

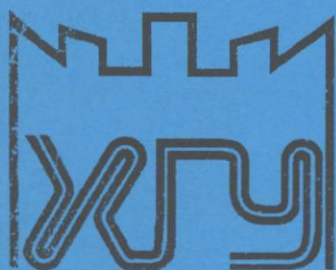
УК-14038

П 326446

ISSN 0453-8048

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ УКРАЇНИ

ВІСНИК



ХАРКІВСЬКОГО
ДЕРЖАВНОГО
УНІВЕРСИТЕТУ

№389/2

МІФ. МОВА. КУЛЬТУРА

Харків - 1997

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ УКРАЇНИ

ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ В СОЦИАЛЬНЫХ СИСТЕМАХ

Збірник наукових статей
ВІСНИК ХАРКІВСЬКОГО
ДЕРЖАВНОГО УНІВЕРСИТЕТУ
№389/2

МІФ. МОВА. КУЛЬТУРА

Заснований у 1991 р. Випуск 7.

1997

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

Адреса редколегії: 310077, м. Харків, пл. Свободи, 4, Харківський державний університет, каф. теорії культури і філософії науки, тел. (0572) 45-75-72 0-55

Науковий редактор і упорядник - доц. Ярослав Білик

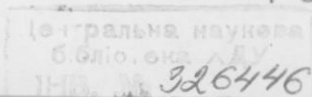
Підписано до друку 15.05.97 р.

Обсяг 3,6 др. арк.

Тираж 150 пр.

©Харківський державний університет

Ж-14038



ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ В СОЦИАЛЬНЫХ СИСТЕМАХ: СПЕЦИФИКА И СТРУКТУРА

В любом обществе как сложной социальной системе закономерно существует система противоречий, являющаяся внутренним источником его движения и саморазвития. В зависимости от цели и задачи исследования эти противоречия возможно классифицировать по различным основаниям: по типам, субъектам общения, степени общности, состоянию и т.д. В зависимости от содержания в социальных противоречиях можно выделить следующие их виды: экономические, политические, правовые, нравственные, религиозные, межэтнические, эстетические и др.

Выделение социальных противоречий в зависимости от их содержания в таком виде подтверждается наличием между субъектами социальной структуры общества сложной системы общественных отношений (экономических, политическим, правовых, нравственных и т.д.), которые и представляют в определенном смысле общество вообще. Отношениям в любой сфере жизни общества соответствует своя собственная структура (подструктура). Так, например, экономические отношения между субъектами социальной системы образуют её экономическую структуру. В соответствии же с концепцией автора любой структуре отношений в обществе соответствует своя структура противоречий, которая характеризует специфику взаимосвязи субъектов в конкретной сфере жизни социальной системы, раскрывает источники и направленность её развития. Таким образом структура социальных противоречий общества в свою очередь включает структуру (подструктуру) экономических противоречий, структуру политических противоречий и т.д. Будучи теснейшим образом взаимосвязанными, все виды социальных имеют относительную самостоятельность, что предполагает их индивидуальное рассмотрение. Целью данной работы является исследование специфики и структуры политических противоречий общества.

Политические противоречия - это противоречия, характеризующие сущность политических отношений и выражающие взаимосвязи и взаимозависимости, возникающие между субъектами социальных общностей в ходе реализации ими своих индивидуальных, групповых и общих интересов и требующие использования средств государственного принуждения. Именно в этом заключается специфика политических отношений и, следовательно, политических противоречий в сравнении с другими

видами общественных отношений, своеобразия их как формы деятельности, организации субъектов общества. Таким образом, любая общественная проблема приобретает политический характер, если её решение, прямо или опосредованно, связано с интересами социальных групп или социальной системы в целом и требует использования властных полномочий, роль которых в классовом обществе принадлежит государству. Отсюда и политику в собственном смысле слова можно определить как сферу деятельности, связанную с реализацией потребностей и интересов индивидов, социальных групп, классов, наций, общества в целом, ядром которой является завоевание, удержание и использование государственной власти.¹ Любая политическая деятельность, в конечном счёте, есть взаимодействие между людьми, сопровождающееся их дифференциацией и интеграцией по поводу обладания властью. Следовательно, политические противоречия в самом общем виде можно определить как форму взаимоотношений между субъектами социальной системы по поводу завоевания, удержания и использования власти.

Важно отметить, что субъектами политических отношений реально могут выступать только такие социальные элементы, которые способны относительно самостоятельно действовать, участвовать в политической жизни, то есть имеют для этого соответствующую мотивацию и обладают для этого необходимыми знаниями, умениями и возможностями. Но если эти признаки по отношению к индивидам или политической организации представляются достаточно очевидными, то по отношению к социальной общности типа класса, нации, этноса необходимы дополнительные условия. Социальная общность может стать субъектом политических отношений лишь тогда, когда она осознаёт себя имеющей специфический интерес по отношению к другим моногенным социальным общностям и самоорганизуется для достижения этого интереса. Важным моментом самоорганизации социальной общности является создание её организационных структур, которые выступают необходимым инструментом для выражения и представления её политических интересов.

Выделение определенных организационных структур в социальных общностях для участия в политических отношениях требует классифицировать субъектов политики, и следовательно политических противоречий, конфликтов по этому основанию.

К первой группе субъектов политических противоречий относятся объективно существующие социальные общности, группы и т.д. Это - народ, классы, нации, народности, социальные, территориальные, религиозные, профессиональные и демографические группы, наконец, индивиды. Каждый из этих

социальных субъектов обладает своим специфическим интересом, который и побуждает его к участию в политике, определяет его участие в конфликтном взаимодействии с политическим конкурентом. Их называют первичными субъектами политики.

Вторую группу субъектов политических противоречий образуют социальные институты и организации, которые формируются индивидами и общностями с целью участия в политике. Они называются политическими институтами, к которым относятся: органы государства, политические партии, общественные организации и движения. Все они вторичны по отношению к субъектам политических отношений первой группы, так как создаются для выражения политических интересов различных социальных групп, классов, наций, народов.²

Отношение к различным группам субъектов политики, их объём (массовость), уровень организации, который определяет в свою очередь их степень участия, вовлечённость в политическую жизнь общества, в политические противоречия и конфликты. Эта величина в различных условиях может быть не постоянной. Например, субъекты социальной системы могут участвовать в политической жизни общества, его управлении:

— во-первых, непосредственно: этот уровень участия характерен для малых и средних социальных групп, таких как трудовые коллективы, группы политической элиты, преступные группировки и т.д.;

— во-вторых, опосредованно: этот уровень участия в политической жизни осуществляется при выделении социальной общностью, группой своих индивидуальных представителей во властные структуры посредством выборов, выдвижения политических лидеров и т.д.

Таковы основные группы субъектов политических противоречий и уровни их участия в конфликтном взаимодействии.

Политические противоречия, возникающие на основе политических отношений в обществе, в свою очередь тесно связаны между собой и образуют определённую систему, в которой можно выделить внутреннюю структуру.

Внутренняя структура политических противоречий современного общества чрезвычайно сложна и соответствует его политической системе, которая выглядит как пирамидально выстроенное множество взаимосвязанных и образующих устойчивую целостность элементов. В основании этой пирамиды находится общество в целом, в середине - господствующие политические силы и их организации, а на её вершине - собственно структуры власти: парламент, правительство, руководители иных рангов, суды, контрольные органы и т.д. Конкретный состав политических

субъектов общества детерминирован уровнем его политической зрелости, соотношением в нем социально-политических сил, типа политической власти в социальной системе и т.д.

Многоуровневое строение системы политических противоречий позволяет выразить её сущность по нескольким направлениям.

Во-первых, по вертикали - это политические противоречия между различными уровнями политической системы общества. Например, между самим обществом и господствующими в нем политическими силами (партиями, организациями); между политическими партиями, общественными организациями и конкретными структурами верховной власти: правительством, парламентом, президентом и т.д.

Если проанализировать политические противоречия этого направления, то обнаружится, что наиболее заметными и регулярными среди них являются противоречия между самим обществом или его частью и политической элитой (парламентом, правительством, хунтой и т.д.). Это объясняется прежде всего тем, что политические интересы, а следовательно и политическая деятельность государственных и партийных элит имеет относительную самостоятельность по отношению к групповым, общественным интересам, по поводу реализации которых они создавались или к которым принадлежали до выборов, выдвижения. Более того, достаточно часто политические интересы верхушки общества, её элиты приходят в противоречие с интересами социальных общностей, слоев, групп, их выдвинувших или создавших. В ситуациях такого рода большинство субъектов общества перестают воспринимать и оценивать структуры власти, политическую элиту в качестве органов, выражающих и представляющих их собственные интересы. Наоборот, они начинают ощущать, воспринимать их как группу, принуждающую их к реализации посторонних интересов, ассоциирующихся с каким-либо меньшинством.

Противоречия этой группы - одни из наиболее существенных в политической жизни общества. Они непрерывно разрешаются и воспроизводятся вновь. В этом непрерывном процессе заключается поступательность политического развития общества. Однако это развитие в зависимости от сущностных характеристик конкретной политической системы может быть различным. В открытых, демократических системах, опирающихся на принципы разделения властей, регулярную ротацию правящих элит путем всеобщих, равных, прямых и тайных выборов - данное противоречие институализировано, то есть заключено в определенную совокупность норм права, регулирующих его разрешение с сохранением основ

политических отношений между субъектами противоречий. "Предоставляя обеим сторонам безотлагательную возможность для прямого выражения противоположающихся требований, такие социальные системы, - по справедливому замечанию Л.Козера, - могут изменить свою структуру и элиминировать источник недовольства."³

В закрытых, тоталитарных системах, в которых всё общество или его значительная часть тотально отчуждены от собственности и от политической власти, отсутствует система "канализации" социального недовольства масс, неразвиты или имеют декоративный характер социальные институты, призванные выполнять роль "предохранительных клапанов" для освобождения агрессивных тенденций в обществе. В таких системах социальные противоречия, конфликты, не получая своевременного и сбалансированного разрешения, аккумулируются, что на каком-то этапе закономерно приводит к разрушению всей социально-политической системы, к крушению тоталитарного режима.

Во-вторых, по горизонтали - это противоречия между субъектами одного уровня политической системы общества. На нижнем уровне, у основания пирамиды, это противоречия между различными этническими, национальными, конфессиональными группами, слоями и т.д. Достаточно часто закономерно существующие противоречия между этими группами, слоями, а также классами правящая верхушка своими действиями провоцирует до состояния конфликта, для укрепления своего положения путем осуществления посреднических действий по примирению сторон.

На среднем уровне - это противоречия между политическими партиями, общественными организациями и т.д. В зависимости от глубины и специфики различия их интересов, политические противоречия между ними могут принимать форму: соперничества, конкуренции, консенсуса, конфликта и т.д.

Политические противоречия закономерно существуют и на самой вершине пирамиды власти между различными её составляющими. В открытых, демократических системах характерным примером таких противоречий служат противоречия между тремя основными ветвями власти: законодательной, исполнительной и судебной. Сложная система баланса противоречий между ними, не позволяющая сосредотачивать "критическую массу" власти у одной из ветвей, является важнейшим условием стабильности политической системы общества.

В закрытых, авторитарных системах, при отсутствии естественного баланса властей, их относительную устойчивость обеспечивает примерное равновесие сил двух или нескольких группировок, находящихся на самой вершине власти, или у её

подножья, если режим - абсолютная монархия или диктатура. Имея ряд общих интересов, эти группировки, фракции имеют в свою очередь и острые противоречия, которые имеют тенденцию обостряться при изменении условий существования системы, состава группировок, их влияния. Примером того, что такие противоречия, конфликты нередки в политической жизни, служат государственные перевороты, которые происходили и происходят в различных странах мира.

В зависимости от места в системе связей политические противоречия, как особый вид социальных противоречий, традиционно разделяются на внутривнутриполитические и внешнеполитические.

Внутриполитические противоречия - то противоречия, возникающие и протекающие внутри политической системы общества. Все перечисленные выше противоречия вертикального и горизонтального уровней относятся к внутривнутриполитическим. Эти противоречия, как видно из предыдущего материала, обуславливаются различными интересами своих субъектов по вопросам политической власти, кадровой политики, занятия политически значимых должностей в государственных и партийных органах.

Ко внешнеполитическим (международным, межгосударственным) противоречиям относятся противоречия, возникающие и протекающие между отдельными странами и системами государств. В этих случаях наиболее характерными их источниками являются различие интересов государств по территориальным, экономическим, национальным и иным вопросам.

В зависимости от интенсивности протекания, глубины и характера разрешения, политические противоречия можно также дифференцировать на:

- неантагонистические, т.е. не предполагающие преобразование политической системы общества;
- антагонистические, т.е. предполагающие преобразование политической системы.

К первой группе можно отнести такие противоречия, субъекты которых имеют определённые общие интересы и выживание, благополучие которых в той или иной степени зависит от целостности конкретной политической системы. Противоречия такого типа разрешаются на основе соглашения или компромисса.

В противоречиях второй группы субъекты имеют непримиримые интересы, которые они пытаются удовлетворить путём уничтожения противоположной стороны. В таких противоречиях, закономерно протекающих в форме конфликтов, возможно лишь временное перемирие, но не соглашение по

основному предмету расхождения. И разрешаются они, как правило, методами борьбы, вооруженного насилия, принимающего форму революции, войны, восстания, путча и т.д.

Таковы специфика и структура политических противоречий в социальных системах.

ЛИТЕРАТУРА

1. Политика // Философский энциклопедический словарь. - М.: Сов. энциклопедия, 1989. С. 490.
2. См.: Мельник В.А. Политология: Учеб. - Мн.: Вышш. шк., 1996. С. 97-98.
3. Cosez L. The function of social conflict // Sociological theory: A book of reading
Coser L.A., Rosenberg B. - N.Y.: Macmillan, 1957. P. 198.
4. Филатова М.Н., Светенко А.С. Политология // М.: Литература и политика, 1996. 319 с.

Я.В. Боцман

КАТАЛИЗ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОГО ТВОРЧЕСТВА: ПСИХОТЕХНИКИ ЗАПАДА И МЕДИТАТИВНЫЕ ПРАКТИКИ ВОСТОКА

Ведущими западными авторитетами (такими, как З.Бейнбридж, М.Фергюссон, П. Старк и другими) неоднократно отмечалось, что западное общество 80-90-х находится в фазе перманентной революции сознания, которая, в свою очередь, знаменует рождение новой культуры и новой духовности. Среди важнейших характеристических признаков этой революции - установка на личностный опыт как антитеза интеллектуалистической схоластики и повышенный интерес к измененным состояниям сознания (ИСС). Среди главных ценностных установок - идея гармонизации внутренней жизни человека как средство решения, к примеру, экологических в широком понимании этого термина проблем. Параллельно с этим наблюдается рост интереса к психотехникам и методикам личностного саморазвития и в то же время повышение индекса популярности восточных религиозных и философских учений с их собственными психотехниками. Настойчивое проникновение этих установок в Mass culture Запада есть неопровержимое свидетельство их внедрения в коллективную ментальность, укоренения их в архитектонике общественного сознания Запада и превращение их из субкультурного в

контркультурное образование. Однако рождение т.н. "новой культуры" невозможно без выявления и выделения из культурного поля констелляции контр-культурных феноменов; некоторым из них, обладающим наиболее мощным культуротворческим зарядом будет суждено стать ядрами будущих культурных парадигм [1], осуществив катализ культурно-исторического творчества и проявив себя посредством механизма культурных новаций.

К числу таких феноменов относится и появление подчеркнуто западных психотехник, и кросскультурная рецепция восточных медитативных практик, осуществляемая западным обществом на протяжении последних тридцати лет. Можно утверждать, что эти феномены условно выделяются в два конкурирующих класса, каждый из которых может выделиться в полноценный центр конденсации идей, претендующих на то, чтобы составить смысловую ткань будущей культурной парадигмы (разумеется при допущении, что не произойдет их взаимопроникновения и, впоследствии, - синкретического слияния, на котором настаивают отдельные авторы). В рамках поставленной задачи мы произведем попытку определить, какой из двух означенных классов является более перспективным в означенном контексте.

Утверждение о том, что психотехники Запада есть не что иное, как контр-реакция на путающее превращение *homo sapiens* в *homo sapientissimus* парадоксально лишь на первый взгляд. В самом же деле очевидно, что процесс насильственного окультуривания и рациональной индоктринации человека, достигший своего апогея в XX веке, зашел неожиданно далеко. Это подтверждается невротизацией современного западного общества и находит отражение в беспрецедентном скачке психических расстройств различной тяжести и во всевозрастающей популярности "модуляторов сознания" - наркотических средств, психodelиков, галлюциногенов. Эта социальная данность является точкой пересечения медицинской и философской проблематики. Возникают закономерные вопросы: неужели акцент на *ratio* субъекта, характерный для западной цивилизации, приводит к частичной или полной, временной или окончательной потере самого *ratio*? Быть может, ньютоно-картезианская ставка на рациональное, продуцируемая диктатом доминирующей парадигмы, была сделана ошибочно?

Так или иначе, первые конструктивные шаги были сделаны психотерапевтами. (Не исключено, что с определенного момента пациентов стало несколько больше, чем медицинское сообщество было способно рецептировать). Проинспектировав сложившуюся ситуацию, классический и неоклассический психоанализ, юнгианская аналитическая психология, гуманистическая психология,

а также трансперсональная психология при всем различии средств, методов и базовых положений сошлись в одном: рациональная (аналитическая) составляющая психики стала играть непосильную для нее роль, оттеснив свою комплементарную пару его, должна быть уравновешена. Противовесом рационалистического может стать, в рамках существующих конвенциональных допущений, только его дуальная пара: иррациональное, мистическое, архаичное. В качестве альтернативы, западные психотерапевтические школы выдвигают модель непротиворечивого единства (гармонического взаимодействия) “сознательного” и “бессознательного”, архаических слоев психики с новейшей аналитической надстройкой, и, наконец, психического и соматического, мысли и действия.

Напомним, что очевидные разногласия между психотерапевтическими школами в первую очередь касаются путей достижения искомого единства. Естественное различие концептуальных основ и терминологический плюрализм обусловили, в свою очередь, появление ряда специфических психотехник, среди которых можно выделить ряд ведущих: классический психоанализ (сюда же мы относим и его многочисленные дериваты, i.e. транзакционный анализ), юнгианскую терапию, ребеферинг, рекурсионную и холотропную терапии (к которым примыкают многочисленные релаксационные и суггестивные тренинги). Заявленная этими методиками широта (или напротив, скромность) целей, а также круг их применимости может варьироваться от “устранения внутрисемейных конфликтов” и “ликвидации стрессов” до “расширения спектра сознания” (пользуясь системой координат К.Уилбера) и “духовной трансмутации личности”. Однако роднит их, и это следует подчеркнуть еще раз, особое внимание к проблеме гармонизации внутренних структур психики и телесности путем устранения дисбаланса между двумя базовыми и, в то же время, полярными модусами сознания - рационалистическим и иррационалистическим.

Обилие психотехник - один из характеристических маркеров XX века и одновременно способ отреагирования на злободневную проблему. Но ведь сама проблема не возникла из небытия вчера. Какими же средствами она решалась раньше? Не ограничивая общности, можно утверждать, что в этом вопросе особенно преуспели культуры Востока (и причину этого следует, на наш взгляд, усматривать не в том, что сама проблема рациональной доминанты на экстерииорном и интериорном уровнях психики там стояла острее, а в том, что восточная традиция гораздо раньше чем западная распознала в проблеме проблему). Результатом этого преуспевания стало появление обширной констелляции культурных феноменов - психотехник, объединенных термином “медитация”.

Сам термин *meditatio* есть дань латинизированной ментальности эпохи Просвещения, столкнувшейся с чужеродной культурой смыслов. Буквально он означает “размышление”, хотя ничего общего с “размышлением” в общеупотребительном значении этого слова, отсылающего к рациональному, не имеет. (Тот факт, что санскритскому “дхьяна”, палийскому “джана” и японскому “дзен” не нашлось лучшего эквивалента весьма показателен). Термином *meditatio* можно условно объединить весь спектр порожденных восточными религиями психотехник: сидячую и динамическую медитации, медитацию на телах и атрибутах Будды, тантрическую медитацию и медитацию с помощью мантр и коанов, а также концентрацию на предметах, органах тела, воображаемых событиях, что, разумеется, делает его несколько размытым и весьма неоднозначным, хотя его психотерапевтическая “включенность” остается очевидной.

Итак, перед нами два равноценных, конкурирующих в коллективном сознании западного общества класса контр-культурных феноменов: психотехники западного и восточного генеза. Однако, следует признать, что сходства между ними гораздо больше, чем различий, а это признание, в свою очередь, позволит нам сделать некий парадоксальный прогноз относительно того, который из этих классов представляет собой более многообещающую и жизнеспособную заявку на роль ядра будущих культурных парадигм. Компаративный анализ будет произведен по ряду критериев, совпадающих с вероятными характеристическими маркерами прогнозируемой культурной парадигмы [2], данными в начале.

1. Повышенный интерес к измененным состояниям сознания (ИСС): западные психотехники XX века признают наличие нескольких комплементарных модусов сознания и охотно работают с ИСС, различаясь, как ни парадоксально это звучит, лишь силой доктринальной наррации и наличием строго императива к этому изменению. (Мы можем выстроить эволюционный ряд, в начале которого следует поместить псевдорассудочный психоанализ, а в конце - LSD-терапию). Еще более пристальное внимание к ИСС присуще медитативным практикам, которые можно было бы переопределить как практики вхождения в ИСС, что, несомненно, является одним из наиболее привлекательных аспектов медитативных психотренингов в глазах неопитов восточных религиозно-философских учений.

2. Фундаментальная установка на личностный опыт: не ограничивая общности, можно утверждать, что она также является общей и для восточных медитативных практик, и для западных психотехник. Анализ последних обнаруживает стремление к временному отторжению и ограничению сферы конвенционального в пользу неконвенционального для достижения впоследствии требуемого эффекта уже в сфере конвенционального. В восточных медитативных

практиках такое отторжение также является желательным и, более того, единственно возможным. В обоих случаях мы имеем дело с приматом личностного опыта, пусть, как в случае с западными психотехниками, отягощенным множеством добавочных пояснительных конструкций, означающих релятивность этого опыта и размышлений, центрированных вокруг кластера подлинности-неподлинности означенного опыта, которые не свойственны в такой степени восточным медитативным практикам.

3. Ценностная ориентация на гармонизацию внутренней жизни человека. Телеологический вектор медитативных практик - достижение нирваны, которую принято определять как состояние полного освобождения от земных привязанностей, тождественную достижению "блаженства", "великой опустошенности". Вектор той же, в сущности, направленности обнаруживается и в западных психотехниках, ибо "обретение душевного равновесия" и "гармонизация внутренних структур психики", заявляемые последними в качестве цели, есть не что иное, как перифраз упомянутого состояния нирваны, нирваны в ее более "локальной" модификации [3].

Выявленное вневременное сходство восточных медитативных практик и западных психотехник можно было бы назвать поверхностным, если бы не уость поставленной задачи, не требующей большего масштаба схожести; безусловно, выделенным критериям сходства можно противопоставить ряд критериев противоположного свойства, подчеркнув тем самым их смысловую аутентичность и избирательность, но это едва ли изменило бы конклюдивную часть исследования, поскольку на примере наиболее ярких представителей обеих феноменологических классов осталось бы вполне доступным доказательство того, что отличия между ними не являются коренными, ибо при сравнении выявляются совпадения принципиального характера. Таким образом, отвечая на вопрос о том, какой из них может с большим основанием претендовать на роль конденсационного ядра будущей культурной парадигмы, мы пришли к выводу о том, что в силу выявленного культурного гомоморфизма оба этих направления следует признать ситуационно тождественными, ибо они в одинаковой степени удовлетворяют важнейшим признакам новой духовности, являясь мощными катализаторами культурно-исторического творчества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Roszak Th. The making of Counter-Culture // Reflections on the technocratic society and its Youthful Opposition. N.Y.: 1969.
2. Савицкая Т. "Новый век": философская концепция и новая реальность // Культура в современном мире. М., 1993.
3. Goleman D. The meditative mind. L.A.: Tarcher, 1988.

“СИНЕРГЕТИЧЕСКИЙ” МИФ : ВНУТРИ И ВНЕ ЯЗЫКА

Миф как форма выражения, отражающая конкретно-историческую событийность, тесно связан с реальностью языка. Сообщения, которые в нем передаются, всегда облечены в словесную материю, всегда оформлены в повествовательные структуры. Однако, миф не только рассказывается, но и проживается, - события, изображаемые в мифе, становятся реальным жизненным свершением, разворачивающимся в измерении личностного существования. Следует ли из этого, что жизненно-осуществляемый миф порывает с языком, становясь невыразительным явлением ? Если принять расширенную трактовку языка как “всякой осмысленной выраженности” (А.Лосев), то на указанный вопрос необходимо будет дать отрицательный ответ. Действительно, миф как конкретно-историческое свершение, обладающее двуплановой структурой (материальное-идеальное), есть именно “выражение”, жизненно-поведенческое выражение событий внутренней жизни человека. Он есть проявление, выявление, телесно-пространственное оформление, - “осмысленная выраженность”, - духовно-идеального опыта человеческой личности. Таким образом, внутри экзистенциального пространства миф сохраняет единство с языком, передавая свое содержание в “словах” жизненного поведения человека.

Следует отметить, что о тесной взаимосвязи языка и мифа говорили крупнейшие отечественные и западные мыслители А.Потебня, А.Лосев, Э.Кассирер, Р.Барт, согласно которым эти две реальности всегда идут в паре друг с другом. Так, А.Лосев полагал, что слово является конституирующей особенностью реальности мифа: “миф или прямо словесен или словесность его скрытая, но он всегда выразителен” (1). Э.Кассирер в работе “Язык и миф” отмечал факт существования отношений взаимопереплетенности и взаимопроникновенности между мифологическим и языковым типами мышления, каждый из которых исходит из метафорического источника. Р.Барт в работе “Мифологии” определял миф как “вторичную семиологическую систему”, которая формируется на основе определенной “последовательности знаков, существующей до него”. Таким образом, в философской теории мифа одной из доминирующих тенденций является утверждение абсолютной погруженности мифа в пространство языка, его всецело выразительной, словесной природы.

Однако, можно ли утверждать, что миф всегда и везде - внутриязыковое свершение ? Нельзя ли обнаружить измерение,

вступая в которое миф становится невыразительным событием? Быть может, верно положение, что миф одновременно является и внутриязыковым, и внеязыковым явлением?

Французский исследователь К.Леви-Строс обнаруживает в пространстве мифа как лингвистические, так и экстралингвистические характеристики. Однако, в чем же он видит "внеязыковость" и "транслингвистичность" мифа? Согласно К.Леви-Стросу, главное в мифической выразительности - не конкретно-языковая выраженность, но содержание, главное в мифе то, о "чем" в нем рассказывается, но не то "как" об этом рассказывается. "Ценность мифа нельзя уничтожить даже самым плохим переводом", поскольку при любом языковом оформлении мифическое содержание остается самотождественным. Таким образом, экстралингвистические характеристики мифа К.Леви-Строс ищет в том измерении, в котором он отделяется от конкретно-данной, лингво-знаковой оформленности и превращается в языково-нейтральную реальность, свободно обращающуюся в различных языковых пространствах.

Однако, после ознакомления с объяснениями К.Леви-Строса все-же остается неясным, почему он определяет миф как "внеязыковое явление"? Ведь миф в его концепции сохраняется внутри языка, хотя и переводится "на более высокий уровень" языкового функционирования, на котором он обретает "специфические характеристики". Миф остается "высказыванием", "выражением", он сохраняется в пространстве явленности и высказанности ("рассказанности"), хотя при этом качество его выразительности изменяется, становится более сложным; миф перемещается с одного лингвистического уровня на другой, оставаясь "внутри" языка. В теории К.Леви-Строса невозможно отыскать ответ на вопрос, в какой точке миф преодолевает не только определенный уровень языка, но и язык вообще; в каком мгновении миф действительно становится внеязыковым свершением.

Можно сделать предположение, что существует такая точка, в которой миф вырывается "за" пределы языка (языка и в узком и в широком смысле), в которой он покидает пространство выразительности, явленности, высказанности. Где следует искать эту точку мгновенного перехода мифа от слова к бессловесности, от языка к не-языку? Если сфера языка - это сфера энергийной проявленности сущностного измерения ("язык есть энергия сущности", - А.Лосев), то пространство не-языка есть пространство самой сущности, энергийно не проявленной и не высказанной. Итак, точку выхода мифической реальности за пределы языка будем искать в мгновении пресуществления выразительных энергий мифа во невыразительную мифическую сущность. Для того, чтобы выяснить ее местонахождение, попробуем использовать синергетический

подход к реальности мифа, - попробуем построить модель "синергетического" мифа. При этом под "синергией" будем понимать движение "взаимопрорастания, со-действия энергий, в котором нет уже врозь ни той, ни другой энергии, а есть нечто новое" (П.Флоренский).

Две выразительные энергии, излучаемые двумя мифическими реальностями (идеальной и материальной), встречаясь друг с другом, образуют со-в-местное энергийное пространство, внутри которого осуществляется движение их со-действия, - синергирование. В мгновении синергирования происходит взаимопрорастание, взаимопроникновение мифических энергий, в процессе которого осуществляется преобразование, изменение их природы и рождается новое начало, новая реальность, - сущность. Эта сущность уже находится за пределами языка, - от выразительных энергий мифа ее отделяет момент трансцензуса, момент прерывного, скачкообразного перехода во вневыразительное измерение.

Вневыразительная мифическая сущность есть сущность незакрепляемая : однажды возникнув, она не может быть удержана навечно, она существует лишь в одном миге, миге точечного со-прикосновения энергий. В мгновение изменения интенсивности взаимодействия выразительных энергий мифа эта "моментальная" сущность умирает, - вместо нее рождается качественно-иная мифическая сущность, возникающая в точке пересечения жизненно-изменившихся энергий.

Надъязыковая сущность мифа может быть рассмотрена как "сопутствующая" движению выразительных энергий. Она не предшествует им (мифическая словесность не есть итог диалектического развертывания предположенного сущностного содержания), она не последует им (сущность не может быть "остановлена" в статической конфигурации "обретенного" смысла, который мог бы быть найден в "конце" синергетического взаимодействия энергий мифа). Мифическая сущность "улучается", на мгновение обретается в мимолетном касании двух мифических планов, - она утрачивается в следующее мгновение, мгновение разъединения этих энергийных пределов.

Будучи запредельной выразительному измерению, мифическая сущность не замыкается в своей смысловой самодостаточности, - она проявляет, сообщает свое содержание в "новых" энергиях (которые следует отличать от "первичных" выразительных энергий мифа). Однако, информация, которую несут в себе эти вновь-родившиеся энергии, сообщает знание не о сущности самой в себе, но о сущности в ее энергиях. В момент энергийного проявления мифической сущности, сотворяется ее имя, которое однако же именует не самую сущность (отделенную от имени онтологической

пропастью непостижимости), но сущность в ее энергиях, - оно именует энергии сущности (которые ей принадлежат, но которые сущностью не являются). Следует отметить, что так понятая мифическая сущность отличается от "предметной сущности" А.Лосева, которая составляет онтологическую часть именного пространства, выводя именные энергии из своих собственных недр.

Имя, высвечиваемое мифической сущностью, не есть данное раз и навсегда, - оно, как и сама сущность, со-путствует синергетическому движению энергий мифа, каждый миг становясь другим и новым. "Со-путствующее" мифическое имя рождается в миге "теперь" (но не в моменте прошлого), - его существование (как и существование самой сущности) динамично и незакреплено.

32 6446
"Синергетическая" концепция мифа радикально отличается от "диалектической" концепции, представленной в работе А.Лосева "Диалектика мифа". Согласно А.Лосеву, миф может быть рассмотрен как диалектическая конструкция, в которой осуществляется синтезирование двух планов человеческой личности, - "первозданной, доисторической, не перешедшей в становление личности и личности исторической, становящейся, эмпирически случайной" (2). При этом миф определяется как магическое имя, диалектически развертывающее предсуществующий, "идеально-первозданный" образ личности. В "синергетической" же модели событийности мифа рассматривается как свободно сотворяющаяся в мгновении "теперь", но не как предзаложенная и с необходимостью выявляемая в процессе наращивания диалектических моментов. Вневыразительная сущность, возникающая в "синергетическом" мифе, не может быть представлена как изначально (предвечно) существующая, как стягивающая к своему центру энергийно-смысловые моменты, - она существует не "изначально" (не с определенного временного момента), но внутри "данного" мгновения; она не смыкает, но рассеивает, рассредоточивает свои именные энергии, которые не соподчиняются, но сочиняются с ней в ритме смыслового созвучия. Что же касается имени, возникающего в энергийных лучах мифической сущности, то оно не становится итогом исторических перевоплощений идеальных первообразов (оно не есть результат развертывания иерархически-возвышающегося образа "доисторической личности"), - мифическое имя является плодом сиюмгновенного самотворчества, выражающего "только что" родившуюся информацию о сущностных смыслах.

Итак, миф есть одновременно и имя и не-имя, и явленность и сокрытость, и язык и не-язык, и текст и не-текст. Непостижимое, внеязыковое, внетекстовое, вневыразительное пространство "синергетического" мифа образует запредельная сущность -

substantia, которая сразу же всю себя открывает, сообщает в имени, в слове, в тексте (тексте жизни или тексте словесном). Если А.Лосев помещает миф целиком и полностью в пространство выраженного, эйдетического, то в синергетической концепции открывается, что "внутри" (а не "до" и не "после") измерения мифической выраженности существует точка, в которой миф выходит во вневыразительное, внеэйдетическое пространство, - пространство внеязыковой сущности.

Если в именной модели А.Лосева (работа "Философия имени") миф предстает как диалектический момент в непрерывной цепочке саморазвертывания предметной сущности (предметная сущность - миф - символ - эйдос - топос - схема - и т.д.), то в синергетической концепции он рассматривается как самостоятельная реальность, которая внутри самой себя заключает как момент сущностной невязливости, так и момент эйдетической проявленности.

Надо сказать, что в теории А.Лосева имеет место указание на наличие в мифическом пространстве апофатического момента: "в глубине имени как мифа рисуется та последняя, уже неохватная точка, порождающая все разумные оформления имени, тот апофатический момент, без которого вся оноματοдоксия превращается в мертвый и отвлеченный скелет рационализма" (3). Однако, этот апофатический момент отделяется онтологической пропастью от апофатизма, который рождается вместе с появлением на свет вневыразительной мифической сущности. Апофатический момент, на который указывает А.Лосев, находится внутри (а не за пределами) имени, - его апофатизм относителен (франковская "непостижимость для нас"), ибо он находится "по сю сторону" смысловой выраженности, "из себя" выводя "все разумные оформления имени". Апофатика же вневыразительной мифической сущности есть апофатика абсолютная (франковская "непостижимость по существу"), ибо она находится "по ту сторону" проявленно-эйдетического: она не может породить имя "из самой себя", ибо абсолютно запредельна именному измерению (имя мифа не "вытекает" из вневыразительной мифической сущности, но возникает внутри пространства ее энергийной проявленности: между сущностью и именем пролегает пропасть трансцензуса).

В заключение можно попытаться определить термин, которому было бы под силу учитывать обе указанные характеристики формы мифа, - его "внутриязыковость" (выразительность) и его "внеязыковость" (вневыразительность). Искомый термин - "сообщение", смысл которого значительно шире узкокоммуникативного значения, которое придает ему Р.Барт (4). Миф есть "сообщение" в онтологическом плане, - он есть "сообщение", со-в-местное общение двух энергийных реальностей,

порождающих внеязыковую сущность мифа. Итак, миф есть сообщение в коммуникативном смысле, как “высказывание”, как языково-коммуникативное выражение со-бытийности двух выразительных планов, и миф есть “со-общение” в некомуникативном смысле, как “не-высказывание”, как реальность, выходящая за пределы языка, рождаемая в мгновении со-общения мифических энергий.

Термин “сообщение” объединяет в себе статический и динамический аспекты. Статичность сообщения проявляется в его информационном постоянстве, динамичность - в возможности и реальности производства новых, ранее не бывших смыслов в процессе творчески-жизненного общения реальностей, образующих плоть мифа. Миф как сообщение существует на своем пределе: он силится окончательно совлечься языково-коммуникативной природы и увековечиться в мгновении сущностного (а не энергийного) воссоединения с самой предельной истиной. В то же самое время он не может этого сделать, ибо окончательно освободившись от порождающих его энергий, он перестал бы вообще быть мифом и отождествился бы с самой Истиной. Судьба мифа - постоянно ощущать себя в “критическом состоянии” перехода из невыразительного измерения в выразительное, в состоянии одновременной утвержденности несовместимых начал - апофатической немоты и катафатической высказанности.

ЛИТЕРАТУРА

1. А.Лосев. Диалектика мифа // Философия. Мифология. Культура. - М. Политиздат, 1991. - с.62
2. там же. - с.161
3. Лосев А. Философия имени. - М.: изд-во Моск.унив., 1990. - с.107
4. Барт Р. Мифология // Избранные работы. Семиотика. Поэтика. - М.: Прогресс, 1989. - с.72.

Н.Х.Ломая

МІСІЯ СВЯТИХ АПОСТОЛІВ АНДРІЯ ПЕРВОЗВАНОГО ТА СИМОНА КАНАНІТА У СПРАВІ ХРИСТІЯНІЗАЦІЇ ГРУЗІЇ (НА МАТЕРІАЛІ АГІОГРАФІЧНОЇ ЛІТЕРАТУРИ)

Грузія є однією із найдавніших країн, де християнство було прийняте ще на початку I ст.н.е. Просвітницею Грузії була свята Ніно. Однак на шляху прийняття християнства головним моментом можна вважати те, що до святої Ніно, ще у I ст. християнство

проповідувалося у Грузії Андрієм Первозваним та Симоном Кананітом. Як свідчать грецькі та грузинські джерела, саме ці апостоли відкрили душі та серця грузин назустріч християнству.

Поставивши собі за мету розібратися у подіях майже двотисячолітньої давнини, що відбувалися на території Грузії та мали для її історії та культури глобальне значення, мизіткнулися з проблемою відбору історичних та літературних джерел, що розповідають про події I ст. Ми вирішили звернутися до джерел XIX ст., оскільки саме в цей час в грузинській історіографії відбувалися серйозні зміни: з'являлися нові проблеми, нові методи досліджень, підвищувалися вимоги до відбору історичних джерел.

Ці зміни були пов'язані із загальною тенденцією розвитку історичної науки в міжнародному масштабі. Водночас на це були і локальні причини. Намагання створити нову модель історії Грузії було продиктоване також практичними задачами національно-визвольного руху грузинського народу проти колоніальної політики царату. Досить часто вожді цього руху шукали відповіді на злободенні питання в історії; активізація знань про минувшину сприяла відродженню національної самосвідомості. Рішення нових складних проблем неможливо було знайти на основі тогочасної бідної бази історичних джерел Грузії. Саме з цієї причини агатостороннє розширення такої бази стало кардинальною проблемою історичної науки того часу. В умовах жорстокої русифікації питання, пов'язані з розробкою історії Грузії, були проблемами не тільки науковими. Від їх успішного вирішення значною мірою залежала доля нації, яка вижила фізично, але в результаті колоніальної політики царату стояла перед загрозою духовного винищення.

Одним із засобів підйому національної свідомості було звернення до витоків християнства у Грузії, що знайшло своє відображення у створенні грузинської агіографічної літератури. Значна частина цієї літератури була присвячена саме Андрію Первозваному та Симону Кананіту, які принесли до Грузії ідею християнства.

Необхідно відзначити той факт, що ще до появи святих апостолів у Грузії грузинський народ мав відомості про розп'яття та поховання Христа, його воскресіння та вознесіння. Цьому сприяв один важливий момент. Під час страти Христа в Єрусалимі знаходився один молодик із Мхети (столиці тогочасної Грузії) на ім'я Еліоз. Він був одним із охоронців на місці розп'яття, після якого одежа Христа була поділена між його послідовниками. Плащаницю, яку зробила своїми руками Діва Марія, отримав саме цей Еліоз із Мхети. Він привіз плащаницю Христа на батьківщину, у Мхету, та подарував її своїй сестрі Сидонії, яка дуже глибоко вірувала в Христа. Побачивши плащаницю, Сидонія притисла її до себе, впала

на неї та відразу ж померла. Усі намагання відокремити Сидонію від плащаниці були марні. Тоді вирішили поховати Сидонію разом із плащаницею, але не змогли зсунути з місця тіло померлої. Незабаром стався землетрус, і Сидонія разом із плащаницею провалилася крізь землю. На цьому місці виріс кипарис, листя якого мало цілющі властивості та зцілювало тяжко хворих, причому не тільки людей, а й птахів та тварин. І сотні років стояло це дерево кипарис і творило чудеса. Цей факт справив сильний вплив на грузинський народ, так що ще до Андрія Первозваного та Симона Кананіта у Грузії дуже добре знали, що сталося з Христом, який поніс покарання за род людський [7].

Перед вознесінням Господь зібрав своїх учнів і звелів їм відправитися в різні країни світу з метою поширення нового вчення. Перед тим, як відправитися з важливою місією, учні зібралися на Сіонській горі, щоб за жеребом розділити світ для проповідування слова Божого. Владичиця неба і землі, окрім свого великого служіння передвічному таїнству, виказала благу волю присвятити своє святійше життя служінню слову Божому та обрала і собі призначення святих апостолів. За жеребом Владичиця отримала Грузію, яка мала стати земною долею Цариці неба та землі. З радістю прийняла свій жереб Пресвята і вже збиралася у путь, як Господь, що їй з'явився, звелів їй відправити у Грузію замість себе апостола Андрія, а самій невідлучно знаходитися в Єрусалимі для зміцнення заснованої їм Церкви. Повеління Господа було виконане з точністю. Пресвята Марія взяла дошку, до якої приклала своє обличчя і на якій проявився її образ з немовлям на руках. Цей образ вона вручила святому Андрію Первозваному і повеліла йому в ім'я Святої Трійці проповідувати слово Боже у Грузії та обіцяла молитися за нього. Після вручення дошки з образом Марії Андрій Первозваний подякував Господові та розпочав свою мандрівку [9].

Після вознесіння Господа та зішестя Святого Духа апостоли розсіялися по всьому світу для проповідування слова Божого. Апостол Андрій на прохання Богоматері вирушив виконувати свою місію до Грузії. Але спершу апостол поїхав до Палестини, а потім звернув на схід і приїхав у місто Трапезунд, яке тоді знаходилося на території Грузії. Тут він почав проповідувати християнство. Язичники, що мешкали у Трапезунді, були здивовані тим, що святий Андрій умів не тільки красиво говорити і переконувати, але й творити чудеса. До нього з усіх сторін зходилося дуже багато людей, які цікавились новим ученням. Багато з них увірували в Христа, і Андрій хрестив їх в ім'я Святої Трійці. Святий апостол проповідував і в інших містах. Після Трапезунду він прибув до Аджарії, зцілював хворих, виганяв нечистих духів, навчав своїх послідовників бути милосердними до

мандрівників та рабів своїх, а також любити ближнього. Апостол Андрій з допомогою тих, що прийняли християнство, збудував храм Божий, де він поставив диякона, пояснив правила богослужіння, освятив новий храм та залишив там копію ікони Божої Матері. Після цього він благословив віруючих та продовжив свою мандрівку Іверією. Андрій Первозваний прибув до Саміхе, а звідти до За денгори, і всюди він проповідував християнство. Більшість людей сприймала нове вчення з радістю. Відзначимо ще раз, що процес прийняття християнства вже був підготовлений: люди багато чули про те, що плащаниця Христа знаходилась в Міхеті та про її чудотворність. Саме це надавало імпульс новому вченню. Після Заденгори Андрій Первозваний приїхав до Ацкура і там сотворив чудо. У правительки цієї провінції помер її єдиний син, що було тяжким ударом для матері, і якраз у цей вечір мешканці Ацкура побачили дивне сяйво з небес, яке лилося до помешкання святого апостола. Мешканці міста були здивовані цим і попросили святого пояснити їм причину явища, яке вони не могли зрозуміти. Відповідаючи на їх питання, святий Андрій почав розповідати про Христа, про його життя, розп'яття, воскресіння та показав оригінал ікони з образом Божої Матері. Розповіді ці дійшли до правительки і вона попрохала доставити святого до палацу, сподіваючись, що він зможе воскресити її сина. І дійсно, святий Андрій сказав, що він зможе зробити це, але тільки у тому разі, якщо мати хлопчика та інші мешканці міста всім серцем своїм повірять у Христа та з усією щирістю відкриють свої душі новому вченню. Святий Андрій поставив ікону біля тіла померлого і довго молився, після чого хлопчик воскрес. Зворушена чудом, що сталося, мати відразу ж прийняла християнство та святе хрещення, а піддані цариці наслідували приклад своєї правительки. Однак язичеські жреці, які продовжували поклонятися ідолам, чинили великий опір цьому процесові. Тоді Андрій Первозваний запропонував жрецям поставити поряд з язичеськими ідолами ікону Владичиці, замкнути капище на два замки, виставити варту, і щоб кожна із сторін молилася своїм богам. Наступного дня, відкривши двері капища, люди побачили, що ікона Владичиці стояла на місці, а ідоли були зруйновані. Посоромлені цим жреці та їх послідовники відразу ж прийняли хрещення. Через деякий час Андрій Первозваний знову зібрався у путь, щоб продовжити свою місію розповсюдження християнського вчення і прибув до міста Ніглі (зараз Кларджеті). Там він також виступив з проповіданням християнства, і все більше людей приймали нове вчення, оскільки святий мав дар переконувати та умів творити чудеса [10].

Це була перша мандрівка Андрія Первозваного до Грузії.

Святі апостоли, розсіяні по всьому світу для проповідання Євангелія, збирались щорічно в Єрусалимі на свято Великодня.

При цих радісних зустрічах вони сповіщали один одного про успіх загальної справи та набирали у спільній молитві нові сили для продовження своїх праведних справ, а потім відправлялися у нові мандри. Так, піти у другу мандрівку з Андрієм Первозваним виявив бажання апостол Симон Кананіт (Зелот) [3].

Під час другої мандрівки Андрій Первозваний разом з Симоном Кананітом крізь Сванетію, Осетію та інші місця прибули до Абхазії, у місто Севаст (зараз Сухумі). Це було в 55 році, через 20 років після вознесіння Христа. Незважаючи на багаточисельні труднощі, вони проповідували слово Боже, і люди спримали нове вчення. Святий апостол Андрій Первозваний залишив Симона Кананіта у місті Севасті, а сам продовжував свою мандрівку [1].

Як свідчить літописець Нестор, Андрій Первозваний доплив Дніпром до того самого місця, де стоїть зараз Київ. Піднявшись на гору, він воздвиг на ній хрест і сказав учням, що на цьому місці возсіяла благодать Божа, воздвигнуться церкви Христу, а світло істини звідси йтиме на всю країну [4]. Тепер на цій самій горі, де за легендою зупинявся святий апостол, стоїть церква Андрія Первозваного.

Симон Кананіт довго проповідував християнство в Абхазії, зцілював людей, дивував всіх своєю здатністю творити чудеса. В той час правителем Грузії був цар Адерк, який абсолютно не сприймав християнство. За час його правління багато християн пройшли крізь страждання та торттури. Симон Кананіт також часто переслідувався і кінець кінцем був розп'ятий, як Ісус Христос. На місці страти апостола його учні та послідовники поставили храм Святого Симона Кананіта [8].

Вчення Симона Кананіта в Абхазії було досить плідотворним. Це виявилось у тому, що кількість його однодумців з кожним днем росла, і Константинопольський патріарх був змушений погодитись на утворення в Абхазії самостійного єпископату, центром якого було торгове місто Піцунда поблизу Сухумі. За допомогою візантійського імператора Юстина I було побудовано в Піцунді великий кам'яний собор Святої Премудрості Божої, в якому з особливою повагою відзначалися поминальні дні святого Симона Кананіта (10 травня) і святого Андрія Первозваного (10 листопада) [11].

Підводячи підсумки, відзначимо велику заслугу Андрія Первозваного та Симона Кананіта у справі християнізації Грузії. Вони були першими учнями Христа, які проникли у Грузію з важливою місією проповідувати християнство. Незважаючи на те, що у I ст. християнство не було оголошено тут державною елігією, діяльність святих апостолів на цій території дала великі плоди. По-перше, була введена заборона на людські жертвоприношення під

час язичьких відправ. По-друге, в цій період почали зводити храми та монастирі. По-третє, на початку IV ст. Пісундський єпископ Стратофіл та Трапезундський єпископ Домнос ще до офіційного проголошення християнства державною релігією Грузії брали участь у першому Вселенському Нікейському соборі (304 р.). І, нарешті, саме події I ст., пов'язані із місіонерською діяльністю на території Грузії святих апостолів Андрія Первозваного та Симона Кананіта, привернули свідомість грузин до християнських ідеалів та підготували ґрунт для розповсюдження християнського вчення і прийняття Грузією християнства як державної релігії на початку IV століття, а саме у 334 році.

ЛІТЕРАТУРА

1. Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь. - Типография И.Ефимова, Большая Якименка, собственный дом, 1898.
2. Бахметева А.Н. Жития святых. - Москва, 1899.
3. Бросе Ж. Картлис Цховреба (на груз. яз.) - С.Петербург, 1923.
4. Лебедева А.П. Духовенство древней вселенской церкви от времен апостольских до X века. Исторические очерки. - М., 1905.
5. Обращение Грузии: Источники по истории Грузии. - Тбилиси, 1989.
6. Платон Иоселиани. Жизнеописание святых, прославляемых православною грузинскою церковию. - Тифлис, 1850.
7. Рай Грузии. - С.Петербург, 1881.
8. Сабинин М. Жизнеописание святых Грузинской церкви: Жребий Божией Матери. - С.Петербург, 1871.
9. Сабинин М. Жития Святых: Объяснение картины "Слава св. Православной Грузинской церкви". - С.Петербург, 1882.
10. Сказание о св. Апостоле Симоне Кананите (он же Зилот) и сказание об основании Ново-Афонской Симоно-Кананитской обители в Абхазии на Кавказе и о некоторых знамениях над сею св. обителью. - Одесса, 1893.
11. Хаханов А.С. Источники по введению христианства в Грузию. - Москва, 1893.

Т.С.Воронай

МЕТАФИЗИКА МЕТАФОРЫ В МЕТАПРОЗЕ В. НАБОКОВА (опыт прочтения)

Н.А.Бердяев писал о Рафаэле, что им можно восхищаться, но его нельзя любить. По-видимому, так можно сказать и об отношении многих к прозе В.Набокова. Среди пишущих сегодня о Набокове идет необъявленная "война открывателей правды с искателями смысла" (1). Первые, не скрывая раздражения, отмечают сатанинскую

гордыню, злой язык, барственный снобизм, приступы сальеризма, очень уж литературную любовь к усадебно-парковой России. Да и как читателю, вскормленному русской литературой, "слезинкой замученного ребенка", может не резать слух и не колоть глаз небесное равнодушие В.Набокова ко всему, что не касается искусства? Действительно, где "выходящая за грань мира тоска о человеке" (Н.Бердяев), где человек вообще, а не только призрачные маски в мире декораций или причудливые метаморфозы авторского "Я"?

Другие "открыватели правды" самозабвенно нанизывают монументальные эпитеты: "несравненный", "неподражаемый" автор, "гениальная личность и толпа, свирепо покушающаяся на его свободу", "неземная, сверкающая ледяной грандиозностью слава", "дар огромен и одинок", "классик мировой литературы XX века", "особое, высокое и несравнимое положение в литературе", "первоклассный и небывалый талант", "творец повествовательного искусства, поражающего воображение", "художник всемирный, планетарный" (и это только в двух, наугад взятых, предисловиях!). И тоже нечего возразить, если бы только не извечно-русская неумеренность в хвале, в которой всегда присутствуют рабский наклон спины и особенное, приниженно-глупое выражение лица.

Наверное, нельзя сохранить критическую взвешенность и объективность к самому субъективному писателю XX века. Виктор Ерофеев поступил очень последовательно, написав вначале остроумный памфлет на Набокова по Набоковым же изобретенному рецепту (отдал дань "слишком человеческому" социальному инстинкту), а затем предложил оригинальную концепцию творчества В.Набокова (2).

Но это об "открывателях правды". "Искателей смысла" меньше, и их положение тяжелее, ибо смысл найти нельзя, его можно только искать. Традиционный, добротный и академичный анализ в применении к Набокову выглядит как-то странно - не по росту, меньше и мельче, чем настоящие слова самого писателя (3).

В.Набоков раскомплексовал русскую литературу, развил редкую в литературе тему "автотематизма". Этот "автотематизм" или - шире - феномен металитературности и будет по преимуществу предметом рассмотрения в моей статье.

Роман "Дар" принято называть эпилогом русского модернизма, перекрестком, на котором встретились его существенные альтернативы ("вещественность" акмеизма, трансцендентность символизма и т.д.). Но нерв этого романа составляет не элегантно-изошренная зеркальная композиция, не изысканная металитературность содержания, а удивительное сочетание молодости, любви и таланта, когда от задуманного труда веет

счастьем, а мысль и музыка сходятся, как во сне складки жизни¹. Модернизм "Дара" несомненен. Но "морда модернизма" (В.Набоков) здесь симпатична, так как в романе есть привкус праздника. И нам, бесконечно уставшим от черствого хлеба Литературы Больших Идей, непривычно и радостно погрузиться в ослепительные россыпи метафор, в мир торжествующего индивидуализма.

А через тридцать с небольшим лет будет написана "Ада", где во всем великолепии проступит холодная, стареющая, полуживая "морда" постмодернизма. Кажется, здесь Набоков изменил совету А.Жида - никогда не злоупотреблять достигнутым, и попытка повторить успех "Лолиты" на более плотном и густом массиве греха вряд ли дает основание говорить о "вершине творчества". А, может быть, речь просто идет о смещении системы координат. Все критерии классического романа не работают в отношении романа нового - постмодернистского. И дело не только в тотальной дегуманизации искусства. Новый роман - это роман истории европейского индивидуализма со всеми вытекающими отсюда последствиями. При этом, чем меньше "зазор" между старым и новым, тем благожелательнее читающая публика и пишущая критика; чем больше "зазор", тем больше степень недоумения и негодования. Ведь читатель не знает, почему он непременно должен получать эстетическое наслаждение от амальгам, аллюзий, каламбуров, намеков, парафраз, имен-гибридов, кентавроподобных неологизмов, реминисценций и автореминисценций, цитат и псевдоцитат, головоломок и шарад, пастишей и стилизаций, километрами представленных в набоковской "Аде". Новая литература - литература, где Слово является главным действующим лицом. А у слов свои игры. И, может быть, дело не в разрушении дара, не в очерствении автора, а в метаморфозах самого феномена метапрозы.

Метапроза - явление, рожденное XX веком. Металитература - это род саморефлексивного повествования, которое повествует о самом процессе повествования и исследует сущностную природу словесного искусства. Реализм, сюрреализм, псевдоисторизм, автобиографизм

¹ Постмодернизм заразителен, поэтому в данной статье, анализируя метафору Набокова, я ее же широко и использую - в кавычках и без.

перемешаны в метапрозе и щедро разбавлены пародией. Пародия в метапрозе служит для переосмысления жанров, стилей, методов и направлений, но без наивности, с учетом духа времени.

Действительно, если мы рассмотрим "Дар" (1937) и "Аду" (1969) В.Набокова, "Игру в классики" Х.Кортасара (1963), "Имя Розы" У.Эко (1983) как вершинные выражения метапрозы XX века, то увидим много общего, определенную закономерность культурного процесса. Попытаемся это общее систематизировать.

1. Выносимой эту громоздкую литературу делает чувство юмора (пародийность, травестийность, ироничность - его разные выражения). И лишь только глубинное чувство юмора начинает изменять автору, из всех углов начинает выпирать напыщенность и претенциозность (все эти бутафорские Демоны-Дементии, сомнительные Петеры де Расты, маниакальные Мертваги, псевдотрагические Люсетт и пр.).

2. Образ автора не строго фиксирован и амбивалентен. Строго говоря, в метапрозе авторов много, они дробятся, перетекают друг в друга, играют с автором и читателем. Так, в "Даре" мы видим постоянное жонглирование между "я" (автора) и "он" (Годунова-Чердынцева), alter ego автора является и вымышленный Страннолюбский. Мифологема отца тоже порой неотделима от самого героя (вместо "он" - "я"). Эпизодические образы Ширина и Владимирова - пародийные ипостаси писательского "Я". И вдруг неожиданно "Я" автора прячется за умирающего Александра Яковлевича. И за каждой рецензией на роман о Чернышевском мы видим иное "я" - авторефлексию, придающую роману полифоническое звучание. То есть, "Я" автора - это некая абстракция, которой в тексте романа соответствует больше десятка действующих лиц. Но в "Даре" авторские "Я" имеют выпуклость пластического образа, тогда как в "Аде" - это плоские, сугубо игровые самоназвания и "самовыставления" (Бен Сири, Вольтеманд, "блестящий, но таинственный В.В.", Вивиан Даркблум, Стивен Кинг, Авидов и пр.).

3. В металитературе дается по возможности исчерпывающий самоанализ произведения, и критик-интерпретатор поневоле попадает в дурацкое положение. У.Эко, не выдержав бреда интерпретаций, написал "Заметки на полях", где главное о романе "Имя Розы" сказано. Х.Кортасар снабдил свой роман "необязательными" главами Мореллианы, где Морелли - двойник и Оливейры и Кортасара. Мореллиана дает ключи к пониманию произведения, задает границы его интерпретации. У Набокова - это обилие авторецензий.

4. Главным предметом метапрозы являясь не жизнь, не человек, а культура (у Набокова - русская, у У.Эко - средневековая, у Х.Кортасара - мировая). Своеобразный плод постмодернизма вызрел и на украинской почве в форме "Польових досліджень з українського сексу" О.Забужко, где осознает и обозначает себя современная украинская культура и украинская феминизированная душа.

Закономерно ли появление метапрозы в культурном процессе XX века? Метапроза появляется в результате утраты культурой своей непосредственности. Эта утрата произошла недавно, поразила культуру повсеместно и утвердилась надолго. По крайней мере,

ностальгии по утраченной целостности пока не наблюдается. Главным следствием утраты непосредственности является трансформация моно-субъекта повествования в поли-субъект. На месте единого определенного "Я" в ткани художественного произведения появляется конгломерат масок и персон. И это больше, чем игра и глубже, чем прием. Это художественная констатация глубинных геологических изменений, происходящих с самой личностью в XX веке. И если случайно встречается на страницах метаромана органично-непосредственный образ (как, например, Мага у Кортасара), он трагичен и одинок. И новое отношение к слову, к языку целиком оправдано. Писатель не пользуется языком, как средством, а играет им, любит, экспериментирует. Средство изображения становится предметом изображения и самовыражения творческой личности. Саморефлексивность метапоэтического повествования прослеживается на всех уровнях, в том числе и на микроуровне метафорического образа.

Так, у Набокова метафора часто не создает образ, а формирует отношение. Иногда это метафора прямой оценки (желчные, закушенные фразы Писарева, земляные стихи Добролюбова, маленькая мертвая книга Чернышевского). "Разрывная пуля эпитета" у Набокова такова, что пропадает всякая нужда в социально-психологической детерминации образа. Сюрреально-нелепый образ Яши в "Даре" дан всего несколькими убийственными метафорическими штрихами: Яша "беспробудно читал", но это рождало не чувства и мысли, а "безвкусные тревоги"; Яша писал, "но не творил, а перебивался стихами", из которых торчали "ветхая нищета" и "обман стиля"; Яша любил, но любовь вырождалась во что-то путаное, туманное и пугливое - в "душевные дразги". Еще резче это видно в изображении Набоковым Яшиной подружки Оли: "бездельная, прожорливая, с утрюмым норовцем", она своим обликом излучает только "женскую наблюдательную скуку". Когда мать несчастного самоубийцы приходит к Оле, рассчитывая на "блаженство обоюдных рыданий", она видит "хмуро нетерпеливую, хмуро вежливую барышню в полупрозрачном платье, с кровавыми губами и толстым носом". Обоснования таких эпитетов у Набокова не может быть, ибо метафора у него самодостаточна. Очевидно, неавтобиографично сказанное Годуновым-Чердынцевым об одном из персонажей - "у него были слишком добрые для писателя глаза".

Наряду с вторично-литературной метафорой и метонимией (суриковая улыбка, верещагинское полымия, ронсаровская старуха, дантова пауза) у Набокова есть метафора цветовая (черное, свежее горе, багровый пар стыда, неаппетитные, заспанные цвета подушек, черное очарование каменных прогулок), звуковая (книжки с лающими обложками из СССР), перцептивная (гуттаперчевые губы Марианны

Николаевны, крупные пустые минуты ожидания), вещные (стеклянно-резиновая помощь врачей, дубовый юмор и пипифаксовый смех немцев). И, наконец, специфически-набоковская, почти материализовавшаяся **метаметафора** (смысл, выводящий стихи в люди: воспоминания, просвечивающие сквозь жизнь; мечту не вытолкнешь из жизни, не сделав в жизни дыру; мысль, наполовину выйдя из сна, как бы не с той стороны, где рассудок, а с черного хода бреда; уважение (к Чернышевскому), ставшее задушевной условностью, которая, вынутая из-за души, оказывается мертвой. Это не метафора образа, но метафора понимания (в том числе и понимания самой метафоры).

Метафора Набокова интеллектуальна, метафизична, тогда как метафизические образы и понятия (бытие, память, пространство, время) всегда метафоричны. Метафоричны подчеркнуто, последовательно и принципиально. В набоковском мире никакое рассуждение не может быть глубже метафоры. Любое философствование у Набокова несет шлейф образности, ибо творчество есть реализация эстетического замысла бытия. И тогда "память - длинная тень истины", а "истина... к своим склоняется перствам, с улыбкой женскою и детскою заботой как-будто в пригоршне рассматривая что-то, из-за плеча ее невидимое нам". Память отменяет и упраздняет время, потому что "однажды увиденное не может быть обращено в хаос никогда". Мир набоковских образов - как распахнутые крылья бабочки. На них - Терра и Антитерра, замысел и воплощение, герои и антигерои, потерянный рай и изгнание в мир бытийственной реальности. Нет общей меры между этими двумя мирами. (Крылья бабочки не соединяются). Их связывает только память и творчество. Метафора - единственный костыль абсолютно одинокого "Я".

Вскользь высказанное в "Даре" убеждение, что времени нет, находит развитие и продолжение в четвертой главе "Ады". Ван Вин написал философский трактат под названием "Текстура времени" (опять метафора!). "Моя цель состояла в том, - поясняет герой, - чтобы написать своего рода повесть в форме трактата о Текстуоре Времени, который исследовал бы с помощью ярких метафор (выделено мною - Т.В.), сила которых постепенно нарастает, очень неторопливо выстраивая логическую любовную историю, развивающуюся от прошлого к настоящему, переживающую рассвет как конкретная история, и точно так же постепенно давая аналогиям обратный ход и снова растворяясь в успокаивающей абстракции" (5,536).

Но поразительная, почти женская конкретность мышления В. Набокова делает его метафизические размышления колеблющимися между парадоксом и трюизмом. Например: "Время - это это жидкая Среда для выращивания культуры метафор", "Пространство откладывает свои яйца в гнездо времени - здесь "до", там "после" - вот и готов пестрый

выводок “мировых точек” Минковского”. Автор “Текстуры времени” берется тем не менее исследовать **сущность** времени, а не только его течение. Однако Набоков велик в мире слов и вещей, ему неуютно в мире абстракций. И хотя с одной стороны у него ассистирует А. Бергсон, а с другой - Святой Августин, время загоняется в хорошо знакомую вещественно-чувственную парадигму. “Я хочу ласкать время”, “я хочу что-нибудь сделать с ним, не отказать себе в удовольствии от видимости обладания им”, - ведь главный герой “Ады”, как известно, утверждает себя не столько через мышление, сколько через обладание. “Чистое время, Ощущаемое время, Осязаемое время, Время, свободное от содержания, контекста и соответствующих комментариев - это мое время и моя тема”, - не без пафоса заявляет философствующий Ван Вин.

Предмет исследования в Текстуре Времени - Неподвижное Время, ибо “быстротекущее время - удел бездельников и негодяев”. Но вначале герою мешает Пространство, которое, как сценический злодей, возвращается через заднюю дверь с маятником, когда автор ощутяю ищет значение понятия Время. Пространство - сиамский близнец времени, отходы времени, труп времени, его необходимо отсечь от ткани (текстуры) времени. Вторая задача - освободить Время от “фальшивого будущего”. Будущее - шарлатан при дворе Хроноса. У жизни, любви, библиотек нет будущего. И в этом - отчаянная дерзость и самонадеянность художника - помыслить с помощью метафоры то, что ускользает от непосредственного восприятия. Иначе как определить природу явления, состоящего из фантомных фаз? Время “течет”, втекает и протекает сквозь что-то, что философы условно называли пространством, но если это так, то Пространство - только метафора, текущая вдоль измерительной линейки.

Пространство, по Набокову, имеет отношение к нашему зрению, тогда как время довольно неопределенно связано со слухом (“Пространство - мельтешение в глазах; Время, это пение, звучащее в ушах”). Это суть художественного мышления Набокова: помыслить - значит связать один образ (понятие) с другим образом (понятием), помыслить - значит сотворить метафору.

ЛИТЕРАТУРА

1. Пятигорский А. Чуть-чуть о философии Владимира Набокова - Пятигорский А.М. Избр. тр. М., 1996.
2. Ерофеев В. Вступительная статья - Набоков В.В. Собр. соч. в 4-х т. М., 1990. Т.1.
3. Липовецкий М. Эпилог русского модернизма - Вопросы литературы, 1994, №3.
4. Набоков В.В. Собр. соч. в 4-х т. М., 1990. Т.3.
5. Набоков В.В. Ада, или страсть. М., 1995.

МОЖЕТ ЛИ БИБЛИЯ БЫТЬ НЕВЕРНА С НАУЧНОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ

Последнее время часто высказывается мысль, что Библейское повествование о сотворении мира вполне имеет право на существование в свете данных современной науки. В области биологии это проявляется в споре между эволюционистами и креационистами. В этой связи было бы интересно, не вдаваясь в сам этот спор, рассмотреть целесообразность привлечения научных данных для подтверждения тех или иных религиозных взглядов.

Одним из основных факторов, оказывающих влияние на ход научного познания, П.Фейрабенд называет метафизические (или, применительно к данному случаю, можно сказать, религиозные) убеждения ученого [6]. Это можно проследить на примере спора между эволюционистами и креационистами в области биологии.

Современный креационизм науку не отвергает, а наоборот, пытается отстаивать свои позиции на основании чисто научных данных. Так, к примеру, Дуэйн Гиш пишет: "Ученые-креационисты уже устали объяснять, что они не борются с наукой. Фактически, именно научные факты убедили их, что с научной точки зрения сотворение мира куда более правдоподобнее эволюции. Мы боремся с теорией эволюции и верой в нее, а не с наукой" [2,22]. Но, прежде чем говорить о целесообразности привлечения науки для защиты библейской концепции сотворения, следует рассмотреть само понимание науки креационистами. У.Дж.Гласхауэр описывает основные методологические установки научного познания следующим образом: "Истинная (т.е. христианская) наука ищет свое начало и смысл не в рационализме, эмпиризме, идеализме, эволюционизме, экзистенциализме, марксизме, (нео) позитивизме или еще в каком-нибудь "-изме", а в Библии, и поэтому отличается двумя характерными чертами: а) она учитывает библейские факты; б) она руководствуется библейскими нормами. Поэтому наука должна проверять свои предпосылки, предположения и методы по Библии, а если это возможно, даже заимствовать их из Библии. Например, наука изучает законы природы, но не может возвести их в ранг абсолютного закона, потому что это означало бы невозможность сверхъестественных явлений." [9,22-23]. Таким образом, "если исследователь опирается только на подборку современных научных открытий и на принятую в данный момент их интерпретацию, при этом не принимая во внимание сведений, данных нам в откровении свыше и поэтому абсолютно верных, то подобная позиция приведет его к самым противоречивым выводам. Если же путеводной звездой

для него будет слово Божие, то он сможет рассматривать любые научные данные со всеобъединяющей позиции и, таким образом, иметь полную уверенность в конечном результате" [5,169].

Одним из неформальных критериев научности признаётся "здравый смысл", который на самом общем уровне определяется особенностями культуры, а не является чем-то универсальным и одинаковым для всех людей. В рамках такого общемировоззренческого здравого смысла определённой эпохи складываются нормы рациональности, применительно к тем или иным сферам освоения человеком действительности. По мнению Б.Я.Пушканского, в науке "здравый смысл" играет роль неформального критерия рациональности. Однако тут следует учесть, что "здравый смысл" участвует также и в разработке формальных критериев научной рациональности. А из факторов, обуславливающих "здравый смысл", религиозные убеждения, очевидно, будут стоять далеко не на последнем месте. Например, О.Р.Нильсен пишет: "При строго научном подходе в природе нельзя отыскать доказательство бытия Божия - и отлично! Но в то же время множество людей без всякого участия науки находит в природных явлениях могущественные и красноречивые свидетельства величия Творца и премудрости Его творения" [4,9]. Подобную мысль можно найти и в самой Библии: "Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы" (Римлянам 1:20). Именно эта обусловленность здравого смысла делает невозможной какую-либо рациональную дискуссию между креационистами и эволюционистами, так как доводы одной стороны в глазах оппонента представляются не только не имеющими силы, но иногда и попросту абсурдными из-за их противоречия "здравому смыслу".

Эта обусловленность "здравого смысла" проявляется в аргументации креационистов, где научные данные порой очень тесно переплетаются с Библейской мифологией. Вот, к примеру, креационистское объяснение палеонтологической летописи: "В то время, как морские животные и рыбы погибли [во время Потопа] первыми, животные, обитающие на суше, оказались в лучшем положении, чтобы бежать от Потопа. Они отступали перед. Водами так долго, как это было возможно. Земноводные были ближе к воде и были не очень подвижны на суше, и таким образом можно ожидать, что Потоп захватил их быстро. У пресмыкающихся было несколько больше шансов для бегства, но они были не слишком подвижны, и в конце концов утонули. Млекопитающие могли двигаться относительно быстро по суше, и поэтому им удалось отступать перед Потопом в течении довольно продолжительного времени. Человек, разумеется, должен был попытаться соорудить средство для спасения, и многие люди держались почти до самого последнего момента,

когда вода полностью покрыла Землю. Следовательно, именно таким и должен был быть тот порядок, который можно ожидать обнаружить в породе: морские беспозвоночные, затем - снизу в верх - рыбы, земноводные, пресмыкающиеся, ошибаются, принимая эту последовательность за запись эволюции жизни от простых организмов до человека. Именно такой порядок часто и обнаруживается. Эволюционисты ошибаются, принимая эту последовательность за запись эволюции жизни от простых организмов до человека. Она может лишь отражать увеличение способности к бегству от Потопа." Далее следует очень ценное добавление: "Потоп по самому своему характеру был хаотичным и неупорядоченным событием, и должен был привести нас к двум выводам: во-первых, что не следует удивляться обнаружению многих исключений из общих описанных тенденций; и во-вторых, что не следует ожидать обнаружения полной последовательности в любом каком-то месте. Факты подтверждают эти выводы, хотя эволюционной теорией объяснить эти факты крайне трудно" [1,38]. Если рассматривать подобную теорию чисто с позиции формальных критериев, а именно логичности, соответствии эмпирическим данным, способности лучше объяснить все известные факты, чем конкурирующие теории, то какие-либо возражения против неё выдвинуть довольно трудно. Но в то же время она, если так можно выразиться, "ставит на дыбы" весь "здравый смысл" неверующего человека.

Но, с другой стороны, теория эволюции также может быть обвинена в "мифологичности". Чаше подобные обвинения звучат со стороны креационистов. Это связано с тем, что мировоззрение человека вообще неизбежно предполагает определённые, пусть и не всегда ясно осознанное, видение "первых" метафизических оснований мира. Эта метафизическая составляющая мировоззрения не может быть как-то обоснована рационально и принимается на веру. З.Фрейд называет подобные (в частности религиозные) убеждения "иллюзиями", на том основании, что они связаны с реализацией самых древних и самых насущных желаний человечества [7]. Однако, считая иллюзией религию, он категорически отказывается распространять подобный подход на науку, а если точнее - на традиционное научное мировоззрение, ярким приверженцем которого он является. Но при всём своём желании он не может привести каких-либо убедительных аргументов в пользу науки и вынужден заниматься своего рода апологетикой. В этом плане показательна его фраза: "Нет, наша наука не иллюзия. Иллюзией, однако, была бы вера, будто мы ещё откуда-то можем получить то, что она не способна нам дать" [7,64]. Поскольку человек не осознаёт "мифологичности" своих собственных убеждений и воспринимает их на уровне интуитивной очевидности, то подобное

переплетение научного знания с “мифологией” проявляется только на фоне другой “мифологии”. Поэтому, предполагая аудиторию, настроенную более-менее атеистически, лучше всего демонстрировать это явление на примере креационизма. Но при рассмотрении аргументации креационистов всегда следует помнить, что подобное переплетение науки и “мифологии” существует и в эволюционном учении, но осознать это очень трудно в силу обусловленности “здорового смысла”.

Что касается научных данных, которые с точки зрения эволюционистов, служат доказательствами теории эволюции, то они всегда могут быть проинтерпретированы так, что вполне впишутся в креационистскую доктрину. Одним из подобных доказательств теории эволюции считаются ископаемые остатки археоптерикса, который принимается эволюционистами за переходную форму между пресмыкающимися и птицами. По этому поводу Сильвия Бейкер пишет: “Хотя утверждают, что скелет во многом подобен скелету рептилии, у этого существа были прекрасные полностью развитые перья... На крыльях этого существа имеются когти, и это принимается как признак пресмыкающегося; но они имеются и у детёнышей некоторых современных птиц, включая страусов” [Именно подобное наличие каких-то признаков у детёнышей и отсутствие их у взрослых особей принимается эволюционистами в качестве подтверждения теории эволюции]. “Среди эволюционистов шли обширные дебаты и выдвигались многочисленные доводы по скелету археоптерикса, но предположим на один момент, что это определённо скелет, свойственный рептилии, как утверждают некоторые из них. А как быть в этом случае с тем фактом, что у археоптерикса столь совершенно развиты перья?... Если скелет археоптерикса совершенно такой же, как у пресмыкающегося, то крылья ему достались совершенно птичьими” [1,12,13]. Честно признаться, логика данной аргументации совершенно непонятна: именно подобное сочетание признаков пресмыкающегося (скелет) и птицы (перья) как раз и даёт основание эволюционистам рассматривать археоптерикса как переходную форму. Но С.Бейкер заключает: “Действительно, многие учёные считают, что все пять окаменелостей археоптерикса представляют собою окаменелости истинной птицы” [1,13]. Кроме археоптерикса, - по её мнению, - в летописи окаменелостей нет ничего, что хотя бы позволило предполагать существование убедительной связи между животными различных типов” [1,13]. Даже если оставить без внимания утконоса, хочется задать вопрос: а если бы подобные формы были, признали бы евангельские христиане-баптисты теорию эволюции? Или эти переходные формы были бы подобно археоптериксу проинтерпретированы в качестве представителей одной из чётко разграниченных “сотворённых” групп

организмов? И ещё вопрос: какими должны быть эти переходные формы, чтобы креационисты признали правомерность идеи превращения одних форм живых организмов в другие? В этом случае фантазия креационистов рисует химеры, надеяться на нахождение ископаемых остатков которых попросту абсурдно: жабры, превращающиеся в лёгкие, половины челюстей и тому подобное.

Д.Гиш делает интересное признание: “сравнительно просто обмануться, делая выводы,... рассматривая одну или две вспомогательные гипотезы, исходящие из общей модели творения, и очень трудно, если не невозможно, провести эксперимент или исследование, которое в конечном счёте опровергало бы общую концепцию сотворения мира. Детали общей концепции всегда могут быть модифицированы в соответствии с новыми фактами. Мы поспешим заметить, что практически то же самое можно сказать и о достоверности общей модели, или теории, эволюции” [2,25]. Очень верное замечание, но, тем не менее, оно делается в начале книги, посвящённой критике теории эволюции с научных позиций.

Таким образом, можно прийти к выводу, что привлечение науки для доказательства достоверности библейских истин следует признать нецелесообразным. В случае креационизма библейская доктрина сотворения предшествует интерпретации эмпирических научных данных, “здравый смысл” креациониста также соответствующим образом обусловлен библейской метафизикой. Поэтому любая попытка “объективного”, “непредвзятого” рассмотрения Библии с научной точки зрения на деле оказывается подгонкой эмпирического научного материала под концепцию сотворения. Нежелательные факты, при желании, всегда могут быть проинтерпретированы в соответствии с данной концепцией. А иллюзия “объективности” создаётся благодаря тому, что не учитывается факт социокультурной обусловленности научного познания.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бейкер С. Камень преткновения. Верна ли теория эволюции. М. “Протестант”, 1992.
2. Гиш Д. Учёные-креационисты отвечают своим критикам.
3. Гласхауэр У.Дж. Как возник наш мир. CLV. 1994.
4. Нильсен О.Р. Свет и время. “Христианин” СЦ ЕХБ.1993.
5. Уиткомб Дж.К. Погибший мир. Eikhart.1993.
6. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986.
7. Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. М.,1991.

СЕМАНТИЧЕСКОЕ ОТНОШЕНИЕ В ГОРИЗОНТЕ ПРОБЛЕМЫ КВАНТОВОГО РОЖДЕНИЯ МИРА

Взаимный интерес друг к другу космологии квантового рождения Вселенной и семантики может быть оправдан следующим обстоятельством. Космологическая проблематика несомненно в праве ожидать от семантического дискурса как дискурса формы, регулирующей отношение знакообозначения, дополнительной экспликации и плодотворного прояснения своих содержаний средствами, отличными от собственных средств научной космологии. Поскольку речь идет о проблеме возникновения мира, о проблеме, так сказать, из разряда “вечных и последних”, имеющей, очевидно, далеко не только конкретно-научное, но мировоззренческое и культурное значение, и, таким образом, существенно определяющей образ самого человека как такового, постольку это ожидание становится весьма напряженным, возможность получения позитивных результатов - весьма ценной и обещание их - весьма волнующим.

Вместе с тем, поскольку структура акта и отношения знакообозначения (семантического замещения) существенно определяется тем, “что есть, на самом деле существует” и “что явлено” - исходя из собственной онтологической необходимости первого, а также, в качестве определения отношения между тем и другим, “кому явлено” - словом, тем, что существенно опосредуется не в последнюю очередь определенной онтологией, постольку в форме космологического дискурса проблемы квантового рождения Вселенной заключена потенция реформации самой семантики.

Если мы говорим о классическом научном естествознании (в образце Галилея и Ньютона) в семантическом плане, т.е. беря его со стороны того, что реализация классического научного опыта мира несет для формы самого семантического дискурса, то, в первую очередь, нужно иметь в виду основную предпосылку классической науки - допущение актуально-континуальной структуры универсума. Классический физический мир заранее полагается уже установленным в полной своей определенности, завершенным и законченным; универсум уже пред-задан, в полноте осуществлен перед лицом любых сущностей и отношений. Именно этот интенциональный мотив выражается, например, через абстракцию максимального (божественного) понимания. С другой стороны, бытие всякого натурального сущего целиком континуально, что и определяет онтологическую связность и устойчивость классической природы. Это означает, что в онтологической структуре физического

универсума не может быть никаких “черных дыр”, “провалов” на онтологическом пути естественного явления, где в его ход могут произвольно вмешаться некие мистические, чудесные силы, нарушая его тождественность и законченную наличность. Благодаря этим допущениям мир впервые представляется как природа и только природа, “природа сама по себе”.

Совершившееся таким образом явление “природы”, столько же внезапно, сколько очевидно и несомненно открывшийся *brave new world* классического научного естествознания взыскивает сообразный себе порядок семантического отношения.

“Вещь” получает реальный закрепляющий и доставляющий независимость, строгость и дополнительную определенность план объективации. Семантическая форма или категория “вещи” закрепляется онтологической формой “природного физического тела”, естественного объекта, актуального и “одномерного” в своем натуральном бытии. На стороне же семантики это существенно обуславливает возможность плодотворного преобразования “вещи” в “денотат” или “экстенционал” как класс всех реальных, существующих, т.е. представимых в универсальных пространственно-временных координатах объектов (предметов), к которым приложим данный знак.

А на другом полюсе структуры классического научного опыта, после того, как продействовало онтологическое допущение актуально-континуального порядка мира, может теперь расположиться абсолютный идеальный внешний субъект наблюдения. И этот субъект отражает мир (или имеет мир, “природу”) в горизонте абсолютного, прикладывающегося к каждой онтологической точке Вселенной рефлексивного пространства опыта, в идеальных содержаниях ментализаций, представлений, трансцендентально владея смыслами отраженного, выступая их последним источником и контролируя их. Тогда семантически определенные “смысл” и “значение” получают реальную инстанциацию, реальное место своего отнесения в виде пространства чистых трансцендентальных смыслов абсолютного идеального самопрозрачного субъекта классической науки.

А потому семантический “десигнат”, “интенционал” получает надежную основу или онтологический горизонт определения как совокупности актуальных, хорошо определенных (мыслимых, интеллигибельных) признаков обозначаемого внешнего предмета или основания дел (внешнего референта).

И наконец, если мы говорим о наукоморфном превращении старой европейской категории “имени” в новый “знак”, то и здесь нужно констатировать, что независимо от того, рассматривается ли индексальный, иконический или символический знак, стандартное

отношение знакообозначения предполагает в качестве основания пред-заданный актуальный мир с континуальным порядком, гарантирующим его самотождественность [2, С.55-58].

Но уже беглый взгляд на характер и наполнение онтологических содержаний, относящихся к проблеме рождения мира в квантовой космологии, заставляет усомниться в работоспособности здесь стандартной формы семантического дискурса, о которой мы говорили выше. Дело в том, что акт рождения Вселенной в горизонте квантово-космологических содержаний невозможно расположить в непрерывной актуальной развертке, точка за точкой или элемент за элементом так, чтобы он занял место в универсальной системе отсчета в пространстве и времени, рядом с другими такими же объектами, столь же точно определенными и без остатка в этой развертке показанными. Здесь классическое онтологическое допущение актуально-континуальной структуры физического мира перестает работать [1,3,4,5,7,9].

И, следовательно, мы ничего не можем обозначить здесь ни индексально (указательно), ни иконически (модельно), ни символически (в смысле стандартного символического знакообозначения), но можем ухватить онтологический статус этих эффектов предметно, в предметном языке, т.е. в предположении, что есть где-то вне нас уже пред-заданный и прибывающий в своей величественной актуальности референт. Однако в науке мы неизбежно завязаны на предметный язык, хотя бы потому, что должны замкнуть научный дискурс на квантифицирующие процедуры измерения, без чего невозможно функционирование науки как таковой (невозможна организация "тела" научного познания вокруг того самого Галилеево-Ньютонова экспериментально-математического ядра, организация, доставляющая науке устойчивое существование).

Но с предметно-знаковой формой, в которой подобные эффекты и состояния выражаются в языке науки, должны обращаться, как с косвенными или системными образованиями, держа в голове одновременно всю теорию и воспроизводимые в ее "теле" собственные предпосылки и допущения акта познания. И в связи с этим мы должны постоянно "видеть" репродуцируемую онтологией таких эффектов и уровней символическую (а не предметно-рефлексируемую, как в случае стандартного семантического знака-символа) составляющую или символические точки ее знаковой актуализации.

Например, когда мы говорим о научном явлении рождения мира, то, употребляя термин "Вселенная в целом", должны иметь в виду все уровни и координации теории квантового описания Вселенной: например, теоретические крепления квантового

состояния Вселенной, вероятностный смысл "классических историй" и скоррелированность вероятностей, сравнимость по величине членов последовательного приближения при учете гравитационных эффектов при планковских энергиях и невозможность согласованной перенормировки видов "бесконечностей", появляющихся в каждом новом приближении действия механизма суммирования по "историям Вселенной", "закругляющего" пространственно-временную структуру вблизи сингулярности так, что она (структура) "не имеет границ или краев" [4, С.102]. Или, иначе говоря, при применении отдельного дистинктного термина теории должен осуществляться максимально полный акт познания, возможный в этой области. Если же мы идем за предметными значениями, которыми нагружены знаки языка, что мы неизбежно используем в науке, то всякий возможный наш опыт в этой области определяется предпосылками, воспроизводимыми этим языком. И тогда соответствующая описываемая (изучаемая, понимаемая) нами онтологическая ситуация изобилует парадоксами или элементами "чуда". Мы вообще не можем в отношении "события рождением мира" понять такие, например, эффекты онтологического плана, как "квантовый характер самого пространства-времени" (или то, что классического пространства-времени в области квантового рождения мира не существует), такие, как независимость состояния Вселенной от времени, как бы противоречащая элементарной эмпирике, или нетривиальные отношения Вселенной и наблюдателя и т.д. [1,3,6,7,8,9].

ЛИТЕРАТУРА

1. Линде А.Д. *Физика элементарных частиц и инфляционная космология*. - М., 1990.
2. *Семиотика*. - М., 1983.
3. Халиуэлл Дж.Дж. *Квантовая космология и происхождение Вселенной* // В мире науки. - 1992. - N2. - С.16-25.
4. Хокинг С. *От большого взрыва до черных дыр*. - М., 1990.
5. Цехмистро И.З. *К квантовому рождению Вселенной "из ничего"* // *Философские науки*. - 1988. - N9. - С.91-95.
6. Hartle J.B. *Initial conditions / Inner Spase / Outer Spase*. The Un.Chicago Press. Chicago and London. 1986.
7. Hartle J.B., Hawking S.W. *Wave function of the Universe* // *Phys.Rev.* 1983, V.28D, p.2960.
8. Li-Xinli et al. *Complex geometry, quantum tunnelling, and time machines* // *Phys.Rev.* 1993, V.48D, p.4735.
9. Vilenkin A. *Quantum creation of universes* // *Phys.Rev.* 1984, V.30D, p.509.

К ВОПРОСУ О РОЛИ СОЗНАНИЯ В ПРОЦЕССЕ ОСМЫСЛИВАНИЯ ОКРУЖАЮЩЕГО МИРА И ЕГО ПРОТИВОРЕЧИЙ.

Нестабильная политическая и экономическая ситуация, коренные изменения социальной структуры общества, утрата ценностных ориентаций, отсутствие надежных механизмов самозащищенности личности, социальных гарантий на будущее в постсоветских государствах - все это влечет за собой большие трудности для общества во всех сферах жизни, говорит о том, что люди, охваченные беспокойством, безвыходностью ситуации подвержены отдать свою свободу всевозможным диктаторам или потерять ее, превратившись в маленький винтик машины, в хорошо накормленный и одетый автомат. На современном этапе эта ситуация полностью характерна для Украины.

Анализ исторических фактов показал, что именно в подобных ситуациях, когда происходят крупномасштабные и краткосрочные сдвиги в обществе, порождаются экстремистские (левые и правые), в частности националистические и фашизоидные импульсы. (Наглядные примеры этому Германия 30-33 гг., страны "третьего мира" во второй половине 20 века). Именно в процессе распада традиционных ценностных систем, когда уже отсутствует и не возникла еще достаточно ясная и приемлемая система альтернативных ценностей, идеология, политические установки, методы действия экстремистских движений и партий, их лозунги и программы давали мятущемуся сознанию временные успокоение и духовную опору. Поэтому ситуация, в которой происходит усложнение социальной жизни, изменение критериев развития, требует от человека новых форм социализации и влечет за собой изменения в социальной структуре общества. Эти изменения обусловлены, с точки зрения американского социолога Р.К. Мертона, двумя факторами. Первый связан с целями, намерениями и интересами людей, которые определяются данным типом культуры и включают в себя различные степени престижа и эмоций. Каждая социальная группа обязательно сочетает свою школу жизненных целей с моральным или институциональным регулированием допустимых и требуемых способов достижения этих целей. И что особенно важно, такого рода регулятивные нормы и моральные императивы не обязательно совпадают с нормами, определяющими техническую целесообразность или эффективность этих способов. Многие способы, которые представляются отдельным лицам наиболее эффективными для достижения желаемых ценностей (мошен-

ничество, кража, установление диктатуры, идеологии и т.д.) исключены из институциональной сферы дозволенного поведения. Этот процесс связан с осознанием, пониманием целей и задач, которые человек ставит перед собой, соотносением средств их достижения с нормами и традициями общества. Ибо, если человек этого не понимает, не соотносит (не может или не хочет) свои интересы с интересами окружающих, он становится на путь некритического познания мира, основанном на эмоциональном переживании, ориентирующийся на традицию, эмпирический опыт, авторитет (харизму), а именно в силу этого происходит подчинение реалий ценностям, а средств и социальных потерь целям социального действия. А последствия от такого положения вещей могут быть весьма серьезными (например в политической сфере - установление диктатуры и дальнейшая ее поддержка). А по сему, проблема понимания обретает в последние годы все возрастающую актуальность, что очевидным образом связано с обострением общественно политической ситуации и с усилением пронизывающих нашу эпоху противоречий. По мнению немецкого философа Х.Г. Гадамера, данная проблема выходит на авансцену всякий раз, когда терпят крах попытки установить взаимопонимание между регионами, нациями, блоками и поколениями, когда обнаруживается отсутствие общего языка и вошедшие в привычку ключевые понятия начинают действовать как раздражители, лишь укрепляющие и усиливающие противоположности и напряжения, на преодоление которых направлялись бы общие усилия. Достаточно вспомнить хотя бы такие слова, как "демократия" или "свобода".

Разрешение поставленных проблем и урегулирование подобных противоречий под силу только человеческому сознанию, поскольку именно сознание дает возможность человеку воспринимать в своих идеальных образах окружающий его мир во всем многообразии. Сознание представляется достаточно своеобразным предметом изучения, чрезвычайно сложным и многогранным и прежде всего потому, что всякий раз, получая новые открытия в процессе его исследования, перед нами остается еще много неизвестного. Столь загадочные свойства человеческого сознания порой генерируют достаточно сомнительные гипотезы, на некоторых из них мы останавливались выше. Вместе с тем, стоит заметить, что какими бы удивительными свойствами не обладало наше сознание, оно есть не сверхприродный дар, а естественное следствие развития и усложнения материального мира. Человека окружает бесчисленное множество предметов, их свойств, событий и процессов. Каким образом устроен мир? В чем смысл существования человека? Как отыскать источники своих мыслей и понять причины своих переживаний? Что есть истина, красота, добро или напротив в чем

смысл неправды, безобразия, зла, лжи? Все эти вопросы, которые ставит перед собой человек подвергаются осмыслению и анализу, проходят через то, что называется сознанием. Сознание - это феномен, свойственный только человеку. Именно благодаря сознанию происходит мгновенная рефлексия, соотносящая то, что человек увидел, услышал и то, что он пережил, почувствовал, подумал. Однако, чтобы быть включенным в состояние сознания, совершенно не достаточно просто переживать, чувствовать, воспринимать, мыслить, необходимы дополнительные усилия, благодаря которым я не просто мыслю, а "я мыслю, что я мыслю", я не просто переживаю, а "я переживаю, что я переживаю", я не просто что-то знаю, а "я знаю, что я знаю" и т.д. Многие философы определяют сознание как чудо из чудес мироздания, как великий благодатный дар человеку, ибо лишь в сознании он дан себе как "я", устремленное к вершинам духовного бытия, возвышенной любви и дружбы, сострадания и радости и т.д.

Однако есть и другая сторона проблемы сознания. Один из известных советских философов Э. Ильенков отмечал и тот факт, что сознание можно рассматривать как "проклятый дар" Божий человеку, и уже совершенно точно человек был бы более счастливее без него, поскольку в сознании даны нам не просто знания о мире, но и вся боль мира, его проблемы и противоречия. Не случайно, чтобы унять боль (душевную или физическую), отключают на определенное время сознание с помощью наркотиков, алкоголя и т.д. Это происходит в силу того, что у человека есть сознание, он способен к душевному страданию и состраданию, рассматривая самоубийство, мы вынуждены констатировать, что это чисто человеческий акт: животные не обладают сознанием, не знают и самоубийства.

В истории философии проблема сознания имеет два уровня решения. Первый заключается в описании способов, каким вещи даны нам в сознании, существуют в нем. На философском языке - это описание феномена (от греческого *phainomenon* - являющееся) сознания. Второй - имеет цель объяснить, каким образом возможно само сознание. В этом смысле следует заметить, что в философии античности и Нового времени указанные уровни не различались, а потому считалось, что если описаны способы, то тем исчерпан вопрос о природе сознания. В современной философии вопрос о возможности сознания выделен в самостоятельный.

Таким образом, сознание является важным звеном процесса рефлексии окружающего мира. Сознание присутствует в каждом нашем образе восприятия, мгновенно приводит в связь, в соотношение наши ощущения, восприятия, мысли, чувства, причем без нашего на то согласия, а тем более контроля. Сознание нельзя

извлечь из этой содержательной связи, так как вне ее оно не существует. Благодаря сознанию возникает связь человека с окружающим миром, очерчиваются проблемы, выявляются противоречия и ведется поиск способов их решения.

Е. В. Батаева

ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ В СИТУАЦИИ ПОСТМОДЕРНА

Специфичность взаимоотношений философии и религии в ситуации постмодерна можно прояснить через рассмотрение двух совершенно различных концепций, которые одновременно предстают и как не - постмодерные (ибо исходят из не-постмодерных принципов исключительности, унификационности) и как постмодерные (ибо каждая из них приемлется в ситуации постмодерна, сохраняя свою культурно-историческую ценность).

Для первой модели философско-религиозных взаимоотношений характерно утверждение абсолютной различности философии и религии, их полной несовместимости и взаимоисключительности. Философия и религия предстают как формообразования, существующие в различных духовно-жизненных измерениях, привлекающие к себе противоположные способности человеческой личности. Согласно Тертуллиану, М. Лютеру, К. Барту, они находятся в "диастатических", конфронтационных взаимоотношениях, которые препятствуют установлению творческого диалога между ними. Философия и религия функционируют "в себе и для себя", не допуская друг друга в свои пределы, защищая себя от "постороннего" вмешательства. Каждая из них полагает самое себя абсолютным центром бытия, утверждая свой примат, — "примат веры" или "примат разума" (Э. Жильсон). При этом, сосредоточенность только и исключительно на самовыражении оборачивается полным безразличием к существованию друг друга, которое перерождается в агрессивность и враждебность, если одна из "сторон" пытается вступить в сферу действия другой.

Относительная правота представителей рассматриваемой модели подтверждается наличием "объективных" и безусловных различий между философией и религией. Так, философия исходит из разума, религия же из веры. Несоизмеримость и несравнимость разума и веры определяет несоизмеримость философии и религии, которые выступают не как равноценные, но как разноценные события. Если религия всегда имеет дело с живым, конкретным Богом, с Которым можно общаться, Которому можно молиться, к Которому можно обращаться как к реально существующему "Ты"

(Бердяев Н., Булгаков С., Франк С., Бубер М.), то философия говорит о Боге как о вечно отсутствующем "Оно", встретиться с которым можно лишь в лабиринтах человеческого мышления. Для философии Бог — это только лишь идея, Понятие, абстракция, которую можно включить в философскую систему в качестве ее достойного завершения, однако с которой невозможен конкретно-жизненный диалог.

Для второй модели характерно утверждение возможности единения, синтеза философии и религии в одно-структурном образовании. При этом онтологические различия между ними стираются одним жестом синтетической гармонизации веры и разума. Так, в томистском богословно-философском синтезе разум и вера объединяются в единой направленности на познание божества, несмотря на то, что изучают они его различные жизненные проявления: вера — благодатные откровения, разум — законы, управляющие ходом природного развития. При этом разум, как имеющий дело не с Богом, но лишь с Божиим творением, иерархически соподчиняется вере, которая может вступать в непосредственный контакт с самим Абсолютом. Сходной точки зрения на проблему соотношения веры и разума, философии и религии придерживались средневековые мыслители Эрикумена И. С. и Абельяр П., согласно которым "истинная философия есть ничто иное, как религия, а подлинная религия — это правдивая философия".

Несколько иное решение указанной проблемы предлагается в философской системе Гегеля, в которой синтезирование философии и религии оборачивается иерархическим соподчинением не разума вере, но веры разуму. Так, для Гегеля философия и религия содержательно тождественны: "обе они — религии, различие же заключается в характере и методе этой религии". Если религия познает Бога менее совершенным способом, — субъективной верой, которая сродни (согласно Гегелю) чувственным представлениям, — то философия познает Его объективным разумом, внутри которого Бог раскрывается наиболее полно. Именно поэтому Гегель возвышает философию над религией, рассматривая ее как иерархически приоритетную форму.

Безусловно, существуют определенные основания, которые доказывают истинность и второй рассмотренной модели, — модели "гармонии веры и разума" (Э. Жильсон). Единение веры и разума осуществляется личностью человека, для которой равно (хотя и по-разному) необходимы как философия, так и религия, для которой обладают высокой жизненной ценностью как познавательные "движения" разума, так и движение веры, воспринимающей божественные откровения. Человеческая личность объединяет их в себе и собой, примеряя и гармонизируя философско-религиозные

отношения в своем собственном сердце, в своей собственной жизни.

Возможность единения философии и религии определяется также общностью духовного пространства, из которого они проистекают. Согласно С. Франку, как философия, так и религия черпают свое вдохновение из одного источника, — живого источника откровения: религия исходит из конкретно-положительного, философия — из общего (естественного) откровения. Конкретно-положительное откровение, которое стяжает религия, может быть принято как конкретно-жизненное событие сообщения человеку сокровенных знаний о потустороннем мире, которые открываются Самим Богом. Апофатическая непостижимость божества преграждает дорогу односторонним познавательным усилиям человека “вскрыть” и “овладеть” божественной тайной, — трансрациональная божественная Истина постигается в процессе со-работничества человеческих и божественных энергий веры и откровения. При этом божественное откровение удостоверяется как свершение реального явления человеческому сердцу божественной силы, как таинственное открытие (открывание) Богом сверхчеловеческого измерения благодати.

Общее (естественное) откровение, на котором зиждется философия, есть откровение истины бытия, истины жизни, которая даруется сердцу философа, духовно готового к ее восприятию, созревшего для ее уразумения. Согласно великому немецкому философу М. Хайдеггеру, подлинная философия рождается не в результате рационалистически-методического комбинирования понятийных схем, но в процессе творческого общения человека с Жизнью. Философу, откликающемуся на зов Бытия, даруется откровение Истины-алетейи, которая раздвигает свои сокровища человеческим сердцам, освобожденным, очищенным от шелухи ученой гордыни, настроенным в унисон голосу жизненной Свободы. Философия “после конца метафизики” раскрывается навстречу бытию, направляя свои духовные силы на созерцание бликов самовысвечивающейся Истины.

В постмодерной модели философско-религиозных взаимоотношений осуществляется объединение теоретических достижений двух описанных концепций, — объединение, но не “снятие”: в ней одновременно признается как наличие “диастаза” между философией и религией, так и возможность их энергийного единения в совместном духовном делании. Единение “совершенно различных” философии и религии осуществляется в “пространстве-между-ними” (Нанси Ж. Л.), в мгновении синергетического взаимодействия их энергий, в миге созвучия, со-гласия, резонансного колебания их духовных потоков. Оно не закрепляемо: единение философии и религии происходит в миге “теперь”, в моментальной

точке их духовного сопричастия; при исчезновении же их свободной устремленности навстречу друг другу, оно утрачивается. В рассматриваемой модели, утверждающей значимость внутреннего, энергично-мимолетного единения философии и религии, исключается возможность их внешнего связывания в единой системе, по отношению к которой они выступали бы как несвободные и несамостоятельные "части": философия и религия обитают в различных экзистенциальных пространствах, занимая разноцентренные жизненные положения, - они не могут слиться в одноплоскостной связке, нейтрализующей их бытийственную специфику и внутреннюю цельность.

Единение философии и религии в ситуации постмодерна не может рассматриваться как их эклектическое смешение: срастворение философии и религии, в котором бы терялось их онтологическое своеобразие, в котором религия выступала бы как род экзистенциально-проживаемой философии, а философия - как род религиозного откровения, может быть выполнено лишь в "синтетической" парадигме "гармонии веры и разума". В рассматриваемом же случае философия и религия сохраняют свою специфику, объединяясь не сущностно (в своих сущностях оставаясь различенными), но энергично (встречаясь в энергично-неосязаемом пространстве любви и уважения).

Встреча философии и религии осуществляется "на поверхности контакта, на нейтральной поверхности предела, устраняющей расстояние и гарантирующей неразрывность обеих сторон" (Ж. Делез). В преизбытке внутренней исполненности философия и религия исходят к своим пределам, к "поверхности контакта", которая стыкует и одновременно разделяет их в моментальных соприкосновениях-отталкиваниях. Спонтанность и нефиксируемость философско-религиозных контактов создает движение скользящего перемещения, плавного смещения контуров этих пределов, этой поверхности, которая в каждой пространственно-временной точке принимает новые формы. В движении колебания поверхности, рассеивающего четкость и стабильность уже сформировавшихся философско-религиозных связей в туманность еще не определившихся контактов, осуществляется динамическое становление взаимоотношений философии и религии, незавершенное в статичной законченности стабильной конфигурации. В свободной переменчивости содержания философско-религиозных контактов децентрируются уже сложившиеся поведенческие структуры и осуществляется прорыв к еще не бывшим формам их совместной жизнедеятельности.

Пребывание на пределе не оборачивается исчезновением глубины, ибо то, что не имеет глубины не может иметь и

поверхности: только то, что стяжало предельность духовного совершенства и жизненной зрелости может найти в себе силы изойти к своим пределам; только то, что достигло предельных глубин внутренней исполненности может обратиться к другому в предельном желании раздать накопленные сокровища. То же, в чем отсутствует глубина, не может отыскать в себе столь мощных и стремительных сил, которые вытолкнули бы его на поверхность и увлекли к совместности "существования - с - другими". Обращение философии и религии друг к другу на "поверхности контакта" соотносится с предельной полнотой их внутренней самовыраженности, с максимальной насыщенностью их внутреннего бытийствования. В случае же отказа от своего духовного предназначения, - от своей внутренней глубины, - философия и религия были бы уже не в состоянии вступить в живое и творческое общение, - их диалог стал бы подобен тоскливому монологу аморфного мутанта, смешавшего в одну неразличимую кучу религиозные и философские позиции.

Взаимоотношения философии и религии в ситуации постмодерна не обладают стабильными и неизменяемыми свойствами, - они находятся в непрерывном движении, трансформирующем и разветвляющим их строение. Невозможно дать однозначный ответ, каков их характер, ибо они постоянно развиваются, в следующее мгновение перерождаясь в нечто прямо противоположное тому, что имело место в предшествующий миг. Если в первой описанной модели отношения между философией и религией носили конфронтационный характер, во второй - примирительный, то в данном случае они не обладают ни тем, ни другим, хотя "могут" обладать и тем, и другим характером. В энергийном пространстве философско-религиозных взаимоотношений отсутствует закон, который бы подчинял их развитие своей логике; все здесь - спонтанность, случайность, внезапность перемен, которые невозможно ни предвидеть, ни предотвратить. При определенной настроенности между философией и религией устанавливаются творчески-диалогические отношения, которые однако же не могут быть закреплены в неизменности: в момент прохождения философией и религией через бифуркационные пороги эти отношения могут оборваться, прерваться, а на их месте может утвердиться движение их духовного противоборства. Здесь царствует "игра без установленных правил" (Ж. Делез), играя в которую философия и религия создают уникальные и неповторимые жизненные ситуации.

Итак, в ситуации постмодерна философия и религия открывают пространство неуловимых, неисследимых взаимоотношений, незакрепляемых в однозначном итоге. Перспектива бесконечных трансформаций создает игровое поле новых альянсов философии и

религии, исчезающая реальность которых образует летящий след мгновенных пересечений их энергий.

А.Баженов, Л.Бондаренко

СИМВОЛ В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ ПСИХИЧЕСКОГО ДЕТЕРМИНИЗМА

Проблема психического детерминизма остается в настоящее время практически неизученной, хотя даже поверхностное знакомство с психоанализом, особенно его импликациями в социо-политическое и социо-психологическое поле наглядно демонстрирует нам насущную необходимость изучения психического детерминизма. Действительно, сущность тоталитарных режимов, то ли фашистского, то ли сталино-бериевского толка даже при доскональном знании их социально-экономических детерминант не может быть постигнута без изучения их социально-психологической составляющей. Здесь трудно переоценить работу З.Фрейда "Массовая психология и анализ человеческого "я"", идеи которой были развиты Вильгельмом Райхом, Сержем Московичи, Эрихом Фроммом и др. Нельзя не упомянуть в этой связи и фундаментальной работы, выполненной Адорно с сотрудниками - "Авторитарная личность". Юнговская концепция архетипов как составляющих коллективное бессознательное и обнаруживающих свою грозную разрушительную мощь в периоды кризисов, порождающих "психические эпидемии" (фашизм, коммунизм - Юнг имел в виду репрессии 30-х годов в СССР) также являются важнейшим и весьма плодотворным объяснительным принципом многих общественных потрясений.

Этим прежде всего определяется актуальность проблемы психической причинности.

Понятие психического детерминизма (психической причинности) ввел в психологию и философию основатель экспериментальной психологии В.Вундт. Он проводил идеи о том, что в области психики, сознания, душевные феномены определяются, порождаются душевными же феноменами: восприятие детерминирует чувство, оно, в свою очередь, детерминируется апперцепцией (волевым началом), которая и является исходным, центральным порождающим все душевные процессы феноменом. Психику В.Вундт рассматривал как независимую от материальных процессов.

Не вдаваясь подробно в историю проблемы психического детерминизма, упомянем лишь Л.Выготского, А.Леонтьева, С.Рубинштейна, работы которых доказательно раскрывают социокультурную детерминацию психических процессов.

Проблеме психической причинности специально посвящена фундаментальная работа российского философа В.Зеньковского "Проблема психической причинности" (1914 г.), которая заслуживает специального рассмотрения.

Особое место в ряду школ и направлений так или иначе решавших проблему психического детерминизма, занимает психоанализ. Отметим следующие его особенности в интересующем нас аспекте. Психический детерминизм представлен не только как теоретическая проблема (иногда эта проблема имманентна психоаналитическим концепциям и специально не выделена). В самой психоаналитической практике, терапии, причинность предстает "работающей" "здесь и теперь", как ряд конкретных, отдельных, хотя и взаимосвязанных "участков" психоаналитического курса.

И второе. Бессознательные психические процессы детерминируют не только и не просто феномены сознания, но в конечном счете порождают культуру (цивилизацию); сложная динамика бессознательного и сознания во взаимодействии личностного и коллективного существенно влияет, даже определяет ход исторических событий. Т.е. действие психической причинности "внутри" душевной жизни личности столь мощное, что выходит вовне за границы собственно психического.

Концепция психического детерминизма З.Фрейда сформировалась под влиянием идей естественно-научного детерминизма XVIII-XIX вв. Это влияние очень четко выражено в "Проекте научной психологии" (1895 г.); и сохранилось с теми или иными модификациями до самой смерти З.Фрейда.

З.Фрейд решительно отрицает какие-либо случайности в душевной жизни и ее проявлениях. Ошибочные действия (описки, очитки, оговорки, забывания и др.) для необразованного человека предстают как случайности. Фрейд решительно возражает против такой точки зрения: "Выходит, существуют настолько ничтожные события, выпадающие из цепи мировых событий, которые с таким же успехом могут как произойти, так и не произойти? - восклицает он с возмущением, - Если кто-то нарушит, таким образом, естественный детерминизм в одном-единственном месте, то рухнет все научное мировоззрение?" [1, 15]. Ошибочные действия, считает З.Фрейд, могут вызываться внешними причинами: усталостью, нездоровьем, рассеянностью внимания и т.д. Но психологическая сущность их этим не объясняется. Анализ ошибочных действий с психологической точки зрения дает точный ответ на происхождение каждого из них, раскрывает их смысл. "Они не являются случайностями, а представляют собой серьезные психические акты, имеющие свой смысл, они возникают благодаря взаимодействию, а

лучше сказать противодействию, двух различных намерений" [1, 25] (осознанного и бессознательного, о котором сам субъект ошибочного действия не знает, которое вытеснено из сферы сознания, но "прорывается" и искажает осознанное, произвольное действие).

Аналогичным образом З.Фрейд отрицает случайность в образах сновидений. Необходимо истолковать сновидение, найти его скрытый смысл, и тогда обнаружатся его глубинные бессознательные истоки.

Отрицая случайность в психической жизни индивида З.Фрейд отрицает и свободу душевных процессов, и свободу деятельности человека. В нас, считает З.Фрейд, - "коренится вера в психическую свободу и произвольность, но она совершенно ненаучна и должна уступить требованию необходимого детерминизма и душевной жизни" [1, 65].

Влияние естественно-научного, в частности механического детерминизма сказалось и во фрейдовской терминологии: либидо - энергия влечений, имеющая количественную характеристику, динамическое понимание психических явлений, вытеснение, сопротивление, сублимация и др.

Такого рода мировоззренчески-методологические установки сказались и на концепции символа, одной из центральных в психоанализе. По Фрейду и невроз, и сновидения и ошибочные действия в сути своей содержат противоречие (или конфликт) сознательного и бессознательного. "...Душевая жизнь, - пишет З.Фрейд, - это арена борьбы противоположных тенденций" [1, 46]. Феноменология этих и других явных психических процессов скрывает их внутреннюю противоречивую сущность, но специальный анализ может установить их скрытый смысл, обнаружить искажающие действия бессознательного. Уже в ранней работе "Очерки об истерии" З.Фрейд истерический симптом рассматривает как символ психотравмы.

Проблему символа З.Фрейд специально и подробно рассматривает в связи с анализом сновидений. "Жесткий" естественно-научный детерминизм З.Фрейда определяет его вывод о том, что в толковании символа должен быть получен однозначный результат, - единственная истина, которая достигается непросто; чтобы за симптомом, символом выявить скрываемый им смысл, нужно проделывать нелегкую работу, которую З.Фрейд сравнивал с трудом археолога. Большинство символов в сновидениях, - считал он, - сексуального характера.

Создание символики коренится в филогенезе, в древней истории человечества, поэтому символика сновидений часто совпадает с символикой фольклора, мифов, религий и т.д. Это некие стандартные, постоянные символы.

Концепция символа у К.Юнга существенным образом отличается от фрейдовской, что определяется спецификой юнговского авторского варианта психоанализа.

Коллективное бессознательное, по К.Юнгу, - состоит из по сути бесконечного множества архетипов, каждый из которых воплощается вовне во множестве символов, варьирующихся в разных культурах в различные исторические эпохи. Архетип как наследуемая схема действия и восприятия, в конкретной жизнедеятельности человека (индивида или общности) "наполняется" эмпирическим содержанием, и порождает разнообразные символы, которые, будучи созданы и объективированы в культуре, постигаются последующими поколениями и изменяются ими. "Символ требует человека для своего развития" [2, 1, 62]. Таким образом, хотя К.Юнг многократно повторяет, что он естествоиспытатель (и не занимается философскими спекуляциями как Гегель или Хайдеггер), его концепция детерминизма существенно отличается от фрейдовской. Это объясняется тем, что юнговское коллективное бессознательное, рационально постигнутое, - ничто иное, как аккумулированный общественно-исторический опыт, осуществляющийся, выявляющийся достаточно свободно, его символическая феноменология многообразится и уходит в бесконечность. Таким образом, и человек как "потребитель", модификатор и творец символами обогащается и развивается практически бесконечно.

Так же как либидо К.Юнга - не только сексуальная энергия, а психическая энергия вообще, так и содержание символов никак не сводится к сексуальному, как у Фрейда.

Принципиально важным моментом в юнговской концепции архетипов и символов является нуминозность¹ - как проявления архетипов так и соответственно символорождающей и символоспринимающей деятельности. Символ как бы "дразнит" человека своей многозначностью, манит в неизведанное, уводит в бесконечность. Он волнует, вызывает эмоционально-аффективную реакцию. Символы могут "умирать". "В определенном смысле символ имеет свою жизнь, руководя субъектом, облегчая ему задачу, но его нельзя изобрести или изготовить, потому что опыт его не зависит от нашей воли" [2, 1, 268]. Символы могут превращаться в "идолы". Тогда люди обыденно, рационально и равнодушно выполняют ритуалы, ранее носившие символический характер, когда в прошлом, выполняя эти же ритуалы, переживали эмоциональный подъем и свято верили в их значимость.

К.Юнг противопоставляет символическое, наглядно-образное, эмоционально-окрашенное мышление, свойственное античности и средневековью, современному рациональному мышлению, ориентированному вовне, получившему неестественно

гипертрофированное развитие. Это, по мысли К.Юнга, таит в себе угрозу для всего человечества. "Сознание, - это с одной стороны - триумф и дар, а с другой - это наш наихудший дьявол, помогающий нам изобретать всякие мыслимые причины и способы уклониться от божественной воли" [2, 1, 486]. (По Юнгу, Бог - символ архетипа Самости).

Поэтому в творчестве К.Юнга, особенно в последние два десятилетия его жизни настойчиво звучит призыв к западно-европейскому человеку обратиться к своему внутреннему миру, прислушаться к своему бессознательному, накопленному веками и выражающемуся в символике, ограничить безудержное развитие рационального мышления, направленного вовне, а вместе с ним - неконтролируемое развитие науки и техники, грозящие нам катастрофой. "Я не борюсь с христианской истиной, я спорю с современным разумом" [2, 1, 387].

Критика современного западно-европейского рационализма приобретает у Юнга подчас весьма неожиданные и оригинальные формы. Так, он резко осудил известного, общеизвестного гуманиста и мыслителя Альберта Швейцера. "Швейцер, - пишет К.Юнг, отрекся от лежащей на богослове задачи лечения души и занялся медициной, чтобы лечить больные тела туземцев" [2, 1, 140]. Действительно, одностороннее развитие рационального мышления в Западной Европе в ущерб символическому привело к релятивизации образа Христа; и богослов Швейцер, пишет Юнг, оставил христианам Европы самим искать, что делать с релятивизированным Христом. "Или нам следует, по лозунгу Швейцера, эмигрировать в Африку и лечить болезни туземцев, когда наша собственная болезнь души вызывает к небесам?" [2, 1, 141].

Таким образом, позиции К.Юнга в вопросе о психическом детерминизме такова, что вовсе не исключает свободы душевной деятельности, скорее, предполагает ее, открывая бесконечный простор развитию человека, обращающегося попеременно к внешнему и своему собственному внутреннему миру. Более того, эта концепция позволила К.Юнгу занять активную позицию и настойчиво проводить идею о необходимости гармонизировать символическое и рациональное мышление, и тем самым предотвратить "психические эпидемии" и глобальные катастрофы, грозящие человечеству гибелью.

ЛИТЕРАТУРА

1. З.Фрейд. Введение в психоанализ. Лекции. М., Наука, 1989.
2. C.G.Jung. Letters. v. I, II. Dollingen Series. N.Y. - London. 1974.