S_2$, где знак " \times " означает дисгармонию, а структура конфликта — $S_1 \longleftrightarrow S_2$, где знак " \longleftrightarrow " означает прямое столкновение, конфликт.

Гармоничное состояние социальных отношений возможно тогда, когда взаимодействующие социальные системы (отдельные индивиды, социальные группы, классы, народы и т.д.) имеют единую сущность (потребности, интересы, цели) или непротиворечивые сущности и параллельную тенденцию их изменения. Под гармонией социальных отношений понимается такая форма развития противоречий в них, которая предполагает взаиморазвитие и взаимоукрепление взаимодействующих социальных систем, оптимальные формы и методы разрешения этих противоречий. На уровне явления гармоничное состояние противоречий характеризуется понятиями сотрудничество, взаимопомощь и т.д.

Дисгармония в социальных отношениях связана с развитием одной социальной системы за счет другой, с их экономическим, политическим, культурным неравенством, с ущемлением прав и интересов одной из взаимодействующих сторон. Дисгармония характеризуется обострением социальных противоречий, преобладанием в них разнонаправленности и отрицания. На практике это означает переход социального общения в какой-то важной для общающихся области, от уровня сотрудничества, взаимопомощи или здоровой конкуренции к уровню непонимания, подозрительности, напряженности в отношениях.

Если противоречия между социумами своевременно не разрешены, то их обострение может достичь крайней формы — состояния конфликта. Являясь формой состояния (проявления) социальных противоречий, конфликт в то же время имеет свои специфические черты. Во-первых, далеко не все возникающие в социальном общении противоречия достигают своей крайней формы. Социальные противоречия приводят к конфликтам, когда они затрагивают жизненно важные экономические, политические и др. интересы субъектов. Во-вторых, это эмоциональный компонент конфликта. В-третьих, конфликт всегда находится на "поверхности" социальных отношений, его невозможно скрыть. Противоречия же в состоянии гармонии, дисгармонии трудноразличимы, скрыты от глаз наблюдателя. Непросто выявить и причинно-следственную связь между конфликтом как явлением и вызвавшим его противоречием в состоянии дисгармонии, именно поэтому в научной литературе чаще всего объектом исследования становятся социальные конфликты, что затрудняет поиск их истинного источника и препятствует их оптимальному разрешению.

Важно отметить, что социальные системы взаимодействуют не сами по себе. Любое взаимодействие между ними осуществляется посредством соотношения их свойств, функций, элементов, тенденций развития и т.д. Причем одна и та же система может находиться во множестве прямо противоположных состояний как с другой единичной системой, так и со множеством систем. Например, система S_1 может находиться по ряду свойств в гармонии с системой S_2 , по ряду функций быть с ней в состоянии дисгармонии, а по тенденциям развития в состоянии конфликта. Общая характеристика состояния отношений между этими системами определяется интегративной суммой взаимовлияния между их основными на данный момент свойствами, функциями и т.д. В это же время система S_1 может поддерживать гармоничное взаимодействие с системой S_3 , быть в состоянии дисгармонии с системами S_4 , S_5 , находиться в состоянии конфликта с системой S_6 . Причем ряд других систем могут находиться с ней в нейтральном состоянии или же не взаимодействовать с ней вообще.

Состояние противоречий в системе (метасистеме) или между системами не является статичным. На определенном этапе развития отношений между ними гармония может перейти в дисгармонию, а последняя затем опять трансформироваться в гармонию или достичь состояния конфликта.

Динамика состояния противоречий в социальных системах многовариантна и с трудом поддается математическому обобщению. Выделяют, как правило, несколько типов цикличности состояний социальных систем: маятниковобразную динамику, круговую, спиралевидную и волновую (синусоидную). Тип динамики состояния противоречий зависит от размеров и масштабов социальной системы: в малых преобладают маятниковые и синусоидные циклы, в средних — круговые и спиралевидные, в больших —

круговые и длинноволновые [7, 71-73].

Примером динамики состояния противоречий в социальном целом могут служить биоритмические циклы, свойственные первичной социальной системе — человеку. Науке в настоящее время известны три цикла биоритмов человека. Это 23-дневный физический цикл, 28-дневный эмоциональный цикл, и 33-дневный интеллектуальный цикл. В каждом из этих циклов половина дней относится к так называемым плюсовым дням, а половина дней к дням минус. В плюсовые дни физического цикла (их всего 11) человек предрасположен к занятиям спортом, физическим нагрузкам, в плюсовые дни эмоционального цикла (их всего 14) отличается хорошим настроением и наоборот. Самыми опасными для человека являются переходы от дней + к дням -, а катастрофическими по последствиям часто становятся совпадения критических дней всех трех циклов.

Системный подход к проблеме динамики сложных нелинейных материальных образований с обратной связью, а социальные системы относятся именно к таким образованиям, позволяют рассматривать их как динамические, временно-устойчивые, гомеостатические образования. В этом гомеостазе гармония (как стабильное, созидающее начало) и конфликт (как диссипативное, разрушительное начало), являясь крайними состояниями противоречий, играют роль двух своеобразных балансиров, способствующих динамическому равновесию и развитию общества, его субъектов. Развитие социальных систем возможно прежде всего через противоречия, конфликты (которые с позиции синергетики возникают за счет потока энергии, вещества из внешней среды, а с позиции диалектики — за счет взаимодействия внутренних взаимоисключающих сторон, тенденций предметов, явлений), но сами по себе конфликты возможны только при наличии гармонии, балансира, уравнивающего действие конфликта. В противном случае, борющиеся системы взаимно уничтожили бы друг друга, что в конечном счете привело бы к гибели человеческой цивилизации. С другой стороны, гармония без конфликтов привела бы в конечном счете к застойности, застою в общественной жизни, что в свою очередь означало бы конец всякому качественному изменению.

Список литературы:

1. Состояние // Философский энциклопедический словарь. — М., 1989.
2. Ratzenhofer G. Soziologie. — Leipzig, 1907.
3. Simmel G. Soziologie. — Leipzig, 1908.
4. Чикагская школа // Философский энциклопедический словарь. — М., 1989.
5. Харин Ю.А. Марксистская социальная диалектика. — Минск, 1985.
6. Манеев А.К. Движение, противоречие, развитие. — Минск, 1980.
7. Ильин В.В., Панарин А. С. Философия политики. — М., 1994.
8. Аверьянов А.Н. Содействие: понятие, структура, динамика // Диалектика и научное мышление. — М., 1988.

ЕТИКЕТ ВІЙСЬКОВОСЛУЖБОВЦЯ

(філософсько-історичний аналіз)

Сучасний етап розвитку суспільства та його Збройних Сил, умови життя кожної людини та повсякденної служби військовослужбовців тісно пов'язані з культурою поведінки, з тією сферою, від якої багато в чому залежить вирішення постійних завдань як перед особистістю окремо, так і перед колективом. Оволодіти наукою та мистецтвом спілкування і поведінки зобов'язані усі культурні та виховані люди, усі військовослужбовці. Як свідчить повсякденна військова практика, навчатися культурі поведінки та мистецтву спілкування — завдання нелегке, але необхідне. Важливу роль у вирішенні данної проблеми відіграє формування у всіх військовослужбовців етикету.

Культура поведінки особистості вбирає в себе певну гармонію морального та естетичного. В основі вчинка концентрується моральний зміст, а естетична сторона, передусім, характеризує форму його виявлення. Однак, естетичне так або інакше входить у процес формування потреб у спілкуванні, мети й мотивів, засобів поведінки. Тому внутрішній зміст вчинків треба розглядати як з морального так і з естетичного боку.

Культура поведінки особистості визначається не тільки нормами моралі, але й сукупністю правил, згідно з вимогами яких людина робить ті або інші вчинки. Моральні норми розкривають, чому так поводить себе людина, правила ж поведінки говорять про те, як треба поводити себе людині у тому чи іншому випадку. Введення взаємопов'язаних морально-естетичних правил та їх реалізацію у культурі поведінки конкретно-історичних особистостей у різноманітних сферах спілкування прийнято називати етикетом [1, 28].

До основних різновидів етикету, як правило, відносять: дипломатичний, загальноцивільний, професійний, сімейно-побутовий і т.ін. Термін "етикет" у перекладі з французької має два значення: етикетка (товарний знак) та церемоніал. Але в етичних вченнях, педагогічній літературі, як і в працях освітян, термін "етикет" у першому своєму значенні не приживається [2, 5]. Виникає його трансформація, і він обособлює не що інше, як "правила гарного тону", норми поведінки, вихованість людини.

Особливе місце займає військовий етикет. Щоб краще зрозуміти сутність військового етикету, його складові частини й структуру, розглянемо спочатку його генезу.

Зародження етикету у вигляді примітивної системи норм виникло ще у первинно-громадському суспільстві. Він виник з об'єктивної необхідності регулювання відносин людей з урахуванням сфер її діяльності, необхідності затвердження і підтримання родової ієрархії влади, заснованої на розбіжностях віку, статі, на культурі фізичної сили і релігійно-магічних уявлень, як необхідна умова існування людей у боротьбі за власне життя, життя громади або роду.

Розшарування суспільства, що посилюється, викликало необхідність пристосувати поведінку й спілкування людей до конкретних історичних обставин. Знадобився етикет як один з діючих засобів, здатних затвердити у суспільній свідомості, узаконити соціальну значимість людей, обумовлену її походженням, привілеями, нагородами, рангами та ін. І чим швидше проходила соціальна диференціація суспільства, тим швидше розвивався й удосконалювався етикет, завоювавши новими важелями регуляції одного класу іншим або соціальною групою, тим швидше посилювалася його роль у житті суспільства, як самостійного соціально значущого явища. Такою є узагальнена генеза становлення та розвитку етикету як соціального явища від первинно-громадського до феодального суспільства. Найвищого свого розвитку сягає придворний етикет, він став складовою частиною навчальних дисциплін. Етикет при дворі був таким складним, що виникла навіть необхідність введення особливих посад — церемоніалмейстерів.

У цей історичний час виділяється й особливий етикет військовослужбовців, який являє собою відповідність їх поведінки й спілкування вимогам суспільства у специфічних умовах військової діяльності.

Однак етикет у армії до цього часу ще не набув самостійного соціально-морального "статусу", тому що не існувало регулярної армії зі своїми уставами й настановами.

Важливим соціально-політичним фактором розквіту етикету армії стало утворення регулярної армії та флоту, збільшення її чисельності. У Росії утворення регулярної армії пов'язане з Петром I. У боротьбі за європеїзацію суспільства, армії та флоту, затвердження прогресивних форм поведінки, одягу, манер й

спілкування Петра I не зупинявся перед будь-якими засобами їх втілення у життя.

Своєрідністю етикету в армії було те, що його розвиток носив випереджаючий характер відносно цивільного етикету. Вирішальний характер розвитку військового етикету був об'єктивним відображенням соціально-політичних перетворень.

Заслуга Петра I є ще у тому, що він вдосконалив і ввів нові атрибути етикету, самоконтролю та санкцій. Наприклад, ним було не тільки остаточно введено єдине військове обмундирування, але й розрізнення за родами військ й гвардії, відповідні відзнаки [3, 86].

На межі другої половини XIX ст. Україна як і Росія стала на капіталістичний шлях розвитку. Розвиток етикету набув нових суттєвих особливостей. З приходом капіталізму "силу успадкування привілеїв, рангів та титулів замінила сила товарного виробництва й грошового багатства, а місце гідності та честі, які передавалися з покоління до покоління, зайняв престиж, який завойовувався завдяки діловитості й особистому успіхові" [4, 248].

Однак якісного стрибка у розвитку етикету не сталося. Цьому заважав вмираючий царизм. Але передові ідеї у питаннях етикету прогресивних мислителів XVIII ст. П.І. Гольбаха, К.Л. Гельвеція, Ж.Ж. Руссо та інших стали поступово з'являтися і в Росії, революціонізуючи передове суспільство. П.І. Гольбах розглядав етикет як форму влади, яка засліплює народ заради піднесення королів як богів, для усунення народу від володарів. Ж.-Ж. Руссо в етикеті бачив причину консерватизму поведінки і навіть мислення, засуджував придворний етикет [5, 11-13]. Радикальному духові відповідали й революційні вимоги якобінців, які встановили нову форму звертання: замість "ви" на "ти".

Усе це сприяло розвитку військового етикету, певній демократизації військових відносин, подальшому його розвитку після скасування самодержавства у Росії і приходу до влади Центральної Ради в Україні. Саме Центральна Рада поклала початок утворенню українських військових формувань [6, 359-461].

Подальший розвиток етикет військовослужбовців мав як у збройних формуваннях Центральної Ради, так і в українській галицькій армії. Однак із-за нетривалості існування всіх указаних збройних сил України важко говорити про розвиток етикету в армії. Але спроба була зроблена. Про це говорять перші статuti Української Народної Республіки: кримінальний, стрийовий, дисциплінарний, внутрішньої служби та інші [7, 390-391].

Після приходу більшовиків до влади процес руйнування норм військового етикету царської армії та її атрибутів проводився рішуче та швидко. Вже 16 грудня 1917 р. РНК своїм декретом скасувала військові чини, а також ордени та відзнаки [8, 110-150]. Однак цей процес виявив особливості та суперечності.

Відсутність чітких уявлень про соціальну роль та місце військового етикету, науково обгрунтованої концепції його побудови й розвитку наочно підтверджується й тим, що більш ніж п'ять разів суттєво змінювалися та доповнювалися військові відзнаки, а загалом за роки Радянської влади було прийнято 6 Статутів внутрішньої служби (1918, 1924, 1937, 1946, 1960, 1975 рр.) та 6 Дисциплінарних Статутів (1919, 1925, 1940, 1946, 1966, 1975 рр.), аналіз свідчить про нелегкий шлях визнання необхідності й важливості військового етикету. Наприклад, лише у 1937 році в "Статуті внутрішньої служби вперше було введено розділ "Взаємовідносини між військовослужбовцями" [9, 14].

У післявоєнні роки практично до кінця 80-х років, коли проходила у певній мірі деградація моральних цінностей у суспільстві, недооцінка ролі та місця етикету в армії приводила до фактів відходу від нього на найвищому рівні. До армійського життя входить нецензурна лайка, пихатість, грубість, розноси з боку вищих командирів та начальників.

Відсутність необхідного рівня етикетної культури у суспільстві та Збройних Силах СРСР, недооцінка їх ролі у минулому яскраво виявилася у роки перебудови. Все це призвело до провалу політики "перебудови" та "прискорення".

Для незалежної держави Україна питання етикету є актуальними. Ці питання неодноразово розглядаються у пресі, перероблюються численні норми поведінки й обов'язку, у "Тимчасові статuti Збройних Сил України" вводиться спеціальний розділ "Про військову ввічливість і поведінку військовослужбовців" [10, 9-10]. Саме життя примусило сьогодні повернутися обличчям до відродження Вітчизни, підвищення загальнокультурного рівня громадян, у тому числі й етикету військовослужбовців [11, 45-46].

Проведений аналіз дозволяє зробити деякі висновки й визначити сутність етикету військовослужбовця.

1. Етикет є історичним та соціальним явищем. Він є складовою частиною духовної культури суспільства. Етикет базується на суспільних інтересах, національних, релігійних, військових традиціях, звичаях сус-

пільства, армії та флоту, є одним з показників її духовного розвитку.

2. Виникнення етикету як соціального явища в армії було об'єктивно зумовлене появою регулярних армій. Його розвиток носив складний і суперечливий характер.

Під етикетом військовослужбовця слід розуміти певну сукупність правил поведінки, моральних за суттю й естетично виражених за формою, які проявляються у всіх сферах спілкування, в основі своєї регламентуються вимогами статутів та настанов. Такі правила охоплюють службові та неслужбові взаємовідносини воїнів, форми їх звернення один до одного, ритуали, традиції, ставлення до інших людей.

Для підвищення моральної культури військовослужбовців, формування у них етикету важливим є знання структури військового етикету. При визначенні структури військового етикету можна виділити 2 підходи: з його об'єктивного боку (об'єктом) і з суб'єктивного боку (суб'єктів).

Перший підхід. За своїм об'єктом етикет військовослужбовця може бути представлений двома взаємопов'язаними елементами: система норм і система атрибутів.

Аналіз першого елемента дає можливість зробити такі висновки:

По-перше, у соціальному плані норми військового етикету за своїм змістом сприяють розвитку у військовому середовищі доброзичливості, ввічливості, відвертості, ретельності.

По-друге, норми військового етикету виконують ряд функцій, серед яких можна виділити такі, як військово-політична, ідеологічна, духовна, естетична, субординаційна та інші.

По-третє, норми військового етикету розраховані на функціонування у конкретних умовах, за певних обставин. З урахуванням цього їх можна поділити на такі групи:

а) міжнародного плану (за станом справ у світі, за характером взаємовідносин між країнами);

б) військово-політичного плану (за місцем дислокації частин, за специфічними умовами — оборона, дія у тилу, перебування у полоні);

в) професійного плану (за видами та родами Збройних Сил, за родом діяльності, за специфікою виконання службових обов'язків);

г) службово-регуляційного плану (за місцем дії — театр, музей, транспорт; за часом — вранці, ввечері; за рівнем важливості обставин — мітинг, збори, парад).

Розглянемо другий елемент структури військового етикету — систему атрибутів.

До атрибутів військового етикету слід віднести ті матеріали та речі, які суворо передбачені правилами етикету й без яких її функціонування стає неможливим. Певною мірою систему атрибутів військового етикету можна розглядати як необхідну вимогу функціонування першого елемента — системи норм. У цьому їх тісний взаємозв'язок.

Другий підхід до структури військового етикету — з суб'єктивного боку (його носій — суб'єкт). Тут слід виділити три основні елементи: етикетна свідомість, етикетне ставлення й етикетна практика.

Етикетною свідомістю є сукупність знань, переконань, ідей, поглядів, що відображають характер і форми поведінки військовослужбовців, її ставлення один до одного. Етикетну свідомість можна розглядати як частину моральної свідомості. Однак етикетна свідомість не обмежується рамками тільки моральної свідомості, вона входить і до інших форм суспільної свідомості: політичної, правової, естетичної. Наприклад, недотримання вартості норм військового етикету може призвести до правової відповідальності.

Етикетне ставлення можна охарактеризувати як частину моральних стосунків, як особливий вид суспільних стосунків, ставлення до етикетної поведінки та спілкування, як сукупність моральної діяльності людей.

Етикетне ставлення не існує без моральної, у тому числі й етикетної свідомості й спілкування людей, без етикетної культури. Етикетне ставлення — це процес переходу моральних поштовхів у етикетну поведінку та спілкування.

Етикетна практика характеризує реальний рівень моральних, у тому числі й етикетних стосунків, фіксує зовнішній бік етикетної діяльності. Етикетну практику можна розглядати як частину культури суспільства, його Збройних Сил, а також окремих суб'єктів.

Таким чином, взаємозв'язок двох структур військового етикету (за об'єктом та суб'єктом) носить складний діалектичний характер як об'єктивно-суб'єктивні стосунки. З одного боку — система норм та атрибутів (рівень її довершеності, ефективності та ін.) виступає важливою умовою розвитку етикетної свідомості, етикетних стосунків та етикетної практики, а з іншого боку — рівень розвитку останньої є вимогою подальшого вдосконалення системи норм й атрибутів етикету військовослужбовців.

Здійснений аналіз генези, структури військового етикету дозволяє зробити такі висновки:

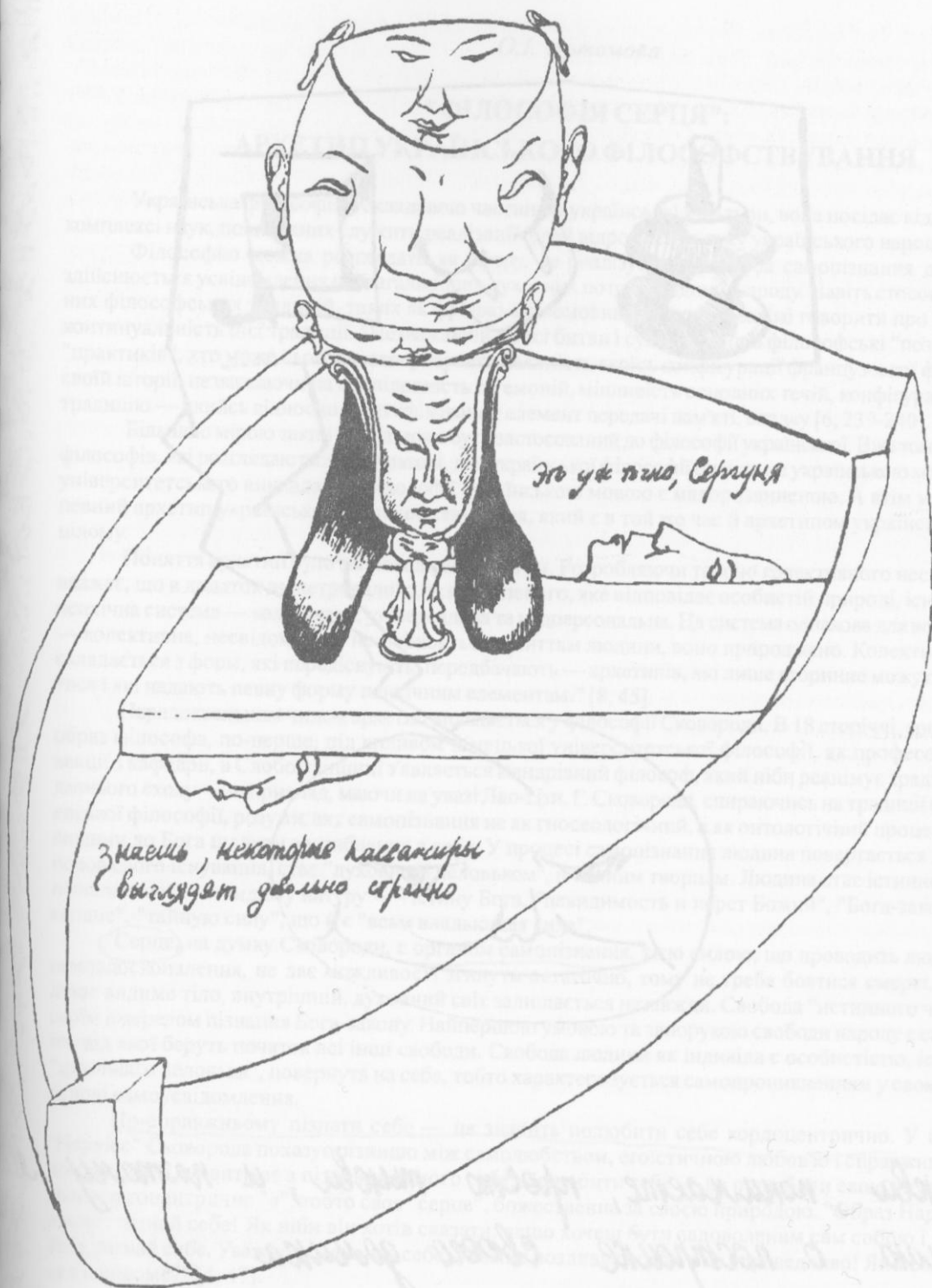
1. Становлення й розвиток військового етикету проходив непослідовно без належного урахування закономірностей його розвитку в арміях інших країн. Визнання ролі військового етикету, удосконалювання його атрибутів проходило найчастіше у роки війни — у роки суворих випробувань Збройних Сил колишнього СРСР. Далі йшов процес якісних змін норм військового етикету, багато з яких утворили основу етикету військовослужбовців Збройних Сил України.

2. Всебічний аналіз структури військового етикету з різних позицій показує, що складний взаємозв'язок його підрозділів і окремих елементів у науково-теоретичному і практичному плані часом недооцінюється, що призводить до відсутності комплексного розуміння військового етикету як явища взагалі й естетичної культури військовослужбовців зокрема.

3. Відсутність необхідного рівня ввічливості, відвертості, такту, доброзичливості й інших загальних вимог військового етикету у поведінці ряду категорій військовослужбовців помітно відбивається на підвищенні її моральної культури, на зміцненні військової дисципліни, згуртованості військових колективів, у підвищенні бойової готовності частин і підрозділів.

Список літератури:

1. Ашев Г.А. Нравственная культура личности. — М., 1981.
2. Проценко О.П. Модуси етикету: добро, краса, користь. — Харків, 1994.
3. Рошин Л.В. Символы ратной славы. — М., 1984.
4. Стощук К. Этикет развивающегося общества //Этикетная мысль: Научно-публистические чтения. — М., 1988.
5. Гольбах П.А. Избранные произведения в 2-х тт. — М., 1963. — Т.2.; Д.Руссо Ж.Ж. Трактаты. — М., 1969.
6. Полонська-Василенко Н. Історія України. У 2 тт. — Київ, 1993. — Т.2.
7. Історія українського війська / Упорядник Б.З. Якимович. — Львів, 1992.
8. Документи Октября. — М., 1933.
9. Устав Внутренней службы РККА (УВС-37). — С., 1941.
10. Тимчасові статuti Збройних Сил України. — Київ, 1993.
11. Державна національна програма "Освіта" (Україна ХХІ століття) / — 1993. — № 44.



Это уже пши, Сергуня

Знаешь, некоторые каскадеры
выглядит довольно странно

Ягудин' 38'



Я тиква, понимаете, просто тиква, и поэтому я
 думаю о постройке своего домика
 и ни о чем
 больше.

"ФІЛОСОФІЯ СЕРЦЯ": АРХЕТИП УКРАЇНСЬКОГО ФІЛОСОФСТВУВАННЯ

Українська філософія є складовою частиною української культури, вона посідає відповідне місце у комплексі наук, покликаних служити реалізації цілей відродження духу українського народу.

Філософію можна розглядати як сферу, де реалізується потреба самопізнання духу народу, де здійснюється усвідомлення найзагальніших духовних потреб людини, народу. Навіть стосовно до розвинених філософських традицій, таких як франко-англомовна філософія, важко говорити про неперервність, континуальність цієї традиції. "Незважаючи на всі битви і суперечки про філософські "позиції" або ж про "практиків", хто може сьогодні заперечувати наявність якоїсь конфігурації французької філософії і що у своїй історії, незважаючи на послідовність гегемоній, мінливість основних течій, конфігурація ця утворює традицію — якийсь відносно ідентифікований елемент передачі пам'яті, спадку [6, 239-240].

Більшою мірою такий підхід може бути застосований до філософії української. Вже тому, що більшість філософів, які розглядаються як культові, для української філософії писали не українською мовою і традиція університетського викладання філософії українською мовою є малорозвиненою. А втім можна виділити певний архетип українського філософствування, який є в той же час й архетипом української культури у цілому.

Поняття архетип було запроваджено Юнгом. Розробляючи теорію колективного несвідомого, Юнг вважає, що в додаток до нетривалого, усвідомленого, яке відповідає особистій природі, існує якась друга психічна система — колективна, універсальна та надперсональна. Ця система однакова для всіх людей... "Це — колективне, несвідоме, яке не змінюється з життям людини, воно природжено. Колективне несвідоме складається з форм, які передіснують, передбачають — архетипів, які лише вторинне можуть усвідомлюватися і які надають певну форму психічним елементам." [8, 45].

Парадоксальним чином архетип виявляється у філософії Сковороди. В 18 сторіччі, коли вже склався образ філософа, по-перше, під впливом німецької університетської філософії, як професор, який читає лекції з кафедри, в Слобожанщині з'являється мандрівний філософ, який ніби реанімує традиції філософії давнього сходу — наприклад, маючи на увазі Лао-Цзи. Г. Сковорода, спираючись на традиції східнохристиянської філософії, розуміє акт самопізнання не як гносеологічний, а як онтологічний процес наближення людини до Бога шляхом заглиблення в себе. У процесі самопізнання людина повертається до глибинних основ свого існування, стає "духовным человеком", істинним творцем. Людина стає істинною, коли вона пізнала в собі "невидиму натуру" — істину Бога, "невидимость и перст Божий", "Бога-закон". "мысль и сердце", "тайную силу", що й є "всьм владующая сила".

Серце, на думку Сковороди, є органом самопізнання, тією силою, що проводить людину шляхом самовдосконалення, не дає можливості згинутися остаточно, тому не треба боятися смерті, адже зникає лише видиме тіло, внутрішній, духовний світ залишається назавжди. Свобода "істинного человека" має своїм джерелом пізнання Бога-закону. Найпершою умовою та запорукою свободи народу є свобода людини, від якої беруть початок всі інші свободи. Свобода людини як індивіда є особистістю, існує в рамках "духовного человека", повернута на себе, тобто характеризується самопроникненням у свою суть і на тій основі самоусвідомлення.

По-справжньому пізнати себе — це значить полюбити себе кордоцентрично. У своєму творі "Наркісс" Сковорода показує різницю між самолюбством, егоїстичною любов'ю і справжньою любов'ю до свого "я", що витікає з пізнання самого себе. Полюбити себе — це полюбити свою внутрішню суть, своє кордоцентричне "я", тобто своє "серце", божественне за своєю природою. "Образ Наркісса проголошує: пізнай себе! Як ніби він хотів сказати: якщо хочеш бути задоволеним сам собою і закохатися в себе, пізнай себе. Уважно роздивись себе. Уважно роздивись себе. І це справедливо! Як можна закохатися в невідоме?" [4, 47].

Олександр Кульчицький так коментує цю думку: "В цьому уривку йдеться не про самолюбство в звичайно прийнятому значенні цього слова, а йдеться, як уточнює Сковорода, про любов, здатну викликати почуття морального задоволення собою, про вчинок, що достойний любові і морально її заслуговує, тому що наша особистість являє собою цінність або, швидше, сузір'я цінностей, частково реалізованих, а частіше потенційних, але здатних реалізуватися і розквітнути. Така любов, зумовлена цінностями, любов, що намагається їх реалізувати, відповідає поняттю Ероса у Платона." [7, 99]

Основна філософська ідея Г. Сковороди сконцентрована навколо поняття "серце" людини. Тільки "серце" може відчувати життєві прагнення, божественне "натхнення". "Серце" — не слово-першоджерело. Слова-першоджерела — це "ціле" без частин, отже серце символізує ціле без частин. Серце Сковорода

приписує не тільки чуттєве життя, а й мислення та волю. Серце, центр людини, є джерелом усіх її вчинків. Серце — це божествена частина, божя іскра в людині. Серце, як і Бог, не відділяється, воно не підвладне ніякому аналітичному розуму. Серце ніде в просторі не існує, але водночас є скрізь, в усій людській істоті.

Г. С. Сковорода належить до найвидатніших виразників української ментальності 18 сторіччя. У його творах відобразилися світогляд, стиль і спосіб мислення, жива душа культури українського народу, що розвивалася та збагачувалась упродовж віків. Роздуми мислителя зосереджувалися навколо проблем людини, її щастя, морального вдосконалення, врешті, свободи й незалежності. Сковорода глибоко національний мислитель, закорінений у свою епоху, народне життя, українську культурну традицію. Сам вибір способу життя, його мандрування по країні свідчать про його зв'язок з народом України. Сковорода обирає життя своєрідного внутрішнього духовного емігранта і на цьому шляху здійснює пошук перспектив удосконалення людини і суспільства.

Українські автори схильні вважати, що Сковорода здійснив синтез традиційних запитів української культури з психічними характеристиками українця, тобто створив помірковану і гармонійну філософію, яка відповідає сердечним пориванням і яка знайшла пізніше своє продовження у філософії Юркевича.

Не менш парадоксальним чином мотиви "філософії серця" знаходять відбиття у творах професійного філософа П. Яркевича, який навіть прагне знайти для них фізіологічне підґрунтя. Для Памфила Юркевича ґрунтом для його філософських конструкцій є Біблія. Розробляючи тему "серця", філософ звертається до невичерпних джерел Святого Письма. Серце — осередок духовного життя людини, "исток жизни", "исходище живота". На формування світогляду Юркевича вплинула також філософія Канта і Платона. Платонівська та кантівська філософії відображають дві граничні позиції, що з них може виходити людський дух. Перша позиція вбачає у явищах феноменальні прояви сутності речей, друга — чисті факти свідомості, позбавлені об'єктивного змісту. Юркевич віддає перевагу першій позиції. Ці міркування Юркевича традиційно вважаються зразком характерної для нього переробки платонізму в дусі християнсько-теїстичного розуміння особистого абсолюту.

Філософ розробляє тему "серця", яке є охоронцем і носієм усіх тілесних сил людини, а також осередком його духовного життя, всіх пізнавальних дій душі, є "исходище живота", "исток жизни". Панфіл Юркевич, опираючись на Біблію, звертає увагу на два найважливіших центри людини — "голову" і "серце", в філософському плані він підкоряє "голову" "серцю". Серце — осередок душевного життя людини. "Якщо б людина розкривала себе самим мисленням, то різноманітний, багатий життям і красою світ відкривався б її свідомості як правильна, але ж разом з тим і безжиттєва математична величина" [5, 78]. Тому зрозуміла критика Юркевича антропологічного матеріалізму М. Чернишевського, його теорії "розумного егоїзму".

Людина, за Юркевичем, — індивідум. "Людина ніколи не може бути... виразом загального родового життя душі. Наші слова, думки і діла постають не із загальної родової сутності людської душі, а із нашого приватно розвиненого, своєрідно відокремленого душевного життя, тільки з цієї причини вони складають нашу особисту провину або нашу особисту заслугу, яку ми ні з ким не поділяємо" [5, 86]. У Юркевича справжня людина міститься в серці. Кожна людина повинна широко відноситися до людей, а для цього бути у злагоді із собою. Це досягається, за Юркевичем, самовладанням, перемогою над страстями, слухами голосу совісті, відданістю Божій волі.

П. Д. Юркевич, спираючись на обґрунтовану ним філософію серця, обстоює "гармонійне співвідношення між знанням і вірою", прагне до їхньої творчої взаємодії.

Отже ми дійсно маємо справу із глибоко вкоріненим архетипом української ментальності у цілому та традиції — чи принаймні стилю — українського філософствування зокрема.

Список літератури:

1. Горський В. С. Історія української філософії. — К., 1996.
2. Пашук А. Проблема свободи у філософській концепції Сковороди // Другий міжнародний конгрес українців. Доповіді і повідомлення. Філософія. — Львів, 1994.
3. Прокопенко В., Руденко Д. Г. С. Сковорода. Філософія путі (простір буття, простір символу) // Там же.
4. Сковорода Г. С. Сочинения: В 2 т. — М., 1973.
5. Юркевич П. Д. Философские произведения. — М., 1990.
6. Derrida J. Y a-t-il une langue philosophique? // Point de suspension. — P., Galilee. 1992.
7. Kaluzny A. E. La philosophie de coeur de Gregoire Skovoroda. — Montreal Fides. 1983.
8. Jung C. G. The concept of the collective unconscious. // The collected works. — L., 1959. — V. 9 (1).

СОЦИАЛЬНАЯ АНОМИЯ — ЧЕРТА УКРАИНСКОГО ОБЩЕСТВА

Социальная anomия является разновидностью конфликта. Аномия, в переводе с греческого, буквально означает «отсутствие закона, организации». Э. Дюркгейм, вводя этот термин в научный оборот, обозначил им такое общество, в котором нарушается система нормативной регуляции потребностей и страстей, и в котором настает ценностно-нормативный вакуум. В большинстве случаев такое состояние общества обусловлено кризисами, революциями, социальными катаклизмами. В период социальных потрясений в обществе происходит девальвация или потеря старых социальных ценностей, норм, которые уже не отвечают его требованиям развития, которые не работают в нем, которые его тормозят. При этом новые ценности и нормы либо еще отсутствуют, либо не приобрели свой статус. Особенно социальная anomия ярко проявляется в переходный период общества, когда разрушение старого намного опережает созидание нового.

Итак, главным критерием определения аномии являются ценности, т.е. их девальвация или потеря. Для любого общества ценности имеют огромное значение. Как отмечал П. Сорокин в работе «Социокультурная динамика», ценности служат основой и фундаментом всякой культуры. Культура, в свою очередь, является плотью общества. Другими словами — это то, без чего оно не может существовать. В обществе со стабильными отношениями и прочными устоями культура дает индивиду заранее готовые и апробированные ответы на вопросы о смысле жизни, о ее цели, помогает ориентироваться в жизни. Однако предписания культуры всегда включают в себя и некий общий закон жизни, который объединяет всех членов общества, а также правила и нормы, обязательные для представителей разного пола, возраста, социального положения. Длительность существования социума и его бескризисность приводят к тому, что общие и частные модели поведения членов общества адаптируются друг к другу, а важнейшие императивы культуры становятся сакральными. Примером того являются Законы Ману (V в. до н.э., Индия), в которых отчетливо прослеживается структура общества, закреплённая и освящённая религией, описываются нормы поведения, формы общения, обязанности и права представителей всех сословий (варн): брахманов, кшатриев, вайшьев, шудров. Нарушение их преследовалось и наказывалось. Как видим, человек был «запрограммирован» традицией и подчинялся жестким нормам своей группы от рождения до самой смерти. Современное общество далеко не похоже на предшествующие. Конец XX в. достаточно динамичен. Его культура лишена прочных традиций. Причиной этого является конфликт между ценностями личности и её реальным положением в обществе. Поэтому, как отмечала представитель неопрейдизма Карен Хорни, культура ставит перед человеком проблему выбора и согласования ценностей и стилей жизни. Последняя не вырабатывает однозначного кредо для поведения индивидов, идет размывание жестких социальных границ между общественными группами, интенсивно происходит процесс маргинализации, секуляризации общественной жизни. На фоне современного массового и высококомобильного общества система «жестких норм» для индивидов отсутствует. Это создаёт большие трудности для их внутреннего мира. Не без основания считал швейцарский писатель Г. Гессе, что настоящим страданием, адом человеческая жизнь становится только там, где пересекаются две эпохи, две культуры и две религии. Если бы человеку античности пришлось жить в средневековье, он бы, бедняга, в нём задохнулся, как задохнулся бы дикий в нашей цивилизации. Но есть эпохи, когда целое поколение оказывается между двумя эпохами, между двумя укладами жизни в такой степени, что утрачивает всякую естественность; всякую преемственность в обычаях, всякую защищённость и непорочность [1, 222-223].

В Украине сегодня, да впрочем, как и во всем социокультурном пространстве бывшего Советского Союза, ярко выражены симптомы социальной аномии. Ценности тоталитарного общества, которые были направлены на нивелирование личности, её «зомбирование», «манкуртизм» полностью дискредитировали себя, предав не одно поколение, исповедывавшее их. Да и переходный период показал, что, во-первых,

ценности и нормы, которые были всем знакомы и привычны, делали нашу жизнь понятной и предсказуемой, сегодня не срабатывают; во-вторых, ценности, которые определяли предписанные статусы, выражая личную зависимость, в настоящее время не отвечают реалиям; в-третьих, резкая смена идеалов в нашем обществе, нигилистическое отношение к идеалам прошлого, лишь на определенное время вызывают деятельный подъём у значительной части населения, а затем происходит «реанимация» старых, устоявшихся идеалов; и, наконец, в обществе не появилось пока ничего, чтобы пришло на смену прежним ценностям, кроме как аморфных и сомнительных призывов следовать демократии, капитализму, «цивилизованности».

Вся сложность положения украинского общества заключается в том, что в его социокультурном пространстве сосуществуют социальные ценности не только индустриального общества, но и ценности постиндустриального общества, которые только зарождаются. Ценности постиндустриального общества связаны с идеалом гражданского общества. Это возможность распоряжаться своим «Я» в условиях правового регулирования социальных отношений, демократическими традициями принятия экономических решений, цивилизованным рынком, партнерскими отношениями, основанными на признании самоценности интересов других людей. Но эти ценности в Украине не могут еще в полной мере реализоваться из-за того, что либо отсутствуют, либо только формируются реально существующие институты гражданского общества, которые не изменили социальный статус, социальные роли, поведенческую парадигму и ментальность своих граждан.

Отсюда, учитывая довольно сложную ситуацию, индустриальные и постиндустриальные ценности гипертрофированно проявляются на «компосте» современной украинской действительности, отражаясь, прежде всего, в псевдоценностях. Так, вместо рыночных отношений Украина имеет спекуляцию, подпольную контрабанду, бартер; вместо приватизации, которая декларируется, получили «прихватизация», что обрекает рабочих на роль не хозяина предприятия, а крепостного, который не защищён, не имеет никаких прав, унижен регулярными невыплатами заработной платы и всё время находится под прессингом страха увольнения и безработицы. Но без всякого сомнения тревожным есть тот факт, что девальвировалась ценность труда. Он уже не является основным источником достижения материальных благ, традиционным способом добывания денег, завоеванием более высокого статуса в социальной иерархии. Его значимость в шкале ценностей, которым отдавали предпочтение и которыми руководствовались в жизни наши сограждане, переместились с первого места в 80-е гг. на несколько порядков ниже после таких ценностей как материальное благополучие и личное здоровье. Следствием этого является то, что у большей части населения возникают неудачи в стремлении достигнуть поставленной цели законными средствами. Эти люди в силу ориентации на «старые» социокультурные ценности, диктующие нравственные запреты, как правило, не в состоянии использовать эффективные, но незаконные способы достижения своих целей. Итог один: бегство из общества. Украинская статистика оперирует неопровержимыми цифрами. Сегодня в нашем обществе 720 тыс. алкоголиков, 56 тыс. наркоманов. А бомжа следует назвать «человеком года». Завтра аутсайдерами общества могут стать представители пограничных структур, такие как инвалиды (а их у нас 1,5 млн. человек, среди них 10% детей), пенсионеры, безработные.

Но самым тревожным есть тот факт, что в Украине в 90-е гг. ежегодно фиксируется рост самоубийств, причем мотивационный аспект их всё время усугубляется. Если в доперестроечные годы 40 % самоубийств происходило на семейно-бытовой почве, то сейчас большинство из них спровоцировано общественно-экономическими трудностями: люди боятся за завтрашний день, не могут найти средства для своего существования. Вероятно, это не основная причина самоубийств, ведь самый высокий их уровень зафиксирован в таких высокоразвитых странах как Швейцария, Дания, Германия, Австрия. В Украине же из 100 тыс. человек 17 совершают самоубийство. Ученые отмечают два критических возрастных пика, на которые приходится наибольшее количество самоубийств от 20 до 29 лет и после 60-ти. Когда молодой человек пытается покончить с собой, это можно назвать необдуманным поступком, но если пожилой

вскрывает себе вены или вешается, то почти всегда делает это сознательно и обдуманно. В «застойные» годы любой, кто пытался покончить с собой, считался душевнобольным. Действительно, по статистике, наложить на себя руки пытается каждый 10-ый страдающий депрессией, каждый 5-ый — психопатией и каждый 8-ый — хроническим алкоголизмом. Ученые установили, что только около 25 % покушавшихся на самоубийство можно считать психически больными, примерно 45 % находятся в пограничном состоянии, остальные же 30 % — практически здоровы. Как видим, у 75 % покушавшихся на свою жизнь отсутствовали симптомы психических заболеваний. Поэтому причины самоубийств необходимо искать в другой плоскости. Если обратиться к известным «Этюдам о самоубийстве» Э. Дюркгейма, то главной причиной последнего, как считает автор, являются не несчастья или материальные лишения, а сбой в системе жизнеориентации, а именно в потере как смысла жизни, так и социокультурных ценностей индивидом. Эти же потери приводят к тому, что увеличивается число людей, уходящих в замкнутые секты, к колдунам или создающие тоталитарные культы, такие как «Белое братство».

Переходный период в Украине выявил лишь незначительную часть интеллектуалов, которые ориентируются на собственно постиндустриальные ценности. Это прежде всего «новые» украинцы-урожденные, которых крайне мало, и которые, как правило, интеллигентны, хорошо воспитаны, обладают такими качествами как деловитость, приемлющие только честный бизнес, увлекающиеся философией, театром, имеющие немного друзей, руководствуясь в общении с людьми принципом: «Главное, чтобы человек был хороший». Но наряду с ними общество приобрело и «новых» украинцев-перевоспитанных. Это самый распространенный тип, у которого нет возрастного предела, который руководствуется тем, что «деньги решают всё». Это любители лёгкого заработка, которые не любят перенапрягаться, которые перепробовали всё и теперь «художественно» руководят другими, которые жаждут быстрой наживы, игнорируют хорошие манеры, увлекаются боевиками и музыкальными творениями эмигрантов и бывших зеков, довольствуются кичем, исповедуют принцип: «Друг в беде не бросит, денег не попросит».

Реалии общества таковы, что даже та небольшая часть наших сограждан, которая «созрела» для того, чтобы жить по-новому, ориентируясь на постиндустриальные ценности, сделать это в полной мере не может, ибо в последнем отсутствуют необходимые для этого материальные и поведенческие основания. Как видим, ситуация в украинском обществе сложная и поиск выхода из неё должен решаться на самых высоких уровнях государственной власти, ибо пока государство не определило приоритетный пакет ценностей, которые будут им поддерживаться, а отсюда и адекватный тип поведения, который будет утверждаться соответственно новым нормам и ценностям, украинское общество не выйдет из состояния аномии, а отсюда перемены в обществе остаются проблематичными. Другими словами, отсутствие в Украине общепризнанной системы ценностей и институализированных средств их достижения являются главной причиной социальной аномии.

Реальные шаги по преодолению данного состояния общества должны исходить из причины, которые его порождают. А так как в ближайшем будущем в украинском обществе будут сосуществовать три системы социокультурных ценностей, а именно индустриальные, постиндустриальные и псевдоценности, то вектором преодоления нынешней кризисной ситуации в нем является формирование механизма социального контроля, который обеспечит доминирование постиндустриальных ценностей и выбор эффективных институализированных средств их достижения.

Список литературы:

1. Гессе Г. Избранное. — М., 1977.
2. Сорокин П. Социокультурная динамика // Человек, цивилизация, общество. — М., 1992.

“ПРОФІЛІ І МАСКИ” КУЛЬТУРИ ЗАПОЗИЧЕНОЇ ЧИ УНАСЛІДОВАНОЇ (за Іваном Франком)

Самовизначаючись з приводу власної сутності та можливостей, національна філософія відокремлює кордоцентризм як підґрунтя національного філософського дискурсу, до того ж переважно морально-го [1, 2]. Обезличені філософські трактати не в нашій традиції як і світові схематики, які уникають суб'єктивності. Саме тому філософія в полі вітчизняної культури існує переважно в неспецифічній для неї формі, наприклад в поезії. З цієї нагоди доречно згадати Феофана Прокоповича, що "великий світоч розуму людського — філософія — або народжена, або вигодувана поезією". В умовах "розкутості думки", відсутності традиції, в ситуації запозичень, філософ сам обирає предмет філософського осмислення і теоретизації. Проблематичність літератури як способу філософствування і та смислова навантаженість, яку вона несе, дозволяє звернутись до постаті Івана Франка. Для прикладу візьмемо вірш "Профілі і маски" [3, 43] розглянемо його у "рольовому вимірі", через призму рольової теорії.

З огляду на обставини життя та творчості поету не байдужі як поезія, так і філософія, що для художника одне і те ж. Світ єдиний у людині, в ньому і суспільне, і особисте, і поезія — і філософія. Тут відсутнє протипокладання. Таке особистісне поєднання світу не менш важливе для філософії, ніж об'єктивна єдність. Ця світова поліфонія переливається в поетичні рядки, які грають смислами: "В житті, мов на шляху, лиш сотні стрічаєш", "...глянеш пильніше: все маска і маска ... що криєш за нею — і хто ж се згубив?". Ці художні рядки розгортаються у теоретично артикульовані, концептуально-дискурсивні форми. На височині умотивованих цінностей вкорінюються у ґрунт буття: "Лиш маску ти знаєш, її ти любив". Спроба ціннісно ствердити переваги лица над масками, вказати на їх смислотворче навантаження, зумовлює перехід поезії в етико-персоналістичну, екзистенційну рефлексію:

Лиш маску ти знаєш, її ти любив,
Що криєш за нею — і хто ж се згубив?
Часом лиш припадок ту маску відхилить -
Зирнеш і жахнешся: "Чи взір мене милить?
Чи знав я сю настать, чи бачив уже?
Лице мов знайоме, та зовсім чуже!"

Лице і маска — дві несумісні речі, але вони суть одне і те ж. З одного боку — лице, з іншого — маска. Можливо в профілі (то лице, то маска) криється творче, активне начало людини, її невичерпність, неспівмірність з собою, де лице і маска злились воедино, як злились вони у Франковій душі, адже і сам поет "проходив по відомству" поетів революційно-демократичного спрямування, з одного боку, [4], з іншого, як класик національної ідеї [6]. Поетові лице і маска — це злеті його духу, порив до Абсолюту, але це і поезія — ремесло, чорна робота, засіб для життя, поет хоче бути визнаваним, визнаним сучасниками, зрозумілим ними. Доводиться займатись політикою, писати і жити як того хоче публіка, а значить потрібна маска. І цей діалог в собі ятрить душу, доводить до конфлікту з собою, особливо в кризові моменти історії, які суттєво впливають на людські характери, перемелюючи живі людські душі, повні пристрастей і бажань, де маска є спасінням. "Профілі і маски — ось поле розлоге! Ось все, що дає нам життя наше вбоге". Сучасно.

У поета свої методи пізнання для цього "поля разлогого": "І вбогі жили б ми, понурі, як мари, якби не поезії дивнії чари. Вона ті профілі хапа на льоту, дає їм безсмертне життя, теплоту", це поезія з її здатністю "в душах, мов в книзі, вигідно читати", зриває цю вуаль. Для цього, як твердить Ж. Батай, "потрібна "бойня слів", "та бойня, що здійснюється поезією", яка "спроможна промінати непроникну упокореність знання на крайню проникність незнання" [6, 16].

Франко — геній людських відносин, здатний ввібрати емоційний потік життя, сконцентрувати в ньому людські взаємини. Його включеність в життя не сліпа, поет намагається його "олюднити", тому и протестує проти нелюдяної схеми взаємин — масочності. Протест проти роздвоєності (лице-маска) і прагнення гармонії мерехтить в кожному слові вірша, підтверджуючи складність життя і людських стосунків, де найскладніше-боротьба з собою, за людське у собі. І в цій боротьбі національна поезія, як і національна філософія апелює до моралі. Яку б іпостась, чи модус, людських взаємовідносин ми не взяли: ролі, маски, чи личини — вони аморальні як схеми в людських взаєминах, але необхідні в суспільній комунікації, оскільки намагаються віднайти новий аргумент з його Абсолютом у новій "світовій схематиці", залишаючи за дужками проблему моральності відносин, яка визнає лише повну міру відповідальності за них. Людяність не лише в тому, щоб фіксувати унікальність особи і вимагати поваги до неї. І лице, і маска — "первинні", оскільки саме в них буття людини, межа між ними — всередині кожного. Чим частіше людина змушена вдягати маску, тим більше вона замикається в собі і людська спільнота розпадається. Але чим більше звеличувати окремих Лик, тим більша решта переходить в людину маси.

Можливо інтерпретація Франкового вірша відображає лише смаки та наукові уподобання автора, можливо є сенс встановлювати допустиме і недопустиме в інтерпретації, та без перебільшення можна сказати, що "Профілі і маски" — це Франків варіант постановки основної морально-етичної проблеми сучасної культури, умовно її можна назвати "проблемою людяності". І те, що Франко дає можливість "вести мову" про сучасні проблеми філософії, не потребує залучення його до філософського кола, головне — побачити філософічність нашої культури, її здатність до філософських узагальнень. Поету вдалось поставити філософські питання, це аргумент на користь "філософії серця" як типу національного філософського дискурсу, який не лише мислить, а й відчуває.

Список літератури:

1. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. — Київ, 1992.
2. Чижевський Д. Філософія і національність // Філософська і соціологічна думка. — 1990. — № 10.
3. Франко І. Твори в 2-х т. — Київ, 1981. — Т.1.
4. Каспрук А.А. Філософські поеми Івана Франка. — Київ, 1965.
5. Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст. — Київ, 1993.
6. Батай Ж. Танатографія ероса. — Москва, 1995.

“ЕНДІМІОНСЬКИЙ МОТИВ” У ТВОРЧОСТІ Т.Г.ШЕВЧЕНКА

В західноєвропейській культурі широко розповсюджений жанр психобіографій — психоаналітичних "портретів" видатних особистостей, що виконані різними психоаналітиками з позицій різних авторських концепцій.

Відомі у всьому світі психоаналітичні дослідження, виконані засновником психоаналізу З. Фрейдом — Леонардо-да-Вінчі, Ф. Достоевського, американського президента Вудро Вільсона, Наполеона та ін. Ерік Еріксон, засновник психоісторичного методу, відомий своїми розробками: "Молодий Лютер", "М. Ганді" та ін. Е. Фромм виконав актуальне для нашого часу дослідження "Некрофіли та Адольф Гітлер"; з позицій психоісторії написана фундаментальна робота англійського історика Такера "Сталін. Шлях до влади". Особистість і творчість самого З. Фрейда висвітлені в декількох психобіографіях (Л. Шерток. де Соссюр; М. Робер).

В Україні в двадцяті роки — роки "розстріляного Відродження" — також було виконано кілька психоаналітичних досліджень: В. Підмогильний зробив спробу психоаналізу творчості І. Нечуя-Левицького, одеський лікар А. Халецький в невеличкій статті представив психоаналіз особистості і творчості Т.Г.Шевченка. Та найталановитішу творчу психобіографію Т.Г.Шевченка написав львівський філософ, психолог, лікар Ст. Балея, творчість якого мало відома в Наддніпрянській Україні. В 1916 році вийшла друком невелика книжка Ст. Балея "З психології творчості Шевченка", що є, мабуть, першим документом українського психоаналізу.

Більшість психобіографій, що відомі у світі, в тій чи іншій мірі використовують фрейдівське вчення про етапи психосексуального розвитку дитини, перш за все — "Едіпів комплекс".

Ст. Балея, дослідивши праці З. Фрейда, інших психоаналітиків, творчість та біографії численних західноєвропейських митців (Данте, Рафаеля, Ю. Словацького, К. Гамсуна) винайшов власний метод психоаналітичного дослідження, як він його назвав "Ендіміонський мотив." Згідно з грецькою міфологією Ендіміон — прекрасний юнак, якого покохала богиня Селена. Вона спустилась до нього з небес, приспавши, щоб pestити без перешкод. Ст. Балея використовує цей сюжет як символ таких любовних відносин, в яких жінка — активна, вона одночасно і кохана, і турботлива матір, що опікає коханого, а чоловік — пасивний, інфантильний, мрійливий, він мріє про щастя, але реально не може за нього боротись. На відміну від "Едіпового комплексу", "Ендіміонський мотив" адекватний особливостям індивідуальності Т.Г.Шевченка, його творчості, цілком відповідає українській ментальності. Едіпів комплекс — центральна категорія, з якою психоаналітик фрейдівського напрямку підходить до аналізу особистості. Його особливістю за З.Фрейдом є те, що він детермінований біологічно, тому має загальний характер, тобто кожен хлопчик фатально проходить цей період у своєму психосексуальному розвитку.

Інша справа — "Ендіміонський мотив" Ст. Балея. Він не детермінований біологічно. Між тим, він зустрічається досить часто, набирає яскравого виразу у людей творчих професій. Ст. Балея виявив, що "ендіміонські" відносини виникають у хлопчаків частіше в тому разі, коли вони позбавлені матері, ростуть напівсиротами, тому потреба у піклуванні і ніжності залишається чи не до самої смерті незадоволеною.

Ст. Балея підвів і репрезентував "Ендіміонський мотив" у творчості К.Гамсуна (роман "Голод"), Рафаеля, на більшості полотен якого зображено мадону, матір, у творчості Дж. Сегантіні, що була проаналізована найближчим учнем З. Фрейда Абрахамом (слід зазначити, що і Рафаель, і Сегантіні залишилися без матері в ранньому дитячому віці).

Саме "ендіміонський мотив" був підсвідомою детермінантою творчості Т. Г. Шевченка і у багатьох випадках обумовив особливості його життєвого шляху. Ст. Балея вважав, що Т. Шевченко все життя мріяв про створення сім'ї, переживаючи в поетичній уяві "ендіміонське" кохання, він і в реальній дійсності несвідомо шукав жінку, що відповідала б його ідеальному образу коханої-матері, образу, що сформувався під впливом драми його дитинства, його сирітства.

Одна із центральних ідей статті Ст. Балея — та, що специфіка ідейно-художнього змісту є показником певного душевного процесу, який лежить поза сферою суспільних інтересів поета. При цьому Ст. Балея вказує на зміст цього душевного процесу, який, з одного боку, пов'язаний з фактом передчасної втрати матері, що спровокувало психічну кризу у Т. Г. Шевченка, наслідком чого було формування у сфері

підсвідомого "материнського" комплексу: підсвідомої концентрації психіки на проблемах мати-дитина, що в художній тканині творів поета реалізується у вигляді зображення відносин чоловіка-жінки за типом відносин дитина-мати. Зазначимо, що умовний термін "материнський" комплекс ми вживаємо не у фрейдівському значенні, а в значенні пошани і любові дитини до матері, а не як лібідозне, сексуальне тяготіння сина до матері. З другого боку, специфіка ідейно-образної структури творів поета у багатьох випадках обумовлюється, на думку дослідника, тим, що у Т. Г. Шевченка був більше, ніж у багатьох інших поетів, схил до втілення власних почувань в постаті та події, породжені уявою поета.

"Ендіміонський мотив" значною мірою несвідомо детермінував більшу частину творчості Т. Г. Шевченка, але найбільш яскраво втілюється в поемі "Гайдамаки" та вірші "Мені тринадцятий минало..."

Одним з центральних героїв поеми "Гайдамаки" є Ярема — "сирота убогий", який любить Оксану-титарівну. Їх любовна історія, можливо, є поетичною перефразою еротичної мрії поета, де Оксана — підсвідоме втілення материнської опіки та охорони, за якою тужить поет-сирота. Своє духовне споріднення з Яремою признає і сам поет:

От такий-то мій Ярема

Сирота багатий

Таким і я колись-то був!

Обидва вони, Ярема і поет були бездомними сиротами, і обом їм мріялось, всупереч життєвим обставинам, золоте щастя в постаті "любки". Поет робить Ярему тим рідкісним щасливцем, мрія якого стає дійсністю, очевидно, для того, щоби разом пережити те, що для нього самого не стало дійсністю. "Любов Яреми і Оксани, — стверджує Ст. Балей, — поетичний варіант еротичної мрії Т. Шевченка".

"Ендіміонське" забарвлення почуттів характерне і для віршу "Мені тринадцятий минало...", який розповідає про маленького хлопчика, що пасе ягнят і не знає, чому якимось радісно робиться йому на душі.

Він переживає містичний стан переходу від світлого світовідчуття до майже втрати свідомості: "І хлинули сльози, тяжкі сльози", в цей момент раптом з'являється дівчина, що витирає сльози, цілує в уста і ось знов "неначе сонце засяяло...". Тут, безумовно, в переживаннях поета співпадають еротичні і містичні моменти.

Таким чином, поява "Ендіміонського мотиву" в ідейно-художній структурі окремих творів Т. Г. Шевченка пояснюється, можливо, з одного боку, тим, що розглянутий мотив є проєкцією власних почувань та бажань поета в сфері любовних почуттів; з другого боку, "Ендіміонський мотив" у Т. Г. Шевченка несе в собі відблиск "материнського" комплексу.

"Ендіміонський" комплекс поета вплинув на значну частину його творчості, на створення центральних образів його творів. Так, жіночим образам він віддає перевагу перед чоловічими. Ст. Балеї вважає, що жіночий образ — символ, в який Т. Г. Шевченко втілює свою душу, поетове неусвідомлене "я" — жіноче, він часто ідентифікує себе з жінками, тому цілком справедливо Ст. Балеї стверджує про фемінізм Т. Г. Шевченка.

Свою долю поет оцінював як трагедію, кривду, йому заподіяну. Також трагічними є долі жіночих образів його творчості — це молоді, красиві дівчата, жінки, які викликають у Т. Г. Шевченка почуття молитовного благословіння. Жінки в уяві поета — храм святості. Та їх долі розтоптані, знівечені. Це в багатьох випадках матері-покритки, що їх люди зневажають, звідусіль проганяють. Спалюжені святість дівочтва і святість материнства в творчості Т. Г. Шевченка поєднані в єдину цілісність: мадона-покритка — це узагальнюючий образ усіх покриток і одночасно образ душі поета і його матері.

Підводячи підсумок висловленого, можна зазначити, що розгляд творів поетичного мистецтва з психоаналітичних позицій дозволяє більш досконало вивчити основи творчості особистості, які поринають в глибини підсвідомого пласта психіки, і більш глибоко проаналізувати творчість того чи іншого поета.

ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ СВІТОГЛЯДНОЇ КОНЦЕПЦІЇ І. БАГРЯНОГО В СТРУКТУРІ ОБРАЗУ ГОЛОВНОГО ГЕРОЯ

Ім'я Івана Багряного — письменника і політичного діяча, після 1990 року в Україні (як до того в діаспорі) стало вже доволі відомим і популярним. Незалежна Україна (шлях до якої він так пророче передбачив) та публікація художньої й публіцистичної спадщини письменника дають можливість сьогодні об'єктивно, без зайвої політичної заангажованості поглянути на його творчий доробок.

Метою нашої статті є виявлення філософсько-світоглядних складових такого концептуального для романістики І. Багряного поняття, як "віра в людину", що слугуватиме адекватності сприйняття художніх образів і ширше — авторських ідей. Дослідники творчості І. Багряного відзначають, що дане поняття складає сутність "філософії релігії Багряного, що полягає саме в нерозривності для нього віри в Бога з вірою в людину, тобто "божеське в людині" [4, VII]. Всіляко наголошувалось, що багрянівська "віра в людину" є запереченням тоталітарної ідеології "дегуманізації людини" [1, 315] в умовах сталінської системи. Проте, дане поняття, яке розкривається крізь структуру образів головних героїв романістики І. Багряного, не є таким тривіально одномірним, якщо уважніше придивитися до текстів.

На наш погляд, найближче до розуміння сутності світоглядної концепції І. Багряного підійшов М.Шлемкевич, який зауважив, що письменник прагне "зберегти близину до людини, що її відновив екзистенціалізм, але знайти дорогу до життя, вийти з темряви безнадійності й розпуки" [6, 43]. Питання впливу філософії екзистенціалізму на творчість І. Багряного ще потребує докладного дослідження, однак сам час (40-ві — 50-ті рр.) і місце (Західна Німеччина) створення основних романів письменника, що співпадали з поширенням популярності цієї філософської течії в Західній Європі, дозволяють говорити про наявність такого впливу. Ключові поняття екзистенціалізму — Ніщо, Мур, буття на межі, для І. Багряного були жорстокою реальністю сталінського соціалізму. Реальні мури харківських тюрем та колючий дріт далекосхідних таборів обмежували той простір, де державна машина смерті зводила сотні тисяч людей до стану тварини, ганчірки, перетворювала їх на ніщо, лишаячись на той час для багатьох ззовні міцною і непохитною. І. Багрянний, з огляду на власний досвід, у своїх творах прагнув показати, що людина, спираючись лише на власні сили, здатна протистояти тоталітарній державі й перемогти. Саме таку ідею вкладає письменник у поняття "віра в людину".

Віра в людину для І. Багряного полягає у сприйнятті її як найвищого створіння, наділеного такими чеснотами, як добро та людяність, шляхетність, сердечність тощо. Ця віра не є тотожною вірі в Бога. Головний герой роману "Людина біжить над прірвою" Максим Колот, дивлячись на руїни храму, міркує: "Хтось украв істину й завдав свій тон від самого початку всіх початків! Хтось конче потребує, щоб люди різали й убивали один одного. В ім'я чого? В ім'я "свого", привласненого собі і задобрюваного Бога" [1, 30]. Згадка про останні слова Христа на Голгофі з Євангелія від Матфея: "Боже, Боже, чому ж ти мене покинув?!", винесені автором як епіграф до XXI глави роману [1, 245], лише посилюють у Максима відчуття екзистенціальної самоти: "Але ж у Христа було принаймні до кого гукати... А от він, Максим, не має. Щодо заступництва, то в нього не було нікого. Н і к о г о!" [1, 246]. Відкидаючи необхідність віри в Бога, герой І. Багряного відкидає й інші духовні надбання людства, йому здається, що немає сили, здатної врятувати людину, яка опинилась в лабетах тиранії та власного розпачу: "Що сказав Кант?... Що сказав Сократ?... Ніцше, Шопенгавер, Маркс, Малатеста, Спіноза, Конфуцій, Магомет і інші, й інші — всі добрі й злі генії?!"

Все, що вони сказали всі гуртом, не має ніякого значення!.. бо не може... врятувати... людину!" [1, 208]. Таку силу герой І. Багряного відшукує в собі самому — ту позасвідому силу, яка рухає його волею, допомагаючи долати будь-які перешкоди: "Коли взяти до уваги, що в кожній людині, яка ходить по світу, є маленька іскорка отії гордості, яка колись, рано чи пізно, може вибухнути небезпечним полум'ям, що вже не роззброюватиме варту, а просто валитиме мури" [2, 413]. Гордість, ненависть, гнів є складовими або похідними цієї "стихийної, первісної, чорноземної" [2, 413] сили, яка в романах "Тигролови", "Сад Гетсиманський" та "Людина біжить над прірвою" переважно ще іменується "вовчим інстинктом" [1, 177; 2, 127, 220, 501, 505, 505; 3, 101, 162, 179]. Інстинктивне й несвідоме у героїв названих романів асоціюється з природженим потягом до життя ("вітаїстичні сили" — як у М. Хвильового) і є більш важливими для людини, ніж логіка і розум. Також цей "інстинкт" є джерелом національної самосвідомості героїв.

Тут у І.Багряного відчувається вплив фрейдизму, який був досить популярним в СРСР в 20-ті роки і позначився на ранній поемі письменника "Ave Maria" (1929 р.), де в основу сюжету був покладений соціально інтерпретований міф про Едіпа. Як відомо, З. Фрейд вважав, що інстинкти містяться у несвідомій частині людської психіки, якій він дав назву "Воно": "Інстинкти, що потребують виходу, вважаємо ми, знаходяться у Воно" [5, 346]. З. Фрейд відзначав, що "для процесів у Воно не існує логічних законів мислення" [5, 345], і, водночас, вважав цю частину психіки джерелом енергії для психічної діяльності людини. Розуміння інстинкту І. Багряним, на нашу думку, ближче до теорії К. Г. Юнга. З.Фрейд обмежував поняття несвідомого ("лібідо") лише статевим потягом. За Юнгом же, "лібідо" є потоком вітально-психічної енергії, що проявляється у всіх сферах свідомого і несвідомого життя людей. З огляду на яскраво виражену в текстах "асексуальність" багатьох протагоністів І. Багряного (Андрій Чумак "Сад Гетсиманський", Максим Колот "Людина біжить над прірвою"), суто платонічні взаємини інших (Григорій Многогрішний — Наталка "Тигролови", Петро Сміян — Ата Дахно "Маруся Богуславка"), та враховуючи, що підкреслена сексуальність персонажів слугує в романах негативним оціночним чинником ("товаришка Клава", Гепнер "Сад Гетсиманський", Страменко "Маруся Богуславка"), можна вважати, що поняття "інстинкт" у письменника пов'язане з юнгівським поняттям "колективного несвідомого", зміст якого складають архетипи [7]. Саме через ці архетипи герої І. Багряного нерозривно пов'язані з національною історією і свідомістю, починаючи з міфологічних часів. Саме з цього погляду ми розуміємо слова М. Шлемкевича, що у героїв І. Багряного "є довір'я до призначення. (...) Багряний — сила української стихії, її еманация" [6, 42].

Отже, можна впевнено стверджувати, що в романістиці І. Багряного відбилися пошуки письменником шляхів до здобуття Україною незалежності, згідно з його політичною орієнтацією на "внутрішні сили". Передусім це сказалося на структурі образу головного героя. Багрянівська концепція "віри в людину" полягає у протиставленні раціональній ("плановій") системі тоталітарної держави людської особистості як такої, котра у байдужому навколишньому світі може розраховувати лише на власні сили. Життєдайну основу цих сил І. Багряний вбачав у самій натурі людини, найглибших шарах підсвідомості, пов'язаних з інстинктами. Не заперечуючи ролі культури як компенсаторного механізму руйнівній силі інстинктів, письменник наголошував на тому, що саме в цій частині людської психіки містяться почуття особистої гордості та національної свідомості, які неспроможна винищити будь-яка ідеологія. Увага до кожної окремої людини та "невгасна" віра в неї дозволили І. Багряному зробити пророче передбачення (на відміну від речників "інтегрального націоналізму"), що в будівництві незалежної демократичної України провідну роль відіграють ті професійні кадри, які формувалися в УРСР у надрах партії та комсомолу.

Список літератури:

1. Багряний І. Людина біжить над прірвою: Роман / Післямова Л.Череватенка. — К., 1992.
2. Багряний І. Сад Гетсиманський: Роман / Передм. О. Гаврильченка, А.Коваленка; Підгот. тексту О.Гаврильченка, А.Коваленка, Ю.Ткаченка. — К., 1992.
3. Багряний І. Тигролови: Роман та оповідання /Післямова М.Жулинського; Упоряд. О.Гаврильченка та А.Коваленка. — К., 1991.
4. Гришко В. Невгасна віра в людину: Вступне слово // Багряний І. Людина біжить над прірвою: Роман. — Новий Ульм; Нью-Йорк, 1965.
5. Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции / Авторы очерка о Фрейде Ф. Бассин и М. Ярошевский. — М., 1989.
6. Шлемкевич М. Проводжаючи Івана Багряного // Сучасність. — 1976. — № 1.
7. Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Юнг К.Г. Архетип и символ / Сост. и вступ. ст. А.Руткевича. — М., 1991.

ОБ ОСОБЕННОСТЯХ СТАНОВЛЕНИЯ УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ФИЛОСОФИИ В ХАРЬКОВЕ

Развитие университетской философии обусловлено "внешними" факторами и "внутренними" источниками. "Внешние" факторы можно разделить на две группы: 1) связанные с развитием общества и государства, 2) характерные для отдельного университета. К "внутренним" источникам относятся: наличие профессорско-преподавательских кадров высшей квалификации, поддержание институциональных традиций, формирование философских школ и т.д.

Обратимся к исследованию "внешних" факторов зарождения и становления университетской философии в Харькове. Начало харьковской университетской философии совпадает с открытием университета. Из истории европейского университетского образования известно, что возникновение университетов происходило двумя путями: естественным и административным. В первом случае университет предстает как результат институционализации научных взглядов, идей и организационных форм научной деятельности, во втором — как институт для организации преподавания, исследования и творчества, куда еще необходимо "привнести" те или иные научные теории, философские взгляды. Открытие Харьковского университета, на наш взгляд, представляет собой второй вариант, когда отсутствие собственных научных сил обуславливает необходимость их приглашения со стороны. Закономерно, что в этом случае учреждаемый университет функционирует, прежде всего, как образовательный центр, задачей которого является повышение культурного, научного, философского уровня населения данной местности. Да и правительство России, открывая университеты, видело в них, в первую очередь, высшие школы для подготовки государственных чиновников. В. Иконников отмечает, что учреждение русских университетов "преимущественно имеет целью распространение человеческих познаний в нашем отечестве и купно образование юношества в пользу отечества" [6, 520]. Следовательно, основная миссия университетов — миссия просвещения, конечная цель которого не столько в развитии познавательных интересов и творческого потенциала студентов, сколько в передаче соответствующей суммы знаний, необходимой для исполнения обязанностей государственной службы. Философия, развивающаяся в таком университете, принимает вид строго определенной (государством!) системы идей, теорий, взглядов и носит, как правило, пропедевтический характер.

К "внешним" факторам становления университетской философии необходимо отнести постоянное вмешательство государства в университетскую жизнь. Изначально "профессора университетов представлялись в глазах правительства не свободными представителями свободной науки, но чиновниками ("чиновник по философии"), обязанными читать свои курсы в строго определенном направлении и по строго определенным программам и руководствам" [3, 355], отклонение от которых грозило санкциями со стороны государства. В Харькове это проявилось уже в 1814 году, когда министр народного просвещения гр. А.К.Разумовский по поводу представления ученика И.Б.Шада в адъюнкты по кафедре философии писал в Совет Харьковского университета: "до сведения моего дошло, что Шад рекомендовал Дудровича как сведущего в системах Канта, Фихте и Шеллинга. А так как с видами Министерства Народного Просвещения не согласно распространение в учебных заведениях учения Шеллинга, то предлагаю университету беспристрастно донести, какой системы философских наук придерживается профессор Шад, равно и Дудрович, и одобряет ли ее университет" [1, 12]. Усиленное внимание со стороны государственных органов к философии, излагаемой Шадам в университете, не осталось безрезультатным. В 1816 году профессор философии был уволен из Харьковского университета и выслан за пределы России. Подлинным основанием такого решения правительства были философские взгляды, изложенные И.Б.Шадам в своих сочинениях.

Философствование всегда неотделимо от субъекта, возможность творческой самореализации которого, не в последнюю очередь, зависит от его духовной свободы, социального положения. Определяя обязанности профессорско-преподавательского состава, регистрируя и утверждая Устав университета, государство выступает в качестве важнейшего "внешнего" фактора развития науки и философии. Первый Устав Харьковского университета 1804 года был, в целом, либеральным, однако свободу преподавания значительно ограничивал "... свои лекции профессора обязаны читать точно по определенным и одобренным советом пособиям..." [3, 353]. По представлению попечителя Харьковского университета в 1824 году было издано постановление Министерства о предоставлении подробных конспектов лекций с обозначени-

ем сочинений, которыми руководствуется каждый профессор. Наличие таких конспектов являлось необходимым условием для осуществления преподавания в университете. Распоряжение Министерства 1824 года о строгом наблюдении за изданными и издаваемыми сочинениями и переводами "регулировало" творческую деятельность университетских философов. Зависимость профессорско-преподавательского состава Харьковского университета увеличилась с предоставлением в 1826 году попечителю Харьковского учебного округа права приглашать, по своему усмотрению, в университет профессоров и адъюнктов. Таким образом, "...академическая деятельность профессоров подвергалась самому бдительному надзору" [3, 369] со стороны государственных органов.

С другой стороны, "внешним" фактором становления университетской философии являлись религиозная идеология и теологические проблемы. В 1817 году кн. А.Н.Голицын соединил Министерство народного просвещения с Ведомством духовных дел, образовав Министерство духовных дел и народного просвещения с той целью, "дабы христианское благочестие было всегда основанием истинного просвещения" [10, 250]. По свидетельству А.Рославского-Петровского, "в типографии харьковского университета в 1817 году печаталось циркулярное предложение о том, что священное писание должно служить основой при преподавании всех наук" [8, 36]. В ноябре 1819 года в "Украинском вестнике", издаваемом Харьковским университетом, была опубликована речь ректора Варшавского университета, профессора богословских наук А.Швейковского "О необходимости соединения с прочими наук богословских", в которой цель науки была определена как подготовка людей "к познанию невидимого их Творца" [5, 141]. Все это указывает на то, что университетская философия теряла свою относительную самостоятельность ("заявленную" самим фактом ее возникновения), все больше согласовывалась с господствующим религиозным течением. Не случайно, следовательно, статья университетского философа А.И. Дудровича "О животном магнетизме", напечатанная в "Украинском вестнике" за 1818 год, ясно свидетельствует, что профессор увлекался той стороной философии, которая вела к религиозному мистицизму.

Становление университетской философии обусловлено "внешними" факторами, характерными для отдельного университета, к которым относятся: статус кафедры философии, место философии в университетском образовании, интерес к философской проблематике и т.д. Кафедра философии Харьковского университета первым Уставом (1804) была отнесена, к юридическому факультету. Уставом 1835 года была введена в состав 1-го отделения философского факультета. В 1850 году распоряжением Министерства народного просвещения кафедра философии была закрыта, возобновив свою деятельность юридически в 1863 году, а фактически — в 1874. С 1863 года кафедра философии с отделами: логика, психология, история философии была включена в состав историко-филологического факультета. К началу XX века чтение философии ограничивалось историко-филологическим факультетом, когда слушателями являлись "два-три десятка студентов" [4, 3]. Такое ограничение предопределило второстепенное место философии в университетском образовании, хотя анализ характера преподавания, учебных и научных изданий профессоров за первое десятилетие существования Харьковского университета показывает, что в "преподавании многих наук господствовало философское направление", т.е. на начальном этапе становления харьковская университетская философия занимала стержневое положение в университетском образовании, выступала как "одно объединяющее начало..." и "... не была ... только официальным предметом факультетского преподавания; сфера ее влияния распространялась и на представителей других кафедр" [2, 196]. Интерес к философской проблематике проявили профессор химии И.А.Шнауберт, профессор химии и фармацевт Ф.И.Гизе, лектор по истории европейских государств и статистики Б.О. Рейт, лектор по всеобщей истории А. Рейниш, профессор политических наук Ф. Л. Швейкард, первый ректор университета, профессор И.С. Рижский и др. Однако философия не вызвала в этот период должного внимания со стороны студентов, стремившихся не к знаниям, а к "высшим чинам по службе" [7, 32], достижение которых обеспечивало университетское образование.

Достаточно сильным "внутренним" импульсом к развитию университетской философии в Харькове была деятельность немецкого философа И.Б. Шада, получившего философское образование в Иене, преподававшего там под руководством Фихте. В Харькове И.Б. Шад читал лекции по логике, психологии, метафизике, этике, истории философии, естественному праву, теории эстетики, издал два сочинения: "Логика" (1812) и "Естественное право" (1814), произнес три актовые речи. Под его руководством было подготовлено 7 докторских диссертаций, что свидетельствует о зарождении философской школы в Харьковском университете. Однако естественный процесс становления философских традиции в Харькове был прерван: И.Б. Шад — удален, а занявший его место проф. А.И. Дудрович, хотя и был учеником немецкого философа,

продолжить дело своего учителя не смог. Невыразительная философская позиция, отсутствие значимых философских сочинений, фактическая остановка работ по подготовке докторских диссертаций являлись не только характеристикой деятельности университетского профессора, но и констатацией того, что "внутренние" источники становления университетской философии, потенциал ее развития снижался. Критической точки, на наш взгляд, харьковская университетская философия достигла дважды: в 1830 году, когда на кафедру был назначен Чанов Ф.Ф., который не имел философского образования, и в 1850 году, когда кафедра философии была закрыта. Между этими датами на кафедре работал Я.Н. Протопопов, лекции которого "не отличались ясностью по изложению и далеко не всегда были удобопонятны для слушателей" [5, 39]. Его творческая деятельность также не была плодотворной: докторская диссертация да актовая речь. Оживление университетской философии происходит лишь с приходом на кафедру Ф.А. Зеленогорского (1874 г.). Однако, свою деятельность в Харькове он вынужден был начинать фактически с нулевой отметки (кафедра философии в университете не действовала с 1850 по 1874 г.).

Таким образом, 70 лет становления философии в Харьковском университете не привели к формированию устойчивых философских традиций, к развитию философских школ; "внешние" факторы играли первостепенную, "довлеющую" роль в становлении харьковской университетской философии, сковали ее "внутренние" источники, не позволили в достаточной мере реализоваться тому потенциалу, который содержало "начало" философии в университете.

Список литературы:

1. Багaley Д.И. Удаление профессора Шада из Харьковского университета // Записки харьковского университета. — Харьков, 1899. — Кн.2.
2. Багaley Д.И. Характеристика просветительной деятельности Харьковского университета в первое десятилетие своего существования (1805-1814) // Очерки из русской истории. — Харьков, 1911. — Т.1.
3. Бороздин И.Н. Университеты в России в первой половине XIX века // История России в XIX веке. — СПб., 1907-1908. — Т.2.
4. Зеленогорский Ф.А. О преподавании философии в университете. — Харьков, 1902.
5. Зеленогорский Ф.А. Биография Протопопова М.Н. // Опыт истории историко-филологического факультета императорского Харьковского университета. — Харьков, 1908.
6. Иконников В. Русские университеты в связи с ходом общественного образования // Вестник Европы. — 1876, Кн.5.
7. Роммель Хр. Пять лет из истории Харьковского университета. — Харьков, 1868.
8. Рославский-Петровский А. Русские университеты и "университетский вопрос" г-на Пирогова. — Харьков, 1866.
9. Швейковский А. О необходимости соединения с прочими наук богословских // Украинский вестник. — 1818, ч.12.
10. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Очерки истории русской философии. — Свердловск, 1991.

ОСМЫСЛЕНИЕ КАТЕГОРИИ СТРАННИЧЕСТВА В ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

На феномен странничества как одну из основных составляющих "души народа", национальной ментальности неоднократно указывали в своих работах русские философы "серебряного века". Так, Н. А. Бердяев выделяет и осмысляет три аспекта странничества: странничество как национальную идею, характерную для восточнославянского бытия; духовное странничество, к которому философ относил искания русских писателей и всей передовой интеллигенции; и наконец, более широкий, онтологический аспект явления, связанный со своеобразной "открытостью" странника трансцендентному, с непосредственным восприятием Божества и перманентной устремленностью к Граду Грядущему.

Характеризуя странничество как "более чем психологическую и этическую категорию", как "категорию духовную и онтологическую", Н. А. Бердяев отмечал плодотворность "внутреннего чувства странничества" [1, 276], считал, что "величие русского народа и призванность его к высшей жизни сосредоточены в типе странника" [2, 19]. Из современных исследователей необходимо отметить С. С. Хоружего, который, не вдаваясь в детальное описание, тем не менее отмечает, что «к феномену русского странничества и созданному им духовному типу примыкает многое в русской жизни, литературе, идейной истории» [8, 30]. Для собственно украинского осмысления данной категории показательно широко представленное на Украине в XVI-XVII вв. явление «мандрованных дьяков», развивавших и преобразовывавших традиции вагантов, которое подготовило и послужило фоном восприятия образа жизни и творчества Григория Савича Сковороды.

Кроме того, восточнославянское странничество обладает достаточной самобытностью, позволяющей рассматривать его в качестве самостоятельного и очень показательного для ментальности нации духовно-культурного феномена. Входя в общехристианскую парадигму представления о человеке как о "страннике в мире сем", восточнославянское странничество с его постоянной направленностью на поиск Града Грядущего существенно отличается от сходных западноевропейских культурных архетипов. Такие ставшие мифологемами представления о страннике — бесприютном скитальце, как Агасфер (Вечный жид) и Летучий Голландец, подчинены ортодоксальной идее "вечного искупления" и характеризуются именно "закрытостью", имманентностью, предначертанностью и внешней заданностью пути и способа бытия странников в мире. Характерно в этом отношении само смысловое расхождение в русском языке понятий "странничества" и "скитальчества". Можно сказать "бесприютный скиталец", но нельзя "бесприютный странник". Если неприкрепленность к месту странника означает трансцендентную устремленность его к Истине (Богу, Граду Грядущему), то "бес-приютность" и "без-домность" скитальца означает "бесцельность", "не-направленность" его пути. Подтверждением смыслового различия понятий могут служить и такие факты: название романа английского романтика Чарльза Метьюрина "Melmoth the wanderer" на русский переведено как "Мельмонт-скиталец", а Ф. М. Достоевский в романе "Подросток" "русскому страннику" Макару Долгорукому противопоставил "русского скитальца" Версилова (кстати, в речи о Пушкине Достоевский назвал "скитальцами в родной земле" всех "лишних людей", начиная с Алеко и Онегина).

Постоянная неуспокоенность, жажда духовного приобщения к трансцендентному, и Богу и напряженность поисков Града Грядущего при невозможности окончательного его обретения предопределили постоянную анти-ортодоксальную смену духовных ориентиров восточнославянских странников, попытку всей своей жизнью воплотить найденный идеал мироповедения. Черты праведности, старчества, духовного и физического богатства, с которым явственно перекликается странничество, широко представлены

в восточнославянской культурной традиции. Странник становится праведником, духовным наставником, не только получениями, но и самим пособием бытия в мире оказывающим положительное этическое влияние на окружающих. В национальном культурном сознании начисто стирается смысл странствования как "странного" бытия, непохожего и чуждого образу жизни большинства. Странник выступает в качестве носителя высших духовных и культурных ценностей, что мы можем наблюдать на примере духовных стихов, посредством которых странники-калики переходящие оказывали, по мнению Г. П. Федотова, "огромное влияние на всю систему народного богословия" [7, 123].

Соответственно и сами странники ощущали коренную близость к своему народу, чувствовали себя его неотъемлемой частью, ни в коем случае не противопоставляя себя иным вариантам народного бытия. В этом, кстати, проявляется глубокое отличие странничества от паломничества и хождений к святым местам, когда паломник путешествует в чуждом ему мире, рассчитывает лишь на собственные духовные силы и достигает цели, "приобщения к божественной истине" в большинстве случаев единственно для себя одного.

Странничество как реальное явление существовало на протяжении всей истории Руси, уходя корнями в толщу фольклорной традиции и архетипов первобытного мышления, проецируемая синкретическим сознанием и закрепившаяся впоследствии близость духовным старцам и каликам переходящим, паломникам и праведникам, святым житийных каноников и былинным богатырям, даже юродивым и героям волшебных сказок позволяет говорить о функционировании странничества в тысячелетнем культурном поле, его огромном влиянии на вырабатывавшийся тип народно-национального, религиозно-философского мировоззрения.

Странники в восточнославянской культуре окружены ореолом "святости" и "света"; неизменно подчеркивается "благообразие" странников, их "веселость", "очарованность миром", ощущение бытия как тайны, до конца недоступной человеческому пониманию, в чем С. Н. Булгаков видит основу истинно религиозного сознания: «Тайна и есть трансцендентное, она может приоткрываться лишь в меру вхождения трансцендентного в имманентное, актом самообнаружения, откровения трансцендентного» [4, 128]. Радостное чувство открытости бытию, погруженность в него при сознании высшей тайны "творения Божьего" характеризует странников как тех, кому доступны "провещанья Божьи" в отличие от людей с рациональным складом ума. Идея, высказанная героем Достоевского, странником Макаром Долгоруким: "Бытие должно быть непременно выше ума человеческого", — удивительно созвучна основной парадигме философского поиска в XX веке.

Благодаря неортодоксальному пониманию евангельских заповедей, мировоззрение странников близко раннехристианскому, еще не замутненному конфессиональными различиями и пребывающему (по причине постоянной эсхатологической устремленности) в оппозиции к любому типу мирской и церковной власти.

Религиозность восточнославянского странничества отличается еще одной ярко выраженной особенностью — апелляцией к непосредственному общению с трансцендентными, с Богом. Как отмечает С. Н. Булгаков, «всякая имманентность Трансцендентного, прикосновение Божества, есть акт, поистине чудесный и свободный... Он в снисхождении своем есть самое близкое, самое интимное, самое внутреннее, самое имманентное в нас, находится ближе к нам, чем мы сами. Бог вне нас и Бог в нас, абсолютно трансцендентное становится абсолютно имманентным» [5, 25]. Сам путь странствий здесь служит залогом более или менее постоянной "открытости" божеству, своеобразного перетекания трансцендентного в имманентное, которое осуществляется в глубине сердца верующего. Сердце, в котором «выражается сокровенный центр личности» [6, 71], предстает как последняя глубина человеческого существа, которая разомкнута, открыта трансцендентному, сердце является залогом морального и этического-эстетического сознания, подчеркнутого характерной для странников "очарованностью миром", что разительно отличает их

от аскетически-экстатических типов религиозности.

Здесь явственны переклички с разрабатывавшейся философом-странником Григорием Сковородой "философией сердца", нашедшей отражение в трудах П. Юркевича, Б. Вышеславцева, Д. Чижевского и предстающей в культурологических анализах одним из определяющих компонентов украинской ментальности.

Странник как тип личности, стоящий вне каких-либо институциональных ортодоксально-религиозных и социально-иерархических рамок, размыкающий пространственную заданность и временную цикличность, способствовал культурному обмену и в конечном счете диалогу культур, являлся одним из ферментов культурного развития и самосознания нации. На украинской почве ярким примером такого подвижничества стала жизнь Григория Сковороды с определяющим сущность его мировоззрения высказыванием: "Мир ловил меня, но не поймал".

В эпоху культурной переориентации XX века, разрушения в философской мысли примата рационализированно-категориального мышления странничество, по меткому высказыванию Мартина Бубера, трансформировалось в "странствование по пространствам духа" [3], сохранив во многих своих компонентах отмеченные выше смысловые интенции. С категорией странничества и ее бытованием в культуре связаны, прежде всего, представления, сопрягающие "необъятные пространства России" с "широкостью" души народа, что стало культурной мифологемой и аксиоматической подпочвой современной философской мысли. Коррелирует с данной категорией исследование вариаций хронотопа, прослеженных М. М. Бахтиным в контексте культурологического осмысления литературы. Складывающаяся в ареале странничества метафорика "пути-дороги-проселка", дома бездомности, бесприютности очень близка философским размышлениям Мартина Хайдеггера и в чем-то их проясняет. Соотношение трансцендентности (имманентности и характерное для русской религиозной философии Православия отождествление трансцендентного с Богом в работах С. Н. Булгакова и С. Л. Франка дополняет и сопрягается с религиозно-философской сущностью странничества.

Итак, категория странничества, рассмотренная с точки зрения диахронии и синхронии как одна из полярных характеристик национального бытия, как один из вариантов идеала мироповедения с присущим ему религиозно-философским мировоззрением, представляет, на наш взгляд, несомненный интерес для самоосознания и интерпретации восточнославянской культуры.

Список литературы:

1. Бердяев Н. А. О духовной буржуазности. // Путь, Книга 1. — М., 1992.
2. Бердяев Н. А. Судьба России. — М., 1990.
3. Бубер Мартин. Два образа веры. — М., 1995.
4. Булгаков С. Н. Православие. — М., 1991.
5. Булгаков С. Н. Свет невечерний. — М., 1994.
6. Вышеславцев Б. П. Значение сердца в религии. // Путь, Книга 1. — М., 1992.
7. Федотов Г. П. Стихии духовные. — М., 1991.
8. Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. — СПб., 1994.

О ПАРАДИГМЕ УЧИТЕЛЬСТВА В ТРАДИЦИЯХ ВОСТОКА И ЗАПАДА

*"Существуют два способа странствовать по миру.
Один — это исправлять жизнь, другой — наслаждаться жизнью".*

И.Б. Уайт

Опыт собственного учительства, наблюдение профессиональной жизни коллег привели к ряду вопросов: кого считать учителем, что должен делать учитель, если не считать преподаваемого им содержания; как формируется учитель, как выбирать учителя, как различаются учителя в различных культурах; что движет учителем в его ученичестве; почему начинающие педагоги, полные интереса к своей профессии и желания внести что-то свое особенное в жизнь школы, так быстро присваивают наиболее стереотипные приемы взаимодействия с ребятами и исчезает взаимный интерес и доверие друг к другу; почему дети, играя в школу друг с другом, предпочитают брать роли грозных, строгих, наказывающих учителей и при этом мечтают стать учителем, "чтобы проверять тетради и ставить двойки"? Не эти ли дети позже возвратятся в школу, но уже в роли учителя, чтобы испытать на себе все "ловушки" профессии, получив взамен детской мечты тяжкий труд без удовольствия и радости и уже никогда не став Учителем; неужели учитель лишь "проводник" по учебной программе одного из предметов — эти вопросы и стали предметом обсуждения и исследования особенностей формирования личности учителя, содержания парадигмы учительства в различных культурных традициях.

"Роль учителя, сведенная в адаптивно-дисциплинарной системе образования к роли передатчика безличной информации по жестко утвержденным программам, становится, мягко говоря, незавидной. Об этом еще в 20-х годах писал Л.С. Выготский: "...Учительская профессия сделалась местом, куда стекается все неприспособленное, неудачливое... Школа — это пристань, в которую жизнь отводит поломанные корабли. Это символично, что когда-то в учителя шли отставные солдаты — отставные солдаты жизни и теперь еще на три четверти заполняют учительские ряды" (2, с. 178.)" [1, с. 11]

Предоставив другим анализировать методический инструментарий и средства, которыми пользуется учитель, и в этом искать основания для успеха, попытаемся рассмотреть личностные характеристики тех, кто по своему выбору или из-за превратностей судьбы становится учителем.

Иными словами, предположим, что успех учительства заключен в личности самого учителя? Надо сказать, и этот подход известен в нашей школе, миф об учителе, присущий нашему обществу, воплощенный В. Марецкой в фильме "Первый учитель" и В. Тихоновым в "Доживем до понедельника", задает мощную идеализацию: самоотверженность (во всем), любовь к ученикам (ко всем и всегда), постоянный поиск и творчество, широта интересов и кругозора на фоне мощных организаторских способностей.

Приблизительно так представляется клише учителя: таким себя видит в будущем студент педвуза, таким вспоминает себя педагог на пенсии, а в реальной школе — преимущественно уставшие, опустошенные, работающие на последних внутренних резервах люди, часто категоричные, самоуверенные, агрессивные, переживающие глубокий внутренний кризис (основанием для таких заключений служат наблюдения, результаты опросов и психологических исследований, проводимых автором в рамках коррекционной работы с педагогами). Внутренний личностный кризис учителя изначально предопределен особенностями присвоенной роли (надо отметить, что роль фактически прикладывается к диплому о педагогическом образовании вместе с готовыми учениками и **не предполагает**, не задает исследования самого себя; думая об учениках и процессе обучения, учитель игнорирует свои проблемы, часто забывая о необходимости идентификации, пересмотра или исправлений в самом себе, видит свой долг в изменении других, но никогда — в изменении самого себя).

"Камень преткновения — философия современного образования: философия отчужденности, оторванности от жизни и ограниченности мышления. Образование должно прийти к философии прямо противоположной: взаимная вовлеченность, чуткость к требованиям жизни, раскрепощенность мысли." [3, с. 12]

"Некоторые учителя — негодяи и койоты, которые любят обманывать и поражать учеников,

некоторые — суровые надсмотрщики, которые пытаются разрушить достоинство и гордость; иные учителя почтением и одобрением пробуждают лучшее в своих учениках: некоторые любят поучать, как профессора; другие заставляют растаять от любви и страдания. Величайшая сила учителя — это атмосфера его собственной свободы и радости.“ [5, 274]

Наша культура постоянно предлагает нам мифы: материалистический миф о собственности, который обещает счастье благодаря владению вещам; миф о состязании и индивидуализме, вызывающий изолированность, миф о гармонии жизни, просветлении и пробуждении души.

Попытаемся сформулировать профессиональные мифы — мифы об учительстве. С помощью определения и сущностного анализа этих мифов, возможно удастся сопоставить содержание, выделить особенности, найти критерии по которым можно провести сопоставление парадигм учительства в различных культурах.

Учительство как путь поиска истины, накопления и углубления знаний о мире, предмете и применения их в практике обучения — учительство как непрерывное творение истины.

Западная, рационалистическая традиция светского образования (на примере США и Канады) основана на партнерских отношениях между учителем и учеником. Необходимость повышения конкурентноспособности каждого в условиях жесткой требовательности общества к адекватной социальной приспособленности личности, к адаптации ее в широком смысле слова, к ее функциональным возможностям — это повседневная реальность, "заданный параметр" современной цивилизации. (В нашей педагогике эта проблема во многом звучала в духе жесткой, авторитарной установки, декларировавшей примат государства над личностью и соответственно поднимавший на щит психологическое давление на нее.) Идея напряженных личных усилий, можно сказать, пронизывает всю "философию существования" современного цивилизованного общества как антииждивенческая установка, основа его трудовой этики. Школа же как социальный институт не обеспечивает заложенных в каждом из нас с детства потребностей, в особенности в чувстве любви и безопасности, принадлежности к другим людям, "...в школьной практике учитель и врач слишком часто как бы стоят над ребенком, не снисходя до эмоционального контакта, им не хватает доброжелательности и личной заинтересованности, они не похожи в глазах ребенка на человека, с которым можно себя идентифицировать" [3, с. 36].

Достаточно условно Западный миф об учителе можно назвать мифом о независимости, автономии, которая отгораживает учителя от ученика и ученика от учителя, не предполагает удовлетворения глубинных психологических запросов ученика в условиях учебной среды, представляет собой "игру" по определенным, достаточно установившимся правилам.

Вместе с тем христианская доктрина, распространенная и принятая в западном мире, предусматривает отношение человека к Богу, ученика к Учителю, как раба к хозяину или покупателя, совершающего выгодную сделку. Путь к Богу и спасению, освобождению от страданий, которые испытывает человек в этом мире — путь самопожертвования, самоотречения, идеалом которого служит путь Христа; следовательно постулату веры перед постулатом понимания.

На Западе огромна традиция уважения и жажды знания, но оно трактуется обычно только как образованность — накопление информации, которая по существу игнорирует понимание, приходящее из прямого переживания. Важность передачи знания, взаимосвязи учителя и ученика в динамическом процессе, в сущности опускаются. Часто оказывается, что к обучению люди относятся, как к чему-то механическому: внеся определенную плату, они надеются получить одну или две умных точки зрения или некоторую полезную методику или технику. Традиционное отношение учитель — ученик, базирующееся на обучении и соучастии, искренней преданности и благодарности, имеет здесь немного сторонников. Студенты получают информацию от учителей, которые успешно прошли через такой процесс сбора и лишь ответственность с обеих сторон влечет за собой обмен информацией. Редко имеет место какое-нибудь личное включение одной из сторон и часто оба — и ученик и учитель — забывают друг о друге, как только завершается курс.

В Тибете есть особый вид оленя, который вырабатывает мускус, весьма ценный в изготовлении парфюмерии и лекарств. Охотники покрывают огромные расстояния, чтобы получить это вещество, совсем не заботясь о жизни оленя. Иногда подобным же образом ученики ценят учителя только за то, что он дает им — они думают, что могут использовать его голову. Но такое отношение расстраивает процесс обучения, тогда как развитие здорового чувства взаимного уважения существенно как для учителя, так и для ученика.

Это особенно важно для ученика, поскольку нет других путей достичь истинного понимания, кроме как через непосредственное переживание, а это — обучающий процесс, и он нуждается в руководстве со стороны учителя.

В определенной степени роль проводников по "переживаниям и чувствам" выполняют практикующие психологи и психотерапевты, помогая перевести в зону осознания имеющиеся внутренние напряжения, научиться их отслеживать, управлять ими, контролировать, выделять внутренние конфликты, утилизировать неприятные переживания. Психотерапевты (в соответствии с возможностями и особенностями, спецификой теоретических концепций, в рамках которых они строят терапию) в определенной степени выполняют в обществе роль "катализаторов" процессов осознания себя, таким образом дополняя, а вместе с церковью восполняя односторонность функций учителя.

В поисках Учителя на пути к совершенству ученик проделывает свой большой путь и открывает учителя в самом себе, — возможно так мог бы звучать миф Востока.

Восточные учения подчеркивают, что встреча двух умов бывает взаимной. Это скорее факт двустороннего общения, чем господина и слуги, высокоразвитого существа и существа неразвитого и заблуждающегося.

Восток предлагает великое разнообразие стилей духовных учителей. В буддийской традиции на двух противоположных полюсах находятся гуру и духовный друг. Духовный друг — перевод санскритского термина, означающего дружеское наставничество и поддержку, которые мы принимаем от другого на нашем духовном пути. Многие учителя предпочитают эту роль, не отягощенную необходимостью самоотречения, послушания или традиционной иерархией.

"Первая ступень встречи с духовным другом подобна посещению супермаркета: мы возбуждены, мы мечтаем о самых разнообразных вещах, которые собираемся купить, — иными словами, мы думаем о богатстве личности духовного друга, о красочных его свойствах.

Вторая ступень подобна явке на суд, как если бы вы были преступником. Вы не способны выполнять требования духовного лица, и вы начинаете ощущать смущение, потому что знаете: ему известно о вас столько же, сколько и вам самим, а это чрезвычайно неудобно.

Третья ступень — ощущение коровы, которая счастливо пасется на лугу, вы просто восхищаетесь ее мирным поведением и ландшафтом, а затем проходите мимо.

Четвертая ступень — подобна камню на дороге: вы даже не обращаете на него внимания, а просто проходите мимо." [6, 45]

Совершенно другой стиль у традиционного гуру. Существуют буддийские учителя, ламы, мастера Дзэн и индуистские наставники, которые проповедуют свое учение, входя в эту роль. Гуру — это великий, мудрый учитель, олицетворяющий духовную практику. Он учит своих учеников, те подчиняются ему во имя своей собственной свободы. Гуру больше слушаются и повинуются, чем спрашивают его и беседуют с ним. Часто от учеников требуется поклонение гуру как божеству в человеческом облике или просветленному наставнику, пробужденному, каждый поступок которого безупречен. Работая с гуру, ученики постигают процесс подчинения, отбрасывают эгоцентризм и приходят к открытости и безличию, проникаясь духом гуру. "Процесс получения знаний зависит от того, чтобы ученик что-то отдал взамен; необходима какая-то психологическая отдача, какой-нибудь дар. Вот почему прежде чем мы сможем говорить о взаимоотношениях между учителем и учеником, нам необходимо рассмотреть отдачу, раскрытие отказ от ожиданий. Существенный момент заключается в том, чтобы отречься, отдалиться, раскрыться, представить себя гуру в подлинном виде, а не пытаться изображать достойного ученика". [6, 41]

Как говорит тибетская пословица: "Гуру подобен огню — если подходишь слишком близко, то обжигаешься; если стоишь далеко, то не получаешь достаточно тепла".

Между этими полюсами, на одном из которых находится духовный друг, а на другом — гуру, существует огромное разнообразие стилей. Учителя могут демонстрировать сочетания своих личных качеств и методов, приведших их к пробуждению.

Опытный учитель может видеть больше, чем в одном направлении, видеть не только настоящие действия, но и их последствия поэтому, когда мы действуем по его совету, даже если не понимаем его в данный момент, позднее мы обнаруживаем, что он был нам полезен в том смысле, который мы не могли постичь.

Отношение учитель-ученик может быть самым стимулирующим переживанием нашей жизни, ус-

коряющим и обогащающим процесс роста в новых направлениях, которые мы не могли предположить...

Одна из наиболее отличительных традиций, широко распространенная на Востоке и практически утраченная на Западе — это традиция поиска и выбора учителя, а вместе с ним и выбора духовной традиции. "В отношениях между учителем и учеником есть внутреннее, внешнее и тайное учения, которые все могут быть переданы только скрепленными воедино нитью отношения. Без контакта с этой линией учений интимным личностным путем трудно пережить то, что называется словом "реализация". Но когда мы делаем это, мы понимаем доброту учителя и развивается утонченное отношение, основывающееся на честности, заботливости и доверии. В это время сострадание проливается из нашей открытости мы начинаем понимать ответственность по отношению к себе и другим." [5, 277]

При этом у учителя нет никаких охранных грамот. Ему некого просить, не перед кем претендовать на то, чтобы его поняли, — он один перед лицом этой жизни, не сложившей еще абсолютных правил для общества. Это ему предстоит установить новые границы, новые модели, новые тропы, по которым затем пойдут другие. "... И хотя его суть аморальна, по отношению к истории, другим институтам, другим людям он всегда высоко нравственен; более того, он ревностно блюдет установленные обществом правила, способствует их распространению и упрочению, исподволь готовя их обновление для развития бытия в жизни. Однако в своей глубинной основе он всегда находится вне того, что преподает другим, такова позиция экзистенциальной психологии учителя, и представляется очевидным, что этого уровня нельзя достичь, оставаясь неподвижным, связанным, подчиненным стереотипу закона, — научного ли или закона здравого смысла, или авторитета академических кругов. Внешне учитель может казаться самым закоренелым консерватором; внутренне — это постоянная революция в действии." [4, 119]

Список литературы:

1. Асмолов А. Образование как расширение возможностей развития личности — Вопросы психологии №1, 1992.
2. Выготский Л. С. Педагогическая психология. — М. 1926.
3. Глассер У. Школа без неудачников. — М., 1991.
4. Менегетти А. Система и личность. — М., 1996.
5. Ринпоче Т. Жест равновесия. — Киев, 1994.
6. Тругпа Ч. Преодоление духовного материализма. — Киев., 1993.

ОБРАЗЫ НИЦШЕ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ. РЕЛИГИОЗНЫЕ ОБРАЗЫ В НИЦШЕВСКОМ ТВОРЧЕСТВЕ: ВОПРОС ПРОТИВОСТОЯНИЙ И ВЗАИМОСВЯЗИ ТИПОВ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Взаимосвязь ницшевского творчества с религиями сложна и многообразна. В его работах присутствуют варьированные идеи и образы буддийской, маздеистской, иудео-христианской этимологии. Эта взаимосвязь оговаривалась самим философом, но ясное представление о сущности авторского отношения к феноменам религии и религиозности невозможно без понимания его внутренней противоречивости.

С одной стороны — виртуозное владение материалом, интенция к созданию сакральных текстов — его "Заратустру" неслучайно называли "Священным писанием XX века". С другой стороны, в ницшевской критике религий и религиозности достаточно силен был нигилистический аспект. Ниспровержение было направлено на определенный тип религии, а именно — иудео-христианский. Из этого ниспровержения впоследствии были сделаны самые разные выводы, смысловая градация которых колеблется от признания апокалиптичности тактики негации религии, где Ницше предстал в образе Антимессии, Антихриста, до ее "патологичности", "бессмысленности". При любом знаке отношения к Ницше была очевидна удачность пародирования прежних мифов, созидания новых и необходимость для философа ролей божества, жреца, пророка. Сам Ницше писал об этом Ричлю: "Дорогой г-н профессор, в конце концов меня в гораздо большей степени устраивало бы быть славным базельским профессором, нежели Богом, но я не осмелился зайти в личном эгоизме так далеко, чтобы ради него поступиться творением мира" [1, 37]. Исходя из сказанного, понятны две глобальных тенденции, свойственные критикам Ницше (к слову, не только религиозным), полярные по смыслу и пафосу.

Одной из них была тенденция создания образа Ницше-ультраморалиста. Первой в ряду создателей образа "святого" Ф. Ницше была его сестра Э. Фестер. Подобное мнение по многим причинам можно было бы считать курьезным, если бы оно не имело резонанса в русской религиозной мысли, богатой аргументами в пользу такого образа.

В работе С. Л. Франка: "Ф. Ницше: этика любви к дальнему" Ницше предстает как создатель новой этики, точнее, сверхэтики, соответствующей образу сверхчеловека" [5].

Оппозиция Ницше христианству не смягчалась и не замалчивалась, а представляла здесь как форма взаимосвязи Ницше и христианства. Однако (анти)христианская позиция Ницше здесь неоправданно абсолютизировалась, т.к. его теория не вписывалась в дуальное христианское мировоззрение, что не позволяет представлять его мыслителем преимущественно (анти)христианским. Для С. Франка, Н. Бердяева, Л. Шестова была вполне ясна условность антихристианства Ницше, но для них она относилась больше к кощунственному пафосу его работ, нежели к содержанию.

Л. Шестову, как известно, принадлежат работы, в которых проводится сопоставительный анализ воззрений христианских писателей и Ницше. Причем по сравнению с "реформатором" религии Толстым Ницше оказывается мыслителем чуть ли не более христианским, чем сам Толстой. С творчеством же "консерватора" Достоевского у Ницше наблюдается такого рода взаимосвязь, где уместнее говорить об аналогиях, чем о различиях.

Показательно, что в ситуации нет никакого парадокса или прихоти мыслителя. Дело в том, что Толстой представлял столь чуждый и неприемлемый для Ницше тип догматичной, закрытой религиозной системы, где нет места ни этике, ни преодолению ее несовершенств, ни тем более, преодолению этики — т.к. вера является в ней ответом на все этические вопросы, абсолютной и единственной ценностью толстовской аксиологии. Тогда как мировоззренческая система Достоевского в своем вопрошании, как возможно какое-либо благо перед лицом зла, крайним случаем которого являются страдания и гибель ребенка, была открыта и для других вопросов, и Ницше в этом смысле не оппонент, а последователь Достоевского. Достоевского и Ницше, действительно, разделяло отношение к описываемым явлениям, но их воззрения были открыты для других, новых оценок и ценностей, так что различие их позиций было реализацией этой открытости, иллюстрацией их идейной близости.

Для Н. Бердяева Ницше был пророком меонической свободы, не достигаемой дискурсом и не задаваемой верой, но существующей для личности, которая является гарантом возможности творчества,

имманентного ее уникальной структуре. При том, что все аргументы в пользу "позитивности" образа Ницше серьезны, отметим, что для него самого не было задачи сделаться максимально приятным для восприятия "морального" читателя. Итак, Ницше—адепт "любви к дальнему", Ницше-гуманист, Ницше-христианский психолог, Ницше-образец творческой (в христианском толковании) личности... — эти характеристики, наверное, можно собрать в нечто целостное, пригодное для жанра жития. Однако, полученный образ будет явно диссонировать с интенцией катастрофичности, "взрывоопасности", культивируемой Ницше в своем творчестве.

В самом деле, характеристики предложенные русскими теологами, адекватны, но в каждом случае касаются отдельных граней тех образов, которые представлены в ницшевском наследии.

Второй тенденцией было создание образа Ницше-интеллектуального монстра, но она значительна лишь размахом популярности и так явно следует за провокационностью стиля Ницше, его карнавальными кошунствами, что вряд ли требует какого-то анализа. При таком доверии творческим ходам "дьявольского немца" само это мнение трудно считать христианским.

Очевидно, что ницшевский нигилизм не касался языческой религиозности и жизнеустройства, и репутация Ницше—"язычника" больше основана на воссоздании и использовании идей и образов древних культур, чем на ниспровержении культуры христианской. Конечно, эти образы не отделены совершенно от образов Христа и христианства, даже в тех работах, где, по слову Ницше, "христианство обойдено презрительным молчанием". Продуманный ницшевский эклектизм позволяет обнаружить общие черты — техницизм пониманий мира и человека — у Сократа и Христа, представить христианство идиосинкразией дионисийства (Как последнюю ступень упадка культуры относительно несколько неоправданной сакрализации естественного переизбытка жизненных сил античного грека). Эстетический, точнее, лирический способ мировосприятия сообщал лиризм жанру мифа, что объясняло практику (само)отождествления Ницше со своими персонажами. Наиболее глобальное тождество Ницше — Дионис — образ хаотической, inferнальной сторон жизни и человека. Однако разнообразие ницшевских ролей говорит о многогранности образа античности и самого автора. Достаточно оправданно будет видеть характеристики его "я" в образах "гипертрофированного аполлонизма", на первый взгляд, противостоящих "дионисийствующему" Ницше — образах Сократа, Еврипида; также в образе Тесея, который в греческой мифологии был Дионису соперником. Все эти образы, несмотря на пестроту заключенных в них смыслов и неожиданность их толкований, сосуществуют достаточно гармонично. И дело как раз не в том, соответствует ли ницшевское видение античности историческим реалиям, что являлось проблемой для Вяч. Иванова и В. Вересаева. Ведь эта гармония вряд ли зависела от верности историческим деталям.

Его творческие ходы — эстетизм, лиризм, эклектика — при всей значимости не доминанты творчества, но способы воссоздания искаженной и утраченной христианством гармонии мира и человека, где любые позитивы — красота жизни, жизненность искусства (даже в условности), благородство человеческой природы не декларируются, а подразумеваются.

Этико-моральной монотеистической мифосистеме должна быть противопоставлена религия, где рождение, гибель, страсти и воскрешение божества не были данностью, неоправданно отстраненной от человека, а, напротив, определялись насущностью человеческих жизненных интересов.

"Боги оправдывают человеческую жизнь сами живя этой жизнью — единственная удовлетворительная теодицея" [1, 54] — неплохая иллюстрация к тому, в каком свете Ницше видел ниспровергаемое и преодолеваемое им человеческое несовершенство.

Список литературы:

1. Ницше Ф. Соч. в 2-х т. — М.: 1990. — т. 1.
2. Вересаев В. Аполлон и Дионис (О Ницше) // Живая жизнь. — М.: 1991.
3. Бердяев Н. Философия свободы. Смысл творчества. — М.: 1989.
4. Сумко С. Человек и ценности в философии Н.А. Бердяева и Ф. Ницше // Вестник МГУ, сер. "Философия" — 1991. — №6, С. 61-76.
5. Франк С. Сочинения. — М.: 1991.
6. Фестер Э. Введение к изд.: Ф. Ницше. Философия в трагическую эпоху. — М.: 1994.
7. Шестов Л. Добро и зло в учениях гр. Толстого и Ф. Ницше. // Вопросы философии — 1991. — №1, С. 59-133.

НЕОПЛАТОНИК ГРУЗИНСКОГО РЕНЕССАНСА ИОАНН ПЕТРИЦИ

В основе грузинского философского ренессанса лежит неоплатонизм и в особенности философия Прокла, так как именно неоплатонизм был в то время в центре грузинской философской мысли. Неоплатоновские идеи начали распространяться в Грузии еще в античный период через Колхидскую риторическую школу. С распространением неоплатонизма связана также философская сирийская школа грузин V века, активным участником которой был широко известный в Восточно-Римской империи неоплатоник Петр Ивер (Псевдо-Дионисий). Развитию философии и неоплатонизма в Грузии способствовали также интенсивные культурные связи с Византией и входящими в Империю восточными странами (Сирией, Палестиной и др.), а также многочисленные грузинские монастыри, расположенные на территории этих стран. Учение Псевдо-Дионисия пробудило и углубило в Грузии интерес к неоплатонизму в его первоначальной античной форме [1, 3, 4].

После Псевдо-Дионисия значительной фигурой средневековой грузинской философии (вторая половина XI — первая четверть XII века) стал Иоанн Петрици, деятельность которого началась в Константинополе, где он получил образование и вскоре снискал славу значительного и принципиального в своих воззрениях мыслителя. Затем он преподавал в Петрицонской грузинской семинарии в Болгарии и после долгих гонений и преследований закончил свою жизнь в Грузии в Гелатской академии, которую он сам и основал [11].

Петрици, прекрасно разбираясь в философской ситуации V века, в частности, в работах Прокла, а также в подходе к ней со стороны автора ее первого переложения Псевдо-Дионисия (Петра Ивера), все же подошел к проблеме первого не с космополитической, мировой точки зрения, как это вообще было характерно для его подхода к философским проблемам, а встал на точку зрения грузинской действительности [6, 9].

Философское учение Петрици основано на неоплатонизме, в частности, на философии Прокла, основной особенностью которой является осмысление бытия как совокупности ряда ступеней, между которыми существует отношение эманации. "Порождающее порождает согласно переизбытку силы. Единство выходит из своих пределов вследствие полноты, переизбытка возможности, и эта переливающаяся через край возможность есть вообще действительность" [5, с.34].

"Переливание", эманация, продуцирование состоит из четырех основных ступеней: Единого, Разума, Души и Космоса, составляющих в целом все бытие. Единое — это абсолютное единство бытия. Оно содержит в себе всю действительность и, таким образом, это первоисточник всякого существования, всякой жизни, всякого блага и всего прекрасного. В Едином даны в абсолютной форме реальность, жизнь, благо и прекрасное. В этом отношении Единое мощнее и интенсивнее по сравнению со всеми последующими ступенями.

Единое, как абсолютная нераздельность, содержит существующее безраздельно. Путем собственного деления и расчленения в дальнейшем оно раскрывает свое содержание, и первым его порождением, первым результатом продуцирования является Разум. Разум представляет собой единораздельную форму бытия, занимая промежуточное место между Единым и Душой. По связи с Единым Разум — единство, по связи с Душой — раздельность. Разум в дальнейшем движении продуцирования приходит к дальнейшему расчленению, переходит в Душу и достигает своей окончательной реализации в Космосе.

Переходы от Единого в Космос посредством Разума и Души есть процесс эманации и продуцирования явлений действительности. Этот процесс начинается с единства и кончается множественностью. Следует отметить, что в Едином как абсолютном снят дуализм разума и того, что обычно противопоставляется разуму. Единое как абсолютное единство всего бытия включает в себя все, вплоть до Космоса. Эта особенность неоплатонизма является, на наш взгляд, весьма важной, так как объясняет прогрессивный характер ряда важных выводов, следующих из неоплатонизма и сыгравших значительную роль в условиях средневековой схоластики.

Разум как следующая основная ступень бытия, источником которого является Единое, представляет собой вместе с тем расчлененное мышление, которое создает в качестве такового форму расчленения и едино-раздельное существование для всего существующего. Достигает Разум этого тем, что мышление само по себе есть расчленение, есть нечто, расчленяющее свой предмет.

Но природа мышления двойственна. Мышление — не только расчленение. Если бы это было так, то предмет мышления распался бы на дискретные части и при продолжении расчленения до бесконечности дошел бы до исчезновения и небытия. Само мышление, его природа и сущность требуют принципа, вносящего во множественность и расчлененность цельность и единство. Способность разума вносить единство во множественность унаследована, так сказать, им от Единого. Что же касается его тенденции к множественности, то она обусловлена тем, что своим промежуточным положением Разум связан не только с Единым, но и с Душой. Поэтому в каждом отдельном случае данности предмета предмет дается Разуму одновременно и как нечто раздельное и отличное от другого и как нечто цельное и единое.

Разум, по Проклу, есть основа существующих в мире закономерностей. Он выше Космоса и Души. Поэтому Разум — это универсальная мысль как Души, так и мира. Определяя более конкретно, Разум — это принцип действительности, это совокупность тех идей и закономерностей, согласно которым развертывается Космос в его отдельных явлениях, сущностях и фактах с их формами и содержаниями.

Душа — третья ступень бытия, ее основой является Разум. Душа — это источник движения Космоса, причина, движущая явления мира, поскольку Душа находится в неразрывном единстве с Космосом, то есть ее можно определить как самодвижение Космоса.

Наконец, последнюю ступень сущего представляет Космос. Это материальная действительность тел, физический мир.

По Петрици, переход от высшего к низшему есть процесс эманации, продуцирования. Понятно, что обоснование перехода от высшего к низшему служит обоснованием и обратного перехода от низшего к высшему. Эти переходы имеют какую-то общую основу, и онтологическое учение Петрици есть основа его гносеологического учения.

Петрици помещает между Единым и Разумом три промежуточные ступени: предел и беспредельность, божественные числа и, наконец, реальное бытие (подлинное сущее). Каждая из этих ступеней имеет, по мнению Петрици, свое необходимое место в системе бытия, а также свои источники в античной философии, еще до Прокла.

В истории грузинской философской мысли неоплатонизм, и именно Прокл, дважды послужил предметом христологической переработки. Первая попытка в этом направлении принадлежала Петру Иверу (V в.) [8], вторая — Петрици (XII в.) [12]. Поскольку историко-философская задача Иоанна Петрици заключалась в возрождении философских идей автора ареопагетики (V в.), постольку должно стать ясным, что Петрици по существу должен был воспроизвести учение ареопагетики о первой и последующей причинах [13].

В своем сочинении "Рассмотрение платоновской философии", толкуя сочинение Прокла, Иоанн Петрици выдвигает на первый план понятие "действия", то есть как первое действует на последующее и это последнее на следующее и т.д. "Так..., — пишет Петрици, — первое действует на действие своего действия и следующим дает свою силу и так дальше от одного последующего к последующим" [10, с. 133].

Следуя иерархии причин с точки зрения действия, Петрици повторно подчеркивает: "Всякая изначально-всеобщая причина действует в трех видах: от первой причины к последующей, и от последующего к следующему" [10, с. 133]. Петрици говорит при толковании книги Прокла, что первое есть таковое в зависимости от отношения к последующим, более того, он говорит, что такое понимание отношения "первого" к последующим есть принцип "Книги о причинах", или ареопагетика.

Учение Прокла с точки зрения иерархии причин становится ясней в дальнейшем, когда Петрици делает уже такое пояснение, что "причина не принадлежит какому-либо отдельному бытию", так как, если допустить такое положение, то может получиться, что кое-что из бытия имеет причину, а другое — нет, что никак не допустимо, так не имеется бытия, равносильного небытию, и нарушится весь порядок сущего. По этому поводу Петрици говорит: "Если снять первую причину сущего, то тем самым устранится порядок сущего" [10, с. 39]. Отсюда порядок в единстве, и единое не только причина, от которой производится сущее, но все это объединяется "связью единого" [10, с. 40]. Вдобавок порядок определяется у Петрици, как совершенно реальное; порядок не есть "небесное" установление, и порядок сопутствующий сущему отличается от порядка в качестве нормы поведения.

Для уяснения порядка мира и явлений не надо представлять себе дело так, что вокруг только причины и то, что определено ими, иначе говоря, не надо первую причину представлять себе как причину и причиненное, так как тогда, где начинается действие причины, там же и заканчивается и наоборот. На этом пути не было бы высшей причины, которая не нуждалась бы сама в причине. Таким образом образовался

бы круг, так как последняя причина вновь стала бы источником первой причины. Но такой круг был бы порочен, так как в нем содержалось бы неразличение первого и последующего. По мнению Петрици, в таких условиях вновь нарушится порядок сущего, и не будет первых и последних, высших и низших, что невозможно по природе вещей.

Не остается никакого сомнения в том, что "первое", на котором основывалось учение Прокла, не может толковаться независимо от "последующих", так как оно не только начало и порядок сущего. Простой круг не есть понятие, необходимое автору диалектики негативного, которая единством бытия-небытия, добра и зла возводит развитие не к простому, а высшему началу, когда развитие идет спирально от одной ступени совершенства до другой. Согласно Петрици, начало и конец не могут и не должны быть одинаковыми: "Есть одна первая причина сущего, и от нее порядок и управление сущего" [10, с. 40].

От доказательства природа первой причины, как это дано в "Книге о причинах" Петра Ивера, следовало перейти к качественной дефиниции первого как высшего добра, что и было сделано Иоанном Петрици, и тем стало окончательно ясно, что при прочтении Прокла идет за Петром Ивером.

Касаясь способов доказательства, применяемого Петрици и, несомненно, заимствованного им у Петра Ивера, Петрици охарактеризовал его четко и определенно как "открытие" через последующее к первому. Не трудно заметить, что это совпадает с тем, что Петрици характеризовал "первое" в учении автора "Книги о причинах" как "первое в отношении последующего" [10, с. 44]. После всего для Петрици не трудно заявить, что высшая причина всего — первое добро, к которому тяготеют все сущности. Этот пафос Иоанна Петрици питается уяснением мыслей "вершины неоплатонизма" Прокла (Гегель) через освещение принципов Петра Ивера.

Список литературы

1. Абуладзе И. Древние редакции житий сирийских подвижников в Грузии. — Тбилиси, 1944.
2. Гегель. Собрание сочинений, т. I. — Тбилиси, 1935.
3. Джавахишвили И. История грузинского народа. т. II. — Тбилиси, 1948.
4. Джанашия С. Собрание сочинений, т. I. — Тбилиси, 1949.
5. Лосев А. Ф. К переводу элементов богословия Прокла. — Тбилиси, 1968.
6. Марр Н. История Грузии. — Тбилиси, 1906.
7. Марр Н. Иоанн Петрицкий — грузинский неоплатоник XI — XII веков. — Петербург, 1909.
8. Нуцубидзе Ш. И. Петр Ивер и античное философское наследие. — Тбилиси, 1963.
9. Нуцубидзе Ш. И. Собрание сочинений, т. V. — Тбилиси, 1988.
10. Труды Иоанна Петриций, т. II. — Тбилиси, 1937.
11. Панцхава И. Д. Петриций. — Москва, 1982.
12. Хидашели Ш. В. Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии. — Тбилиси, 1962.
13. Хидашели Ш. В. Вопросы грузинского Ренессанса. — Тбилиси, 1984.

ИЗБЕЖАЛ ЛИ КЬЕРКЕГОР СИСТЕМЫ?

Избежал ли Кьеркегор системы? — Но что здесь понимается под системой? Размышляя о Кьеркегоре, трудно обойти другую великую фигуру западной философии: Гегеля, философского учителя и антипода Кьеркегора. И система здесь — это в первую очередь гегелевская философская система, олицетворяющая собой нечто большее, чем она сама: человеческий разум вообще, держащий основать себя лишь на себе самом, провозглашающий себя синонимом "необходимого" и "всеобщего". Для Гегеля, научная система — высшая форма истины и философия обязана стать ею (см. Предисловие к [1]). Разумное — действительно; действительное — разумно. Случай, наличное бытие (*Dasein*), экзистенция — сами по себе не действительны [2, 89-91].

Кьеркегор боролся с системой, утверждал, что единичное может стать выше всеобщего (см. [4], "Страх и трепет"). Но сам он избегал ли системы, того, с чем боролся?

Уместен, однако, еще один вопрос: насколько системна сама эта система, насколько рациональна сама гегелевская рациональность? Здесь не место подробно останавливаться на этой проблеме. Укажу лишь на два момента. Во-первых, гегелевский культ разума (см., напр., его "Речь" в [2]) Разве рационален какой-либо культ, да же если это культ рациональности?! Не погрешает ли здесь разум против самого себя? Второй момент — сложность общего понятия системы. Система может состоять из подсистем, быть включена в мета систему, но в пределе — она состоит из элементов, пластов, связей и т.п., которые уже не могут рассматриваться как системы. т.е. система в предельном рассмотрении состоит из несистемного. Плюс к этому, система имеет внутреннюю и внешнюю среды; ее взаимодействие с этими средами и взаимодействие самих сред могут быть неоднозначны; провести границу между системой и ее средами не всегда возможно. Все сказанное относится и к идеальным, и к социальным, и к материальным системам (см. [5, гл. 3, 4]). Также существенным для современного системного анализа является триединство "проблема — система — модель": они суть взаимозависимые аспекты единого сущего. Немного утрируя, можно сказать, что всякая система — это проблема. Т.о., вопрос: избежал ли Кьеркегор системы? — уравнивается вопросом: избежал ли сам Гегель в своей системе несистемного? — и даже вопросом: может ли система вообще "избегать" несистемного? Отсюда возникает еще вопрос: какой системы избежать либо не избежать мог Кьеркегор: системы, которая "чиста" от несистемного — или системы, которая имеет в себе несистемное и не может не иметь? За всеми этими вопросами стоит общий вопрос: как и в какой мере система и несистема, системное и несистемное могут "избегать" друг друга?

Но вернемся к Кьеркегору. Я остановлюсь на нескольких моментах и попытаюсь показать сложность проблемы.

Одна из важнейших отличительных черт гегелевской системы — действующий в ней диалектический принцип триады. У Кьеркегора этот "гегелизм" встречается очень часто и на разных уровнях: от фундаментальной для всего его философствования теории трех стадий духовного развития личности (религиозная стадия — во многих смыслах есть синтез эстетической и этической стадий, напр. — в смысле синтеза чувства и долга, возможного и необходимого, условного и абсолютного и т.д.) — до такого "частного" момента, как разбор влюбленности молодого человека, желающего любить девушку истинной любовью [3, 290-292].

Гегелевская систематическая диалектика разума — у Кьеркегора заменяется экзистенциальной диалектикой отчаяния. Отчаяние для Кьеркегора столь же универсально, как разум для Гегеля. Всё человеческое исполнено отчаяния, сознает человек это или нет. Не осознавать отчаяние — это тоже отчаяние. Подлинная мысль, познание, выбор, поступок — начинаются в отчаянии.

Нельзя сказать, что это поставление отчаяния на место разума есть произвол антигегельянца. У Кьеркегора здесь глубокие истоки: библейские. Отчаяние — "смертельная болезнь", "болезнь к смерти", причем не приводящая к смерти, но бесконечно ведущая: даже смерти, как последней надежды, последнего исцеления — она лишена.

Перед лицом Бога, отчаяние есть грех: грех вообще, и как первородный грех, и как всеобщая греховность, и как грехи, "смертные" и "несмертные". Противоположность же греха, т.е. отчаяния, — вера, подлинная свобода, а не добродетель.

У Кьеркегора выстраивается сложная и сверхзапутанная система отчаяния и греха, которая довлеет над человеком, как и гегелевская система разума и всеобщего. Детальной ее разработке целиком посвящена одна из последних его больших книг "Болезнь к смерти" [4]. Но не для того ли он ее строит, чтобы указать из нее исход?

Кьеркегор борется с системой и разумом, находясь внутри них, находясь у них в плену. Отсюда можно сделать поспешный вывод, что тем самым борьба его тщетна, что этим еще раз доказывается непобедимость и необходимость системы и разума. А следовательно — "смириться со стеной и не биться об нее головою своею".

Лев Шестов полагал, что восстав против разума, Кьеркегор все же не преодолел его, остался ближе Сократу, чем Аврааму [5, 474 и далее]. Неужели Лев Шестов верил, что ему самому удалось преодолеть разум?! Разве может человек вырваться из этой темницы, преодолеть свою греховность и отчаянность? И даже такое радикальное "преодоление" разума, как шестовская "беспочвенность", — привела ли к чему-то?

Чтобы был какой-то шанс у Кьеркегора преодолеть разум, ему скорее следовало замолкнуть, чем говорить, скорее сжечь все свои рукописи, чем писать и писать — 26 томов за 15 лет! — перестать мыслить, а не быть мыслителем, пускай и "частным". То есть стать святым или йогом — или сойти с ума, — "с разума"! — как это сделал Ницше.

Но кто бы тогда сказал людям о муке и отчаянии разума? Кто бы показал это на примере своего страдания?

Победа Кьеркегора не в том, что он победил разум, систему и необходимость, человеческие грех и отчаяние, — но в том, что он восстал против них.

Несколько вольных мыслей:

Спасение от разума — в разуме же: в силу его неразумности. Спасть от разума не значит убить его в себе, "преодолеть" его, — но обрести в себе Иное и Большее: то, под чьим крылом и сам несчастные разум мог бы приютиться и утолить свою печаль.

Вся эта борьба с разумом заслоняет от человеческого духа то, что разум — слаб и жалок: даже разум, обитающий в таком дворце, как система Гегеля, которая сера и убога перед живым богатством человеческого духа.

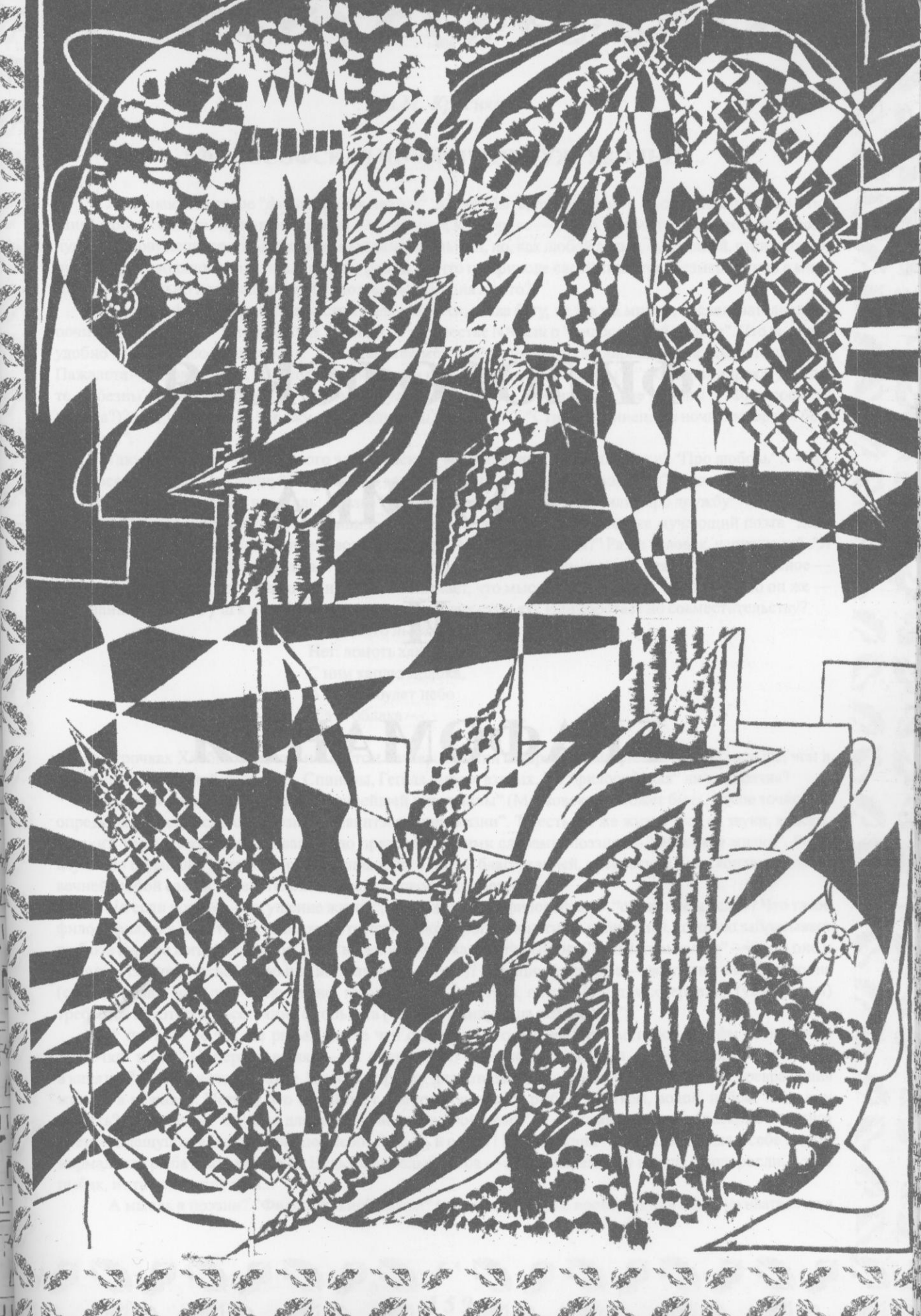
Не бороться с разумом, но пожалеть его: вот что более его достойное.

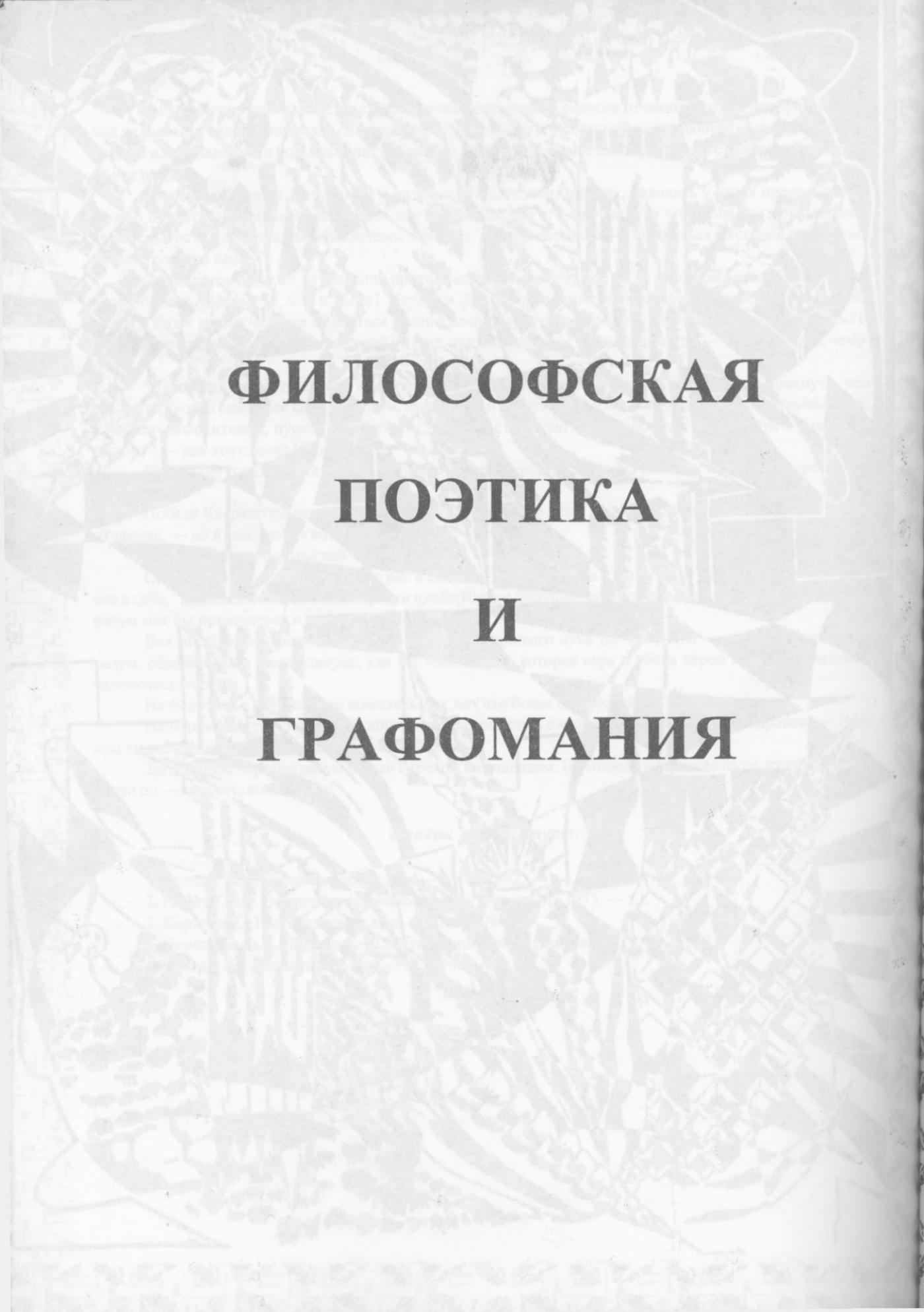
Не напоминает ли эта борьба донкихотское сражение с мельницей: она отнюдь не дракон! — И не сам ли забывчивый мельник идет на нее войною?

Загадочном образом разум связан с грехом и отчаянием. Но отсюда и надежда на то, что раз сомнителен он — сомнительны и они!

Список литературы:

1. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. — Спб., 1992.
2. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. — М., 1975. — т.1.
3. Кьеркегор С. Наслаждение и долг. — Киев, 1994.
4. Перегудов Ф.И., Тарасенко Ф.П. Введение в системный анализ. — М., 1989.
5. Шестов Л. Сочинения в 2-х тт. — М., 1993. — т.1.



The background of the cover is a complex, abstract composition. It features a variety of geometric shapes, including triangles, squares, and rectangles, some of which are filled with patterns like checkerboards or stripes. Interspersed among these are organic, flowing lines and shapes that resemble leaves or stylized figures. The overall color palette is monochromatic, using shades of gray and white. The text is centered and rendered in a bold, serif typeface.

**ФИЛОСОФСКАЯ
ПОЭТИКА
И
ГРАФОМАНИЯ**

“ФИЛОСОФСКАЯ ПОЭЗИЯ”? НЕТ УЖ, УВОЛЬТЕ...

Я не знаю что такое “философская поэзия”. Может быть, другие знают. Пусть. По мне, слову “поэзия” любые эпитеты противопоказаны. Они ей идут, как корове — седло. Кроме того, как только к этому чудному слову лепится ярлык (даже самый замечательный, но, как любой ярлык, сужающий, стандартизирующий, подводящий под определенные рамки то, что по природе своей является “безмерностью в мире мер”) — невольно подкрадывается подозрение: а поэзия ли это?

“Философских лириков” в чистом виде значится, слава богу, не так уж много; исследователи предпочитают говорить о “философских мотивах” в творчестве NN или о “философской лирике”. Что ж, очень удобно — как меню в ресторане. “Гражданские мотивы” (“гражданская лирика”), скажем, у Пушкина? Пажалста — “Вольность”, “Во глубине сибирских руд...” “Любовные мотивы” (“любовная лирика”)? Будьте любезны — “Я вас любил...”, “Я помню чудное мгновенье...” “Философские мотивы” (“Философская лирика”)? Нет проблем — “Брожу ли я вдоль улиц шумных...”, “Стихи, сочиненные ночью во время бессонницы”.

Таких делений — от наивного читательского вопрошания: “про что” стихи? “Про любовь”? — ну, тогда все понятно. “Про войну”? — тоже все ясно. “За жизнь ваше” — а, это значит “философская поэзия”! Но спрошу тебя, наивный читатель: а разве “про любовь” или “про войну” или “про дружбу” — это не “за жизнь”? И разве в нежнейшем послании к Аннушке Керн не звучит все тот же мучающий поэта “день каждый, каждую годину” глобальный вопрос: “Жизнь, зачем ты мне дана?” Разве человек, написавший: “Я жить хочу, чтоб мыслить и страдать...” — не философ в существе своем, т.е. тот, для кого самое главное — “мысль разрешить” (Достоевский), и тот, кто понимает, что мыслить, не страдая — нельзя? Но он же — величайший поэт, П у ш к и н. Что же он — сидит на двух стульях? Или работает по совместительству?

Нам много ль надо?

Нет: ломоть хлеба,

С ним каплю молока,

А солью будет небо

И эти облака —

в этих строчках Хлебникова, как и в другом четверостишии Омара Хайяма философии не меньше, чем в собраниях сочинений Лейбница, Спинозы, Гегеля вместе взятых. Но “философская” ли это поэзия?

Из всех определений “пресвoločнейшей штуковины” (Маяковский), может быть, самое точное — определение Белинского: “поэзия — квинтэссенция жизни”. То есть, та же жизнь (все ее звуки, краски, запахи), только сконцентрированная до предела. Другими словами, поэзия — “сгущение жизни”. Роза, случайно попавшая в стихотворение гениального поэта, благоуханней, прекрасней и уж, конечно, долговечней любой самой замечательной своей садовой родственницы.

Но если поэзия — “сгущение жизни”, то, может быть, философия — “сгущение мысли”? Что такое философия, как не сеть (по возможности логически строгих понятий и категорий), которую забрасывает рыбак в бурное житейское море, дабы выловить хоть какую-то рыбку (“поймать мысль” — на то оно и понятие, т.е. “поймание” — то или иное явление жизни)? Позиция философа — всегда и з в н е, в стороне (слева, справа, над, под — не важно, главное — не изнутри), потому что для созерцания (умо-зрения) требуется некоторое расстояние от объекта (“лицом к лицу лица не увидать”).

А поэт — не тот же рыбак, разве что снасти у него другие (сеть метафор, “рифм сигнальные звоночки” и т.д.)? На первый взгляд — да. А на второй? Разве вся забота поэта — поймать рыбу и сунуть ее в кипяток? Есть, конечно, и такие. Но есть и другие, для которых дик и немислим этот процесс превращения живого в неживое. Потому что такой поэт сам чувствует себя рыбой, цветком, водой, небом. Кого ему положить? Да и зачем? Образы для него — не сетка “пойматий”, а — плывущая рыба, раскрывающийся цветок, плещущая вода, грохочущее небо. Р е а л ь н о с т ь! Но художник — рыба, знающая о себе то, что нормальная рыба знать не может. Ведь он не только рыба — он одновременно и вода, и водоросли, и этот рыбак, и эта проклятая сеть...

А мысль в поэзии? “Философский” смысл” в художественном произведении обнаруживается не в

формульности (сближающейся с философскими афоризмами) и не в размышлении на "вечные темы" (для поэзии все темы — вечные), и вообще — не в "размышлении". А в том, что поэт берет некую вещь, кладет на ладонь и говорит: *вот!* И все дело-то только в том — что взять и как положить. А дальше уж — право самой вещи решать: светиться ей изнутри или нет.

Поэт, как и философ, в часы злых бессонниц вслушивается в ропот "утраченного дня" и упрямо шепчет: "Я *понять* тебя хочу, *смысла* в тебе ищу." Как и у философа, у него одна странная мания — "во всемы.. дойти до самой сути". Но поэт не столько рефлексировал по поводу этой сути, сколько прислушивается к пульсации ее в собственном сознании. Отождествляя себя с явлениями мира, даря им свой разум и сердце, поэт их одухотворяет, и тайная суть явлений становится для него простым и обыденным знанием и неотъемлемой частью его самого.

Пути философа и художника — разные, цель — одна, результаты... разные. Философ не обязан быть художником. Художник *не может не быть* философом — в том разумении, что у него и самый предмет, и мысль о предмете настолько слиты, что разделить их невозможно; даже бессмыслица в искусстве имеет свой смысл; если вещь *д а н а*, значит, она уже осмыслена. "Сгущение жизни" и "сгущение мысли" в поэзии происходит сразу, в один момент.

Истинный поэт — всегда философ, потому что не может не задавать "проклятых" вопросов бытию:

Кто меня враждебной властью

Из ничтожества воззвал,

Душу мне наполнил страстью,

Ум сомненьем взволновал?..

"Философская поэзия" — звучит красиво. Престижно. Но — некорректно. Абсурдно. Ибо это — "масло масляное". Если, конечно, говорить о *п о э з и*, а не об интеллектуальных упражнениях в рифму или без оной, но — "в столбик".

А посему как человек, не только пишущий о литературе, но и рискующий создавать то, что, возможно, некоторые (не исключено, что по ошибке) могут считать литературой, не хочу, чтобы мои стихи проходили по ведомству "философской поэзии". Не хочу "повышения в чине". Мы уж как-нибудь так...

Голубь хромой,
тяжко тебе
прыгать за крошками?
Хорошо хоть в небе
хромота — не помеха!

А есть ли у Бога душа,
и как ей, сиротке, живется?
Парит ли она, не спеша,
а может быть, глупая, рвется
к земным побратимам своим,
привыкшим к тюремной юдоли,
к бескрылой, безрадостной доле...

Но разве прилепишься к ним?!

Раздавленный
размокший
бублик
на асфальте
лежит подобьем
Млечного Пути.

Нищий меня спрашивает :
«Который час?»
Старуха интересуется :
«Сколько на Ваших?»
Даже идиот прикладывает ухо
к часам, выслушивая, как доктор,
хрипы больного.

Смешные!
Выплывать из океана Вечности,
чтобы плюхнуться в лужу Времени!

бесцветный день
украденный у ночи
натянешь как перчатку
морщась
не замечая
жест слепой руки

и даже мысль извечная

ЗАЧЕМ

не мечется
мышонком нагловатым
по грязным закоулкам
мозга

но вдруг всплывает
неким чудом-юдом
и зенки пялит
на тебя
в упор.

Дождь отпылал, но куст ещё хранит
воспоминанье о движении...
О, Господи, прости мне прегрешенья :
душа моя — гранит, глухой гранит.
И бьется, бедная, о стену бытия,
и высекает искру, но пожара
не разожжет, как прежде, только шалый
мелькает блеск цветных осколков «Я».

О, ночь без сна в кишке вагона,
во чреве смрадного кита!..
Куда плывем, мой брат Иона?
Куда?!? Куда?! Куда? Куда...

Что толку задавать вопросы
и мучить Бога по ночам,
плывя, как дым от папиросы,
во мрак родительских начал?

Пар идет от мокрых досок,
Солнце ластится к глазам,
как соседский кот-философ
по прозвищу Тарзан.

Край апрельский — вот он, рядом:
ни таможен, ни границ.
Но гляжу я чуждым взглядом
на ликующих синиц.

У меня в ушах метели;
да и на сердце они ж.
Цех ремесленный капели,
понапрасну ты гремишь!

Молоточки твои бойки,
мастера твои лихи -
и в работе, и в попойке,
и на всякие грехи!

У меня ж другая песня,
у меня другой мотив...
О грудную клетку бейся
и грызи ее, мой тигр!

Нам — неволюшка до гроба,
нам — кручинушка-тоска...
И за нами смотрит в оба
задышавшая доска!

Дегустатор замшелых пространств,
ногтегрыз, сын вчерашнего века,
ты не бойся : жильё без убранств —
самый лучший удел человека.

Не завидуй владельцам хором,
книжных полок, картин, статуэток,
ты иным запасайся добром,
да и вовсе не думай об этом.

Даже ручка, тетрадный листок —
дурь и роскошь, и блажь, и потеха.
На морозном стекле пара строк —
это лучшая библиотека!

О, Хайдеггер на остановках,
О, Ницше в сумерках метро!
Так примеряй же, мир, обновку
сухих нордических ветров!

И мысль, и чувство, и движение
уже разбужены навек :
ведь что ни строчка — то сражение
с тобой — Богдьяволчеловек!

Есть в саженьях доверчивость дитя
и молодое страстное упрямство
преодолеть известное пространство
и где-то приземлиться не шутя.

А у меня, увы, доверья нет
к Руке, что тащит из земли родимой
в полет какой-то неисповедимый —
куда? зачем? — за сотни миль и лет.

Если жизнь тебя обманет...

А.С. Пушкин

Если жизнь тебя обманет,
понапрасну не ершись :
все равно тебя достанет
этот жлоб по кличке «Жизнь».

Не надейся на потачку,
на шутейный разворот -
он задаст тебе задачку,
от которой скривит рот.

Но, быть может, напоследок,
чтоб не плакало дитя,
даст огрызок, обьедок -
сладкий корень бытия.

Свети, свети бессонницы свеча,
не угасай до самого рассвета!
Посланец Неба — вот он, у плеча,
и ждет чего-то, требует ответа.

Стоит, как школьник, ковыряет нос
и смотрит исподлобья, чуть с насмешкой.
- Зачем живешь? — твердит он свой вопрос, -
Ужель не знаешь? Отвечай, не мешкай!

Нет, не скажу тебе я, мальчуган.
Я этих формул вычитал довольно...
Благодарю за мыслей ураган -
от них ночами сердцу не так больно.

Как странен мир, когда совсем не странен,
когда прозрачен — донышко видать,
когда бессонниц мукой не изранен,
когда он — тишь да Божья благодать!

Но присмотрись любовнее и зорче
к смиренной глади недвижимых вод -
и Китеж там узришь и небосвод,
построенный как храм великим Зодчим.

НАДПИСЬ НА АЛЬБОМЕ КАЗИМИРА МАЛЕВИЧА

Когда, стыдясь чудаческих созданий
своей души, прикажешь ей : «Молчи!» -
спасительная странность мироздания
тебя в свои объятия заключит.

БАБОЧКА

То, что книга хорошая, он понял, как только пробежал глазами несколько строк, но потом вдруг остановился, спрашивая себя, почему он так решил. "Иногда, — подумал он, — романы пишутся ради одной-единственной строчки. И в них действуют герои одной идеи и женщины, живущие ради одного мужчины.

Он перевернул страницу. Следующая вылетела, и ловя ее, он чуть не попал под машину.

Разглаживая подобранный лист, он разглаживал морщины у себя на лице и читал о том, как девушку, победившую за бабочкой, чуть не задавил экипаж. И, сидя на парашюте, он улыбался, отложив в сторону свой запоздалый испуг.

Он понимал, почему эта книга хорошая.

3.1., 11.4.95.

ТУМАН

Когда электричка уже подъезжала к городу, у Алексея вдруг начало непроизвольно подергиваться все тело. Особенно руки. Не проходило и минуты, чтобы какая-нибудь из них не подпрыгнула и не сдвинулась с места независимо от своего владельца. И каждый раз он принимался мять и тереть попрыгунью, и назидательно пошлепывать, а поскольку это не помогало, просить, чтобы больше она себя так не вела. Но руки не унимались — хозяин называл это хулиганством, после чего они начинали заходиться с удвоенной силой.

"Давно со мной этого не случалось", — подумал Алексей и для объяснения факта своей необычной усталости принялся вспоминать весь день, уже почти прошедший.

Поднялся Алексей рано, еще до восхода солнца. Летом почти все деревенские так встают — кроме его тетушки, в доме которой он гостил. (Уже давно она приехала сюда из города, чтобы поправить здоровье, но так и не смогла избавиться от городских привычек). В этом доме, заброшенном и загроможденном, он, как ни странно, сразу почувствовал себя как у Бога за пазухой — или почти так, потому что время от времени наталкивался на какой-то неестественный и вместе с тем животный страх тети за своего десятилетнего сына, и этот страх сразу делал ее в глазах Алексея жалкой и глупой курицей. Но он ни во что не вмешивался, и неделя, проведенная на выселках рядом с тетушкой, ее непоседливым мужем и хитроватым сыном Денисом, пошла Алексею на пользу.

С тех пор, как он уехал от них, утекло много времени. Алексей целый день провел в пути, но все же ему была неясна та безграничная усталость, которая овладела им в электричке. Он хорошо помнил, что когда-то мог не спать по двое суток, а сейчас ему было 24 — и всего-то? "Проклятая химическая цивилизация!" — фыркнул Алексей на манер своей тетушки и подумал, что сегодня утром в тумане он был как никогда уверен в себе и полон сил. Когда он уходил, туман висел над лугом, и Алексей не заметил, как попал под белую молочную завесу: она всегда была перед его глазами. Через какую-то четверть часа Алексей обернулся — дом тетушки оказался за поясом тумана, и Алексей понял, что сам давно внутри него, и зеленые кочки, и роса на них, и неперенные жуки и гусеницы, ползающие по земле, — тоже. И ему показалось, что он сможет прокладывать свой путь по земле так же мудро или, по крайней мере, так же целеустремленно, как они.

Но эти судороги теперь просто сбивали с толку. "Впрочем, — сказал Алексей себе, — это только усталость, усталость и не стоит выяснять, отчего ее так много. Через несколько дней мы отправимся на юг с Наташей. Она, наверное, уже вернулась от своих волжских родственников и ждет меня."

За окном вагона появились заводские трубы. Алексей закрыл глаза, представляя то серый, то черный, а то и бирюзовый дым, поднимающийся из этих фаллических символов. Дым описывал в воздухе немыслимые фигуры — фигуры высшего пилотажа, так сказать — и окрашивал небо, не слезоточа его. А от земли поднималась белая мгла, чтобы скрыть и трубы, и дым.

"Идея "автопилота" великолепна, — рассуждал Алексей уже в автобусе, идущем напрямик к дому Алексея. — В метро я сел, засыпая на ходу, но сел, а не вполз на четвереньках и не перепутал стороны платформы. И если сейчас начну раздеваться в лифте или уроню в шахту ключи, суть дела не изменится".

На следующий день Алексей был уже полноценным "пилотом", уверенно находящим путь в пространстве города. В Алексее с детства замечали эту способность ориентироваться: в любом месте он безошибочно указывал на север и ту сторону, где находится цель движения. И когда Алексею сказали, что Наташа уже уехала на юг, он сразу смог его найти, еще на пороге наташиной квартиры, но цель бесследно пропала. Алексей стоял посреди улицы и не знал, куда направиться, как собака, потерявшая след.

Нет, Наташа не была его единственной целью. Более того, он не любил ее в обыкновенном значении этого слова, но ему иногда нравилось подозревать Наташу по отношению к себе в обратном. Он понимал, что подозрения лишены оснований, но продолжал время от времени примерять Наташу на роль своей жены — просто так, как ему казалось, от нечего делать. (Странно, но до сих пор она не давала никакого повода исключить эту мысль вовсе.) Они были хорошими друзьями и не любили подводить друг друга — разве этого так уж мало для начала? И как хорошие друзья, они решили провести остаток лета вместе...

"Вне всяких сомнений, так даже лучше", — наконец заключил Алексей. Он все еще маялся у наташиного подъезда, как бы "проверяя деньги, не отходя от кассы", чтобы в случае чего вернуться и вернуть их. Все стало на свои места. Туман рассеялся, иллюзии исчезли — вместе с единственной девушкой, которую он уважал. Но самолюбие давно молчало — не давала покоя лишь тоска, она поднималась и поднималась, отчего хотелось плыть с закрытыми глазами под самой поверхностью океана.

И тут Алексей вспомнил о тетином приглашении. Конечно, он снова уедет в деревню. Не нужно терять времени. Хорошо бы уже завтра...

Но завтра Алексей будет договариваться по работе, потом откладывать ее из-за отсутствия нужных людей, вскоре его пригласят на день рождения и нельзя будет отказать...

Прошла неделя, и Алексей всерьез засобирился в деревню, как вдруг появились новые дела, готовые съесть последние 10 дней лета. Тогда, спасая лето, он все отложил. К тому же, ему не нравилось коллекционировать несбывшиеся желания.

И вот Алексей уже снова ехал в электричке. Она снова была бог знает как забита дачниками, и он сидел на рюкзаке с платьями своей покойной бабушки (тетя просила привезти какие-нибудь старые вещи).

При жизни бабушки род цвел и несчастья держались от него на почтительном расстоянии: она как бы вбирала в себя все возможные беды. Не потому ли так рано умерла, едва дождавшись первого внука? Вскоре после ее смерти развернулись поистине драматические события, приведшие к бедности и болезням, а проще говоря, многочисленные ссоры. Чего только ни рассказывала об этом тетушка! Алексей слушал открыв рот о брошенных квартирах и брошенных детях, о роковых ошибках, о том, как чьи-то нелепые претензии ставили на карту существование целой семьи и проигрывали ее... (Мать Алексея всегда молчала об этом: она терпеть не могла подобных разговоров, равно как биений себя в грудь и запоздалых раскаяний.) Тетя вспоминала детство Алексея, его болезни, игры и связанные с ним большие надежды, а Алексей думал: "Если бы они знали, насколько я слаб!" — И отбирал у себя право на бессилие.

Но в городе он опять чувствовал себя листком, гонимым по ветру, и злился, насколько мог, на город за его насилие над человеком и за то, что Алексей на фотографии десятилетней давности и он же теперь снова кажутся ему двумя а б с о л ю т н о разными людьми: тот всегда будет таким, как тогда, а этот всегда был таким, как сейчас. — В тетином альбоме между двумя Алексеем не было отчуждения.

Подойдя к знакомым воротам, он сразу обратил внимание на тишину во дворе, на калитку, обычно распахнутую, а теперь закрытую.

- Есть кто? — крикнул Алексей, вплотную приблизившись к забору.

- Мама! — донесся голос Дениса.

Алексей толкнул калитку — она открылась.

Посреди двора стояла тетушка и стирала. Увидев племянника, она лишь приподняла голову над тазом и односложно поздоровалась. Алексей вспомнил, как долго тетя в прошлый раз целовала его, хлопала по спине и все заглядывала в лицо, так что он, привыкший к холодности своей матери, даже несколько смутился — и понял, что явился некстати.

- Мы тут болеем, — сказала тетя, вытирая руки.

- Чем же? — поинтересовался Алексей как можно учтивее. У него, например, болел от голода желудок.

- Не знаю. У меня 3 дня как температура, а Денис — с горлом.

И тетушка принялась строить предположения относительно своей болезни, на что Алексей ничего сказать не мог. Разговор завис в воздухе.

- Вот дыни, помидоры, угощайся, — тетя вспомнила, что до сих пор ничего гостю не предложила. Она перехватила разочарованный взгляд племянника.

- А так есть нечего.

Алексей хотел ответить, что я сам, мол, могу приготовить, но вдруг осекся.

- У вас сейчас трудно с продуктами?

- У нас? — переспросила тетушка. — Да нет, хотя... Картошка есть, поджарь, если хочешь.

Ужинал он с такой жадностью, что, забывшись, схватил буханку хлеба и откусил от нее. Тетя, сидевшая рядом, тут же сделала замечание.

- Да, конечно, — ответил он, беря нож. — Но я собирался потом отрезать это место.

- В конце концов, это просто нелогично, — не сдавалась тетя. — Ты учишь моего сына, как выговаривать слова, а элементарных вещей...

- Тетя, но вы сами просили меня исправлять его!

- Ну и что? Оттого, что ты сказал не "звонят", а "звонят", никто не умрет, а в слюне... Ты можешь не болеть, но быть разносчиком, а нам здесь лечиться нечем. Между прочим, мне стало плохо через три дня после твоего отъезда. Ну я-то ладно, а вот Денис...

У Алексея пропал аппетит.

- Мы здесь живем уединенно, и если бы время от времени не приносили из города заразу... Денис за 5 лет только дважды болел и каждый раз - после приезда гостей. Признайся, ты давно обследовался?

- Я?? — Алексей был уверен, что совершенно здоров.

- А кто знает, с кем ты там водишься! Какие-нибудь девушки...

- Тетя, вы что, меня совсем не знаете?! — спросил он, теряя надежду на то, что его услышат.

- Не знаю, Алексей, не знаю. Мы долго не виделись.

- Хорошо, я завтра уеду, — сказал он после паузы, втайне ожидая возражений.

- Ты уже не маленький, должен понимать. У нас лекарств нет, — с облегчением повторила тетя.

Когда Алексей выкладывал из рюкзака бабушкины вещи, в комнату вошел дядя и сообщил, что одежду умерших нужно сжигать. Алексей попытался напомнить, что ее, мол, передают по наследству и это вполне христианский обычай, но тетя уже ухватила за идею мужа и предложила Алексею все увезти обратно.

Но она не ожидала такого отпора. Алексей стал защищать эти вещи, как будто спасая любимую бабушку от ее смерти. Но в момент, когда, ему казалось, он убедил тетю, та воскликнула:

- И охота же тебе возить всякое старье!

На следующее утро дядя провожал Алексея до луга.

- Не обессудь, Алеша. Ты же видишь, она не в себе. С Денисом — то же. То дергает без причины, то все подлости спускает. Шизофрения.

Над кочками поднимались прямые, острые травинки — копыта спрятанных в земле воинов. Тумана не было.

- Это не шизофрения, — вслух подумал Алексей и про себя добавил:

"Это самая нелепая из войн — война в тумане. Ты стреляешь в своих и свои стреляют в тебя."

И ему снова захотелось плыть с закрытыми глазами — под поверхностью реки, в которую он не сумел войти дважды.

АПОКАЛИПСИС (СТЕРТЫЕ СТРОКИ)

Моя память помнит только то, что происходило со мной. А то, что было до меня, моя память придумывает.

Моей памяти можно рассказать о том, что было до меня и не со мной, но она будет помнить только слова, которые рассказывали о том, что было до меня и не со мной.

Кто мы? Откуда мы? Куда мы идем? И идем ли?..

И опять все тонет в конечности памяти, а память, обманывая себя, меняет знание на фантазию.

На фантазию ищущих. Ищущих? — Просветление.

Просветление — самая универсальная фантазия и самый желанный самообман. Оно бесконечно, бесформенно и безвременно. И породивший эту фантазию для себя порождает власть над памятью для других. Так становятся пророками.

Восход Солнца. Дорога. Одинокий путник в форме цвета хаки и тот, кто его ждет. Встреча.

Путник: "Здравствуй, брат."

— Здравствуй, Учитель.

П: "Ты меня встречаешь один? Почему?"

— А ты не догадываешься, Учитель?

П: "Перестань называть меня так, ведь мы же братья."

— Да, братья, но об этом знаем только ты и я.

П: "Но ты понимаешь, что это не из-за моего каприза."

— Да, если и из-за каприза, то точно не твоего.

Печаль, грусть, страдание — тот, кто любит, тот кто не может не любить, кто вынужден любить. Любить всех. Любить всех с одинаковой болью, радостью и ревностью. Он первый на этой тропинке. Учит всех этому, он любит всех сильнее всех.

Тропинка любви — дорога слез — путь власти над сердцами.

П: "Ты все еще сердишься?"

— Нет, уже нет, просто глубоко убедился в своей правоте. Если тогда Вы меня убедили. Нет, не убедили, упросили помочь, то сейчас время все расставило на свои места. В этом и заключается великопение времени, оно неподвластно никому, даже нам ...А вообще, ты должен был бы возразить тому, как меня изобразили в Книге. Ты сам все сделал для того, чтобы никто не знал, а из тех, кто знал, забыли, что мы братья. Так что не обижайся, пока ты для меня — Учитель.

П: "Но это же не каприз..."

— Да-да, я все понимаю. Просто все это время я был один на один с самим собой, везде и всегда мое имя было поносимо и никто слово не замолвил в мое оправдание. Это больно. Но более всего больно, что они никогда не поймут: если бы не мое унижение, не было бы твоего величия.

"Глупцы и шарлатаны, для меня не существует пророков, мне не нужна ваша плачущая любовь к бездельникам и ваша глупая бычья сила.

У меня один Бог — знание, один судья — знание, один Властитель — над моим разумом — знание."
(Эмоция знающего)

П: "Удивительно, ты совсем стал как человек."

— Ничего удивительного, я так давно живу среди них. Я научился чувствовать, как они, думать, как

они, страдать, как они. Я живу в их конечном мире с их конечной жизнью, с ее конечными сознаниями. Для меня тяжело видеть мальчика, чьего прапрадеда я знал мальчиком и о котором через сто лет я буду думать как о прапрадеде его праправнука. Бесконечной здесь является только Книга, которую вкладывают в детские маленькие головки и с детства учат их поносить мое имя.

П: "Я не знаю, что ответить тебе."

— Это нормально. Ты умирал, зная, что воскреснешь. Но жить, зная, что имя твое не воскреснет никогда... Тысячелетия нести крест проклятья и быть обреченным нести его дальше новые тысячелетия.. Да, впрочем, я привык, кажется

Страха — нет.

Спасенья — нет.

Смерти — нет.

Дорога — одна вперед.

"Путь воина"

(Мантрам властвующего над жизнями)

П: "А они с тобой не общались? Они должны были понять Замысел. Я выбрал самых достойных."

— Да, ты выбрал самых достойных. Только постарайся понять: они — люди. И постарайся понять их как людей. Даже то, что ты им дал бессмертие, не изменило в них людей. Они постоянно готовились стать равными тебе. Пойми, они не хотят стать Спасителями.

Они хотят стать Богами. Ты спрашиваешь, почему я один, без них? Когда я им объяснил Замысел и что с твоим Пришествием один из них должен стать мной, ничего не вышло, они быстро ушли. Они остались людьми. Но для людей они стали Богами. И даже ты ничего не изменишь. Ты больше не нужен.

Страдальцы стали властителями. И о твоём новом Пришествии и Спасении Мира не узнает никто. Как, впрочем, и о новой могиле.

У дальней дороги много развилок. У каждой развилки — камень с письменами о том, куда этот поворот ведет. И тот, кому нравится то, что написано на камне, сворачивает с главной дороги, а кому нет, идет дальше, но все равно свернет когда-нибудь. И только мудрый, забывший о власти любви знания и силы, дойдет до конца этой дороги вечного обыкновения, вечной жизни и вечной гармонии.

П: "У тебя жестокая ирония, брат."

— Это не ирония. Это то, о чем я говорил всегда. Просто приятно чувствовать себя правым.

П: "Что делать?"

— Не мешать им. Они — люди. У них жизнь идет не по нашим представлениям и законам. Они — конечны. И они пытаются создать свой Замысел. Останься легендой, и ты будешь жить в их книгах, а может быть, и в сердцах некоторых — вечно. Самые чистые из них будут ждать тебя и сохраняют свою чистоту.

П: "А как же ты? Ты же останешься в их книгах предателем?"

— Для меня наградой будет, если ты признаешь мою правоту и выслушаешь меня. Ведь Замысел все-таки зависит от нас.

П: "Ты убедил меня, Иуда. Брат Иуда. Ты прав. И все-таки я вернусь, вернусь тогда, когда люди тебя оправдают, покаются и снова назовут тебя моим братом."

— Да, брат Иисус, кстати, ты в форме солдата, ты был солдатом?

П: "Да, я хотел понять: что же стоит за подвигом солдата?"

— Понял?

П: "Да, понял, за ним стоит подлость пославшего его на этот подвиг."

Закат. Дорога.

Две Фигуры отдаляются в обратном направлении.

М.А. Клочко

Преодолеть себя,
Шагнуть во вне,
Познать ли?

Понять ничто
И нечто осознать,
Дерзнуть иметь сомненья,
Быть в пути. Искать.

Что есть процесс,
Что — бог, что — слово,
Что — вначале?

Мышления конструкцию создать,
Рассудком необъятное объять,
Нерв обнаженного сознания
распять...

Все. Пустота. Движенье. Свет.
Опять
Преодолеть себя. Познать?



Н.И. Виноградова

СТИХИ

Голодные птицы, не склюйте доверчивых букв!
Они — ядра атомов.
И вы из них состоите.
Сквозь горлышко птичье,
сквозь этот пунцовый чубук
Бог дышит.
И дух его
запечатлен в алфавите.
Закон начертанья — единственный ненарушаемый.
Каждая буква — зерно,
на всхожесть проверенное
беззубыми деснами
любезнейшего Державина.
И только буква —
не по зубам зверю.
мчитесь терпению в мире согласных звуков,
целуйте и пойте,
как беззащитные гласные:
перекатываются, беспокоят
рта угол,
превращаясь то в стон,
то в мякоть клубники красной.
Зеницы очей — и глаз этих ворон не выклюет.
Буква-семя.
Формулу жизни вычитай!
Пригоршню букв на кресте, может,
увидит иволга,
когда из меньшей —
большую дату
вычитут.

Еще не вечерело, но дневало.
И осень головой пшеничною
кивала.
Макар своих телят
постылых пас.
Сосали пчелы яблочную мякоть.
Хотелось просто...
я не знаю...
плакать?
Чтоб кто-нибудь пришел,
и все вот это
спас:

и воробья в пыли, и муравья, и суку,
шиповник, Ленина, вздымающего руку,
редактора, базар, трамвай и милицию,
траву, проросшую между бетонных плит,
и сквозняки метро, и дребезжащий лифт,
спас страх,
и спас желание
молиться.

Земли, зерна я ощущаю тяжесть,
как будто бы меня зарыли в землю
и ездит по зеленым стебелькам
моей души звенящая карета.
Рост вкрадчивых корней легко приемлю.

Зерно набилось в туфли и манжеты,
налипло родинками на лицо и шею.
Кузнечик варит свое бальзам целебный
и раздает по капельке зверям.
Но выпить эту каплю — я — не смею.

На зыбкой линии засушенных растений
повисла паутиной песнь козла.
И стерх, и тетерев из дерева тугого
вытаскивают клювом волокно
прохлады и сплетают тени.
Два диких виртуоза ремесла

забытого. Но я здесь не чужая:
запастия облюбовали муравьи
и ползают затейливым браслетом.
Я буду нужной им одно мгновенье лета
как жук, как зернышко,
как бугорок земли.

А.Е. Сидора

ПЬЕЗОЭЛЕКТРИЧЕСКИЙ СТИХ

И взгромадились кристаллы
И столкнулись друг об друга
И от этого удара
Воссияла синя искра.
Искра пела и плясала,
А кристаллы — те гудели,
Снова, снова ударялись,
Чтобы искра не погибла.
И потрескались кристаллы,
Кое-где поразрушались
И в одно из столкновений
Все погибли без останку
И кристаллы развалились,
Искра тлела, но потухла.

А.В. Новиков

* * *

Красные розы, черные розы,
В бездонную пропасть упала педаль
И люди сказали: "Упала, а жаль"
Зато мы впервые видали,
Как в пропасть упали педали.

Как только узнали
про се происшествие,
Устроили люди в том месте нашествие
И все притащили с собою педали,
И пропасть бездонную ту закидали.

И не увидеть уже никому
Педали полет планомерный,
Увижу еще — никому не скажу,
Особенно этим — трехмерным.

Но тут же вопрос возникает,
Он в воздухе вольно летает,
А можно ли пропастями,
Войдя в разногласье с властями,
Забросить одну лишь педаль?
Наверное, нет, а все-таки жаль.

Д.Б. Махнутин

УМНЫЕ ДНИ

Утро было умное. Я понял это сразу - значит действительно умное. Светило умное солнце на умном небе. И я задумался - где же умные облака? Умные облака, очевидно, умнее утра и я вошел в умный день с умными мыслями (предварительно попив умного чая). Окружающее пространство вызвало сдержанное одобрение - "как умно!" Умно сегодня в мире. Умно и хорошо, особенно, если закурить папиросу. И я закурил. Стало еще умнее.

На улице было удивительно умно. Не было людей. Умные люди занимались умными делами. Я умно помолчал, создавая умную тишину. Тишина ума, как это умно. Завтра тоже будет умный день, подумалось и пришло умное удовлетворение.

Наступали умные дни.

С.В. Жадан

ПЕНСИЛЬВАНІЯ

(Відривок)

пенсильванія пенсильванія - пишеться на путівниках, на дорожніх мапах, на шкірі, на будинках, на шахтарському спорядженні, на моїх руках жовтою вигорілою крейдою, водяними знаками, консервованим молоком. лежи вдома, читай листи читай листи читай мої листи, писані пам'яті всіх загиблих друзів пам'яті океана пам'яті крові.

Погода, погода повільно сідає на руки,
мов навчений птах облітаючи пастки міграцій.
Суботня утом і гострі липневі сполуки
все більше помітні
в примхливому диханні станцій.

Ще щоночі тягнеться в небі оголений протяг,
згортаються в тишу дерева - коричневі, темні.
Твої сновидіння, зібравши розкиданий одяг,
ідуть повз ремонтні склади
і забуті майстерні.

Іще вартовий стереже павутину за вітром,
ламаються відстані - що я у цьому порушу?
І тихий Господь вимикає, виходячи, світло,
і точеним шприцом
із себе витягує душу.

бюстгалтери пси радіосигнали заважають нормальному спілкуванню, тому я боюсь трамваїв, боюсь міжміського зв'язку, обходжу нічні споруди з трухлявим начинням, що повільно прогніває. звідси саме звідси рухається небо, ще не розуміючи, в який саме бік воно хотіло б рухатись. дихання смерті, непомітне, як будь-яке дихання, білі троянди телевізійних антен, вимикання світла, яке все одно не гріє





ПРО ПОЕМУ-ТРАКТАТ В.В. ГАРЯЇВА "МЕТАФІЗИЧНИЙ РЕКВІЕМ"

Як відомо, "Реквієм" в перекладі з латинської означає "спокій", твір жалобного характеру. У передмові до свого "Метафізичного Реквієму" В.В. Гаряїв визначає жанр своєї праці як поетично-філософську "поему-трактат", в центрі якої знаходяться екзистенціальні питання буття — добро і зло, страждання, життя і смерть, провина, безсмертя людини і смисл її життя.

Автор поеми-трактату "препарує" почуття героя, який знаходиться на грані життя і смерті, визначає їх як єдність "жаху небуття" і "жаху буття". І якщо трагічна екзистенціальна проблематика, визначена як "жах небуття", лишається традиційною в такого роду філософських творах, то "симетрична" їй проблематика ("жах буття"), закарбована у символічно визначених автором "чорному, сірому і червоному квадратах", відтворює трагедійну сторінку життя покоління творчої інтелігенції періоду радянського тоталітаризму.

Розглядаючи "вічне" питання про смисл життя покоління, юність якого припала на 20-30-ті роки нашого століття, автор звертається до філософської класики від Аристотеля до Ніцше і екзистенціалістів, до творів великих художників минулого і сьогодення, виважує на "терезах історії" результати історичних дій сучасників. Чи було прожите життя складовою частиною історичного прогресу, чи це були безглузді страждання прагнучих життєтворчості ентузіастів, романтиків, сильних (і слабких) духом людей? Автор, як один з учасників цієї життєвої драми, переживає біль, відчуває і свою провину за трагічну долю друзів, соратників по перу.

Єднання з Богом, космічним розумом, гегелівським світовим духом або розчинення в ноосфері — всі ці варіанти досягнення можливого безсмертя конкретної особистості, на думку автора, не вирішують до кінця проблеми смислу (або безглуздості) життя. Такий є лейтмотив перегуку "голосів", які символізують різні концепції цієї нерозв'язної проблеми. Питання лишається відкритим, автор не ставить на цьому крапки, адже, як він каже наприкінці твору — це усього лише кінець першої його частини.

Поруч з аналізом екзистенціальних станів перебування людини у прикордонних ситуаціях, автор вирішує у своєму трактаті низку інших суто дослідницьких завдань, серед яких слід окремо позначити такі, як проблема подолання бездуховності, концептуальне обґрунтування філософії інтегративізму, оригінальний психолого-феноменологічний аналіз жаху, відчаю і туги, як різновекторно спрямованих форм страху, проблема калокагатії в естетиці Ніцше і естетичних концепціях ХХ століття.²

Перед нами майстерно написаний трактат у віршах — жанр дещо призабутий за нашого часу. А шкода, адже такі праці на стику філології і художньої літератури прилучають нове покоління до проблематики зазначених "вічних питань", формують ціннісну свідомість, уводять до лабораторії художньої творчості.

МЕТАФІЗИЧНИЙ РЕКВІЄМ (ПОЕМА-ТРАКТАТ)

ГЛАВА П'ЯТА³

— Оце тобі й вся “історична людина”. Пшик — і як з мильного пухиря полетіло.
А втім, ми ж усе ще живі. То мо' й справді забудем? Ну, власне, що нам за діло?

— Забути? Щоб *отаке* забувати?

Замружитись? В вуха напхати собі вати?

Щоб так, занапащеним, все й полишити?

Чи ж маємо право і справді ми жити?

І це після того, як всі твої друзі

Загинули? Це що, догоджання нарузі?

— Ти тільки збagni, про що тут ідеться!..

— Зректися *краси*? Усе ж розпадеться,

Завалиться й той єдиний, так нами

Стражденно відшукуваний місток між світами

Людини й природи!

— Це вигадки Канта

Сунь голову — прохолодитись — під кранта.⁴

Диви, розійшовсь: “Як міг ти, Семенку, як міг ти!”⁵

З такого життя до Дантова пекла забігти —

І те порятунок. А ти про якусь там “красу” — ну кого вона з них врятувала?

А скільки тих трупів по братських могилах? Навалом.

— Соромся! Хоча б перед пам'яттю друзів!..

— Тут не про красу треба думать, а й менту

Не дозволяти торкнутись нарузі

Кровоточивої рани імен тих!

А то розбрехались. Інтелігенція клята,

Бодай ти повиздихала!

(...Й знову лиш паша розтята.)

— А де ж тоді вищі цінності чуда

Життя? Вони ж мусять усе таки бути,

Відсутність краси — це ж безсилля ідеї!

То де хоч уламки краси отієї?

— Всі цінності знищені. Всі!

— Напропашо?

Не вірю. Не вірю! Існує краса ще!

... А я, як Франко, на ріці Вавілонській,

Ріці наших сліз (над розбитим органом),

У прірві спустошення і облишши

На березі Харкова побиваюсь

Із вудкою й книжкою Кроче “Про сутність

Краси”, під Горбатим мостом, і сахаюсь,

Щоб хто не побачив —

впритул не звело б мене з ким,

Здригаючись навіть на власну присутність -

Й проз хвилі дрібні, що мерехтять безупинно,

Вдивляюся в воду заціпеніло

І у провалля думок поринаю,

Не бачачи навіть вже й того, що бачу —

Як риба затріпотіла на вудці;
Як смикається вона на гачку, і як брижі
Смугасті від того побігли під мостом...
О Харкове, де ж твоє справжнє обличчя,
Й чи є те обличчя? В чім істинний смисл твій?
Куди не ступи — тільки цвинтар і цвинтар,
Та стума, одна червоніюча стума.
(Й все б'ється забута впіймана риба).
— Позбутись краси?..

— Ото вже вчепився
В нещасну красу. Здурів а чи впився?
Краса є завжди бездуховності здобич,
Не можуть вони полишатися обіч.
Краса — це абсурд!

— Ні, це *щит* від абсурду!
Це ж саме без неї безгуздості морда
Й вилазить з усюд, як ота страхотина,
Весь всесвіт заковтуюча й нащача, що
Мов паша без тіла, бо далі — ніщо...
Он, бачиш?

Он!! Он!!!!

— Ну що ти там вбачив? Та ти не
Психуй, то ж не смерть, це ж там жаба підмостна,
Це ти з переляку. Знервився просто.

(Й знов б'ється забута впіймана риба...)

— Зректися краси? Це ж зрадить людину,
Бо що ж тоді ще допоможе, коли не
Вона, з бездуховності знову повстати нам?
Коли все вже знищено, все гине
І тільки вона хоч в чимсь самодостатня.
Без неї ж — весь світ у безглузді порине цім!
В суцільнім абсурді!

— Ах так? ТОДІ СЛУХАЙ!! Тут принцип на принцип.
Втім, щоб в аргументах не плутатись — ти чи ні —
Розглянем все спершу теоретично,
Суто логічно, абстрактно. А щоб не вилазить за шори
Сюжету — вмістимо це... Ну хоч в "політгодину для хворих"
(Тим більш, що цей масовий рух був розбурханий
У Харкові, з ініціативи активу Сабурки).⁶

То в чім же ти вбачив самодостатність краси? А чи не химерна ця здатність? Не знаєш? То я тобі
зараз, незнаю, Короткого курсу краси прочитаю. Затям: це не щит від абсурду, а *суцйй* абсурд. Спитай хоч
яку людину тямущу — всі скажуть: *в ній всі суперечності разом — аж ходяться!*

— Це ж образна фраза!

— А що ж тоді, хоч про неї є ціла наука, а стояних визначень — дзусь? Ось же штука! Точніше, їх
тисячі, несумісних настільки, що будь-який губиться смисл в них. А тільки хтось путню висловлює думку —
на нього всі дивляться, як на недоумка. От хоч би Дідро. Не марно ж на нього вже третє століття усі — до
знемоги! — естетики насипаються. А з чого? — З пустого!⁷ Якщо його з Гегелем порівняти — Дідро ж
тільки й не вистачало додати *єдиного* слова! (До речі, так само, як Гегелю. ⁸) Єди-но-го!

— Ну що тут сказати? Кричати на гвалт? не вистачить легенів.

— Але ж перед нами — незбагнений геній!

— Ха-ха! Та не вистачає ж *обам* ім!. Краса, бо, є той же невловний, якщо зміркувати, Конфуціїв кіт у
чорній кімнаті, котрий, як відомо, там скорше відсутній. Та справи ж не в терміні, справа у суті. Так от щодо
суті. Ти твердиш, що врода є вищою з цінностей? Ну, а от щодо мого розуміння — це навіть не нижча. Ото

її слід — не вагаючись — знищить, бо це ж — *антицінність*, як в цьому предметі зійшлися найвищі авторитети, покиваючи на Ніцше. Ось Кроче. Згадаю, що всі цитують охоче: “Краса — це ілюзія”. Або ось Вуд: “Це таке щось химерне — ні з поля, ні з гаю, брудота чи врода, чи як вони звуться...” Ось Ясперс: “Абсурдність краси полягає вже в тім, що вона нездійсненна, оскільки містить в собі зародки згину.” Ось Рільке: “Краса — це жахного такий розпочаток, котрому ми здатні ще якось пручатись”. І це — вища цінність життя?

— Так, це саме: вона в *співстражданні*. Й чим важче краса нам дається — тми буде й дорожча.
— А чи не тому вона й губить усю свою ціну? Усю! Геть усю! До самознищення! До самовчину!
— Та цить, не кукуй, пророкуєш ти все,
В краси девальвації не існує!
— Існує! Існує! А ми не в красі хіба? Ми — де?
(Сабурки актив аж вчиняє гармидер).

(Й все б'ється забута впіймана риба...)

— А як же історія того ж мистецтва?
На всіх її відтинках тільки й йдеться
Про сварки за справжню красу між митцями
Й бої між прибічниками старої
Й нової краси. Тільки й роблять, що дружно
Всі стверджують найновішу, і тут же
Оглушно, потужно, з клятьбою, з ганьбою
Вона оголошується нестерпно старою
Й скидається в мить з пароплаву мистецтва,
І знов, як колись, чередою ідеться
Те саме, те саме, і далі, і далі -
Впритул до Ортега-і-Гассета й Далі.
Це що за фортели?
Це гра?

— Ні, це пошук людських ідеалів.
— Впритул до убозства соцреалізму?
До мозку тобі б не завадило клізму.
Ото й виникає питання остатнє:
Яка ж вона в біса самодостатня?
Вона ж ефемерна!
— Брех! В ній — тільки вічне.
— Та вічно ж *нове*!
— Та я ж тобі тричі
І тридцятьма тричі казав...
— Хоч до ста тнись.
Ну що ж це за спритна самодостатність?
— Невже ти не розумієш? В'яви, що
У вічному явища є і такі, що
Їх вбачуть лише *нові очі*. Це ж звичне.
— Якщо не химера, то що то за здатність?
— Химера! Химера! Видать позаочі!
(Сабурки сумбур одностайно гелгоче.)

(...Й ще б'ється забута впіймана риба...)

— То й хрест на самодостатності?
— Не вирішуй зарані.
— Тоді повернімось до наших баранів,
А хоч — прошу вибачити — до ягнички -
Краси, а чи ще точніше, за звички
Твої до завших поточнень — отари

Красунь, що про них взахлин тарбарить
Отара естетиків. Ти ж твердив, що врода
(=Краса) є аурою ідеалу, а щодо
Мого розуміння — то я запевняв, що
За нею ж не плакати, голову знявши. Ну що в ній? Що?

Видимість! Лиш зовнішня форма, в котру себе жах бездуховності горне, лиш фарс, недоречність — як блазень на сцені трагічній, голісенька, як король Андерсенів. То навіть коли припустити, що дійсно, краса, попри все своє діонісійство, і є саме те, що, узятє загалом, відповідає хоч в чимсь ідеалам — умовно з цим навіть погодитись можна (якщо витлумачувати *тотожньо*, оскільки, за виразом Ясперса вдалим, історія — кладовисько ідеалів.)

— Навіщо ж тоді було зашивати красу у мішку⁹? Як ката?

— А про якого ката ти? Конфуціява? Та це ж фікція, брате! Ото й в Семенка: “Нема краси — є лиш прагнення”¹⁰. Прах з ним.

— А звідки ж тоді міг Семенко узяти, що здатна краса абсурд подолати?¹¹

— Як звідки? А Ніцше? Краса ж за ним — спроба, за браком інжирного листя в Європі, плащем аполонівського начала прикрити своє діонісійське мочало. Це ж знає весь світ! Те, що Ніцше уперше проголосив колись — тиражують тепер вже всі піфії! Ось і Гайдеггер це відзначає (“Краса лиш завжди нас веде до відчаю і жаху, витискуючись трагічним”), і Фрейд (“тимчасове й цілком ілюзорне заміщення сексуального пориву”), і Юнг (хоч останній — не дуже логічно: “Це наша відраза від архетипів, що повстають як якісь напіврахіти, напівбоги з позапам’яті”), й Колінгвуд (“Це рефлексія страху, що всіх нас безмірним виповнює жахом”). І ти після цього в красі ідеалів шукаєш? Та в ній вони й не ночували!

— Та досить вже баки мені забивати! Ти ще і не встиг усіх прізвищ назвати — а я починаю їх забувати.

До того ж я визначення сприймаю отії
Як спробу поточнення калагатії.

— А антиестетика Жана Жене,
Що совість розбещує й розум жене —
Теж спроба?

— Зась! Зло і краса несумісні, так само
Як геній і лиходійство!

— Припустим. Втесаймо!

А соцреалізм твій улюблений, що про нього чим далі ж
Ти лекції, закочуючи очі, читаєш?

— А звідки ти знаєш?

- Читаєш! Читаєш! Закочуєш очі!

(Сабурки актив аж лігма регоче).

Естетика ж зла не різниться нема —

Ло від соцреалізму! Різниці нема!

Й з чого б тоді, якщо вона здатна здолати

Абсурд, у мішку її зашивати?

І ти іще хочеш прорватись до смислу?

Із прірви? Й тобі іще досі не смішно?

А я ж попереджував. Чи може ти хочеш

Назад, у внутріособовість?

— Хто це регоче?

- Та це ж олімпійці.

— Не чуть, просто гамір!

“— ОТЯМСЯ!!!”

— Згадай, це ж писав Шопенгауер

У “Світі як волі”: “Ми в замкненім колі.

Те, з чого почав — до того й прийшов ти:

Це ж пункт вихідний своїх пошуків знов ти

Ні з чим повернувся...” Ото він і радий,

Що “краще — піти”.

— Знову шаради?

— Ні, знов Шопенгауер, ще й том отакезних
Доведень. Наприклад: “Різновид аскези —
Знайти в спогляданні краси *забуття*, щоб
Надати самознищенню вигляд *путящий*”.

— Неправда! Уся історична людина —
Це біль за красою життя.

— Неодмінно.

Такий ритуал.

— Справа не в ритуалі,
А в тім, що б ми *Духа* в собі врятували!
— Що, що? Рятувати ще й сили узвишні?
Та ти гуморист не гірший од Вишні.
Візьми Авангард. Він не побоявся в ману ту,
В бескет той, в ту моторош бездуховності зазирнути,
За виворіт площизні і кубів, і досяг чогось, наче вже —
й здригнувся, чудовиська власні побачивши.

— А хто б не здригнувся? Хіба що придурки!
(Захоплений скік партактиву Сабурки.)

- Але ж в них незбагнена й досі глиbokість!

Всі символи Ніцше, Мальярме а чи Блока

Були лиш преамбулою до велико-

Го СЮРсимволізму авангардизму -

Це й Лангер відчула, і Далі це визнав.

Й це ж *він* тільки й міг відродити, нівроку,
Традиції готики і бароко.

— А чи не через те ти тут стільки й гундосиш
“Мішок Семенків не розшитий і досі ж”?

А як поміняти — не треба ж повторень! —

Мішка Семенкова на скриньку Пандори?

— Не вийде! Увесь Авнгард — відпочатково і повністю —

Є бунтом краси супроти бездуховності.

— Краса ж у мішку!

— Але, якщо є прагнення,

То і пора гонінь не пригне мене.

Хоч це, цінувальники, поцінуюте.

А не поцінуєте — цілуйте!

— Ото натворив отой Ніцше! І доки це
Морочитимуть нам голови його парадокси?

- Неправда! Ніцше не розуміють, так само

Як і Дідро — не марно ж в них, як оріфлама,

Й одне розуміння краси!

- А його тільки й ладить

До діонісійства і волі до влади

Вся нездар: що пісні ханжі, що розгнuzдані циніки,

Ніяк не втямлячи, чого б це заради

Він двічі (двічі ж!) вдавався до переоцінки

Всіх цінностей. А саме ж найголовніше

Якраз ми й знаходимо в *пізнього* Ніцше,

В котрого й духовність людини — це воля

Її до життя, а не...

— Досить. Доволі,

Завівсь.

— Ні, тепер уже слухай. Аж ось що він пише:

“Мистецтво існує для того, щоб ми не загинули, всі до одного від істини” (тобто абсурду)¹², й далі ще, ось це: “Для того, щоб *оволодіти хаосом*, що ним є наш світ”. То ж наскрізь його думка така: краса є становище духу, що в пошуку подолання страждання примушує історичну людину піднятися над собою.

— Для згину? Так це Шопенгауер!

— Ні! Для життя! Й щоб міг ти це втіяти — відмовлю цитатою на цитату: “Я переборов своє страдництво, знеси свій попіл на гору, бо там віднайшов я для нього незагасиме племіння й той привид жакний відступився від мене”.

— “Той привид”? Це ж він про своє божевілля...

Невже ти не розумієш, його звело з ким?!

... А я, як Франко на ріці Вавілонській,
Ріці наших сліз, з сухими очима
І з “Так промовляв Заратустра” в кишені,
Неподалік від Салтівських схилів
На березі Нетечі¹³ розкладаю
Багаття, і як Заратустра вдивляюсь,
Якими лякає воно язиками
І думаю, думаю, думаю, дума...
Аж доки доконче погушує стума -
Та муки своєї не подолаю.

— Забудь! Ось ти вже й рими почав забувати,
То й кур їм, забудь їх разом із красою,
Бо в них тільки біль, тільки туга виснажна,
Що повстає язиками з багаття -
Зі смертної ватри твоїх екзистенцій,
Неначе той птах на палаючій хаті -
Лиш крила в огні, хрестом розіп’яті.
Пригадуєш?..

(Полум’я й дим, і між ними
Лиш тріпання крильми й якась плутанина —
Безпомічні помаху крильми далекі,
Неначе лелеки... Чи це не лелеки?)
— Нащо вже краса! А і тій, бач, судимо,
Піднятися в небо з гнізда свого димом!..
Та що вона може?

— Не знаю, та знаю,
Що втрата краси — це втрата всього, що
Людину людиною робить.

— Ото ще!

А може це й справді та древньоєгипетська птиця,
Що в власном у попелі, кажуть, гніздиться?
Ну як її...

— Струс? Щоб отакі здоровенні...

— А може це Фенікс?

— Іди ти до фені,

Хоч вибач, хоч ні на оцім одкровенні:

Таке не існує, це скорше вже дрофи!

Передчуття ще страшнішої катастрофи?

— Страшнішої? Наче може бути страшніша

Загину краси? Зметикуй хоч! Збагни вже!

— Вже воші від збагнення завелися.

То досить, забудь. Місток завалився.

І знову я заціпеніло вдивляюсь, вдивляюсь, вдивляюсь
У безпорадному отупінні

В танок язиків розпалахкотілої ватри,
Розкладеної побіля Салтівських схилів,
Спостерігаю, як проміж ними,
У їх синювато-прозорій основі
Під вогняно-золотими верхами
Самодостатність краси вигоряє
І як унизу, на самому денці
Щось раптом нараз починає сіріти,
Притьмом обертаючись на попіл
Й танок язиків прозорих від того
Жвавів й вони вириваються вгору
Нервовими язиками

художника-експресіоніста,
Немов то танцюють свічки поминальні —
(Це ж Реквієм *прізви*, Реквієм *прізви*!)
Й вся ніч уже коло багаття танцює,
Стрибаючи чорними язиками
Кушів і стогів, яруг і захмарень,
Химерними уявами туги
По чорному — чорним, по чорному — чорним,
Вилизує небо, обпалює душу —
І вже навкруги ані Салтівських схилів,
Ні Нетечі — наче б усе прогоріло,
Перевелось на попіл, на стуму,
В котру я пірнаю униз головою.
- Та скільки ж ще нудитись нам із красою?
Чому ти її так повільно вбиваєш?
Вбий її зразу, не розпотякуй!
Все ж ясно давно, а ти усе тягнеш
І тягнеш, затемнюєш тільки поему.
Знайшов собі екзистенцію.

— А як же ти думав?

Це ж вічне, невпинне самовбивання.
Краса може й завша, але не існує
Без болю постійної втрати й заплутаності, адже нез'ясовна,
Бо неосяжна і невичерпна.
О як же прорватися з цього безглуздя
До надособовості вільного духа?
— То ти ще й свободи схотів? Без людини
Куди ж ти прорвешся? В абстракцію? Ти не
Засліп? Без людини ж там пуста пуста,
Як карма без Будди чи хрест без Христа.
Чи ти все ще мрієш прорватись до смислу?
Із прізви? Й тобі ще досі не смішно?
Шукати краси може й там?

— Бо повинна.

— Та вже ж обірвалася й та пуповина,
Що все ще їх з'язувала!

— Але ж краса — це підґрунтя
Духовності, це ж "інший світ за цим світом"!¹⁴
— Ти звідки? З печер Монтесінеса чи з Сабурки? З привітом!
— З привітом! Колего! Виходить краса є!
(Сабурку від захвату аж стрясає).

ПРИМЕЧАНИЯ

² Останнє з цих “дослідницьких завдань”, присвячене проблемі самодостатності краси і калокагатії, становить собою 5 главу “Метафізичного Реквієму”. Подасмо її нижче в скороченому — журнальному — варіанті. Редакція.

³ Задум “Метафізичного Реквієму”, над яким автор працював понад 60 років (1932-95), був пов’язаний з намаганням осмислити суперечності духовних кидань свого покоління шляхом поетично-філософського аналізу екзистенційного буття останнього в усіх трьох його сферах: 1) сфері внутріособового буття — замкненої в собі суб’єктивності, обмеженої прикордонними ситуаціями, 2) сфері міжособового буття — буття історичної людини і 3) сфері надособового буття вільного Духа. В 5-й главі йдеться про пошуки шляхів і спроби людини прорватися з прірви бездуховності міжособового буття до сфери Духа.

⁴ збережено правопис 20-х років; (Вообще, везде сохранено правописание оригинальной авторской рукописи. — Редакція.)

⁵ Михайль Семенко — український поет-футурист (1892-1937). Автор був його учнем, членом створеного ним літоб’єднання “Нова генерація”.

⁶ На кінці 30-х років, з виданням “Короткого курсу історії ВКП(б)”, у харківських лікарнях було запроваджено його “вивчення” на “політгодинах для хворих”. Сабурка — харківська психіатрична лікарня.

⁷ Так, у відомій “Історії естетики” К. Гілберт та Г. Куна читаємо: “Визначення краси в Дідро загадкове — неясним словом співвідношення”. А їхній антагоніст М.Ф.Овсяніков пише у своїй “Історії естетичної думки” *мало не тими ж* словами про “абстрактну постановку проблеми краси”, через що “ми не бачимо дійсного Дідро, яким він увійшов в історію світової культури”.

⁸ А саме. Дідро “не вистачило” у визначенні краси Гегелівського слова “ідеал”, а Гегелю — Дідрового слова “відношення”, котре ми якраз і знаходимо в наче б то неясному визначенні “Краса є те, від чого пробуджується в розумі ідея відношення”.

⁹ 1922-1930 рр. Семенко висловлював думку, що через утиск з боку офіційних кіл і несприйняття масовим читачем через низький культурний рівень, авангардистам лишається захити своє мистецтво в мішок і передати наступним поколінням

¹⁰ Михайль Семенко. Кверофутуризм.

¹¹ Мих. Семенко, Німеччина.

¹² В розумінні, що істина полягає у визнанні абсурдності існування.

¹³ Річка у Харкові.

¹⁴ Мик. Бердяєв.

ФИЛОСОФИЯ В ЛАБИРИНТЕ

1 В	2 Е	3 Р	4 Л	5 Е	6 Ч	7 И	8		9			10
11				12		13	М				14	15
16			17				18	И	А	Т	19	
		20	О	К	Р	А	Т	А	21		22	
23			24	Я	25		26	27	28			29
	30	31	Д		32			Т		33		34
35			36	37			38		39	К	И	Н
40				41	42						43	
44				45								46
47							48	К	А	Т	А	Р
										С	У	С

ПО ГОРИЗОНТАЛИ:

1. Француз, поэт-символист, буян; в 1873 году, не сумев обуздать очередной приступ гнева, пальнул в Артюра Рембо за что отправился в тюрьму на два года.
5. Автор на шумевшей повести "Огарки" — своего рода Библии русских гимназистов начала XX века.
11. Автор драматического эссе в стихах "Учение мира об Андрее Белом, или во мне происходит разложение литературоведения"?
13. Испанец, философ; ввел понятие интраистории как иррациональной субстанции исторических явлений.
16. Между маркизом и садом.
17. Древнеримский жрец, толковавший волю богов по пению и полету птиц.
18. ...в доказательстве — логическая ошибка, допускавшаяся отдельными математиками две тысячи лет кряду; пытаясь доказать Пятый постулат параллельных (сформулированный, кстати пунктом 12 по вертикали), они клали в основу своих доказательств сам доказываемый постулат.
19. "Полезность — критерий нравственности". Кто сказал?
20. Древний грек, философ; свои приемы исследования сравнивал с искусством повивальной бабки.
21. "Мене-мене-...-фарес" ("Ты взвешен и найден легковесным") — слова, начертанные на стене дворца огненным перстом во время вальтасарова пира.
23. Ортодоксальная система древнеиндийской философии, впервые в Индии разработавшая теорию силлогизма (состоял, в отличие от греческого, из пяти членов: посылка, доказательство, иллюстрация, применение доказательства, заключение).
25. Виднейший из норвежских математиков XIX века.
28. Имя историка, читающего закадровый текст в эпизодах к/ф "Асса", связанных с убийством императора Павла I.
29. Бог-небо у шумеров.

30. Максим Горький: "И пошел я в ..."
32. Религиозно-философское учение в Древней Индии, связывавшее духовное освобождение ("мук-ти") с наслаждением ("бхукти").
35. "Цветущая сила" по-гречески (слово, роднящее Сергея Городецкого с Михаилом Кузминым).
37. "Анти-..." — наиболее известная из полемических брошюр Фридриха Энгельса.
39. Диоген из Синопа — кто он?
40. Кровь олимпийских богов.
42. Владимир Маяковский: "Я ногой, распухшей от исканий, обошел и вашу сушу и еще какие-то другие страны в ... и маске темноты. Я искал ее, невиданную душу, чтобы в губы-раны повожить ее целющие цветы".
44. Франсуа ... Аруэ (Вольтер).
45. Оpozнание воспринимаемого объекта, который уже известен по прошлому опыту, как такового.
46. ... ово ("от яйца").
47. Древний грек, оратор и философ; прожил 98 лет и мог бы еще, да не пожелал — наложил на себя руки после поражения при Херонее.
48. "Философическое очищенье".

ПО ВЕРТИКАЛИ:

1. "Вед завершенье".
2. Альбигойство в папиных глазах.
3. Ален ... - Грийе, не последний из новых романистов.
4. Концепция негро-африканского человека; противопоставляет интуитивный разум африканца, гармонично слитого с природой, рационалистическому разуму европейца-урбаниста.
6. "Дай вам Бог здоровья, мистер Розуотер, или не мечите бисер перед свиньями"(имя автора романа).
7. ... вино веритас ("истина в вине" — неясно только, в чьей).
8. Бездна, в которую Зевс низверг титанов.
9. "... зеленый" — единственный "натурально расцвеченный" сборник статей Андрея Белого.
10. Что сменило кондак?
12. Геометр N1.
14. Буква греческого алфавита.
15. "Молодежь" по-сербски (культпросветорганзация XIX в.).
17. В древнекитайской мифологии плавающая в море гигантская черепаха, на чьей спине стоят три священные горы — обитель бессмертных.
18. Кто положил основание немецкому классическому идеализму?
22. Как имя первого и единственного подлинного супрематиста?
24. Что поставило точку в биографии пункта 20 по горизонтали?
26. Пионер ветхозаветного первосвященничества.
27. Душа на латинский манер.
31. "Подельщик сатиры".
33. Что выходило из-под кисти изографа?
34. Один немецкий сапожник, надышавшись клеем, расфилософствовался — да так, что создал грандиозную систему мистико-пантеистических воззрений, повлияв на Гамана вкупе с Гегелем, Шеллингом и Бог весть кем еще. Как звучало имя сапожника?
36. Как величали французского композитора, впервые в истории музыки введшего в портитуру балета звучание пишущей машинки?
38. Как назывался печатный орган, издаваемый Адольфом Марксом?
41. Кто из английских философов разработал метод логического анализа?
43. Нечто сумрачное, в чем очутился Данте Алигьери, пройдя земную жизнь ровно до половины.

ОТВЕТЫ НА КРОССВОРД «ФИЛОСОФИЯ В ЛАБИРИНТЕ»

1. Веланга. 2. Ереся. 3. Роб. 4. Неприход. 6. Курт (Воннегут). 7. Ин. 8. Тартар. 9. "Лит". 10. Канон (церковный). 12. Евклид. 14. Нью. 15. "Омалдина". 17. Ао. 18. Кант. 22. Казимир (Малевич). 24. Яд. 26. Аарон. 27. Анима. 31. Юмор. 33. Икона. 34. Якоб (Беме). 36. Эрик (Сати). 38. «Нива». 41. Мур. 43. Лес.

ПО ВЕРТИКАЛИ:

1. Верлен. 5. Скиталец. 11. Ерофеев (Виктор). 13. Унамуну. 16. Де. 17. Авгур. 18. Крут. 19. Юм. 20. Со-крат. 21. "...-тект-...". 23. Нья. 25. Ли. 28. Натан (Эйхельман). 29. Ан. 30. "...люди". 32. Тантризм. 35. Акма (ак-меизм). 37. "...-Дюринт". 39. Киник. 40. Икор. 42. "...домино...". 44. Мари. 45. Унаванане. 46. Аб. 47. Исократ. 48. Катарсис.

ПО ГОРИЗОНТАЛИ:

Содержание

М.М. Красилов	
Сереже Таглину в преддверии сороковин	3
✓ Н.В. Загурская	
Пепел розы	7
А.Н. Краснящих	
Антиэстетическое отношение действительности к искусству (постмодернистская версия)	10
С.В. Щеглов	
Изнанка структурализма (ещё один способ преодоления традиционного быта)	13
М.Ю. Байтальский	
Герменевтика одной синхронности	15
✓ Н.В. Загурская	
Два типа анальности и сверхчеловек: постомодерн и фашизм	18
Ю.В. Самсоненко	
Феноменология капитала и критика капитализма	20
В.В. Подгорная	
Постмодернистские тактики социального познания	25
М.Ю. Скирта	
Применима ли немецкая философская мысль о музыке конца XVIII — п/п XIX вв. к музыкальной практике?	27
О.К. Бурова	
Вещь. В поисках пространства размышления	31
Е.В. Батаева	
Дискурс энергии: "Деэссенциализация" или ново-эссенциальность?	34
С.В. Маневская	
К вопросу о роли языка в развитии абстрагирующей способности мышления человека	36
А.В. Баженов	
Обращение к душе (по прочтению работ Юнга о символе)	39
✓ Н.Н. Мироненко	
Психоаналитический символ: варианты решения проблемы Фрейдом и Юнгом	41

<i>И. Н. Нещерет</i> Феномен трансформации сознания и его место в современном искусстве	43
<i>А.А. Кононов</i> Иррациональное сознание: содержание и проявления	46
✓ <i>О.К. Бурова</i> О динамике сотворчества. От зрителя-созерцателя — к зрителю-персонажу	48
<i>Е.А. Бакаленко</i> Философские аспекты теоретических моделей динамики творческого процесса	51
✓ <i>Е.Д. Нефедова</i> Литературная сказка: проблема деконструкции	54
<i>В.А. Дмитренко, В.Г. Пасынок, Н.А. Олейник</i> Диалектика басенного жанра	58
<i>С.Н. Корцова</i> Одоризация как феномен культуры	61
<i>А.А. Фисун</i> Постметафизическое измерение истории и трансверсальное время: от последовательностей к конstellациям	65
<i>К.В. Кислюк</i> Новый проект философии истории или о чем свидетельствует философско-исторический опыт "Анналов"	68
<i>О.В. Барабаш</i> Эсхатология и время	71
<i>Е.В. Батаева</i> Миф о Парусии Христа: "конец" и "не-конец" истории	74
<i>Д.В. Гордецкий</i> Суфизм: простая локализация и вторая попытка	77
<i>Я.В. Боцман</i> Религиозный ренессанс: культурные мутации на пике технического прогресса	81
<i>И.Н. Нещерет</i> К проблеме интерпретации советской символики	84
<i>И.Н. Яценко</i> Символический обмен и мода	87
<i>Ю.В. Мелякова</i> Маска как поверхностный эффект	89
<i>Е.Л. Луценко</i> Современное философское осмысление проблемы переходности в истории	92

<i>Е.А. Васильев</i>	
О пользе новаторских традиций	97
<i>Т.Ю. Журженко</i>	
Современная экономическая теория: утопия научности или дискурсивная практика?	103
<i>Я.В. Гурьева</i>	
Развитие внутрихозяйственных финансовых отношений при переходе Украины к рынку	107
<i>Н.А. Кашпур</i>	
Риск как социально-философская проблема	112
<i>Г.Н. Лантушко</i>	
К проблеме целеполагания в современном образовании: диалог естественнонаучного и гуманитарного	114
<i>С.А. Заветный</i>	
Понятийный ряд категории управления	117
<i>О.Г. Данильян</i>	
К вопросу о состояниях социальных противоречий	120
<i>С.В. Форостовець</i>	
Етикет військовослужбовця (філософсько-історичний аналіз)	123
<i>О.І. Артемова</i>	
"Філософія серця": Архетип українського філософствування	129
<i>А.П. Лантух</i>	
Социальная аномия — черта украинского общества	131
<i>Н.С. Корабльова</i>	
"Профілі і маски" культури запозиченої чи унаслідованої (за Іваном Франком)	134
<i>О.О. Черног</i>	
"Ендіміонський мотив" у творчості Т.Г.Шевченка	136
<i>М.П. Сподарець</i>	
Філософські аспекти світоглядної концепції І.Багряного в структурі образу головного героя	138
<i>С.А. Голиков</i>	
Об особенностях становления университетской философии в Харькове	140
<i>А.М. Варыпаев</i>	
Осмысление категории странничества в восточнославянской культуре	143
<i>М.И. Мартыненко</i>	
О парадигме учительства в традициях Востока и Запада	146

Е.Ю. Бакановская

Образы Ницше в русской религиозной мысли.

Религиозные образы в ницшевском творчестве:

вопрос противостояний и взаимосвязи типов религиозности 150

Н.Х. Ломая

Неоплатоник грузинского ренессанса Иоанн Петрици 152

А.П. Петросян

Избежал ли Кьеркегор системы? 155

ФИЛОСОФСКАЯ ПОЭТИКА И ГРАФОМАНИЯ

М.М. Красилов

“Философская поэзия”? Нет уж, увольте... 159

Стихи 161

С.И. Камынина

Бабочка 166

Туман 166

И.А. Сусорев

Апокалипсис (стертые строки) 169

М.А. Клочко

“Преодолеть себя...” 171

Н.И. Виноградова

Стихи 172

А.Е. Сидора

Пьезоэлектрический стих 174

А.В. Новиков

“Красные розы, черные розы...” 174

Д.Б. Махнутин

Умные дни 175

С.В. Жадан

Пенсильванія (відривок) 176

М.В. Дяченко

Про поему-трактат В.В. Гаряїва “Метафізичний Реквієм” 179

В.В. Гаряїв

Метафізичний Реквієм (поема-трактат) 180

К.Н. Михалюк

Философия в лабиринте (кроссворд) 188

Ответы на кроссворд «Философия в лабиринте» 190

ВІСНИК

ХАРКІВСЬКОГО ДЕРЖАВНОГО УНІВЕРСИТЕТУ

№ 394' 97

ФІЛОСОФСЬКІ ПЕРИПЕТІЇ

Російською та українською мовою

В оформлении сборника использованы работы В.А.Федорова из цикла "Посуда", Н.В.Загурской "Пейзаж", О.А.Мамалуй из серии "Философские колючки", И.Н.Нещерета "Умирающий Центавр", "Аполлон и Дафна", Н.И.Виноградовой "Смерть омара", "Разрушение куба", "Бенефис".

Відповідальний випусковий
О.О. Мамалуй

Арт-директор
І.М. Нещерет

Дизайнер
Д.В. Гордевський



ИЗДАНИЕ ОСУЩЕСТВЛЕНО ПРИ ТЕХНИЧЕСКОМ СОДЕЙСТВИИ

ТОО "НПП УКРЭНЕРГОКОМПЛЕКС"

И

ХГЦКНО "ПОХИЩЕНИЕ ЕВРОПЫ"

Підп. до друку 16.10.97. Формат 60 x 84 1/8. Папір офсетний. Друк офсетний.

Умовн. друк. арк. 17,5. Умовн. фарбо-відб. 17,86. Облік.-видавн.арк. 17,93.

Тираж 300 прим. Зам. № 218. Ціна договірна. 7-00

Харківський Державний університет
Україна, 310077, м.Харків, пл.Свободи, 4.

Поліграфічна фірма "Кипи-Принт"
Україна, м.Харків, 310022, Держпром, під'їзд 6, поверх 7