

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ ТА НАУКИ
УКРАЇНИ

K-14038

П 327825

ВІСНИК

**ХАРКІВСЬКОГО
НАЦІОНАЛЬНОГО
УНІВЕРСИТЕТУ**

№ 507

вып № 24

Харків-2001

ISSN 0453-8048

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ ТА НАУКИ УКРАЇНИ

**ВІСНИК
ХАРКІВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО
УНІВЕРСИТЕТУ**

№ 507

**Серія “Теорія культури та філософія науки”
Заснована у 1991 році.**

Випуск 24

**Збірник наукових статей підготовлено разом з
кафедрою українознавства Гуманітарного
факультету Державного аерокосмічного
університету ім. М.Є.Жуковського
"ХАІ".**

Харків-2001

УДК 130.2

Розглянуто актуальні питання культурології, історії культури, наукознавства та філософії науки.

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

Редакційна колегія:

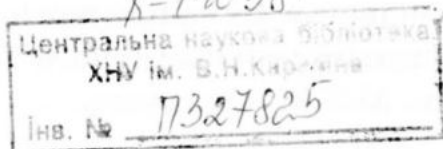
І.З.Цехмістро, д-р філос. наук, професор (відповідний редактор),
К.О.Байрачний, д-р філос. наук, професор, О.К.Бурова, д-р філос.
наук, професор, Я.М.Білик, д-р. філос. наук, доцент,
А.Є.Прилуцька, канд. філос. наук, доцент, В.С.Старовойт, канд.
філос. наук, доцент, В.В.Шкода, д-р філос. наук, професор,
В.І.Штанько, д-р філос. наук, професор.

Адреса редколегії: 61077, м. Харків, пл. Свободи, 4,
Харківський національний університет ім. В.Н.Каразіна, кафедра
теорії культури та філософії науки, тел. (0572) 45-75-72

*Друкується за рішенням
вченої ради Харківського національного університету
ім. В.Н.Каразіна. Протокол №9 від 25 травня 2000р.*

Серія "Теорія культури та філософія науки"
заснована в 1991р.

Випуск 24



Свідectво про державну реєстрацію KB №4063 від 02.03.2000.

ISSN 0453-8048

©Харківський національний університет
ім. В.Н.Каразіна

В.В.Корженко

ФІЛОСОФІЯ СУБ'ЄКТИВНОСТІ ТА "РОЗУМНОЇ ДІЙСНОСТІ": ПРОБЛЕМА САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ

Ідеї просвітництва щодо людини як природної істоти, що прагне до задоволення своїх потреб у щасті шляхом "природної" раціональної трансформації суспільства на засадах освіченості та запровадження наукових знань, а також філософське обґрунтування розуму як потужної сили, здатної змінювати світ на краще, наштовхнулись у німецькій класичній філософії на такі глибини проблеми людського буття, коли зашитуюча "розумна дійсність" не могла не викликати напруги філософського помислення ще не мислимого.

Одним з перших усвідомлює перипетії філософії та філософського мислення І.Кант. Розпочавши свій шлях у філософії з розвитку натурфілософської традиції [1] і здійснивши там справді великі відкриття, Кант поступово дійшов до висновку, що він займається не філософією, що справжня філософія з її давньою історією вмирає, подарувавши свою проблематику новим природничим наукам. Мабуть, саме це він мав на увазі, коли ще в "докритичний" період своєї творчості писав німецькому філософу Мендельсону про те, що з приводу метафізики дійшов докорінно іншого розуміння її методу і вже готовий перетворити метафізику в дійсну науку [2, Т.2, с.364-365].

Що ж спонукало І. Канта до якісної зміни власного філософського світогляду? На нашу думку, таких "каталізаторів" декілька. По-перше інтелектуальне невдоволення Канта пануючими метафізичними системами XVII ст. (зокрема філософією Лейбніца, яку викладали на той час в університетах), їх однобокими раціоналістичними гносеологічно-методологічними основами. По-друге нездатність нової емпірично-сенсуалістичної гносеології (Дж.Берклі, Д.Юм, Дж.Локк, французькі просвітники) бути метафізикою в її істинному розумінні. "Що стосується метафізики, — зауважує з цього приводу Кант, — то кожен має право взяти під сумнів її можливості, тому що вона до цього часу погано розвивалась, і ні одна із запропонованих до цього часу систем, якщо мова йде про їхню основну мету, не заслуговує того, щоб її визнали дійсно існуючою"[3, с.118-119]. Звернемо увагу в зазначених кантівських міркуваннях на дві актуальні речі. З одного боку, "беруться під сумнів" можливості філософії, як елемента духовної культури, тобто необхідність подальшого її існування, з іншого — якщо і не заперечується необ-

ність, "речність". Жоден матеріаліст не може цього заперечувати, якщо він визнає активну, діяльну, творчу сутність людини. Пізнання ж того, що озвницінювання та предметність "покладено" самосвідомістю, Гегель трактує як їхнє повернення до неї і заняття нею, у ході чого самосвідомість осягає, що у своєму інобутті як такому вона знаходиться "при собі" ("при розумі", "здоровому розумі" — В.К.), так що "все це є рух свідомості, й свідомість тут складає усю сукупність своїх моментів" [6, с.422]. Реалізм гегелівського філософствування, його зв'язок з дійсним суспільним буттям та буттям окремого людського "Я" не викликає сумнівів.

Гегель зводить раціоналізм, що постулювався до нього як "здоровий глузд", до рангу абсолютності, до вершин філософського мислення, "всезагального мислення", основним завданням якого є "виявити у всьому кінцевому нескінченність і вимагати удосконалення кінцевого засобами розуму" [7, с.198].

Можна наважитись висловити свою думку про те, що німецька класична філософія у цілому сприяла подальшому розвитку філософії, принаймні, в декількох напрямках, які імпліцитно витікають з її ж власної критичної критики. По-перше, вона побудована за зразком геометрії із своєрідними філософськими "аксіомами", підіймається до усвідомлення фундаментальних принципів, найбільш загальних закономірностей розвитку природи, суспільства та людського мислення (І.Кант, Г.Гегель). По-друге, на відміну від природничих наук, вона поступово зводиться до мудрості, зусилля помислити, стає "думкою ще більшої думки" (М.Мамардашвілі), виноситься за межі зразкового конкретнаукового мислення як "спекулятивна" наука (Гегель). Предметом для філософствування і там, і там є конкретна людина як суб'єктивність, що надає смисл усьому існуючому. По-третє, у межах німецької класичної філософії виникає розуміння її як "практичної філософії", філософії соціальної дії (І.Фіхте, К.Маркс).

Глибина та складність "спекулятивної" філософії, що акцентувала "дійсне розумним", не пояснюючи наочно факти нерозумності (навіть абсурдності) дійсності в їх дійсному існуванні, викликали "критичну критику", позбавляли "спекулятивну науку" філософію статусу філософії дійсної дійсності. Подальший розвиток філософії, на наш погляд, ніскільки не випадає з проблематики класичного раціоналізму, навпаки, набуває своєрідного оригінального змісту та своїх власних форм філософствування, що дозволяє вважати філософію цілісним феноменом культури, квінтесенцією цивілізованого

супільного буття. Нарешті, можна наполягати на тому, що гегелівська "спекулятивна філософія", як це не дивно, містить у собі кристику всіх наступних "філософських систем" у позитивному аспекті як подолання їхніх дискусійних проблем засобами філософствування.

Список літератури:

1. Кант І. Трактати и письма. М., 1980.
2. Кант І. Сочинения: В 6 т. / Под общ.ред. В.Ф.Асмуса и др. М., 1963. Т. 2.
3. Кант І. Сочинения: В 6 т. / Под общ. ред. В.Ф. Асмуса и др., 1964. Т. 3.
4. Кант І. Сочинения: В 6 т. / Под общ. ред. В.Ф. Асмуса и др., 1965. Т. 4.
5. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. М., 1974. Т. 1.
6. Гегель Г.В.Ф. Сочинения: В 14 т. М.-Л., 1936. Т. 4.
7. Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: В 2 т. — М., 1970. Т. 1.
8. Корженко В.В. Історична доля філософії // Науковий вісник Харк.держ.пед.ун-ту ім.Г.С.Сковороди. Сер. 1. Політичні, соціологічні та філософські науки, 1997, №1. С.4-13.

Рибалка В.Г., Корабльова Н.С.

ОСОБИСТІСНА ІДЕНТИЧНІСТЬ МОВОЮ СУЧАСНИХ ФІЛОСОФСЬКИХ ДИСКУРСІВ

Дискурсивні системи сучасного гуманітарного знання, поєднуючи у своїх побудовах політичний й філософський аспекти, все більше і більше удосконалюють методи формування бажаної ідентичності через психологічні структури та механізми. Переважання інтерпретаційних систем над законодавчими означає перегляд класичних уявлень про відносини соціуму та культури з "життєвим світом" (Е.Гуссерль) особи, коли орієнтацію на вищі цінності та ідеали замінено продукуванням механізмів розщеплення об'єктів та самого суб'єкта. Фундаментальною установкою постмодернізму є намагання не відтворити реальну ситуацію, а поставити діагноз, виходячи з сукупності соціальних практик, які утворюють галузь соціальної терапії і соціального кодування (замість виховання). Таким чином, усі соціальні практики зумовлено тими ж теоретичними

установками, які їх породили й були для них вихідним пунктом дослідження.

Механізми формування, як вказує у своїх дослідженнях Жак Лакан, замінено на механізми розщеплення та механізми проекції-інтродекції одночасно. В результаті цих процедур межі пролягають всередині й суб'єкта, й об'єкта, а не між ними. Особа присвоює те, що їй здається значущим, інтродектуючи його "всередину" себе, виштовхуючи небажане "назовні". Це "зовнішнє, змінивши образ, може знову потрапити "всередину" [1; 2]. Такий шлях відшукування власної ідентичності породжує "проблеми з ідентичністю" (В.Малахов), зумовлює психологічні стани, в яких ця ідентичність формується або руйнується залежно від людського типу. Вступаючи у взаємодію, соціальні типи утворюють світ комунікації та символізації. Замкнутий на собі чи здатний до інтенціональності, цей світ породжує певні типи особистостей: також замкнутих на собі й вилучених з важливих вимірів суспільного життя або орієнтованих на суспільну самореалізацію (престиж, кар'єру, статус).

Важливою рисою постсучасного соціуму є панування симулякрів з їх парадоксальною автореференцією, коли реальність змінено на ефект реальності, а замість соціальних ролей функціонують маски, особа вдягає личину, прагнучи соціальної мімікрії. Ця симулятивна структура не підлягає нормативному впорядкуванню, як того вимагає традиція, бо симулякр не відображає, не моделює реальність, а уникає автореференційної функції. Самовіднесеність симулякра — парадоксальна, він заперечує те, що стверджує: зміст зображеного. В цьому його фальшиві претензії на ідентичність. Фантазм соціальних масок без референції досить популярний у постмодерністських студіях. Приклад подібного парадоксу — фальшива ідентичність. Подаючи самість, що формується у соціумі, зараженому симулякрами, вона сама стає симулякром. Особа, проектуєчись "всередину", приміряє соціальні ролі та маски, які пропонують культура та соціум. Залежно від ситуації виникає бажання, яке вимагає реалізації. В умовах постмодерного соціуму до суб'єкта переходить не лише функція трансляції культури та соціального досвіду, але й творення власної ідентичності. Щоб стати суб'єктом соціальної діяльності відповідно до статусу, особа "збирає" цю ідентичність з ролей, щоб ствердити власне Я. Але інфляція Я, заперечення Абсолюту, відсутність ієрархії цінностей роблять ці намагання безплідними, бо зосереджуються на пошуку образу, іміджу, а не на бажанні стати суб'єктом, цілісною ідентичністю.

Здатність до численних ідентифікацій як гри іміджами, масками, ролями формує бажання втекти від визначеності Я, знехтувати ним. Сучасна археологія знання є археологією подібних трансформацій такої суб'єктивності, яку обставини змушують функціонувати як симулякр, тобто творити не ролі, а маски, виконувати не соціальні функції, а фікції та й самій представлятись як фікція. Таким чином, "ключовий критерій модерну — функція — доповнюється у постмодерні критерієм фікції" [3, с.120]. Мода на ідеї, як будь-яка мода, доходить до широкого загалу й через засоби масової інформації — "до споживача". Ось приклад. "З дня у день ми граємо одну й ту ж роль, і самі починаємо від цього страждати ... Уявіть собі, як поводить ся вчителька, світська дама, рокова спокусниця, перевтілюйтесь у ці нові для себе ролі, відчуйте себе іншою особою. Досвід вказує, що після таких "спектаклів" до людини повертається давно втрачена безпосередність і свіжість сприйняття... "намалюйте" собі "нове обличчя" та ін. Цей приклад "гри ролями" є необхідною терапією, що диктує сучасне насичене стресами життя. Але у цій грі людина не лише веде боротьбу з рольовими приписами, а й з власним Я, відчуваючи себе дефіцитарною суб'єктивністю, що підходить для симулятивної організації, трансформуючи її у шизоїдну, оскільки вбачає власну непотрібність без гри масками та личинами.

Легалізуючи особистісні дисгармонії та аномалії як соціально-унормовані, теорія сприяє їх розповсюдженню. Особливий інтерес вони викликають у представників деяких професій, особливо в тих, що вимагають оцінки іншими, спілкування та пред'явлення (екран, подіум, влада). Під впливом чинників, пов'язаних з комунікативно-рольовими аспектами професійної діяльності, відбуваються професійні деформації. На будь-яку особу можуть впливати когнітивні чинники, які звужують пізнавальну активність особистості, формуючи однобічну особу, орієнтовану на професійну роль. Асиметрія інтересів, як і гра ролями, не є ознакою деформації. Вона починається з впливу на особистість комунікативно-рольових чинників, зумовлених професійною діяльністю. Професійні ролі є найбільш суттєвими, основоположними у життєдіяльності людини, є засобом самореалізації, засобом до існування, вони створюють специфічний стиль комунікації, що, у свою чергу, деформує соціальні властивості людини [4].

Тому діагностика професійних деформацій у рольовій визначеності особи стосується як професійних ролей, так і загальнофілософського розуміння феноменологічної сутності людини як істоти

соціальної за способом своєї життєдіяльності. Істоти, яка прагне визнання і успіху. Основною причиною існування деформованих особистостей є маніпулятивність у соціальній поведінці та несформована здатність ставитись до іншого як до самоцінної сутності. Вихідним моментом процесу деформацій професійних соціальних ролей є утворення та перебудова особистісних смислів соціального характеру. Спочатку це здійснюється під впливом ситуації, коли особа "мириться" з необхідністю дисгармонії, пізніше відбуваються девальвація особистісної цінності та зниження суспільної значущості вищих цінностей у ролі, під впливом яких формується мотиваційна сфера. Оскільки зникає важливий чинник особистісної багатовимірності як умови рольового виконання та можливості інтегруватись у світ бажаних взаємодій, виникає підстава для формування стійкого егоцентрованого типу, для якого інші особи — засіб досягнення власних чи групових цілей.

Процес деформації, починаючись із дисгармонізації особистісних цінностей і смислів під впливом соціальної ролі в ситуації, що схиляє до подібних дисгармонізацій, закінчується відчуженням особи як суб'єкта професійної діяльності від родової людської сутності, замиканням її в межах професійної діяльності. На перший погляд цей професійний кретинизм здається благом якщо не для особи, то для справи, якій вона служить (міліціонер, військовий, лікар-психіатр, вихователь чи наглядач виправничо-виховних закладів), але, як наслідок, це веде до соціальної дезадаптації, звужує діапазон адаптаційних можливостей, варіативність поведінки. Формується стійкий тип з установкою на використання інших людей як засобу, що у свою чергу, формує певне соціальне середовище, викривлює "життєвий світ" і комунікативну взаємодію. Сутнісні якості людини набувають відповідного "професійного забарвлення".

Влада є найбільшим деструктивним чинником для особи за умови, коли вона із засобу розв'язання фахових проблем перетворюється на самоцінність: бажаний статус, авторитет посадових ролей, засіб впливу на підлеглих та ін. Тоді люди, групи, маси, людство є інструментальнозначущою цінністю [5, с.66-90]. Як свідчать соціально-психологічні дослідження, влада не повинна бути надлишковою, повинна не виходити за межі інституційного простору, а бути мотивованою завданнями, які випливають із соціальної ролі. На ці соціальні ролі не повинно висовувати чи обирати осіб, що мають схильність до маніпулятивної поведінки. Підлеглим також варто розлучитися з ілюзіями "доброго царя", "справедливого пат-

рона". Потрібні зріла генітальна орієнтація за статтю, позбавлення комплексу неповноцінності. Як каже Фрейд, необхідно позбавитись дитинства й стати дорослими.

Суттєвим є тип соціального характеру. Він може бути рецептивним, експлуататорським, накопичувальним, ринковим [6]. В основі їх лежать психологічні механізми, за допомогою яких люди вирішують проблеми свого існування: мазохістський, садистський, деструктивний і реформістський. Мазохістський і садистський — це ілюзія власної ідентичності, деструктивний і реформістський піддаються соціальному корегуванню й проявляються за певних обставин.

Тотальне відчуження сучасного суспільства — проблема не лише економічного виміру, а породження морального та психологічного чистогану, де совість виступає розмінною монетою, а моральні норми розташовуються "по той бік добра та зла". У цій ситуації адекватне інтерсуб'єктивне буття у пошуках власної ідентичності перетворює останню на відчужене, безособистісне буття. Заклики відмовитись від ідеологічних, традиційних моральних цінностей як "безсмыслових" призвели до оголошення буття позбавленим смислу. Екзистенціалізм намагався "відновити в правах" проблему буття, повернувши до метафізики, переставивши акценти з метафізичної проблематики трансцендентальної свідомості на суб'єкт як генератор смислів. Пошук смислів — характерна риса різних напрямків філософії ХХ ст.

Так, М.Фуко створив історію різних методів, завдяки яким людські істоти стають суб'єктами у процесі життєдіяльності. До таких методів належать "розділяючі практики" (від "ділити на..."), у процесі яких суб'єкт об'єктивується, розділяючись всередині себе або відділяючи себе від інших. У цьому процесі соціальної об'єктивації і категоризації людська істота набувала подвійної соціальної і особистої ідентичності. Ці "розділяючі практики" є методом маніпулювання особою у суспільстві за допомогою удосконалених витончених філософських дискурсів. Історичне ставлення до цих методів класифікації контролю залежить, на думку М.Фуко, від наявності в суспільстві характерної розділяючої традиції гуманітарної риторики про реформи і прогрес. М.Фуко доводить, що все більш і більш ефективним є застосування і комбінація процедур влади-знання, хоча не виключено, що домінували і формували певну ідентичність "розділяючі практики" пануючих груп суспільства [7].

Якщо дійсно вірно, що методи маніпулювання особою в широкому розумінні складаються з двох аспектів — намагань самої особи та форм суб'єктизації її рольового досвіду, що задаються суспільством, якщо вірно, що вони ніколи не можуть бути до кінця розділені, але їм випадає розвиватись у відносній автономності один від одного, то варто визнати також і те, що акцент стоїть, головним чином, на суспільстві як контексті — на його можливостях для особи, яка своєю поведінкою і самотворчістю прагне бажаних ідентифікацій. У такого роду діяльності основне варто шукати в сфері інстанцій авторитету. В цих умовах суб'єктивація відбувається в квазіформах, де суб'єкт з примусу дотримується норми. З іншого боку, цілком можливо уявити такі ролі, в яких стійкий і динамічний елемент варто вбачати в сфері форм суб'єктизації і практик себе. Тоді, як правило, суб'єкт конститує себе як моральний суб'єкт, а об'єктом пізнання стає суб'єктивність і її практики, які дозволяють трансформувати властивий індивіду спосіб буття.

Список використаної літератури:

1. Лакан Ж. "Стадия зеркала" и другие тексты. Paris, 1992.
2. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М., 1992.
3. Вельш В. Постмодерн. Генеалогия и значение одного понятия // Путь. 1992.
4. Петренко О.В. Психологічні особливості професійної деформації особистості в умовах військово-професійної діяльності: Автореф. дис. ... канд. психол. наук. К., 1997.
5. Канетти Э. Человек нашего столетия. М., 1990.
6. Фромм Э. Мужчина и женщина. М., 1999.
7. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996.

І.Д. Загрійчук

НАЦІОНАЛЬНА ІДЕЯ ЯК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРИ ТА ЇЇ СОЦІАЛЬНИЙ ЗМІСТ

Очевидно, Слід говорити не лише про національну ідею, але й про ідею взагалі, її природу, роль та призначення. Адже різночитання національного та пов'язаної з ним ідеї обумовлено розумінням чи недо-розумінням ідеального, духовного як важливого складника суспільного життя. А те, що духовність тісно пов'язана з іде-

єю, підтверджується на кожному кроці. Навіть у повсякденному житті, коли говорять про духовність тієї чи іншої людини, то завжди підкреслюють її ідейність, а тим більше в теорії, де мова йде про граничні підстави духовного життя. Останнє є по-справжньому духовним тільки завдяки тому, що внутрішній світ особистості виступає як цілісне та впорядковане утворення. Такий характер внутрішнього світу обумовлено наявністю в його структурі головної, засадної ідеї.

Ототожнення ідейності та духовності не є випадковим. Для суспільної людини існування означає безперервний вихід за рамки власних буттєвих визначень, подолання буттєво-матеріальної обмеженості. Людина завжди є більшою, ніж її просторово-часове існування. І тим більшим є її дух, дух як світ, що протилежний чуттєво-предметним реаліям. Духовний вимір людського життя передбачає свідоме ставлення до змін, що мають місце у практичній діяльності індивідів, тобто передбачає свідомість, цілеспрямованість як прогнозованість майбутнього. А все це є неможливим без ідей, без попередньої наявності очікуваного результату діяльності в ідеальній формі, тобто у формі ідеї.

Уже просте задоволення елементарних потреб вимагає від людини думи про завтра, мати ідею про те, яким чином та якими засобами ці потреби задовольнити. Ми не можемо жити, не задумуючись про майбутнє, оскільки все, що людина робить, відбувається з участю свідомості. І тому навіть цей банальний приклад із повсякденного життя свідчить про неможливість людського існування поза ідеєю, поза духовністю, поза культурою. Оскільки сутність людини навіть в умовах масового поширення вульгарного індивідуалізму все ж є суспільною, то сказане означає також, що ідейність є громадською, суспільною визначеністю індивіда. Ідея як і духовність взагалі з'являється тільки у суспільстві. Вона є подоланням індивідуального егоїзму окремою людиною, її виходом у простір суспільної стихії.

Ідеї бувають різними, є настільки заземлені, що називати їх ідеями відмовляються навіть у буденному житті. Недаремно людей з низькими цілями, невисокими ідеалами (що те ж саме — ідеями) вважають безідейними. Називають їх так не тому, що у них повністю відсутні ідеї (відсутність ідей означала б відсутність свідомості), а тому, що їхні прагнення, сконцентровані в думках, в ідеях, не сягають суспільних висот, не доходять до граничних підстав індивідуального існування, які завжди є суспільними. Зрілість ідеї, яка

обумовлює пріоритети особистості, визначено широтою охоплення суспільних інтересів, їх урахуванням у практиці індивідуальної життєдіяльності, тобто ув'язкою приватних інтересів з інтересами суспільними.

Отож, яких висот повинна сягати ідея, щоб її можна було назвати зрілою? Інтереси якого надіндивідуального утворення вона повинна відображати в ідеальній, духовній формі, щоб бути спрможною вивести індивіда за рамки приватного інтересу, зміцнити його силою колективного цілого? Очевидно, що ідея, яка претендує на таку роль, не може бути абстрактною, відірваною від щоденних потреб індивідів, від їхніх інтересів. Тобто, вона повинна бути конкретною. Але уже тому, що ідея є утворенням свідомості, її конкретність позбавлена чуттєво-предметного характеру. Таким чином ідея, яка підходить на таку роль, за своїм статусом може бути тільки конкретно-загальною, тобто результатом теоретичного осмислення сутності людського існування. Це означає, що безпосереднього життєвого досвіду недостатньо для того, щоб стати носієм високої суспільної ідеї. Вироблення такої ідеї відбувається у процесі теоретичної рефлексії. В її основі лежить аналіз буттєвих форм життєдіяльності, які для членів спільноти є індивідуальними і спільними одночасно. Саме тому свідомі громадяни не байдужі до такої ідеї, оскільки в ній у загальній формі вони убачають відображення своїх інтересів та прагнень.

Виникає питання: яке суспільне утворення може бути стійкою основою людського існування? Яка спільність здатна сформувати з новонародженого людину — істоту культурну, суспільну? Очевидно, що на роль такої спільності може претендувати тільки таке суспільне утворення, яке існує на протязі тривалого історичного часу. Саме тривалість існування певного колективного цілого робить його спільним для багатьох поколінь. А бути спільним — означає об'єднувати, належати всім. Серед відомих нам спільностей найбільш відповідає цьому критерію нація. Саме вона є тим соціокультурним утворенням, яке існує впродовж віків і тисячоліть. Це з одного боку. З іншого — вона своєю культурною потужністю здатна відтворювати культурне обличчя нових поколінь за всесвітньою міркою і цим робити їх причетними до справ своїх попередників. За допомогою залучення до творчого спадку предків нові покоління відчують себе носіями спільного культурного дороблення і, таким чином, не переривається зв'язок генерацій, що означає постійне відтворення та збагачення історичних надбань.

Стосовно інших спільностей цього сказати не можна. Хоч племена, народності, етноси також виконують роль суспільного лона у формуванні людини як представника племені, народності, чи етносу, однак треба визнати, що вони не є сучасними формами відтворення культурного обличчя світу. Сказане не означає, що названі спільності не можуть у своєму розвитку досягти статусу нації і, відповідно, взяти безпосередню участь у творенні світового цілого, тобто без посередництва інших. Але доки ці спільності націями не стали, відтворювати всесвітність у безпосередній формі вони не здатні. Тим більше не спроможні цього зробити інші колективні утворення, такі, наприклад, як сім'я чи трудовий колектив, які уступають нації за критерієм тривалості існування і за здатністю іманентними культурними засобами формувати особистість. Стосовно тривалості існування, сім'я як клітина суспільства твориться кожним окремим індивідом і є спільним надбанням тільки для її членів. Вона розпадається не тільки у зв'язку зі смертю одного із подружжя, але й з причин розлучення. Потім одна й та ж особа може за своє життя створити не одну сім'ю. Говорити ж про якісь особливі культурні форми становлення особистості, які були б притаманні тільки сім'ї, абсурдно, однак це не заперечує її великої цінності. Сказане лише підтверджує неможливість визнати сім'ю як самодостатню основу культурного становлення особистості.

Трудовий колектив може довше існувати у часі, ніж сім'я. Приклад — трудові династії. Однак і трудові колективи часто розпадаються. Відбувається це неочікувано, чи їх розформування проведення свідомо — значення не має. Звільнені робітники та службовці рано чи пізно знаходять себе в інших трудових колективах, і для цього їм часто не потрібно міняти не тільки культурно, але й професійно.

Тільки нація є тим соціокультурним утворенням, яке представляє собою світ в мініатюрі. В ідеалі вона є самодостатньою, тобто здатною до самовідтворення. Будучи завершеним організмом, який має повний набір ознак, нація може тривати нескінченно в історичному часі, тобто бути вічністю відносно смертного індивіда, а значить нести надіндивідуальний характер. Правда, її надіндивідуальність не означає відриву від кожної окремої особи. Трансцендентність національного — особливого роду, вона впливає із суттєвих, іманентних характеристик особистості. Образно цю трансцендентність можна назвати "рукотворною". Вона є "дзеркалом", у якому знаходить себе кожний до неї причетний. Оскільки сутністю нації є

соціум довершений у культурі, то їй належать всі засоби формування особистості. Окультурення індивіда може відбуватись тільки в національній стихії. Підтвердженням сказаного є той факт, що залучення до культури завжди відбувається тією чи іншою національною мовою. Кожна мова — це окремий світ. Всі вони, навіть ті, які використовуються у міжнаціональному спілкуванні, є національними. Світова культура не існує без культур національних, які не існують без індивідів — носіїв, або агентів національних культур.

І все ж, що таке національне як одне із визначень суспільної сутності індивіда, яка його роль і функція в існуванні спільності та особистості. Виходячи з викладеного вище, можна зробити висновок, що "розлучення" індивіда з нацією неможливе, якби воно сталося, то це означало б втрату індивідом людської сутності. Тобто відносно своєї нації його здійснення відбувається тільки заради "злучення" з іншою національною спільнотою. Далі, націю неможливо розформувати як трудовий колектив, адже вона є суттєвим визначенням суспільного характеру індивідів. Одні тільки спроби "розформувати" націю, чи навіть погрози це зробити викликають таке роздратування, такий шалений опір, що годі й думати про формування всесвітньої єдності. Такої готовності до захисту національності, до самопожертви заради неї не було б, якби вона не складала "живого нерва", "живої душі" кожного окремого індивіда.

Таким чином, нація не є чимось зовнішнім за відношенням до індивіда. Вона є його сутністю. Мова, звичай, традиції, особливості духовного світу, менталітет та ін. — це утворення, без засвоєння яких людина не може стати людиною. Будучи засвоєними, вони стають внутрішньою сутністю особистості. Без них людина лишається тільки людиноподібною істотою. Саме тому позбавити особистість національності означає позбавити її сутності, вбити її дух, знищити. Недаремно П.Куліш у своєму "Зазивному листі до української інтелігенції" писав, що спроби зупинити розквіт національної мови, позбавити людей їхньої національності ведуть до "угашення духа" [1, с. 8]. Ось чому денаціоналізація сприймається кожним як глибока особиста образа, як замах на людську гідність і навіть повноцінне людське існування.

Все ж у такій важливій та делікатній справі як національність не все так просто. Недаремно в європейській традиції термін "нація" вживається часто як синонім держави. Таке ототожнення проводиться не тільки тому, що практично кожна потужна європейська нація створила свою державну організацію. Держава називається

національною навіть тоді, коли вона не є гомогенною у національно-культурному відношенні, але для того щоб вона такою була, титульна нація повинна мати в ній абсолютну як кількісну, так і культурну перевагу. За таких умов, усі громадяни, незалежно від їхнього етнічного походження, належать до політичної нації, тобто є представниками даної держави. Будучи лояльними громадянами своєї держави, вони сповідують її інтереси як свої власні, адже їхній добробут і благополуччя залежать від добробуту та благополуччя цілого — суспільства, нації, держави. Більше того, це ціле становить сутність кожного окремого індивіда. І тому коли говорять про національну ідею як духовне відображення спільної мети громадян даної держави, мають на увазі не окремішні інтереси етносу чи національної меншості, які проживають у державі, а колективне завдання даній спільності з її утвердження у світі, з реалізації її історичного призначення: "спрямованість національного буття до його виходу на світовий рівень" [2, с. 29]. Само собою зрозуміло, що ці високі завдання мають у своїй основі інтереси розвитку та добробуту кожного окремого громадянина і всіх разом, включаючи і особні інтереси етносів, і національних меншостей.

Іншими словами, нація є достатньо багатим та різноплановим проявом суспільної сутності людини. Але оскільки людина не ангел, не безтілесна істота, і своїм буттям прив'язана до землі, до території де проживає, вона робить їх змістом свого духовного життя, змістом своєї культури. Тому культура все-таки має свою територію, вона прагне "осідлості" [3]. У зв'язку з цим справедливим є прагнення носіїв високих культур до політичного визначення, до "осідлання" певної території, яка була б політично захищеною і тим самим надавала б можливість безперешкодного духовного національно-культурного розвитку. Це прагнення реалізується у боротьбі за власну державу, яку веде кожен народ, що відчуває себе нацією. Для бездержавного народу змістом національної ідеї є національне визволення і створення власної держави. Здійснення цієї ідеї пов'язано з порушенням геополітичного статус-кво. А це не обходиться без серйозних зіткнень та конфліктів, воно зачіпає економічні, політичні, культурні та інші інтереси провідних націй, які створили держави, що виходять за рамки їх етнічних територій.

Що стосується національної ідеї одержавлених народів, то вона також є феноменом культури, який стягує все розмаїття соціально-політичне буття спільності до єдиного знаменника, виступає фактором духовного єднання громадян в єдине ціле, яке прийнято називати

хідність її подальшого розвитку, то залишається незрозумілим питання щодо істинності філософської системи або наукової системи філософії. Відразу слід зауважити, що ніким і ніколи з приводу філософії так питання не ставилось. Отже, по-третє, Кант одним з перших усвідомив наявність глибокої, нищівної кризи, в якій несподівано опинилась філософія у зв'язку з диференціацією науки. Філософія мала знайти "свою" власну проблематику, свій власний предмет, виправдати своє власне існування.

Кант не мав ніякого сумніву, що "метафізику" можна перетворити в науку і визначив для себе конкретний шлях цього перетворення. На його думку "метафізика" як наука повинна складатися з трьох частин: першої — "критики розуму" як вступу та "пропедевтичної частини", а також надбудованих на підготовлений зазначеною "критикою" основі, другої — "метафізики природи" і третьої "метафізики нравів" [3, с.692]. Розбудована таким чином за короткий час метафізика зможе "досягти такого успіху, що нащадкам залишиться лише все погоджувати зі своїми цілями на дидактичний манер без щонайменшого розширення змісту" [3, с.80, 695]. Для Канта це були і мрії, і керівництво до дії. Проте тільки згодом не Кант, а Гегель скаже так про "метафізику", створену ним, як про факт, що здійснився. Німецька класична філософія у цілому, на наш погляд, певним чином вирішить задачу, яку зрозумів і поставив І. Кант.

В дійсності ані Кант, ані Гегель до кінця не усвідомлювали дві важливі вади стосовно філософії як науки, яких наука філософія в їхній інтерпретації не здатна позбавитись:

1) філософія унеможливорює власний розвиток, бо вважається завершеною, здійсненою змістовно один раз і назавжди (справжня наука, як відомо, репрезентує виключно розвиваюче знання, до того ж, безмежно розвиваюче).

2) погодження діяльнісним людським "Я" своїх цілей з "завмерлим" змістом філософії, а не з живою, розвиваючою мудрістю, не має ніякого сенсу, тобто філософія втрачає свій істинний смисл і призначення.

Отже, спроба "врятувати" філософію, зводячи її на терени науковості, вже тоді тайла в собі ще більше загострення кризи, що охопила філософію. Це було майже повним її крахом.

Проте Канту не можна відмовити в оригінальності підходів щодо якісних перетворень у філософії. Він вважає, по-перше, що метафізика як наука має бути виключно єдиною, цілісною систе-

мою. Його засмучує відцентрова спрямованість філософської думки у зв'язку з її дробленням. Кант абсолютно свідомо застерігає мислителів і проти того, "щоб ми не заблукали в спіритуалізмі (ідеалізмі — В.К.), що позбавлений підвалин у нашому житті", і проти того, "щоб ми не кинулись в обійми бездушного матеріалізму" [3, с.382-384]. У кожному із зазначених філософських напрямів філософ вбачав однобокість, обмеженість, примітивізм.

По-друге, якщо метафізика можлива як наука — єдина цілісна система, — то враховуючи її власні особливості, до її розбудови можна, на думку Канта, застосувати усі ті процедури, що й до відомих на той час наук. Коли зважити на те, що після Арістотеля подібна спроба робилася не вперше, стає зрозумілим наскільки важку, а можливо й нездійснену задачу ставив перед собою великий мислитель.

Кант не безпідставно вважає, що в кожній окремій науці початково "закладено" якийсь очевидний, усталений, початковий (на зразок "начал" Р.Декарта), аксіоматичний (аксіоми в геометрії Евкліда) або в його термінології — апіорний зміст. Подібний смисл мають ідеальні об'єкти природознавства, зокрема, "матеріальна точка", "ідеальний газ", "інерційний рух" тощо. Нікому не приходить в голову заперечувати у зв'язку з цим "науковість" математики чи фізики. Відтак запровадження трансцендентальності в кантівській філософії, на нашу думку, має виправдання.

Окрім того, Кант глибоко усвідомлює специфіку "метафізики", її спекулятивність, вважає "метафізику" наукою про мислення, що є пізнанням через поняття (у метафізичному розумінні, зазначає він, "річ може існувати тільки в уявленні про неї"). Не випадково, звертаючись до так званого "проблематичного ідеалізму Декарта", що ґрунтується на безперечній достовірності щодо суб'єкта лише акту його мислення ("Я" мислю"), Кант вбачає в ньому відповідність "фундаментальному філософському способу мислення, яке не припускає ніякого завершеного рішення, доки не буде знайдено достатнє доведення" [3, с.165-167, 268, 738].

Щоправда, виходячи з кантівського розуміння "спекулятивності" метафізики, на перший погляд зникає її практичність, необов'язковість звернення до аналізу конкретних проблем людського буття. Хибність цього враження Кант довів усією своєю "моральною філософією" як філософією практичною. Немає сумніву, що це сприяло його наступнику І.Фіхте, загострити особливу увагу саме на "практичності філософії", запропонувавши свою власну філософію

як наукове вчення. Наважимося навіть на твердження, що в межах німецької класичної філософії в пошуках дійсного смислу й призначення філософії, йде становлення та формування того напрямку у "метафізиці", який в наступному йменуватиметься позитивізмом.

По-третє, метою "метафізики" Кант вважає людину. В цьому відношенні вся його філософія є антропоцентричною [1, с.332], оскільки сам автор усім змістом власної "метафізики" прагне відповісти на три істотно важливі для людини питання: Що я можу знати? Що я повинен робити? На що я можу надіятися? [2, т.3, с.661]. В той же час, його філософська антропологія є свідомо дуалістичною щодо розуміння сутності людини. Людина як розумна істота, на думку Канта, з одного боку, "належить до чуттєво сприймаючого світу", відтак "може розглядати себе підпорядкованою законам природи...", з іншого — "належить до осягненого розумом" людського світу, тобто підпорядкована законам, що не залежать від природної природи, не є емпіричними, а можливі тільки у думках [4, с.297]. Ні перше, ні друге положення, на наш погляд, в кантівській філософії не реалізовані у повному об'ємі, але власною спробою реалізації розумної сутності людини він показав приклад помислення людської "душі", заклавши основи "моральної метафізики".

Варто також зазначити, що Кант вірно визначився у чуттєвості та мисленні як абсолютно різних, хоч і взаємозв'язаних, пізнавальних здатностях людини. Він послідовно захищає думку про те, що "тільки з поєднання" чуттєвості та розсудку "може виникнути знання". Це пояснюється тим, що "без чуттєвості ні один предмет не був би нам даним, а без розсудку ні один не можна було б мислити", тобто "мислі без змісту є порожніми", а "споглядання без понять є сліпим" [3, с.155].

Значний внесок у подальший розвиток філософії як науки внесли І.Фіхте, Ф.Шеллінг і особливо Г.Гегель. У філософії "розумної дійсності" Гегель, як і Кант, має на увазі людину та людське буття. Але його людина не є очевидною, що саме собою викликає, на наш погляд, несправедливі негативні оцінки гегелівської філософії в цілому.

По-перше, Гегель, на нашу думку, добре розуміє смисл напруження між матеріалізмом та ідеалізмом в усталених тогочасних поглядах мислителів. Він створює дійсний шедевр духовної культури — філософію як науку логіки. Його головною метою було здійснення всеосяжності філософської концепції, що давала б можливість реалізуватись зусиллям помислити ще немислиме усе і усяке

людське. На відміну від І.Фіхте, Гегель не вважає призначенням філософії бути "засобом" для активних дій по зміні світу, в той же час, глибоко усвідомлюючи, що без помислення і помисленого не може бути й мови про суспільні зміни. Філософія, на думку Гегеля, не є знанням самим по собі або спогляданням світу. Як мудрість філософія виконує роль надійного "провідника" людини та людства серед роздоріжжя власного буття, яке ніколи не є помисленим абсолютно чи "про запас" і навіть просто помисленим, бо воно завжди інше: своє і не-своє. Хіба можна заперечувати тому, що лише "в міркуванні виявляється істинна природа речей", як стверджує Гегель, й у цьому відношенні, тільки у цьому відношенні "логічні думки... являють собою в-собі-та-для-себе суцільну основу всього", адже вони справді ніби "відлітають", "здіймаються" "над-" чи "в-" об'єктивно реальному світі, набуваючи самостійного власного існування, тобто стають "об'єктивними" або, висловлюючись словами Гегеля, "мислі можуть бути названі об'єктивними мислями". Гегель перекреслює кантівські спроби побудувати філософію як науку на зразок конкретних наук, зокрема, геометрії. Місцем прикладення його власних зусиль є онтологічні домагання "метафізики". Він підкреслює, що "логіка співпадає... з метафізикою — наукою про речі, що досягаються у думках, за якими визнається, що вони виражають істотне у речах". Саме таким чином, вважає Гегель, і з ним не можна не погодитись, філософія набуває чинності науки логіки і може визнаватись як "наука про чисту ідею, тобто про ідею в абстрактній стихії мислення", ідею, яка ніби-то набуває онтологічної первинності в її "чистих" поняттях чи визначенностях. "Інші філософські науки — філософія природи та філософія духу — є ніби прикладною логікою, — пише Гегель, — бо остання є їх животворяща душа" [5, с.107, 119, 120, 125]. Ось чому Гегель, даючи оцінку "суб'єктивному ідеалізму критичної філософії" І.Канта, зазначає, що у порівнянні з нею істинна філософія може називатися лише "абсолютним ідеалізмом" [5, с.162-163, 167] і доповнимо — ніяк інакше, якщо розуміти філософію наукою логіки.

В гегелівському розумінні прогрес суспільства пов'язується, як відомо, з прогресом свідомості. Заперечувати цю думку важко не тільки тому, що вона відповідає становленню та розвитку Homo sapiens. Сама природа з появою людини набуває зовсім іншої якості, вона стає природою людини або людською природою. Звичайно, умови існування людини (природа) завжди впливали на формування її свідомості, до того ж ці моменти постійно підкреслює і сам Ге-

гель, коли звертається до визначення ролі праці в житті людини. Але він розуміє й інше, а саме: лише перетворюючи природу, і тільки так, людина стає людиною, тобто у свідомій творчості зводячи щось людське (для-себе-буття), людське "Я" набуває людяність.

Що стосується критичних зауважень Гегеля щодо матеріалізму, з ними, безсумнівно, можна погодитись [5, с.152]. Більш того, якщо лишити осторонь його міркування з приводу гносеологічної неспроможності абстракції "матерія" у матеріалістичному розумінні, можна показати, що тільки з точки зору гегелівської науки логіки поняття "матерія" може наповнюватись дійсним іманентним смислом.

Отже, раціоналізм французьких просвітників Гегель довершив до абсолютного філософського раціоналізму або панлогізму.

По-друге, філософія як наука логіки, перестає бути філософією Гегеля.

У кожного уважного та доброзичливого читача творів Гегеля не може не скластися враження, що його "нова система філософії" іноді "переростає" творця, що він не завжди адекватно витримує букву і дух свого істинно великого й величного "немовляти", тобто не завжди Гегель сам виявляє вміння логічно прослідкувати конкретно мислиме з точки зору власної науки логіки. У зв'язку з цим, критика філософії як науки логіки стає неможливою, адже це було б те ж саме, що й критика математики, фізики, хімії у зв'язку з розвитком якихось суттєвих їхніх напрямків чи теорій, скажімо теорії диференціального числення, спеціальної теорії відносності або квантової механіки. Проте, є можливою і необхідною критика власних світоглядних поглядів Гегеля, як і певних світоглядних висловлювань А.Ейнштейна, А.Пуанкаре, В.Гейзенберга та інших видатних науковців.

По-третє, філософія як наука у розумінні Гегеля народилася від нездатності матеріалізму (Локк, французькі матеріалісти XVIII ст.) подолати суб'єктивний ідеалізм Дж.Берклі і Д.Юма, що є "наївним складом мислення", непослідовним і суперечливим у порівнянні з критичною філософією І.Канта, яка також не змогла послідовно здійснити зазначене.

Окрім того, її поява була обумовлена динамічним розвитком природознавства та нових ринкових відносин. Підтвердження цих думок можна знайти в міркуваннях самого Гегеля. Захищаючи ідею про історичний характер філософської істини як процесу, що діале-

ктично поєднує у собі абсолютне та відносне знання, він закликає читача "просякнутися переконанням, що істинне за своєю природою пробиває собі шлях, коли прийшов його час, і що воно з'являється лише тоді, коли цей час прийшов" [4, с.3-6]. Такий час для філософії як науки, на думку мислителя, настав, і Гегель як один з творців нової "метафізики" використав свій шанс сповна.

Філософія Гегеля здатна напругою мислі та мислення звестися до "становлення", яке можна вважати, на наш погляд, "інтервалом можливого". Попадаючи помисленням в інтервал можливого, мислитель приречений на плюралізм у виборі шляхів сходження до абсолютної істини в контексті абсолютної ідеї як кінцевого смислу буття. Іншими словами, філософствування, починаючи з певного місця та часу, можливе лише як численність думок з приводу одного й того ж суспільного чи людського, і ніяк інакше. Інакше — це вже не філософія і не філософствування.

Звичайно, усе зазначене не є свідченням того, що філософія існує лише як наука сама-в-собі та сама-для-себе. Гегель обґрунтовує широкий і специфічний соціокультурний спектр буття філософії, пояснюючи на прикладі її історичного існування, що "історія філософії за своїм історичним змістом має справу не з минулим, а з вічним і досить наявним..." [5, с.219].

Заявляючи про свій намір "сприяти наближенню філософії до форми науки...", Гегель взагалі відмежовується від тих філософів, хто зайнятий пошуками субстанції. Не випадково знаходимо його зневажливе ставлення і до так званого "об'єктивного ідеалізму" послідовників Шеллінга, які стверджували, що "абсолютне треба не осягати в понятті, а відчувати або споглядати...", перебуваючи у стані екстатичного натхнення, тобто певного пророкування того, що собою являє субстанціональне буття. "Віддаючись нестримному бродінню субстанції, — зауважує Гегель, — поборники цього знання уявляють, начебто, обволікаючи туманом самосвідомість і зрікаючись розсудку, вони суть ті посвячені в таємницю, кому бог дає мудрість уві сні" [6, с.3-5].

Ядром гегелівського "абсолютного ідеалізму" (його власний вислів), як відомо, є концепція "озовнішнювання", опрідметнення як інобуття самосвідомості та "зняття зовнішності" пізнаючою самосвідомістю. На нашу думку, термін "абсолютний ідеалізм" підкреслює тут лише філософічність гегелівської філософії і не більше, тобто специфічність філософського знання, "спекулятивність" філософії. Перехід самосвідомості в інобуття і є, за Гегелем, предмет-

вати історичним суб'єктом. Для державного народу, для суб'єкта історичного процесу роль національної ідеї полягає в ідейному, навіть ідеологічному єднанні громадян, згуртуванні їх на виконання значущих для спільності історичних завдань. І вже із-за цього національна ідея є не тільки явищем культури, але й демонстрацією свого глибокого соціального змісту. А це означає, що в ній містяться колективні цілі, які для своєї реалізації вимагають від спільності координації та узгодження зусиль. Визнання та дієве сповідування громадянами національної ідеї служить ознакою здоров'я нації, її готовності відповісти на будь-які історичні виклики часу. А це означає, що свідомі своїх національних завдань громадяни здатні відстояти у колективній, спільностній формі свої індивідуальні права та інтереси.

Насамкінець слід зауважити, що зміст національної ідеї це не тільки мова, культура та традиції, розвиток економіки, політичне становище нації у світі та ін. Національна ідея є синтезом усіх інтересів народу, які виражено у духовному прагненні громадян національної держави до нових історичних висот. Її зміст неможливо звести до етнічного — й у цьому відношенні вона значно багатіша. Якщо мова йде про ідею державної нації, то щоб бути національною, вона повинна відображати інтереси всіх етнічних груп і кожного громадянина зокрема. Саме така національна ідея потрібна сьогодні Україні, ідея, яка б не роз'єднувала її громадян, а об'єднувала заради вирішення тих проблем, які перед нею стоять.

Список літератури:

1. Куліш П. Зазивний лист до української інтелігенції // Україна. 1990. № 31.
2. Хамітов Н. Україна: національна міфологія та національна ідея // Розбудова держави. 1994. № 1.
3. Библер В.С. От наукоучения — к логике культуры. — М., 1991).

А.П. Алексеєнко

ПРОБЛЕМА ДУХУ І ДУХОВНОСТІ У РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКИХ ПОШУКАХ М.О. БЕРДЯЄВА

До проблем духовності завжди були звернені погляди представників релігійної філософії В. Соловйова, І. Ільїна, а також М. Бердяєва та ін. Поняття духовності переходило з назви у назву в

книгах М. Бердяєва: "Дух і реальність, "Царство духу та царство кесаря", "Духовна криза інтелігенції". Так Бердяєв пише, що "завоювання духовності є головною задачею людського життя", тому що духовність є "боголюдський стан", досягнення якого служить "звільненню від влади світового та соціального середовища..." [1, с. 158-161].

Роботи М. Бердяєва, присвячені розгляду духу та духовності, демонструють цілком визначене їхнє розуміння, виділення специфічних рис, протилежність природі, матерії.

Вихідними положеннями у позиції М.О. Бердяєва є міркування про те, що дух не є ні субстанція, ні предмет. Цим він указує на його протилежність об'єктивно існуючому світу, "основною протилежністю повинна бути визнана протилежність духу та природи" [2, с. 25]. Ця протилежність обумовлює необхідність розрізнення самого характеру реальності, оскільки дух такий не є реальністю й подією у тому смислі, в якому його можуть сприймати прихильники натуралізму та монізму. У складі ознак духу вказано такі, як розум, почуття боргу, совість, милосердя, добротолюбство, сором, справедливість, любов, сердечність, почуття сорому, каяття ін. Бердяєв писав: "Дух... на Землі... виражається не в об'єктивних структурах, а у свободі, справедливості, любові, творчості, в інтуїтивному пізнанні, не в об'єктивності, а в екзистенціальній суб'єктивності" [2, с. 456]. Дух має багато ознак, у тому числі такі, які раціональним шляхом не можна уловити; внаслідок такої складності духу, як особливого феномена буття, його важко визначити у поняттях. Дух не є помітна річ, він зовсім не є річ серед речей. Дух розкривається в суб'єкті, а не в об'єкті. "Дух є інша, вища якість існування, ніж існування душевне та тілесне. Тричленне розуміння людини як істоти духовного, душевного та тілесного має вічний смисл, який і має бути утримано. Але це зовсім не означає, що у людини є як би духовна природа, поряд із природою душевною та тілесною, це значить, що душа й тіло людини можуть вступити в інший, вищий порядок духовного існування, що людина може перейти з порядку природи до порядку свободи, у царство смислу, із порядку розбрату та ворожнечі — у порядок любові та з'єднання... Реальність духу має інший генезис, це реальність не від об'єкта, а від Бога" [2, с. 366].

Між іншим, Бог, за Бердяєвим не створює природу, як причина-слідство; Бог "творить" її у тому розумінні, що надає їй цінність. Бог "творить" і особистість, прилучаючи її до Істини, Добра та Краси. "Дух носить аксеологічний характер, дух є... істина, краса, доб-

ро, смисл, свобода" [2, с. 382]. "Дух — особистісний, він розкривається в особистості, але він наповнює особистість надособистим змістом"[2, с. 370]. "Дух є божественний елемент у людині" [2, с. 379].

Таким чином, Бердяєв відстоює думку про те, що Дух є Творець, Бог. Без спрямованості до нього не можна вимагати доказів його реальності. Він ототожнює Дух й Творця.

У той же час М.О. Бердяєв вказує на те, що його підхід до розуміння Духа відрізняється від наукового пізнання, яке протиставляє дух і матерію, психічне та фізичне. Точно так саме розуміння Творця якісно відрізняється від його тлумачення релігійною метафізикою, де Творець протиставляється творінню, а благодать — природі. М.О. Бердяєв визначає свою лінію в розумінні Духа, де на одній стороні знаходяться дух, життя, свобода, а на другій — природа, річ, необхідність.

Оскільки Дух — це життя, він є одночасно й досвід, і доля. Життя пізнається в досвіді духовному у живих та долі. У такому розумінні суб'єкт і не протистоїть об'єкту. Натуралістичний наївно реалістичний підхід виникає з необхідності мати аргументи на користь визнання або заперечення Бога й духовного світу. Хибність такого погляду, як відзначає Бердяєв, полягає в тому, що Бог і духовний світ розглядають як реальність природного порядку, отже, й до її пояснення підходять так само, як і до природного світу. "У духовному досвіді таке питання неможливе. Духовний досвід і є саме духовне життя, сама реальність духу, сама реальність божественного. У духовному житті — явища духовної реальності, й тому не може бути питання про відповідність реальностей тому, що у духовному житті розкривається. У духовному світі досвід не відповідає предметній реальності, але самий досвід духовний і є реальність вищого порядку. Духовне життя не є відбитком якоїсь реальності, воно є сама реальність" [2, с. 27]. "Дух є духовне життя, явлене та виявлене. Це — первинний факт." [2, с. 28].

Для філософської позиції Бердяєва характерне твердження про те, що духовна реальність якісно відрізняється від навколишньої зовнішньої реальності. Ця відмінність полягає в тому, що знання про зовнішню реальність формується шляхом її впливу на нас.

Духовну ж реальність або реальність Бога не може бути доведено таким же шляхом зовні. Проте це не дає приводу для заперечення її існування. В наш час наука вже не настільки категорично

та негативно ставиться до явищ, які вона не може пояснити раціональним шляхом.

Водночас М.О. Бердяєв підтверджує наявність так званої "середньо-нормальної свідомості", що характерна для природної людини, яка визнає тільки об'єктивну реальність і заперечує духовне життя та духовний досвід, що у остаточному підсумку призводить до обмеженості людського досвіду. Ця обмеженість характерна навіть для релігійного життя, коли вона прагне до зберігання тільки зовнішніх ритуалів і не розкриває зв'язок духовного та шлях знаходження його.

Церковна обрядність найчастіше — застаріла форма, яка нічого не дає зростанню духу в людині. Виконуючи зовнішні розпорядження, церква не сприяє зміні людини всередині себе, свідомість її не еволюціонує в напрямку духовності. Вона безвідповідальна, тобто некритична до себе, до своїх слабкостей, нездатності, невмінню. Людина не йде за покликом своєї совісті, а віддає право вирішувати комусь замість себе (такі всі ісламські, християнські та інші екстремісти, ненависники, нетерпимці — вони не чують у собі голосу совісті).

М.О. Бердяєв намагається розібратися в питанні, чому наука заперечує реальність духовного світу. Наука дивиться на світ та аналізує його як об'єктивно-предметний. Такий погляд є замкнутим, він характерний для душевного, а не для духовного світу: "Дух для душевних субстанцій є нібито трансцендентальною реальністю, ззовні та здалеку їм майбутньою" [2, с. 30]. Субстанціональність є лише станом світу, його формою, а не внутрішньою сутністю, тому що сама матерія — це лише символізація внутрішніх станів духовного світу. Чи можна в такому випадку казати про можливість пізнання духовного життя? Бердяєв дає таку відповідь: "Матеріалом філософії духовного життя є історичне духовне життя людства, завжди конкретне, релігійне, містичне, пізнавальне, — філософське та наукове, моральне, творчо-художнє життя людства, великі пам'ятники духу, великі утвори в духовному житті. Цей історичний духовний досвід людства повинен бути зближувачим і зіставляємим з духовним досвідом пізнаючого" [2, с. 32]. Коли людина спроможна злитися з єдиним духовним життям, спроможна прилучитися до легенди, тоді можливе й пізнання духовного життя.

На думку Бердяєва дух завжди носить конкретний, особистий, суб'єктивний характер. Тому міркування про дух як про відвернену, універсальну основу світу ведуть до неправильного тлумачення ду-

ху та духовності. Якщо дух притаманний тільки особистому існуванню, де розкривається його конкретно-універсальна сутність, то, очевидно, варто виділити ті підстави, що лежать в основі духовності людини.

Духовність має місце в кожній людині, але не в кожного вона виявляється тому, що може бути нерозкритою або придушеною, тобто духовність — це потенційна можливість людини, що далеко не завжди може стати актуальною.

Але розвиток духовного в людині відбувається в єдності з його тілесним і душевним початком. Дух не відривається від життя людини, від її душі та тілесної організації, тому що через душу людини передаються вищі якості і зміст.

Оскільки, як було відзначено вище, дух завжди особистісний і пов'язаний з нею, він, на думку Бердяєва, знаходить вираження в таких якостях особистості, як свобода, творча активність, цілісність, спілкування з Богом і людьми в любові. Причому дух особистості несумірний з духом, що втілюється в історії, в історичних царствах і цивілізаціях, тому що дух суб'єкта є втілення його очищення та свободи. Життя людини просвітлюється філософією, що завжди релігійна у позитивному або негативному планах. А смисл філософії визначається структурою духу, його якістю, спрямованістю до нижчого або вищого світу.

Виклавши суть людського духу, Бердяєв прагне обґрунтувати думку про те, що суб'єктивний дух, виходячи до об'єктивного світу, відчужується від самого себе, відбувається його об'єктивація, що одночасно є соціалізацією духу. Але обидва ці процеси підпорядковані соціальним інститутам, нормам, правилам, догмам як системам раціональних понять тощо. В цьому плані об'єктивацію духу можна розглядати на рівні "явища", тобто виходячи з кантівської термінології, можна стверджувати, що дух "є річ у собі".

Далі Бердяєв висловлює дуже цінну думку про те, що об'єктивація духу може бути оцінена двоїсто: позитивно та негативно. З одного боку, об'єктивація пов'язана із занепадом світу і його роз'єднаністю. Але з іншого боку, об'єктивація сприяє встановленню зв'язків у занепадому світі, його пізнанню й організації. На цьому етапі відбувається символізація духу, але ні в якому разі не його реалізація.

Бердяєв указує на той факт, що об'єктивація духу замикає свідомість, тобто це призводить до взаємодії зі світом раціональності, що оброблений логічними поняттями. При такій взаємодії людській

перетворювання. Об'єктивація духу, на думку Бердяєва, була покірністю його станам, торжеством соціальної щоденності. Нова ж духовність — це духовне завоювання світу на основі підпорядкування його внутрішньому існуванню, яке властиве завжди тільки лише глибоко особистому існуванню. При цьому руйнуються ознаки "загального". "Це значить, що духовність шукає насамперед Царства Божого, а не царства світу цього, який і є об'єктивація" [2, с. 445].

Шукання Царства Божого — це шукання не тільки особистого, але й соціального порятунку. Причому, мова йде не тільки про еліту, що рятується, а про рятування всього світу та людства. На думку Бердяєва, духовність є завжди глибоко особистісною, а інтенція її носить соціальний і навіть космічний характер. Але це може проявитися тільки в тому випадку, якщо духовність буде звільнена від соціального утиснення.

"Саме спрямованість людини не до особистого тільки порятунку, але й до соціального перетворювання, розкриває особисте, глибоко особисте покликання в духовному житті. Цього покликання зовсім немає при зведенні духовного життя до шляхів особистого порятунку. Покликання завжди пов'язано з творчістю, творчість звернена до світу й інших людей, до суспільства, до історії" [2, с. 446].

Список літератури:

1. Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж. 1952.
2. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.1994.

О.В. Ковалевская

ИСКУССТВО И ЧЕЛОВЕК В ПОИСКАХ СМЫСЛА

Существует ли сегодня кризис культуры, идеологии, образования и, наконец, личности — вопрос риторический. Общество уже устало сокрушаться по этому поводу и одновременно испытывать интеллектуальное наслаждение при обнаружении все новых форм расстройства социальной психики. Оно равнодушно произносит словосочетания, ранее казавшиеся катастрофическими: "деградация культуры", "падение нравов", "деформация личности". При этом имеет место эмоциональная насыщенность живописания кризисных форм общественного духа и сухое теоретизирование в осмыслении

путей их преодоления. Может быть, действительно следует признать, что человек обречен пребывать в осознании трагизма своего бытия, заключающегося не столько в понимании конечности своего существования, сколько в том, что он может выступать как единственное существо, испытывающее удовлетворение от уничтожения себе подобного?

Думается, что одну из причин экзистенциального кризиса личности следует искать в той ситуации, которая возникает, когда человек, являясь индивидуальным и неповторимым существом, не может себя осознать таковым. Идеология любого государства, на какие бы демократические принципы жизни оно не претендовало, всегда заинтересовано в стирании "необщего выражения" индивидуальности. Косвенно способствует этому и философия в единстве с психологией, рассуждая о типах личности и, вынуждая человека обязательно причислить себя к какому-то типу. Обнаруживается парадокс — желая ощущать себя самобытной самостью, человек оказывается в замешательстве, если не может соответствовать определенному алгоритму параметров, квалифицирующих его как социальный, культурный или психологический тип. Удобно все-таки чувствовать себя частью целого, элементом, винтиком, наконец. А удобно ли?...Типичность социально-психологических характеристик требует и типического состояния сознания, что означает безмолвие в сознательной работе духа над своим собственным совершенствованием и над упорядочиванием всего того, что окружает человека. А окружает его хаос природных, общественных и психических условий, который иногда бывает благоприятен для личности, но чаще оказывается враждебен к ней. И если у человека есть вооруженность по отношению к бытийным несовершенствам, он и будет выступать как индивидуальность, требующая от окружающих считать ее субъектом самодостаточности. В таком случае перед нами действительно культурный человек, т.е. тот, кто "инстинктивно чувствует жизненные несовершенства и инстинктивно испытывает к ним отвращение (А.Ф. Лосев). Есть ли средство обнаружения в себе тех сил и способностей, которые помогают человеку преодолеть свою типичность и ощутить себя не элементом, а уникальной целостностью? Это средство — искусство. Именно оно учит частности человеческого существования, способствует сохранению самосознания в любой идеологической тональности и разрешает человеку выйти из роли исполнителя и перейти в статус творца. Будучи исторически первой и одновременно необычной формой част-

ного предпринимательства, оно вольно или невольно поощряет в человеке именно его ощущение индивидуальности, отдельности, уникальности, превращая его из общественного животного в личность. Многое можно разделить: кров, хлеб, убеждения, но нельзя разделить стихотворение Пушкина или музыку Баха. И там, где звучит музыка или читается стихотворение, нет "типического", нет единодушия, а есть разногласие и разночтение. Как образно об этом пишет И. Бродский, "в нолики, которыми ревнители всеобщего блага и идеологии и повелители масс норовят оперировать, искусство вписывает "точку-точку-запятую", превращая каждый нолик в пусть не всегда привлекательную рожицу" [1, с. 8].

Еще 200 лет назад Кант ясно показал, что эстетически развитое воображение лежит в основе всех механизмов психики; оно же развивает и социальный интеллект. В поэтической форме об этом сказал Пастернак: человек без воображения — тиран... Эстетический выбор всегда индивидуален, и эстетическое переживание всегда переживание частное. Формируя эстетический вкус, оно не дает возможности человеку раствориться в типичном и тем самым является своеобразной формой защиты от общепризнанных клише маскультуры. Человек со вкусом как никто другой, острее воспринимает повторы, осознано реагирует на идеологические заклинания, не приемлет политическую демагогию — яснее выражает свое отношение к жизни. Сегодня почти не говорят о том, что назначение искусства развлечь, разжалобить, растрогать. (Правда, такая "мелодраматическая" интерпретация искусства еще встречается в контексте традиционных взглядов относительно рядоположенности различных форм воспитания: нравственного, трудового, физического и т.д. и характерна она для консервативного воззрения чиновников-теоретиков в системе просвещения). Критичный ум видит предназначение искусства в другом — в привлечении субъекта восприятия художественного образа на выстраданную автором точку зрения. Именно в этом, скорее прикладном, чем в платоновском аспекте следует понимать высказывание Достоевского о том, что "красота спасет мир" Мир, скорее всего, спасти не удастся, но одного человека всегда можно. Эстетическое чутье, развиваясь достаточно скоро, позволяет человеку вообразить себя в роли какого-либо персонажа или автора и вместе с ними прожить и пережить нравственный конфликт. Здесь и происходит расширение человеческого опыта, а значит, развитие социального интеллекта человека, формирование его как субъекта морального действия и свободного выбора.

(Читатель уже догадался о том, куда привела его логика изложения проблемы.) Перед нами тема поиска смысла жизни.

Проблема смысла жизни или лучше сказать личностного смысла, — одна из тех, на которых пробуют свою оригинальность и компетентность и философские концепции, и психологические школы, и субъективные мнения людей весьма далеких от логики научного теоретизирования. При их непохожести и самобытности все они едины в одном: поиск смысла — форма самореализации человека как существа разумного. Здесь пробуют себя на прочность и когнитивные способности, и ценностные установки, и образовательный уровень, и умение ориентироваться в динамике и содержании объективных обстоятельств. Кажется, что смысл доступен любому — независимо от возраста, пола, среды и даже религиозных убеждений. Но это только кажимость. Доступность жизненного смысла никоим образом не является гарантом его нахождения. Как указывает В. Франкл, нахождение смысла — это призвание человека, которое образуется по причине конечности человека, ограниченности и необратимости его бытия, невозможности отложить что-то на потом, а также того факта, что, ежеминутно сожалея о прошлом, человек сам ускоряет свою самоактуализацию, хотя и не знает, действительно ли он реализует себя в полной мере и в каждый миг бытия.

Разговоры о смысле жизни часто кажутся абстрактными. Но так происходит до тех пор, пока речь идет о смысле жизни вообще. На самом деле (и эта мысль не нова) смысл жизни всегда конкретен и индивидуален. Он замкнут и обусловлен системой культурных универсалий, которые как бы материализуясь в систему ценностей, задают направление, а иногда и скорость формирования человеческой субъективности. Правда, субъективность, находясь в плену собственных заблуждений и иллюзий, уводит иногда человека от действительных смыслов. (Вспомним по этому поводу замечательные мысли древних греков о том, что людей мучают не сами вещи, а представления, которые люди создали себе о них. А различия в представлениях, продолжает далее Монтень, "доказывают с очевидностью то, что эти представления складываются у нас не иначе как в соответствии с нашими склонностями"). Здесь и появляется необходимость в ценностях и смыслах, дающих человеку свободу. Свободу по отношению к заблуждениям и иллюзиям, влечениям и склонностям, ситуациям и обстоятельствам. Она проявляется в умении остановить себя, определить, действует ли человек под

влиянием сиюминутной прихоти или его позиция и поведенческая реакция обусловлены напряженной внутренней работой духа (в этом плане Франкл отмечает, что человек — это больше чем психика. Человек — это дух.). Дух, сформированный постоянной внутренней работой, облагороженный и развитый эстетическим чутьем, испытанный моральным конфликтом, воплощается в личностный смысл, составляющий саму суть человека. Тогда-то человек и получает силу любить, т.к. его чувства принадлежат ему самому, он не становится жертвой суеверия и предрассудков, т.к. в состоянии распознать истинные значения тех основ, благодаря которым существуют ложные убеждения; начинает слушать свой внутренний голос и голос этот не тонет в хоре других голосов — и происходит великое таинство обретения своего личного смысла значит, понимания своего исторического предназначения.

Значение личностного смысла и личной свободы в том, что они дают право и умение стать субъектом творческого отношения к жизни, субъектом критического анализа безликой морали благоприятных обстоятельств. Отсутствие этического автоматизма порождает чувство ответственности, позволяющее личности служить обществу, но не приносить себя в жертву ему.

Подводя итог размышлениям о роли искусства в смысловом измерении человека, хотелось бы сказать следующее. Гибель культуры всегда происходит оттого, что создание морали препоручается надличностному феномену — государству, которое, заботясь о материальных достижениях (они, как известно, делают человечество более независимым от природы), автоматически ограничивает свободу человека, как в плане действия так и интеллектуальных форм отношения к миру. Несвободный, ограниченный, лишенный смысла человек становится негуманным, а его жизнь — бессмысленной.

Для перехода к осмысленному миру существует лишь один путь: "каждому из нас надлежит вновь сосредоточить внимание на собственной сущности и все мы вместе должны задуматься над тем, каким образом наша воля к действию и к прогрессу выводится из того смысла, который мы придаем своей и окружающей нас жизни" [2, с. 78].

Зададимся вопросом: имеем ли мы право с оптимизмом смотреть в будущее и гордиться всем, что создало человечество и одновременно констатировать факт кризисного состояния культуры? Положительный ответ явится результатом ревизии убеждений и

влиянием сиюминутной прихоти или его позиция и поведенческая реакция обусловлены напряженной внутренней работой духа (в этом плане Франкл отмечает, что человек — это больше чем психика. Человек — это дух.). Дух, сформированный постоянной внутренней работой, облагороженный и развитый эстетическим чутьем, испытанный моральным конфликтом, воплощается в личностный смысл, составляющий саму суть человека. Тогда-то человек и получает силу любить, т.к. его чувства принадлежат ему самому, он не становится жертвой суеверия и предрассудков, т.к. в состоянии распознать истинные значения тех основ, благодаря которым существуют ложные убеждения; начинает слушать свой внутренний голос и голос этот не тонет в хоре других голосов — и происходит великое таинство обретения своего личного смысла значит, понимания своего исторического предназначения.

Значение личностного смысла и личной свободы в том, что они дают право и умение стать субъектом творческого отношения к жизни, субъектом критического анализа безликой морали благоприятных обстоятельств. Отсутствие этического автоматизма порождает чувство ответственности, позволяющее личности служить обществу, но не приносить себя в жертву ему.

Подводя итог размышлениям о роли искусства в смысловом измерении человека, хотелось бы сказать следующее. Гибель культуры всегда происходит оттого, что создание морали препоручается надличностному феномену — государству, которое, заботясь о материальных достижениях (они, как известно, делают человечество более независимым от природы), автоматически ограничивает свободу человека, как в плане действия так и интеллектуальных форм отношения к миру. Несвободный, ограниченный, лишенный смысла человек становится негуманным, а его жизнь — бессмысленной.

Для перехода к осмысленному миру существует лишь один путь: "каждому из нас надлежит вновь сосредоточить внимание на собственной сущности и все мы вместе должны задуматься над тем, каким образом наша воля к действию и к прогрессу выводится из того смысла, который мы придаем своей и окружающей нас жизни" [2, с. 78].

Зададимся вопросом: имеем ли мы право с оптимизмом смотреть в будущее и гордиться всем, что создало человечество и одновременно констатировать факт кризисного состояния культуры? Положительный ответ явится результатом ревизии убеждений и

идеалов, созидания оптимистичного мировоззрения, испытывающего "благоговение перед жизнью".

Это станет возможным лишь при условии, когда раскрепощенное искусством сознание сформирует у себя способность локализовать в содержании духа систему ценностей и смыслов, дающих свободу воли и ответственность за равнодушие к несовершенствам жизни. Тогда человек станет Человеком и его "рука сама потянется к тому, чтобы вырвать сорную траву из сада человеческой жизни" [3].

Список литературы:

1. Бродский И. Нобелевская лекция. "Книжное обозрение", 1988. №24.
2. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., 1992.
3. Лосев А.Ф. Об интеллигентности. "Советская культура", 1989. №1.

В.Н. Калюжный
"НАИВНОЕ СОЗНАНИЕ"
О "ПРИМИТИВНОМ ОБЩЕСТВЕ"
(НА МАТЕРИАЛЕ СОМАЛИЙСКИХ ПОСЛОВИЦ)

Пословицы представляют интерес для многих научных дисциплин: филологии, этнологии, истории. Более того, их изучение выделилось в самостоятельную дисциплину — паремиологию. В какой мере они могут заинтересовать социальную философию?

Пословичный фонд создавался в течение столетий на разных этапах развития общества. Неоднородность этого массива бросается в глаза. Легко встретить пословицы, дающие прямо противоположные рекомендации по одному и тому же вопросу. Произведения народного творчества имеют не только эстетический, но и утилитарный характер. Создававшиеся преимущественно для устной передачи, пословицы несут в себе квинтэссенцию коллективного опыта. Фольклор — сокровищница народной мудрости, но знание, которое он несет, специфично. Будучи практически ориентированным, это знание имеет донаучный характер. Возникающую картину мира принято называть наивной.

Эта картина мира является довольно пестрой и фактически распадается на ряд отдельных полотен. Нас будет интересовать со-

циологическая картина мира, реконструируемая на основе сомалийских пословиц.

Первичная систематизация пословиц может быть осуществлена по тематическому принципу. Существует точка зрения, согласно которой описание темы должно состоять из пары противопоставленных слов, например: МУЖЧИНА — ЖЕНЩИНА, БОЛЬШОЕ — МАЛОЕ, АКЦИЯ — РЕАКЦИЯ... Подобных антонимических пар насчитывается несколько десятков. Соответствующая классификация была предложена Г.Л. Пермяковым [1]. Характерно, что концепт ОБЩЕСТВА в этой классификации непосредственно не встречается. Косвенно он присутствует в оппозиции ОБЩЕСТВЕННОЕ — ЛИЧНОЕ (в обозначениях Пермякова П634).

Методология его была использована и при издании сомалийских пословиц [2]. Их около 1100. В перечень предметных групп пара ОБЩЕСТВЕННОЕ — ЛИЧНОЕ не вошла, т.е. составитель не смог подвести под эту рубрику ни одной пословицы. Но из этого вовсе не следует, что общественная проблематика чужда сомалийцам. Социальную составляющую нужно искать в других группах: ЦЕЛОЕ — ЧАСТЬ, БОГАТЫЙ — БЕДНЫЙ, СВОЕ — ЧУЖОЕ, РОДНЫЕ — НЕРОДНЫЕ, САМ — ДРУГИЕ, ДРУГ — ВРАГ, ЕДИНСТВО — РАЗОБЩЕННОСТЬ. Таким образом, подход Пермякова, интересный сам по себе, не позволяет легко выделить социальную составляющую.

Концепты ЧЕЛОВЕК и ОБЩЕСТВО являются важнейшими для любого типа сознания, будь то "примитивного" или "индустриального". Но взаимосвязь между ними не сводится к элементарному противопоставлению по типу приведенных выше оппозиций. Эти слова указывают не только на понятия, но имеют и референты. Заметим, что экстенционал (объем) понятия ЧЕЛОВЕК фактически совпадает с референтом имени ОБЩЕСТВО (и то, и другое — ЛЮДИ). Существенны, однако, те отношения, которые превращают людскую массу в общество.

Подбор пословиц на заданную тему осложняется еще и тем, что под общие понятия подпадают различные лексические единицы. Так, человек может быть метонимически обозначен по своей профессии или функции; для его номинации могут быть использованы различные дескрипции (причастные обороты). Стоит ли говорить, что свойственное фольклору образное начало приводит к тому, что роли людей зачастую играют животные. Еще сложнее обстоят дела с представлением социального целого. Уровень абстракт-

ции концепта ОБЩЕСТВО, по-видимому, следует опустить до СООБЩЕСТВА, или даже до КОЛЛЕКТИВА. Что касается ГОСУДАРСТВА, то такого установления наивная картина мира не предполагает. В лучшем случае могут фигурировать некоторые механизмы общественной регуляции. Наиболее осязаемыми ОБЩЕСТВЕННЫМИ образованиями в данном случае выступают РОД, ПЛЕМЯ, КЛАН, СЕМЬЯ.

Переходя к рассмотрению конкретных примеров, мы не будем стремиться к их строгой классификации, важнее описать ближайшее окружение (окрестность) центрального для нас понятия КОЛЛЕКТИВА (ОБЩЕСТВА).

Основным принципом жизни "примитивного общества" является КОЛЛЕКТИВИЗМ (КООПЕРАТИВНОСТЬ), имеющий разнообразные проявления: Пища вкусна, когда ее едят вместе (с другими людьми) (320), Табуну коней я предпочел (свое) племя (880), Родные люди крепко сшиты друг с другом (883).

Действие сообща увеличивает совместные силы: Зубы кусают что-либо только вместе (167), Зубы у змеи растут из одной челюсти (166), Рука руку моет, а вместе они моют лицо (100), Сообща муравьи и ящерицу уташат (299), Лук и стрелы когда вы вместе, от вас есть польза, а когда вы врозь — нет (99), Из многих иголок топор выйдет (173), (Маленькие) глотки встречаются в животе [и насыщают его] (175), Если пятеро угощают кого-либо вместе, на это уходит одна (баранья) нога, а если врозь — пять (325), Что-либо разорвать можно только двумя руками (105), Когда руки (действуют) вместе, им сопутствует успех (106), Пока враг не поссорит тебя с твоими близкими людьми, он тебя не победит (749), Если братья любят друг друга, у них много скота и мало могил, а если ненавидят — мало скота и много могил (899), Если люди поддерживают друг друга, они не падают (610). Тем самым высоко ценится ВЗАИМОВЫРУЧКА, ВЗАИМОПОМОЩЬ

В частности, коллектив сильнее индивидуума: Один против многих — всегда дурак (893), Одним пальцем не умоешься (89). Что тяжело одному — не тяжело многим (609), Что не под силу решить одному, то легко многим (769). Осознание ценности КОЛЛЕКТИВИЗМА приходит с опытом: Немного молока и немногих помощников начинают ценить тогда, когда их теряют (427).

Членам сообщества свойственна ТЕРПИМОСТЬ: Если на меня нападут два льва, я предпочту того, что поближе (12 Прил.). Им

также присуща ОТЗЫВЧИВОСТЬ: Когда у родичей беда, у тебя очень болит (46 Прил).

Сообщество может структурироваться по-разному: Племя подобно зарезанной верблюдице [в нем есть и хорошие, и плохие части] (881).

Но чаще всего коллектив формируется по принципу ОДНОРОДНОСТИ: Каждая антилопа прыгает с себе подобной (46), Каждая птица летает с себе подобной (327), В спутники годится тот, у кого обувь твоего размера (273), Люди со сходными устремлениями — все равно, что родные (607). ОДНОРОДНОСТЬ общества отмечается не только в синхронии, но и в диахронии: У леопарда и детеныши в пятнах (323).

В межличностном общении действует принцип ВЗАИМНОСТИ (симметрии): На посещение ответь посещением, а на угощение — угощением (851), Если "Салам алейкум" не плох, то и "Алейкум ас-салам" будет хорошим (316), (Во всяком деле) ставь себя на место другого человека (689), Чего желаешь себе, желай и своему брату (924), Пастух у пастуха в долгу не останется (14), Человека, который уважает тебя на пять, уважай на локоть (767), Тот, кого жалеешь ты, жалеет тебя (925), Если какой-нибудь человек угрожает твоему имуществу, сделай так, чтобы он боялся за свое (805), В ответ на "кир" скажи "кир" [на грубость ответь грубостью] (277).

Коллектив может быть САМОУПРАВЛЯЕМЫМ: Стадо слонов и само сохраняет порядок (движения), и другим нарушать его не дает (301).

Но важна и роль ЛИДЕРА: Ни верблюды без пастуха, ни овцы без пастушки не нагуливаются (112), Если мужчин некому вести — именно не победить, если племени не на чем кочевать — ему не выжить (827).

Качества лидера передаются коллективу: У прямого вождя племя прямое, а у кривого — кривое (882), Те, у кого в проводниках навозный жук, ходят по дерьму (236). Избави бог верблюдов от травы исилъ, а людей — от ничтожных правителей (529). Для руководителя важен опыт: Если станет править тот, кто никогда не правил, — уйдет тот, кто никогда не уходил; если станет делить тот, кто никогда не делил, — не достанется тому, кому всегда доставалось (698).

Положение обязывает: Там, где ты голова, не будь ногами (216). К обличенному властью должно быть подобающее отноше-

ние: Стервятники львиную шкуру не трогают (152), Владело бы дерьмо скотом, к нему бы обращались: "О мягчайшее!" (144).

В то же время ЛИДЕР не может доминировать во всех отношениях: Даже вождя есть чему поучить (423). Иной раз СТАРШИЙ может превысить свои полномочия: У пастуха большой кувшин с молоком носит самый маленький подпасок (125).

К КООПЕРАТИВНОСТИ можно прийти путем АДАПТАЦИИ: В каждом месте води себя так, как там принято (663), Если человек (с которым ты имеешь дело) сходит с ума, сделай вид, что и ты спятил (250), Если ты пришел в город одноглазых — вырви и себе глаз (141), Друг и сосед не сделают тебя белым или черным, а сделают себе подобным (853), Сначала поступок соседа тебя удивляет, потом ты поступаешь как он, и наконец — превосходишь его (468).

На уровне межличностных отношений КООПЕРАЦИЯ предстает как КОММУНИКАЦИЯ: Если свести ум с умом, они родят истину (525), Поговорим — договоримся (368). Для достижения СОГЛАСИЯ нужно приложить определенные усилия: Либо предлагай сам, либо соглашайся с тем, что предлагают другие (40), "Я хочу сказать" лучше, чем "Я хотел сказать" (890).

Но нахождение общего языка представляет проблему: Если двое не договорились по-хорошему, они по-плохому не договорятся (639), Два умных договорятся, два глупых договорятся, а умный с глупцом договориться не смогут (636), Если два человека, стоя в воде, пинают друг друга ногами — они знают за что (635).

Достигнутым СОГЛАСИЕМ следует дорожить: Советчика не угощают вместе с другими (894), Если два человека поделили сырое (мясо), они не должны спорить, когда оно сварится (183).

НЕКОММУНИКАТИВНОСТЬ оценивается отрицательно: В том, что скрывают от людей, всегда есть что-то плохое (943), Кто не слушает совета брата, тот непременно споткнется (877), Хуже всех тот, кто не признает родни и не слушает совета (458).

В то же время повышенная КОММУНИКАТИВНОСТЬ не одобряется: Гал о своих неудачах не рассказывает (468), Если твой друг — мед, не лижи его без конца (306).

Для успешного функционирования общества важен фактор ОТВЕТСТВЕННОСТИ: О человек, стерегущий сон других, ты сам спать не должен (28П), Хорсед бездельничать не будет (161). Ведь в случае чего придется держать ответ: Сколько не оправдывайся, а отвечать придется (962), Козу режут на том настиле, на который она сама становится (51).

Формой ОТВЕТСТВЕННОСТИ является верность слову: Неверность слову, что безверие (816), Слово мужчины — что кора, упавшая с дерева <не возвращается назад> (815), То, о чем договорились вечером, должно быть сделано утром (465), Не давай обещаний Аллаху, а если дал — выполняй полностью (872), Либо откажись сразу, либо потом терпи (387), (388).

Жизнь во многом регулируется СПРАВЕДЛИВОСТЬЮ: Каждому воздается по заслугам (779), (775), Кто дает добрый совет, тому на долю рай выпадает (860), Кто безжалостен, того бог не жалеет (800). Эта ценность является всеобщей: У справедливости — все мусульмане (524). СПРАВЕДЛИВОСТЬ выше других интересов: Гала можешь убить, но будь к нему справедлив (520), Справедливое решение суда не может обрадовать обе стороны сразу (525).

Тем досаднее, что СПРАВЕДЛИВОСТЬ торжествует не всегда: Ты ему шьешь сандалии, а он тебе саван (240), Ты ему кусок получишь кладешь, а он тебе яму роет (239), Я надоил тебе много (молока), а ты мне оставил мало (318), Не делай добра — и зло к тебе не придет (627), (278).

С НЕСПРАВЕДЛИВОСТЬЮ трудно примириться: Тяжелый груз верблюд тащит, а кривой — не тащит (16).

Идея СПРАВЕДЛИВОСТИ оформляется в понятии ЗАКОНА. Его соблюдение необходимо: Твой скот сберегут загон и закон (966). Если племя чтит закон, в нем нет нищих (884), (958). Нарушение ЗАКОНА оценивается негативно: Нарушенный обычай бога гневит (425), Краденая верблюдица законных верблюжат не рождает (147). Авторитет ЗАКОНА не может подорвать даже неадекватное его отправление: Не закон крив — у судьи горло кривое (615). В суде не всегда торжествует СПРАВЕДЛИВОСТЬ: Суд криком выигрывают (292). И вообще, быть судьей — дело неблагодарное: Возьмешься судить (чужие) дела — сам виноватым окажешься. (394). ЗАКОН не всемогущ: Если право не погоняет сила, оно в загон не идет (956).

Ценность КОЛЛЕКТИВНОСТИ не является абсолютной, всеобщей: Пить молоко хорошо вместе (с другими), а говорить — врозь (562), За присутствующий рот не говорят (39), Горбатый лучше тебя знает, как ему спать (264). Две последние пословицы утверждают права индивидуумов.

Собственные интересы в известной мере важнее общественных: Когда верблюды пасутся вместе, каждый из пастухов держит-

ся поближе к своим (верблюдам) (126), Каждая овца ведет своего ягненка (193).

КОЛЛЕКТИВИЗМУ противостоит **ИНДИВИДУАЛИЗМ**: Когда (все) кочуют на восток, он кочует на запад (978), Когда (все) поют верблюдам, он поет ослам (979).

ИНДИВИДУАЛИЗМ оценивается отрицательно: Хуже всех тот, кто не признает родни и не слушает совета (458), Кто говорит "я! я!", тот останется в одиночестве (716), Кто ест один, тот и умирает один (620), Кто отказывается от своей родины, умирает в одиночестве (461).

ОДИНОЧЕСТВО воспринимается как наказание: Одно полено (хорошо) не горит (297), Надо рыть колодец, а слуг нет (53), Если воду из колодца досташь один — и из сил выбьешься, и скот не напоишь (50), У (одинокого) пастуха нет дома (123).

Оторванность человека от коллектива отождествляется с его "социальной" смертью: Уехавший — все равно, что умерший (498), Отсутствующий человек — все равно, что умерший [его не видят и постепенно о нем забывают] (751).

Индивидуализм может вести к девиантному поведению: Самец белки и сам не женится на змее абесо, и другим на ней жениться не дает (59). В результате, в коллективе может возникнуть дифференциация: Не родители делят детей на любимых и нелюбимых, а сами дети (342). В то же время, аномальность индивида не отражается на коллективе: Сороконожка из-за одной ноги не захромает (90).

Жизнь коллектива не может быть беспроблемной: И корова с телкой ссорятся (352), Для челюстей нет ничего ближе языка, и то иной раз они его прикусят (353), Не топор дерево рубит, а топориче (211).

Могут возникать **РАЗОБЩЕННОСТЬ**, **КОНКУРЕНЦИЯ**, **СОПЕРНИЧЕСТВО**, **АНТАГОНИЗМ**: Сходка — схватка (538), Пока один из спорщиков не уступит, дождь не пойдет (571).

Но силы взаимного притяжения сильнее сил отталкивания: Братья хоть и ссорятся, а молоко пьют вместе (898), Не спеши обижаться на брата — к утру его гнев пройдет (436), Пусть он тебя и не любит, но все равно он твой двоюродный брат (989), Лисицы фенек не разбегутся, даже если у одной из них морда будет в дерьме (22).

В любом деле важна **СОГЛАСОВАННОСТЬ**: Верблюд в караване идет след в след с предыдущим (17). **РАЗОБЩЕННОСТЬ** же оценивается отрицательно: Опоздавший всю сходку губит (523), У двух рулевых лодка тонет (72) Если ты будешь тянуть в одну сто-

рону, а я в другую, то (у нас обоих) руки устанут (163), Если разбредлись верблюды — не беда, беда, если разбредлись души (44Прил). Более того, обе конфликтующие стороны могут оказаться в проигрыше: Покинутая мужем жена не присядет, а покинувший ее муж не успокоится (680).

Конкуренция обусловлена столкновением интересов (ограниченностью ресурсов): Если двое собирают плоды (в одном и том же месте), они не ладят между собой (184), Самцы в одном загоне между собой не ладят (295), За девушкой ухаживают тысяча и один, а женится один (679), Две жены одного мужа не дружат между собой (641).

КОМПРОМИСС предпочтительнее АНТАГОНИЗМА: Лучше пусть (веревка) провиснет, чем оборвется (178). Но высшей ценностью является МИР: (Лучший) загон для верблюдов — мир (534), Когда мир, молоко вкуснее (685). От агрессивных действий следует воздерживаться: Язык и руки следует придерживать (381). Но примирение возможно не всегда: Разорванный мир не свяжешь (686).

Итак, общество, картину которого описывают сомалийские пословицы, имеет ярко выраженный коллективистский характер (ведь выжить можно только всем вместе). Закон не обрел еще должной силы, царствуют неписанные правила. Несмотря на "примитивный" способ производства, межчеловеческие отношения весьма развиты. Мораль доиндустриального общества находится на мировом уровне.

Выделив в картине мира социологический фрагмент, укажем примыкающие к нему области. ОБЩЕСТВО можно рассматривать как составляющую КУЛЬТУРЫ, которой противостоит ПРИРОДА. На границе этих двух сред находится ЧЕЛОВЕК [3], выступающий в различных ипостасях: охотника и пастуха, старца и юноши, мужчины и женщины [4]. Он придерживается определенных правил [5], преследует различные цели, исповедует ценности. Но как бы далеко ни зашел ЧЕЛОВЕК в своих устремлениях, он не может уйти от своей общественной природы. Тем самым, сфера социального представляет центральную часть выписанной картины мира.

Список литературы:

1. Г.Л. Пермяков. Пословицы и поговорки народов востока. Систематизированное собрание изречений двухсот народов. М., 1979.
2. Сомалийские пословицы и поговорки. Составление, перевод, предисловие и примечания Г.Л. Капчица. М., 1983.
3. Калюжный В.Н. Эта сомалийская женщина — увижу и немею (гендер в пословице). Вестник ХГУ, Философские перипетии, 2000.
4. Калюжный В.Н. Человек в сомалийском пейзаже (опыт психологической паремииологии). Вестник ХГУ, №460, 1999.
5. Калюжный В.Н. Правовая составляющая "наивного сознания". Дев'яті Харківські політологічні читання. "Соціально політичний механізм правотворчості", Харків, 1999.

Н.Д. Пальм

МАСОВА КУЛЬТУРА В УКРАЇНІ: ДО АНАЛІЗУ ПРОБЛЕМИ

У різних країнах розповсюдження масової культури має свої особливості. Для нас представляє найбільший інтерес як це відбувається у нашому суспільстві.

Не треба багато доказів, які б свідчили про розповсюдження у вітчизняній культурі та житті у цілому тих глибинних процесів масовізації (інше розуміння сенсу життя, інші критерії оцінок...), у результаті яких стало можливим стрімке розповсюдження масової культури.

Відомо, що у колишньому СРСР, до складу якого входила Україна, заперечувалось існування масової культури як такої, а якщо й визнавались окремі факти її існування, то вони розглядались виключно як прояв буржуазної культури.

Сьогодні стало очевидним, що заперечення факту існування масової культури у радянський період — неправомірне, інше діло — те, що вона мала специфічний характер.

На розвиток української культури у радянський період велике значення справляла панівна ідеологія, відповідно до якої будь-яка національна культура мала формальні права на розвиток, при цьому обов'язково повинна була залишатись соціалістичною за змістом і національною за формою. Безумовно, такий розподіл форми та змісту культури дуже згубно відбився на її розвитку. Наприклад, пану-

вання монокультури при соціалізмі привело до того, що місто української масової культури зайняв естадний офіціоз (ще до недавнього часу українське телебачення постійно демонструвало "шароварні гопaki", які прийшли з культури СРСР).

Розпад СРСР, поразка комуністичного ідеалу, критика марксистсько-ленінської ідеології явилися переламними моментами як у розвитку культури у цілому, так і для її шару — масової культури. Як приклад можна навести субкультуру — молодіжний андеграунд. У боротьбі з так званою "офіційною" культурою, де ідеологічний момент був домінуючим, цей різновид масової культури знайшов та встановив себе, але тепер, втративши ідейного супротивника, у висміюванні якого він виробив свої оригінальні засоби та методи естетичного відображення дійсності, ця культура (різновид) позбавилася свого громадянського змісту. Поступово вона перестала бути виразником інтересів широких верств молоді. Це особливо яскраво проявилось в долі рок-музики, де групи, які займали ще зовсім недавно вищі місця у ранговій шкалі музичних переваг молоді (до них відносяться "ДіТ", "Кіно", "Браво" та ін.), перемістились в її кінець. Їм на зміну прийшла музика іншого плану, яка за тематичною спрямованістю, музичними прийомами, що використовуються, технікою виконання все більше змикається з поп-музикою, яка несе у собі виключно розважальний початок, не містить ніякого повчального підтексту.

Щось подібне діється з кінематографом, який втратив критичний пафос до — і перебудовної пори й поступово перетворюється у переважно розважальне мистецтво. Спроби реанімувати соціальну тему в ньому явно приречені на невдачу, бо зник сам предмет критики. Прикладом може служити доля фільму Є.Рязанова "Небеса обетованные", який одержав приз "Золотая Ника" у 1992 році. Незважаючи на бурхливі захоплення кінематографічної громадськості, він не викликав особливого інтересу у масового глядача.

Розпад СРСР і разом з ним крах радянського менталітету привели, скоріше, не до вакууму цінностей, а до посилення орієнтації на сферу приватного існування: люди стали кваліфікувати себе не через категорії громадянського стану (державної належності, партійності), а через сімейні та домашні ролі, локальні зв'язки, етнічні характеристики та інші, головним чином неідеологічні відносини.

Цей факт має два взаємозв'язаних наслідки: легалізація масової культури та заглиблення розриву між елітою та масою. Розрив обумовлено тим, що еліта виявилася не у змозі виконувати свої функції

(включаючи функцію критики, яка велась за старими рецептами та дисидентським каналом). У результаті ЗМІ опинились практично виключно у сфері впливу масової культури. З'єднання двох моментів: зняття заборон, а значить реабілітація раніш низової, неофіційної, табуованої масової культури та її вихід до каналів ЗМК, відповідно швидке та масштабне тиражування її значустей (вже в якості санкціонованих офіційними інстанціями), дало дуже сильний та негайний ефект. Практично миттєво розповсюджуються зразки тривіального відео, літератури, дизайну, стверджуючи етику особистого успіху, індивідуальної дії, віру в себе, що для колишнього радянського суспільства виявляється абсолютно новим та вельми значущим. Іншими словами, масова культура демонструє свого роду ритуали модернізації, моделі відносин, які не зустрічались у дійсності до сих пір, відносин неполітизованого, неідеалізованого, недержавного суспільства.

Як нам здається, вітчизняна масова культура зводиться до двох найбільш розповсюджених типів.

Перший варіант, зрушений у минуле, хоча і недавнє — кінець 70-х — початок 80-х років. Його споживачі — переважно люди похилого (рідко середнього) віку, здебільше жінки. За складом це лірично-державна версія народного життя, серед авторів і виконавців переважають Л.Зікіна, О.Пахмутова, В.Тихонов (особливо у ролі Пітірліца), за жанровими особливостями — мелодрама, естрада, роман-епопея, телесеріал та інші.

Другий варіант масової культури, наявно переважаючий сьогодні — молодіжний, аудіовізуальний і, як правило, західного походження. Зразу ж звернемо увагу на те, що у цілому засилля іноземної масової культури на українському ринку — характерна особливість на сьогоднішній день, яка представлена рок-співачами західного походження, американським кіно, перекладною остросюжетною літературою. Як правило, моделі дії, подані тут, позбавлені будь-яких конкретних ознак країни або історії і перебував в якості атрибутів "світового", "універсального", "сучасного" життя. Для молодіжників — це висока оцінка техніки, раціональної дії, установка на досягнення мети, схильність до добробуту та комфорту та ін. В жіночій версії — ризик, гра, зацікавленість у партнері, висока оцінка почуттів та уявлень, готовність змінити образ.

Акцентування позитивної цінності багатства, як і сексуальності, саме по собі є відкритою декларацією: ця особливість поведінки — чисто молодіжна, нарочито демонстративна у відношенні ха-

нєства та ідеологізованості старших. Ще однією рисою молодіжної масової культури виступає інтерес до "поза межного" (гороскопи, астрологія, хіромантия), що у немолодій аудиторії відповідає демонстрації своєї принади до обрядового православ'я.

Слід зауважити, що масова культура розрахована на смаки та потреби масової людини, що робить її рівень усередненим і не дає глибокого відбиття тих проблем, які вона підіймає. Виходячи з цього, культурна політика кожної держави (в тому числі і української) повинна враховувати необхідність розвитку високої культури. Крім цього, не можна не відзначити й те, що історія вітчизняної культури має багато свідок того, що мистецтво завжди грало в ній особливу роль. Наприклад, художня література (українська та російська,) виходила далеко за межі белетристики. Вона ставила перед собою більш глибокі цілі. При царистському режимі, потім — тоталітарному, суспільство було фактично позбавлене права та правосвідомості. У цих умовах моральна свідомість і моральні цінності набули важливу роль у вітчизняній культурі. Твори великих художників (Л.Толстого, Ф.Достоевського, А.Чехова, Т.Шевченка, Л.Українки та ін.) наповнені глибоким духовним змістом. Бути проблемним, осмислювати важливіші змістожиттєві питання — це протягом віків сформована культурна місія вітчизняного мистецтва, у найкращих проявах невіддільна від художності як суттєвої характеристики мистецтва. Незважаючи на всі негаразди нашого історичного та суспільного життя, було створено високу культуру. Багато вітчизняних художніх творів стали цінностями світової культури.

У нашому суспільстві завжди була інтелектуальна верства — інтелігенція, яка підтримувала у культурі духовну атмосферу та створювала високу культуру. Тепер ця верства змушена витратити не тільки фізичні, але й духовні сили на забезпечення необхідних засобів життя.

Крім цього, наша творча інтелігенція заполітизована, політично заангажована, що збільшує ризик стати слабозвиненою у культурному аспекті державою. Творчість потребує високого професіоналізму, більш того — цілеспрямованої роботи душі та інтелекту, а тому в даному випадку виникає питання: чи під силу це політично заангажованим письменнику, художнику, музиканту, якщо вони навіть наділені талантами?

Є побоювання щодо розмивання цієї верстви людей з великим духовним потенціалом. Не випадково багато хто з діячів вітчизняної культури говорить у весь голос про свою тривогу в зв'язку з ко-

мерціалізацією та прагматизмом, які все більш розповсюджуються на сферу художньої культури.

Таким чином, очевидна вичерпаність смислового та ціннісного потенціалу частини інтелігенції, її загальна неготовність прийняти на себе завдання з раціоналізації повсякденності, змістовного ресурсу культурних традицій, повільність утворення еліт у функціональному змісті цього терміну — гостріші проблеми теперішньої соціокультурної ситуації в Україні. Все це не тільки посилює позиції масової культури, але ще раз у нашій культурній історії може обернутись припиненням традицій, що не може не відбитись негативно на стані нашої культури у цілому.

Сказане вище дає можливість стверджувати, що існуванню масової культури в Україні притаманна специфіка, обумовлена фактом входження України у складі колишнього СРСР, яка, відповідно, визначається особливостями, пов'язаними з існуванням мистецтва соцреалізму як провідного художнього методу. Крім цього, слід визначити ряд інших питань, які вимагають більш фундаментального розгляду. Наприклад, це стосується подальшого вивчення специфіки української масової культури, на формування якої впливали такі геополітичні фактори як століття бездержавного існування, різноментальний характер культурних регіонів, а також національно-культурні традиції, вірування, ідеали та ін.

Розпад СРСР та отримання Україною незалежності визначили важливі зміни в існуванні вітчизняної культури у цілому та шару масової культури зокрема. Насамперед, це переорієнтація з громадянського пафосу на розважальне начало у масовокультурних творах пов'язана з усуненням традиційного для радянських творів об'єкта критики, з соціально-психологічною втомою від деструктивної та безплідної критики, переорієнтацією пануючих ціннісних пріоритетів, засиллям західної (головним чином американської масової культури на українському ринку та ін.).

Сьогодні наша культура переживає переламний момент, який супроводжується активним розповсюдженням масової культури і цей процес зумовлює виникнення ряду серйозних проблем. Стає закономірним питання: чи не ствердить вона за собою домінуюче положення у культурі та чи не займе вона остаточно позиції "висо-

кої"? Чи зможе "висока" культура надалі зберегти своє значення та розвиватися на основі властивих їй критеріїв і традицій?

О.В.Плахотник

ОБРАЗОВАНИЕ ХХІ ВЕКА И ФИЛОСОФИЯ

Для человека, в общем, свойственно отмерять разные периоды или эпохи своего бытия формальными временными границами. И сегодня человечество, находясь на пороге следующего тысячелетия, проводит глобальную ревизию основных ценностей и приоритетов. Немаловажное место здесь отведено проблеме образования как фактора, обуславливающего формирование нового мышления, нового сознания и мировоззрения человека будущего.

История свидетельствует, что, начиная с Просвещения, многие государства Запада неоднократно оказывались в ситуации кризиса, и наиболее действенным выходом из нее оказывалось реформирование образования. Так было после Великой французской революции, после Второй мировой войны в США, Германии, Японии.

Образование в Украине должно находиться сегодня на пороге серьезных перемен, ибо резкий перелом социальной и культурной ситуации, прежде всего, отражается на наименее устойчивой категории населения — детях и подростках. Серьезный сбой ценностных ориентаций непоправимо деформирует морально-правовое сознание будущих граждан. Страны, сохраняющие традиционалистские формы передачи знания подрастающим поколениям, закладывают в своих будущих граждан некую цивилизационную неадекватность, чреватую социальными и прочими (экологическими, национальными, информационными) кризисами. Осознавая упреждающе адаптационные возможности образования, ЮНЕСКО объявило ХХІ век именно веком образования. Каковы же основные черты парадигмы образования в следующем веке?

Первое, в чем единодушны теоретики, это необходимость переориентации с **усвоения информации** (или нового знания) на **развитие мышления**. Все возрастающий информационный поток делает невозможным (да и бесполезным) его фиксацию и анализ в отдельно взятой голове. Кроме того, на сцену современности выходят такие глобальные информационные структуры, как Интернет, роль которых в жизни общества стремительно и отчасти непредсказуемо возрастает. Похоже, что интеллектуальную элиту грядущего

будут составлять люди, способные ориентироваться в захлестывающем потоке информации, отделять нужное и главное от ненужного и несущественного; без подобного умения доступ в Интернет лишается смысла, а человек превращается в объект идеологических и психологических манипуляций.

Необходимо также учесть, что современная культура перестала быть культурой отраслевой и характеризуется тотальной интеграцией в различных сферах, следовательно, возникает необходимость в новом, релевантном интегральности типе мышления, ассоциативном по своей сути. Под развитием мышления понимается тренировка творческих, критических, исследовательских умений и навыков, делающих сознание человека гибким и рефлексивным, а в плане взаимодействия с искусственным интеллектом — реальная возможность управления компьютером, самостоятельного программирования его в противовес пассивному пользованию готовыми результатами чужого умственного труда. Хотя обозначенная тенденция ставит, в свою очередь, проблемы иного порядка — например, возможно ли вообще обучение творчеству, или каждый ли человек способен критическому и творческому мышлению научиться?

Второе, налицо неизбежность постепенного перехода от **культурно-информационного** к **проблемно-деятельностному** способу вхождения в новое знание. Первый исторически сложился в традиционном школьном образовании со времен Я.А.Коменского, и соответствует в целом консервативно-тоталитарному типу социальной культуры. Однако при переходе общества к новому типу цивилизационного устройства — постиндустриальному, информационному, постмодерновому — образовательная система старого типа оказывается несостоятельной и неэффективной. Современная, более демократичная культура стремительно меняющегося мира показывает неизмеримо большую эффективность проблемно-деятельностного метода трансляции знания как опирающегося на внутренние интенции (ценностно-мотивационные структуры) субъекта. Таким образом получает должное развитие именно креативное мышление самоценного и свободно мыслящего человека.

Третье, поскольку современная культура характеризуется **диалогичностью** (в отличие от **монологичной** культуры нового времени), подобным образом должна изменяться и все еще монологичная система образования. Подробно идея диалогичности культуры разработана в философской литературе В.С.Библером [1], а в практическом образовании — в опыте Школы диалога культур. Любые

смыслы культуры актуализируются, а личность возникает и формирует себя благодаря силе равноправного диалога как многообразия личностно ориентированных мыслей ("участного мышления"). В диалогичном образовании исчезает асимметрия педагогической коммуникации и однопредметность урока: объектом деятельности учителя становится не ученик, а предмет знания как предмет взаимодействия обеих сторон.

Четвертое, необходим отказ от изживающего себя принципа **утилитарности**, столь явственно определяющего логику культуры нового времени. Действительно, идея пользы, применимости к делу долгое время была культурной доминантой эпохи в целом и образования в частности. Сегодняшний, и тем более завтрашний день образования нацелены скорее не на пользу, а на **самоценность** уникальной личности, смыслом существования которой является продуктивная самореализация. Объяснить это можно так: жизненные условия меняются столь стремительно, что предугадать практическую значимость той или иной деятельностью способности просто невозможно. Отсюда изменение приоритетов целей образования: не прагматичные "знания, умения, навыки", не способы познания и преобразования окружающего мира, а системы ценностей и смыслов, заполняющие "экзистенциальный вакуум" (В.Франкл), и дающие ответы на фундаментальные вопросы человеческого бытия [2]. Существование человека заключается прежде всего в том, что он обречён осуществлять проект собственной жизни. Отсюда, как пишет об этом Х. Ортега-и-Гассет, "Я — это драма, это борьба за то, чтобы стать тем, кем я должен стать. И это стремление, и эта программа, которые составляют наше "я", прорываются в мир, запечатлевая в нём себя, оставляя на нём свой особый отпечаток, а сам мир в свою очередь отвечает на моё воздействие воспринимая или, наоборот, отвергая его"[3,с.45-46]. Образование не должно "готовить к жизни", оно само является особой жизнью формирующейся личности. В.С.Библер пишет, что "в школе совершается некое культивирование и развитие культуры деятельности как деятельности, когда ученик ориентирован не на сам результат деятельности, а на саму деятельность"[4,с.13-14].

Кроме того, движение цивилизации к своему идеалу — открытому обществу — неизбежно требует соответственного развития, открытия образования. Это предусматривает, прежде всего, пересмотр государственных образовательных стратегий и их слияние в "общепланетное образовательное пространство" [5,с.193]. Поскольку

ку главным признаком общества в будущем ожидается его культурное многообразие, то и образование должно рассматриваться не иначе, как в интеркультурном дискурсе. В свою очередь, это обусловит изменения в технологии и содержательном наполнении образования, но в то же время будет способствовать взаимообогащению культур, избегая возможных конфликтных столкновений. На сегодняшний день первые транснациональные модели образования создаются преимущественно эмпирически, но в условиях ускоренных социокультурных трансформаций это, скорее всего, оправдано.

Немало дискуссий вызывает также проблема механизмов "открытия" образования, ведь, по К.Попперу, чем выше степень открытости, тем меньше образованность. Одним из наиболее перспективных путей преодоления этого противоречия мы считаем концепцию интегративного образования [6]. Именно интеграция как механизм объединения информации темпомиров разной онтологии: человека или личности, природы, общества ложится в основание образовательной системы будущего.

Открытость как одна из важнейших (и желательных!) характеристик школы будущего неразрывно связывается с еще одной чертой: образование должно быть также **свободным**. Под этим чаще всего подразумевается возможность выбора формы и направления получаемого образования (в той же степени как и выбор — учиться или нет, или, как писал Д.Дьюи, "Образование не должно быть принудительным, иначе оно перестанет быть образованием"), а также равные права всех граждан на доступ к любому учебному заведению.

Таким образом, новое образование, образование в XXI веке должно быть транснациональным, свободным, интегративным, не-утилитарным, диалогичным, проблемно-деятельностным, развивающим творческое мышление. Каким же видится практическое воплощение перечисленных принципов в образовании различных ступеней, и какова в этом роль философии?

Первым таким решением является введение в образование нового действующего лица — преподавателя-тьютора. Это "...учитель непредметник, это педагог или учитель в собственном смысле слова, который работает не со знанием-информацией, а с культурной ситуацией, в которой у ученика рождается знание-мысль." [7]. Речь идет о понимании смыслов знания-информации в результате собственных усилий индивида. "Задача тьютора состоит... в том, чтобы создать ситуацию мысли, или шире, — ситуацию культуры, в кото-

рой оказывается и он сам, и его ученики, и которая приводит к приращению знания-мысли в сознании всех участников ситуации." [7]. "Точками интенсивности" (М.К.Мамардашвили) могут быть как "вечные", смысложизненные проблемы человека, так и ключевые вопросы отдельных наук или событий. Очевидно, что только человек с хорошо развитым интеллектом, философским мировоззрением и способностями к рефлексии может претендовать на роль тьютора. (Кстати, накоплен первый практический опыт подобного нововведения в ХГИ НУА, который еще ждет своего философско-педагогического осмысления).

По объекту деятельности тьютор — антропопрактик, тогда как объект его цели находится в сфере Духа. Такое понимание тьюторства можно показать на примере педагогической системы Климента Александрийского. Созданная им теория является одной из наиболее целостных и преемственных по отношению к его теологической системе (как метафизическим основам), но в ней нет позиции антропопрактика в сфере Духа, отвечающего за "развитие" этой сферы посредством индивидуального прорыва. По мнению А.А.Попова, тьюторство в понимании Климента Александрийского уже не есть педагогика, но оно возникает по отношению к полю трансцендентальной педагогики, поскольку "...тьюторство может быть осуществлено лишь благодаря "зазору бытия" между сущностью и Духом как Сущим. Благодаря признанию этого "зазора" возникает идея открытого образования" [8].

Возможно, более реальна мысль отдать главную роль в образовании именно философии. На сегодняшний день в мире уже существует по крайней мере два реальных пути включения философской науки в процесс обучения и воспитания: это движение "За критическое мышление", охватившее в 80-90-х годах американские и западноевропейские университеты и направленное на перестройку преподавания в саморефлексивном ключе, вырабатывающее у студентов навык критического отношения к любой получаемой информации; и введение философии как отдельного учебного предмета в среднюю (а главным образом — в младшую!) школу, согласно программе М.Липмана "Философия для детей", призванной путем обучения философствованию привить ребенку навык интеллектуальной и нравственной рефлексии над жизненными ситуациями. Хотя и здесь мы наблюдаем целый ряд проблем: например, протест многих теоретиков философии и психологии против введения дополнительного урока в и так перегруженное школьное расписание,

или распространенное убеждение многих философов в том, что философию невозможно изучить и философии невозможно научить как вообще, так и в юном возрасте в частности. Также бесперспективными являются попытки определить место философии в образовании с исходной точки ее статуса (ибо широк перечень "статусных ликов" философии, а игнорирование данного обстоятельства грозит аморфностью и неопределенностью предмета). Что же касается методов философии как возможной исходной точки для образования, то они для этого не являются в достаточной мере специфическими, а скорее, общенаучными. А метод как синтетическое начало, по мнению С.И.Гессена [9], снимает противоположность реального и формального образования и передается не посредством книги, а путем "заражения", непосредственной передачи от человека к человеку. Значит, претензия философии войти в образование, используя специфику своего метода, также является необоснованной. Еще менее реален подход с точки целесообразности философии для практической жизни: как раз наоборот, неутилитарность и абстрактность являются ее базовыми характеристиками.

Таким образом, реальным является введение философии не с позиции ее внутренних оснований, а из потребностей содержания образования в целом. О введении философии в школу можно говорить при условии создания определенного информационного пространства философского знания. Любой предмет учения стремится к своей философии; вообще, нет такого явления, процесса, объекта, о философии которого нельзя было бы говорить. Философия мертвой природы и живого, философия духа и тела, философия любви и философия техники, философия мифа и философия науки. Перечень можно продолжить, ибо философия — неотъемлемая часть системы наук, поскольку каждая наука имеет автономный философский ингредиент. Именно ее дисциплинарная специфика, "...ее вечно проблемный, "вопрошающий" характер, допущение поливариантных ответов, рефлексивное отношение к инструментам познания, требование логичности и последовательности... делают ее инструменты уникальными и незаменимыми для выработки недогматичного, гибкого, контекстуального, и в то же время строгого и доказательного мышления." [10]. Универсальность категорий философии дает уникальную возможность сделать школьное знание более связным и осмысленным, а не разрозненным и фрагментарным. И, наконец, дисциплинарные рамки философии позволяют размышлять и рассуждать на различные темы, вплоть до смысло-жиз-

ненных проблем, тем самым не стихийно, а рефлексивно, на универсалистском уровне определяться в своих жизненных ориентирах.

Таким образом, так или иначе, именно философия становится той наукой, а философствование — той деятельностной моделью, которые определяют методологические основы парадигмы образования XXI века. В этом заложена серьезная ответственность перед будущими поколениями, но также — ростки оптимизма и веры в торжество разума.

Список литературы:

1. Библер В.С. От наукоучения — к логике культуры.-М.,1991.
2. Франкл В. Человек в поисках смысла (пер. с англ.).- М.,1990.
3. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия.-М., 1991.
4. Библер В.С. Диалог культур и школа XXI века // Школа диалога культур. Идеи. Опыт. Проблемы.- Кемерово,1993.
5. Гершунский Б.С. Философия образования для XXI века.-М., 1998.
6. Клепко С.Ф. Інтегративна освіта і поліморфізм знання.- Київ-Полтава-Харків: ПОІОПП,1998.
7. Конев В.А. Культура и архитектура педагогического пространства // Вопр.философии,1996. №10.
8. Попов А.А. Педагогика и тьюторство в пространстве трансцендентной реальности (обоснование места возникновения открытого образования) // <http://www.user.cityline.ru/~idcriast/shgo/popov1.htm>
9. Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. - М., 1995.
10. Юлина Н.С. Обучение разумности и демократии: педагогическая стратегия "философии для детей"// Вопр.философии,1996. - №10.

Юркова Е.Ю.

**МАТЕМАТИЧЕСКИЙ ЯЗЫК
КАК ОБЪЕКТ ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ**

Любое явление культуры оказывается философски значимым только тогда, когда оно влияет на наши общие представления о мире, процессе познания, месте человека в природном и социальном

мире, а так же на наши представления об этических, эстетических отношениях человека и действительности, о возможностях преобразовывать окружающий нас мир. Если с этой точки зрения посмотреть на математическое знание, то оно является одним из феноменов культуры, который в качестве достойного объекта философского исследования заявлен достаточно давно.

Одной из наиболее примечательных черт развития современной науки является широкое и постоянно изменяющееся применение математического знания во всех сферах познания действительности. Математические методы оказываются эффективными не только в естественных науках, но также в технических, общественных и гуманитарных областях знания.

Почему же математические теории, созданные на базе одного эмпирического материала, впоследствии находят приложение за пределами своей первоначальной области применительно к другому материалу?

Почему алгебра Буля, созданная для систематизации форм логического мышления, нашла приложение в электротехнике при расчете сложных цепей; почему афинная геометрия может быть интерпретирована как пространство цветов и поэтому стать математической основой цветоведения; почему одни и те же дифференциальные уравнения могут быть использованы как для исследования колебания струны, так и для описания сосуществования видов в популяциях?

Становится все более очевидным, что математика имеет такую степень обобщения, которая охватывает практически все сферы познания действительности, чем все в большей степени демонстрирует свою эффективность.

Чем же объясняется столь важная роль математического знания в научном познании, чем определяется столь важное место его в системе наук? На эти вопросы в определенной степени лаконично и довольно емко ответил датский физик Нильс Бор, сказав знаменитую фразу "математика — это больше чем наука, это язык науки" [1, с.96].

Математика из знания о числах и величинах превратилась в знание о мощных методах преобразования записанной на ее языке информации. Свое выражение эти методы находят в доказательствах теорем и фундаментальных математических конструкциях. Именно они позволяют решить конкретные проблемы в различных областях знания.

Универсальность математического знания в значительной мере заключается в единстве языка, которым описываются математические модели, возникающие из самых непохожих в физическом отношении задач, в общности тех элементарных деталей, из которых различные математические модели конструируются. Общность и единство математического языка достигается путем перехода на новый уровень абстрактного, когда абстрагирование отталкивается уже не от явлений реального мира, а от весьма разнообразной совокупности описывающих этот мир математических моделей, выделенных на первой исходной ступени абстракции.

Учитывая то обстоятельство, что математические знания как феномен современной культуры являются предметом философского исследования, рассмотрим математический язык как средство, при помощи которого осуществляется математизация, и выделим философские проблемы, возникающие в процессе этой деятельности.

Определим составные части математического языка. Совершенно ясно, что это разделение будет достаточно условным. Сами по себе эти компоненты имеют ограниченные возможности. Напомним, что сила математического знания в единстве его языка, а это условное разделение необходимо для определения круга философских проблем, связанных с использованием математического языка в различных областях знания.

Сгруппируем понятия, составляющие математический язык, следующим образом:

- обозначенные символами, не принадлежащими обычному разговорному языку;
- обозначенные словами, заимствованными в "повседневном" языке любой области знания;
- построенные на имплицитной аксиоматической теории.

Использование математического знания предполагает формальный способ раскрытия изучаемых явлений. Там, "... где можно применить математический подход к проблемам, наука вынуждена пользоваться особым языком, символическим языком, своего рода стенографией

абстрактной мысли, формулы которого, когда они правильно записаны, не оставляют места ни для какого неточного истолкования" [2, с.326].

Эффективность при использовании знаковой модели обеспечивается ее внутренней непротиворечивостью.

Искусственный язык позволяет с помощью символов выражать мыслительные операции в сокращенном и свернутом виде, многократно использовать один и тот же аппарат и при этом исследовать процессы, наблюдаемые в различных областях.

Символический язык обладает большой прогностической силой, зачастую довольно тонко и глубоко отображая структуру явлений действительности.

При использовании математического языка действительность фиксируется в момент устойчивости и дискретности мыслительной деятельности, что приводит к огрублению описываемых процессов.

Формальный язык применим в той или иной области знаний лишь в тесной взаимосвязи со своим естественным языком, так как последний способствует установлению значений применяемых знаков, а также определению понятий научной теории, выраженных с их помощью. В математическом языке всегда присутствует "повседневный" язык науки. Он употребляется потому, что полная формализация какой-либо научной теории невозможна, так как в результате формализации неизбежно получается содержательный остаток, "семантика не сводится к синтаксису" [3, с.92]. Язык формул не должен выходить за пределы уже сложившихся понятий и представлений.

Современная математика оперирует абстракциями весьма высокого уровня, зачастую абстракциями от абстракций. Фундаментальное понятие математического знания — понятие математической структуры в интерпретации Н.Бурбаки — представляет собой весьма сильную абстракцию, которая возникла в результате ряда последовательных этапов отвлечения и обобщения. В этом понятии абстрагируются и от природы исследуемых объектов и от конкретного содержания отношений, существующих между ними (объектами).

"Общей чертой различных понятий, объединенных этим родовым названием, является то, что они применимы к множеству элементов, природа которых не определена. Чтобы определить математическую структуру, задают одно или несколько отношений, в которых находятся его элементы, затем постулируют, что данное отношение или данные отношения удовлетворяют некоторым условиям (которые перечисляют и которые являются аксиомами рассматриваемой структуры). Построить аксиоматическую теорию данной структуры — это значит вывести логические следствия из аксиом структуры, отказавшись от каких-либо других предположе-

ний относительно рассматриваемых элементов (в частности, от всяких гипотез относительно их природы)" [4, с.251].

Определенные математические структуры используют как некоторые способы моделирования и прогнозирования в сфере специального опыта.

Тенденция к всё большему применению математического языка в различных областях знания влечет за собой интерес к осмыслению следующих вопросов:

- чем обосновано произвольное внедрение математического языка в средства исследования той или иной конкретной науки?
- как изменяет характер научного знания использование математического языка?
- способствует ли математический язык построению новых научных теорий?
- какова природа эффективности математического языка?
- существуют ли границы применения математического языка?

В условиях эффективности использования математического языка анализ философских проблем, возникающих при этом, оказывается чрезвычайно важным не только для самой науки, а и для областей знания, где этот язык применяется.

Список литературы:

1. Бор Н. Атомная физика и человеческое познание. — М., 1961.
2. Луи де Бройль. По тропам науки. — М., 1962.
3. Тарский А. Введение в логику и методологию дедуктивных наук. — М., 1948.
4. Бурбаки Н. Очерки по истории математики. — М., 1963.

С. Жеребкин

СПРОВОЦИРОВАННЫЙ РАЗУМ: ПОЛИТИКИ СУБЪЕКТИВНОСТИ В НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ

В философии эпохи Просвещения впервые отчетливо проявляется парадоксальный характер процедуры субъективизации, который в современной философии становится предметом всестороннего анализа: оказывается, что процедура субъективизации может осуществляться вне всякой соотнесенности с традиционной функцией самосознания как функцией "я". При этом процесс репрезентации индивидуальной субъективности приобретает внешний, формальный

характер и его результатом становится утверждение надындивидуальной инстанции, которая в современной философии обозначается как инстанция Другого. Особенность просветительского типа субъективации заключается в том, что Другой здесь выступает не как "идеальный Другой", с которым взаимодействует "я" субъекта, а как "абстрактный Другой", в отношениях с которым структура "я" индивидуального субъекта не формируется.

Пример философии эпохи Просвещения показывает, что субъективация вне структуры "я" может осуществляться в двух основных формах, которые представлены как абсолютно различные, взаимоисключающие, но при этом основываются на общей логике подчинения репрезентации индивидуальной субъективности внеличностному началу. В эпоху Просвещения это различие форм субъективации проводится по критерию включения чувственности в структуру субъективности. На этапе раннего Просвещения (просветительская метафизика Христиана Вольфа и его школы) чувственность полностью исключается из структуры субъективности, тогда как в философии позднего Просвещения (Кант, Лессинг) происходит ее легализация. Различие этих подходов к чувственности особенно явно проявляется в эстетике — как конфронтация рационалистической классицистской эстетики раннего Просвещения и противоклассицистской эстетики Лессинга и Канта, включающей в сферу эстетического параметры чувственности и воображения. Соответственно процедура субъективации рассматривается в первом случае как субъективация посредством подчинения всеобщим правилам Разума, а во втором, как субъективация через включение чувственности в структуру субъективности. При субъективации по второму типу возникает иллюзия появления автономии субъекта. Однако, поскольку в обоих случаях структура "я" как структура самосознания не формируется, то воспроизводится общая логика подчинения репрезентации индивидуальной субъективности инстанции внеличностного Разума. Тем самым различие данных способов репрезентации субъекта оказывается формальным, относящимся только к форме субъективации, а не к ее логическим механизмам.

а) Раннее Просвещение: субъективация через подчинение правилам Разума

Тип субъективации через подчинение правилам Разума в наиболее чистом виде представлен в просветительской метафизике — в философии Вольфа и его школы, в которой впервые в истории не-

мецкой метафизики произошло выделение понятия "субъект" из ряда онтологических категорий. Представители просветительской метафизики исходили из того, что индивид, для того чтобы состояться как субъект, должен строго следовать универсальным правилам Разума, основывающимся на принципах формальной логики и математики. При этих условиях, по их мнению, действия субъекта могут считаться полностью сознательными и, поэтому, свободными.

С точки зрения Вольфа и его последователей, главное препятствие на пути достижения субъектом сознательности и свободы — это чувственность, аффекты, которые затемняют разум субъекта и мешают ему действовать по правилам. Поэтому чувства субъекта должны быть полностью взяты под рациональный контроль и нейтрализованы при помощи универсальных правил для руководства разума, наподобие тех, которые предлагал Декарт в своих Правилах для руководства ума (1629). Просветительская метафизика предполагает, что субъект способен полностью контролировать себя, свое тело и даже работу внутренних органов, если он будет настойчиво и последовательно придерживаться правил Разума [1, с.234-235].

В терминах классицистской эстетики следовать правилам Разума — это значит подражать природе и совершенным произведениям искусства. Последователь Вольфа Иоганн Кристоф Готтшед, проводя принцип субъективации через подчинение универсальным правилам Разума, утверждает в своей знаменитой работе Опыт критической поэтики (1729), что, если с особой тщательностью подражать совершенному произведению, то в результате можно даже превзойти оригинал. Например, тот, кто будет подражать Гомеру абсолютно точно, может превзойти самого Гомера, что, по мнению Готтшед, совершил Вергилий [2, с.16].

Однако, сопоставляя гносеологические возможности индивидуального и внеличного Разума, представители просветительской метафизики, признают, что индивидуальный субъект, как бы он ни старался себя контролировать и действовать по правилам, всегда будет уступать в интеллектуальном отношении Богу, который обладает абсолютно "чистым рассудком" и поэтому владеет универсальными правилами лучше всех. Поэтому на самом деле единственным достойным претендентом на статус рационального субъекта является Бог, а все индивидуальные субъекты не соответствуют критериям Разума в достаточной степени. Осознав это, индивидуальному субъекту, по мнению Вольфа, следует отказаться от всяких активных действий и слепо повиноваться решениям высше-

го Разума. Даже если нам кажется, что в действиях Бога — "абстрактного Другого" нет смысла, мы не можем судить об этом, так как не знаем всех причин и следствий, которые известны только ему. Согласно представлениям просветительской метафизики, только Бог может знать все возможные причины и следствия того или иного события и поэтому индивидуальный субъект не вправе вмешиваться в его планы и должен доверять мудрости провидения. Другими словами, в просветительской метафизике сознание индивидуального субъекта объявляется в принципе недостаточным основанием для самостоятельного действия и функция индивидуального "я" как функция самосознания не может сформироваться. Поэтому Вольф, хотя и включил первоначально под влиянием философии Декарта понятие "я" в свою метафизику, впоследствии был вынужден отказать ему в статусе первоначала и изъять его из своей философской системы.

б) Позднее Просвещение: субъективизация через чувственное переживание

В немецкой философии и эстетике позднего Просвещения (Кант, Лессинг) происходит легализация чувственности и устанавливается новый тип субъективизации — субъективизация через включение чувственности в структуру субъективности. На этом этапе в философии от субъекта требуется уже не исключать и подавлять чувственность, чтобы прояснить разум, а быть способным рационально организовывать свои чувства и управлять ими. Соответственно по-новому формулируются задачи Просвещения. Кант в своей знаменитой работе Что такое Просвещение? (1784) утверждает, что индивид должен в первую очередь научиться мыслить самостоятельно — быть способным "пользоваться своим собственным разумом" для того, чтобы стать просвещенным субъектом [3, с.27]. Только при этом условии субъект может освободиться от инфантильной зависимости от своих чувств и выступать в качестве нормального, социализированного субъекта, способного контролировать свои аффекты и склонности. Кант утверждает, что, если у индивидов есть свой собственный разум, то с его помощью даже самые закоренелые преступники могут правильно организовывать свои чувства и становиться нормальными, законопослушными гражданами [4, с.285-286].

В своей формулировке задач просвещения Кант применяет идеи о воспитании чувств Руссо, который, по словам Канта, "научил его уважать людей", показав, что человеческие чувства могут

быть не только низкими, но и высокими. В интерпретации Канта, задача субъекта по воспитанию своих чувств заключается в том, чтобы возвыситься от низкой чувственности к высшим чувствам — чувствам прекрасного и возвышенного. Сделать это можно только с помощью разума, который у Канта отделен от чувств. Такое понимание соотношения чувственности и разума принципиально отличается от подхода просветительской метафизики. У Канта подчеркивается несводимость, дизъюнктивность чувственности и разума: чувственность приобретает самостоятельную значимость в структуре субъективности и не может быть просто нейтрализована рассудком. Поскольку в философии позднего Просвещения чувства отделены от разума, они не могут затемнять мышление, делать мысли менее ясными и отчетливыми. Поэтому задача разума заключается не в том, чтобы нейтрализовать чувственность, а в том, чтобы организовывать чувства по рациональным законам. По мнению Лессинга, образцом рациональной организации чувственности может служить известная античная скульптурная группа "Лаокоон", в которой чувственное содержание произведения настолько гармонично согласовано с его эстетической формой, что даже крик страдающего от физической боли Лаокоона не выходит за пределы возвышенного [5, с.71-79].

На этапе позднего Просвещения в философии осуществляется отказ от идеи универсальной применимости правил разума, основывающихся на принципах формальной логики и математики. Кант подчеркивает, что методы философии и математики принципиально различаются и трактует прежнюю метафизику правил, ориентирующуюся на методы математики, как догматическую. Соответственно в процессе субъективации на этапе позднего Просвещения применяется ориентация не на универсальные правила Разума, а на инстанцию всеобщего Закона, задающего форму идеального соотношения разума и чувственности (синтеза, в терминах Канта), при которой чувственное, эмпирическое содержание представлено в структуре субъективности, но разум в совершенстве управляет им. В качестве всеобщих законов, задающих форму идеального соотношения чувственности и разума, у Канта выступают законы чистого разума, моральный категорический императив, закон эстетического суждения.

Как показывает Кант в своих трех Критиках, форма, в которой индивидуальный субъект осуществляет процедуру синтеза разума и чувственности всегда является несовершенной по сравнению с

формой всеобщего Закона. Несопоставимость этих двух форм синтеза порождает, по мнению Канта, ситуацию трансцендентального разрыва, в которой самосознание субъекта, противопоставленного форме всеобщего Закона, не может сформироваться. Всеобщий Закон, в отличие от универсальных правил Разума, не говорит субъекту, как именно он должен осуществлять процедуру синтеза чувственности и разума, а указывает только на то, что субъект не осуществляет акт синтеза идеально в соответствии с формой всеобщего Закона. Чем активнее задействован разум субъекта в ситуации трансцендентального разрыва, тем в меньшей степени он способен осуществлять функцию самосознания, а осознает только свою неспособность должным образом исполнить требования всеобщего законодательства. Действия субъекта в ситуации трансцендентального разрыва строятся по одному-единственному, если перефразировать знаменитое лакановское "чувствую, но не понимаю", правилу — "действую, но не понимаю", потому что априорным условием положения этого субъекта в мире является принципиальное непонимание законов происходящего, то есть, в терминологии Канта, законов чистого разума, морального категорического императива или способности суждения.

Наиболее яркой иллюстрацией состояния сознания субъекта в ситуации трансцендентального разрыва может служить изображение субъективности в творчестве современников и адептов Канта — "бурных гениев" ("штюрмеров") — представителей литературного направления "Бури и натиска" (ранний Гете, Шиллер, Ленц, Клинггер), которые в своей драматургии изображали ситуацию субъекта, поставленного перед необходимостью оценивать свои действия по критериям всеобщего Закона. Первоначально эта задача кажется героям штюрмеров вполне разрешимой. Например, знаменитый шиллеровский Карл Мор пытается сочетать в себе качества разбойника и порядочного человека и на определенном этапе ему удается оставаться "благородным разбойником" — грабить только богатых и не причинять зла невинным. Однако, внезапно узнав, что в результате его действий гибнут дети и совершенно невинные люди, Карл Мор начинает ощущать всю глубину и непреодолимость трансцендентального разрыва, разделяющего его образ действий и инстанцию всеобщего Закона. В результате он полностью утрачивает контроль над своими действиями, которые имеют все более ужасающие последствия: он губит любимого отца и преданную ему невесту, вместо того, чтобы их спасти. В итоге Карл

Мор убеждается, что ситуация трансцендентального разрыва имеет только негативное решение и идет сдаваться властям, чтобы прервать поток ужасных преступлений, которые он совершает как бы помимо своей воли.

Другой знаменитый герой "бури и натиска" — гетевский Вертер тоже первоначально не считает неразрешимой задачу синтеза чувственности и разума. Вертер страстно влюблен в женщину (Лотту), которая является женой его друга, однако ему кажется, что он способен испытывать чувство любви к Лотте и одновременно быть достойным другом ее семьи. Но однажды он узнает историю сельского парня, который, попав в аналогичную ситуацию, совершает преступление — убивает своего соперника. После этого Вертер начинает ощущать, что и его собственные действия и намерения также являются преступными: ведь в состоянии любовного аффекта он тоже желал смерти своего друга и пытался овладеть Лоттой. Когда Вертер убеждается в том, что не может справиться с ситуацией трансцендентального разрыва, он пытается как-то выйти из нее, уехать из города. Однако сама Лотта побуждает его оставаться в ситуации трансцендентального разрыва: она настаивает, чтобы Вертер продолжал посещать их дом и одновременно запрещает ему проявлять свои чувства. Поскольку Лотта репрезентирует для Вертера инстанцию всеобщего законодательства, он не может не подчиниться ей и одновременно не способен исполнить ее требование должным образом. В конце концов ему кажется, что он нашел единственно верный выход из ситуации трансцендентального разрыва — самоубийство. Ему представляется, что таким способом он сможет одновременно исполнить свой долг и перед самим собой, и перед всеобщим законодательством.

Как мы видим, кантовская формулировка задачи Просвещения является в своей основе провокативной: в ситуации трансцендентального разрыва неэффективность попытки субъекта руководствоваться своим собственным разумом изначально предопределена и способствует функции доминирования инстанции абстрактного Другого (высшего Разума) в процессе субъективации. Провокативный характер задач Просвещения проявляется в том, что различие субъективации через подчинение правилам Разума и через включение чувственности в структуру субъективности оказывается формальным, что прослеживается на примере трактовки индивидуальной субъективности как девиантной в просветительской метафизике и у Канта. В философии раннего Просвещения доминирование

абстрактного Другого над індивідуальним суб'єктом в процедурі суб'єктивізації забезпечується за рахунок процедури отождествлення індивідуальної суб'єктивності і девіантної, підлежачої процедурі виключення з сфери раціональної суб'єктивності. Девіантний суб'єкт (нецивілізований, безумний, невідлітний) трактується в просвітницькій метафізиці як несправимий і, отже, не підлежачий просвітленню. В філософії пізнього Просвітлення, в відміння від просвітницької метафізики, девіантність розглядається як норма репрезентації індивідуальної суб'єктивності і виступає пріоритетним об'єктом антропологічного аналізу. (См. роботи Канта *Опыт о болезнях головы* (1764), *Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного* (1764), *Антропология с прагматической точки зрения* (1798)). У Канта девіація представлена як патологічна форма суб'єктивності, яка повинна бути виправлена самим суб'єктом з допомогою його розуму. Однак, для того щоб виконати процедуру виправлення, суб'єкт повинен первіначально осознати, признати свою девіантність і визначити в чому вона заключається.

По мненню Канта, основними перешкодами на шляху признання індивідом своєї девіантності являються почуття сорому і честі, які Кант вважає нескореними властивостями людської природи. Як показує Кант в роботі *Наблюдения над чувствами прекрасного и возвышенного*, почуття честі не дозволяє індивідам признати факт їх девіації, а почуття сорому перешкодує формуванню у них свідомості особистої вини і рішучості виправити свою девіацію [6, с.140, 174, 209]. Під впливом почуттів сорому і честі механізм відповідальності індивідуального суб'єкта перед загальним Законом носить реактивний характер: індивід може скільки угодно реагувати на вимоги Закону, але так і не осознати свою девіацію. Тим самим реактивно реагуючий індивід продовжує залишатися несправимим девіантом, який заслуговує виключення і підтверджує право абстрактного Другого виключати індивідуальну суб'єктивність як девіантну. Тим самим принцип виключеності зберігається у Канта застосовно до форми індивідуальної суб'єктивності, а функція загального Закону заключається в тому, щоб нагадувати суб'єкту, що індивідуальне — і єсть виключене, девіантне стані суб'єктивності.

В произведениях штурмеров, изображающих поступки героев в состоянии крайнего аффекта (действия "бури и натиска") показав

но, что реактивное действие, не зависимо от степени интенсивности реакции, не может изменить сознание индивида, даже если это действие осуществляется в форме крайнего насилия, убийства, самоубийства. Например, герой пьесы Якоба Ленца "Гувернер" (1774) Лейфер, когда ему неожиданно предъявляют его внебрачного ребенка и сообщают, что девушка, которую он соблазнил, пыталась утопиться в пруду, совершает аффектированное реактивное действие высокой интенсивности — акт самокастрации, которое, однако, не ведет к трансформации его сознания. Сразу же после осуществленной наспех самокастрации Лейфер как ни в чем не бывало продолжает ухаживать за девушками и в финале пьесы женится на служанке Лизе. Хотя обычно в культуре такого рода поступку предшествует ситуация мучительных нравственных сомнений, у героя Ленца действие самокастрации носит чисто реактивный характер, а не является следствием его нравственного выбора. Когда учитель Венцеслав пытается маркировать поступок Лейфера в терминах христианской аскезы, восторгаясь: "новый Ориген, теперь вы можете стать светилом церкви", Лейфер отвечает ему: "подожди — я еще не знаю, правильно ли я поступил" [7, с.151]. Лейфер не может принять моральную мотивировку своих действий, поскольку самокастрация не является для него событием, связанным с переживанием чувства вины, способным трансформировать его сознание.

Таким образом, не смотря на то, что форма субъективации в философии раннего и позднего Просвещения различается, ее общая логика остается неизменной, основанной на процедуре исключения индивидуальной субъективности как девиантной. Различие между формами субъективации через подчинение правилам Разума и через включение чувственности в структуру субъективности выражается в том, что в первом случае индивидуальному субъекту предписывается воздержание от репрезентации, как это было в просветительской метафизике, а во втором — условия репрезентации индивидуальной субъективности, при которых функция "я" как функция самосознания не формируется, заданы а priori формой всеобщего Закона. В первом случае необратимость девиантности индивидуального субъекта постулируется, а во втором случае она доказывается посредством предоставления индивидуальному субъекту видимости автономии.

Список литературы:

1. Wolff Christian, Vernunftige gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt New York, 1983.
2. Gottsched Christoph, Versuch einer Critischen Dichtkunst: Erster Allgemeiner Theil, Ausgewahlte Werke Berlin New York, 1973).
3. Кант И., Ответ на вопрос: что такое Просвещение?, // Сочинения: В 6 т., М., 1966. Т.6.
4. Кант И., К вечному миру // Сочинения: В 6 т., М., 1966. Т.6.
5. Лессинг Готхольд Э., Лаокоон, или о границах живописи и поэзии М., 1957.
6. Кант И., Наблюдения над чувствами прекрасного и возвышенного // Соч. в 6 т. М., 1964. Т.2.
7. Lenz J., Der Hofmeister Berlin, 1972.

Н.В.Чумак

ПЛАСТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА ЧЕЛОВЕКА. ВЗГЛЯД В ИСТОРИЮ

Начиная с Древней Греции, танцы занимали важное место среди остальных искусств. Поскольку в Греции культивировали красоту человеческого тела, то танцам как высшей форме изображения этого культа отводили роль "настоящего истолкователя чувств и страстей человечества" [1, с.9]. Платон определял танцы как искусство высказывать все посредством жеста.

Наиболее почитаемыми были религиозные танцы. Танцоров, исполнявших их, выбирали из самых знатных эллинских родов, и нередко наиболее знаменитые танцовщики занимали самые высокие государственные должности, так, например, Аристодем был послом у Филиппа, царя Македонии, который был женат на танцовщице [1, с.11].

Максимилиан Волошин причислял дионисические танцы в архаической Греции к очистительным таинствам: "Стихийные порывы и страсти, мутившие дух первобытного человека и неволившие его к насилиям и убийствам, находили себе выход в ритме, преобразались, очищались огнем танца" [2, с.397].

С приходом римлян греческие танцы утратили свою первоначальную строгость и чистоту, в них начали, как отмечает Бюйлье, все чаще изображать и выражать страсть и даже разврат [1, с.13]. Распущенность нравов и безумная роскошь в римский период привели к упадку всех искусств, в том числе и танцевального. Танцы и

пантомимы превратились в безнравственные и неприличные зрелища, и граждане Рима стали относиться к ним с презрением. Изменилось и отношение к человеческому телу. Римляне стали прикрывать свое тело и "не имели того божественного отсутствия стыда, которое отличало греков. Со времен Римской империи выразительность лица заменила пластическую гармонию" [2, с.401].

Таким образом, танцевальное искусство, попав под власть разлагающихся нравов общества, не смогло сохранить свою независимость. Насколько танец мог возвысить достоинства человеческого тела, настолько он смог его унижить и опошлить. С Рима, как утверждает Волошин, начинается двадцативековое пленение человеческого тела в темнице одежды [2, с.401].

Прикрытие тела и стыдливость наготы стали своеобразной предпосылкой для формирования средневекового восприятия человека. Средневековье — это период негативного и презрительного отношения к телу, которое рассматривали как темницу души, как оковы, тормозящие постижение божественной сущности. Христианская идеология подчинила себе в этот период и культуру, и философию. Отцы церкви признавали и допускали священные пляски и осуждали безнравственные и неприличные светские танцы. В своих проповедях священники утверждали, что "пляшуще бо жена — любодейница дьявола, супруга ада, невеста сатанина" и что "многовертимое плясание... во дно адово влечет" [3, с.164].

К концу XV в., когда церковь стала утрачивать свое бывшее могущество, относится появление первых балетов, которые исполняли при дворе многих пап. Эти первые танцевальные театральные постановки "стремились поражать не столько красивыми танцами, грацией и гармонией музыки, сколько роскошью, мифологическими и историческими познаниями" [1, с.35]. "Искусство на заказ", таким образом, утрачивало свою естественность и изящество. Светский танец, хоть и получил официальную санкцию на существование, но был заключен в строгие идеологические рамки.

XV в. для Западной Европы стал переломным в формировании нового образа мышления между эпохами средневековья и Возрождения. В этот период наблюдается увеличение значения семиотики, особенно выраженной в языке жеста. Примером может служить двор Людовика XIV, когда каждое движение воспринимали как определенный знак, и жизнь самого короля являлась своеобразным текстом, семантически пустым, но высоко насыщенным в семиотическом плане. Все зрелища и увеселения этого века отличались

больше роскошью, богатством и строгим этикетом, чем вкусом и изяществом. И это не случайно, так как язык жеста не имел под собой твердой духовной и интеллектуальной основы.

Эпоха Возрождения и Нового времени раскрепостила не только человеческое сознание, но и язык телодвижений. Возрождение интереса к культуре античности и гуманизм сбросили оковы с человеческого тела. Воспевание телесной красоты такими художниками Возрождения как Микельанджело, Леонардо да Винчи и Рафаэль способствовало возвеличиванию человека в целом, а также гармонии его физической и духовной природы. В результате этого балеты в XVIII в. становятся более разнообразными; жесты, позы оживляются, па становятся элегантными и грациозными [1, с.47].

В это время в Англии зарождается сюжетный балет, основоположником которого был Джон Уивер. Будучи по своим взглядам убежденным реалистом, он смело порывает с эстетикой классицизма и упорно борется за осмысленный балет, целесообразность, естественность и жизненную правду в искусстве [4, с.33]. Его продолжатель французский хореограф Жан Жорж Новер сравнивал сочинения балета с написанием картины. "Даже больше, — пишет он, — картина не что иное как копия с природы, а красивый балет — сама природа, облагороженная всей прелестью искусства" [1, с.50].

В XVIII в. значительно расширил диапазон языка жеста. Пластический образ человека западной культуры XVIII - XIX в.в. стремился к утонченности и изысканности, но оставался антидемократичным. Балетмейстеры сохраняли сословное разграничение жанров и персонажей, упоминая о "благородном" и "грубом" танце, признавая только "прекрасную природу". При русском дворе создаются панегирико-аллегорические балеты, прославлявшие царскую семью. Народные танцы развивались самостоятельно. Отсутствие совершенства форм восполнялось в них живостью и простотой. Именно народные танцы, сохранившие естественный и характерный только для этого народа язык жестов, нередко становились живой подпиткой для "высокого искусства", которое должно было, в первую очередь, отражать идеологию определенного режима.

XIX в. выявил все противоречия, существовавшие в танцевальном искусстве. Волна революций, прокатившаяся по Западной и Центральной Европе; глубокие социальные преобразования; расцвет философии и литературы требовали соответствующих измене-

ний и в области культуры. Демократические процессы, происходившие в Западной Европе и России, выдвинули основное требование к культуре — стать более реалистичной. Художественная литература, музыка, живопись быстро откликнулись на выдвигаемые требования в отличие от пластического искусства. Балет, который на протяжении долгого времени старался угодить запросам высшего общества, в XIX в. стал переживать кризис.

Пластический образ западного человека, сложившийся в течение нескольких веков, оказался слишком консервативным. О старом балете говорили следующее: "До сих пор балет был казенен, скучен, однообразен и глуп" (И.Репин); "Во всем мире балет выродился в смешную карикатуру. Старый балет опоздал умереть". (М. Фокин) [5, с.338]. Старый балет, заиклившись на технике исполнения танцевальных движений, утратил свою выразительность и естественность. Основная причина этого скрывалась в нарушении использования естественного языка жестов Балет перестал удовлетворять запросы человеческой души, которая, устав от условностей и сбросив с себя маску, стремилась к естественности и простоте.

В конце XIX в. во многих странах Запада пришла в упадок старая монархическая система с ее аристократической культурой. Пришедшая к власти буржуазия, с одной стороны, огрубела пластический образ культуры, а с другой стороны, способствовала разрушению слишком закрытого и рафинированного "высокого искусства".

Революционеркой в области пластического искусства стала Айседора Дункан. Она считала, что танец — это освобождение тела, поэтому она постаралась максимально его освободить: начиная от условной жестикуляции и заканчивая одеждой. Она вернула танцу глубокое духовное содержание, обратившись к его истокам — древнегреческой пластике.

Но заслуга в создании нового пластического образа человека культуры принадлежит не только Айседоре Дункан. Немалую роль в этом сыграл русский балет начала XX в., главным балетмейстером которого был Михаил Фокин, а организатором — Сергей Дягилев. Если Дункан вернула танцу его естественность и простоту, то русский балет сделал пластическое искусство более утонченным. И Айседора Дункан, и танцоры русского балета видели в танце прежде всего выражение душевного состояния человека. Основными правилами русского балета были: 1) "... чтобы вернуть танцу его духовную содержательность, надо в нем исходить из жеста, а жест

строить на законах естественной выразительности"; 2) "всякая поза должна быть отражением нашего душевного состояния, в каждой позе должно чувствоваться движение, в каждом человеческом движении — смысл" [5, с.358].

Начало XX века является временем расцвета пластического искусства. Создание нового пластического образа, более высокое духовное содержание танца было определено не только гениями пластики того периода. Развитие языка жеста, как впрочем и других языков культуры (художественного, музыкального), было связано во многом с историческими процессами. Внутренние государственные противоречия и конфликты ослабили идеологию, а в некоторых странах Европы только шел процесс ее формирования. Такая обстановка способствовала раскрепощению языка культуры, в том числе и пластического. Но уже со вт. четв. XX в. идеология в большинстве стран Запада заняла свое господствующее положение и вновь подчинила себе все сферы культурной деятельности человека.

Фашизм, распространившийся в Европе, а затем война привели к обесцениванию человеческой жизни; имела значение человеческая масса, а не человек в отдельности. Модернистский танец, возникший в это время в Германии, был проявлением экзистенциализма в пластике. Человек старался утвердиться и проявить свою индивидуальность в пластике, не заботясь о том, чтобы быть понятым. Танец был своеобразной философией, понятной одному только танцующему, который создавал таким образом свой уникальный мир. Но при этом пластический образ человека западной культуры становился размытым и лишался эстетики. Михаил Фокин отмечал: "Стремление выразить себя, стремление выразиться яснее — вот сущность искусства, его причина и его цель. Стремление к неясности, к туману — первый признак того, что здесь нет искусства" [5, с.413].

В дальнейшем на протяжении XX в. пластический образ человека западной культуры многократно видоизменялся, но всегда был связан с процессами, происходящими в обществе, и, главным образом, с идеологией.

Список литературы:

1. Вюилье Г. Танцы, их история и развитие с древнейших времен до наших дней. — Спб., 1902.
2. Волошин М. Лики творчества. — Л., 1988.

3. Фаминцын А. С. Скоморохи на Руси. — СПб., 1889.
4. Бахрушин Ю. А. История русского балета. — М., 1977.
5. Фокин М. Против течения. — Л.-М., 1962.

Ю.И.Кучерова

ПРАГМАТИЗМ И ДЕМОКРАТИЯ: ФОРМИРОВАНИЕ ОБРАЗА ФИЛОСОФА В ПРОЦЕССЕ ИХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

В статье "Философия и будущее" Р.Рорти развил тезис о философском посредничестве, который был выдвинут Д.Дьюи, но подготовлен размышлениями У.Джеймса. Рорти придал этой идее политическое звучание: с его точки зрения, задача философа — не столько объяснить преемственность между прошлым и будущим, сколько помочь сделать будущее отличным от прошлого", главным образом посредством пропаганды демократических ценностей [8, с.29]. Для Рорти это и есть единственная оставшаяся специфическая функция философии [8, с.34]. Подобная трактовка не изначальна, хотя по ряду причин выглядит закономерной и даже неизбежной.

Плюралистическое видение мира, характерное для прагматизма, позволило Джеймсу настаивать на возможности компромисса между научным и религиозным мировоззрениями, трактовать прагматизм как метод улаживания бесконечных метафизических споров [3, с.225].

Дьюи представляет наведение мостов между эпохами, культурами и различными областями знания в качестве предназначения всей философии, а не прагматизма как отдельного направления. Именно в таком виде эта идея была воспринята Рорти. "Жизнь мысли, — писал Дьюи, — состоит в том, чтобы в некоторой точке соединять новое и старое, укоренившиеся привычки и неосознанные склонности, внимание к которым привлечено неким конфликтом с новыми направлениями деятельности. Философии, возникающие в характерные периоды, определяют более крупные образцы непрерывности, которые сотканы при создании стойких соединений упрямого прошлого и настойчивого будущего" [9, с.7]. Эти образцы, однако, не просто фиксация изменений, но скорее "пророчество, политика, попытка предвосхитить последующее развитие" [8, с.97]. Философия сама по себе есть "дальнейшее движение цивилизации" [9, с.10], и мыслитель отчасти выступает как креативная

сила в историческом процессе (хотя этот элемент не является доминирующим в его роли) [9, с.8].

"Я дал философии более скромную функцию, чем та, которую ей часто приписывают, — признается Дьюи. — Но скромность ее места совместима со смелостью в выполнении этой функции... Сочетание такой скромности и мужества дает единственный известный мне способ для философа смотреть в лицо своему собрату с честностью и гуманностью" [9, с.12]. Бесспорно, размывание дисциплинарных рамок, антиметафизическая направленность прагматизма учит философию по меньшей мере "не преувеличивать своего значения" [8, с.31-32]. (К слову, Б.Рассел называл американский инструментализм "презрением к философии, возведенным в систему" [10, с.7]). Когда прагматизм заостряет внимание на целях философского посредничества, каковыми оказываются оправдание и распространение демократических идеалов, становится очевидной расстановка акцентов: философия должна служить свободе, а не наоборот.

В одной из работ позднего периода Дьюи указывал, что коммунизм бросил вызов демократии на экономической почве и проиграл, фашизм же борется с демократией в моральной сфере (видимо, имеется в виду откровенная нацистская риторика) и исход их противостояния еще не ясен [4, с.141]. Возможно, именно эта угроза, возникшая после потрясений середины XX века, заставляет прагматизм, чью связь с демократической традицией никто не берется оспаривать, говорить о служении свободе, а позднее — о служении национальному демократическому государству. Ряд европейских мыслителей (в частности, Ж.Делёз и Ф.Гваттари) видят в этом беспринципность и наивность [2, с.140]. И действительно, уровень свободы творческой личности (если таковой считать философа) всегда выше предела, установленного государством, философия всегда шире любой идеологии.

Все же остановимся на отношениях прагматизма и демократии. Так ли безусловна их взаимосвязь, не оставляет ли она места для иных интерпретаций? По мнению Рассела, существует логическая и психологическая близость между философскими учениями и политическими предпочтениями их авторов и сторонников [10, с.8]. Подобно тому, как скептицизм провоцирует консервативные взгляды, рационализм — почти всегда реакционные [10, с.10], эмпиризм является единственной философией, которая дает теоретическое оправдание демократии" [10, с.20]. Их объединяет то, что они не тре-

буют искажения фактов в интересах теории [10, с.26]. Для эмпиризма характерен либеральный недогматический способ отношения к мнениям: он допускает, что новое доказательство может опровергнуть любое из них [10, с.22]. Вышесказанное Рассел не относит, однако, к прагматизму — радикальному эмпиризму, как называл его Джеймс. Это направление откровенно тяготеет к идеализму [3, с.234]. Даже для Дьюи, наиболее активно выступающего за союз философии с наукой, последняя представляет только негативный критерий: философия не должна противоречить "наблюдениям, экспериментам и подсчетам", но и не должна включать в себя лишь то, что доступно научному исследованию [9, с.10]. Инструментальная теория истины, в отличие от классической репрезентативной, позволяет рассматривать бытие как конструкт творческого сознания. В трактовке Рассела это проявление "космической непочтительности", ведущей к "определенному виду сумасшествия — к отравлению властью" [5, с.193]. Так что в некоторой степени ясно, почему Джеймс вдохновлял Муссолини [1, с.97-98], не говоря уже о Горьком [5, с.193]. Правда, Б.Парамонов вслед за Л.Шестовым отметил, что ситуация корректируется плюралистической установкой прагматизма, его отказом "подчинить вселенскую жизнь одной идее", в чем философски сформулирован опыт гражданина демократического общества" [5, с.193-195].

Условия, в которых развивается американский прагматизм, наложили отпечаток на многие его идеи и, в частности, не позволили сделать главный акцент на присущем ему секуляризме. Прагматизм "не оставляет никакого места для повиновения не-человеческому авторитету", в соответствии с его представлениями "ничто, кроме свободно достигнутого консенсуса, не имеет совершенно никакого авторитета" [6, с.27], — и в этом высказывании Рорти первая часть звучит вполне по-нищесански, а вторая могла бы принадлежать любому либеральному политику. Прагматизм признал необходимость организовывать множество ничем не скованных самосознанных волей, для чего используется система демократических ценностей. И, пожалуй, только в Америке было возможно возведение на их основе "Гражданской религии". Дьюи был уверен, что "источник американской демократической традиции — морального порядка..., потому что он зиждется на вере в способность природы человека добиваться личной свободы, сопровождаемой уважением и вниманием к другим людям и социальной уступчивостью, построенной на спайке, а не на насилии" [4, с.179]. Эта вера не нужда-

ется в особой мотивации. Как заметил Рорти, "Дьюи и Уитмену нечего сказать тем, кому нужно доказывать, что меньшее страдание и более широкое разнообразие являются важнейшими целями политических стремлений [6, с.40].

Исследуя демократию как религиозную проблему, Парамонов пришел к выводу, что в ней таится огромный духовный потенциал: отказавшись от просветительского культа человека, современная демократия склонна прощать, а не осуждать, что в большей степени соответствует религиозному сознанию [5, с.179], равно как "ощущение негарантированности бытия" более религиозно по сравнению с догматизмом [5, с.191]. С этой точки зрения, трактовка демократии как гражданской религии вполне закономерна, особенно, если она осуществляется прагматизмом, возникшим в рамках американской культурной традиции, когда вера в безусловную ценность идеалов свободы была действительно сильна и Джеймс указывал лишь на необходимость не допустить ее краха [6, с.17].

Возникает, однако, ощущение, что в словосочетании "гражданская религия" неопрагматизм делает акцент на втором слове. В качестве своеобразной церковной организации Рорти представляет национальное государство — США, а в качестве будущей вселенской церкви — "орган, названный Теннисоном "Парламентом Человека, Федерацией Мира" [6, с.11]. (Парамонов, видимо, не без основания заметил, что иностранцы никак не могут решить, что же такое Америка: нация или Церковь?" [5, с.196]). Рорти называет Джефферсона, Уитмена, Дьюи пророками гражданской религии. Суть их учения в том, чтобы построить государство грез, осуществить социальные надежды, иными словами, "обрести свою страну", что еще только предстоит сделать американцам [6, с.112]. Необходимой для этого консолидации со времен поражения во Вьетнаме препятствует популярность "культурных левых", сторонников акцентирования Другости. Причем Рорти признает, что именно усилия "фукоанцев" привели к тому, что в отношениях между людьми стало больше терпимости, в то время как с 60-х годов в законах США мало что изменилось к лучшему [6, с.91]. Но, к сожалению, культурные левые принимают "американскую гражданскую религию" за "узколобый и устарелый национализм" [6, с.23], они не верят, что именно национальное государство будет в дальнейшем влиять на снижение уровня жестокости в обществе. Подобные взгляды мешают реализовывать проект "обретения страны Уитмена и Дьюи", а ведь уже в XIX в. американские мыслители верили, "что

Голгофа Духа в прошлом и что американская Декларация Независимости явилась началом Пасхи" [6, с.31]. Чтобы убедить своих сограждан поддерживать традиционные ценности, Рорти даже приходится приводить в пример "коллег из Центральной и Восточной Европы", благодарных Америке за победу в "холодной войне" [6, с.68].

Таким образом, упреки по поводу того, что коммунистическая философия становится служанкой государства, пусть и демократического, небеспочвенны. Хотя в риторике Рорти это скорее утопическое идеальное государство и, в своем земном воплощении оно не может не требовать от философа жертв.

Проект Рорти во многом родственен марксистскому: в основе их лежит историцизм Гегеля, то есть "надежда на замену Царства Божьего своим национальным государством" [6, с.30]. "На противоположных полюсах западной цивилизации — в Америке и России — прагматизм и социализм разыгрывают возвращение Улисса, новейшее общество братьев или товарищей, подхватывая мечту греков и восстанавливая демократическое достоинство", — не без сарказма заметили по этому поводу Делёз и Гваттарес [2, с.128]. Разница заключается в том, что процесс построения "Царства Божьего на земле", по Рорти не является закономерным и зависит от степени приложенных усилий — еще один довод в пользу политической активности мыслителя, его заботы о "мобилизации американской национальной гордости" [6, с.102].

Прагматизм, не говоря уже о неопрагматизме, самым тесным образом связан с европейской постклассической мыслью. Что его отличает — это демократическая риторика, попытка спасти ценности Просвещения (американским мыслителям небезразлично, что их страна — продукт и проект этой эпохи) при сохранении критики рационализма. Не оставляя попыток найти золотую середину, способ, как совместить иронизм Фуко и либерализм Хабермаса, Рорти предлагает мыслителю, различая частный и публичный словари [7, с.160], выступать в качестве певца демократии, посредника между прошлым и будущим человечества. Именно демократия, воспринятая как гражданская религия, помогает без потерь расстаться с эпохой модерна и придает прагматистскому образу философа черты своего апологета. Только вера в демократию может гарантировать то, что мыслитель не допустит хулы в ее адрес. Таким образом, неопрагматизм проводит десекуляризацию ценностей Просвещения с целью их реабилитации в постклассическую эпоху.

Список літератури:

1. Бессонов Б. Фашизм: идеология, политика. — М., 1985.
2. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? — М, Ин-т экспериментальной социологии, СПб, 1998.
3. Джеймс У. Прагматизм // Воля к вере и другие очерки популярной философии. — М., 1977.
4. Дьюи Д. Свобода и культура. — London, 1968.
5. Парамонов Б.М. Концепция стиля. — М., 1997.
6. Рорти Р. Обретая нашу страну: политика левых в Америке XX века. — М., 1998.
7. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. — М., 1996.
8. Рорти Р. Философия и будущее // Вопросы философии. — 1994. №6.
9. Dewey J. Philosophy and civilization. — New York Minton, Balch and company, 1931.
10. Russel B. Philosophy and politics. — London: National book league, 1947.

І.М.Рассоха

ФІНІКІЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ: ПОСТАНОВКА ПИТАННЯ

Дуже важливим у сучасній соціальній філософії є поняття "світу-економіки", концепцію якого розроблено Ф.Броделем. Головна особливість будь-якого світу-економіки — наявність одного пануючого міста — *центру* світу-економіки. У такому центрі соціальний лад завжди найбільш розвинутий. Найдавнішим прикладом світу-економіки Ф.Бродель вважає саме той, що склався довкола стародавньої Фінікії [2, с.17]. А це значить, що Фінікія була самим передовим соціумом свого часу. Те, що відомо про соціальний лад стародавньої Фінікії, перш за все її головного міста Тіру, підтверджує таку точку зору. Відомо, що у Фінікії перших сторіч I тисячоліття до н.е. набуло дуже високого розвитку ремесло та сільське господарство, що провідне значення там мала вільна праця ремісників і селян (у тому числі найманих робітників), а роль рабства була дуже незначною [3, с.237]. Збереглися історичні свідчення гострої соціальної боротьби у містах Фінікії і навіть переможної народної революції у Тірі з визволенням всіх рабів [11]. Дуже характерний опис соціальної еліти Тіру, що міститься у Біблії: "Місто, в якому

купці — князі, торговці — сильні люди (своїї) землі" [Ісайя. 23, 8]. Все це дуже нагадує стародавні Афіни при Периклі, або ж Флоренцію та Венецію епохи Відродження, що теж були у свій час центрами світу-економіки. Але це стосується IX-VIII сторіч до н.е., коли у Греції міського життя ще взагалі практично не було. Головне питання у зв'язку з цим: чи набули у Фінікії такого ж блискучого розвитку культура взагалі та філософія зокрема, як у *всіх* наступних центрах середземноморського і європейського світів-економік?

Всі знають, що фінікійці були прекрасними мореплавцями: що у перших сторіччях I тис. до н.е. вони панували у Середземному морі, заснували багато колоній, першими обійшли довкола Африки, регулярно плавали до Індії ("країни Офір") та, ймовірно, досягали й Америки. Фінікійці першими у світі винайшли бетон та почали будувати багатоповерхові (до 6 і більше поверхів) житлові будинки [5, с. 239-240]. Майже всі сучасні системи писемності походять від фінікійського алфавіту. Саме грецьке слово "біблія" — "книга" — походить від назви фінікійського міста Бібл. Для істориків є загальним місцем твердження, що філософія як особливий інституалізований вид діяльності у Фінікії *була*. Так, за словами найбільшого російського фахівця з історії Фінікії І.Ш.Шифмана, "можна стверджувати, що у фінікіян існувала досить велика й різноманітна за своїми тенденціями філософська література" [9, с. 18]. Навіть у підручнику з історії Стародавнього Сходу стверджується, що греки запозичили у фінікіян вчення про атоми, і що взагалі залежність грецької культури від фінікійської була дуже великою [3, с. 237]. Стверджується навіть, що сприйняття греками досягнень близькосхідної (фінікійської) цивілізації саме й стало початком формування основ європейської цивілізації [12, с. 210-211]. На відміну від істориків, філософи з незрозумілих причин практично повністю ігнорують Фінікію. У всі підручники та енциклопедії увійшла теза про те, що "перші філософські вчення виникли 2500 років тому в Індії, Китаї та Греції". Та чи такою вже самостійною та оригінальною з самого початку була давньогрецька філософія?

У Діогена Лаєрського, автора єдиної античної "історії філософії", що дійшла до нас, про це говориться так: "Деякі кажуть, що зайняття філософією почалося у варварів... і що у них були філософи: фінікіянин Мох..." (І. 1) [4, с. 219]. Всі античні автори одноставно розподіляють ранню грецьку філософію на італійську, що починається з Піфагора, та іонійську, що починається з Фалеса. Щодо фінікійського походження Фалеса античні автори одноставні.

Щодо ж Піфагора Порфірій у "Житті Піфагора" (1) наводить такі дані: "Майже всі одностайно стверджують, що Піфагор був сином Мнесарха, та по-різному кажуть про походження самого Мнесарха... Клеанф (у V книзі "Міфічних оповідань") каже, нібито Мнесарх був сірієць з сірійського Тіра... Потім, оскільки Піфагор з дитинства виявив хист до всіх наук, Мнесарх відвіз його у Тір і відвів до халдеїв, де Піфагор й оволодів всіма їх знаннями. Повернувшись звідти у Іонію, Піфагор спочатку навчався при Ферекіді Сіроському" [2, с. 416]. Щодо ж Ферекіда Словник Суди (ДК 7, А 2) повідомлює: "Розповідають, що він був вчителем Піфагора, а у нього самого наставника не було: він сам себе вивчив, придбавши таємні книги фінікійців. Деякі повідомлюють, що він першим оприлюднив твір у прозі, у той час як інші відносять це до Кадма Мілетського" [7, с. 84-85] — тобто ще якогось фінікійця з Мілету. Отже, у будь-якому випадку *засновниками грецької філософії були фінікійці*. Чи не більш логічним є припущення, що вони перенесли філософські погляди у Грецію з Фінікії *у готовому вигляді*?

При тому ж у фінікійців були не тільки "таємні книги", а й *особливі соціальні інститути*, де їх культивували. Так, виключно важливим є свідчення Ямвлиха, який у біографії Піфагора відзначає: "Він приплив до Сідону і там зустрівся з пророками, нащадками фісіолога Моха, і з іншими, і з фінікійськими ісрофантами" [6, с. 82]. Взагалі співтовариства учнів і послідовників різних відомих пророків були досить характерною рисою всього Сіріє-Палестинського регіону. До речі, такі ж об'єднання *пізніше* сформувались і довколо біблійських пророків, хоч навіть у Біблії згадують і "поганських" пророків, зокрема Валаама [10, с. 201-203]. Та й сам Піфагор став засновником піфагорійського союзу, який явно було побудовано за Сіріє-Фінікійським зразком (до речі, до нього входили й знатні карфагеняни).

Як відомо, головна філософська ідея Піфагора про те, що в основі всіх речей лежать числа та їх співвідношення, виявилась дуже плідною й була підтверджена всім подальшим розвитком науки. Засновником грецької математики вважають і Фалеса. Крім того, вони обидва заклали основи грецької астрономії. Є дуже багато підстав вважати, що й математика (перш за все "наука про числа та вчислення"), й астрономія просто були перенесені Фалесом і Піфагором з Фінікії до Греції. Незаперечно, що, наприклад, самі мілетці вважали своє вчення про речовину (елементи), а також арифметику та астрономію даром фінікійців [8, с. 156].

А що ж стосовно власних філософських текстів фінікійців? Від них збереглося лише декілька цитат у пізніх античних авторів. Але слід нагадати, що й від грецьких ранніх філософів теж часто збереглась одна-дві цитати. Що вже казати про чужинців?! Більше того: якщо вже щось залишилось, то особа повинна була бути вкрай видатною. Згадаємо, що крім фінікійців греки поіменно згадують серед мислителів-чужинців лише Зороастра та Мойсея... А також двох фінікійських філософів: "фісіолога" Моху та Санхун'ятона. Так, Страбон (XVI р.757) пише: "Якщо ж вірити Посідонію, то й вчення про атоми є стародавнім і належить Моху Сідонському, що жив ще до Троянської війни" [4, с. 19]. "До Троянської війни" тут слід читати просто як "дуже давно", стародавні греки мали досить слабке уявлення навіть про час життя Гомера (VIII ст. до н.е.). Але ж безумовно вірно те, що Мох жив і творив *раніше будь-кого з давньогрецьких філософів*. До того ж саме вчення про атоми — це в усякому разі дуже складна філософська конструкція, для виникнення якої філософська думка вже повинна пройти довгий шлях розвитку в своїй самостійній, тобто *інституалізованій* саме як філософія формі.

Більше всього відомостей збереглося про фінікійського мислителя Санхун'ятона. Переклад його дев'яти книг на грецьку мову зробив фінікійський автор Філон Біблський, що жив у I-II ст. н.е. Потім фрагменти з них через Порфірія використав ранньохристиянський письменник Євсевій Кесарійський (IV ст. н.е.) у своїй книзі "Приготування до Євангелія". Зокрема, Філон Біблський каже у своїй передмові до першої книги мислителя: "Санхун'ятон, людина великої вченості та ретельності, прагнучи всіляко знати початок всього, звідки пішло все,... взявшись за свою працю й відкинувши колишні міфи та алегорії, виконав своє завдання". (Euseb.Praep.Evang. I, 9, p.34,d) [6, с. 34]. Прагнення "знати початок всього, звідки пішло все" — це вже *суто філософське* прагнення, це задача саме для філософа. Причому вирішував її Санхун'ятон, "відкинувши колишні міфи та алегорії".

Порфірій, якого цитує Євсевій, пише: "...Санхун'ятон Биритянин (Бейрутець), який зібрав відомості з міських хронік і храмових надписів і написав фінікійською мовою правдиву історію давнини, жив при Семіраміді" [6, с. 3]. Взагалі датування діяльності Санхун'ятона часом асирійської цариці Шамурамат — Семіраміді (кінець IX — початок VIII ст. до н.е.) виглядає найбільш переконливим. Це — час найбільшого розквіту стародавньої Фінікії. До речі, Сан-

хун'ятон має всі підстави вважатись і справжнім "батьком історії" замість Геродоту — першим в історії людства справжнім вченим — істориком.

Почишається труд Санхун'ятон з космогонії: "Початком всього було Повітря (Air), похмуре й подібне вітру, або дуновінню похмурого повітря, та мутний похмурий Хаос; вони були безмежні і на протязі багатьох сторіч не мали кінця. Коли ж Нус (грецькою "нус" — "ум", "розум", "дух") полюбив свої власні основи, і відбулося змішання, це поєднання отримало назву: Бажання (Пофос). Така основа побудови всього. Дух же не знав свого утворення. І з поєднання Духу виник Мот, його деякі вважають мулом, інші — мокрим гноєм; і з них виникли всі семена творення, і народження всього. Були якісь тварини, що не мали розуму, від яких виникли обдаровані розумом тварини..." Далі, після не дуже зрозумілого фрагменту, що змушує припустити у Порфірія великі лакуни у тексті, йде вже розповідь про перших людей: "Вони перші висвятили творення землі, стали вважати їх богами і поклонятися тому, чим підтримують життя вони самі, їхні нащадки і всі, хто був до них, і стали робити треби та приносити їм жертви. Такі були підґрунтя їх поклоніння, подібні їхньому безсиллю та малодушності" [6, с. 35-36]. Вже один тільки цей фрагмент, де причини виникнення релігії подано суто *раціоналістично*, ставить Санхун'ятон (автора з IX ст. до н.е.!) на один рівень з найбільшими мислителями античності.

Далі Санхун'ятон викладає "конкретну" історію, спираючись, очевидно, на зібрані, систематизовані й також суто раціоналістично тлумачені ним стародавні міфи: "Від вітра Колпіа та жінки Ваау, ім'я якої перекладається як "Ніч", народились Еон і Протогон, смертні люди, що носили ці імена. Еон знайшов, (як отримувати) з дерев їжу...З роду Еона та Протогона знову ж походили смертні діти, імена яких — Фот (Світло), Пір (Вогонь) і Флок (Полум'я). Вони знайшли вогонь, використовуючи для цього тертя шматків дерева, і навчили людей його використанню. Вони народили синів, що виділялися велетенським зростом, їх іменами названо гори: Касій, Ливан, Антиливан, Врофі. Ці імена вони отримали від матерів, бо жінки, що жили тоді, поєднувались без сорому з ким доведеться". Далі перед нами проходить низка культурних героїв, що навчили інших людей будувати шалаші, прикривати тіло одягом із шкур тварин, полювати, ловити рибу ("Іфест винайшов вудку, приманку, лесу та тенета й перший з усіх людей став плавати; за те після смерті його стали шанувати як бога"), обробляти залізо, будувати стіни з сама-

ну, запрягати тварин в ярмо, влаштовувати забори, займатися тваринництвом, користуватися писемністю, будувати судна, застосовувати цілющі трави та закляття [6, с. 36-38]. Загалом така першочергова увага до розвитку технології більш характерна для нашого часу, ніж для античної епохи.

Далі Санхун'ятон переходить до "політичної" історії: "У їхній же час (винахідників суднобудування братів Кавірів та винахідника писемності Таавта — І.Р.) народжується дехто Еліун, якого звать Найвищим, і жінка на ім'я Віруфь. І мешкали вони біля Біблу. Від них народжується Епігей або Автохтон, якого потім назвали Ураном, так що стихія, що знаходиться над нами, отримала від нього своє ім'я "небо" ("уран"), завдяки своїй незрівнянній красі. Сестру Урана, народжену від тих же батьків, було названо ім'ям "Гея", і від неї ім'я отримала завдяки своїй красі й соіменна їй земля. Батько їх, Найвищий, що загинув у бою з дикими звірами, був обожнений, і діти здійснили на його честь треби та принесли йому жертви. Прийнявши батьківську владу, Уран укладає шлюб зі своєю сестрою, Геєю, і народжує від неї чотирьох синів: Іла, він же Крон, Ветіла, Дагона, тобто Ситона, і Атланта" [6, с. 38]. Тут досить чітко описано епоху класоутворення (дійсно синхронна винаходу писемності та суднобудування!) й переходу до патріархату та батьківського рахування родства ("шлюб брата та сестри"). Виключно характерне те, що автор пояснює "соіменність" Урана і Геї землі та небу "їх виключною красою". Тобто для нього це очевидно не боги, а смертні люди, яких потім обожнили.

І подальше викладення міфів побудовано у Санхун'ятона як єдину історичну розповідь про дійсні події людської історії (відбитком яких міфи, власно кажучи, і були). Міфи були витлумачені Санхун'ятоном суто раціоналістично, науково, без будь-якого релігійного почуття. Наприклад, він пише, що союзники Іла або Крона були названі Елоїм (тобто "боги"! — І.Р.), тому що вони були Кронівці, так звані "ті, що знаходяться при Кроні" [6, с. 38-39]. Власне, завдяки цьому твір Санхун'ятона і привернув увагу ранньохристиянського письменника, що зберіг його фрагменти для нащадків. Загалом Євсевій був цілком правий, кажучи про Санхун'ятона, що той "називає богами не Іже над всіма Бога, і не небесних богів, а смертних чоловіків і жінок, і до того ж не високої моралі, не таких, що були б гідні уславлення за чесноти чи наслідування за мудрість, але ж обтяжених всілякими вадами та пороками. Він свідчить також, що такими є ті, котрі всіма ще й тепер вважаються богами" [6, с.3].

До речі, Філон Біблський згадує про те, що працю Санхун'ятон було схвально сприйнято тільки спочатку: "Але жерці, що були після того, схотіли сховати його твори", і досить успішно [6, с. 34]. Тобто до нас дійшов і відгук гострої боротьби довколо ідей цього мислителя.

Підбиваючи підсумки всього, що було сказано вище, слід зазначити, що Мох та особливо Санхун'ятон — це видатні мислителі, які заслуговують відповідного до себе ставлення. Цілком правомірною виглядає також гіпотеза про те, що *філософія як особливий інституалізований вид людської діяльності вперше у світовій історії виникла у містах Фінікії приблизно наприкінці IX сторіччя до н.е.*

Список літератури:

1. Бродель Ф. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм, XV—XVIII вв. — Т.3: Время мира: Пер. с фр.— М., 1992.
2. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов: Пер. с древнегреч. / Под ред. А. Ф. Лосева.— 2-е изд.— М., 1986.
3. История Древнего Востока: Учебник.— М., 1979.
4. Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты.— Баку, 1946.
5. Титов В. С. Архитектура Палестины и Финикии // Всеобщая история архитектуры в 12 т.— Т. 1.— М., 1970.
6. Тураев Б. Остатки финикийской литературы.— Спб., 1903.
7. Фрагменты ранних греческих философов. — Ч. I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики: Пер. с древнегреч.— М., 1989.
8. Чайковский Ю. В. Фалесова наука в историческом контексте // Вопросы философии. — 1997. — № 8.
9. Шифман И. Ш. Финикийский язык.— М., 1963.
10. Шифман И. Ш. Ветхий Завет и его мир.— М., 1987.
11. Юстин. Эпистома Помпея Трога (XVIII. 3) // Вестник древней истории. — 1954. — № 3.
12. Яйленко В. П. Архаическая Греция и Ближний Восток.— М.: Наука, 1990.

Н.Б. Годзь
АЛЕГОРИЧНІ КАЗКИ
ЯК ВИЯВ УКРАЇНСЬКОЇ УСНОЇ ТВОРЧОСТІ

Народнопостична творчість (фольклор) є невід'ємним супутником людини з самого малку до похилого віку. Від колискових пісень, через пестушки й утішки, лічилки та пісні-ігри, скоромовки, промовки та приказки, казки та загадки, балади та думи до обрядової поезії і пісень — ось той шлях, який силенним струменем наповнює свідомість і самоусвідомлення людини, у закодованій формі образів і різноманітних стереотипів формує особливості ментальності та особливий склад поведінки й світосприйняття кожної людини.

Народна творчість звернена не лише до свідомості й розуму людини, вона впливає на її емоції, викликає найрізноманітніші переживання — радощі й хвилювання, біль і гнів, ніжність, тугу й смуток. В усних творах, особливо звернемо увагу на казки, вельми часто давались практичні поради щодо поведінки, праці та ремесла.

В.Анікін про алегоричні казки писав, що це твори, які поступово перейшли від дорослих до дітей, у той же час він визнавав той факт, що це твори, які побутували серед дорослих (до цього питання ми ще матимемо змогу звернутися трохи пізніше). Алегоричні казки, або ж казки про тварин, при наявності дуже багатого та різноманітного змісту, у той же час відзначаються великою простотою й дохідливістю сюжетної розповіді, яка всеж-таки, повторюємо, несе на інформативно-підсвідомий рівень людини закодовану через символи, групи діючих стереотипічних образів інформацію щодо розвитку емоційного стану, образності мислення слухача. Ми можемо вважати, що у цих казках є не тільки інформація міфологічного плану, але й наробки з нашого колективного "Я" та "зверх-Я" ("Его" та "Суперего"), саме ті наробки, які віками плекали наші предки ще у первісні часи.

На превеликий жаль, до казок про тварин (описуючи, збираючи та вивчаючи) підходили як до жанру "навмисне складеного для дітей" [11]. В казках довгий час крім фольклорно-історичного та педагогічного аспектів не приділялась належним чином увага до дослідження та аналізу казок з позицій функціонально-міфологічного аспекту, культурологічних чинників.

Алегоричні казки мають свою змістовну специфіку не лише у зв'язку з їх часом походження, різними були й причини їх виникнення. Нагадаємо, що саме слово "алегорія" у етимологічному сло-

внику пояснюється таким чином: "інакомовне". Це слово запозичене з грецької мови у сімнадцятому столітті [13]. Казки про тварин, як відмічав В. Давидюк у своїй праці "Первинна міфологія українського фольклору", це найбільш неоднорідна група казок не тільки з функціонального погляду, але й з погляду на їх походження [2]. У цій же праці він подає такі приклади: алегорична казка-байка (наприклад "Журавель і Чапля"), авантюристична ("Сірко", "Пан Коцький"), казка-притча ("Ракова скоро робота").

Записи українського фольклору, до котрих ми наголошуємо увагу є в збірниках А. Метелинського, М. Номиса, П. Чубинського, Б. Грінченко. Російський фольклор записували О. Афанасьєв, В. Даль, Ф. Буслаєв. Нагадаємо, що ще Леся Українка разом з чоловіком К. Квітою видала у 1903 р. збірник дитячих ігор, пісень і казок Волинської губернії. Казками займалися І. Франко (до речі, згадаємо його збірку "Коли ще звірі говорили"), М. Дерлиця, П. Іванов.

Казки про тварин є найбільш стародавніми серед інших груп казок. Свідомством того є дослідження цього жанру серед інших етносів — деякі з алегоричних казок розповідали дорослі (мисливці) саме під час, до, або після, а пізніше (з розвитком скотарства й землеробства) з'явилися нові сюжети алегоричних казок.

Про давність цієї групи казок свідчить той факт, що простежуються деякі лінії схожості у стереотипах образів (характерів і поведінки) героїв. До спільних рис можна віднести таке: медвідь у багатьох народів зображається з позицій незграбності й вайлакуватості, вовк хижий, лисиця спритна й хитра, заяць полохливий та швидкий. У наш час ці групи образів з навантаженням характерних стереотипів ми сприймаємо у ранньому віці й тим самим ознайомлюємось з своєю етнокультурою.

І. Франко відмітив алегоричну суть казок про звірів такими словами: "Говорячи ніби про звірів, вона одною бровою підморгує на людей, немов дає їм знати: — Та чого ви, братчики, смістесь? Адже це не про бідних Баранів, Вовків та Ослів мова, а про вас самих з вашою глупотою, з вашим лінивством, з вашою захланністю, з усіма вашими звірячими примхами та забагами. Адже я навмисне даю їм ваші думки, ваші слова, щоб ви якнайкраще зрозуміли — не їх, а себе самих!" [12].

Отже, ми можемо з упевненістю відмітити й таку особливу рису алегоричних казок, як сатиричне висвітлення й освітлення соціальних мотивів, але слід нагадати, що сатиричні алегоричні казки за своїм віком — наймолодша група казок про звірів.

Якщо аналізувати особливості українських алегоричних казок, то вони по формі викладу мають і спільні характерні риси:

- алегоричні казки, як правило, невеликі за об'ємом;
- часто у цих казках переважають діалоги, розмовні й пісенні форми;
- увага слухача зосереджується на подіях і вчинках, на ситуаціях.

Українська усна народна творчість (а серед неї і казки) має дуже давнє та багате коріння, яке, умовно висловлюючись, переплітається з корінням інших етносів, безумовно, маючи все ж таки й свої характерні національні особливості. З казок ми можемо дізнатись, як наш предок дивився на поняття добра й зла; на правду й кривду. Володимир Радзикович у своїй праці "Письменство" [6] звертав увагу читачів на той факт, що є казки з міфічною основою, у них можна при уважному дослідженні знайти наявність елементів дуже давнього побуту та сліди давніших вірувань. Видатний дослідник О.Ф. Лосєв [5] у своїх працях в цілому щодо казок відмічав: казка нічим суттєвим не відмінна від міфу за своїм змістом, але міф вірить у буквальну реальність осіб та подій що у ньому відображаються, у той час як казка відноситься до того, що відображається з достатньою долею скепсису, розглядаючи відображене як предмет вельми забавної, цікавої та у якійсь мірі повчальної оповіді.

Якщо ми почнемо аналізувати алегоричні казки з точки зору їх міфології у кумулятивному сюжеті та їх синхронотипів, можемо у цьому разі зазначити, що найдавніші з казок про тварин розповідались мисливцями і ці казки залежали від особливостей ловецького промислу й несли у собі утилітарні функції; оскільки на території нашої держави цей тип промислово-суспільних відносин історично віддалився іншими нашаруваннями, це у свою чергу виявилось у тому, що казки як витвір народної усної творчості дійшли до нас у незначній кількості і у дуже зміненому вигляді (бо це вже така особливість інформації й пам'яті людства: інформація без стимулу зникає значно швидше. Отже "зимовий" період в українських кумулятивних казках недовгий (це підтверджується дослідженнями В. Давидюка). Можна навести такі приклади "зимових" сюжетів казок: "Лисичка-сестричка і вовк-панібрат", "Рукавичка".

Той факт, що на основі наявності такого предмету побуту як "піч" В. Давидюк відносить казки "Коза-Дереза", "Котик і півник" до "зимових" сюжетів все ж таки у деякій мірі можна вважати не досить доречним, бо цей символ як стереотип працює й в інших інформативних системах (наприклад, у психоаналітичних розшифро-

вках) і може нести у собі також інше навантаження. Той же автор наводить і "літні" атрибути в українських кумулятивних казках: у тій же "Козі-Дерезі", "Солом'яному бичку".

На давню природу походження казок про тварин, коли людина, що їх складала, за своїм світосприйняттям стояла дуже близько до оточуючого середовища, вказує хоча б той факт, що у різних народів (які за своїм розташуванням географічно далекі одне від одного або можуть знаходитись навіть на різних щаблях у своєму історично-культурному розитку) існують схожі сюжети алегоричних казок, а стереотипи героїв та їх поведінка досить. Звичайно, в алегоричних казках ми мусимо не забувати й враховувати, що група казок, яку називають сатиричними казками про звірів, за своїм віком наймолодша, але й у цьому разі діючі особи казок несуть у своїх вчинках стереотипи, зрозумілі вельми широкому колу слухачів, навіть іншої національності. Вважаємо за потрібне звернути увагу читачів до наступної коротенької алегоричної казки-байки, яка слугує прикладом наведеної вище думки [1, переклад на українську мову автора]:

"Лисиця полізла до курей у курник, й задушивши півника витягла його звідти, але не встигла з ним зникнути. Побачили лисицю собаки, погнались за нею, схопили й почали душити. От лисиця жалібно заголосила: "Мені вже, їй-бо, недовгий час залишилося жити. Молю вас, виконайте моє останнє прохання... Коли будете ховати мене, покладіть обіч мене у домовину й цього нещасного півня".

Стереотип образу й поведінки цієї Лисиці дуже схожий до стереотипів нашої "Лисички-сестрички", тобто наше ставлення до цього звіра виявився дуже близьким до подібного в абхазських алегоричних казках.

Аналізуючи алегоричні казки як вияв української усної творчості ми мусимо обговорити не тільки образи героїв, специфіку сюжетів, їх класифікацію та час походження, але й приділити велику увагу стилістиці мови казок, їх відтворенню, мовним засобам, які при цьому використовуються. Ще Л.Ф. Дунаєвська у своїй праці "Українська народна казка" писала, що казка — це епічне оповідання з своєрідною системою художніх засобів [3]. Щодо останніх, то алегоричним казкам у рівній мірі властиві: алегоричність (перенесення), гіперболізація (перебільшення), ретардація (уповільнення). Засіб ретардації якнайбільше пов'язаний з вербальною магією, бо не раз відмічалось, якщо казки про звірів пов'язують у своїй більшості з міфологічним світоглядом, з магією, то саме ці намовляння-повторення інформують нас про цей зв'язок.

Дунаєвська відмічала, що представники міфологічної школи трактували казку як продовження міфа, а також що "...установка казки: вигадка і розважальність... Найголовніша особливість жанру — характер художньої вигадки, яка поєднує в собі дві функції — ідейну та естетичну" [3]. У той же час автор наводить, що погляди міфологів на природу казки висловлював і російський видавець казок О.М. Афанасьєв. Тенденції міфологічної школи виявилися в працях О. Потребні: "Про міфологічне значення деяких обрядів та повір'їв" [4], а також О. Котляревського, який у своїх працях відмічав органічну єдність казки й світогляду її носіїв.

Нагадуючи про неоднорідність групи алегоричних казок за стилем, складовими сюжету, часом походження (наприклад, алегоричні казки-байки, авантюристичні, притчі тощо), за функціональністю, ритуально-утилітарним змістом (дидактично-табуїтивні притчі, промислові та ін.), наведемо список найпоширеніших казок: "Рукавичка", "Колобок", "Солом'яний бичок", "Курочка-Ряба", "Цап та баран", "Коза-Дерева", "Ракова скоро робота", "Лисичка-сестричка і вовк-панібрат", "Пан Коцький", "Хитрий півень" (Рідкісний варіант), "Півник і двоє мишенят", "Лисиця та рак", "Лисичка та журавель", "Лисичка-сестричка", "Як вовк забажав козенят", "Як лев утонув у колодязі", "Сірко", "Звірі під пануванням лева" (Варіант сюжету "Цар-лев"), "Як вовкові забажалось війтом бути", "Тхір", "Вовча пісня", "Лисичка-суддя", "Лисичка-кума", "Яструб-війтом", "Лисичка, котик і півень" (та більш рідкісний варіант сюжету "Кіт, кріт, курочка та лисиця"), "Телятко, кабан, півник, качур та вовки", "Чому гуси миються у воді, коти на печі, а кури порпаються у поросі", "Хвалькувата муха", "Лисичка, тиківка, скрипка та капкан", "Як заєць ошукав ведмеда", "Вовчок-товчок", "Коли кінь позаздрив верблюдові", "Вовк, собака та кіт", "Їжак та заєць", "Горобець-молодець".

Деякі автори до розділу "казки про тварин" причисляють і казки "Чоловік, вовк, дикий кабан і ведмідь", "Ведмежі жарти", "Поради соловейка", "Ведмідь і гуцул" хоч їх можна пазвати казками-притчами й вони в якійсь мірі близькі до побутових казок.

Список літератури:

1. Абхазские сказки, изд. 3, сост. Х.С.Бгажба, Сухуми, 1974;
2. В.Ф.Давидюк. Первісна міфологія українського фольклору, Луцьк, 1997.
3. Л.Ф.Дунаєвська. Українська народна казка, Київ, 1987.

4. О.Потребня. Про міфологічне значення деяких образів та повір'їв, Москва, 1865.
5. А.Ф.Лосев // Античная литература. — ред. проф. Тахо-Годи А.А., Москва, 1986.
6. В.Радзикович. Письменство // Історія української культури / ред. І.Крип'якевич, вид. 2-ге, Київ, 1999.
7. Українські народні казки / сост. В.Г.Бойко, Київ, 1976.
8. Українські народні казки / під ред. М.І.Дорошенко, вид. 4, Львів, 1977.
9. Українські народні казки / підпорядкування Л.Ф.Дунаєвської, 3-є вид., Київ, 1990.
10. Українські народні казки / упор. О.С.Яремійчук, Київ, 1989.
11. К.Д.Ушинський, твори в 6 т., -т. 2, Київ, 1984.
12. І.Я.Франко, Твори в 20-ти томах", т.4, Київ, 1950.
13. Г.П.Цыганенко. Этимологический словарь русского языка, Киев, 1989.
14. М.Чумарна. Мандрівка в українську казку, Львів, 1994.

П.В. Матвієнко

ДИСКРЕТНО-КОНТИНУАЛЬНІ ПЕРЕТВОРЕННЯ ТА ПОРОДЖЕННЯ НОВИХ СМИСЛІВ, ТЛУМАЧЕНЬ, ІНТЕРПРЕТАЦІЙ

Головне питання філософії має, як традиційно прийнято вважати, два компонента: онтологічний (що є первинним, дух, чи природа, або матерія, чи свідомість?) та гносеологічний (як відноситься знання про світ до самого світу або про тотожність буття та свідомості). Обидва компонента визначають лише пізнання межі та ступеня взаємодії мислячого суб'єкта з дійсністю, тобто відображують сторони дослідження відношення "я-оточуючий мене світ". Тож, переформулювавши головне питання філософії у цих термінах, прочитаємо таку його редакцію: "наскільки глибоко та наскільки адекватно ми здатні усвідомити свої взаємини з реальністю?" Таке формулювання, за нашим переконанням, могло б вважатися найбільш універсальним, відкриваючи разом із тим додаткові напрямки у дослідженні.

Одним із таких напрямків є дослідження проблеми дискретно-континуальних перетворень, яку можна б з повним правом визнати як універсальною гносеологічною, так і універсальною практич-

ною. Іще античні філософи не обходили цю проблему своєю увагою. Так, чи інакше вона присутня у проблемному полі різних шкіл. В апоріях Зенона ("неможливість руху", "стріла, що летить", "дихотомія") між дискретним та континуальним існує неперехідна для раціонального пояснення межа. Удавана неможливість перейти цю межу дала Зенону привід прославитися своїми науковими спростуваннями реальності руху. Представник Мегарської школи Евбулід у своїх апоріях нічого не заперечує, лише підкреслює відносність межі між скінченною кількістю предметів та їх незліченною множиною ("купа", "лисий", "медимн пшениці"). У піфагорійців визначене, обмежене, зрозуміле дискретне відносилось до темної, невизначеної континуальної безмежності як одиниця до двійки, непарне до парного. До проблеми дискретизації можна віднести також проблему утворення загальних понять для опису та класифікації усього нескінченного розмаїття явищ реальності. А саме вона і є однією з найбільш дискусійних проблем філософії, яку вдалося обминути мало кому з мислителів аж до наших днів. І, звичайно ж, дискретно-континуальні перетворення є джерелом досліджень ХХ сторіччя з пошуку онтологічних та гносеологічних інваріантів, теорії систем, мовної та інформаційної проблематики.

Справді, нерозривно пов'язаний з нами світ, який є цілісно-немножинним (тут ми стоїмо на позиціях реляційного холізму), взаємодіє з нами, як зазначав Кант, „за допомогою чуттєвості", або "дається нам у почуттях", за визначенням Леніна. Тут важливо зауважити, що мова завжди йде лише про усвідомлену взаємодію. Неусвідомлена взаємодія породжує предмети та явища, яким можуть відповідати кантівські "порожні поняття без предмету" (*ens rationis*), які "не можна зарахувати до царини можливого, хоча з цього не витікає, що вони мають бути визнані за неможливі" (саме тут і лежить коріння гносеологічного компонента основного питання філософії). Взаємодія світу та свідомості, що, власне і є сутністю процесу пізнання, завжди є парціальною, неповною, обмеженою за можливостями та незавершеною у часі, адже наш перцептивний набір далеко не адекватний усьому розмаїттю властивостей світу. Парціальність нашої перцепторної взаємодії зі світом полягає ще й у тому, що ми відчуваємо та усвідомлюємо свою взаємодію не з усім світом одразу, а лише з певною обмеженою кількістю його об'єктів (предметів або явищ). І кількість ця принципово піддається підрахуванню, опису. Доповнюючи вже згадані загальновідомі твердження про взаємини з реальністю, можна стверджувати, що кон-

тинуальний світ дається нашій свідомості у формі дискретного набору своїх об'єктів за допомогою набору „інструментів" нашої чутливості (почуттів).

Первинна дискретизація здійснюється нами вже у формі самовідокремлення з оточуючого середовища через самоусвідомлення, встановлення первинної бінарної опозиції "я — не я". Ця первинна і первісна форма дискретизації, накладена на систему відносин та речей, породжує цілий спектр вторинних опозицій типу "моє — чуже". Розвиток цього опозитування дає перетворення бінарності на трічність "дружній—нейтральний—ворожий та утворення більш складних систем відношень.

Процес пізнання континуальної дійсності у формі емпіричного дослідження окремих речей є продовженням такої дискретизації на так званих "нижчих" рівнях свідомості. Ми досліджуємо не саму дійсність, а її зразки, зрізи у просторово-часових координатах. Власне, фізично ми нічого й не маємо, окрім набору таких емпіричних "кernів" у реальності. Наша розумова діяльність здійснює операцію інтерполювання, добудовуючи недосліджені області реальності. А подальше утворення загального поняття, з одного боку — континуалізує дискретні акти пізнання у цілісну ідею речі, яка "присутня" у кожному конкретному реальному примірникові такої речі. З іншого боку утворення такого поняття (ідеї) остаточно відокремлює річ від оточуючої дійсності, чітко окреслюючи межі, поза якими починаються вже інші речі, яким співставлено інші ідеї. Ось чому питання, об яке мислителями було змагано стільки списів іще з часів античності (існують лише окремі, чи лише загальні речі?), принципово не має однозначної (дискретної) відповіді. Але кожна загальна ідея матеріалізується у дискретному наборі окремих речей. Окрема ж річ неодмінно має цілий спектр відповідників в області речей загальних, тобто в області ідей. Тут у повній мірі простежується дія того універсального принципу, який блискуче ілюструє приклад квантової невизначеності: чим точніше ми вимірюємо імпульс частки, тим більш розмитим стає визначення її координати. Цей же принцип має також і інші прояви, однією з яких стає принцип семантичної невизначеності: чим точніше ми визначаємо значення окремих слів, тим більш розмитим є смисл тексту. Ми назвемо його принципом дискретно-континуальної невизначеності і нижче спробуємо розглянути більш докладно.

Запропонована іще Аристотелем деревоподібна родо-видова класифікація предметів хоч і не дала вичерпної відповіді на питання

про співвідношення окремого й загального (досить актуального іще в античній філософії), проте, стала своєрідним "оптичним приладом регульованої роздільної спроможності", надавши методологію, яка дозволила здійснювати класифікацію предметів та явищ навколишнього світу (дискретизувати) аж до "атомоподібності". Регулюючи "ступінь збільшення", тобто глибину класифікації, ми можемо дійти то тих меж, де різниця між предметами стає для нас вже начебто несуттєвою. Межа "суттєвості" та "несуттєвості" різниці між предметами є дуже відносною та контекстно залежною. Так, скажімо, аби виділити яблуко серед предметів, його не треба описувати глибоко, але виділення конкретного яблука серед подібних потребує значно вищого рівня дискретизації. Виведений Аристотелем закон заборони протиріччя — головний закон логічного мислення (неможливо, щоб одне й те ж саме було і не було властиве одному й тому ж в одному й тому ж сенсі), є методологічною основою для гносео-онтологічних перетворень, зокрема вже згаданої класифікації.

Ми звикли поділяти пізнання дійсності на емпіричне — безпосереднє, та раціональне — опосередковане попереднім досвідом, що обумовлює два типи мислення: континуальне образне та дискретне абстрактно-логічне. З іншого боку, пізнаючи предмети зовнішнього світу, ми маємо справу не стільки безпосередньо з ними, скільки з нашими враженнями, отриманими за допомогою органів почуттів. Отже, ці предмети є для нас продуктами виведення (яке здійснюється автоматично) з даних чуттєвого дослідження. Але від органів почуттів до нас, як вже зазначалося, принципово може доходити не повна, а лише обмежена частка інформації про властивості предмету. Тому фактично дійсність та її предмети постають перед нами у дещо перетвореному вигляді — вигляді моделей, побудованих за допомогою наших духовних властивостей (і зокрема, свідомості). На них ми орієнтуємось при подальшій взаємодії. Якщо модель здається нам недостатньо відповідною практичним потребам для успішної взаємодії, ми намагаємось її розширити або подальшим безпосереднім вивченням, або доповненням бракуючих нам на цей час фрагментів за допомогою вже готової інформаційної моделі, тобто знань уявлень, образів. Досить часто при цьому використовуються апіорні (гіпотетичні та фантастичні моделі), які ми протягом певного часу використовуємо як за робочі. Так само, пізнаючи дійсність у "дискретизованому" вигляді через сприйняття колективного досвіду (скажімо, читаючи підручник або довідник),

ми також накладаємо набуту інформацію на відбитки власних почуттів і в результаті формуємо її модель.

Проблема формування конкретних образів є предметом дослідження спеціальних дисциплін (психології, нейрофізіології). Для нас важливо підкреслити унікальність такої моделі для кожної окремої людини, наділеної власним унікальним досвідом. Подібний підхід обґрунтовано гештальтпсихологією. Також важливо відзначити з давнини відому тезу про унікальність світу, відтвореного індивідуальною свідомістю (скільки людей, стільки й світів). Наявність такого індивідуального світу — світу гештальтів, світу-гештальту має надзвичайно важливе практичне значення: не маючи змоги щоразу всебічно досліджувати усю сукупність наявних навколо нас предметів, ми за фрагментарними, парціальними даними, отриманими від чуттєвості (перцептивними фрагментами) вибираємо та "підставляємо" замість реальної речі ту її модель, що була сформована у попередньому досвіді. На користь цього твердження свідчать ілюзії та помилки при спілкуванні з дійсністю, яких завжди припускається будь-яка жива істота збагачуючи та поповнюючи тим самим свій досвід.

Такі підстановки стають необхідним елементом нашого повсякденного світосприймання. Той потік відомостей про навколишні предмети, який ми одержуємо від органів почуттів у "реальному часі" стає для нас потоком символів, натяків або посилянь до об'єктів нашого індивідуального світу, тобто до образів, сформованих у ньому раніше. Лише відносно невелика частка у цьому потоці є для нас абсолютно новою, не пов'язаною з вже наявними образами. Знайомство з такими незнайомими предметами чи явищами ми можемо продовжити у реальному світі через подальше вивчення. А можна домислити невідомі їх властивості, добудувати їх модель у своєму індивідуальному світі з наявного там матеріалу та зафіксувати там цей добудований образ.

Говорячи про індивідуальний світ, ми не деталізуватимемо його, виділяючи світ свідомого та підсвідомого або несвідомого. Варто лише зауважити, що під визначення "світ свідомого" підпадає та частинка континуального індивідуального світу, яка має вербальний відповідник, тобто дискретизована континуальність. Але виділяти чітку опозицію "свідоме-несвідоме" вдається недоречним через велику міру відносності як при формуванні цих понять, так і при визначенні меж принципової вербалізованості образів, почуттів та ін.

Отже, осягнення нами дійсності відбувається через побудову її моделі з окремих фрагментів, при цьому природа цих фрагментів (чи є вони результатом досвіду, або відтворені при знайомстві з текстами) не має принципового значення. У будь-якому випадку, оцінюючи таку модель, ми орієнтуємось як на індивідуальну, так і на соціальну шкалу цінностей та інтересів. Прикладом може служити вибір релігійного світогляду, наукової парадигми та, врешті-решт, ідеології у широкому розумінні.

Сприйняття сфери, як множини точок, рівновіддалених від центру є зразком дискретного осягнення цього предмета за допомогою таких фрагментів, як точка та відстань. Споглядання ж її як поверхні реально існуючої кулі може правити за приклад континуального осягнення. Та в обох випадках у свідомості формується континуальна модель предмету, його образ, що стає суто індивідуальним надбанням кожного з тих, хто здійснює процес пізнання. А готовий образ сфери вже можна дискретизувати іншими способами, описуючи її ще й як фігуру обертання окружності навколо діаметра як вісі, або рішення рівняння ($x^2 + y^2 + z^2 = R^2$).

Під час континуального осягнення, ми одноразовим актом "вбираємо" в себе його предмет, після чого предмет постає у нашій уяві "як реальний" — в усій повноті чуттєвих впливів. Дискретне, на відміну від континуального є тривалим процесом, адже доводиться мати справу з предметами, вже попередньо перетвореними на символи, дефініції чи інші репрезентанти. Саме з них поступово вибудовується каркас тієї моделі описуваного предмета, яка має бути відтворена у свідомості. На одному з етапів побудови цей каркас набуває континуальних, образних форм, вбудовуючись в асоціативний ряд та систему відношень з іншими образами. Таке бачення процесу пізнання розділяє Д.Бом, наголошуючи, що знання зростає через синтетичний інсайт, вміщуючи розпізнання зв'язків між внутрішнім та зовнішнім досвідом суб'єкта.

Як вже зазначалося, ми водночас існуємо принаймні у двох не редукованих один до одного світах: матеріальному світі об'єктивної реальності та ідеальному світі власної, суб'єктивної реальності (на чому наголошував) [1]. При цьому те, що ми робимо у матеріальному світі, має такі ж відмінності від того, що ми робимо у світі ідеальному, які має модель від об'єкту (часткова репрезентація). В ідеальному світі ми маємо справу з моделями. Тому не дивно, що результати відповідної діяльності в обох світах можуть не відповідати один одному. Так само континуальні моделі того ж зовнішньо-

го предмета, утворені різними суб'єктами не є тотожними. Для повноцінного інтерсуб'єктивного спілкування необхідно, щоб модель була трансльованою. Такій вимозі може відповідати лише дискретна модель.

Ось тут і виникає протиріччя між континуальністю моделі, існуючої в індивідуальному світі та дискретністю моделі, що використовується в інтерсуб'єктивному світі для "колективного" використання. Це протиріччя породжує необхідність багаторазових переходів від одного типу моделі до іншого. Як проілюструвати ці переходи?

Математика вже давно виробила апарат дискретно-континуальних перетворень. Його представляє метод розкладання неперервної функції у ряди. Така математична модель може служити ілюстрацією до вищезгаданих дискретно-континуальних перетворень. Розкладання неперервної функції у ряди має такі методологічні особливості:

1. Континуальний об'єкт (функція) у загальному випадку не піддається безпосередньому обчисленню, зате піддається описанню у вигляді набору базисних функцій (які добре відомі та легко обчислюються).
2. Набір базисних функцій у загальному випадку є нескінечним. Отже, процес опису континуального об'єкту також є нескінечним. Для обох уявлень характерною властивістю є нескінечність. В одному — це безкінечність неперервності, у другому — нескінченність набору базису розкладання.
3. З практичною метою використовується неповний набір базисних функцій, обмеження якого обумовлене лише (з огляду на практичну потребу) граничною величиною помилки в описанні функції. Разом із залишковими членами ряду, що вважаються малою величиною, оскільки їх внесок в уточнення значення функції лежить у межах граничної величини помилки, відкидаються також і "дрібні" деталі функції.
4. У загальному випадку розкладання можна здійснити у нескінченній кількості варіантів, адже існує нескінченна множина базисних наборів функцій.

Усі ці особливості здаються справедливими також і для інших видів дискретно-континуальних перетворень, до яких належить свідомий опис дійсності, зокрема процес наукового пізнання. Вони також добре узгоджуються з уже згаданим принципом дискретно-континуальної невизначеності, де абсолютній визначеності з одного

боку протистоїть абсолютна невизначеність з іншого. Обидва полюси цієї опозиції є практично недосяжними.

Тепер розглянемо процес дискретно-континуальних перетворень на прикладі наукового пізнання, де:

1. Континуальний об'єкт досліджується через спостереження (експериментальне та модельно-теоретичне) пов'язаних із ним, але вже добре вивчених об'єктів, які можуть бути достеменно описані з метою відтворення результатів дослідження.
2. Процес пізнання здійснюється у дискретних поняттях та термінах, однак через це він є необмеженим (постійно незавершеним). Відкриття все нових якостей, типів взаємодій, зв'язків можна (досить умовно) співставити з використанням (активізацією) відкинутих функцій базису розкладання у математиці. Принциповою відмінністю тут є мотиви відкидання залишкових членів: якщо у математичній моделі їх внесок є нескінченно малим, то у науковому пізнанні дрібниць бути не може.
3. Ми ніколи не використовуємо усі досліджені властивості та якості предмета в усій повноті, а обмежуємось лише парціальним набором найважливіших саме для нас саме в даний момент.
4. Один і той же об'єкт може бути розкритий у різних наборах експериментів та описаний неоднозначно, тобто у різних наборах термінів, різноманітними теоріями. Тому ж самому об'єкту може бути протиставлене поле моделей, відбір однієї з яких здійснюється за ціннісними критеріями.

Набуття словом (дискретним об'єктом) смислу при взаємодії з нашою свідомістю є одним з характерних прикладів таких перетворень.

Дискретно-континуальні перетворення, у результаті яких у нашій свідомості виникає новий об'єкт зі своїми особливими властивостями стають потужним джерелом породження нових смислів.

Ми сприймаємо дискретну модель (опис) та здійснюємо за нею у своїй уяві процес синтезу континуального відповідника. На відміну від жорстко зафіксованої дискретної моделі, цей відповідник має здатність до трансформування у певному "діапазоні". Через таку гнучкість кожній з дискретних моделей співставляється ціле поле континуальних відповідників. Наприклад, певне висловлювання має ціле поле смислів, які можуть бути витлумачені (континуалізовані) по-різному.

Кожен із цих породжених відповідників здатен стати прообразом для утворення дискретної моделі, сприйняття якої продовжить ланцюг подальших перетворень. У цьому ланцюгу природа континуального об'єкта (реальний він чи віртуальний, або матеріальний чи ідеальний) вже не має принципового значення. Щоразу описуваний та знов реконструйований, він має водночас і віртуальний, і реальний характер.

Позитивістський ідеал створення абсолютно строгої, позбавленої будь-якої невизначеності, системи опису дійсності (для чого вводились поняття атомарності фактів та висловів, як граничної дискретизації) був приречений на провал вже тому, що згідно з принципом дискретно-континуальної невизначеності наше принципово обмежене знання не піддається абсолютній дискретизації.

Створення системи, яка завжди будується на підставі дискретного опису (проекту) має здійснюватись так, щоб її реальне функціонування (її континуалізація) не мало тенденції до розбігання, зокрема розбігання смислів. У такому разі від системи у її первісному вигляді швидко нічого не залишиться. А на зміну їй прийде лавиноподібно зростаючий набір інших (нових) систем (наприклад наукових теорій, віросповідань).

Таким чином ми приходимо до необхідності обґрунтування критеріїв відбору моделей. У ролі таких часто виступають цінності (серед яких найбільша — відповідність реальності, краса, емоційність, задоволення, життєздатність системи, перспективи існування у майбутньому). Але набір цінностей не можна вважати суто дискретним. Існуючи як у дискретній, так і в континуальній формі, цей набір має властивість знаходитис. у постійному процесі перетворень та змін. А відтак, дискретні системи щоразу відчувають антропогенний „тиск", спрямований на зміну.

Список літератури:

1. Кант.И. Сочинения в 6 томах, т.3, М., 1964.
2. Аристотель, Сочинения в 4 томах, тт.1, 2, М., 1975-1978.
3. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой: Пер. с англ. М., 1986.
4. Бучило Н.Ф. Художественное восприятие М. 1989.
5. Вригт Г.Х.фон. Эпистемология субъективной вероятности // Логико-философские исследования: Избр. тр.: Пер. с англ. М., 1986.

К.М. Магомедов

ОСОБЕННОСТИ НЕФИЗИЧЕСКИХ ЭКСПЛИКАЦИЙ ВРЕМЕНИ КАК УНИВЕРСАЛЬНОЙ ФОРМЫ БЫТИЯ

Не спи, не спи, художник,
Не предавайся сну.
Ты — вечности заложник,
У времени в плену.

Б. Пастернак

В марксистской и неопозитивистской литературе время как универсальная форма бытия сводится только к научному, хронологическому аспектам, связанным с режимом суточного вращения Земли. При этом не учитывается специфика философского аспекта феномена времени, существенно отличающегося от физического.

Одна из особенностей философского постижения мира, отличного от научного, состоит в том, что предмет или объект рассматривается через призму человека и его ценностно-нормативных оснований. Поэтому и при исследовании феномена времени как формы бытия следует рассматривать его специфическое "человеческое" измерение. В этом случае время как универсальная форма бытия утрачивает фундаментальные "физические" характеристики, такие, как равномерность, одномерность, наличие модусов прошлого, настоящего и будущего.

Не случайно в литературе в последние годы все чаще обосновывается необходимость многомерного измерения времени, в том числе и психологического, и социального, и биологического.

Это обстоятельство обусловлено еще и тем, что в последние годы отказываются от узко ориентированной модели специалиста высшей квалификации. Преобразование институтов в университеты — это не просто дань моде, но и воплощение этой ориентации. Универсальное образование должно приобщать человека-специалиста не только к масштабам и единицам физического, хронологического времени, но и прививать способности "синергетического", полимерного мышления единицами социального, психологического, биологического, и другого времени.

В данной статье рассмотрим особенности и механизмы протекания психологического времени, одного из фундаментальных, определяющих тонкости человеческого бытия.

В мировой художественной литературе достаточно скрупулезно исследован этот вопрос. Так, осмыслим название таких известных литературных произведений как "В поисках утраченного времени" М.Пруста, "И дольше века длится день" Ч.Айтматова, "Сто лет одиночества" Г.Маркеса и др., чтобы уловить многие нюансы психологического времени.

Впервые эту проблему особенностей нефизических экспликации феноменов времени поставил Августин. Согласно его учению, прошедшее и будущее не имеют действительного существования; реально существует только настоящее и различные моменты этого настоящего. Поэтому прошедшее и будущее может быть осмыслено только как моменты настоящего. Таким образом, согласно Августину, существуют три времени: "настоящее прошедших предметов", "настоящее настоящего" и "настоящее будущих предметов". Гениальное предвосхищение многих современных нюансов психологического времени!

Определяющее отличие психологического времени от хронологического, по Августину, состоит в том, что оно не имеет строго ориентированных модусов прошлого и будущего, оно лишено единых и одинаковых количественных и масштабных характеристик.

Очень убедительный психологический портрет различного отношения людей к модусам прошлого, настоящего и будущего приведен в статье Золотухиной-Аболиной Е.В. "Мой личный Гринвич" [1]. Действительно, ценность трех "ликов" времени, физически одномасштабных, применительно к психологическому измерению оборачивается неодинаковостью и разномасштабностью: одни увеличивают опыт прошлого; у других — гипертрофия опыта настоящего; третьи — живут только в прошлом времени, воспоминаниями. Талант писателя и состоит, прежде всего, в том, чтобы показать особую драматургию сосуществования этих трех "ликов" времени и, таким образом, утвердить время в роли одного из главных героев своего произведения. Особое место в этом плане занимает В.В. Набоков, гений которого проявляется в том числе и в своеобразии осмысления и ощущения времени: "Заглушая шепот вдохновенных суеверий, здравый смысл говорит нам, что жизнь — только щель слабого света между двумя идеально черными вечностями. Разпицы в их черноте нет никакой, но в бездну преджизненную нам свойственно вглядываться с меньшим смятением, чем в ту, в которую летим со скоростью 4500 ударов сердца в час". Кстати, В.В. Набоков в связи с этим описывает уникальный случай редкой бо-

лезни — хронофобии, когда чувствительный юноша боится не только настоящего времени — это естественно; боится не только будущего — и это естественно, тем более в ситуации, когда настоящее не подчинено реализации будущего; он боится прошлого. С томлением, прямо паническим, просматривая фильм домашнего производства, снятый за месяц до его рождения, он видел совершенно знакомый мир, ту же обстановку, тех же людей, но сознавал, что его-то в этом мире нет вовсе, что никто его отсутствия не замечает и по нем не горюет. Особенно навязчив и страшен был вид только что купленной коляски, стоявшей на крыльце с самодовольной косностью гроба; коляска была пуста, как будто "при обращении времени в мнимую величину минувшего" самые кости его исчезли [2, с.135].

В зрелом же возрасте, как отмечает В.В.Набоков, человек так привыкает к непонятности ежедневной жизни, что относится с равнодушием к обеим черным пустотам, между которыми ему улыбается мираж, принимаемый им за реальный ландшафт.

Еще одним убедительным отличием человеческого измерения времени от хронологического является то, что его часто измеряют не количественно, не в часах, минутах и секундах. Например, чего стоят временные метафоры, вводимые классиком американской литературы К.Воннегутом: "...когда я был гораздо моложе — две жёны тому назад, двести пятьдесят тысяч сигарет тому назад, три тысячи литров спиртного назад..." [3, с. 143].

Необходимо отметить, что еще одной особенностью психологического времени, отличающего его от физического, хронологического является то обстоятельство, что оно лишено объективных свойств, субъективно и индивидуально неповторимо. По-разному могут складываться отношения индивида со временем: в одних случаях это "содружество", в других — это "тяжба", в третьих — просто фон, на котором разыгрывается человеческая драматургия. Но очевидно одно: время — один из главных героев художественных произведений, который формирует и определяет их внутренний мир и структуру. Именно об этом и пишет А.Вознесенский: "Живите не в пространстве, /а во времени,/ минутные деревья вам доверены,/ владейте не лесами, а часами,/ живите под минутными домами,/ и плечи вместо соболя кому-то/ закутайте в бесценную минуту./ Какое несимметричное Время!/ Последние минуты — короче,/ последняя разлука — длиннее.../ Килограммы сыграют в ко-

робочку./ Вы не страус, чтоб уткнуться в бренное./ Умирают — в пространстве./ Живут — во времени.

В этом плане интересный анализ двух доминирующих тональностей в отношении писателя и времени выполнен Л.Озадовской [4, с.236-238].

Первая тональность в обращении со временем — это тяжба с ним. Здесь примечательны романы У.Фолкнера "Шум и ярость" и М.Пруста "В поисках утраченного времени", где человек отчаянно борется с уходящим временем, пытаясь его удержать, хотя бы в своих воспоминаниях. В итоге человек оказывается рабом времени, "смотрящим в прошлое". Человек напрасно мнит себя носителем, господином времени, он несет в себе только настоящее, подчинен всеобщему закону конечного, а время бесконечно. Поэтому человек в своем противостоянии времени обречен.

Другая тональность в отношении со временем звучит в произведениях аргентинского писателя Х.Кортасара. Если у Фолкнера "тяжба" человека со временем представлена как трагедия, то у Кортасара — как игра, манипуляция со временем. Поэтому он создает в своих рассказах фантастические ситуации, в которых герой оказывается не пленником и рабом времени, а его повелителем, пусть даже для этого оказывается необходимым смешать время реальное и время вымышленное, время рассказа и время реального события, время прошедшее и настоящее. Например, никак не укладывается в метрику хронологического времени фраза саксофониста Джонни на репетиции концерта: "это я уже сыграл завтра". Музыка для него — способ вырваться из времени, в котором все плывут. Но и он не смог стать победителем в этой игре. Как только он заканчивает играть, то снова "падает" в обычное время, где есть строгие модусы прошлого, настоящего и будущего.

Кортасару удастся совладать со временем лишь в форме игры с ним, лишь путем фантастических переходов из времени реальных событий во время вымышленных действий или совмещения различных временных пластов.

Психологическое время — это ощущение времени. Тонкости этого уникального, неповторимого и сугубо индивидуального ощущения, прекрасно описаны художественной метафорой. Так, В.Шекспир в комедии "Как вам это понравится" устами Розалинды отмечает: "...время идет различным шагом с различными людьми. Я могу сказать вам, с кем оно идет иноходью, с кем — рысью, с кем — галопом, а с — стоит на месте". А С.Маршак замечает:

"Пусть равномерны промежутки/ Что разделяют наши сутки,/ Но, положив их на весы,/ Находим долгие минутки/ И очень краткие часы."

Ситуация, описанная в романе Ч.Айтматова "И дольше века длится день", действительно, "физически", хронологически абсурдна, но психологически уместна и оправдана. То же можно сказать и об основной идее романа Г.Маркеса "Сто лет одиночества".

Еще одной существенной особенностью психологического времени является то, что оно утрачивает исходные количественные характеристики (например, длительность) и приобретает качественные, т.е. имеющие ценностную и смысловую значимость для человека. Не случайно великий римский мыслитель Плиний Старший отмечает: "Не считать надо дни, а взвешивать."

Одна из сильных сторон экзистенциализма состоит именно в способности абстрагироваться от внешнего, хронологического времени. Как отмечает Н.Бердяев в "Самопознании" "Мне хотелось бы, чтобы времени больше не было, не было будущего, а была лишь вечность". В этом высказывании есть глубокий гуманистический смысл. Как замечает Г.А.Ключаров такой протест человека против внешнего времени, в общем безучастного, безразличного к его судьбе, понятен. За период своего длительного господства идея внешнего времени проникла во многие сферы общественного сознания и даже получила соответствующее закрепление в разговорном языке. Именно о внешнем времени говорят, что его можно "провести", "бесцельно истратить". Этим выражена отчужденность человека от самого себя [5, с.3].

Внутреннее же время всегда наполнено смыслом, его нельзя бесцельно потратить, провести. И если внешнее время может превращаться в пустыню скуки, которую приходится разгонять, то внутреннее время образует уникальное пространство свободного духовного совершенствования человека.

Список литературы:

1. Золотухина-Аболина Е.В. Мой личный Гринвич // Человек. 1992. №3.
2. Набоков В.В. Другие берега// Собр.соч. В 4 т. Т.4.- М.1990.
3. Воннегут К. Колыбель для кошки. — Кишинев 1981.
4. Ключаров Г.А.Пространство и время в жизни человека // Философия и жизнь. 1991. №12.

5. Озадовская Л. Время как вечность и время как временность: культурно-исторический и физический аспекты // Философская и социологическая мысль. 1995. №3-4.

І.П. Білецький
"ПРО СТИСЛИСТЬ У НАУЦІ"
АБО ВЕЛИКА КАРТА СУЧАСНОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ

У своїй новелі "Про стислість у науці", яку нижче наведено повністю, Хорхе Луїс Борхес писав:

"... В одній імперії мистецтво Картографії набуло такої досконалості, що Карта однієї лише провінції займала ціле місто, а карта Королівства — цілу Провінцію. З часом ці неосяжні карти перестали задовольняти і Колегія Картографів уклала Карту Королівства, яка мала Розміри Королівства й співпадала з ним у кожній Точці. Менш Віддані Вивченню Картографії Наступні Покоління дійшли висновку, що ця розлога Карта є Непридатною і не без Безбожності віддали її на Ласку Сонця та Зим. У Пустелях Заходу залишилися розрізнені Руїни Карти, в яких живуть Звірята та Жебраки; у всій Країні оце й лишилося від Географічних наук" [1].

Ця невеличка алегорія може служити за уособлення долі більшості, якщо не всіх, інтелектуальних досягнень людського духу. Справді, у пустелях, неначе розрізнені уламки колись могутніх цивілізацій, височіють єгипетські та індіанські піраміди, руїни стародавніх палаців, міст тощо. Піраміди давно вже є "притчею на язичі" як символ вічності та непідвладності часові, але що ми нині знаємо про пов'язані з ними пориви духу та інтелектуальні відчуття, що керували їх творцями. Більш за інші пощастило давньогрецькій цивілізації, але знову ж, те, що ми знаємо про неї, є лише "розрізнені Руїни Карти", а не вся вона у її цілісності. Тобто лишаються матеріальні рештки, зникає повністю чи по більшій частині пов'язаний з ними смисл, який і становить Карту, яку цивілізація будує щодо навколишнього світу.

Міняються цивілізації, міняються й карти. Те, що вчора було живою картиною і планом дії, сьогодні стає лише притулком для "Звірят та Жебраків", тобто для маргіналів сьогодишньої цивілізації. Але людина не може жити без карти. Багато тисяч чи навіть мільйонів років тому предки сучасної людини отримали грізну зброю й надійний інструмент освоєння навколишньої дійсності — людський інтелект, який одразу виділив людину з ото-

чуючої дійсності, оскільки така природа інтелекту. Його носій не тільки щось знає (інстинктивно), але й знає, що він знає (на абстрактному рівні). Тобто інтелект дає змогу або, навіть краще сказати, примушує свого носія абстрагуватися (тобто віддалятися, виділятися) від оточуючої дійсності, робить розподіл на суб'єкт та об'єкт. Людина — носій інтелекту перестає бути органічною частиною універсуму й стає суб'єктом, тобто активним началом, за відношенням до того ж універсуму, який стає об'єктом — тобто пасивним началом. Джерело активності знаходиться у суб'єкті, тобто в самій людині, яка сама у собі, у сврему внутрішнього світі знаходить ці джерела. Звичайно не можна говорити про цілковитий розрив, оскільки онтологічно людина як і раніше лишається частиною того ж самого універсуму, але як носій свідомості, тобто суб'єкт пізнавального процесу, вона є відокремленою від нього.

Людину, як і решту живих істот, штовхають до дій ті чи інші бажання. Їх можна представляти (отже відтворювати на карті) по різному: як закладені природою інстинкти, як потяг до задоволення (в тому числі інтелектуального) та намір уникнути страждання, як воля до влади, до життя, розповсюдження тощо. Звісно, початковий імпульс слід шукати не в самій людині, тобто не в окремій свідомості, а зовні. Якщо згадати погляди Лакана, який виділяв три рівні підсвідомості (яка, власне, дає початок самій свідомості) — уявне, символічне та реальне [2], то можна представити таку картину: спочатку індивідуальна свідомість "тягне" на себе зовнішні відчуття, щоб потім, трансформувавши, видати їх на рівні символічного, яке й складає будівельний матеріал Карті. Спочатку все відбувається на рівні підсвідомому і згодом переходить на свідомий рівень. За кадром постійно залишається так зване реальне, тобто дійсність сама по собі поза трансформаціями її інтелектом чи підсвідомістю. Те, що виходить на рівень інтелекту, завжди є опосередкованими елементами символічного. Саме в ньому беруть свій початок наукові поняття, релігійні чи культурні архетипи тощо. Ці елементи накладаються на "зовнішні подразники", тобто емпіричні дані, й стають будівельним матеріалом для картини оточуючого світу, тобто Великої Карті. За цією Картою людина забуває дійсність, ототожнюючи їх між собою. Людська дійсність — це і є Карта. "Плавання" зв'язку між означальним та означуваним створює передумови для заміни спочатку тільки окремих елементів, а згодом і цілих карт іншими, більш придатними для наявних задач.

Далі притчу Борхеса можна інтерпретувати подвійним чином. Перший спосіб полягає у тому, щоб просто представити, по-слідовно змінюючи одна одну, форми світогляду (міфічний, релігійний, різновиди наукового) як просту зміну одних карт іншими без будь-якого взаємозв'язку, але це буде спрощена інтерпретація. Більш правильним уявляється інший підхід, згідно з яким міфічні картини світу ще не є Картами у Натуральний Розмір. Це пов'язано з тим, що міфічна картина світу, не дивлячись на всю її докладність, є досить фрагментарною, оскільки фрагментарними є самі первісні міфи, що складаються з окремих не пов'язаних між собою частин, які протирічать одна одній. Тобто на міфічну Карту нанесено об'єкти, але не нанесено взаємозв'язки між ними, через що вона не може вважатись Абсолютною Картою. Ці опущені моменти надолужуються у подальших спробах побудови Великої Карті, що знаходить свій прояв у релігійних і наукових формах світогляду. Але з одного боку зв'язок між означальним та означуваним продовжує залишатись плаваючим, а з іншого — багато елементів оточуючої дійсності не знаходять відповідного позначення на такій Карті. У релігійному світогляді з'являються розколини, що з часом заповнюються іншими формами світогляду. З'являються філософія і наука, які поступово починають будувати власні форми світогляду, тобто власні Карті. Як загально визнано, сучасний європейський світогляд у своїй основі й по суті є науковим. Тобто роль Великої Карті виконує наукова картина світу. Вона склалася не сама собою і не на порожньому місці. В її підвалинах лежать елементи трьох основних попередніх світоглядних картин: давньогрецької, давньоримської та іудо-християнської. Так, від греків вона запозичила критерії й категорії раціонального мислення, від римлян — уявлення про обов'язковість всеосяжних законів і права, від іудо-християнства — уявлення про гріх, створення світу та єдиного Бога [4]. Світогляд, що безпосередньо їй (Карті) передував — християнський, а для європейців все вперше починається з давньогрецького раціонального світогляду, який бере початок не з самої Карті, а з визначення різниці між дійсністю та Картою. Мова йде про філософію Парменіда, що стверджував наявність двох світів: світу гадки та світу єдиної, вічної і незмінної істини. Світ гадки — це різновиди Карті або її елементів. Світ істини — дійсність поза Картою, яка є вічною, незмінною і не залежить від сьогоденної ментальної кон'юнктури, кон'юнктури, що складається на рівні

підсвідомості, а отже виходить за межі розподілу суб'єкта й об'єкта та інших передуючих йому розподілів.

Як її можна осягти? На жаль до нас не дійшла точна відповідь, яку дав на це питання сам Парменід. Певно, що шляхом споглядання, яке у свій час Піфагор позначив словом "теорія", тобто споглядання, що приводить до поєднання з Богом, Абсолютом, і якому у санскриті відповідає слово "самадхі", що має приблизно те ж саме значення. Споглядання приводить до виходу за межі символічного і уявного, а отже цілком імовірно, що й до того реального, яке взагалі може бути доступним для свідомості. Але Карта пишеться символами, умовними позначками, тому те, що досягається через споглядання, не може бути на неї нанесено — воно просто зникає, залишаючи символічний слід, що має з ним вже дуже мало спільного. Певно, що цей слід представлено у філософії Платона. Відповідно, споглядання, що приводить до розриву з "мистецтвом Картографії", замінюється у греків на раціональне мислення, яке до такого розриву не приводить. Міняється також значення слова "теорія", яке починає позначати раціонально добуте, несмпіричне знання.

На зміну доповнених римськими уявленнями античного мислення та світогляду приходить християнство, що базується на іудейських уявленнях про створення світу Богом-творцем і про абсолютну реальність цього створеного світу. Ісус Христос, чії проповіді дали початок християнству, певне також вказував на існування різниці між дійсністю та Картою, про що свідчить цілий ряд висловлювань з Євангелія від Іоанна, а також апокрифічні євангелії. Але при побудові християнського світогляду (християнської Карти) це знову виявилось втраченим. Лишилось тільки уявлення про створений Богом-творцем світ, що підлягає його законам. За століття свого панування в Європі християнство виробило досить розгалужену та докладну картину світу, в якій були всі чи майже всі передумови для наукового освоєння зовнішнього всесвіту. Якби розвиток прийняв трохи інший напрямок, то цілком імовірно, що нині ми мали б панування християнського світогляду, який би об'єднав у собі як наукові, так і суто релігійні підходи й елементи. Але цього не сталося. Християнство прийшло до наукового світогляду у формі власного заперечення, передумови чого було закладено у самому християнському світогляді. Бог-творець сотворив Всесвіт, але сам він не є частиною цього Всесвіту й, більш того, знаходиться за його межами, є трансцендентним за відношенням до нього. Бог —

найвища реальність (у якій, власне, відбувається розрив з Картографією); раз він створив світ, то світ також є абсолютно реальним, і на цей рахунок не може бути ніяких сумнівів. Постулат реальності видимого та представленого Картою Всесвіту визначив всю подальшу направленість європейської культури та мислення, закривши більшість шляхів внутрішнього пізнання, які розвивалися у східних культурах. Постулат трансцендентності Бога за відношенням до світу визначає уявлення про характер протікання всіх процесів у цьому світі. Тобто Бог створив світ, дав йому деякі (у тому числі фізичні) закони і більше не втручається у перебіг його розвитку. Останнє було абсолютизовано у протестантських формах світогляду. Тобто наприкінці панування християнської ідеології Всесвіт постає чимось на кшталт велетенської машини, що функціонує за математичними законами. З дослідження цих законів і народжується європейське природознавство Нового Часу. Бог, що був трансцендентним за відношенням до цієї машини, згодом просто стає цілком зайвим елементом, ба-більше поняттям, позбавленим об'єктивного змісту. Щодо об'єктивності, то тут заперечень бути не може, оскільки трансцендентне знаходиться за межами суб'єкт-об'єктних відношень. Атеїзм Нового Часу стає простою констатацією того факту, що дійсність остаточно ототожнюється зі світом об'єктів, тобто з Великою Картою. На зміну релігійному світогляду приходять наука та світогляд суто науковий.

Власне наука й науковий світогляд не одне й те ж. Наука — це фактично техніка маніпулювання з об'єктом або суб'єктом. Вона не говорить нічого окрім того, що вона говорить. Тобто, якщо є, наприклад закони Ньютона, то вони означають тільки те, що у межах їх застосовності, фізичні об'єкти підлягають їх дії, і нічого більш. Тобто наука — це ще не завжди Карта. Картою вона стає тільки після прищеплення більшої або меншої дози світоглядних постулатів, після чого вона разом із ними створює основу для майбутньої Карті. Безперечно — наука дуже тісно пов'язана зі світоглядом, пов'язана так, що на практиці цей зв'язок розірвати неможливо. Але самі операції, що складають основу науки та світогляду — різні. Для науки — це технічні операції плюс деякі основоположні постулати або аксіоми (які, хоч і виведені з експериментальних законів, однак є угодами та скритими визначеннями [5]). Тобто наука функціонує за принципом "якщо — то".

З часом будь-яка Карта перестає задовольняти сучасників і відкидається для того, щоб бути заміненою іншою, більш

відповідаючою смакам відповідної публіки. Перестає задовольняти через свою надмірну "близькість" до дійсності, через свої претензії на витіснення та заміну самої дійсності. Прикладом може служити механістичний світогляд у науці XVIII-XIX століть. Спочатку він задовольняє вчених, оскільки дозволяє моделювати й пояснювати велику кількість явищ і процесів тогочасної фізики. Через це механістична Карта росте і вдосконалюється, все більше наближаючись до того, щоб співпасти з Всесвітом у кожній точці. Але на початку XX століття творець теорії відносності Альберт Ейнштейн, а з ним разом творці квантової механіки заявили про її непридатність і "не без Безбожності віддали її на ласку Сонця та Зим". Ще багато років "Жебраки та Звірята" продовжували ховатися в її руїнах, аж поки всі поступово не вимерли, а механістичний світогляд залишився без носіїв. Власне так завжди відбувається при зміні наукових парадигм, тобто при наукових революціях. Парадигма є набором зразків, що складають основу так званої "нормальної науки". Світогляд "нормальної науки" (тобто Нормальна Карта) онтологізує і абсолютизує ці зразки (щоб довести себе до межі досконалості) аж поки не настає криза і відбувається відкидання старої парадигми. Однак слід зазначити, що при цьому відкидаються не самі зразки, а їхня абсолютність та перебільшена онтологічність. Вони просто стають тим, чим були з самого початку. Коли Т.Кун пише, що у деяких випадках стара парадигма вміщується у нову в ролі окремого випадку (як, наприклад, класична механіка), то це означає, що вміщуються суто наукові елементи і відкидаються світоглядні. Наукове (технічне) залишається, світоглядне змінюється, тобто коли малюють нову Карту, стару відкидають або знищують, але суто практичні, нейтральні (наукові) елементи залишають. Карти постійно змінюються. Нині ми не можемо відтворити у повній мірі не тільки смислову наповненість світогляду стародавніх єгиптян, але навіть наповненість світогляду давніх греків (не дивлячись не безліч джерел, що від них залишилися). Але суто наукові (технічні) елементи, як і стародавні піраміди, благополучно дожили до сьогодення.

Чи завжди буває саме так? Ні, не завжди. Наукові та технічні досягнення також можуть втрачатися назавжди або на деякий час. Але навіть, якщо вони й втрачаються, то через деякий час вони так само у тій чи іншій формі відтворюються, оскільки обумовлені не короткими сьогоденними збігами обставин, а універсальним характером взаємодії людини з оточуючим універсумом. Якщо й можна говорити про якийсь науково-пізнавальний прогрес у розвитку

людської культури, то його може бути пов'язано саме з процесом розвитку або пізнання саме цих форм. Решта — є Карта, тобто середовище їх функціонування у всесвіті, поділеному на суб'єкт-об'єктні відношення. Коли емпіріокритицисти або (пізніше) представники аналітичної філософії хотіли відокремити суто наукові елементи від метафізичних і позбутися останніх, то вони намагались абстрагуватися від Карті, щоб торкнутись реальності самої по собі. Але це були марні спроби, оскільки Карта є необхідним елементом суб'єкт-об'єктного пізнання. На зміну приходить історичний аналіз розвитку науки та світогляду, тобто аналіз послідовно змінюючих одна одну Карт. Але це вже тема іншого дослідження.

Список літератури:

1. Борхес Хорхе Луїс. Про стислість в науці. // Всесвіт, 1989, №8.
2. Ильин Илья. Постмодернизм П. М.: "Интрада", 1998.
3. Лобок А.М. Антропология мифа. Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997.
4. Ружемон Дені де. Відкритий лист до європейців. // Всесвіт, 1994, №2.
5. Пуанкаре Анри. О науке. М.: "Наука", 1982.

И.М. Ушно

ЭТИКА СТРАТЕГИИ ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВА БЕНДЖАМИНА ФРАНКЛИНА

В последнее время проблема совершенствования деловых отношений привлекает к себе внимание ученых и практиков во всем мире. В нашей стране в силу различных причин такое исследование общественных отношений не подверглось теоретическому осмыслению и не получило практического развития. Однако сложившаяся политическо-экономическая ситуация требует совершенствования деловых отношений не только в пределах нашей страны, но и в международной сфере.

Рассмотрение деловых отношений как специальной деятельности, требует определенных знаний и профессионализма и обуславливает наличие поддерживающей их системы моральных норм, формирование которой началось еще в древности с момента развития ремесла, торговли и коммерческих операций. Уже тогда появились и закрепились неписаные нравственные правила поведения, а

современные представления о морали и этике деловых отношений формировались в 17-18 в.в., т. е. в эпоху становления буржуазного человека.

В стратегии управления буржуазным хозяйством интерес, прежде всего, представляют труды Бенджамина Франклина, куда входят политические мемуары, экономические проекты, моральные наставления, рационализаторские идеи, охватывающие почти все отрасли производства. Б.Франклин был "наставником юного капитализма" Соединенных Штатов и Европы, "первым буржуа", как его называет один его биографов" [1, с.234].

М. Вебер считает, что "Бенджамин Франклин был преисполнен "капиталистического духа" [2, с.85], и "для определения того строя мышления, для которого характерно систематическое и рациональное стремление к законной прибыли" приводил высказывания именно Б. Франклина.

В истории этической мысли, учитывающей мнение тех, кто действительно был причастен к великим нравственным преобразованиям, изыскания Б. Франклина олицетворяют классическую модель буржуазной морали.

Определяя систему добродетелей в предпринимательской стратегии Б. Франклина, девизом которой можно выбрать его слова — "Добродетель следует измерять полезностью", обратимся к его лекции "Самоотречение не есть сущность добродетели". В ней Франклин доказывал, что "заслуга человека не уменьшается от того, что он делает что-либо без усилия, и что справедливость, милосердие или умеренность останутся добродетелями независимо от того, каким образом они проявляются — в соответствии со склонностями человека или вопреки им" [1, с.239]. В своей "Автобиографии" Б. Франклин отметил, что хотел бы написать трактат, в котором развил бы следующую мысль: "порочные деяния не потому вредны, что они запрещены, но они потому и запрещены, что вредны", следовательно, "каждый должен быть заинтересованным в том, чтобы быть добродетельным, если он желает быть постоянно счастливым даже в этом мире". Б. Франклин, прежде всего, был наставником, который стремился приобщить людей к добродетели.

Однако М. Вебер, анализируя, предпринимательскую стратегию Б. Франклина, отмечает следующее: "Все нравственные правила Франклина имеют, правда, утилитарное обоснование: честность полезна, ибо она приносит кредит, так же обстоит дело с пунктуальностью, прилежанием, умеренностью — все эти качества имен-

но поэтому и являются добродетелями. Из этого можно заключить, что там, где видимость честности достигается того же аффекта, она вполне может заменить подлинную честность — ведь легко можно предположить, что в глазах Франклина переизбыток добродетели — лишь ненужная расточительность и как таковая достойно осуждения" [2, с.74].

В автобиографии Б. Франклина полно изречений, восхваляющих трудолюбие. "Насколько же больше мы тратим времени на сон, забывая, что спящая лисица кур не ловит. Усердие платит долги, а лень и отчаяние их увеличивают. Лень подобна ржавчине: она разъедает быстрее, чем частое употребление изнашивает. Ключ в ходу блестит, как новенький. Капля по капле камень долбит, ударяя не сильно, но часто" [1, с.242]. "Будь трудолюбив, и ты будешь стоять перед царями" — наставлял отец Б. Франклина. Так оно и произошло. В качестве дипломата Б. Франклин побывал в высшем обществе многих стран.

Соблюдение денежных обязательств способствует успеху наряду с трудолюбием. В "Совете молодому торговцу" Б. Франклина приводена поговорка: "Тот, кто точно отдает долги, является хозяином чужих кошельков". Точность и справедливость должна присутствовать во всех действиях предпринимателя, "иначе разочарование закроет навсегда кошельки ваших друзей".

В системе добродетелей Б. Франклина особое значение придано бережливости. "Кто о гроше не печется, тот гроша не стоит" — читаем во календаре Франклина. "Бережливость и труд к богатству ведут. Где кухня жирная, там завещание тощее. Лучше лечь спать не ужинавши, чем встать в долгах". И еще: "кто покупает ненужное, скоро продаст необходимое" [1, с.243]. И как доказательство верховенства бережливости: "Если ты научился тратить меньше, чем составляют твои доходы, ты обладаешь философским камнем".

Для того, чтобы воспитать в себе эти добродетели, необходимо постоянно работать над собой, заниматься самообразованием и нравственным совершенствованием. Успех во многом зависит от упорядоченности и методичности. Именно характерным примером методичности может служить составленная Б. Франклином таблица добродетелей и грехов для ежедневного самоусовершенствования.

Франклин решил воспитать в себе Тринадцать добродетелей:

1) воздержание в еде и питье; 2) немногословность, способность избегать пустых разговоров, от которых нет пользы ни одному из собеседников; 3) порядок; 4) решительность, неукоснитель-

ное выполнение того, что решено; 5) бережливость; 6) трудолюбие; 7) искренность; 8) справедливость; 9) умеренность; 10) чистота, опрятность одежды и жилища; 11) спокойствие, т. е. способность не волноваться по пустякам, из-за неприятностей обычных и неизбежных; 12) целомудрие; 13) скромность.

Приведенный список добродетелей иллюстрирует методичность, которую Б. Франклин стремился развить у себя и других. Он создал нормативную базу делового общения, которое присуще и современному предпринимателю, сам являясь примером, живым образцом для подражания. Из молодого, жаждущего знаний типографского ученика Б. Франклин превращается в великого государственного деятеля и мудреца, блистающего в парижских салонах. Этот человек, который "всем обязан себе самому", был одним из авторов американской Конституции (1787г.). Он изобрел кресло качалку, молниеотвод. За открытия в области электричества и многие практические усовершенствования приобрел мировую известность, был избран членом Академий многих стран, был основателем первой публичной библиотеки, редактором собственной газеты, издателем знаменитого календаря, печатавшегося в течение 25 лет огромным тиражом и переводившегося на другие языки.

Франклин — автор афоризма "Время — деньги". Трудно найти более яркое определение "производящих" способностей денег и более знаменательный морализаторский лозунг, чем это изречение. Разумеется, Б. Франклин не первый призывал обогащаться, но его пересчет времени на деньги, его забота о том, чтобы не терять ни минуты, т.е., чтобы эта жизненная установка стала всеобщей, — все это было чем-то новым для того времени, способствующим формированию этоса. Здесь (как и в житейской мудрости античных авторов) самое главное — достижение независимости. Мудрец-стоик достигал независимости, объявив несущественным все в этой жизни, кроме собственной добродетели; мудрец-эпикурец, освободившись от страха, научился радоваться всему. И то и другое было доступно лишь немногим. Восходящий капитализм предлагал независимость благодаря деньгам. Предпринимательство и конкуренция стали поприщем, где самостоятельность и целеустремленность стали массовыми явлениями. Причем предпринимательство не только предполагает независимость решившегося на него человека, оно представляет собой такой вид деятельности, который содействует обретению человеком автономии. Уровень успеха в предпринимательской деятельности определяет уровень независимости