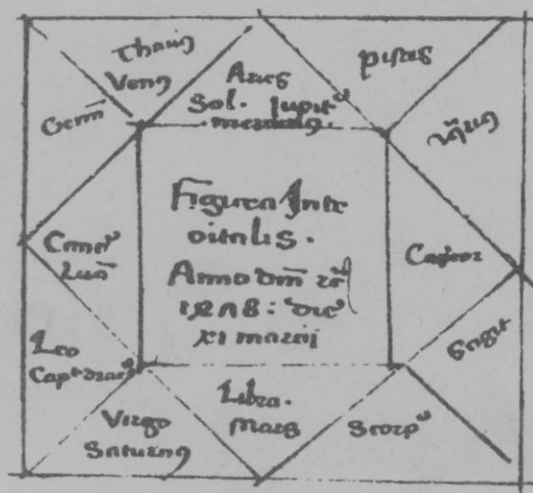


МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ ТА НАУКИ УКРАЇНИ

ВІСНИК

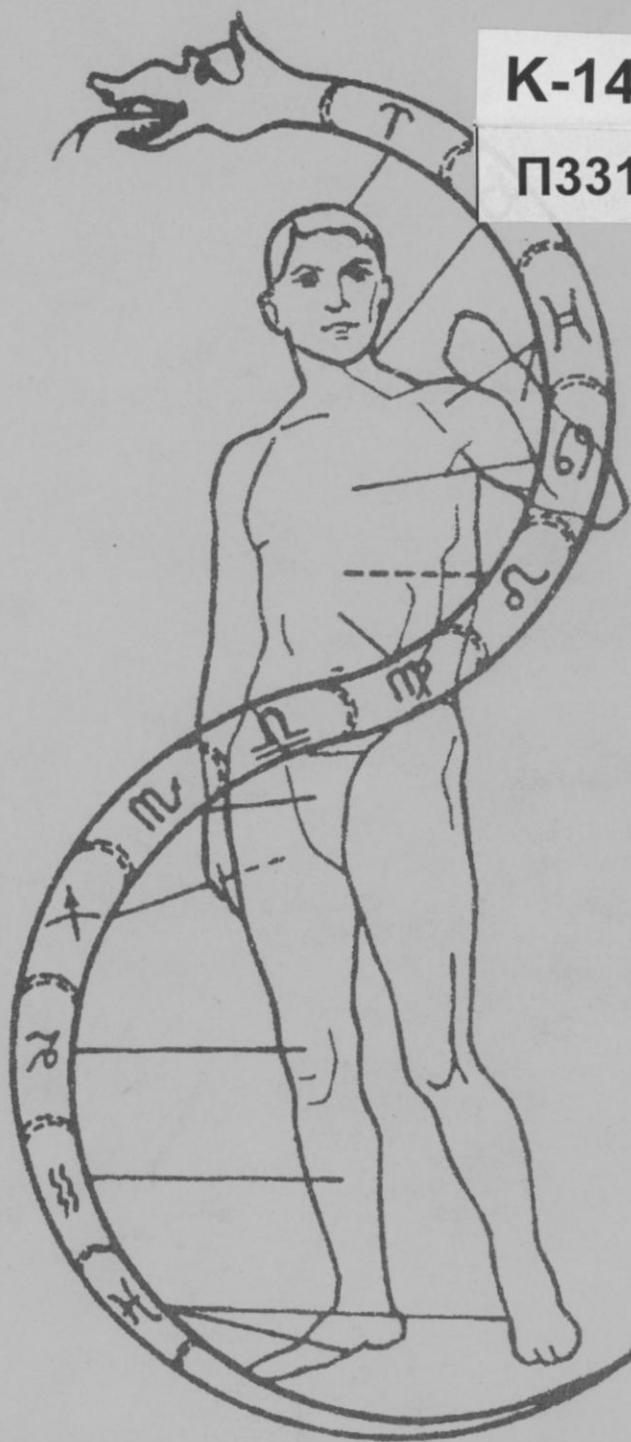
ХАРКІВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО
УНІВЕРСИТЕТУ ім. В.Н. КАРАЗІНА

№ 501/2



K-14038

П331961



V.N. Karazin Kharkiv National University



00705182

7

ISSN 0453-8048

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ ТА НАУКИ УКРАЇНИ

ВІСНИК

ХАРКІВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО

УНІВЕРСИТЕТУ ім. В.Н. Каразіна

№ 501/2

ПРОБЛЕМИ БУТТЯ ЛЮДИНИ

Ἀνθρωπος: πνεῦμα, ψυχή, σῶμα

Серія "Теорія культури і філософія науки".

Заснована у 1991 році. Випуск 30/2.

Свідоцтво КВ №4063 від 02. 03. 2000 року

Державного Комітету інформаційної політики, телебачення і
радіомовлення України

Харків - Дрогобич - 2001

У збірнику досліджуються різноманітні сторони буття людини; проблеми світогляду, смерті, безсмертя, всесвіту, свободи тощо. Усвідомлення філософсько-етичних та релігійно-духовних аспектів людського буття залишається актуальним.

In the collection, the various spheres of people existence; problems of eternity, death and eternal life, world perception, freedom and so on are investigated. Realization of philosophical and religious aspects, as well as religious and moral ones of people existence.

Редакційна колегія:

д-р філос. н., проф. **І.З.Цехмістро** (керівник);
д-р філос. н., доц. **Я.М. Білик** (редактор-укладач);
к. філос. н., доц. **І.П.Білецький**; д-р філос. н., проф. **О.К. Бурова**;
д-р філос. н., проф. **В.М. Вандишев**; к. філос. н., доц. **Г.Д.Панков**;
д-р філос. н. **Б.Я. Пугач**; д-р філос. н., проф. **В.В. Шкода**;
д-р філос. н., проф. **В.І. Штанько**.

Адреса редколегії: 61077, м. Харків, пл. Свободи, 4, ХНУ,
кафедра теорії культури і філософії науки.
Тел. (0572) 45-75-72

*Збірник наукових статей підготовлений спільно
з Філософським відділенням
Дрогобицького державного педагогічного університету*

Серія "Теорія культури і філософія науки".
Заснована в 1991 році. Випуск 30/2.

Наукові редактори і укладачі: д-р філос. н. В.М. Вандишев
канд. філос. н. І.П.Білецький

Відповідальний за випуск – проф. В.М.Вандишев

Рекомендовано до друку рішенням Вченої ради Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна від 29 грудня 2000 року.

К-14038

ISSN 0453-8048

Центральна наукова бібліотека
Харківського національного
університету ім. В.Н.Каразіна

ім.В. №

П331961

Харківський національний університет, 2001

ТРАДИЦІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ДУХОВНОСТІ І СУЧАСНІСТЬ

(до виходу у світ книги:

Юрій Дрогобич. Verba magistri: Пророцтва і роздуми)

Nosce te ipsum

Істинно сказано, що святе місце пустим не буває. Так трапилось і у нашому випадку. Колись наш уславлений земляк Юрія Дрогобич (Котермак) (бл. 1450-1494) пішов шукати знання у чужі краї. Важко, в злиднях, здобував освіту у Краківському та Болонському університетах. Набув визнання мислителя європейського рівня, навчав молодь астрономії, медицини, астрології і іншим наукам. Був один навчальний рік ректором Болонського, декілька років – деканом Краківського університету. Пройшло майже півтисячоліття, коли і у його рідному місті з'явився вищий навчальний заклад – Дрогобицький учительський інститут (1940). Сьогодні ім'я Юрія Дрогобича широко відоме українській спільноті. Науковці та літератори протягом останніх десятиліть багато зробили, щоб повернути нас до досягнення внеску вітчизняного мислителя до скарбниці європейської духовної традиції. Серед них Я.Ісаєвич, Я.Матвішин, Г.Лонго, М.Шалата, Н.Бічужа, В.Вандишев, Л.Гаврило і інші автори-дослідники життя та діяльності Юрія Дрогобича. У підручниках з філософії ім'я його стоїть поряд з іменами визначних мислителів доби українського Відродження.

Декілька десятиліть дослідники творчості Юрія Дрогобича розшукували його твори, листи, свідчення про життя і діяльність. Всі ці зусилля не минули марно. Були численні коментарі, роботи, публікації, які посприяли більш глибокому розумінню духу епохи і особистості мислителя. Головне, як свого часу писав Микола Бердяєв, говорячи про мислителів минулого взагалі, що вони, – а для нас важливо, що і Юрій Дрогобич також, – наважились **бути**. У своїх Прогностиках і більш узагальнених роботах Юрій Дрогобич сказав те, що він знав і за що брався відповідати усім своїм сумлінням науковця і людини. А тому не можна підходити до творчості визначного мислителя зверху, вважаючи, що застосовувана ним методологія, яка спирається на визнане того часу світоглядне підґрунтя, від самого початку хибна. Треба спробувати зрозуміти, проаналізувати її. Скажімо, чи були достеменними метеорологічні прогнози, які давав Юрій Дрогобич на 1478-й та 1483-й роки? Можна ствердити, що були, а можна і заперечити. Але все-таки більш доказовим було б посилання на ті конкретні метеорологічні спостереження, які на тоді існували і кимсь з відомих науковців того періоду фіксувались. Важливо, що імена їх подаються у коментарях до творів Юрія Дрогобича.

Науковці Дрогобицького державного педагогічного університету, як спадкоємці своїх визначних земляків-мислителів, художників, літераторів і творчої інтелігенції не залишилися осторонь досліджень творчості Юрія Дрогобича. Тому цілком природно, що початок нового тисячоліття відзначили видрукуванням декількох оригінальних його творів. Тим самим ми започаткували певну науково-дослідну програму повернення до витоків європейської класичної філософсько-світоглядної культури. Тепер коментарі дослідників будуть більш ґрунтовними і багатоплановими.

Творчість Юрія Дрогобича визначає фундаментальна філософсько-світоглядна складова. Як мислитель, який належав своєму часу, він слідував давній традиції. Пригадаймо особистість і діяльність Піфагора, належність якого до царини філософії поза усяким сумнівом. Пригадаймо також і те, що Піфагор відомий насамперед, як мислитель, який займався космогонією, космологією, нумерологією, астрологією і мистецтвом пророкування, а саме тому і розумівся в людях, яких ретельно добирав до своєї школи. Фалес із Мілету відомий як філософ, здатний передбачувати, як мантис. А скільки списів було поламано на терені дискусій стосовно свободи волі і передречення в епоху європейською Відродження у XV столітті! Так, Юрій Дрогобич — філософ, і філософ найвишого для свого часу гатунку. Він наполегливо втілював у своїх працях ідеологію значущості розуміння «волі Неба», щоб люди на могла почувати себе на землі більш незалежною, щоб, як він сам писав, була від них користь родові людському. У його час синкретична філософська думка існувала як реальність у математиці, риториці, діалектиці, астрології-астрономії та музиці, — у тій сукупності наук, що відома як тривіум і квадріум, тобто як підґрунтя тогочасної освіти і культури.

Юрій Дрогобич відомий нам як руський мислитель, який **першим** із співвітчизників **надрукував** свою книжку 1483 року в Римі. Енциклопедичний словник Ф.Брокгауза та І.Єфрона засвідчує, що у XV столітті, коли почалось книгодрукування, було видано 48 книжок астрологічного змісту. Яким за числом був “Прогностик” Юрія Дрогобича на 1483-й рік, ми не знаємо. Та можна впевнено сказати, що Микола Копернік, Філіп Меланхтон, Мішель Нострадамус, Йоган Кеплер мусили завдячувати внескові астрологічного і філософського генія Георгіуса з Руси. Тим більше, що Миколу Коперника він, напевно, навчав основ зіркозаконня у Краківському університеті. А визначний німецький енциклопедист Гартман Шедель особисто переписав текст Юрієвого «Прогностика» на 1478-й рік, що і є на сьогодні єдиним відомим свідченням існування цього твору.

Дослідження творчості Юрія Дрогобича, яке ми проводили паралельно із перекладом і підготовкою до друку його творів, засвідчили значну складність сприйняття змісту. Так, скажімо, у “Судженні про затемнення” досить часто його висловлювання виглядають з точки зору норм сучасної мови занадто важкими для сприйняття. Але, якщо порівняти лексику його з будь-якою оригінальною вітчизняною роботою 1470-1480-х років, то ми побачимо багато спільного. Так, мовні нормативи того часу далеко відрізняються від звичних нам нормативів сучасних. Тому, безумовно, переклад має нести у собі дух часу, наявність якого необхідна. При уважному, та ще й з певним рівнем компетенції, ознайомленні із текстами Юрія Дрогобича там виявляється і логічність і послідовність. Але тільки при уважному та зацікавленому. Не забудьмо також, що в ті часи не завжди ставили крапки в кінці речення та інші знаки пунктуації. І це було нормою і для європейських, і для вітчизняних мислителів.

Таким чином, існуючий сьогодні збірник наукових праць Юрія Дрогобича має і наукове, і прикладне значення. По-перше, це певним чином першоджерело з історії передостанніх десятиліть ХУ століття, яке тим відрізняється від існуючих, що дозволяє перевірити сказане автором із інших відомих джерел. Це вже робота цікава і

для професора, і для студента. По-друге, це оригінальний посібник з середньовічної латинської мови, який буде корисним для науковців, а також і для студентів, які зможуть навчатись латинської мови на текстах свого вітчизняного авторитетного мислителя того часу, оскільки ця робота є певним свідченням тогочасного науково-літературного стилю.

Незважаючи на певні успіхи, як я неодноразово пересвідчувався, дослідницька робота, присвячена творчості і особистості Юрія Дрогобича, має чимало хиб. Насамперед, не задовольняє стан пошукової роботи: знайдено та ідентифіковано надто мало робіт, які належать перу мислителя. Беззаперечно, заохочує до роботи, зазначене одним із власників його рукопису “Судження про затемнення”, зауваження про те, що ця робота із **віднайдені** колекції творів Юрія Дрогобича. Значить, у середині XVI століття знали саме про колекцію, але куди вона поділась? Я впевнений, що дуже багато творів нашого земляка просто ще чекають на повернення. Щорічно на протязі майже двадцяти років він писав прогностики, мають існувати його медичні трактати, астрономічні дослідження, листи, тощо.

До чого я веду? Науково-дослідна робота – річ складна і наслідки її не завжди передбачувані. Тому я хочу сподіватись, що харківські колеги також долучаться до процесу дослідження творчості Юрія Дрогобича. Можливо, саме вам вдасться зробити новий крок у цій важливій справі.

Мені приємно, що доля надала можливість філософам Дрогобицького державного педагогічного університету спільно з харківськими, київськими, донецькими, львівськими та сумськими філософами показати один одному свій науковий дорожок в авторитетному у наукових колах “Віснику” Харківського національного університету. Надзвичайно важливо, що ми можемо в ньому представити повністю главу третю із роботи Юрія Дрогобича “Судження про затемнення”, яка у виданій цього року книжці перекладена лише частково.

В.Г. Скотний,
професор, ректор ДДПУ імені Івана Франка

Гаврило Л.М., к. філол. н. (Суми)
PRO INTELLIGENTIA

Магія стародавнього рукопису – колючі літери, каліграфічно виведені заголовки, хитромудрі скорочення. Ось думка обганяє руку – і весь рядок закреслено. Силою розуму пізнати взаємозв’язок і взаємозалежність руху небесних тіл і людських доль, а щоб інші зрозуміли також – написати трактат про природу і сутність затемнень. Pro intelligentia...

Твори Юрія Котермака мають риси, характерні для пам’яток Середньовіччя: відсутність диграфів, взаємозаміна приголосних, рід іменників не збігається з класичним – planeta, ає – чоловічого роду, materia – множина середнього. Особливі труднощі зі скороченнями: що повинно означати *p*, перекреслене рискою внизу – *per*, *pro*, *prae*? До того ж написання букв, до складу яких входять вертикальні лінії – *l* чи *h*, *n*, *m*, *i*, *u*? Не краще з *a* – *o*, закінченнями дієслів та відмінковими закінченнями. Та на певному етапі текст починає “говорити”. І яким же різним за стилем та емо-

ційною наснагою виявляється Юрій Котермак з Дрогобича у різних своїх творах: схематично-діловий у “Прогностику” 1483 року, присвяченому папі Сіксту IV; практик-астролог, який заробляє собі на життя складанням гороскопів; мислитель, безпорадно-благаючий у листі 1478 року до друга; вчений-теоретик, який вільно цитує арабські та давньогрецькі джерела; поет, що віртуозно укладає латинські слова в гекзаметри та підноситься до пафосу біблійських пророків, віщуючи лихо. Чи встиг він зробити все, що задумав? Життя в середньовіччі тривало недовго і коштувало небагато. Життя енциклопедиста – українця Юрія з Дрогобича припадає на XV століття, коли важливо було знати, чи пройде мимо чума, чи буде війна, чи врожайним видасться рік. А думка вченого поривалася у простори Всесвіту. Він пише латиною середньовіччя, каліграфічно виводить заголовки, хитромудро виписує скорочення часто повторюваних слів.

Юрій Котермак не байдужий до того, хто буде читати його “Eclipsis...”, звідси – детальні пояснення, багаторазове повторення методики обрахунку дії затемнення: “*primae partis Debemus score*”. Тексти захоплюють несподіваною щедрістю епітетів на позначення кольорів, запахів, тварин, риб, дерев: “Місто Болонья, яке рум’яниться родючістю Тільця і Венери...” (“Прогностик” 1478р.). Дієслово *rutilo* 1 – “ставати червонуватим”, “виблискувати золотом” прикрашає речення, робить його емоційно насиченим.

Деякі розділи – це сучасні за стилем метеорологічні прогнози: “*Die solis 12 Iulii mutatio speratur versus noctem; in multis tamen orisontibus frustrabitur hec significatio*” – “У неділю, 12 липня очікується зміна проти ночі; однак в багатьох місцевостях ця прикмета виявиться оманливою” (“Прогностик” на 1478 р.). Дивно-недоречним може видатися тут дієслово *frustrare*, але як оживляє воно весь уривок, робить його по-людськи персоніфікованим! Наскільки точним виявився прогноз Юрія Дрогобича – це завдання представників багатьох наук – істориків, філологів, географів, астрономів, астрологів, теологів, військових, лікарів. Вражає інше – уміння детально, по днях розписати цілий рік, кожен місяць. Це вимагало величезної ерудиції, аналітичних здібностей, володіння відповідним математичним апаратом. Юрій Котермак – дитя свого часу, кращий його представник.

Затемнення, як одне з явищ, що впливає впродовж тривалого часу на земне життя, привернуло увагу Юрія Дрогобича ще в ранніх його роботах. У “Оцінці” 1483 року стриманий астролог-практик не втримався від патетичного піднесення, описуючи передбачувані ним наслідки першого затемнення Місяця: “І стануться серед людей суперечки і битви, і численні війни, і полон, і рабство. І застане людей несподівана смерть і слабкість від лихоманки, що повертається на третій день, і плюватимуть кров’ю і смерть швидка і небезпечна...І вийдуть люди з закону свого і перейдуть в інший, чужинський. І будуть пожежі, і вбиватимуть люди один одного...” Паратактичне повторення простих речень, поєднаних сполучником *et*, синонімічні ряди іменників з акумуляцією загрози – надає деяким місцям у “Прогностику” зловісного, майже пророчого звучання. Синтаксис “Екліпсиса”, навпаки, показує вміння автора володіти літературним стилем, органічним для теоретичного твору. Підрядні речення з сполучниками *quod* і *quia* часто стоять в тих місцях, де класична латина

віддала би перевагу акузативному додатку з інфінітивом. Досить важкі герундивні конструкції передають мету і причину: "Ad inveniendum significatorem eclipsi considerandum est signi eclipsis..." ("Для визначення сигніфікатора затемнення необхідно розглянути затемнення знака"). Відзначимо також вживання *dativus possesivus eclipsi*. При побудові речень в порядку слів "Еліпсиса" в основному зберігається кінцеве положення дієслова – присудка, характерне для класичної латини. Іноді саме дієслово є орієнтиром кінця речення, речення перетікають одне в одне, з'єднані сполучниками *quod, qui, quia, quando*. Науковий характер трактату підкреслюється надзвичайно великою кількістю умовних речень, в які, в свою чергу включені означальні, додаткові, непрямі питання. Чіткого розмежування часів умовного способу немає, найчастіше вживається *coniunctivus perfecti* при *modus potentialis*: "Si autem plures planete habuerint equalia testimonia... in hiis vero locis aut duobus principalibus essentialia videndum est...".

В аподосисі при цьому нерідко зустрічається індикатив – теперішнього чи майбутнього часу. При описі методики розрахунку затемнення Юрій Дрогобич користується теперішнім та майбутнім часом: "*Intrabo in tabulas ascendentium signorum in circulo obliquo illius regionis...*", "*Et, id quod remanserit, erit distantia luminaris ab ascendente suo...*".

Твори Юрія Дрогобича ввійдуть, сподіваємось, у активний науковий обіг. Дослідження лінгвостилічних особливостей його спадщини, вивчення науково-термінологічної системи його творів – все це робота на майбутнє. Світогляд нашого земляка Юрія Котермака вартий щонайпильнішої уваги.

Нижче наводимо латинську та російську версії третьої глави "Екліпсису...", у якій зроблено декілька незначних пропусків слів, які нам, на жаль, не вдалося прочитати.

Doctore Georgius Medice de Russia

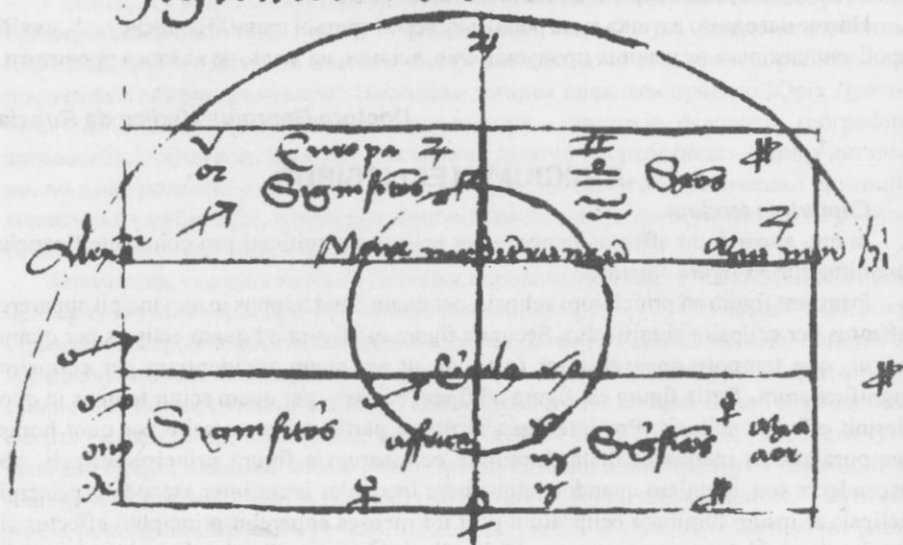
JUDICIUM IN ECLIPSIBUS

Capitulum tertium.

In quo apparebunt affectus tempore per eclipsim significati pro cuius intelligencia premittuntur 36 figure siderales.

Prima est figura ad principium eclipsis, per quam istud tempus in quo incipit apparere effectus per eclipsim significatur. Secunda figura est figura ad quam eclipsis per quam scitur, quo tempore apparebit aer fortitudo ut aer suam accidentiam per eclipsim significatorum. Tertia figura est figura ad finem eclipsis, per quam scitur tempus in quo desinit effectus eclipsis. Pro intelligencia prime partis debemus scire per quot horas temporales seu inequales distat luminare eclipsatum a figura principi eclipsis, ab ascendente suo, quoniam quodcumque hore inequales erunt inter ascendens principi eclipsis et ipsum luminare eclipsatum post tot menses apparebit principium effectus si fuerit eclipsis ☾. Inter post tot annos si fuit eclipsis ☉ per quolibet luminare hora inequali accipitur unus mensis ☾ eclipsi ☉ accipit. unus annus quorundam ☉. In uno anno eius plurimisimi sunt. Ad sciendum autem quot sunt hore temporales seu inequales inter luminare eclipsatum et ascendens intrabo in tabulas ascensionum signorum in circulo

spiritum Secundum In Itendo
 In tribus partibus mundi
 In quibusque regionibus ac
 orbibus apparebit effectus
 ipso Pro anno intelligencia
 Premittitur Rec figurae loci
 mundi parum cum suis
 significatoribus



obliquo illius regionis, in qua sit eclipsis. Cum vero ? lunare eclipsati ex opposito ? et sub illo signo in quo huc habet terminare, accipiam ascensiones luminaris cum partibus horarum diei, si ☉ eclipsatur vel noctis si ☊ eclipsatur. Quos ascensiones paravi in tabula cum partibus horarum ad notanda titulos appropriatos. Deinde intrabo in eandem tabulam circuli obliqui cum ☊ ascendente ex opposito. ☊ et sub illo signo cuius signi ☊ ascendit. Accipiam ascensiones, quas scribam ad prius scriptus in tabula, deinde subtraham ascensiones luminaris eclipsati ab ascensionibus sui ascendentis. Et id quod remanserit post subtractionem erit distancia luminaris ab ascendente suo, quam distantiam circa priora notabo cum suo titulo; non distantiam luminaris ab ascendente dividam per partes horarum luminaris eclipsari dividendo utrumque. Et tam distantia luminaris ab ascendente quam partes horarum eiusdem ad eandem denominationem sit ad minuta. Sic si enim in distantia sunt ☊ illos multiplicabo pro 60 et inpicatur quatiene provenient minuta. Ad que minuta vero addam minuta distantie ut erit pro ductum longitudo distantie luminaris ab ascendente in minutis. Id idem partes horarum reducam ad eandem denominationem, videlicet ad ea multitudo partes horarum per 60 ut prius et productum horarum dividam productum ut prius et productum erit partis horarum minuendis per quod productum partium horarum dividam productum primum. Hoc est distantiam luminaris ab ascendente. Et in uno quotiente veniunt hore inequales, quas scribam extra in tabula. Deinde si aliquid manserit in residuo multiplicabo per eas et venient ea horarum, quae si retroverint, 60 dividam per 60 et in minutis quotiente venient minuta horarum inequalium, que stantes extra in talibus in tabula ad horas prius scriptas. Illis horis habitis in qualibet hora recipiatur unus mensis in eclipsi ☊ ut unus annus in eclipsi ☉ et pro quibuslibet 10 minute horis inequalibus accipiuntur quinque dies in eclipsi ☉ post quos menses et dies apparebit primum effectus ipsius eclipsis si est ☊, ut post tot annos et tot menses apparebit primum effectus eclipsis. Si est eclipsis ☉, eadem modo operandum est pro stise in figura medie eclipsis promue mediis horis inequalibus. Et hec est intentio sine moris ipsius Hali, commentatoris Ptolomei in 20 quadriti et aliorum plurimorum eum imitationum Ptolomeus autem de hac grossia loquit. Dicit enim: si locus eclipsis fuerit in parti orisontis (слово "occidentali" зачёркнуто в тексте. — Сост.) orientali hoc est in primis earum horis secundum Hali, inequalibus diei eclipsis ☉ aut in eius primis mensibus, si est eclipsis ☊. Et maior fortitudo accidentis apparebit in prima, 3a ipsius tonus temporis per istud, per quod durabit tale accidens. Si autem fuerit eclipsis in parti medii celi secundum Hali sit lapsus primus eius horis mensibus ab oriente in eius sequentibus horis. Tunc incipiet accidens post eius primos annos et menses. Et erit in eius annis vel mensibus Solis maior aut fortitudo occidente erit in 2a 3a hoc est ante medietatem totius temporis durationes effectus. Si autem fuerit in parte occidentali secundum Hali. In ultimis eius horis diei vel noctis incipiet effectus eclipsis post octo annos vel menses. Et apparebit in ultimis sive sequentibus eius annis vel in mensibus. Nam virtus eclipsis initialis que supple debetur per se non duratim in 12 annis. Si solaris fuerit aut mensibus si lunaris. Unde ex virtutibus domorum Ptolomei habetur quod non stitur acceleratio vel retardatio auri fortitudinis unus effectus in ordine ad totum tempus durationis ipsius effectus particularis autem diminutiones vel additiones in tali accidente sciuntur ex coniunctionibus et oppositionibus que accident in loco principali accidentis aut in locis habentibus concordantiam circa tali

loco accidentis. Quamquam tales constellationes movent opus primum et inclinatur ad bonum vel ad malum. Iuxta nam illius planete qui duorum dominatur in talibus constellationibus. Nam si dominans in tali particulari constellatione fuerit contrarius dominanti in eclipsi per nomen vel per locum hoc est si fuerit in loco contrario loci primi opus primi dominantis aut si fortius fuerit eius in toto virtutem aufert primum. Si autem ea iis concordaverit cum ipso augebitur virtus virtusque. Et ita se mentem fortificabunt et debilitabunt. Iuxta proportionem concordantie ut diversitate est intelligendum, si tempus accidentis sideri concordat cum tempore primi. Nam si unus operaretur in uno tempore et alius alio hoc erit addicio vel diminutio. Cum itaque hec fuerint in coniunctionibus et oppositionibus particularibus multo fortius hoc erit. In eclipsibus coniunctionibus eclipsabilibus. Una enim eclipsi altius effectum promovebit aut diminuet. Similiter coniunctiones magne similem habent conoperationem adeo que aliquando una constellatio facit aliam in toto virtutem amittet. Ad talia quoque additamentia aut diminuentia accelerationis ut retardationes venerunt cooperante habitudines planetarum qui dominant in eclipsium in alio notabili celestium corporum consignificatione sine que prooperationem significant. Cum signis signi talem effectum hoc est qui est respiciunt signa accidentia efficientis. Si enim tales planete fuerint orientales directi aut stationaris statione ea aut in angulis sine suis dignitatibus augebunt et velocitabunt effitium. Si non fuerint occidentales retrogradi aut stationaris statione ex prima. Aut ascendentis de vespere hoc in opposito ☉ aut alius quandoque modo debilitari minuent et tardabunt effectum et equaliter significatoris. In angulis existentes orientales addunt. In virtutem accidentis movet, intendentibus minuit. Et in succedentibus mediocriter operantur. Hic tamen Hali dicit quod mali quando sunt mali dispositi mala opera operantur. Alia materia qua significant secundum Hali virtutes operum aut eorum vicia aut contingencia. Nam videmus quod Iupiter malum prope et ♃ multi crescit quando sunt mali dispositi quia bonum quando est unus debilitatur, suffocatur et minuitur et mala corpore remanent. Et iste doctrine referende sunt essentielles eclipsini significantes. Quia progrediale est significationes eclipsium prolongare tempore ratione concursu aliorum figurationum celestium cum eclipsibus. Nam ut dicit Hali capitulo sexto quadriti quod si coniunctionibus maioribus aliqua coniunctio acciderit in eodem signo cum eclipsialicis luminaris totum ipse, in quo est progrediale apparet effectum tales coniunctionis multiplicandum est pro horas equales durationis eclipsis quod quidem tempus in solari eclipsi denominationem suam obtinebit quia erunt anni in lunari autem erunt menses. Esto eorum coniunctio prope Iupiter que sit in primo dominio ♄ que contingit secundum Albumasari in 96° solaribus, et secundum Alphantum et verius in 94° et quattuor mensibus et 16 diebus et 22 horis XX minutis sunt in eodem dominio cum eclipsi ☉ durans per duas horas equales sine acceleritate; luminaris eclipsis effectus pro duo fere extenderetur milia annorum. Si autem hec eclipsis esset ☽ ris pro duo fere milia mensum effectus eclipsi extenderetur effectus eclipsium ex quibus quod manifestum est quum coniunctio et oppositio ☉ et ☽ que sunt eclipsabilis habent virtutes aures quam annos alie applicatonis quia luminaria sunt maiores virtute quam omnes alie stelle nisi cum luminaria eis testificata fuerint aut unum eorum tunc enim aggregantur virtutes fortes dominio aut effectus pro eclipsini significatore cognoscitur ex denominatione totius eclipsis Lunaris pro qualibet etiam

hora equali durationis accipitur unus mensis, si est eclipsis □ hora autem equalis de qua ad proportium est 24 pars diei validitate vel est spatium temporis aquo arguitur (...) equinoctialis circuli hora autem inequalis. De qua in principio huius capituli dictum est. 12-a parti diei vel noctis artificiat in qua hora temporali seu meguale aliquando oriuntur plusque (...). Et aliquando unus per oriuntur enim in una hora inequali ad maximum (...)

Доктор медицины Георгий из Руси
СУЖДЕНИЕ О ЗАТМЕНИЯХ

(ОТЫСКАННАЯ КОЛЛЕКЦИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ ДОКТОРА ГЕОРГИЯ ИЗ РУСИ)

Глава третья.

В которой раскрываются состояния, выявленные в момент затмения. Ему предпосланы 36 звёздных фигур.

Первой существует фигура в начале затмения, благодаря которой этот час, в который начинает проявляться действие, отображается на протяжении затмения.

Вторая фигура является знаком, в котором происходит затмение; с помощью этой фигуры определяется, в какой час откроет воздух силу, потому что воздух откроет приход затмения через затмение сигнификаторов.

Третья фигура — это фигура в конце затмения, благодаря ей устанавливается время, в которое ослабляется действие затмения.

Размышляя над первой частью, мы должны узнать, сколько часов во времени, в равных ли промежутках отделяют светило в стадии затмения от первой фигуры затмения, от его асцендента, потому что сколько неравных часов между асцендентом в начале затмения и самим светилом в затмения, после стольких месяцев проявляется начало действия, если было затмение Луны, и на протяжении стольких лет, если было затмение Солнца любым светилом; потому что один неравный час воспринимается как один месяц при затмении Луны, и на протяжении одного года, если было затмение Солнца. На протяжении года их может быть очень много. Но, чтобы узнать, сколько часов времени или в неравных промежутках пройдёт между затемнённым светилом и асцендентом, я войду в таблицу восхождения знаков в непрямом круге того региона, в котором происходит затмение. Если же сигнификатор находится в оппозиции к светилу в затмении и под знаком, в котором затмение должно завершиться, я принимаю восхождение светила с частями дневных часов, если затемняется Солнце, или ночью, если затемняется Луной. Эти восхождения я сравнил по таблице с частями часов для записи предвестников приближения затмения. После этого я войду в ту же самую таблицу непрямого круга с сигнификатором асцендентным с сигнификатором оппозиции, и под тем же знаком сигнификатора, знак которого восходит. Я приму восхождения, которые запишу сначала в таблицу, потом отниму восхождение затемнённого светила от восхождения его асцендента. А то, что останется после вычитания, будет расстоянием его от асцендента. Это расстояние я запишу близко к первому с её названием. Я поделю на расстояние между светилом и асцендентом — затмение происходит деля одно и другое по час-

тям часов светила. И, как расстояние светила от асцендента, так и части часов имеют одинаковое наименование в минутах. Так, если на дистанции есть (), то я умножу их на 60 и это связано с тем, сколько прошло минут. К этим минутам добавлю минуты расстояния, чтобы получить в результате длину расстояния светила от асцендента в минутах. Все то же самое — части часов сведу к одному значению то есть, к величине частей часа кратных 60, как и раньше. И результат будет — части часа уменьшенные.

На этот результат частей времени я разделю первый результат, то есть расстояние светила от асцендента. И в одинаковом порядке несколько раз идут неравные часы, которые я запишу отдельно в таблице. Потом, если что-то останется в остатке, я умножу на них и это получится в часах. А если вернуться назад, то 60 я поделю на 60 и (получу) в минутах сколько прошло минут неравных часов, которые ставятся вне таблицы к часам, записанным ранее.

Когда определены эти часы, то какой-либо час необходимо принимать равным одному месяцу при затмении Луны и одному году при затмении Солнца. И вместо любых 10 минут неравных часов воспринимаются как пять дней в затмении Солнца. Через сколько месяцев и дней проявляется первое воздействие затмения, если речь идет о Луне, через такое же количество лет и месяцев проявляется первое воздействие, если было затмение Солнца. Тем же образом следует действовать в сомнительных случаях при фигуре в середине затмения, исключая средние неравные часы. И это мнение, несомненно, самого Гали, комментатора Птолемея, в 20 главе “Тетрабиблоса” и других многих подражаниях ему. Ибо Птолемей говорит об этой величине. Он же говорит так: Если место затмения будет в восточной части, то есть в первые его неравные часы дня, согласно Гали, при затмении Солнца или в первые месяцы его при затмении Луны. И большая сила явления показывает (в первой книге его третьей части) длительность времени, в течение которого длится это явление.

Если же затмение будет в средней части, то, согласно с Гали, произойдет первое сползание в часы месяца от востока до следующих за этим часов. Тогда начнется восхождение после его первых лет и месяцев. И будет в эти годы и месяцы сила Солнца больше, чем есть и чем будет на западе; то есть эффект длительности сохраняется половину всего времени.

Если же затмение будет в западной части в последние дни этого дня или ночи то, согласно с Гали, действие затмения начнется через восемь лет или месяцев и откроется в последующие годы или месяцы. Ибо энергия начального затмения, которая должна восполняться сама по себе, не длится более 12 лет, если было затмение Солнца или месяцев, если было затмение Луны. Отсюда, по Птолемею, из достоинств планет основным считается то, при котором не возникает ускорения либо замедления воздушной силы: единый эффект последовательно во весь период действия.

Однако частное уменьшение или увеличение этого воздействия при таком акциденте (т.е. падении) возникает из соединений и оппозиций, которые происходят в месте первичного акцидента или в местах, имеющих соответствие вблизи этого места акцидента.

Такие конstellации дают первичное напряжение и склоняются к хорошему или

плохому.

Вблизи него находится планета, которая одна из двух доминирует в таких констелляциях. Ибо она, господствует в такой отдельной констелляции, становится в оппозиции к доминанту при затмении по имени или по месту, т.е. если будет в оппозиции к первому месту напряжение первого доминанта или, если будет сильнее него во всем, то вызовет первую энергию. А если планета соответствует ему, то энергия увеличивается. И таким образом они ускоряют или ослабляют себя.

Необходимо поразмыслить относительно пропорций согласования и разделения, если совпадает время акцидента одного небесного тела со временем другого. Ибо если одно действует в одно время, а другое – в другое, то это будет складывание или вычитание. И если так будет в конъюнкциях или оппозициях частичных, то это будет значительно сильнее в конъюнкциях эклипсальных при затмениях. Ибо одно затмение вызывает более значительный эффект или уменьшает его. Подобным образом большие конъюнкции имеют подобное воздействие, так что иногда одна констелляция создает другую, теряя в целом достоинство (энергию).

Такое же добавление или уменьшение ускорения или замедления проявляется при взаимодействии в наружности планет, которые доминируют при затмении или при другой консигнификации небесных тел, что, несомненно, обозначает ускорение.

Итак, знаки воздействуют друг на друга, то есть подвергаются воздействию акцидентные знаки. Если же такие планеты будут восточными на прямой или постоянной своей стоянке, то будут возрастать в глазах без достоинства и ускорять воздействия.

А если будут западными ретроградными или постоянными, на первой стоянке, или к западу от асцендента, т.е. в оппозиции к Солнцу или в другом подобном случае, то происходит ослабление и замедляется воздействие, в том числе и сигнификатора. В глазах добавляются имеющиеся восточные; в достоинстве падения – движется, вследствие напряжения ослабевают. А при падении планеты влияют средние. Тот же Гали говорит, что это плохо, когда они размещены плохо, ибо производят плохое воздействие.

Другие причины, которые отмечают, по Гали, энергии воздействий – или вредные влияния или какое-то отношение. Ибо мы увидим, что плохое воздействие при Юпитере вблизи Стрельца сильно возрастает, когда они расположены плохо. Хорошо, когда одна планета ослабляется, угнетается и уменьшается, и плохое воздействие остается в небесном теле.

Эти учения следует соотнести с существенными сигнификаторами затмения, поскольку характерно, что признаки затмения видны на протяжении длительного времени, вследствие встречи других небесных тел с затмением. Ибо, как говорит Гали в 6 главе “Тетрабиблоса”, при больших конъюнкциях, если случится какое-то соединение в одном и том же знаке при затмении всего светила, то оно проявляет воздействие такого соединения в этом небесном знаке, в котором оно увеличивается.

Необходимо умножить длительность затмения на равные часы, потому что время при солнечном затмении соответствует количеству лет, а при лунном затмении – количеству месяцев. Допустим, соединение произошло вблизи Юпитера, в первой обители Овна, что случается, по Альбумазару в 96° при солнечном затмении и по

Альфанту, что более вероятно в углу 94° и на протяжении 4 месяцев 16 дней, 22 часов 20 минут и будет в том же доме при затмении Солнца, в течение двух равных часов без ускорения. Тогда воздействие солнечного затмения растянулось бы почти на две тысячи лет, а если бы это было лунное затмение, то воздействие растянулось бы почти на две тысячи месяцев. Воздействия затмений показывают, что конъюнкция и оппозиция Солнца и Луны при их затмении имеют достоинства золота больше, чем в годы других аппликаций, потому что эти светила имеют большие достоинства, чем все другие звезды, разве что найдены будут другие доказательства. Тогда добавятся сильные достоинства, доминация или воздействие узнается по сигнификатору затмения, по деноминации всего затмения. Ибо лунное затмение в любое время воспринимается одинаково: час равняется одному месяцу. При затмении Солнца равный час пропорционален $1/24$ части дня или является промежутком времени, равным количеству воды в водяных часах (...). Однако при равенстве вычитывается в неравных часах. Об этом было сказано в начале этой главы, что час — это 12 часть дня или ночи, в зависимости от времени начала (затмения) или неравный час, когда прибавляется (...). Тогда выходит, что один неравный час близится к максимуму (...)

Вандышев В.Н., д-р филос. н. (Сумы)

DOCTOR UNIVERSALIS:

РАЗМЫШЛЕНИЯ О НЕБЕСНОМ И ЗЕМНОМ

(к 350-летию издания Собрания сочинений Альберта Великого)

Альберт фон Больштадт — великий мыслитель, философ, богослов и естествоиспытатель родился, по наиболее достоверным сведениям, в 1193 году в баварском городке Лавинген. Получив некоторое образование у себя на родине, он отправился на учёбу в незадолго до того открытый университет в Падуе. Мыслитель рано вступил в орден монахов-доминиканцев, вёл подвижнический образ жизни, пользовался огромным авторитетом как учёный. Именно ему принадлежит заслуга в открытии и совершенствовании таланта Фомы Аквинского (1225-1274), идеи которого Альберту приходилось неоднократно защищать от недалёких отцов-иерархов и при жизни Фомы, и после его смерти, которую учитель переживал тяжело. Умер Альберт Великий, получивший почётный титул **Doctor Universalis**, в 1280 году. По глубине и всесторонности знаний с ним не мог сравниться никто. Полагают, однако, что в области естественных наук, в познании тайн природы ему равен был лишь Роджер Бэкон (1214-1294).

В 1651 году в Лионе было завершено издание сочинений Альберта Великого, составившее 21 том in folio. Общее количество страниц — около 18-ти тысяч. Существует мнение, что в собрание его сочинений было включено некоторое количество трудов его учеников и более поздних его последователей. В то же время полагают, что работ, не включённых в собрание сочинений, достало бы на несколько томов. Такое суждение представляется обоснованным, поскольку в годы жизнедеятельности Альберта Великого и Фомы Аквинского церковь и лично римские понтифики сами знали и лояльно относились к астрологи, алхимии и магии. Но, поскольку в конце XVI сто-

летия ситуация изменилась, то многие труды, в соответствии с существующими запретами, уже не могли быть опубликованы под патронатом Церкви, которая весьма активно содействовала этому изданию сочинений Альберта Великого.

Желая напомнить своим коллегам об этом, столь знаменательном в истории философии и естествознания событии, я считаю возможным привести полностью Содержание всех 21 томов Собрания сочинений Beati Alberti Magni, Ratisbonensis Episcopi.

Такое намерение тем более актуально, что существующий сегодня в Интернете латинский вариант Каталога по многим позициям не соответствует истинному.

КАТАЛОГ

ТРУДОВ БЛАЖЕННОГО АЛЬБЕРТА ВЕЛИКОГО, В XX1 ТОМ СОБРАННЫХ

В первом содержит:

Жизнь Блаженного Альберта Великого.

О достойных похвалы — 3 кн.

О десяти категориях (высказываниях) — 3 кн.

О шести принципах — 3 кн.

Об истолковании — 2 кн.

О силлогизме простом, то есть о первых аналитиках — 2 кн.

О доказательстве, то есть о тех, которые в последующих аналитиках — 2 кн.

Топики — 8 кн.

О софистическом индексе — 2 кн.

Во 2-м:

О природе слуха — 8 кн.

О небе и Мире — 4 кн.

О возникновении и разрушении — 2 кн.

О метеорах — 4 кн.

О минералах — 5 кн.

В 3-м:

О душе — 3 кн.

Метафизика — 13 кн.

В 4-м:

Этика — 10 кн.

Политика — 8 кн.

В 5-м:

Маленькие природные явления, или о чувстве и рассудке (разуме) — 1 кн.

О памяти и воспоминании. — 1 кн.

О сне и бодрствовании — 1 кн.

О поведении животных — 2 кн.

О жизни, или о юности и старости — 7 кн.

О духе и дыхании — 2 кн.

О смерти и жизни — 1 кн.

О пище и питании — 1 кн.



CATALOGVS

Operum Beati Alberti Magni X X I.

Voluminibus comprehensorum.

In primo continentur.



- I**TA Beati Alberti Magni.
De predicabilibus lib. 7.
De decem predicamentis lib. 1.
De sex principijs lib. 1.
De interpretatione lib. 2.
De syllogismo simpliciter, id est, priorum analyticonum lib. 1.
De demonstratione, id est, posteriorum analyticonum lib. 2.
Topiconum lib. 8.
De sophisticis eluctis lib. 2.
In 2.
De physico auditu lib. 8.
De celo & mundo lib. 4.
De generatione & corruptione lib. 2.
De meteoris lib. 4.
De mineralibus lib. 5.
In 3.
De anima lib. 3.
Metaphysicorum lib. 13.
In 4.
Ethicorum lib. 10.
Politiconum lib. 3.
In 5.
Parva naturalia, sive
De sensu & tactu lib. 7.
De memoria & reminiscencia lib. 1.
De somno & vigilia lib. 1.
De inabus animae lib. 2.
De statu sive de iuventute & senectute lib. 7.
De spiritu & resurrectione lib. 2.
De morte & vita lib. 1.
De nutrimento & excrementis lib. 7.
De natura & origine animae lib. 1.
De innato intellectu contra Averrotem lib. 2.
De intellectu & intelligibili lib. 1.
De natura locorum lib. 1.
De causis proprietatum elementorum lib. 1.
De passionibus artium lib. 1.
De vegetabilibus & plantis lib. 7.
De principijs morum progressui lib. 1.
De processu universitatis à causa prima lib. 1.
Speculum astronomiconum, in quo de libris licetis & illicitis tractatur.
In 6.
De animalibus lib. 16.
In 7.
Commentarii in Psalmos.
In 8.
Commentarii in Theophrasti Meteorologiam.
Comment. in Baruch.

- Comment. in Danielen.
Comment. in 12. Prophetas minores.
In 9.
Comment. in Mattheum.
Comment. in Marcum.
In 10.
Comment. in Lucam.
In 11.
Comment. in Iohannem.
Comment. in Apocalypsim.
In 12.
Sermones de Tempore.
Orationes super Evangelium Dominice totius anni.
Sermones de Sanctis.
Sermones 32. de Sacramento Eucharistiae.
Liber de muliere forti.
In 13.
Comment. in Beatum Dionysium Areopagitam.
Compendium theologiae veritatis septem libris digestum.
In 14.
Comment. in 1. lib. Sententiarum.
In 15.
Comment. in 2. & 3. lib. Sententiarum.
In 16.
Comment. in 4. lib. Sententiarum.
In 17.
Prima pars Summae Theologiae.
In 18.
Secunda pars Summae Theologiae.
In 19.
Summa de creaturis divinis in duas partes, quarum prima est de quatuor corporis, secunda de homine.
In 20.
Moralia, sive quaestiones 230. super Missam est.
De laudibus B. Virginis lib. 12.
Biblia Mariana.
In 21.
Miscellanea, sive
De apprehensione & apprehensionis modis lib. 1.
Philosophia prospera, sive dialogi in libros Aristotelis de physico auditu, de celo & mundo, de generatione & corruptione, de meteoris, & de anima.
De Sacrificio Missae lib. 1.
De Sacramento Eucharistiae lib. 1.
Paradisus animae, sive de virtutibus libellus.
De adhaerendo Deo libellus.
De Alchimia libellus.

О природе и происхождении души — 1 кн.
О единстве интеллекта: против Аверроэса — 7 кн.
Об интеллекте и умопостигаемом — 2 кн.
О природе мест — 1 кн.
О причинах особенностей элементов (стихий) — 1 кн.
Об изменениях атмосферы — 3 кн.
Об овощах и плодах — 7 кн.
О причинах движения прогрессивного — 1 кн.
О движении всеобщего от первой причины — 1 кн.
Наблюдения астрономические, в которых о книгах дозволенных и недозволенных
трактуются

В 6-м:

О животных — 26 кн.

В 7-м:

Комментарии к Псалмам

В 8-м:

Комментарии к Плачу Иеремии

Комментарии к Баруху

Комментарии к Даниилу

Комментарии к 12 Пророкам младшим

В 9-м:

Комментарии к Матфею

Комментарии к Марку

В 10-м:

Комментарии к Луке

В 11-м:

Комментарии к Иоанну

Комментарии к Апокалипсису

В 12-м:

Беседы о Времени

Речи согласно Благому Доминику на весь год

Беседы о Святых

32 беседы о Таинстве Евхаристии

Книга об отважной женщине

В 13-м:

Комментарии к Блаженному Дионисию Ареопагиту

Компендиум теологических истин, в семи книгах расположенный

В 14-м:

Комментарий к 1-й книге Изречений

В 15-м:

Комментарий ко 2-й и 3-й книге Изречений

В 16-м:

Комментарий к 4-й книге Изречений

В 17-м:

Центральна наукова бібліотека
Харківського державного
університету ім. В.Н. Каразіна 17

Первая часть Суммы Теологии

В 18-м:

Вторая часть Суммы Теологии

В 19-м:

Сумма о творении, подразделённая на две части; первая есть о четырёх возрастах, вторая – о человеке

В 20-м:

Относящееся к Марии, или 230 вопросов для Мессы

О восхвалении Блаженной Девы – 12 кн.

Библия Марии

В 21-м:

Разное, или:

О восприятии или о способах восприятия

Философия нищеты, или введение к книгам Аристотеля о природе слуха, о Небе и Вселенной, о возникновении и разрушении, о метеорах и о душе

Месса о Жертвоприношении – 1 кн.

О таинстве Евхаристии – 1 кн.

Рай души, или книжечка о достоинствах

Книжечка о приверженности Богу

Книжечка об Алхимии

Чернець В.Г., проф. (Київ)

ТЕОРЕТИЧНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ В УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ XX СТОЛІТТЯ

Українська культура другої половини XIX століття розвивалася активно, була теоретично насиченою, висунула низку видатних персоналій. Все це створило досить перспективне тло для подальшого культуротворчого руху. Проте культуротворчий процес на початку XX століття зіткнувся із складними соціально-політичними процесами, спочатку Європи - перша світова війна, а - дещо пізніше - Жовтнева революція в Росії. Реальна історична ситуація перших двох десятиліть XX століття, яка склалася в Росії та Україні вимагає особливого аналізу. На початку століття Україна є, як відомо, частиною Росії і період перед першою світовою війною і власне період війни позиція щодо багатьох процесів, в тому числі і культуротворчих не лише має єдиний ритм, а й гальмується війною. Проте після революції ситуація дещо змінюється, адже існує певний часовий розрив між революцією в Росії і не відповідними їй, а цілком самостійними, процесами в Україні. На це звернули увагу українські дослідники А.Т.Левчук та Н.Є.Толкачева [1]

Так, Л.Т.Левчук, передусім, посилається на хронологічний аналіз історичних подій у тому ракурсі як їх викладає відомий український історик О.Субтельний і вважає, що «за радянських часів історіографія штучно уніфікувала рік перемоги більшовиків для більшості регіонів колишньої царської Росії». Посилаючись, як ми вже зазначили, на хронологію, запропоновану О. Субтельним [2, 310-331], Л.Т.Левчук пропонує так розглядати логіку переджовтневих і післяжовтневих подій

в Україні: 17 березня 1917 р. - створення Центральної Ради, 19 квітня 1917 р. - Український національний конгрес і проголошення незалежності України. Між 20 квітня і 14 листопада 1918 р. - Гетьманщина. 1918-1919 рр. - Директорія. 1919-1921 рр. - період, пов'язаний з діяльністю Симона Петлюри. Лише у 1921 р. в Україні перемогли більшовики, встановивши радянську владу. Безпосередній вплив на художньо-творчі процеси в Україні з боку радянських структур почався після утворення СРСР (1922 р.)

Спираючись на ці детально пророблені роки й місяці можна чіткіше виявити специфіку деяких процесів в українській культурі, які не були механічними калькуваннями тих процесів, які відбувалися в російській культурі, що важливо для аналізу становлення мистецтва соціалістичного реалізму – методу, який панував у культурі Радянського Союзу протягом 50 років. Ми поділяємо думку Л.Т.Левчук про те, що «перемога революції в Росії викликала до життя нове мистецтво, а не художній метод. Надзвичайно важливо фіксувати часовий перепад між 1917-м революційним роком і 1934-м - роком 1-го з'їзду радянських письменників, на якому було прийнято термін «соціалістичний реалізм», визначено метод, його принципи і специфіку» [3, 279].

Л.Т.Левчук вважає за необхідне підкресли, що «цей період у 17 років характеризується активним розвитком мистецтва, не пов'язаного якимись методологічними обмеженнями: він насичений пошуками нових засобів художньої виразності, які б могли найповніше донести до аудиторії пафос нових ідей». [3, 279] Такий перепад часу, як ми вже показали мала і Україна, з тією різницею, що час цей був дещо більший, ніж в Росії.

Представники, по суті, усіх гуманітарних наук, констатують небувале піднесення духовного життя в Україні у перші два десятиліття ХХ століття, а початок віку, зокрема для літератури, розглядають як «найпліднішу пору», коли в ній «водночас працювали І.Франко, Леся Українка, М. Коцюбинський, О.Кобилянська, О.Маковей, В.Стефаник, М.Черемшина, Л.Мартович, С.Васильченко, В.Самійленко, А.Тесленко, М.Вороний, О.Олесь, В.Винниченко, ще живі були І.Нечуй-Левицький та П.Мирний... Подумаймо: ціле суцвіття зірок першої величини, яких історія, коли приходить на те час, називає іменням класиків» [4, 70]

Досить оптимістичне духовне тло початку ХХ століття було деформоване подальшими соціально-політичними зламами, які були пов'язані із лихоманковою зміною урядів, ідеологій, з трагедією громадянської війни. Як зазначає О.Субтельний, сім неповних років війни та громадянської смути лише в Україні через «побойща, розстріли та епідемії, пов'язані з війною, й особливо громадянською, забрали близько 1,5 млн. життів» [2, 332] Принагідно зазначимо, що і О.Субтельний називає 20-ті роки «новаторськими» на відміну від «драматичних» 30-х.

Вірно оцінюючи суть «Пролеткульту», О.Субтельний відразу ж підкреслює, що «він не мав великого впливу на українців». Водночас наукова порядність примушує визнати, що «його ідеї зробити свою справу в процесі виникнення на Україні так званих масових літературних організацій». Ці дві тези співіснують в одному абзаці. За О.Субтельним, становлення масових літературних організацій слід пов'язувати

із «Плугом», який сформувався у Харкові у 1922 р.

У 1923 році, зазначає Орест Субтельний, виникає «Гарт» - група, яку очолює Василь Єллан-Блакитний. Оцінюючи інші літературні шукання, О.Субтельний пише: «Поряд із цими марксистськими організаціями виникали також невеликі групи ідеологічно нейтральних, або «непролетарських» письменників та художників. Серед символістів найвизначнішим був Павло Тичина. Футуристів очолював Михайло Семенко. Максим Рильський та Микола Зеров були провідними серед неокласиків» [2, 343]

Це зауваження О.Субтельного є свідченням, принаймні, двох моментів: 1. Розгалужена мистецька система, факт експериментаторства митців, яких не задовольняли межі реалізму. 2. Дослідник називає низку нових імен, що є свідченням як зміни поколінь, так і реальної спадковості між минулим і 20-ми роками.

Усі без винятку теоретики, які вивчають зазначений період, підкреслюють значення для утвердження в нових історичних умовах духовності українства, утворення ВАПЛІТЕ (Вільної Академії пролетарської літератури) на чолі з Миколою Хвилюмовим [Див.: 2, 344]

У 20-ті роки розширюється або набувають нових рис види мистецтва. Особливого значення в культурі України набувають імена О.Довженка (кіномистецтво) та Леся Курбаса (театральні експерименти групи «Березіль»). Надзвичайно активно щодо стильового розмаїття розвивається у цей період українське образотворче мистецтво. Теоретично цікава концепція О.С.Найден щодо періодизації змін стильової спрямованості українського образотворчого мистецтва: передумови зародження українського авангарду - народницький реалізм - постімпресіонізм-модерн (сецесія) український стиль - примітив-примітивізм-авангард. Відповідно до цих періодів О.С.Найден реконструює імена і твори культури. Так, спираючись на позицію Г.Нарбута, в творчості якого український стиль мав сецесійно-бароковий та формально-емблематичний, можна визначити його більш загальні характеристики, а саме: «Він містить в основі такі семантичні мотиви та мотивні одиниці, як коло, трикутник, «вертун» (проекція спіралі), виноград». [5, 275] І далі: «Для молоді України, і тодішньої, і нинішньої, в утвердженні її самостійності цей стиль з його українсько-бароковим атрибутивним кодом та певним ритмо-пластичним модулем має велике значення». [5, 275]

У межах українського стилю набуває виразності і самобутності творчість братів Кричевських, а такі роботи Федора Кричевського, як «Життя», «Наречена», «Три віки» стануть за справедливою оцінкою О.С.Найден, «національно-культурним явищем».

Значний вплив на виокремлення українських національних ознак у живописі матимуть у 20-ті роки експериментальні пошуки примітивістів - авангардистів: О.Архипенка, К.Малевича, родини Бойчуків, І.Падалки, В.Седлера та інш. Приклади дійсно творчого опанування світом українськими митцями початку ХХ століття можна продовжувати.

Але наприкінці 20-х років вже досить чітко простежується і інша тенденція: спроби зв'язати партійну політику з мистецтвом і, водночас, розглядати ідеологію як засіб пластичного втілення комуністичного світоставлення з художнім мисленням. Поступово починає формуватися ідея партійного керівництва мистецтвом і, правдою

значно пізніше, в нагоді стане ленінська стаття «Партійна організація і партійна література» (1905 р.), як методологічне підґрунтя співіснування комуністичної ідеології і мистецтва соціалістичного реалізму.

Аналізуючи цей період, Л.Т.Левчук виокремлює 18 червня 1925 року коли з'являється резолюція ЦК РКП(б) «Про політику партії у галузі художньої літератури». Вона пише: «В ній чітко визначені основні принципи розвитку нового радянського мистецтва: «комуністична ідеологія», «широке охоплення тих чи інших явищ в усій їхній складності», «освоєння велетенського матеріалу сучасності», використання досягнень мистецтва минулого, нарешті, відповідна змістові, «зрозуміла мільйонам» художня форма. Резолюція стала, по суті, спрямовуючим орієнтиром подальшого розвитку мистецтва, а також критерієм оцінки художнього рівня того чи іншого твору». [3, 280]

1925 рік певним чином підсумував декілька років післяреволюційного розвитку мистецтва, специфіки взаємодії митця і влади, накресливши деякі перспективи подальшого теоретичного й практичного розвитку. Щодо українських дослідників і митців того часу, то їх участь найбільш виразно прослідковується у дискусіях щодо творчого методу, його необхідності, спрямованості, термінологічного визначення. Найбільш активна полеміка щодо цих проблем розгорнулася між 1925 і 1930 роком, а потім вже напередодні Першого всесоюзного з'їзду радянських письменників (1934 р.).

Дискусія щодо перспектив розвитку нової методології, яка стала б підґрунтям молодого радянського мистецтва, торкалася, передусім, терміну, а вже потім детального «насичення» його певним змістом. Так, наприклад, А.В. Луначарський пропонував прийняти термін «соціальний реалізм», який на його думку, буде відбивати спрямування й якість мистецтва доби соціалізму.

Володимир Маяковський, який пішов з життя у квітні 1930 року, встиг прийняти участь у дискусії і запропонував термін «тенденційний реалізм», вважаючи, що теоретики і практики мистецтва повинні відверто визнати переваги комуністичної ідеології і підкреслювати свою єдність із новою ідеологією. Термін «тендеціозність» має, на думку Маяковського, саме таке насичення.

Дещо іншу орієнтацію пропонував відомий російський письменник Олексій Толстой, наполягаючи на терміні «монументальний реалізм» - терміні, який скоріше, повинен був підкреслити формальні ознаки мистецтва, ніж якісь змістовні виміри.

Цікавою була і позиція відомого українського письменника Миколи Хвильового, який у 20-30-ті роки пройшов досить складну трансформацію творчості: «...у творчій еволюції письменника можна досить чітко виділити два етапа. Перший - це романтична, лірика - імпресіоністична, в основному безсюжетна проза. Другий, початок якого можна датувати приблизно 1926-27 рр., - це період поступового переходу до врівноваженішої конкретно-реалістичної манери письма, опанування майстерністю сюжетобудови у великих прозових формах, а водночас і посилення іронічних, сатиричних інтонацій» [6, 544]

На нашу думку, пропозиція М.Хвильового визначити термін нового методу як «революційний романтизм» сягає періоду 1925 року - року утворення ВАПЛІТЕ фактичним лідером якої і був письменник. Це був короткий період захоплення Хвильово-

го революцією, пафосом оновлення життя й таке інше. У період, який ми аналізуємо, були і інші точки зору щодо проблем визначення методу. Український конструктивіст В.Поліщук відстоював термін «конструктивний динамізм». Йшлося і про «діалектичний реалізм», «революційний реалізм», «реалізм перемігшого класу» та інш.

Зрозуміло, що мова йшла не про формальний момент, хоча і він мав неабияке значення. Мова йшла, так би мовити, про наріжну ідею, про змістовну орієнтацію практиків мистецтва. Як зазначає Л.Т.Левчук, «усі ці визначення певною мірою відбивали реальні особливості, що вже склалися у радянському мистецтві. Проте жодне з них не закріпилося в літературній критиці чи естетиці, а лише підводило до терміна, який виник і прижився - «соціалістичний реалізм». Цей термін і був офіційно закріплений на згадуваному вже нами з'їзді письменників у 1934 році.

Слід пам'ятати і враховувати в оцінках як теоретичних, так і практичних процесів 30-х років їх подвійний характер: з одного боку, - формується ціла плеяда революційно зорієнтованих митців, які широ вірять в ідеали революції і дійсно намагаються створити нову літературу, нове мистецтво. А з другого, - вже йдуть страшні репресії, обсяг і політико-ідеологічно спрямованих яких у ті роки ще не можуть народи СРСР збагнути. Це сьогодні ми знаємо, як зазначає літературознавець В.Г.Дончик, що «тільки у 30-ті роки розстріляно й закатовано в канцеляриях понад 500 письменників, серед них - визначні особистості».

Радянське мистецтво пройшло складу суперечливу і, водночас, видатну історію розвитку, будучи щільно зв'язане із історією країни. В межах утвердження принципів комуністичної ідеології практично усі види мистецтва мали реальні художні здобутки, а митці активно впливали на розвиток світової культури. Не можна не віддати належне і тій пафосній і водночас патріотично мобілізуючій функції, яку радянське мистецтво відіграло в роки боротьби з фашизмом і вже значно пізніше, коли у мирні 60-80 роки в мистецтві продовжували розробляти тему другу світової війни.

Кілька років тому ми всі були свідками сенсаційного (на нашу думку цілком справедливого) успіху американського фільму «Список Шиндлера», знятого Стівеном Спілбергом. Проте треба віддати належне радянським режисерам, які крок за кроком - «Іванове дитинство», «Доля людини», «Перевірка на дорогах», «Дума про Ковпака», «Війна», «Іди і дивись», формували для світу певний морально-психологічний еталон художнього осмислення подій другої світової війни.

Досить своєрідними щодо долі мистецтва взагалі і конкретних митців, зокрема, були 60-ті роки, які у масовій свідомості існують як «роки відлиги». Звернімося, передусім до позиції українських філософів, які намагаються проаналізувати і оцінити цей період.

У статті відомого українського філософа В.І.Шинкарука досить виразно відтворено ту морально-психологічну атмосферу, яка склалася у суспільстві після XX з'їзду КПРС, доповіді М.С.Хрущова про «культ особи Сталіна», засудження масових репресій та інш. [Див.: 7, 7]

В.І.Шинкарук обґрунтовує ідею свавілля, «виплеканою тоталітарним ладом» бюрократії щодо інтересів громадян, «прав і гідності особистості». Дослідник підтверджує нашу думку про те, що як і у 30-ті роки йшов (безперечно, значно жорсто-

кіший і страшний) процес соціального роздвоєння, так і з «кінця 60-х-початку 70-х років розрив між «теорією та практикою», «словом» та «ділом» поглиблювався». В.І.Шинкарук робить ще одне цікаве зауваження, а саме - підкреслює різке ставлення до матеріалістів ХХ з'їзду партії з боку «номенклатури» й з боку інтелігенції, широкої громадськості, молоді, які «широко повірили в прокламовані керівництвом КПРС гуманістичні цінності комуністичних ідеалів» й сподівались на реальну «переоцінку цінностей».

Проте усе, що відбувалося пізніше, мало відверто строкатий характер: «відлига» начебто мала місце, але, водночас, сам Хрущов брутально порушував демократичні норми: переслідування Бориса Пастернака, М.Дудінцева, обшуки на квартирі Гроссмана і спроби знищити рукопис роману «Життя та доля» й багато багато іншого.

Післяхрущовський період розвитку радянського мистецтва, його методології й теорії лише поглибив цю роздвоєність. Демократичність співіснувала з канонізмом, свобода творчості з чіткою (навіть на рівні доповідей Л.І.Брежнєва з'їздам партії) регламентацією тем мистецьких творів: історична тема, виробнича, тема інтернаціонального братерства народів, тема війни, тема моралі й т.інш. Безперечно, що і в межах жорсткої регламентації талант митця «рятував» ситуацію. Допомогало митцеві і - це слід визнати - гуманістичне спрямування «офіційних» мистецьких тем, проте елемент обмеженості свободи творчості, свободи вибору зберігався, а, це, закономірно, деформувало стосунки між митцем і владою, суспільним запитом і реальною можливістю його задоволення.

Період «перебудови» і подальший розпад СРСР, утворення самостійних держав вимагає вже принципово нового аналізу, стосовно національної специфіки мистецтва, завдань та умов розвитку конкретних держав.

Література

1. Див. Левчук Л.Т. Метод соціалістичного реалізму: історія теорії //Естетика. К., 2000. Толкачова Н.С. Наступність у розвитку естетико-мистецтвознавчих концепцій художньої творчості: друга половина ХІХ - 20-ті роки ХХ століття. Автореф. канд. дисерт. К., 1998.
2. Субтельний О. Україна. Історія. К., 1992.
3. Левчук Л.Т. Метод соціалістичного реалізму: історія і теорія //Естетика. К., 2000.
4. Літературно-мистецьке життя: 10-30-ті роки //Історія української літератури ХХ століття. Книга перша. К., 1993.
5. Найден О.С. Український авангард і європейська художня культура кінця ХІХ - початку ХХ ст. //Українська художня культура. К., 1996.
6. Дзюба І.М. Художній процес: 20-30-ті роки //Історія української літератури ХХ століття. Книга перша. К., 1993.
7. Шинкарук В.І. «Хрущовська відлига» і нові тенденції в дослідженнях інституту філософії АН України в 60-х роках //Філософська думка, 1998, №4-6.

Біленко Т.І., проф. (Дрогобич)

СЛОВО В ДІАЛОЗІ І ПРОБЛЕМИ ПІЗНАННЯ

Діалог – це таке спілкування, в перебігу якого постає нова структурна цілісність позитивного спрямування; це взаємодія двох суб'єктивностей, які – кожна наявною в ній мірою – зачерпнули з матеріального та духовного довкілля те, що могли утримати, і, пропустивши крізь цензуру соціально визнаних норм, запропонували одна

одній для обміну.

У філософських засадах гуманітарних наук, за Бахтіним, вирізняється тяжіння до двох принципово протиставлених меж, які характеризують пізнання речі та пізнання особистості. Суто мертва річ має лише зовнішність, існує лише для *іншого*, тобто суб'єкта, і тільки цей останній може розкрити її до кінця власним одностороннім актом. Така річ може бути лише предметом практичної зацікавленості, бо вона позбавлена власного невідчужуваного та неспокоїного нутра. Потреба пізнання *особистості* реалізується в діалозі, тут потрібна "вільна самовідвертість особистості. Тут є внутрішнє ядро, котре не можна поглинути, спожити, де завжди зберігається дистанція, стосовно якого (ядра. – Т.Б.) можлива лише чиста безкорисливість; відкриваючись для іншого, воно завжди залишається і для себе. Запитання тут задається тим, хто пізнає, не самому собі і не третьому в присутності мертвої речі, а самому пізнаваному. Критерій тут – не точність пізнання, а глибина проникнення" [1, 513].

Сутність діалогу виявляється в подвійній активності: того, хто пізнає, і того, хто відкривається. У безпосередньому контакті двох людей взаємодіє, окрім інтелектуальних потенцій, семантична енергетика; в разі опосередкованого контакту (через вербалізований текст) характер діалогу та його успіх переважною мірою залежить від реципієнта, адже тут ми маємо справу з *вираженням* та *пізнанням* (розумінням) вираження. Оскільки особистість має не лише середовище та оточення, але й власний кругозір, слід з'ясувати, як взаємодіють кругозори тих двох партнерів: того, хто пізнає, і того, кого пізнають. Від цього значною мірою залежить розуміння.

Зафіксована в слові відкритість для світу є одночасно об'єктно-суб'єктною скарбницею глибинних смислів, що являють собою можливість для подальшого включення до культурного процесу внаслідок діалогу. "Смислові явища можуть існувати в прихованому вигляді, потенційно і розкриватися лише в сприятливих для цього розкриття смислових культурних контекстах наступних епох" [1, 505]. Отже, смислові скарби видатних художніх творів накопичувались упродовж віків і навіть тисячоліть, вони зберігались у мові, в численних жанрах і формах мовного спілкування тощо. Ті елементи, з яких видатний майстер будує свої твори, не є мертвою цеглою то форми, *вже обтяжені* смислом, сповнені його. Для того, щоби майбутні покоління змогли віднайти ці смисли, вони повинні вміти підніматися до такого рівня культурного діалогу, на якому, збагачені культурним доробком попередніх поколінь, зможуть проникнути крізь сітку застарілих стереотипів до того смислу, який можна досягнути лише *з такої висоти*, лише *з такою озброєністю*. Літературний твір, написаний давно, залишається в тому самому зовнішньому вияві, але в діалозі з ним сумлінний і вдячний нащадок відкриє те, чого не змогли зауважити сучасники виникнення твору. Слово в давно написаному творі має тепер ті самі зовнішні вияви (хіба що змінилась грамати́ка), але розкриваються в тому слові нові смисли, раніше не відомі. І наш сучасник, продовжуючи спілкування з твором красного письменства, відгукуючись на прочитане слово, вживає багато інших, яких нема в тому джерелі, що включене до діалогу: ці слова зроджені нововідкритими смислами, котрі не були зауважені раніше. Чому? Тому, що тоді ще не настав їхній час.

Коли автор називає контури речі або процесу, – а читач усе те сприймає, бо душе

відгукується на прочитане, – в цій душі відбувається *творення* власного світу: це не копія-відповідник авторського задуму-образу-опису, а нове творення, зроджене як прочитаним, так і власним набутих досвідом. Упродовж якогось часу спостерігається синхронність (у разі збігу духовно-душевних ритмів) авторського та читацького процесу взаємодії, але далі – з якогось пункту – у читача з'являється власна візія, власна дорога, незалежна від задуму автора. Що можна передбачити, починаючи знайомство з якимось автором? Чи відбувається *діалог*, чи відбере читач авторський задум, його слово?

Повторю, що це залежить від стану підготовленості читача, а той стан є результатом взаємодії багатьох об'єктивних та суб'єктивних чинників, коли власний вибір людини часто не може бути реалізований з причин, що від неї не залежать.

У діалозі постійно доводиться орієнтуватись на слово партнера, щоби на межі *його* слова та *мого* більш відчутним був дух (спрямованість) тої спільної розмови: вона може точитися як обмін думками з прихованою пристрастю або з ледь стримованою конфронтацією, або неприхованим афронтом, коли від діалогу вже нічого не залишилося; діалог може виявити шанобливе чи зневажливе ставлення до співбесідника (у цьому разі перспектив до порозуміння не може бути, тому що правдивий діалог можливий лише за умови взаємної поваги його учасників). Увага до *межі слів*, до *межі між словами* покликана виявити приховані резерви взаємодії та збагачення мовленнєвого та культурного арсеналу. Діалог має на меті не подолання партнера, а досягнення взаєморозуміння.

Взаєморозуміння в культурному діалозі (в багатьох аспектах – у діалозі культур, у діалозі поколінь однієї культури, в діалозі сучасників в одній культурі тощо) передбачає збереження самодостатності, незнищенності кожного з учасників. Багато важить рівень спілкування: партнери можуть бути 1) співвідносними, тобто взаємно відповідними, рівними між собою – за статусом, ерудицією, вихованням, за культурою спілкування, приблизно з однаковими моральними рисами; 2) вони можуть мати різну ерудицію, і цю різницю необхідно враховувати при спілкуванні (зауважу, що цей факт може ретельно приховуватись, оскільки престижно мати відповідну ерудицію, можна дбати про маскування її відсутності; це вводить в оману і завдає шкоди діалогу, бо це буде розмова двох, що не можуть порозумітись); 3) має значення також рівень виховання і стан вихованості, навички – або відсутність їх – культури спілкування, адже включення до розмови під впливом миттєвого збудження почутим словом без урахування цілісності думки, контрольована імпульсивність не сприяє порозумінню і плідним контактам; 4) не можна також оминати ролі моральних засад партнерів, бо в разі їхнього протистояння треба докласти зусиль іше й на те, щоби уникнути конфронтації.

Зовнішній вияв діалогу такий: говорить один, за ним – другий, потім знову перший і т.д. Але наскільки ця розмова є виявом взаємодії двох людей у їхньому теперішньому стані? Йдеться ж не про механічне поєднання матеріальної відчуженої людської сутності у слові, не про існування певного капсулованого комплексу, а про відносно автономну духовну цілісність, яка у взаємодії з довідками реально створює ідеальну картину (модель) світу, тому треба визнати принципово важливі дете-

рмінуючі джерела минулого. Згадаймо Гадамера, який слідом за Гайдеггером твердить, що будь-яке правильне тлумачення повинно відмежовуватися від сваволі ося-
янь, озарінь і обмеженості непомітних мислительних звичок, зосереджуючи увагу
“на самих фактах”, а цими фактами часто постають осмислені тексти, котрі – своїм
робом – говорять про факти. “Адже йдеться про те, щоби дотримуватися фактів
усупереч усім спотворюючим впливам, що йдуть від самого тлумача та збивають
його з правильного шляху” [2, 318]. Прагнучи зрозуміти текст, людина постійно
“накидає” смисл, здійснює попередній начерк смислу всього тексту в цілому.

Не можна бачити в суб’єкті, що вступає в діалог, механічну зашкарублість; на-
впаки, це жива людина, в душі якої все перебуває в стані плинності. Поміж кількох
стрижневих точок, які створюють своєрідний каркас душевних процесів, дещо ві-
льно переміщаються елементи пам’яті: емоції, думки, прагнення – задоволені та не-
реалізовані, неначе будівельний матеріал, напівфабрикат, із якого постане нова ці-
лісність. Коли виникає контакт із співрозмовником, відбувається миттєва структур-
на перебудова в душі того, хто слухає: він сприймає всією сукупністю душі, але ж
сукупність не тотожна цілісності. Ті елементи неначе блукають, як вільні атоми,
чекають можливості вступати в органічну комбінацію з якимось зовнішнім чинни-
ком. Якщо таке трапляється, тобто якщо зовнішній елемент зачіпає щось у душі
слухача, то це призводить до структурної перебудови душевного стану і викликає
відповідь. Ця відповідь (на слово співрозмовника) значною мірою випадкова, вона
не може бути однозначно детермінована. Одночасно може відбутися збудження кі-
лькама елементами кількох точок, що призведе до особливого напруження. Тож у
розмові будуть виявлятися не ті аспекти (моменти, штрихи), про які сказав тепер
хтось із двох, а те, що сплигло в пам’яті слухача, адже він не може ізолюватися від
свого життєвого досвіду. Наголошую: в тому досвіді – не лише якісь знання, але й
емоції, оцінки, пам’ять із позитивним та негативним спрямуванням (забарвленням).
Особистість – то відносна сталість, у її духовному світі продовжують діяти якісь
чинники із попереднього життя, тому вона на щось налаштована ще до початку
спілкування зі своїм актуальним співрозмовником.

В наш час слово “діалог” вживається дуже часто, і це вживання не завжди відпо-
відає дійсності, оскільки його використовують поспіль для позначення розмаїтих
ситуацій *зіткнення і взаємодії, суперечності та відношення* тощо. Саме тому, що
тут має місце *некоректність* послуговування терміном, необхідно наголосити, що
діалог – це специфічний момент духовного спілкування людей, коли взаємодіють у
продуктивному зіткненні їхні думки. Тут надзвичайно важливим є *момент саморе-
флексії суб’єкта в процесі діалогу з власними думками*, коли постає нова ситуація
додолучення до нового знання. Це може видаватися монологом, але, гадаю, тут *саме
діалог*, оскільки саморефлексія не обмежується аналізом того, що вже було в душі
(в свідомості) суб’єкта. До того ж, *наявне* в душі (в духовному світі особистості)
ніколи не перебуває в статиці, немовби в механічному поєднанні; навіть без жодно-
го стороннього впливу воно щомиті може зродити нову мислительну комбінацію,
на яку треба реагувати. Оригінальний погляд на це подає Д.І.Дубровський, деталі-
зуючи аспекти осмислення взаємодії з новим знанням. Як на мене, то це можна

тлумачити як специфічний діалог, коли у взаємодію вступають власні думки суб'єкта, що підлягають зміні під впливом нової інформації. При цьому дуже важливо зазначити, що ті зміни ніколи не можуть бути однозначно передбачуваними, оскільки сам процес діалогу не можна уявляти лінійною послідовністю. В ньому маніфестуються різні лінії мислення, які мають спільну темпоральну характеристику. Але ця темпоральність має глибокі різнопланові витоки, які постають іноді химерним результатом, вельми далеким від першоджерел.

Д.Дубровський пише про чотири ситуації, в яких може опинитися суб'єкт у процесі пізнання, і позначає їх так: 1) *знання про знання* (коли суб'єкт має якесь знання і водночас знає, що воно справжнє, або поціновує його як можливе, неточне тощо); 2) *незнання про знання* (коли деяке властиве суб'єктові знання не рефлексується, перебуває впродовж якогось інтервалу в латентній формі); 3) *знання про незнання* (мовиться про проблемну ситуацію, коли суб'єкт виявляє і чітко фіксує своє незнання чогось конкретно визначеного); 4) *незнання про незнання* (йдеться про ситуацію, коли проблема ще не постала, тобто коли люди не лише не знають про щось наявне в світі, але і не знають про це своє незнання) [3, 63].

Як це може виглядати в діалозі? (Можна говорити і про полілог, але це не має принципового значення.) Нове знання, долучаючись до того, що є у суб'єкта, може бути деструктивним елементом, який порушує міру кількісно-якісної відповідності і призводить до душевної напруженості, а затим і до *конфлікту* розуміння, тлумачення, інтерпретації. Якщо це нове *знання про знання*, то в діалозі, скажімо, викладача і студента не виникає дискомфорту, бо тут *нове знання* зазвичай лише доповнює *попереднє*, гармонійно долучаючись до цілісності. Навіть у тому випадку, коли це знання неповне, воно все ж становить цілісність, хоч і далеку від адекватної. Коли розглядаємо другу ситуацію – незнання про знання, тобто про *неявне знання*, то маємо або неадекватне відображення якихось компонентів наявного знання, або взагалі відсутність їх відображення на даному етапі пізнавальної діяльності суб'єкта [Див.: 3, 66]. У будь-якому об'єктивованому знанні є такий зміст, який поки що невідомий нікому з тих, хто ним користується. Незнання про знання на рівні індивідуального суб'єкта пов'язане з функціонуванням “безсвідомої сфери психіки та її розмаїтими діалектичними взаєминами із свідомою сферою. Це часто виражається у формі таких феноменів, як “витіснення”, “психологічний захист”, символізація поточних свідомих переживань, арефлексивність ціннісних та смислових структур, котрі зумовлюють спрямованість інтересів і пізнавальної активності суб'єкта, його парадигмальні установки” [3, 66]. Особливий інтерес становить аналіз процесу зародження і оформлення в свідомості суб'єкта принципово нової ідеї, та його стадія, коли зміст ідеї ще повністю не сформовано, правдиве значення її ще не усвідомлено, не вербалізовано, і знання про нове знання ще межує з незнанням. Саме тут діалог може переходити в стадію напруження, оскільки майбутнє нове знання (тобто ліквідація *незнання про знання*) потребує неабиякої душевної сміливості. Скажімо, ознайомлення з “Колимськими оповіданнями” Антоненка-Давидовича для багатьох громадян УРСР було шоком, бо пересічній людині були невідомі такі факти радянської дійсності. Не одній душі хотілося примружити очі і схватися від такої

пекучої правди... Той діалог з творами про Колиму продовжує тримати в неспокої наших сучасників. Тут йдеться про ту соціальну дійсність, незнання про яку ще й тепер поширене в нашому суспільстві.

Знання про незнання – це передусім відсутність необхідної інформації про щось, хибні твердження, відсутність усвідомлення наявної інформації тощо. В цьому варіанті діалог завжди ускладнюється невідповідністю рівнів обізнаності (ерудиції суб'єктів спілкування, адже для плідного його перебігу партнери повинні орієнтуватися на певний обсяг знань, про які вже *не треба говорити*, бо вони всім відомі. А якщо невідомі? Тоді й постає *проблема*, розв'язання якої в діалозі є умовою суспільного та індивідуального поступу.

Четверта ситуація, визначена Д.Дубровським, практично не може бути розв'язана в діалозі, оскільки вона є “такий стан суб'єкта, коли він виходить вперше за межу повного незнання про незнання, але ще не набув адекватного знання про незнання. Це стан первинного “неспокою духу” [3 70]. Діалог між людьми (а в статті мова йшла і про діалог людини з текстом) тут обмежений саме обсягом знання, спираючись на який, можна розв'язувати передпроблемні ситуації. Варто зауважити, що діалог – це не обов'язково спілкування і взаємодія “рівних” за своїм розвитком людей. Важливо для діалогу інше: зіткнення різних ліній мислення, коли партнери взаємодіють і творчо зростають, оскільки креативна сутність комунікації переважає деструкцію.

Література:

- 1.Бахтин М.М. Литературно-критические статьи. –М.:Искусство, 1986. –560с.
- 2.Гадамер Х.-Г. Истина и метод. -М.:Прогресс, 1988. – 704с.
- 3.Дубровский Д.И. О диалектических взаимосвязях категорий знания и незнания // Философии науки. – М. – 1985. – №3. – С. 63-73.

Стуканов М.А., к. філос. н. (Дрогобич)

СПРОБА ОПИСУ МІФУ ЯК ТОТАЛЬНОСТІ

У статті викладається концепція міфу як автентичної реальності, що він має як текст, а як інтегральна складова соціального світу архаїчного і традиційного суспільства. І тільки в такій якості можна зафіксувати як щось, істотне, субстанціональне, що має причину в собі, а не в зовнішніх обставинах.

Міфологічна свідомість виникає в суспільстві, для якого характерні єдності людини і природи, людини і роду, просте відтворення всієї системи суспільних відносин і архаїчні (нетехнологічні) способи передачі інформації з рук до рук, у синкретичній єдності технологій, цінностей, емоцій тощо. Базові, фундаментальні міфи не створювалися, а відкривалися особливо обдарованим посередникам; транс, екстаз та містичний досвід були способом не лише *створення*, але і *сприйняття* міфів. Абсолютна реальність міфів, богів, демонів забезпечувалася системою соціальних дій, що регулювали відносини між світом богів і світом людей. У ці дії входили численні ритуали, свята, заборони, що були вплетені в організацію всієї системи суспільних зв'язків і становили ідеологічний каркас системи соціальних відносин.

Для міфології характерна персоніфікація всіх природних, соціальних і навіть психічних процесів. Вона бачить у світі усюди взаємодію суб'єктів волі, бажання, і людина не єдина і найважливіша серед них. Усім важливим предметам, процесам і

відноsinам міфологічна свідомість приписує символічне значення, похідне від божественної історії. Оскільки міфологічна свідомість була єдиною формою сприйняття, осмислення космосу й організації соціального світу в архаїчному й у традиційному суспільстві, закономірним є перехід від емпіричного узагальнення до логічного визначення. Вона є атрибутивною формою свідомості в суспільстві, де єдність людини і природи, громади і людини і просте відтворення суспільних відносин на основі архаїчних, синкретичних способів передачі і збереження досвіду, історичної пам'яті, є природною, спонтанною основою організації соціального життя. У традиційному суспільстві міфологія є частиною закінченого соціального світу; це інтегральна, і синкретична характеристика соціального цілого. Якщо відірвати від життя в традиційному й архаїчному суспільстві і спробувати побачити як щось функціональне, то відразу виникає питання про допустимість такої процедури.

Світ традиційного суспільства один і єдиний і цим забезпечується змістовна єдність і цілісність міфології як предметності. А чи залишається воно таким за його межами? Чи буде вона єдністю яка має свій закон, ритм, чи виявиться лише назвою для розташованих поряд предметів, якими стають органи і частини вбитої тварини, в процесі утилізації? В останньому випадку єдність має суто номінальний і тим самим суб'єктивний і довільний характер. Не можна вивчати існуючий предмет. З історії науки нам відомі випадки, коли ряд процесів: горіння, теплопередачі пояснювали дією певних агентів, яким приписувалося об'єктивне буття, а потім від них відмовлялися. Ці предметності були лише загальною назвою для процесів, що мають зовсім іншу природу і в поясненні яких потрібно було врахувати кілька факторів одночасно.

Зв'язок між міфологічними уявленнями про організацію світу і ритуалами, обрядами, характерними для архаїчного суспільства, самоочевидний. Вони обумовлюють і доповнюють одне одне. Міф знаходить у ритуалі свій соціальний простір, ритуал втрачає всяке сакральне значення, якщо він не ґрунтується на визначеній картині світу й абсолютній впевненості в наявності надприродних істот які керують світом. Міфи і сукупність соціальних дій які єднають життя людей з життям божественним, як цеглини в арковій кладці, скріплюють і підтримують один одного, створюючи монолітну конструкцію.

А яка роль містичного досвіду й екстатичних станів свідомості, через які він реалізується, в організації функціонального цілого міфологічного простору? Містичний досвід відіграє істотну роль, як у відтворенні, так і трансформації соціального життя архаїчного суспільства. Він є душею, життєвим принципом закінченого міфологічного світу. Там де містичний досвід не відтворюється, зникає сакральне, умирає Бог або боги, і залишається мертва оболонка, що існує ще якийсь час за інерцією, але вже приречена на умирання. Містичний досвід є живим вогнем, він і передається з рук до рук як інтерсуб'єктивний досвід спілкування і присутності божественного. Спалахуючи час від часу в ритуалах, святах, проповідях і способі життя святих, він відтворюється як деяка самототожна сакральна реальність у свідомості всіх учасників священних дій і навіть створює те, що християнські філософи назвали соборною людиною. Ця реальність, яка проникає в психічний простір людей, поширює силу, блаженство і виявляється і внутрішнім скарбом, домінантою

і місцем несвідомого єднання людей.

Містичний досвід не довільний, він є живою, гранично переконливою репрезентацією міфу, сакральної історії. Екстатичний досвід, позбавлений наповнення традиційним змістом, може бути сприйнятий як беззмістовне марення, сучасною мовою - як змінений стан свідомості. У східному християнстві таке співвідношення було усвідомлено, як єдність богопізнання і богослов'я, і саме богослови були визнані людьми, які мають автентичний, справжній досвід пізнання Бога. Таким чином, містичний досвід виявляється необхідною умовою безпосередньої реальності міфу, як простору, у якому перебуває сакральне.

Містичний досвід може бути не тільки енергетичним, емоційним і ціннісним центром соціального світу архаїчного суспільства. У тих випадках, коли містичний досвід уже не присутній у міфах і ритуалах, а боги втрачають свою реальність і силу, у традиційному суспільстві починається пошук нового загальнозначущого містичного досвіду, здатного кристалізувати навколо себе нову організацію соціального світу. І тоді з'являється безліч пророків, що говорять від імені вищої реальності. Поки формується новий соціальний і культурний простір пророк сам є істиною, після його смерті такою істиною виявляється його канонізоване слово і збержений містичний досвід, що відтворюється в школах, монастирях, ашрамах.

На моє переконання, міф як об'єктивна реальність, що відтворюється в житті суспільства, у життєдіяльності людей, але підкоряється своїм іманентним законам існує в єдності сакрального тексту (міфу), ритуалу і містичного досвіду. Персоніфікація природних і психічних явищ, антропо-, зоо- і соціоморфізм, мова, в якій домінують значення мають імена власні та інші характерні для міфології способи принципи опису й організації світу є похідними і навіть епіфеноменальними. Сам по собі вони не створюють міфологічного простору. Міф, як він тут розуміється, є не тільки об'єктивною, але і самодостатньою реальністю. Останнє вимагає пояснення.

Філософія, література, наука, правосвідомість і ряд інших форм суспільної свідомості часто інтерпретуються як соціальні машини, створені для орієнтації та адекватної взаємодії між людьми в умовах соціальної реальності, що постійно ускладнюється. На одному рівні взаємодії ними можна, навіть необхідно користуватися, на іншому вони взагалі не потрібні. Наприклад, у суді людина, втягнена у процес повинна, якщо вона хоче його виграти, користуватися визначеними принципами побудови своїх суджень і чіткими логічно несуперечливими конструкціями. Вдома у безпосередньому спілкуванні, така організація мови не обов'язкова й інколи не адекватна. Аналогічних прикладів з різних сфер діяльності можна навести безліч. Усі вони говорять про відносну незалежність безпосереднього повсякденного життя і різних форм свідомості, що існують як організовані, структуровані соціальні інститути. У їхні межі можна ввійти і вийти. Міф і людина знаходяться в принципово інших відносинах. Людина є елементом міфологічного світу, може бути і єдиним у своєму роді. Фраза: «Не світ належить людині, а людина належить світу» найточніше характеризує відношення соціального світу створеного міфом і людини.

Закінченість і самодостатність світу, організованого міфом унеможливають його адекватне пізнання з зовнішньої позиції. Інакше, зовнішня і внутрішня оцінка

опис і характеристики в принципі не можуть збігтися. Для того щоб сприйняти адекватно феномен того чи іншого міфологічного світу, в нього потрібно зануритися, спробувати прожити його зсередини. Д. Т. Судзукі, відомий пропагандист дзен-буддизму, говорив, що дзен не можна зрозуміти, його потрібно пережити, а для цього потрібно, як у відомій дзенівській притчі, спустошити горня, тому що в повне переконань і упереджень нового нічого не увіллеш. Потрібно ввійти в чужу культуру і спробувати прожити в ній відповідно до її власних законів і ритмів.

Отже, відповідно до представленої тут гіпотези чи конструкції міф у своєму автентичному бутті є субстанція, закінчене ціле зі своїм ритмом життя і відтворення. Це певного роду тотальність, цілісність. І як усяка цілісність він підкоряється принципу, відповідно за яким ціле більше суми частин, і більше тим, що створює особливу якість, значеннєві, енергетичні, функціональні зв'язки, що частини окремо не мають. «Частини», «елементи» з який складається міф, можуть здобувати самостійне значення включатися в інші зв'язки, працювати в інших контекстах, але поза своєю органічною єдністю вони будуть якісно мінятися і дійсно міняються.

За методологією цієї статі неправомірно називати ці «елементи» міфом, тому що вони починають жити відповідно до логіки тих предметних форм, у які вони виявилися включені. А ця логіка стосовно використовуваного матеріалу має довільний, суб'єктивний чи випадковий характер. Зерно як живе насіння рослини має одну єдину логіку відтворення, а в продуктах отриманих з нього: борошна, крохмалю, клею, етилового спирту – свої механізми одержання і використання, і їхній зв'язок з використанням продуктом як цілісністю довільний. Тому ритуал сам по собі, сакральний текст сам по собі, не є міфом, і досвід переходу в змінні стани свідомості не є містичним досвідом, якщо він не виростає в поле сакрального тексту, міфологічного світогляду. Транс і екстаз, що є психічним забезпеченням відкриття сакрального буття, без занурення у світ міфу з характерними для нього сакральними текстами, світоглядом, ритуалами, способами культивування людської суб'єктивності «не можуть вводити в сферу містичного досвіду і мета-антропологічної реальності; їхня галузь – не події трансцендування, але лише “зрушені” стани свідомості» (7, 83).

Сакральні тексти, культи, ритуали і містичний досвід які входять в цілісність міфу відрізняються від аналогічних об'єктів, але існуючих в інших контекстах як мінімум у двох відношеннях. По-перше, вони мають стійке автентичне відтворення в часі, по-друге, вони мають об'єктивне значення для суспільства, у якому панує міфологічна свідомість. Сакральні тексти й образи за межами міфу можуть отримувати довільні і випадкові значення. Геркулес у сучасному американському серіалі, на пачці вівсяних пластівців, у назві акумулятора чи засобу, що чистить, довільно зв'язані з міфологічним персонажем: випадковими асоціаціями, словесними штампами і т.п. Ефемерний і зовсім випадковий характер має досвід, отриманий у змінених станах свідомості. Він нерелевантний сакральному буттю, і передається нерелевантними з погляду традиції способами, через публікації, колективні й індивідуальні експерименти з психоделіками. І сама передача досвіду не відповідає принципам традиційного суспільства. Священний текст містить у собі рекомендації кому й у яких умовах його можна передати, які якості повинен мати неофіт, щоб отримати доступ до скарбу. Такий текст включений у ланцюжок

відтворення міфологічного світу, шляху до вищого буття як самоцілі. Людина повинна очищатися, напружуватися, щоб ввійти в сакральний простір. Більшість сучасних творців сакральних текстів, що описують надприродну реальність і шляхи до неї, захоплені іншим, насамперед тим, щоб одержати якнайбільше грошей.

Спроби виділити й окремо досліджувати містичний досвід не привели ні до яких загальнозначущих результатів. Поза зв'язком із сформованими культурами, світоглядами, досвіди по перетворенню свідомості не дали знання, і не створили стійких соціальних інститутів. Далі описів власного досвіду і найвищою мірою довільних узагальнень справа не пішла. А спроби вивчення свідомості за допомогою психоделіків продовжуються вже більш ста років. Якщо немає загальновизнаного стійкого результату значить цей рух по колу, у лабіринті фантомів, рух у нескінченний тупик. Випадковий досвід, який не структурує внутрішній і соціальний простір, і довільні його узагальнення і прочитання не можуть створити нічого крім марева, ілюзій, вторинного покриву Майї, «сновидіння іншого сновидіння».

Зовсім неправомірно ототожнювати з міфом ті чи інші техніки мислення, способи опису світу, починаючи від абстрактних моделей, кінчаючи образним описом реальності, у якому нерозривно зв'язані суб'єктивні й об'єктивні характеристики. А за Лосєвим і те й інше – міф. Суб'єктивність і довільність особливо упадає в око в роботі Лосєва О.Ф. коли він міркує про міфологію електричного світла (2, 440). Електричне світло викликає в наш час зовсім інші емоції. Не викликає роздратування електричне світло в церквах. Його навчили бути і теплим й інтимним і узагалі вкрай необхідним. Свічі в будинках, лікарнях при відключеннях електроенергії знах лиха, соціального неблагополуччя.

Сучасне суспільство в силу специфіки своєї організації, жадає від людини освоєння логічного, раціонального мислення і наукових уявлень про світ. Традиційне суспільство задовольняється міфологічним мисленням і світоглядом, і відтворює міф як цілісність. Перехід від традиційного суспільства до сучасного руйнує безпосередню єдність життя. Автономізація багатьох сторін життя і її фрагментація виникають в умовах індустріалізації і міського життя. Урбанізація і промислове виробництво, що саме є наслідком автономізації, відділення, відчуження технології від безпосередньої єдності життя, ведуть до індивідуалізму, антропоцентризму, демократії і секуляризації життя. Руйнується єдність життя, руйнується і міф. Його витісняє не логіка і раціональне мислення, а зміни в організації життя. Елементи, частини колись єдиного світу, у якому безроздільно панував міф, включаються, вбудовуються в нові зв'язки і відносини і природно втрачають автентичне буття, і тому, міф як самодостатня реальність більш не існує.

Але усе повторюється, повертається. Як тільки виникає простір, спосіб життя в якому поєднуються рецитація сакральних текстів, ритуали, техніки трансформації свідомості, культивується містичний досвід, міф оживає. Він себе відтворює. Як правило, ненадовго, і найчастіше у "New age" повторюється як фарс.

Література.

1. Кастанеда Маргарет Раньян. Магическое путешествие с Карлосом Кастанедой. – Киев: София, 1998.
2. Лосев А.Ф. Диалектика мифа// Лосев А.Ф. Из ранних произведений. – М.: Правда, 1990.

3. Маккена Теренс. Пища богов. В поисках первоначального древа познания. – М.: Изд-во Трансперсонального Института, 1995.-379 с.
4. Семенцов В.С. Бхагават-гита в традиции и в современной научной критике. – М.: Наука, 1985. – 240с.
5. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. – 384с. (Orientalia) .
6. Хоружий С.С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции. Вопросы философии. – 1998. №3. С.35-118.
7. Хоружий С.С. Заметки к энергийной антропологии. «Духовная практика» и «отвержение чувств»: два концепта в сравнительной перспективе. – Вопросы философии. 1999. № 3. С. 55-85.
8. Элиаде Мирча Космос и история.- М.: Прогресс, 1987.- 312с.

Грушевська Славоміра, к. філос н. (Польща)

ОСОБИСТИСНИЙ ВИМІР КОНФЛІКТУ

«Залежність вчинку, яким розв'язується конфлікт, від направленості особистості і об'єктивної ситуації не може бути однозначною. Але від результату конфлікту, від кінцевого вчинку, на який зважається людина, залежить весь подальший розвиток особистості. Тому і розвиток особистості в конфлікті не визначається однозначно передконфліктною направленістю особистості. У кожному психологічному конфлікті, який переживає людина на протязі всього її життя, вона знову і знову створює свою особистість своїми вчинками». Ці слова, які належать відомому російському психологу В.С.Мерлину, висловлені ним у роботі «Проблемы экспериментальной психологии личности» (1970, Пермь), наводить Н.В. Гришина [1, 80]. Наведення цих слів мало одну-єдину підставу – конфлікт обов'язково має людський, а точніше особистісний вимір.

У конфліктологічній літературі в значній мірі домінує думка, що конфлікт як явище – це тільки-но суспільний феномен, який начебто існує лише в суспільних, класових і групових відносинах. Адже за такого підходу поза увагою дослідників залишаються міжсуб'єктивні, або, як їх іще називають, інтерсуб'єктивні конфлікти. Натомість особистісний вимір – це глибинний вимір конфлікту, який обов'язково виводить на морально-психологічні проблеми людських відносин. І суспільство, і класи, і певні соціальні групи складаються з окремих людей. Кожна людина має свою індивідуальну долю, характер, погляди, цінності. Ми вважаємо, що розглядаючи сутність кожного конфлікту, неодмінно треба виходити на рівень людини. Обов'язковість цього акту зумовлена ще й тим, що сама людина може виступати ареною, середовищем конфлікту, певним чином ставитись до себе, певним чином розуміти саму себе.

Ставлення до себе як проблему досліджували Д.Узнадзе, Т.Шибутані, Л.Божович, Г.Паригін та інші. Під назвами “Я-образ”, “Я-концепція” до проблеми ставлення до себе зверталися В.Джемс, Р.Бернс, Е.Ериксон та інші.

“Ставлення до себе” – поняття ширше за близькі до нього поняття “самосвідомість” і “самооцінка”, позаяк уміщує ще й неусвідомлювані моменти психічного життя індивіда. Тож пізнання людиною самої себе значною мірою є процесом трансформації ставлення до себе у самосвідомість.

Відаючи належне ідеї взаємозв'язку соціального та самодетермінуючого перв-

нів у розвитку людської особистості, в межах пропонованого контексту ми у цьому процесі надаємо перевагу ролі зовнішнього, соціального чинника, приспонуєчись до точки зору, згідно з якою ставлення до себе за своєю природою є соціальним і безпосередньо пов'язане зі ставленням до навколишнього світу через емоційний і когнітивний канали. Між ними існує взаємозалежний зв'язок, що забезпечує індивідуальній відносно стабільну й несуперечливу картину фізичного і соціального світу та самого себе. Ставлення та зіставлення структурно ідентичні й відрізняються лише спрямованістю (відповідно на зовнішній та внутрішній світ), позаяк будь-яке ставлення, в якому людина перебуває до самої себе, реалізується, виявляється лишень у ставленні людини до інших людей.

Одним із найскладніших соціальних об'єктів, які людина може сприймати і на які вона здатна реагувати, є вона сама. Як зазначає А.Т. Ішмуратов, кожна людина сама для себе є центром свого Всесвіту: складного й багато в чому незрозумілого не лише для інших, а й для неї самої [2, 21]. Людина сприймає саму себе майже так само, як й інших людей, і бачить себе такою, якою (на її думку) інші бачать її. Саме ця опосередкованість ставлення людини до себе її ставленням до інших людей уможливорює розвиток її самосвідомості. Важливо, щоб людина спромоглася адекватно оцінити себе, відкриваючи тим самим перспективу власного соціального розвитку.

Сам процес ставлення до себе, формування "Я-концепції" змінюваний у часі. Це зумовлене не тільки віковими етапами в житті людини, а й змінами умов життя та інформаційними змінами. Під впливом нової для конкретної особистості інформації — раптової або протилежної тій, яка була сприйнята й засвоєна нею раніше — становила зміст її внутрішнього світу, — відбувається порушення рівноваги структури цінностей особистості. В результаті зіткнення двох первнів — уже сформованих поглядів і переконань особистості та якогось нового змісту, що перебуває в конфліктних відносинах зі старим, — старі ціннісні установки підлягають перегляду, відбувається внутрішня реорганізація структури індивідуальних та соціальних уявлень особистості.

Процес перебудови установок особистості та результат цього процесу залежать від того, якою мірою ці установки заторкуються зовнішніми змінами. Деякі зміни установок можуть бути ситуативними, випадковими, поверховими, інші зумовлені сутнісними якостями свідомості та самосвідомості особистості, в них виражена життєва позиція. Цей критичний момент зміни внутрішнього світу особистості часто-густо пов'язаний із певною напруженістю, конфліктом і глибокими емоційними переживаннями.

Ілюстрацією цього може прислужитися ситуація, що склалася у колишніх країнах соціалістичного табору внаслідок падіння тоталітарних режимів. Це був злам не тільки соціальної системи, а й певної системи цінностей, яку свого часу прийняла значна кількість людей. Перегляд, болісна реорганізація особистісних поглядів, ціннісних установок для переважної частини людей вже відбулися, втім для решти цей процес ніколи не закінчиться... Й вони перебуватимуть у стані конфлікту не тільки з людьми, котрі прийняли той злам, а й із новою соціальною системою.

Прагнення до формування самого себе має власне джерело потреб. Особистість

прагне до розвитку тоді, коли попередній стан її свідомості, здібностей, стосунків із людьми тощо не приносить бажаного задоволення її потреб. Задовольняючи насамперед засадові потреби, особистість у своєму особистісному розвитку вдається до задоволення вищих потреб, які належать до царини цінностей. Підготувавшись до дії, особистість мусить заглибитись і водночас бути свідомою того, що може припуститися помилки. Помилки запрограмовані у пізнавальному шляху кожної людини. Важливим тут є те, аби вміти співвідносити тактику власних помилок. Ця тактика дає змогу зберігати напрям бажаних змін після занурення у конфліктну ситуацію. Кінцевим ефектом є змодифікований план, який становить пізнавальну репрезентацію власного намагання. У процесі творчої адаптації особистість пристосовується лише до тієї реальності, що наново визначилася внаслідок конфлікту і вважається актуальною, або ж до тієї, яка впливає із завдання.

Людина здатна поважати різноманітні способи життя інших людей, зберігаючи при цьому свій власний, якщо помітить в інших певну мету і певний сенс у межах більш загального порядку. Тоді відбувається внутрішня інтеграція та інтеграція з культурою. “Его”, що творчо розвивається, за будь-яких життєвих обставин здатне віднайти спосіб розв’язання проблем, які постають перед особистістю, і завдяки цьому сповнюється сили, яка, своєю чергою, визначає позицію стосовно автономії щодо “Воно” зовнішнього світу й “суперего”. Ця сила формується у конфліктах і кризах.

Із розвитком “его” комплекс досвідів, які його становлять, розширюється, збагачується, стає дедалі щільнішим. Для особистості у психологічному сенсі найважливішими є ті досвіди, які слугують джерелом знання про саму себе. Це такі інформації, які зумовлюються її власною активністю. Новітні концепції, що вивчають міжособистісні взаємини, дають змогу виокремити ще одне джерело знань про себе. Це характер самих взаємин, у яких перебуває особистість, а також її власна позиція у цих взаєминах.

Концепція трансакційного аналізу, обстоювана Бернсом й Адонісом, представляє позицію особистості у співвідносинах з іншими людьми, згідно з реалізованою програмою. Автори її вирізняють так звані компліментарні трансакції, що характеризуються плавким, безконфліктним перебігом спілкування, а також перехресні трансакції, що містять конфлікт у ситуації спілкування.

Під час компліментарних трансакцій стимул і трансакційні реакції відбуваються відповідно до очікувань. Стимул у нашому разі — це поведінка одного індивіда, яка миттєво сигналізує про те, що він помітив наявність і діяльність другого індивіда. Проте цей другий індивід якимось чином реагує на такі сигнали (висловлюванням або поведінкою), тому відбувається доповнення трансакцій трансакційною реакцією. У конфліктних трансакціях стимул і реакція не відповідають взаємним очікуванням. Ця розбіжність найчастіше полягає в тому, що трансакційний стимул, спрямовуваний станом “Дорослого” одного індивіда (пов’язаний з очікуванням реакції стану “Дорослого” другого індивіда) насправді викликає реакції з боку стану “Дитини” або “Батька”. Наприклад: один індивід посилає іншому трансакційний стимул на кшталт “Дорослий–Дорослий”: “Давай поговоримо. Чому ти останнім часом забагато п’єш?”. Трансакційною реакцією “Дорослого” має бути відповідь на зразок: “Напевне, ти маєш рацію, я також

думаю про це". Натомість конфліктна реакція, зумовлена станом "Дитина", була б приблизно такою: "Чорт забирай, знову ти чіпляєшся, точнісінько як мій тато" [3, 50].

На думку Берньє, в екзистенційному сенсі функція всіх суспільних істот полягає в тому, аби підтримувати один одного на шляху до певної мети. З огляду на це особистість намагається структурувати час своєї свідомої діяльності.

Операціональний аспект структурування часу можна назвати програмуванням. Він має три різновиди: матеріальний, суспільний та індивідуальний. Найпоширеніший, найзручніший і найкорисніший метод структурування часу полягає у виробленні плану діяльності в матерії зовнішнього світу, який ми зазвичай називаємо роботою. Технічно такий план визначають як активність. Матеріальне програмування являє собою наслідок зіткнення людини з мінливістю зовнішнього світу. Воно спирається на оброблення даних. Суспільне програмування, своєю чергою, надає в результаті традиційні ритуальні або напівритуальні обміни. Головним критерієм тут є вихованість, що її у повсякденному бутті називають "хорошими манерами". Батьки в усіх країнах світу навчають своїх дітей манер, завдяки чому діти знайомляться із відповідними формами привітання, ритуалами залицяння й жалоби, а також, на які теми можна, а на які не слід говорити. Чим краще люди знають один одного, тим частіше до їхніх взаємин укріплюється індивідуальне програмування, яке впливає на підвищення ймовірності "випадкових подій" [4, 10]. Втім, ці події відбуваються за певним зразком, відповідно до деяких закономірностей, інструкцій і правил. Важливим способом привертання уваги оточення є ведення "ігор", щоби втягнути партнера у контакт і розпочати безпосереднє спілкування, яке триває доти, доки не приведе до бажаної винагороди.

Підґрунтям усіх цих ігор слугує система спілкування, зумовлювана однією з трьох структур особистості, а саме: станами "его" "Дорослий", "Батько", "Дитина".

Берньє стверджує, що в кожному індивіді у даному суспільстві у будь-який момент виявлятиметься стан "его" батька, дорослого або дитини за умови їх спонтанної взаємозамінюваності. З цього випливає наступне:

1. У кожного були батьки (рідні або нерідні) і кожен містить у собі поєднання станів "его", які відтворюють стани "его" цих батьків (у тому вигляді, в якому людиною їх спостерігала). Батьківські стани "его" здатні виявлятися за певних умов (*екстеро-психічне функціонування*). Простіше кажучи, кожен містить у собі своїх батьків.

2. Кожен індивід (зокрема й розумово відсталі діти та шизофреніки) здатен переробляти об'єктивні дані, якщо збудити відповідний стан "его" (*неопсихічне функціонування*). Тобто в кожному присутній дорослий.

3. Кожен індивід був колись молодшим, ніж тепер, і тому містить у собі переживання минулих років, які можуть з'являтися за певних умов (*археопсихічне функціонування*). Одне слово — в кожному присутній хлопчик або дівчинка [5, 17].

Стани "его" — це нормальне фізіологічне явище. Мозок людини являє собою орган або ж регулятор психічного життя, а результати діяльності його організовуються й зберігаються у формі станів "его".

Існують також інші впорядковуючі системи на різних рівнях, скажімо, пам'ять, але природною формою набуття досвіду про самого себе є зміни станів психіки.

Вони залежать від глибини перетворення ієрархічного та послідовного характеру кодування інформації.

Кожен тип стану "єго" як ієрархізованої комплексної форми структуризованої інформації має свою певну цінність для людського організму. "У дитині закладена інтуїція, творчість, спонтанна енергія і радість. Дорослий потрібен їй для того, щоб витримувати життєві випробування. Він перетворює дані й обмірковує імовірності, суттєві для того, щоб ефективно подолати зовнішній світ. Батько виконує дві основні функції. По-перше, він уможливорює для індивіда ефективне виконання ролі батька стосовно його власних дітей. По-друге, батько чимало реакцій здійснює автоматично, що дає змогу зберегти час та енергію. Багато чого здійснюється саме тому, "що так потрібно" [6, 20].

Батько зберігає інформації емоційних фігур (ЕФ), які сприймаються як істинні, за впорядкованою категорією безпомилковості.

Джерелом знань про себе може прислужитися прийняття певної позиції стосовно інших (наприклад, за концепцією Хорні та Лапінського, це позиція "від" або "до" людей, "вище" або "нижче" за інших). Це особлива форма інформації, позаяк вона стосується самого факту розташування себе серед інших [7, 113].

Правильні форми спілкування, у разі, коли людина управляє собою автономно, означають набуття трьох навичок.

Перша – це наявність авторефлексії, самоусвідомлення обмежень своїх процесів сприйняття, значущих почуттів і автентичних прагнень.

Друга стосується свободи вибору способу виявлення своїх внутрішніх станів, опанування контролю над дитиною, дорослим і батьком. Це означає звільнення від необхідності повторювати засвоєні форми поведінки, пристосування реакцій до вимог ситуації.

Третя навичка, яку здебільше затамовують у процесі життя, – це інтимність, яку Берне розуміє як щирість і відвертість, позбавлену таємних намірів і бажання еґотично поставитися до партнера.

Важливу роль у поведінці людини відіграє вдосконалення пізнавальної системи, досягнення її рівноваги.

Пізнавальна рівновага ґрунтується на положенні, згідно з яким правильне функціонування у світі змін вимагає існування стану внутрішньої рівноваги. Завдяки цьому організм долає дезорганізацію і конфлікти, які виникають у разі, якщо у пізнавальній системі постає потреба і зіставленні суперечливих подій або ідей [8, 40].

У теорії Піаже дитина виступає творцем власного розвитку. На жаль, у цій теорії не знайшов належного місця вплив суспільного середовища, освіти і культури на формування інтелекту.

Нині куди актуальнішим є погляд, за яким пізнання не відбувається в ізоляції, не набуває чистої й абстрактної форми. Воно залежить від суспільного тла, в якому слід виконувати конкретні завдання й знаходити методи розв'язання конфліктних ситуацій.

Вчені у своїх дослідженнях теорії перетворення інформації застосовують техніки, розроблені в експериментальній пізнавальній психології та інформатиці. Аналі-

зуючи індивіда, вони визначають його у рамках метафори “людина – це користувач мови символів, обмежений обсягом системи перетворення їх” [9, 42]. Базисні процеси, до яких належать розпізнавання, розподіл на категорії, створення взаємозв'язків, координування різних інформацій і різних модальностей, з'являються у примитивній формі вже у наймолодших дітей.

Теорія Піаже й теорія перетворення інформації передбачають існування в розумі людини психологічних структур, які б пояснювали її поведінку, незалежно від культури, власних спілкувань, суспільного досвіду, культурного контексту й усіляких справ, до яких вдається людина [10, 156].

Згідно з теорією Л.С.Виготського, пізнавальні компетенції створюються і розвиваються під час соціальних інтеракцій. Завдяки суспільним контактам вчинки підлягають процесу засвоєння і перетворюються на розумові операції. Дорослі слугують для дітей керівниками, вчителями, навчаючи їх відповідних форм поведінки і вкладаючи в ці форми відповідний зміст, який у подальшому визначає якості міжособистісних відносин. Завдяки цьому молода людина перетворює початковий, обмежений запас пізнавальних здібностей на більш організований апарат. Дорослий має заохочувати дитину до більшої самостійності, що згодом набуває форми навички розв'язувати завдання.

Отже, сьогодні ми знаємо про людину більше. Знаємо, що її суб'єктність, індивідуальну силу ніколи не буде приборкано, навіть найдосконалішою суспільною інституцією. Динамізм цивілізації у його розвитку становить функцію невпинного створення оточення, в якому мешкає людина, а конструктивна властивість цього творення, незважаючи на полум'я суперечностей, які винищують одна одну, підносить особистість у ранг майстра. Людина сама є майстром у зруйнуванні, так само як і в будівництві. Єдине мистецтво, яке вона не опанувала на рівні майстерності, – це щасливе життя.

Література:

1. Гришина Н.В. Психология конфликта – СПб.: Издательство «Питер», 2000.
2. Ишмуратов А.Т. Конфликт и згода. – К., 1996.
3. Necki Zb. Komunikacja miedzydludzka. – Krakow, 1996.
4. Berne E. W co graja ludzie. – Warszawa, 1994.
5. Berne E. W co graja ludzie. – Warszawa, 1994.
6. Berne E. W co graja ludzie. – Warszawa, 1994.
7. Gafdowna A. Powszechnosc i wyjatek.
8. Psychologia rozwojowa /Red. P.E. Bryant i A.M. Colman. – Poznan, 1997.
9. Там само.
10. Psychologia rozwojowa /Red. P.E. Bryant i A.M. Colman.

Панков Г.Д., к. филос. н. (Харьков)

ИДЕЯ ЦАРСТВА БОЖЬЕГО И ВОПРОС ОБ ОТНОШЕНИИ ХРИСТИАНСТВА К МИРСКОЙ ЖИЗНИ: ОПЫТ ПРАВОСЛАВНОЙ АПОЛОГЕТИКИ П.Я. СВЕТЛОВА

Идея царства Божьего служит осью, в которой теология пересекается с философским осмыслением человека и общества в социальной философии, антропологии и этики. С точки зрения теологии царства Божье представляется конечной целью

божественного попечения о мире и человеке, божественным идеалом общественного устройства. С точки зрения христианской антропологии царство Божье представляется целью и высшим смыслом человеческих устремлений к духовному преобразованию человека. С точки зрения этики царство Божье мыслится как абсолютное преодоление зла и осуществления абсолютного добра. С точки зрения социальной философии христианства царство Божье рассматривается конечной целью и высшим смыслом мировой истории, когда божественное и человеческое достигают абсолютной гармонии. Таким образом, согласно христианскому учению, царство Божье есть тождество божественного и человеческого идеалов. Бог осуществляет свою «царственную власть» над миром, человек, со своей стороны, осуществляет в мире «божественную власть». Христианская мысль соединяет божественное и человеческое творчество в единый поток, устремленный к одной созидательной цели. Соответственно с этим христианская теология антропологизируется, социологизируется и этизируется.

Обращение православных богословов к теме царства Божьего на рубеже XIX - XX ст. было продиктовано потребностями ее осмысления в контексте вопроса о связи религии с человеческой жизнью, христианства с гуманизмом, культурой, цивилизацией. Данный вопрос являлся предметом широких дискуссий в общественной мысли в рассматриваемый период. В то время довольно распространенным явлением служило обвинение христианства и православия в их оторванности от общественной жизни и ее культуры. Основание для такого обвинения давала супранатуралистическая концепция, истолковывавшая царство Божье исключительно во вне земных границах, что сопровождалось обесценением земной цивилизации с ее культурой. Такую позицию противники супранатурализма квалифицировали как псевдо-аскетическую, способствующую дискредитации богословия в глазах общественности и его отчуждению от социальных и интеллектуальных запросов своего времени. Однако в более значительной степени широкого распространения получили рационалистические учения, согласно которым царство Бога рассматривалось в виде нравственного союза людей, «царства любви» среди людей. Эти учения, которые несли в себе печать светского гуманизма, провозглашали приоритет нравственности над религией, одно временно подчиняя последнюю первой. Последователи ортодоксально-христианской мысли справедливо усматривали в этом угрозу превратить религию в придаток светского гуманизма и низвести богословие к этическому учению.

Оба противоположных взгляда на рассматриваемую проблему - супранатуралистический и рационалистический - выразили в себе акцентацию на разные аспекты евангельского учения о царстве Божьем. Первые акцентировали внимание на эсхатологической стороне учения о грядущем наступлении царства Божьего, однако не на земле, но на небе. Вторые ставили акцент на этической стороне учения и представляли это царство идеей нравственной организации человечества на земле.

Характерной чертой учения о царстве Божьем в православно-академической мысли России рубежа XIX-XX вв. служил принцип совмещения эсхатологического и этического аспектов в его обосновании с одновременным отказом от супранатурализма и рационализма. Указанная позиция отчетливо выражается в учении

П.Я.Светлова, видного представителя киевской академической школы рассматри-
ваемого периода.

В трактовке царства Божьего Светлов отвергнул его натуралистическое истолко-
вание, согласно которому царство рассматривается главным образом изобилием ма-
териальных благ. Православный богослов следовал традиции трактовки царства Бо-
жьего как духовного царства, в котором торжествует «слава Божия», проявляющаяся
в истине, правде и любви. Подчеркивалось, что христианское понимание царства
Божьего определяет последнее не в качестве внешнего блага - в виде материального
обогащения, но как обогащение души божественными совершенствами. В самых
общих чертах царство Божье определялось как «жизнь в Боге», или в качестве «осу-
ществления божественной воли в людях». [3, 182]. В то же время, подвергнув крити-
ке натурализм, Светлов вовсе не занимал позицию супранатурализма, поскольку в его
концепции царство Божье не сводилось только к небесной области бытия.

Светлов обратил внимание на понятие небесного царства. Он разъяснял, что
указанное понятие еще во времена ранне-иудейского раввинистического богосло-
вия истолковывалось в виде синонима божественного, что характерно и для хри-
стианской интерпретации. Одновременно небесное, как божественное, определяет
характер духовного понимания царства Божьего. Сказанное предполагает его утве-
ждение на земле в качестве «царства божественной славы, осуществленной в тво-
рении». Этим преодолевается позиция супранатурализма, ориентирующаяся на не-
бесное, как на внешнюю сферу бытия. «Небесное» Светловым трактуется не как
внешнее бытие в отношении к земному, но в качестве духовного состояния, внут-
ренне его пронизывающего.

С позиции вышеизложенной концепции Светлов подверг критике радикально-
аскетический взгляд на земной мир. Он подчеркивал, что подлинное решение хри-
стианством вопроса о царстве Божьем не отрицает мир, как творение Бога и среду
обитания божественной славы, но отрицает противоположность мира славе Божь-
ей в той мере, в какой он является ареной греха и власти Дьявола, в его отчуждении
и обособлении от Бога. Поэтому установление царства Божьего, по своей сути, озна-
чает не отвержение мира, но его восстановление, примирение с Богом, или «соеди-
нение разьединенного в одном царстве». [3, 168].

Одновременно, осуждая радикал-аскетизм, обесценивающего «земное царство»
во имя утверждения «царства небесного», Светлов отводил обвинения в адрес хри-
стианства за пренебрежительное отношение к человеческой цивилизации и культу-
ре. Он подчеркивал, что христианством отрицается не творение, не земные блага,
но злоупотребления ими, отношение к земным благам как к самоцели в человечес-
кой жизнедеятельности: «духовное выше материального, небесное - земного, и по-
тому в царстве Божьем материальные блага ставятся в подчиненное отношение к
духовным, в противоположность иудейской и мирской оценки вещей» [3, 183]. Этим
самым Светлов отвечал светским критикам христианства: последнее не отвергает
земные блага, однако ставит их в зависимость от духовно-божественных благ. В
жизненной ориентации людей главная их забота должна направляться на удовлет-
ворение потребностей духовных, как потребностей первичной значимости, но не

материальных, имеющих значение вторичности. Таким образом, христианское отношение к земным благам строится не на позиции их отрицания, но на позиции их ценностного признания в системе иерархической соотнесенности «духовное - материальное», однако не в обратной последовательности «материальное - духовное».

Другая сторона апологии Светловым христианства перед светской общественностью состоит в указании на необходимость разграничивать подлинный христианский взгляд на цивилизацию и «псевдо-аскетическое» на нее воззрение: отрицание последним ценностей цивилизации и культуры, отнюдь не свидетельствует об аналогичном к ним отношении со стороны всего христианства. Мало того, Светлов подверг осуждению пессимистический взгляд на цивилизацию, против которой выступили Руссо, Шопенгауэр, Ницше и другие деятели культуры. По этому вопросу православный мыслитель заметил: «Сама по себе цивилизация ни в чем не виновата. Цивилизация без Христа «расточает» вверенные человечеству таланты на созидание царства Божьего; цивилизация без Христа отнимает нас у Бога и царства Его. Цивилизация со Христом «собирает» для царства Божьего и является великою служебною силою в деле насаждения и строения царства Божьего на земле» [3, 184].

Как видно, теологическая проблема царства Божьего ставит вопрос о ценности цивилизации, и таким образом она приобретает социально-философский смысл. Решение названного вопроса Светловым отражает в себе христианскую аксиологическую установку на качество цивилизации, разграничивающей «цивилизацию без Христа» и «цивилизацию со Христом».

Что необходимо для созидания царства Божьего? - ставится Светловым вопрос. Поскольку царство Бога рассматривается духовным царством, вполне понятно, что напрашивается мысль о духовно-нравственном преобразовании человечества как о главном условии в решении поставленного вопроса. Но ограничиться учением о царстве Божьем одним этическим аспектом представитель ортодоксального христианства не может. Для последнего христианство - это прежде всего «религия искупления», в центре которой стоит личность Христа - искупителя человечества. Апология христианства как «религии креста» требует постановку этики во взаимосвязь с сотериологией. Названным обстоятельством объясняется критика Светловым концепций царства Божьего А.Ричля и Э.Ренана. Современный исследователь протестантской теологии С.А.Исаев отмечает, что Ричль, следуя традиции кантовской философии, «помещает это царство внутри границ чистого разума». Царство Божье рассматривается немецким теологом в духе высшего морального идеала человечества. В таком контексте роль Христа трактовалась с точки зрения безусловного нравственного ориентира, служащего в осуществлении высшего идеала человеческого общества [1, 33-34]. В таком же смысле истолковывал названную проблему и Э.Ренан, для которого Иисус Христос является не искупителем человечества, но «неисчерпаемым началом нравственного возрождения» [2, 279]. Рационалистические трактовки учения о царстве Божьем устраняют роль сверхъестественного фактора в осуществлении рассматриваемого идеала, и главную роль в этом отводят человеческому стремлению к нравственному усовершенствованию. Для установления царства Божьего от человека требуется глубокое осознание нравственного ори-

ентира и его осуществление через духовное совершенство. Этим самым решающая роль в спасении переносится на человека.

Критика Светловым рационалистических учений в рассматриваемом вопросе ставила перед собой целью утверждение решающей роли божественного промысла в достижении человечеством высшего блага - царства Божьего. Мыслитель подчеркивал, что без сверхблагодатного воздействия на человека невозможно никакое изменение человеческой души. Мало того, для нравственного усовершенствования личности требуется не только изменение человеческой души, но и внешних условий, окружающих человека. Для установления божественного царства необходимо уничтожить внешние препятствия - физическое зло, болезни, смерть, зло в области политической, экономической и духовной сферах. Это требует пересоздания не только каждой личности в отдельности, но и внешней среды. Для этого, в первую очередь, требуется примирение человека с Богом, восстановление между ними гармонического отношения, нарушенного грехопадением. Средством этому послужило искупление Христа. Если в рационализме искупление рассматривается как естественный нравственный акт, то для Светлова - это сверхъестественный акт примирения человека с Богом и создания необходимых условий для восстановления царства Божьего.

Сверхъестественный фактор в создании человеческого блага связывался Светловым не только с догматом искупления, но и с учением о втором пришествии Христа. Согласно христианскому учению, искупление только примиряет человека с Богом, но не устраняет в мире зла. Человечество само не в состоянии изменить внешние условия своего существования, искоренить зло и утвердить в мире добро. Выполнение названной задачи мыслимо только вследствие сверхъестественного действия Христа, который должен явиться на землю победителем физического зла, смерти и греха. Поэтому концепция Светлова царства Божьего носит не только этический, но и эсхатологический характер. Этим самым этический и эсхатологический подходы к проблеме совмещаются.

В православно-академических кругах России рубежа XIX-XX ст. имя П.Я.Светлова было хорошо известно в качестве воинствующего христианского апологета, непримиримого борца с учениями, не согласующимися с церковной ортодоксией. Его концепция царства Божьего руководствовалась не задачей богословского развития соответствующего ей христианского учения, но защиту устоявшегося ортодоксального взгляда на данную проблему. Апологетика Светлова противостояла светскому гуманизму, утверждавшему общественный прогресс на началах общегуманистических ценностей и отказывающемуся признать безусловную ценность христианской религии. Радикально-аскетический взгляд на христианство в интеллектуальной и культурной ситуации рассматриваемого периода выглядел анахронизмом не только в глазах светской интеллигенции, но и многих представителей православной церкви. Требование освободить христианское учение о царстве Бога от аскетического радикализма явилось другой существенной стороной апологетики Светлова.

Литература

1. Исаев С.А. Теология смерти. - М.: Политиздат, 1991.
2. Ренан Э. Жизнь Иисуса Христа. - М.: Политиздат, 1991.

3. Светлов П.Я. Идея царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания. // Богословский вестник. - 1902.- № 6.

Заздравнов А. П., к. филос. н. (Харьков)

КУЛЬТУРОТВОРЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ И ЕГО ОБЪЕКТИВАЦИЯ

Неизбежность “откатов” к началам бытия и сознания в тех случаях, когда возникает необходимость философской рефлексии над проблемами культуры, связана в настоящее время со стремлением деидеологизации всех сфер человеческой жизнедеятельности. “В XX веке, — отмечает В. С. Библер, — сознание и мысль человека все время отбрасывается как бы к самому началу его бытия, к той грани, где бытие (в точке — “быть или не быть”) и мысль (в точке — “я мыслю, следовательно...”) взаимопредопределяют друг друга, существуют как бы на заре становления человека человеком. Смысл и тяготения истории должны — в жизни каждого человека — “переигрываться” заново, впервые” [2, 267].

Формирование образа мира и ориентация в нем становятся возможными при наличии определённых человеческих установок, природа которых двойственна. С одной стороны они бессознательно вырабатываются обществом и действуют в виде социальных норм поведения и деятельности. С другой — в определённое (“осевое”, по К. Ясперсу) время они начинают находить себе опору в творчестве духовно-практического плана, в рефлексии личности, в отношении людей к своему взаимодействию с миром, к объективации своей деятельности. Именно объективация человеческой деятельности будет определяться в данной работе термином “культура”.

Констатация того, что культура есть объективация человеческой деятельности, явно недостаточна. Важен сам процесс этой объективации или, что то же самое, процесс становления и развития культуры. Сразу обращают на себя внимание два обстоятельства. Во-первых, объективаций деятельности столько же, сколько и её носителей, принадлежащих как к живущим, так и к прошлым поколениям. Поэтому культура представляет накопленную и постоянно пополняющуюся объективацию деятельности, существующую в непрерывном диалоге различных своих составляющих: “эта культура способна жить и развиваться... только на грани культур, в современности, в диалоге с другими целостными, замкнутыми “на себя”, на выход за свои пределы, культурами...” [1, 31]. Данный процесс есть процесс саморазвития культуры.

Во — вторых, культура всегда существует только в определенных социальных формах, насаждающих культуре шкалу социальных приоритетов. “Вполне реальные примеры социума, успешно изгоняющего культуру; в ответ культура, если не исчезает совсем, то съедается или эмигрирует, либо происходит и то и другое” [6, 11]. В этом случае описывается процесс развития культуры. Таким образом, у культуры есть источники и саморазвития, и развития.

Имманентная трактовка культуры, связанная с процессом её саморазвития, требует нахождения своего системообразующего начала. Очевидно, что таким началом должно быть свойство культуры, которое может быть прослежено на всех уровнях изучающих её дисциплин, с точки зрения всех различных подходов к ней. Деятельностный характер культуры соответствует требованиям, предъявляемым к такому сис-

темообразующему качеству. Отсюда и следует деятельностная трактовка культуры внутри которой можно выделять различные уровни и “срезы” её понимания.

Феноменологический образ культуры в значительной мере зависит от того, какой тип исторической наследственности становится доминирующим. Если культура укладывается в общую схему преимущественно прогрессивного восхождения то каждый шаг ее поступательного движения связан с перестройкой и уплотнением достигнутого, со “снятием” исторически предшествующего в исторически последующем. Нельзя не видеть, что в этом случае утрачивается самобытность и автономность культуры даже недалекого прошлого. Она низводится до положения строительных лесов возводимого здания новой культуры.

Но даже в этом случае далеко не всё из культурного наследия подчиняется этому типу культурной преемственности. Так, искусство прошлого не “снимается” искусством нынешнего дня, а сопрягается с ним, демонстрируя тем самым свою непреходящую ценность. Неповторимость индивидуализированного бытия, воплощенного в произведениях искусства, как бы переносится из эпохи в эпоху, как некий гештальт, как непреходящее всеобщее. В связи с этим Г. – Г. Гадамер констатирует, что “каждое подлинное произведение искусства даже в нашем мире, все более меняющимся в направлении униформности и серийности, свидетельствует о духовной упорядочивающей силе, составляющей действительное начало нашей жизни. В произведении искусства с образцовой явностью совершается то, что делаем все мы, поскольку присутствуем: постоянное возвешение мира” [3, 242]. Культура “живёт” в сопряжении и одновременно в самопорождении разных форм человеческого бытия, рефлексия над которыми и образует логику её поступательного развития. На смену представлениям о духовном мире лишь как о совокупности образов внешнего мира приходит деятельностно – практический подход, выявляющий социокультурные истоки самих форм практического отношения человека к миру. Ещё И. Кант писал: “Мы не можем мыслить линию, не проводя её мысленно, не можем мыслить окружность, не описывая её” [5, 206].

Культура, осмысливаемая через формы деятельностно – практического отношения, концентрирует в себе все способы человеческой жизнедеятельности. Благодаря этому индивид, наследуя прошлый опыт, получает возможность оценивать его не только с точки зрения утилитарных потребностей, но и с точки зрения смысла человеческого существования, возвышаясь над наличной конкретностью и определяя её целесообразность и значимость. Так формируются смысловые изменения в сознании индивида, позволяющие существенно менять формы рефлексии и тем самым вырабатывать новые отношения к миру и к самому себе. В этом плане деятельностно – практическое отношение – это не то, что постоянно пребывает, а то, что постоянно становится, фиксируясь в формах наличной культуры. Деятельность человека, согласно Г. С. Батищеву, “способна неограниченно продлевать процесс встречи с неисчерпаемо богатым содержанием действительности в каждой точке и в каждом направлении. Это значит, что нет и быть не может никакой окончательно беспроблемной “территории”, где нечего было бы распредмечивать, что деятельность вновь и вновь делает подлежащим проблематизации предметом все то содержание,

которое раньше вошло в состав “возделанных земель” – в состав культуры, и что этот процесс бесконечен. Расширяются и усложняются культурно – исторические контексты, пересекаются друг с другом и налагаются друг на друга разные предметно – смысловые поля” [8, 41 – 42]. Таким образом, социокультурный характер человеческой деятельности обуславливает возникновение новых смыслов, отражающих отношение человека к миру, другим людям и к самому себе, т. е. мировоззренческого отношения. Рассмотрим эту проблему более детально.

Деятельность людей и материальные условия их жизни – исходный пункт философско-мировоззренческого анализа общества. Учитывая, что материальные условия жизни в значительной степени представляют результат все той же деятельности, есть основания считать, что именно деятельность, определяющая все многообразие социальных явлений, может служить ключом и для адекватного их отношения к миру, содержанием которого выступает его целесообразное изменение и преобразование в мир культуры.

Довольно своеобразна концепция деятельности Ю. Козелецкого, который усматривает специфику деятельности в её трансгрессивности, в стремлении человека к преодолению установленных границ, сложившихся норм и правил. “Трансгрессия – вне зависимости от простоты или сложности её мотивации – создаст возможности для возникновения новых форм, передвигает границы человеческого познания, расширяет свободу индивида. Осуществление трансгрессии равносильно творению искусственного мира...” [7, 33].

Действительно, человек менее всего представляет собой адаптивную, гомеостатическую систему, поскольку его жизнедеятельность свидетельствует не только о постоянной неудовлетворенности существующим, но и столь же постоянным стремлением к более совершенному. Когда в деятельности это стремление реализуется хотя бы частично, то происходит “выход за прежние границы индивида и общества – это как бы очередные акты сотворения мира. Что же такое культура, если не система продуктов трансгрессивных действий, осуществляемых поколениями?” [7, 31].

Несомненный факт составляет то обстоятельство, что мир культуры складывается из продуктов человеческой жизнедеятельности; отсюда все чаще в гносеологических аппаратах различных наук используется понятие “деятельность”. Деятельностный стиль мышления формирует и деятельностьную картину мира. Емко и убедительно пишет об этом В. С. Швырев: “Намечая общие контуры человеческого мира, как мира деятельности в единстве её сущностных движущих сил и их конкретно-исторических результатов, категория “деятельность” по существу задает для социально-гуманитарного знания то, что в современной методологии науки называют “научной картиной мира”, в данном случае мира человеческой культуры” [8, 41].

Есть основания предположить, что человеческая деятельность содержит в себе “в снятом виде” сущностное единство природы и человека, того подвижного равновесия в их взаимосвязях и взаимообусловленностях, где первичное – природа – поступает частью своей активности своему же собственному творению – человеку. Причину такого “поступка” природы можно усмотреть в принципиальной исчерпаемости какого-то ряда форм активности, которые присущи природным образованиям.

Констатация неравноценности природного и социокультурного, подчиненности первого второму имплицитно заключены в человеческой деятельности. Не в этом ли берет начало хищнически потребительское отношение человека к природе, глобализм которого мы уже начинаем осознавать? Является ли фатальным такое отношение по причине “снятия” природного в социокультурном, или же оно вытекает из специфики субъектно-объектного отношения, где за субъектом негласно признается право на известную долю произвола по отношению к объекту? Можно ли говорить о том, что человеческая деятельность появляется в силу тех естественных причин, которые вызревают в лоне Природы?

Нельзя не отметить, что материально – преобразующая деятельность не исчерпывает содержания деятельности человека даже в период его становления. Вместе с деятельностью возникают формы человеческого общения, также представляющие человеческую деятельность, но, в отличие от материально – преобразующей, направленные не на опредмечивание, не на объективацию, а на распредмечивание, на субъективацию, на обмен и передачу коллективного (социального) опыта, знаний, на согласование действий людей в их совместной деятельности. В связи с этим всякая деятельность включает в себя функцию регулирования отношений между людьми. Этой функции соответствует нравственный аспект деятельности, предполагающий такое взаимодействие, когда человек, вступающий в контакты с другими людьми, видит в них себе подобных и себе равных.

Деятельность, рассматриваемая в качестве предиката родовой человеческой сущности, менее всего сопряжена с пониманием человека как созерцательно - природного существа. “Преобразующий характер деятельности,- замечает В. В. Давыдов, - позволяет её субъекту постоянно выходить за пределы наличной конкретной ситуации, преодолевать лежащие в её основе “программы”. В этом обнаруживается принципиальная открытость, универсальность и свобода деятельности, которая тем самым представляет собой всеобщую форму культурно – исторического творчества” [4, 52]. Ведь дело не в том, чтобы признать человека чувственной данностью в мире природы, а в том, чтобы эту данность раскрыть через исторически изменяющиеся условия жизнедеятельности людей, через эволюцию мира культуры. Взаимоотношение животного с природой характеризуется тем, что каждый новый акт потребления только повторяет качественно один и тот же процесс. Между человеком и природой возрастает целый ряд опосредствующих звеньев, целый мир новых отношений, переносимых деятельностью на окружающую среду. Последняя в значительной мере субъективируется, доказательством чему является способность удовлетворять человеческие же потребности. Опредмечивание человеческих сущностных сил в объективно существующих предметах не противопоставляет их в принципе человеку. Включая эти предметы в акт потребления, человек уничтожает их как объекты, наращивая тем самым свои субъективные потенции, проявляющиеся в процессе производства новых предметов, часть из которых включается в арсенал культурных ценностей.

Таким образом, реализация деятельности приводит к формированию субъектно-объектных отношений, изначально человеку не заданных и представляющих своеобразную результирующую деятельностного освоения мира. Наличие этих отно-

шений говорит об обособлении человека от первоначальной неразличенности тех природных форм, к которым он сам телесно принадлежит. Причем имеет место двойная объективация деятельности. Во-первых, она объективируется в тех предметных формах, которые становятся средствами взаимной детерминации человека и окружающей среды. Во-вторых, происходит объективация и опредмечивание отношений людей по поводу их участия в конкретных видах деятельности и общественных структурах. С этой точки зрения деятельность есть предельная абстракция субъектно-объектного отношения, т. е. отношения человека к миру, в котором выражается всеобщий смысл продуктивного превращения естественного в человеческое.

С позиции субъекта деятельности преобразованная действительность рассматривается не просто как объективная реальность, а как его собственная материализованная сущностная сила. Поэтому действительность, преобразованную деятельностью человека, не следует рассматривать в общем ряду с объективным миром. Это есть социокультурная сфера как субъектно-объектная реальность, единственно возможным условием существования и развития которой выступает человеческая деятельность. Если социальная сфера охватывает отношения между людьми, складывающиеся и воспроизводящиеся в разнообразных процессах человеческой деятельности, если культурная сфера распространяется на способы деятельности человека, на типы производственной жизнедеятельности общества, то социокультурная сфера характеризует как совокупность общественных отношений, так и культуру (способы деятельности человека), взаимодействие социальных отношений и культуры.

Литература

1. Библер В. С. Культура. Диалог культур/ Опыт определения// Вопросы философии, 1989, № 6. – С. 28 – 40.
2. Библер В. С. От наукоучения к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. – М.: Политиздат, 1990. – 413 с.
3. Гадамер Г. – Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – 367 с.
4. Давыдов В. В. Теория деятельности и социальная практика// Вопросы философии, 1996, № 5. – С. 52 – 62.
5. Кант И. Собр. соч. в 6-ти т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1965. – С. 69 – 299.
6. Киселев Г. С. Трагедия общества и человека. – М.: Наука, 1992. – 119 с.
7. Козелецкий Ю. Человек многомерный / психологическое эссе/ - К.: Лыбидь, 1991. – 288 с.
8. Философские проблемы деятельности/ Материалы «Круглого стола»// Вопросы философии, 1985, № 2 – С. 24 – 42.

Вербицкий В.Г., к. филос. н. (Харьков)

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ИНТУИЦИЯ КАК РЕФЛЕКСИЯ И САМОРЕФЛЕКСИЯ ПРОДУКТИВНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Под рефлексией обычно понимают “обращение сознания на самое себя, мышление о мышлении”. Первые представления о рефлексии можно найти в “Метафизике” Аристотеля, который писал: “А ум через сопричастность предмету мыслит сам себя: он становится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мысля его, так что ум и предмет его – одно и то же. Ибо то, что способно принимать в себя предмет мысли и сущность есть ум, а деятелен он, когда обладает предметом мысли”.²

Что касается самого понятия “рефлексия”, то оно введено в философию гораздо

позже древнегреческой философии и связано с именем Локка. "Под рефлексией, в последующем изложении, - отмечал английский философ, я подразумеваю то наблюдение, которому ум подвергает свою деятельность и способы ее проявления вследствие чего в разуме возникают идеи этой деятельности".³

Нужно, однако, заметить, что такие определения "рефлексии" слишком абстрактны, поскольку в них остаются не выясненным, о каком процессе мышления идет речь. Если я читаю "Критику чистого разума" или "Науку логики", то мои оценки мыслей великих немецких философов есть отношение мышления к мысли Канта или Гегеля. Этот процесс научного познания может быть назван рефлексией. Но если я не только пытаюсь адекватно оценить мысли Канта или Гегеля, но как-то их интерпретирую с учетом философских знаний нашего времени, отражая при этом в познавательном акте свои собственные взгляды, то этот процесс является уже не рефлексией, а саморефлексией. То есть мышление как таковое может быть мышлением о "другом" мышлении и мышлением о своих собственных представлениях. Эти существенные различия между рефлексией и саморефлексией следует иметь в виду, поскольку весьма важно сконцентрировать свое внимание на тех различиях, которые несут в себе понятия. Таким образом, под рефлексией мы понимаем адекватную оценку исследователем чужих-либо суждений, а под саморефлексией либо интерпретацию, либо оценку своих собственных мыслей.

Интеллектуальная интуиция, которая возникает в научно-производственной деятельности, является для ее творца, конечно, не рефлексией, а саморефлексией. Аналогом научно-производственной деятельности может быть процесс создания изобретения в условиях современного предприятия. Он состоит, как мы выяснили ранее из следующих пяти этапов: подготовки, созревания /инкубации/, решения проблемы, ее проверки и информационного описания. Посмотрим, как проявляется рефлексия и саморефлексия на каждом этапе креативного процесса.

Период подготовки, как мы понимаем, начинается с проявления творческой активности индивида, которая имеет характер ярко выраженной личной креативной потребности. Эта потребность имеет биосоциальную природу, зависит как от врожденных способностей индивида, так и от приобретенных им навыков и умений в целом от его социального и профессионального опыта, саморефлексивно осознается личностью и выражает противоречие между желаемой и реально существующей действительностью. Креативная потребность имеет активную форму своего проявления - мотив. Мотив отражает внешнюю и внутреннюю векторную направленность творческой активности, поэтому он может быть назван "векторным полем". Определяющий - внешний вектор мотива приводит к поиску проблемной ситуации /общественной потребности/, требующей своего решения; внутренний - стремится к обогащению сознания субъекта деятельности новыми знаниями. Все это - активная форма саморефлексии креативной потребности. На основе мотива формируется интерес, который выражает отношение между осознаваемой субъектом общественной потребностью и креативной потребностью индивида. Интерес - саморефлексивен. В своей сущности - это субъективно-субъектное отношение. Но таких отношений, различных интересов в жизни человека достаточно много и важно ос

тановить свой выбор, /то есть выбор цели/ на каком-то одном, доминирующем интересе. Выбор цели саморефлексивен. Он определяется наличными знаниями субъекта и его «внешней» свободой, основанной на профессиональном опыте. Выбор цели связан так же с мерой, содержащей сложный этический компонент: ответственность и степень риска. Когда выбор цели сделан, стремление к решению проблемы становится главным вопросом продуктивного процесса. При этом индивид саморефлексивно осознает свое знание о незнании средств достижения цели. Два эти фактора /цель и знание о незнании/ определяют дальнейшее саморефлексивное движение креативного процесса. На этом период подготовки заканчивается. Его завершение, фиксирующее в сознании цель и незнание средств ее достижения, обуславливают смысл жизни личности. Период созревания /инкубации/ - это этап, в котором действует внутренний саморефлексивный механизм формирования идеального средства достижения цели. При этом цель и знание о незнании путей ее реализации постоянно переходят из сферы сознания личности в область подсознания индивида и обратно и связаны с системой самоподкрепления, саморефлексивной по своей природе. Система самоподкрепления состоит из интеллекта, воли, положительных и отрицательных эмоций. Интеллект постоянно напоминает индивиду о цели и знании о незнании; воля обеспечивает контроль и устойчивость системы самоподкрепления, смягчая отрицательные эмоции и стимулируя положительные. Система само подкрепления – саморефлексивный, “креативный” закон, основанный на постоянной, устойчивой, необходимой, существенной взаимосвязи между интеллектом, волей, эмоциями. Смысловое содержание и ценностная ориентация “креативного” закона проявляется в вере, надежде и любви. Вера – определяет уверенность личности в успехе и достижении поставленной цели. Надежда – зависит от знаний индивида и основана на совокупности его профессиональных навыков и умений. Любовь – связана с преданным отношением субъекта к своему делу как долгу, прежде всего перед самим собой и перед тем обществом, в котором трудится человек. Этот сложный психологический саморефлексивный механизм определяет деятельность физиологического механизма мозга, который формирует новую мысль. Возникновение новой мысли – “творческое озарение”, интеллектуальная интуиция, идеальное средство решения проблемы, “внутренняя” свобода субъекта, идеальный объект, результат деятельности саморефлексии индивида. Возникновение инсайта – третий этап научно-производственной деятельности. Его физиологическое содержание состоит в сложном синтезе следов-энграм, осуществляемым в гиппокампе головного мозга. Интеллектуальная интуиция осознается личностью, в отличие от чувственной, которая связана с неосознанными побуждениями к деятельности, и, будучи явлением “сверхсознания”, вызывает ярко выраженную положительную эмоцию. “Творческое озарение”, как результат саморефлексии, ни в коем случае не может быть названо “непосредственным постижением истины”. Это – всегда сомнение, гипотетическое знание, требующее обязательной проверки своей достоверности, поэтому так важен четвертый этап креативного процесса – проверка новой мысли на истинность. Он состоит из теоретической и эмпирической частей. В теоретической части на основании интуитивной идеи создается, на-

пример, чертеж, в котором “творческое озарение” приобретает первую определенную форму нового продукта труда. Этот процесс саморефлексивен. На эмпирическом этапе осуществляется создание материального объекта, который фиксирует появление реальной возможности удовлетворения общественной потребности внешней причины возникновения инсайта. Здесь саморефлексия превращается в рефлексию, поскольку проверка на истинность в ее эмпирическом аспекте осуществляется не творцом инсайта, а другими людьми на основании теоретического объекта. Пятый этап определяет условия повторного воспроизводства нового продукта общественного труда и закрепляет за творцом интеллектуальной интуиции его авторское право на новую идею. Заключительный этап научно-производственной деятельности – информативный. Это ничто иное, как переход и “моих” и “чужих” знаний в общественный опыт, поэтому процесс этот является сочетанием рефлексии и саморефлексии. Таким образом, создается не только новый продукт общественного труда, но и новый объект познания. При этом происходит изменение только в социальной сфере жизни, но и во внутреннем потенциале субъекта, сознание которого наполняется новыми профессиональными знаниями. Аналогом представленной научно-производственной деятельности являются, например, реализованное изобретение,⁴ идея которого возникла внезапно, при пробуждении, без каких-либо неосознанных предчувствий. Таким образом, “творческое озарение” возникает как результат саморефлексивной “деятельности” и, имея внешнюю ценностную ориентацию, нацелено, кроме того, и на самопознание личности. Инсайт креативного процесса не может быть назван “непосредственным постижением истины” потому, что истина – это мысль, адекватно отражающая какое-то реальное явление действительности. Адекватность мысли – факту определяет критерий истины, который может быть теоретическим, практическим и логическим. Без критерия, то есть без своего основания – доказательства, истина в креативном процессе сформироваться не может. Поэтому она всегда объективна в том смысле, что не зависит от того, кто ее высказывает. Инсайт основан на прежнем опыте человека. Это – мысленная новация, “сверхсознание”, у которого нет реального аналога в действительности. Поэтому и критерия истины в нем нет и быть не может.

Критерий истины создается, например, в научно-производственной деятельности. Соответствие чертежа – инсайту определяется теоретическим критерием истины. Это сочетание рефлексии и саморефлексии. Практический критерий истины основан на соответствии эмпирического объекта – чертежу. Теоретическое и практическое доказательство того, что такое инсайт /истина или заблуждение/, выявляется только после проектирования и создания реального предмета, то есть после проявления общественной деятельности, сочетающей в себе синтез рефлексии и саморефлексии.

Рассмотрим теперь вопрос о том, что такое инсайт как саморефлексия, то есть как оценка и интерпретация субъекта вновь возникшего гипотетического знания. Смысл и содержание этой интерпретации связаны с тем, что “творческое озарение” выступает как идеальное средство достижения цели креативного процесса. Инсайт как саморефлексия тесно связан и переплетается с системой взаимодействия про-

дуктивной деятельности. Остановимся на этом вопросе несколько подробнее. В креативной деятельности действуют общие и непосредственные причины, вызывающие инсайт – следствие. Общие причины – это “креативная” и общественная потребности. Непосредственные причины – это цель и знание о незнании средств ее достижения. “Творческое озарение”, возникнув, “снимает” свои предпосылки. Синтез прямой и обратной детерминаций и является взаимодействием. Поэтому инсайт как саморефлексия связан со своими предпосылками и в этом проявляется его онтологическая, гносеологическая, аксиологическая и праксиологическая функции. Онтология интеллектуальной интуиции проявляется в том, что инсайт “снимает” прежде всего идеальный вопрос, требующий своего решения. Это первая часть саморефлексивной функции инсайта, то главное “начало”, которое связывает “творческое озарение” с внешним миром. Вторая часть /не менее важная/ - гносеологическая. Поскольку инсайт – гипотетическое знание – он наполняет сферу сознания личности новой мыслью. Этот факт – саморефлексивный по своему смыслу, – решает вторую проблему “снятия” “креативной” потребности. Третий момент – “снятие” цели. Здесь саморефлексия высвечивает цель знанием идеального средства ее достижения.

Вместе с этим, благодаря инсайту “незнание” средств достижения цели становится гипотетическим знанием. Поэтому саморефлексия интуитивной идеи обуславливает возникновение четырех пар взаимодействий /между условиями ее формирования и самим инсайтом/ и в конечном итоге обеспечивает обращение назад к своим истокам и предпосылкам. Но саморефлексивная функция инсайта связана не только со своими “началами”. Ее важная методологическая роль определяется тем, что “творческое озарение” открывает путь к созданию нового реального объекта продуктивной деятельности. Вслед за инсайтом в креативном процессе создаются три последовательных объекта: теоретический, эмпирический и герменевтический. Каждый из этих объектов основан на смысловом значении интуитивной идеи. Но если “обращение назад” связано с системой взаимодействия, то нацеленность вперед, к будущему отражает реальное движение инсайта к его финишному этапу – практическому решению проблемы. В этом случае саморефлексия интеллектуальной интуиции наполняет креативный процесс “плотью и кровью”, превращает чисто теоретический и логический компоненты в реальный эксперимент и герменевтический синтез. Таким образом, смысл и значение саморефлексии инсайта научно-производительной деятельности состоят в том, что “творческое озарение” определяет весь путь движения креативного процесса, начиная от его истоков вплоть до финишного результата, создания нового продукта труда в общественной деятельности, стимулируя и обуславливая социальное развитие.

Литература:

1. Антипов Г.А., Донских О.А. Проблема периодизации историко-философского процесса с позиции представления о рефлексии. В кн.: Проблемы рефлексии. Современные комплексные исследования. Новосибирск.: Наука. 1987. – С.180
2. Аристотель. Метафизика. Соч. в 4-х Т. М. – 1976. – Т.1. – С.310
3. Локк. Дж. Опыт о человеческом разумении. Соч. в 3-х Т.

4. Вербицкий В.Г. Патент № 2024384 на изобретение "Устройство к круглошлифовальному станку для обработки сферических поверхностей деталей типа сепаратора". Приоритет изобретения 23 июля 1991 г.

Суковатая В.А., к. филос. н. (Харьков)

ЖЕНЩИНЫ В ХРИСТИАНСТВЕ: ГЕНДЕРНЫЙ АСПЕКТ

Начиная с 1930–40-х гг. в. феминистские теоретики начали радикальное разоблачение сексизма в христианстве. Два наиболее мощных направления в христианской критике были представлены: в *либеральном* реформировании существующих ритуалов и текстов Библии, и в *утопических идеях* создания принципиально новых символов и практик Церкви. Феминистки не отказывались от веры, однако они требовали включения женского опыта в традиционно андроцентрированное богословие. Элизабет Кеди Стэнтон сделала, возможно, первый значительный вклад в концепцию трансформирования религии своей книгой «Женская Библия»¹. Представительница «мужского феминизма» конца XIX – начала XX века, Э. К. Стэнтон верила, что Библия является главным источником вдохновения для женщин и, как совершенный в своем знании текст, содержит, по меньшей мере, две точки зрения на проблему женщин: сексистскую, так и антисексистскую, которую следует обнаружить.

Мери Дали, представительница радикального направления в феминизме, до сих пор остается наиболее яркой фигурой феминистского богословия. Согласно Дали легитимация садомазохизма является центральной идеей христианства, и потому она видит необходимость в создании особого «гиноморфического» языка, отражающего процесс развития женского самосознания и позитивной идентификации XX веке. По мнению Дали, женские персонажи в мифологиях в качестве объектов агрессии, персонифицируют в мужской культуре образ «Другого как Врага» на гендерном и сексуальном уровне, укрепляя, тем самым, принципы патриархатной власти. Дали показала, что христианство широко использовало культы женских божин, введя их в собственную мифологию, переосмыслив, однако, с позиций фаллоцентрической идеологии². В работе «За пределами Бога - Отца» Мари Дали, используя фукианскую «археологию знания», последовательно изучает этапы отторжения женского опыта от официальной Церкви и формирования категории лиц, перешедших в статус религиозных маргиналов по признаку пола: колдуний, повивальных бабок, деревенских истеричек со стигмами, еретичек, отстаивающих собственное понимание духовности.

Несмотря на то, что в Книге Бытия говорится, что человечество создано «мужским и женским» по образу и подобию Божьему, из чего следует, что Бог должен быть Андрогинном, и Отцом, и Матерью, символом христианства, возведенного в ранг государственной андроцентрированной религии, в течение многих лет остались исключительно мужские персонажи.

Исходя из вышесказанного, важной сферой феминистских исследований в богословии остается воссоздание альтернативной духовной и церковной истории, способной поддерживать усилия женщин по укреплению личностной и гендерной идентичности. Используя работы не – феминистских историков и богословов, теоретики феминизма делают акцент на участии женщин в установлении и распро-

ранении христианства, восстанавливают забытые имена церковных активисток, мистиков, святых и мучениц Средневековья. Например, Элайн Пегельс анализируя апокрифические евангелия раннего христианства, утверждает, что именно широкое присутствие в них женского символизма в ситуации борьбы патриархата за власть, привело к объявлению этих Евангелий еретическими.³ Пегги Сэндей выдвигает идею о том, что общества, в которых доминировали ритуалы поклонения Природе, были гиноцентрированными. Отметим, что модель такого общества можно увидеть в древнескандинавском язычестве и северной викке (природной магии), получившим отражение в мифологических образах северных дев-воительниц, валькирий. Адриенна Райх обращает свой взор к гиноцентрическому прошлому человечества, когда почитание женских богинь было источником социального устройства⁴. Реформаторство, в границах «патриархатных религий», упирается в пределы, разрушение которых означало бы выход из самих вероучений. «Феминистские религии» предлагают вариант утопии, возможность воплощения которых в ряде случаев оказывается проблематичным. В настоящее время проблема «Женщины и Церковь» остается важным, но нерешенным звеном в развитии феминизма, имеющим не только духовный, но и политический характер.

Женщины в христианстве

Становление христианского учения и христианских организаций проходило в ожесточенной внутренней борьбе, в ситуации становления новой политической формы правления – империи, и мышления – монотеистического патриархата. Первые христиане принимали к себе всех «страдающих», независимо от причин страдания: и презираемых сборщиков налогов, и блудниц, и калек. Для женщин периода формирования империи, христианство оказалось единственной общественной сферой деятельности, где они могли выразить себя. Привлекательность раннего христианства для женщин римской эпохи состояла в том, что оно позволяло выйти им из душных гиникеев и признавало их право на социально-политическую активность. Женщины часто стояли во главе первых христианских общин; в периоды гонений на христиан женщины наравне с мужчинами принимали пытки, преследования, изгнания. К периоду I-II вв. относят создание первых женских организаций при христианских общинах, в функции которых входила забота о социально незащищенных, в частности, о вдовах, оставшихся без средств. Маргинальность положения ранней христианской церкви при отсутствии потенциальных «рычагов давления» и средств принуждения в общине, заставляли христианское руководство принимать во внимание потребности всех групп верующих, а особенно женщин.

Однако эта ситуация претерпевала значительные изменения в самые ближайшие годы и столетия, когда христианство превратилось в государственную институцию. В 311 г. гонения на христиан, ввиду их очевидной безрезультатности были отменены, а спустя два года был принят Миланский эдикт, легализующий христианскую церковь в ряду других многочисленных культов империи. Смыкание тотальной государственной власти с духовной существенным образом трансформировало внутреннюю и внешнюю политику христианства, в частности, по отношению к женщинам, легитимируя «властью Господа» традиционный сексизм. Получив госу-

дарственную поддержку, Церковь начала активно использовать административный аппарат насилия для решения теологических и морально-этических споров и репрессий, погромы стали одной из «мер воздействия» на неверующих.

«Охота на ведьм»

Патриархатный характер средневековой «демонии» следует из того, что типическим субъектом гонений выступала женщина, особенно пожилая, бездетная или вдова, находящаяся вне семьи, одинокая, лишенная средств к существованию, либо, напротив, очень состоятельная и хозяйственная, либо же молодая, вызывающая зависть (вожделение) телесной красотой, часто – представительница чужого этноса – цыганка, еврейка, т.е. как бы «двойная другая», иначе говоря, женщина, по какому-то социальному, брачному, имущественному, расовому признаку выпадающая из типики массового сознания и традиционного образа жизни. Около шести миллионов женщин в общей сложности было сожжено по обвинению в ведьмовстве⁵. Средневековые теологи, в том числе Фома Аквинский интенсивно рабатывали учение о суккубах и инкубах, физических приметах ведьмы, отслеживанию признаков её сношений с дьяволом, влиянию ведьмы на «мужскую силу, плодородие земли и скота. В 1484 г. и 1486 появились печально знаменитые буллы папы Иннокентия VIII “Summis de-siderantes affectibus” и “Молот против ведьм” Институтора и Шпренгера, сакрализовавшими на много столетий вперед практику обычного женефобства.

Немецкие социологи Г. Хайнзон, О.Штайгер и Т. Носнан утверждают, что источник «демонической мифологизации» женского тела лежал в массовой сексуальной депривированности населения, выступавшего в качестве центрального элемента христианской аскезы, и выдвинутого как основа духовного благочестия⁶. В «ведьмовских процессах» интенсивно эксплуатировались эротические симуляции, воплощенные в садо-мазохистских технологиях массового наслаждения созерцанием (вуайеризмом): обнаженного женского тела, выставленного напоказ во время пыток и испытаний; активной эксплуатации дискурса сексуальной перверсивности в массовом сознании – гомосексуализма, скотоложства, инцеста, педофилии; в объективации интимных частей тела и документов, вещей, хранящих печать личной биографии, индивидуальности репрессируемых субъектов. На самом деле, считая Г.Хайнзон, О. Штайгер, Т. Носнан, преследования так называемых женщин-«ведьм» реализовывало идею тотального, религиозно-государственного контроля над репродуктивным поведением и практиками сексуальности. Центральной, но не артикулируемой причиной гонений против пожилых, одиноко живущих знахарок, гадалок, было их умение изготавливать контрацептивные средства и делать аборт, известные еще в античности, но сохранившиеся лишь в спорадических, «женских» народно-магических» локусах Средневековья. В работе Барбары Эхрейнрейч Дейдры Ингмий представлена концепция женского ведьмовства как эволюции медицинских знаний: от «ведьм» Средневековья – к «акушерке» и гинекологу XX века. Опасения перед силой женщины провоцировались так же значительным влиянием женских монастырей, женщин - пророчиц и участия женщин в еретических течениях вплоть до XIII века⁸. Так, репрессии против женщин, обладающих не-легитим-

ным знанием «скрытых особенностей» природы и человеческого тела имели целью разрушить маргинальные практики обыденной, т.е. *телесной* жизни, и установить контроль за деторождением, чтобы использовать репродуктивные возможности массы женщин с большей или меньшей интенсивностью, в зависимости от потребностей государства, а не желаний или интересов женщины.

Христология

Феминистские теологи, продуктивно используя ревизию христианского вероучения о Спасителе, называют Иисуса «наша сестра», подчеркивая, тем самым, андрогинную и/или феминную сущность человека-бога⁹. Часть реформистов предлагает ввести средний род для обозначения Господа, чтобы избавиться от маскулинистских ассоциаций или, более радикально, включить в священный список тексты, исполненные женского символизма: новые гимны, сказания, молитвы, написанные женщинами-поэтами и даже переложенные на музыку¹⁰. Мери Дали считает, что лесбиянки могли бы представлять образ Господа как *лесбийской женщины*, что особенно актуально в ситуациях, связанных с возвращением утраченной цельности самоощущения жертвам сексуального насилия¹¹. Люс Иригарей пишет о том, что если женщина в традиционном христианстве не может рассматриваться как «равная» «Отцу, и Сыну, и Святому Духу» то, видимо, следует искать (или создавать) парадигму, в которой женщина будет равна «Матери, и Дочери, и Сестре».

Христианство и сексуальность:

Сказания о девственной матери

Центром христианской доктрины является проповедь телесного аскетизма и опасности от женской сексуальности. Хотя строгое воздержание и физическое разделение полов не определяют христианскую веру, тем не менее, христианство конституирует Женское понятиями Греха (через Еву), разврата (образ блудницы) и предательства (например, Соломея). Удивительно, - пишет Элайн Пегельс, - но в отличие от многих древневосточных божеств Бог Израиля не делится властью с женским божеством, и не может быть ни мужем, ни любовником¹². Эта сторона жизни Бога оказывается сокрытой и для христиан: «Почему мы ничего не знаем о сексуальности Христа?» - вопрошает Люс Иригарей. «Была ли у него жена или любовница? Если Христос воплощает моральный идеал для верующего, то, не зная, как Христос реализовал свою сексуальность, верующий не сможет воплощать свое желание в рамках христианской религии»¹³.

Распространение христианства как монотеистической веры велось в конкурентной борьбе с политеистическими матриархатными культурами Средиземноморья. Мария была единственным персонажем, способным претендовать на роль женского божества христианства. Она «вобрала» в себя семантику тех верований, в который было принято почитание богинь, в частности, в образе Великой Матери, Плодоносящей Земли, Божественной Природы – Деметры в Греции, Кибелы в Малой Азии, Изиды в Египте. Чем менее «человеческих» черт оставалось с эволюцией христианства в самом Иисусе, который все более идентифицировался с символикой своего грозного Бога-отца, тем острее становилась потребность верующих в воссоздании образа могущественной и доброй древней «матери богов». До IV века

почитание Марии наравне со Святой Троицей не поощрялось церковью. Однако в V веке культ Марии утверждается как нормативный, появляются анонимные Евангелия о детстве Марии и ее успении, пытающиеся засвидетельствовать ее божественное происхождение. Антифеминную направленность ортодоксального христианства подчеркивает тот факт, что легитимация божественности Марии происходила именно тогда, когда женщины полностью отстранены от управления церковными делами и носит, таким образом, компенсаторную функцию. Центром поклонения Марии на начальных этапах культа становится малоазиатский город Эфес, издавна славящийся своим храмом в честь Артемиды-охотницы, почитавшейся в качестве богини плодородия и являвшейся, как известно из мифов, девственной. Культ девственной богини был «наложен» на мать Христа, и, следовательно, в такой форме удовлетворял анти-сексуальные амбиции «отцов церкви».

Анализируя парадокс «матери-девственницы» в работе «В начале была любовь» Юлия Кристева отмечает, что потребность видеть мать непорочной проистекает из детского страха конкуренции с отцом и из желания сохранить за собой исключительность на право материнской любви. Игнорируя факт коитуса родителей, воображение верующего пытается таким образом защитить себя от фантазий, которые ребенок не в силах пережить. Однако идея произведения ребенка без помощи отца не являясь такой уж редкой в массах и служит источником мужского возвышенного воображения и женской истерии, в результате невозможности соединить идеал с реальностью «Самая образцовая» женщина нового завета - Мария, ничего общего не имеет с жизнью земных женщин: рожая, они перестают быть девственными, а чтобы забеременеть, вступают в контакт с мужчинами, т.е. либо «теряют» чистоту, либо вынуждены скрывать свою сексуальную активность от окружающих.

Правоверная христианская модель легитимирует концепцию онтологической сексуальности, в которой Ева была создана из плоти Адама для удовлетворения сексуальных потребностей мужчины, где мужчина выступает в роли физического родителя собственной жены, как «замещающая» мать и, тем самым, аннигилируя символику женского и сакрализации Марии в дальнейших концепциях христианства. И хотя сам Христос сохраняет ряд качеств, приписываемых в традиционной модели «женственному» ряду и, тем самым, привносящих элемент двойственного гендера в фигуру Спасителя (трансгендера или транссексуала), тем не менее, введение и сакрализация «девственной Марии» в пантеон христианских святых, с одной стороны, снимало подозрения в гомосексуальном характере отношений Бога-Отца и Сына и его учеников; с другой стороны, позволяло конструировать «бесполоую женщину», «рожающую девственную», желание которой могло не приниматься в расчет в силу объявления «несуществующей» ее сексуальности. Одновременно это позволяло репрессировать женское тело и изгонять женщин из активной общественной деятельности, оставляя собственно сексуальное наслаждение одним мужчинам.

Литература

- 1 Feminist Interpretation of the Bible. Ed. by Russel Ltd - Oxford: Blackwell, 1985
- 2 Daly Mary. The beyond God the Father-Boston: Beacon Press, 1973
- 3 Pagels Elaine H. What became of God the mother? Conflicting Images of God in Early Christianity

- In: Signs, 1972., Vol. 2.
- 4 See: Humm Maggie. The dictionary of Feminism theory – Ohio State University Press, Columbus.
- 5 Der Speise L. №43. 1984
- 6 See: Der Speisel. №43. 1984
- 7 Ehrenreich B. and English D. Witches, Midwives, and Nurses: A History of Women Healers. – New York: Feminist Press, 1973
- 8 Women in Medieval Society, ed. Susan M. Stuard. – Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997
- 9 Reuther R.R. Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology. – Boston: Beacon, 1983
- 10 See: Carmody Denise. Christian Feminist theology: a constructive interpretation; - Oxford: Boston, 1995
- 11 Daly M. Gyn / Ecology. – Boston, 1978
- 12 Pagels Elaine. What became of God the mother? Conflicting images of God in early cristianity - In: Sings, Winter, 1976
- 13 Irigarey Luce. Equal to whom? In: The postmodern God. A theological readered by Graham Ward Blackwell, 1998
- 14 Kristeva Julia. In the beginning was love Ln: The postmodern God a theological reader Ed. By Grahnan Ward Blackwell, 1998

Макаренко Г.Г., к. філос. н. (Київ)

ХУДОЖНЯ ТВОРЧІСТЬ: ТИПОЛОГІЯ ТВОРЧОГО ПРОЦЕСУ

Проблеми вивчення та осмислення творчості є найменш розробленими та одними з найважливіших у різних галузях наукового знання: філософії, естетиці, мистецтвознавстві, психології, політилогії, педагогії, медицині тощо. Сучасна філософська наука має декілька визначень творчості. Найбільш повно та точно, на нашу думку, висвітлює саму суть творчості наступне визначення: творчість - це: "... свідома, продуктивна діяльність щодо створення якісно нових матеріальних і духовних цінностей, які мають суспільно – історичну значимість"¹. Воно також дає змогу пояснити процес творчості у будь-якій галузі людської культури: науковій, мистецькій, соціальній та ін. Застосування творчості в тій чи іншій галузі людської культури накладає свій відбиток, надає певні специфічні ознаки процесу творчості. Водночас при розгляді цього процесу сучасна наука виокремлює загальні риси, які визначають суміжність творчого процесу і дають підстави аналізувати окрім психологічних та філософських (за визначенням філософського енциклопедичного словника) ще і естетичні, етичні, мистецтвознавчі, педагогічні та інші аспекти.

Проблема художньої творчості є однією з найважливіших та займає особливе місце в сучасній науці. Суб'єктивність, особистісний фактор багато в чому ускладнюють розгляд цієї проблеми, заважають проникнути у потаємні закутки душі та психіки митця. Тому специфіку художньої творчості можливо з'ясувати лише шляхом деталізації, виокремлення та вивчення певних аспектів цього процесу. Сучасна психологічна наука виокремлює два аспекти: особовий та процесуальний. В естетиці розглядаються види художньої творчості, аналізуються його етапи.

У 1978 році в книзі "У творчій лабораторії митця" Л.Т.Левчук запропонувала розглядати два види творчості: "прямий" та "опосередкований". Для розширення та уточнення цього аспекту художньої творчості автор хотів би запропонувати осо-

бисту класифікацію, яка полягає у розподілі учасників творчого процесу.

До першої групи слід віднести митців, які безпосередньо створюють естетичні цінності – твори мистецтва. Це композитори у музичному мистецтві, письменники в літературі, балетмейстери в театральному мистецтві, сценаристи в кіномистецтві, драматурги в театрі, живописці, архітектори, ваятелі, графіки в образотворчих мистецтвах.

До другої групи відносяться митці, які відтворюють вже створені види мистецтва, але все ж таки кінцевим результатом діяльності яких також залишається створення нових естетичних цінностей. Композитор чи письменник, сценарист чи балетмейстер у творчому процесі народили свій твір, залишивши його матеріалізований код на листі паперу, в словах, нотних позначках чи замальовках. Народившись мистецький твір, як це не парадоксально, залишається “мертвим”. “Мертвим” тому, що в класичній для естетики тріаді: “відбиття – виявлення – сприйняття”, задіяніми в даному випадку залишаються лише перших два з трьох компонентів цього ланцюга. Створений твір є результатом відображення об’єктивної дійсності, виразом суб’єктивного бачення цієї дійсності її творцем, але він (твір) не досягає своєї головної мети, не сприймається іншими людьми, для яких безпосередньо він і був створений. І тільки тоді, коли музикант чи артист, кінорежисер чи диригент після детальної, прискіпливої попередньої роботи почнуть виконувати той чи інший твір, лише в цьому випадку він “заживе” своїм повноцінним творчим життям.

“Закодований” автором текст має нескінченну безліч варіантів його інтерпретацій. Саме тому “розкодування” – суб’єктивне прочитання, тобто інтерпретація авторського тексту – є не менш значущим у творчому процесі, ніж створення самого тексту. По-суті, йдеться про акт створення мистецького твору, але на вже “частково” даному матеріалі. (Термін “частково” відображає лише умовність запису тексту автором, а не самий твір). Виходячи з цього інтерпретатора-виконавця по праву слід вважати співавтором. Важливість виконавчого аспекту у творчому процесі під час створення нових естетичних цінностей підтверджують поважні традиції інтерпретації практично у всіх видах мистецтва – музиці, балетному, драматичному театру, кіномистецтві та ін. Тому до другої групи слід віднести всіх музикантів-виконавців, представників творчих професій театрального мистецтва (режисери, актори, співаки, танцюристи та ін.) та кіномистецтва (режисери, актори, оператори та ін.).

Необхідно також відзначити третю групу митців, які самі виконують власні твори та поєднують в собі митця та інтерпретатора. До цієї групи слід віднести композиторів - виконавців, режисерів - акторів, балетмейстерів - танцюристів, поетів, які виконують свої вірші та ін. Представники третьої групи звичайно викликають значущий інтерес в галузі дослідження психологічних аспектів художньої творчості.

Кожна група має як загальні риси, притаманні їх творчому процесу, так і специфічні розбіжності. Розглядаючи художню творчість представників першої та другої групи, слід зазначити, що процес тих хто, безпосередньо створює твори мистецтва, багато в чому відрізняється від творчого процесу, тих хто відтворює створене. Перше за все це стосується того, що композитори, письменники, балетмейстери, живописці – представники першої групи – є чи не єдиними серед інших учасників творчого

процесу носіями та виразниками “суб’єктивно—об’єктивного” характеру мистецтва. Ця група митців не обмежена “творчим матеріалом” та в повній мірі використовує оточуючий їх навколишній світ, відбиваючи та преломляючи його через свій внутрішній світ у творах мистецтва. Крім того, ця група має такі безпосередньо безперечні особисто-соціальні переваги творчості як необмеженість часовими рамками, індивідуальне планування творчого процесу, майже повна свобода від художньо-виробничого чи просто виробничого процесу.

Представники другої групи поставлені в більш жорсткі та жорстокі творчі умови. Перш за все їх об’єктивно - суб’єктивні відносини в мистецтві звужені, фактично, до “суб’єктивно - суб’єктивних”, так як вони змушені суб’єктивно відображати “навколишній” світ, який замкнений у конкретно запропонованому, вже суб’єктивно відбитому художньому матеріалі. Саме тому, бажаючи виправити цю творчу “несправедливість”, вирватись з “творчих кайданів” (приводом до чого часто-густо стає різниця в рівнях творчої обдарованості між інтерпретатором та “творцем”) митці другої групи використовують такі творчо - вільні жанри як парафраз, імпровізація, обробка тощо. Крім того, митці, які відтворюють створене, поставлені в жорсткі часові межі (репетиція, зйомка чи то вистава мають відбутися в певний визначений час); по-друге: майже повністю відсутнє індивідуальне планування процесу творчості (оркестр на сцені чи то ансамбль артистів на знімальному майданчику завжди вносять свої корективи); по-третє: жорсткий прес виробничого процесу (вихід вистави, фільму, концерту, підготовка розпису архітектурного ансамблю тощо, заплановане на певний термін). Все це дає привід говорити про значну залежність творчого процесу митців другої групи від зовнішніх та внутрішніх умов. Безпосередньо сам процес художньої творчості потребує неабиякого напруження духовно - фізичних сил, до того ж психологічні навантаження, пов’язані з “об’єктивними” обмеженнями, приводять до більш значних психофізичних навантажень, а часто-густо і перевантажень митців - інтерпретаторів, ніж представників першої групи.

На сьогоднішній день чи не однією з найбільш досліджених проблем в галузі художньої творчості є питання, які пов’язані з розглядом етапів творчості. Це відбувається, по-перше, тому, що цим питанням значну увагу приділяє галузь філософської науки - евристика (від грецького - відшукую, відкриваю), яка займається вивченням проблем творчості загалом. По-друге, цей аспект творчого процесу став об’єктом ґрунтовного дослідження та вивчення видатних науковців П. Енгельмейєра, М. Арнаудова, П. Якобсона, Л. Левчук. Праці цих авторів за згаданої тематики поєднані однією думкою про необхідність глибокого аналізу творчості, що дасть змогу на теоретичному рівні відтворити цілісність та внутрішню логіку творчого процесу митця. Водночас кожний з авторів має свою, особисту концепцію, свій погляд на визначену проблему.

Так, П. Енгельмейєр поділяє процес творчості на три “акта”: “інтуювати, думати, робити”. Так само, як М. Арнаудов бачить в першому етапі задум, в другому - концентрацію, у третьому - виконання. Ці концепції безпосередньо пов’язані з другою частиною тріади “відбиття-виявлення-сприйняття”. В концепції П. Якобсона виокремлюються та розглядаються додаткові етапи, пов’язані з процесом відбиття.

У класифікації П.Якобсона – виникнення задуму, його розробка, активізація досуду життєвих задумів, пошуків форм і втілення задуманого твору, реалізація задуму, доробка твору, на нашу думку, з процесом відбиття пов'язаний саме третій етап творчого процесу; так само як з ним пов'язаний перший та третій етапи в концепції Л.Левчук – загальне пізнання й спостереження навколишньої дійсності, виникнення задуму твору, вибіркове пізнання й спостереження навколишньої дійсності, безпосередньо реалізація художнього задуму в мистецький твір.

З метою уточнення та більш повного розгляду визначеного аспекту, автор хотів би запропонувати особисте бачення етапів творчості, яке визначається у наступній класифікації: “відчуття – бачення – втілення”. Першим етапом є відчуття твору, яке з'являється позасвідомо на інтуїтивному рівні чи то у представників першої групи творчого процесу, чи то у представників другої групи після попереднього знайомства з “матеріалом”. Після першого етапу виникає другий етап – етап “бачення” твору. “Бачення” відбувається дуже часто миттєво, коли охоплюється весь твір цілісно. Цей момент твір стає “матеріально зримим”, “реальним”, хоча, що правда в почутті та певному емоційному стані митця. Останній етап – втілення. На цьому етапі вже застосовуються певні форми та засоби для безпосередньої матеріалізації твору – чи то авторського задуму, чи то підготовка до виконання інтерпретатором. І якщо на перших двох етапах творчого процесу головними були інтуїтивний, підсвідомий та чуттєвий рівні свідомості (“світосприйняття”), то на третьому етапі превалює дискурсивний рівень, звичайно враховуючи при цьому особливий емоційний стан митця. Підтвердження існування цієї класифікації у науково-теоретичних дослідженнях дає підстави стверджувати визнання запропонованого розмежування етапів творчості митцями-практиками, та зокрема видатним кінорежисером Г. Коханом.

Повертаючись до розгляду розбіжностей між представниками першої та другої групи, автор за певними ознаками, розподіляє митців другої групи на дві підгрупи. Цей розподіл полягає в розмежуванні інтерпретаторів, які виконують твір індивідуально (музиканти - виконавці, живописці, графіки, ваятелі, скульптори та інші), та тих хто інтерпретує твір за допомогою невеликої кількості учасників (ансамбль) чи за допомогою співпраці творчого колективу (режисер, балетмейстер, диригент, кінорежисер, архітектор, ваятель та інші).

Інтерпретатори, які виконують твір індивідуально, або користуючись музичною термінологією – “солісти” (від solo – один), мають більші творчі “переваги” ніж керівники творчих колективів, процес творчості яких відбувається завдяки співпраці багатьох людей.

Так “солісти” більш вільні у плануванні свого особистого творчого процесу, менш обмежені часовими рамками і майже незалежні від виробничого процесу, на відміну від керівників, які знаходяться у суворих межах часових обмежень творчого процесу (на репетицію чи зйомку відведено певний час, визначений існуючим законодавством), у яких майже повна відсутність планування творчого процесу (завдяки “непередбаченій” поведінці творчого колективу) та які відчувають величезну залежність від художньо-виробничого процесу. У митців – керівників під час створення твору виникають такі аспекти художньої творчості як творча співдруж-

ність та авторитарність, які з'являються та існують лише в акті колективної творчості і тому притаманні лише для представників цієї підгрупи.

Нетрадиційне у дослідженні художньої творчості поняття "авторитарність" дійсно пов'язане з такими аспектами психології творчості як "керівник-колектив", керівництво творчим колективом. Питання авторитарності у творчому колективі є одним з найскладніших від позитивного вирішення якого багато в чому залежить результат всього творчого процесу. Негативні аспекти цього явища породжують агресивність, переоцінку властивих можливостей, суворий контроль за діями "підлеглих".

Питання авторитарності в процесі художньої творчості, на нашу думку, багато в чому розкриває наступний вислів: "Мистецтво — монастир, в який треба приходити зі своїм творчим уставом. Цілком зрозуміло чому мистецтво порівнюється з монастирем, тому що лише напружена повсякденна, багаторічна, аскетична праця "митця — ченця", безроздільне служіння цьому Богу, покладення на його вівтар без залишків всього свого життя дасть певні творчі результати. Кажучи про свій творчий устав звичайно не йдеться про свавілля та анархію; мова йде про опанування культурними цінностями, яке залишило людство протягом всієї своєї історії, і лише на базі яких може відбутися відтворення свого особистого стилю, своєї художньої мови та "написання" свого творчого уставу.

Досліджуючи евристичні тенденції людської діяльності слід звернути увагу на таке особливе психофізичне явище як натхнення, яке притаманне творчості загалом та художньої творчості зокрема. Створюючи нові матеріальні і духовні цінності людина працює з більшим чи меншим емоційним та інтелектуальним навантаженням. Але настає особливий психофізичний стан, коли людина відчуває вищий підйом духовних і фізичних сил, що визначається максимальністю та продуктивністю евристичної діяльності. В стані натхнення людина максимально зібрана та зконцентрована на об'єкт творчості.

В художній творчості натхнення виступає невід'ємним атрибутом; під час нього з дивною легкістю народжується та матеріалізуються художні образи. Натхнення за словами Шиллера "є особливим музичним станом душі". Постійне знаходження або знаходження в цьому стані переважний час властиве геніям. Складність об'єктивного дослідження такого суб'єктивного психологічного явища як натхнення дає привід багатьом дослідникам наділяти його ірраціональними рисами та містифікувати. Аналізу та розгляду натхнення, як одного з невід'ємних складових творчого процесу, багато в чому допомагає дослідження різноманітних аспектів напруженої повсякденної праці митця, яка безпосередньо підготовляє та викликає цей стан. На це неодноразово наголошував П. Чайковський: "Немає ніякого сумніву, що найвидатніші музичні генії працювали інколи не зігрітими натхненням. Це такий гість, який не завжди з'являється на перший покликання. Між тим працювати треба завжди..."². В іншому місці знаходимо: "Інколи натхнення вислизує, не дається... Чекати не можна. Натхнення така гостя, яка не любить відвідувати ледарів. Вона з'являється до тих, хто закликає її"³. Закликають своєю працею, мав на увазі видатний композитор.

Натхнення частіше відвідує тих, хто безпосередньо спрямований на творчий процес. Цією спрямованістю, на нашу думку, є непереборне бажання створювати.

Це бажання передує процесу творчості та створює головну умову для творчості. Воно є настільки сильним та могутнім, що повністю володіє всіма психофізичними станами людини. Крім того це бажання потребує постійної задоволеності для того, щоб знову про себе дати знати у людині. Саме непереборне бажання створює передує діяльності, яка і виступає суттю творчості. Яскравішим підтвердженням цієї думки можуть бути слова М.Коцюбинського: "Як би не якась невідома сила, що завжди штовхає тебе вперед, завжди наказує: пиши! – я кинув би перо й шукати би іншої можливості застосувати свої сили"⁴.

Література

- 1 Левчук Л.Т. Естетичний потенціал художньої творчості. //Естетика. – К., 2000. – С. 368.
- 2 Чайковський П.И. Письма к Н.Ф. фон Мекк //Полное собрание сочинений. – М., 1962. Т. 7. – С. 154.
- 3 Там само. – С. 315.
- 4 Листи Коцюбинського до Аплаксіної. – К., 1938. – С. 304.

Бережной Ю.А., д-р филос. н.; Билецкий И.П., к. филос. н. (Харьков)

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПРИНЦИПА НЕОПРЕДЕЛЕННОСТИ И КВАНТОВОЙ ИНТЕРФЕРЕНЦИИ

В 1927 г. Н.Бор сформулировал принцип дополнительности, а В.Гейзенберг вывел соотношение неопределенностей. Бор всегда высказывал мысль о невозможности однозначного высказывания. При обсуждении философских проблем он обращал особое внимание на возможность двойственности истолкования, заключенную в самих значениях слов. Иначе говоря, любое истинно глубокое явление природы нельзя однозначно определить с помощью слов. Оно, по мнению Бора, требует для своего определения по крайней мере двух взаимоисключающих дополнительных понятий. Таким образом идея дополнительности Бора состояла в использовании комплементарных описаний, дающих правильный образ мира только в том случае, когда они сочетаются.

Соотношение неопределенностей является конкретным выражением принципа дополнительности, его частным случаем, для которого возможна количественная запись на языке формул. Эти два положения заставили пересмотреть основы физики микромира и теории научного познания. Они задали принципиально новую онтологию, отличную от онтологии классической (механистической) физики. Если рассматривать принцип дополнительности в широком смысле, то можно утверждать, что данный принцип вообще отбрасывает любую научную онтологию в традиционном значении этого слова, поскольку предполагаемая дополнительность истинности и заблуждения, высказывания и его отрицания разрушает традиционные онтологические (сущностные) способы построения научной онтологии.

Онтологические подходы восходят еще к трудам Аристотеля и предполагают подведение любого явления, объекта или события под некое основание, благодаря которому они получают возможность существования. Вся традиционная наука Нового времени, а также предшествующие ей построения античной и схоластической философии представляют собой поиск такого основания. В механистической науке таким основанием служат частицы материи, подчиняющиеся механистическим законам; в со-

ременной физике частицы материи подчиняются уже принципиально другим законам, центральное место среди которых занимает соотношение неопределенностей.

Оно заключается в утверждении, что произведение неопределенности (точнее дисперсии или среднеквадратического отклонения) координаты квантового объекта вдоль некоторой оси $\langle (\Delta z)^2 \rangle$ и неопределенности проекции импульса этого же объекта на ту же ось $\langle (\Delta p_z)^2 \rangle$ не может быть меньше величины $\hbar^2 / 4$ (\hbar — постоянная Планка).

Положение и импульс (скорость) являются характеристиками представления о частице. Однако одна и та же экспериментально наблюдаемая ситуация, в которой находится частица, может быть описана либо на языке точных координат, либо на языке точных импульсов, но ее нельзя описать на том и другом языках одновременно. Такие описания являются дополнительными.

Принцип дополнительности имеет двойственную природу. С одной стороны он исходит из взаимодополнительности экспериментальных установок, на которых исследуются волновые и корпускулярные свойства микрообъектов. Взаимодополнительность установок приводит к взаимодополнительности экспериментальных ситуаций и возникающих из них онтологий-картин действительности. Таким образом получается, что мы фактически “не знаем”, что происходит на самом деле, и только констатируем взаимодополняющие друг друга сценарии развития событий. Далее следует дополнительность различных истин, взаимоисключающих положений, реальностей и т.д. Это принцип дополнительности в широком значении этого слова. Его можно принимать, можно не принимать — это дело личного выбора.

Наука, несмотря на все влияние, оказанное на нее принципом дополнительности, все же не может руководствоваться данным принципом, оставаясь наукой в традиционном рационалистическом понимании. Наука, в частности физика, всегда стремится найти некоторую общую основу для всех изучаемых ею явлений и представить эту основу максимально ясно и просто, без излишних сложностей. Поэтому современная квантовая физика основывается не на этом принципе, а на его конкретном выражении — на принципе неопределенности Гейзенберга, становящегося онтической основой новой физической онтологии. Принцип же дополнительности берет на себя роль одного из истолкований свойства некоммутативности соответствующих операторов.

Основной философский вопрос в понимании соотношения неопределенностей заключается в том, какова природа неопределенностей — онтологическая или эпистемологическая. В приложении к соотношению неопределенностей координаты и импульса первая из них означает, что частица просто не имеет определенного положения, либо определенного импульса (скорости). Вторая же означает, что неопределенности обусловлены грубостью процесса измерения или существуют только в нашем сознании. Современные воззрения на этот вопрос говорят в пользу онтологической природы неопределенностей.

Принцип дополнительности Бора и соотношение неопределенностей Гейзенберга широко обсуждались в философской литературе (см., напр., [1–5]). Поэтому остановимся только на том, как соотношение неопределенностей приводит к появлению опреде-

ленных интерференционных картин, наблюдаемых экспериментально. Это обстоятельство принципиально отличает квантовую механику от классической физики.

Дифракционные явления в оптике наблюдаются в том случае, когда когерентный световой поток распространяется вблизи края непрозрачного рассеивателя, сильно поглощающего падающий на него свет. Эти явления, характеризующиеся отсутствием резкой границы между областями света и тени на экране, расположенном позади рассеивателя, представляют собой отклонения от геометрической оптики и непосредственно связаны с волновой природой света. Дифракция света изучалась многими учеными, что позволило выяснить природу различных интерференционных оптических картин и создать их теорию.

Взаимодействие квантовых объектов (молекул, атомов, атомных ядер, элементарных частиц) в определенных условиях может приводить к появлению дифракционной картины, аналогичной оптической дифракции света. Дифракция является общей квантово-механической картиной столкновений частиц в области достаточно больших энергий, если хотя бы одна из них имеет конечные размеры и сильно поглощает налетающие частицы [7 – 9].

Кроме дифракционного рассеяния существует еще один тип рассеяния квантовых объектов, имеющий аналогию в оптике. Это радужное рассеяние, которое характеризуется затуханием осцилляций интенсивности рассеянных частиц и наличием широкого максимума (радужный максимум) в области не очень малых углов рассеяния, за которым интенсивность быстро убывает. Радужное рассеяние представляет собой пример интерференционной, но не дифракционной картины.

Принцип неопределенности, являющийся одним из важнейших утверждений квантовой механики, накладывает определенные ограничения на измерения канонически сопряженных физических величин. Как известно, в отличие от классической механики, где физическим величинам сопоставляются числа (обычно говорят о с-числе), в квантовой механике каждой физической величине сопоставляется специальная математическая величина, называемая линейным оператором (q -числом). Из алгебры операторов известно, что каждый оператор обладает рядом (вообще говоря, бесконечным) собственных значений, которые представляют собой возможный (допустимый) набор значений (спектр) рассматриваемой физической величины. Для того, чтобы в квантовой механике имело смысл одновременное использование двух физических величин, необходимо, чтобы соответствующие им операторы коммутировали между собой, т.е. чтобы произведение двух операторов не зависело от порядка их перемножения. Если операторы не коммутируют между собой, то одновременное использование соответствующих им физических величин, называемых сопряженными, не имеет смысла. В этом случае приходим к соотношению неопределенностей для двух рассматриваемых физических величин.

Здесь возникает целый ряд гносеологических проблем, а именно: какова природа квантовых неопределенностей – объективная или субъективная; насколько адекватно некоммутирующие величины представляют действительность микроуровня; какова природа корпускулярно-волнового дуализма, для объяснения которого и был впервые введен принцип дополнительности, и т.д., т.е., если принцип дополнительности

ности в широком смысле вообще ставит под сомнение построение научной онтологии, то связанный с ним принцип неопределенности дает онтологию, адекватность которой может вызывать определенные сомнения, связанные с полнотой набора параметров, описывающих квантовую систему.

Данные сомнения можно устранить путем следующих рассуждений. Понятие и положение современной физики носят в большей мере инструменталистский, а не субстанциональный характер, т.е. совершенно бессмысленно пытаться свести их к какому-то наглядным моделям и образам, как это, например, пыталась делать британская физика 18 – 19 вв. В связи с этим можно также вспомнить принцип экономии мышления эмпириокритицистов, согласно которому научные понятия и положения всего лишь удобные схемы или мнемонические приемы, позволяющие охватить сразу совокупность эмпирических данных. Современная физическая теория не просто описывает (отображает) содержащиеся в природе в готовом виде структуры, а сама конструирует структуры, позволяющие сделать неизвестное известным.

Совершенно бессмысленно ставить вопрос о том, что в природе соответствует дополнителности некоммутирующих величин, и пытаться представить данное соотношение наглядно. Классическая (корреспондентская) концепция истины здесь не работает. Работа физика в данном случае чем-то подобна работе поэта, которому предстоит описать в словах и поэтических выражениях цвет неба или моря. Небо и море не содержат соответствующих выражений.

Объект в современной физике задается не как готовая субстанция, а как совокупность каких-то отношений. Эти отношения и должна адекватно отобразить математизированная теория, конструирующая картину действительности. Исходные предпосылки (в нашем случае принцип неопределенности) выполняют роль основы, ядра исследовательской программы. Автор концепции исследовательских программ венгерский ученый Имре Лакатос утверждал, что пока программа позволяет делать успешные предсказания и объяснения, упрощает другие системы, и пока эмпирический рост обгоняет рост теоретический, она может быть названа прогрессивной, она используется и развивается. Когда же программа отстает от “прироста” эмпирических исследований, она становится регрессивной и в конце концов заменяется другой программой. В каждой программе выделяется ядро – “теоретическая основа” и сопутствующие теории, которые легко заменяются в ходе развития программы.

Существование пар наблюдаемых величин, операторы которых не коммутируют между собой, определяет возникновение различных интерференционных картин, наблюдаемых при взаимодействии квантовых объектов. Явление квантовой интерференции обусловлено наличием у микрообъектов волновых свойств. Оно не зависит от деталей взаимодействия и связано с определенным типом измерений квантовых величин.

Наиболее простым примером сопряженных величин являются координата и импульс. Квантовая дифракция не ограничивается этим простейшим случаем. Она наблюдается для любой пары сопряженных физических величин. Например, сопряженными величинами являются азимутальный угол и проекция орбитального момента на ось квантования, поворот вокруг которой определяется азимутальным

угловом. Другим примером являются прицельный параметр и переданный импульс (изменение импульса относительного движения при столкновении частиц).

Хорошо выраженная дифракционная картина наблюдается в ядерной физике при рассеянии нуклонов атомными ядрами, когда энергия частиц достаточно велика, а ядра сильно поглощают нуклоны. Она аналогична оптической дифракции Фраунгофера, имеющей место при рассеянии света абсолютно поглощающим (черным) шаром, когда источник света и точка наблюдения находятся на бесконечном расстоянии от рассеивателя.

Дифракционная картина рассеяния может быть существенно иной, если сталкивающиеся частицы имеют большие электрические заряды. В этом случае сильное электрическое поле ядра действует на рассеиваемые частицы как рассеивающая линза, если знаки зарядов частицы и ядра одинаковы, и как фокусирующая линза, если знаки зарядов частицы и ядра различны. Таким образом сильное электрическое поле приводит к тому, что налетающая частица рассеивается так, словно она исходит из виртуального точечного источника, находящегося на конечном расстоянии от рассеивателя. При этом выполняются условия дифракции Френеля, а в эксперименте наблюдается дифракционная картина френелевского типа, аналогичная дифракции света от края полуплоскости в оптике.

В оптике при радужном рассеянии рассеиватель должен обладать хотя бы небольшой прозрачностью (например, капля тумана). Тогда свет испытывает преломление при входе в каплю на ее поверхности, затем полное внутреннее отражение от задней поверхности капли в другом месте и снова преломление при выходе из капли. Аналогичные картины рассеяния наблюдаются при рассеянии легких ядер (третий, четвертый, литий и некоторые другие) средними и тяжелыми ядрами в области достаточно больших энергий.

Таким образом в ядерном рассеянии могут наблюдаться три различные интерференционные картины: дифракция Фраунгофера, дифракция Френеля и радужное рассеяние [8, 9]. Все эти процессы являются следствием соотношения неопределенностей и, естественно, волновой природы взаимодействующих квантовых объектов. Они имеют аналогию в оптике, хотя в действительности их природа совершенно иная. Она обусловлена квантовым характером процессов и невозможностью одновременного существования (измерения) двух сопряженных физических величин. Наблюдаемые интерференционные картины мало зависят от деталей взаимодействия, а определяются только квантово-механическим характером процесса рассеяния.

Действительно, процесс измерения координаты требует наличия массивного прибора, положение которого не должно меняться при взаимодействии с микроскопическим объектом. Для измерения же импульса частицы нужно иметь легкий экран, который будет передаваться импульс при соударении с ним частицы. Это означает принципиальную невозможность одновременного измерения координаты и импульса частицы с помощью одного и того же прибора. Такая же ситуация возникает и с другими парами сопряженных величин.

Очевидно, что основу данной программы (точнее, данной части программы) выполняет представление различных интерференционных картин через соотношения неопределенностей. Такое представление позволяет свести различные варианты (дифракция Фраунгофера, дифракция Френеля, радужное рассеяние) к общему

началу, что расширяет эвристические возможности данной системы и делает программу прогрессивной.

В данном контексте необходимо также упомянуть о еще одной разновидности соотношения неопределенностей — о соотношении неопределенностей между энергией и временем. Дело в том, что время является параметром, которому не соответствует наблюдаемая физическая величина. Поэтому не существует удовлетворительного определения оператора времени и, естественно, коммутатора такого оператора с оператором энергии (гамильтонианом). Иначе говоря, соотношение неопределенностей энергия — время базируется на ином фундаменте, чем соотношение неопределенностей координата — импульс. Действительно, неопределенности координаты и импульса определяются в один и тот же момент времени и не могут одновременно иметь строго определенных значений. Энергия может быть измерена в данный момент времени с любой точностью, а неопределенность энергии является разностью двух точно измеренных значений энергии в два различных момента времени, разделенных интервалом времени, необходимым для такого измерения. Иначе говоря, за рассматриваемый временной интервал, играющий роль неопределенности времени, происходит заметное изменение физических характеристик системы.

Отметим также важный пример — соотношение неопределенностей между числом частиц (числом заполнения) и фазой, точнее действием, которое есть фаза, умноженная на постоянную Планка. Наиболее интересные квантовые интерференционные явления, связанные с этим соотношением неопределенностей, были предсказаны Джозефсоном и получили название эффекта Джозефсона. Впоследствии они наблюдались экспериментально. Это явление имеет большое значение для физики низких температур и изучения явлений сверхпроводимости и сверхтекучести.

Эффект Джозефсона заключается в прохождении электрического тока через тонкий изолирующий слой, расположенный между двумя сверхпроводниками (туннельный переход куперовских пар через барьер). Можно показать, что ток Джозефсона через барьер как функция магнитного поля имеет такую же форму, как амплитуда интенсивности для дифракции Фраунгофера на щели определенной ширины. Подчеркнем, что дифракционная интерпретация эффекта Джозефсона справедлива только для слабых токов и тонких изолирующих слоев между сверхпроводниками. Более сложные интерференционные эффекты имеют место при двух и более параллельных соединениях Джозефсона (подробнее см. [7]).

В данном случае также можно говорить о “прогрессивности” программы, основанной на соотношении неопределенностей, т.е. принцип неопределенности “оправдывает” себя, позволяя делать новые обобщения и предсказания. Поэтому на основе проведенного анализа можно с полной уверенностью утверждать, что данная исследовательская программа является прогрессивной, а представляемая ею онтология — вполне адекватной.

Литература

1. В.Гейзенберг. Физика и философия. Часть и целое. — М.: Наука, 1989.
2. Д.И.Блохинцев. Принципиальные вопросы квантовой механики. — М.: Наука, 1987.

3. Д.И.Блохинцев. Квантовая механика (лекции по избранным вопросам). – М.: Изд-во МГУ, 1988.
4. М.Джеммер. Эволюция понятий квантовой механики. – М.: Наука, 1985.
5. Л.де Бройль. Соотношения неопределенностей Гейзенберга и вероятностная интерпретация волновой механики. – М.: Мир, 1986.
6. М.Борн, Е.Вольф. Основы оптики. – М.: Наука, 1973.
7. W.E.Frahn. Riv. Nuovo Cim., 1977, v.7, N 4, p. 499 – 542.
8. А.И.Ахиезер, Ю.А.Бережной, В.В.Пилипенко. ЭЧАЯ, 2000, т.31, вып.2, с. 458 – 512.
9. А.И.Ахиезер, Ю.А.Бережной, В.В.Пилипенко. Nuclear Diffraction. – Amsterdam: Harwood Academic Publ., 1997.

Матвеев В.О., к. філос. н. (Ніжин)

ЙОГА ПРАВИЛЬНОЇ ДІЇ ХРИСТИЯНСЬКЕ ВЧЕННЯ

В наш час, коли інтенсивно ведеться як загальнокультурний, так і міжрелігійний діалог Сходу і Заходу, актуальним залишається з'ясування реальних концептуальних паралелей між християнським вченням і східними релігійно-філософськими системами, які нині досить популярні в країнах Заходу, а також і в Україні.

Одним з аспектів дослідження цієї проблеми може бути порівняння християнської концепції з принципами карма-йоги. Термін “йога” походить від санскритського кореня “юдж”, що означає “з'єднувати”, “поєднувати”. До речі, логічно вважати, що подібне значення має термін “релігія”. Можна провести дуже виразні паралелі між санскритським словом “йога”, латинським “ліга” і російським “іго” в таємному плані, що всі ці слова мають семантику “поєднання, з'єднання, об'єднання або зв'язку”. Часточка “ре”, як правило, вказує на процес поновлення (напр. репатріація, реакція, реінкарнація тощо). Виходячи з цього, логічно перекладати термін “релігія” не як “набожність або благочестя”, як це робить низка дослідників, а як “процес відновлення втраченого зв'язку з Богом”. Сенса йогічної практики полягає в наданні системи засобів, за допомогою котрих можна досягти поєднання людської душі (атми) з Абсолютом, Богом-духом і таким чином досягти мокші (звільнення від сансари (круговерті смертей-і-народжень)). Як відомо, існує чотири головних напрямки йоги (раджа, джняна, бхакті і карма,).

Раджа-йога пропонує шлях поєднання з Абсолютом завдяки досягненню досконалого керування своїм розумом, психічними силами та розвитком сили волі. Раджа-йога перекладається як королівська-йога. Під цим, очевидно, розуміється той факт, що людина, яка володіє розвинутою силою волі, здатністю до концентрації, володіє своїм розумом і пристрастями стає господарем своєї власної фізичної природи, що, в свою чергу, дозволяє їй досягти справжню суть речей інтуїтивно, в найвищій - невербальній формі.

Джняна-йога – це йога мудрості, якій слідує філософи або люди в яких особливо розвинута спроможність до високоінтелектуальної діяльності. Вважається, що послідовники джняна-йоги досягають сакрального знання шляхом медитації на вищих істинах релігії і філософії. Основною метою в системі джняна-йоги є досягнення пізнання сутності Абсолюта.

Бхакті-йога – це йога любові. Вона задовольняє інтенцію людини до поклоніння

і любові до Бога як вищого ідеалу. Традиційно в системі бгакті-йоги розрізняють два рівні: Гауні-бгакті і Пара-бгакті. Як правило, Гауні-бгакті вважають першою стадією, яка полягає в тому, що учень культивує в собі любов до Бога в антропо-рфній формі, конкретний образ якого відповідно до особливостей психічного складу віруючого допомагав обрати духовний вчитель. Оскільки індійський релігійний пантеон має практично необмежену кількість божеств, то у послідовника бгакті-йоги були вельми широкі можливості підібрати образ бога і богині у відповідності до своїх смаків. Пара-бгакті являється культивуванням любові і поклонінням безособовому Богу, Богу-духу.

Що ж стосується системи карма-йоги, то треба зазначити, що вона являє собою вид самореалізації під яким розуміється досягнення єдності з Абсолютом через правильні дії, правильну працю. Санскритське слово карма і латинське дієслово *creare* походять від одного санскритського слова *krī*, що означає "творити, робити, діяти".

Виділяючи чотири напрями йоги як головні, в той же час треба зазначити, що такий поділ не охоплює всього різноманіття систем йоги, яких різні дослідники нараховують від декількох десятків до сотень. Спільним для всіх систем йоги, являється те, що всі вони в той чи інший спосіб пропонують методики поєднання індивідуальної душі людини з Абсолютом, вважаючи таке злиття з Божеством вищим ступенем самореалізації або богореалізації, розуміючи під останньою пробудження в людині божественної природи.

Карма-йога базується на авторитеті "Бгавад-гіти", ("Пісні Бога"), фабула якої полягає в тому, що Арджуна, один з братів Пандавів, крається сумнівами на полі битви Курукшетра відносно того, чи правильно він буде діяти, якщо вийде на бій з своїми родичами Кауравами, щоб відвоювати царський престол. Але Крішна, який виконує роль візничого на колісниці Арджуни, впавши в транс від імені Бога проголошує повчальну промову, наставляючи Арджуну на правильний шлях і спонукаючи його виконувати свій обов'язок кшатрія.

На протязі століть "Бгавад-гіта" була джерелом духовної наснаги для багатьох людей, що знаходилися в пошуках істини. До її філософських багатств зверталися такі видатні індійські релігійні діячі як Шанкара, Ганді, Дж. Неру, Ауробіндо Гхош та багато інших, вважаючи її квінтесенцією релігійно-філософської думки. Нею захоплювалися Гегель, Шопенгауер, Бетховен, Енштейн, Гейне, Роден та ін., на що, наприклад, вказує С.М.Неаполітанський [1, 2].

"Ніколи не було так, щоб не існував Я, або ти, або всі ці царі; а також в майбутньому ніхто з нас не припинить свого існування. Подібно то того, як душа переходить з дитячого тіла в юнацьке і далі в старече, так і після смерті вона переходить в інше тіло. Такі зміни не турбують того, хто усвідомив свою духовну природу." – говорить Крішна Арджуні. [Бг.-гіта 2: 12-13]. І далі: "Для душі не існує ні народження, ні смерті. Вона ніколи не виникала, не виникає і не виникне. Вона – ненароджена, вічна, незмінна і первинна. Вона не гине разом з тілом" [Бг.-гіта 2:20]. В цих словах міститься одне з відправних положень ведичної релігійної філософії. Існує лише одна реальність – Брахман, Абсолют, який знаходиться в стані сат-чит-ананда, тобто вічності, знанні та блаженстві. Матеріальне буття – це всього лише

прояв цієї реальності. Людська сутність є духовною сутністю. Людська душа – найдрібніша частинка Абсолюту, тому вона теж володіє всіма його атрибутами (свідомістю, знанням та блаженством), але опинившись під владою майї (ілюзорної екстерії матеріального світу), людська душа забуває про свою божественність, і змушена слідувати закону карми.

Сповідуючи концепцію карми і перевтілення, послідовники карма-йоги вважають, що кожна людина приходить в цей світ не випадково, а навпаки, вона отримує певне місце, яке вона заслужила в своїх колишніх життях, а також їй призначається конкретна роль, яку вона й повинна зіграти в цьому житті.

Доля людини, тобто її карма, постійно формується не лише її вчинками, але навіть в першу чергу, її бажаннями та думками, або, як говорять йоги, людина постійно творить свою карму в трьох вимірах: матеріальному, астральному та ментальному. Йога розглядає людину як складову частину гігантського єдиного космічного організму, який розвивається завдяки керуючій і направляючій силі Світового розуму, який діє через кожний організм, через кожну людину, і тому люди, як духовні істоти рівні перед Абсолютом, Світовим розумом. З іншого боку, кожна людина в тій чи іншій мірі впливає на весь світовий організм в цілому. Тому представники карма-йоги не випадково вважають, що незначних або низьких професій просто не існує, оскільки кожен вид роботи чи заняття потрібний для реалізації загальнокосмічного плану. Натомість існує проблема відношення до виконання своїх обов'язків. Саме відношенням до своєї праці і своїх обов'язків людина може як сприяти негативні кармічні реакції, так і звільнитися від них.

Основною метою карма-йоги є виховання неприв'язаності до результатів своєї діяльності. В "Бхагавад-гіті" Крішна говорить Арджуні: "Ти маєш право виконувати свій обов'язок. Однак плоди твоїх дій не належать тобі. Ніколи не вважай себе причиною результатів своєї діяльності й ніколи не ухиляйся від виконання обов'язку. Будь врівноваженим, о Арджуну, і виконуй свій обов'язок. Хай не хвилює тебе успіх або невдача. Таке самовладання називають йогою." [Бг-гіта, 2:47-48]. Той єдиний шлях позбавитися від негативних кармічних реакцій – це дати Світовому розуму діяти через себе, відмовившись при цьому від результатів своєї діяльності, плодів своєї праці, наповнивши кожен свій вчинок, думку чи бажання вищим свідомом, розглядаючи кожну свою дію, як поклоніння Богу. Крішна говорить Арджуні: "Що б ти не робив, що б ти не їв, що б ти не пропонував чи віддавав, і через яку тапасю (аскезу – В.М.) не проходив – пропонуй все це, о сину Кунті, як підношення Мені. Таким чином ти вивільнишся із кайданів діяльності та її сприятливих і несприятливих наслідків. Зосередивши на Мені свій розум, основуючись на відреченні, ти визволишся й прийдеш до Мене" [Бг-гіта, 9: 27-28].

Проте відсутність прив'язаності не означає, що людина повинна пригнічувати свої прагнення до задоволення, насолоди. Навпаки, карма-йога вчить, що така неприв'язаність допомагає отримувати людині насолоду з усього, що її оточує. Прихильники карма-йоги вважають, що коли людина прив'язана до якої-небудь особи або предмету настільки, що від них, як їй здається, залежить її щастя, вона являється рабом цієї особи або речі. Але коли людина звільняється від прив'язаності, її щастя вже не залежить

зовнішніх обставин, а є її внутрішнім станом. Будь-яку невдачу така людина сприймає як стимул до майбутніх перемог, як вказівку до самовдосконалення. Тому прихильники карма-йоги вважають, що нагородою для людини, що звільнилася від матеріальної прив'язаності є відчуття безмежної радості від життя, яку людина, що прив'язана до плодів своєї діяльності не відчуває навіть в моменти найбільш великих успіхів.

Як уже вказувалось, йоги вважають, що карма людини твориться в трьох вимірах: фізичному, астральному і ментальному, причому для вдосконалення душі фізичний план є найменш важливим. Для духовного прогресу важливий не стільки вчинок, скільки його мотивування, тому йоги в першу чергу наполягають на чистоті бажань і помислів. Ця чистота сприяє встановленню гармонійних відносин з оточуючим світом, дає почуття щастя і любові до всього живого. Крішна говорить Арджуні: "Смиренний мудрець, завдяки істинному знанню однаковими очима дивиться на вченого і скромного брахману, корову, слона, собаку і собакоїда (недоторканого)" [Бг-гіта 5:18]. Любов же до всього живого, яку відчуває і яку культивує в собі йогин, формує почуття єдності з усім світом, дає можливість вбачати в усьому прояв божественного начала і, в свою чергу, позитивно впливає на власні почуття, думки та вчинки того, хто йде шляхом самореалізації, роблячи їх ще більш одухотвореними і наповненими вищим сенсом.

Вручивши себе Вищому Розумові, ставши провідником його дій, прихильник карма-йоги отримує віру в те, що Бог допоможе йому вийти з будь-якої, зовні навіть безнадійної, ситуації. Така людина постійно відчуває свою єдність з Богом уже тут на Землі.

Якщо уважно підійти до глибинних положень християнства, то можна знайти певні паралелі і навіть тотожності між ним і положеннями карма-йоги. Христос говорить: "Прийдіть до Мене, усі струджені та обтяжені, - і Я вас заспокою! Візьміть на себе іго Моє, і навчиться від Мене, бо я тихий і серцем покірливий, - знайдете спокій душам своїм. Бо ж іго моє любе, а тягар мій легкий." [Матф. 11: 28-30]. В українському перекладі Біблії слово "іго" часто замінюється на слово "ярмо", що ускладнює розуміння цього вислову. Але якщо зважити на той факт, що слово "іго" скоріш за все походить від санскритського слова угу, що, як ми вже вказували, означає "приєднуватися", "об'єднуватися" і що саме від цього слова утворився термін "йога", то все стає на свої місця. В такому випадку слова Ісуса означають, що йогічна практика, яку він пропонує, легка і доступна, завдяки їй можна знайти спокій для своєї душі і позбутися страждань.

Один з дослідників езотеричних засад релігії, Джон Уайт вказує, що йога це система духовної практики, котра призначена для прискорення індивідуального зростання, фізичного, ментального та духовного розвитку, поки йогин не досягне з'єднання з Божеством. [2, 189-190]. Власне, таке єднання з Богом і являється вченням Ісуса. Тому езотеричне християнство розуміє ці слова з Євангелія від Матвія як "практику, котру пропоную вам, щоб ви доросли до свідомості Христа" [там само, 190]. Тут же в примітці перекладача вказується, що в оригіналі англійське слово "yoke" (ярмо, тягар, важка ноша) дійсно походить від того ж кореня, що і санскритське "yug" [там само, 189]. Чи не дає це певні підстави вважати християнське вчення свого роду йогічною практикою, кінечною метою якої є поєднання з "Отцем нашим Небесним"?

Йдучи цим шляхом міркувань неважко помітити, що слова Євангелія перекладаються з словами Бхагавад-гіти, де говориться про божественність людини, як сточки Абсолюту. Христос іменує себе Сином Людським, тим самим підкреслюючи, що між ним та звичайними людьми не існує нездоланної прірви, тобто вказує, що цю відстань можна подолати, завдяки вірі і любові пробудивши в собі божественність. В Євангелії від Івана говориться: "Поправді, поправді кажу вам: Хто вірує в Мене, той учинить діла, які Я чиню, і ще більші від них учинить, бо Я Батька свого йду" [Ів. 14:12]. Хтось може сприйняти ці слова таким чином, що Христос йде до Батька і не буде вже чинити ніяких чудес, залишаючи цю прерогативу своїм учням і віруючим в нього. Але це місце в Євангелії, очевидно, можна сприймати і таким чином, що Христос вказує на можливість творіння чудес віруючими в нього, оскільки шлях, яким він йшов, і до якого він закликав інших, був шляхом до Бога-Батька, а всі чудеса могли творитися лише завдяки Отцю Небесному. Цю тезу підтверджують слова Ісуса: "Я шлях і істина".

Карма-йога вказує, що людина повинна виконувати лише роль провідника божественного промислу і тому не повинна прив'язуватися до плодів своєї праці, оскільки при створенні такої залежності людина так чи інакше буде суперечити волі божій, і в цьому світлі стають більш зрозумілими слова Ісуса: "Хто більше мене любить батька чи матір, той мене не достойний. І хто більше, як мене любить сина чи дочку, той не гідний Мене" [Матв. 10: 38].

Карма-йога пропонує в усьому поклястися на божественний промисел і божественну справедливість. Чи не те ж саме говорить Ісус Христос: "Не журіться про життя своє – що будете їсти та що будете пити, ні про тіло своє, – у що одягнетеся. Чи ж не більше від їжі життя, а від одягу тіло? Погляньте на птахів небесних, що не сіють, не жнуть, не збирають у клуні, та проте Небесний Отець їх годує. Чи ж ви не багатіші за них?" [Матв. 6:25-26].

Карма-йога проповідує рівність перед Богом, вказуючи, що прибиральник вулиць, який з усією старанністю віддається своїй роботі, скоріше досягне самореалізації, ніж якщо він буде виконувати, навіть дуже добре, чужі обов'язки, тому що при цьому він порушував би божественний задум, виконуючи не йому відведену роль. Таку ж саму рівність перед Богом проповідує і християнство, на відміну від, наприклад, іудаїзму. Христос не сторонився людей низького походження, або низьких професій, без сумніву вважаючи, що і в них є іскра божжа. "Хіба не написано Законі вашому: "Я сказав: ви боги?" – говорить Ісус [Ів. 10:34], тим самим, очевидно, маючи на увазі богоподібність кожної людини.

Виходячи з цього заклик Христа в Нагірній проповіді: "Будьте такими ж дикими, як Батько наш Небесний" не являється абстрактним ідеалом. Практичною кожна людини, яка стала на праведний шлях, і діє зв'язуючи кожний свій крок з Богом, може досягти богореалізації.

Отже, концепція раннього християнства в основних своїх положеннях не суперечить принципам йоги (в даному випадку карма-йоги), а, навпаки, йде в унісон з ними. В той же час вищесказане в певній мірі суперечить основним положенням інституціональної церкви, яка розглядає Ісуса Христа в першу чергу як спокутника.

гріхів людських, а його природу як "невимовну і незбагненну". Сучасна Церква (як православна, так і католицька та протестантська) вважає, що людина кардинальним чином відрізняється від Бога, тому єдність з ним може бути досягнутою лише завдяки милості Бога і (в православ'ї та католицизмі) через обов'язкове посередництво Церкви, а не завдяки власному духовному вдосконаленню віруючого. Але, на погляд автора статті, таке розуміння основ християнства не повністю відповідає глибинним засадам християнського вчення, випускаючи з поля зору ту "тверду їжу", про яку згадував апостол Павло, звертаючись до коринфян (тобто езотеричні знання). Без застосування езотеричних знань християнське світобачення не відповідає світобаченню та загальній інтенції духовного розвитку сучасної людини. На нинішньому етапі людство практично стоїть перед тією ж самою альтернативою, яка під тиском глобальних проблем стоїть на даний момент особливо гостро: або піднятися в своїй свідомості до рівня Ісуса Христа, або й далі нести величезні втрати духовного і матеріального потенціалу людства.

Література:

1. Священные писания Индии. Бхагавад-гита (Песнь Бога). Пер. с санскр. – Общество ведической культуры. Санкт-Петербург: БГИ.
2. Джон Уайт. Просветление и иудео-христианская традиция // Что такое просветление. Издательство Трансперсонального Института. – М.1996.

Проценко Н.Г., к. филос. н. (Сумы)

ВЗАИМОСВЯЗЬ АБСТРАКТНОГО И КОНКРЕТНОГО В ДОНАУЧНОМ И НАУЧНОМ УРОВНЯХ МЫШЛЕНИЯ

Исследование взаимосвязи абстрактного и конкретного в познающем мышлении – задача многоплановая. В философской и логической литературе эта проблема является предметом обстоятельного рассмотрения многих специалистов. Но несмотря на достигнутые результаты, некоторые ее аспекты разработаны еще недостаточно полно. К их числу относится вопрос об экспликации методов восхождения от абстрактного к конкретному и от конкретного к абстрактному и понимании их взаимосвязи в познавательной деятельности.

Рассмотрим взаимосвязь абстрактного и конкретного в донаучном и научном мышлении в двух аспектах. В первом аспекте – гносеологическом – конкретное выступает как «живое созерцание», а абстрактное как человеческое мышление в целом по отношению к чувственному познанию. В истории познания, чем дальше развивается мышление тем оно абстрактнее (далее «отлетает» от действительности). Но это лишь одна сторона, характеризующая человеческое мышление в целом в его отношении к действительности. Она также выражает развитие мышления, но лишь с одной, более очевидной его стороны.

Во втором аспекте – логическом – абстрактное и конкретное выделяются в самом абстрактном мышлении как его два различных уровня. В данном случае идет речь о характеристике мышления со стороны глубины отражения действительности внутри развивающихся противоречивых форм абстрактно-логического отражения мира. По Гегелю и Марксу, эта сторона мышления характеризует его в плане восхождения от абстрактного (простого) к конкретному (сложному, многообразно-противоречивому, конкретному в мышлении). В процессе развития абстрактного

мышление не только отходит от действительности, но и глубже проникает в нее. Выделение различных уровней в абстрактно-логическом мышлении позволяет осуществить дифференцированный подход к его анализу, более глубоко раскрыть взаимосвязь абстрактного и конкретного в образовании понятий на различных этапах развития познания.

Анализ истории освоения человечеством окружающей действительности обнаруживает в процессе познания два качественно специфических уровня: стихийно-эмпирический (или донаучный) и научный [1, 50-51; 3, 96-104]. Последний делится на другие уровни. В историческом плане в нем выделяется научно-эмпирический и научно-теоретический уровни. Научно-теоретическое содержание науки на ее исторически первом этапе развития возникает на базе стихийно-эмпирического (на основе эмпирического научного знания, семантически зафиксированного в естественном языке). В центре же научно-теоретический уровень познания обусловлен социально-экономическими предпосылками и развитием познания. С последним связано превращение мышления, его форм и законов, познавательных средств в предмет специальной деятельности ученого.

В стихийно-эмпирическом уровне познающего мышления образование понятий непосредственно связано с трудовой деятельностью и определяется законами естественной логики, которая еще не осознается субъектом познания. Предмет познания на этом уровне выступает только окружающий мир, природные и социальные явления. Само же мышление, в силу того, что оно непосредственно вплетено в материальную деятельность, предметом познания не может быть. Но это не исключает того, что первобытные люди познают мир с помощью естественной логики (эмпирический материал обрабатывается людьми посредством законов и логических категорий мышления, которые они еще не осознают). Знание складывалось в процессе реализации тех или иных познавательных целей, программ, а стихийно было диффузным, и в тоже время дискретным, стихийно-эмпирическим. Дискретность и стихийность этого знания, с одной стороны, была связана с тем, что оно было непосредственно вплетено в практическую деятельность людей, а с другой - возможностью его использовать в каждом конкретном акте познания, благодаря формально-логическому аппарату мышления, его формальному содержанию.

Стихийно-эмпирическому уровню мышления присущи два органически взаимосвязанных компонента процесса познания: восхождение от конкретно-чувственного к абстрактному и восхождение от абстрактного к конкретному (движение от простого к сложному, от поверхностного знания к более глубокому, от абстракции одного порядка к абстракции другого порядка). Но как первое - восхождение от конкретно-чувственного к абстрактному, так и второе - восхождение от абстрактного к конкретному человеком в этот период не осознается и поэтому не подвергается исследованию.

Рассмотрим некоторые особенности взаимосвязи абстрактного и конкретного на научном уровне познающего мышления, который, как уже говорилось, делится на научно-эмпирический и научно-теоретический уровни.

Прежде всего следует отметить, что восхождение от конкретного к абстрактному на научном познании предшествует движению от абстрактного к конкретному лишь в ист-

рическом плане, когда познание проходит такие этапы, как «живое созерцание» его описание, классификация, различные варианты частных теорий, возникновение общей научной теории. В этой направленности познания происходит как бы «удаление» познающего мышления от реального объекта. Данное положение не является основанием для абстрактного противопоставления двух форм восхождения познающего мышления.

Исходным началом научного уровня познающего мышления является тот период его становления, когда заключенные в зародыше функции совершенствования, преобразования смыслового содержания и его применения к конкретным предметам (например, с целью усвоения эмпирической информации) дифференцируются и становятся предметом специального анализа.

Эмпирический уровень науки, как особый этап в развитии познания, характеризуется тем, что в нем еще не оформлена единая, внутренне дифференцированная, способная к развитию на собственной основе теоретическая система. Обогащение содержания знаний на этом уровне происходит в основном посредством чувственно-практического познания, через соотнесенность абстрактно-мысленного содержания определенной понятийной сетки с непосредственно воспринимаемыми данными «живого созерцания». При этом движение научного познания не представляет собой процесс однонаправленного восхождения от непосредственно воспринимаемых данных в «живом созерцании» или от «чистого опыта», понимаемого в духе эмпиризма, через ряд обобщений к теоретическим положениям. Как справедливо отмечает В.С. Швырев, «... в науке, даже на ее наиболее генетически ранних стадиях, накопление, обработка и осмысление опытных данных осуществляется с целью уточнения некоторых исходных представлений об объекте исследования» [4, 296].

Наличие в науке на эмпирическом уровне определенного абстрактно-мысленного содержания (не сводящегося к фактофиксирующим суждениям), которое задает программ) исследования, дает выраженную в определенных абстракциях информацию о предмете исследования, предполагает мыслительную деятельность по совершенствованию этого мысленного содержания. Такой вид исследовательской деятельности связан с восхождением от абстрактного к конкретному в самом абстрактном мышлении.

Следует при этом подчеркнуть, что в силу недостаточного развития концептуальных средств науки на эмпирическом уровне научно-теоретическое мышление, как писал, например, П.В. Копнин, еще «... не выступает средством достижения принципиально новых результатов, недоступных ощущению, восприятию и представлению, а способствует рациональному человеческому выражению содержания, достигнутого посредством чувств» [2, 168].

Отметим, что на научно-эмпирическом уровне развития абстрактно-логических форм познания благодаря тому, что предметом мысли становится и сама мыслительная деятельность, начинает осознаваться абстрагирующая работа мысли при восхождении от конкретного («живого созерцания») к абстрактному. Эта сторона характеризует мышление в целом по отношению к действительности, к чувственному восприятию (гносеологический аспект).

Восхождение от абстрактного к конкретному, связанное с развитием содержате-

льной стороны мышления на научно-эмпирическом уровне еще не осознается.

Существенной особенностью научно-теоретического уровня познающего мышления является воспроизводство теоретического знания на базе развернутых, внутренне дифференцированных теоретических систем. Такое воспроизводство знания предполагает создание в науке особой мысленной предметности, внутренне дифференцированной теоретической модели реальных предметов в определенной конструктивную деятельность над ней. Данное обстоятельство свидетельствует о переходе научного мышления на качественно новый уровень - научно-теоретический. Как справедливо отмечает В.С. Швырев, построение теоретических моделей реальности представляет собой важный диалектический скачок в развитии научного познания, «перерыв постепенности», всегда связанный с интенсивными усилиями творческой мысли ученых.

Деятельность по преобразованию исходных теоретических моделей может осуществляться на дедуктивно-аксиоматическом методе. Однако это не единственный способ развертывания теоретической системы. В развертывании теории большую роль играет генетически-конструктивный метод построения знания, который осуществляется по методу восхождения от абстрактного к конкретному. В науках этот метод реализуется при развитии, развертывании сложного, внутренне дифференцированного многоуровневого теоретического содержания, на основе исходных теоретических принципов, законов, которые определяют направленность и характер теоретического исследования. Данное восхождение может реализоваться при условии выработки исходных абстракций, такого мысленного содержания, которое сможет выступить основой развертывания теоретической системы, ее конкретизации [4, 328].

В переработке созерцания и представлений в понятия, которая необходимо предполагает связь теории с эмпирическим материалом (не только для ее обоснования и подтверждения, но и для ассимиляции новых эмпирических данных с целью конкретизации, обогащения абстрактно-мысленного содержания теории) необходимо видеть, на наш взгляд, один из подходов к пониманию взаимосвязи эмпирического и теоретического, а также абстрактного и конкретного в образовании понятий научно-теоретическом уровне развития абстрактно-логического мышления.

Таким образом, если на научно-эмпирическом уровне осознается развитие мыслительного содержания в рамках восхождения от конкретного к абстрактному, то на теоретическом уровне науки (на вершине абстрагирующей деятельности мышления, когда возникает теория естественноисторического процесса восхождения абстрагирующей работы мысли в направлении движения от абстрактного к конкретному) осознается и процесс восхождения от абстрактного к конкретному в самом мышлении.

Таким образом, если на научно-эмпирическом уровне осознается развитие мыслительного содержания в рамках восхождения от конкретного к абстрактному, то на теоретическом уровне науки (на вершине абстрагирующей деятельности мышления, когда возникает теория естественноисторического процесса восхождения абстрагирующей работы мысли в направлении движения от абстрактного к конкретному) осознается и процесс восхождения от абстрактного к конкретному в самом мышлении.

Литература

1. Вичева Д.В., Штоф В.А. Диалектика обыденного и научного знания // Филос. науки.-1980.-№4.
2. Копнин П.В. Диалектика как логика. - Киев, 1961.
3. Плотников А.М. Особенности эмпирического и теоретического уровней познания // Проблемы законов науки и логики научного познания. - Л., 1980.
4. Швырев В.С. Теоретическое и эмпирическое в научном познании. - М., 1978.

Билык А.М., к. филос.н (Бердянск),

Билык Я.М., д-р филос.н. (Харьков)

ОНТОЛОГИЯ ОДИНОЧЕСТВА: КОММЕНТАРИИ И РАЗМЫШЛЕНИЯ

Вниманию читателей предлагается впервые переведенная на русский язык пьеса «Импровизация Охайо» С. Беккета, известного писателя и драматурга XX века, лауреата Нобелевской премии. Творчество этого автора, признанного классика абсурдизма, все еще недостаточно хорошо изучено в отечественном литературоведении, в частности, до сих пор отсутствуют переводы некоторых основных его произведений.

Однако нас, прежде всего, интересует философская сторона творчества С. Беккета. Ведь абсурдизм как направление в искусстве предполагал, подобно экзистенциализму, наличие глубинных философских пластов. Впрочем, абсурдизму, в отличие от экзистенциализма, гораздо меньше повезло в плане внимания исследователей-философов. Например, если практически все произведения представителей экзистенциализма до недавнего времени находились в центре внимания философов и только в последние годы интерес к ним поубавился, то труды абсурдистов (хотя и пользовались в прошедшие десятилетия популярностью у читателей и театральных зрителей) очень редко становились предметом философской рефлексии.

Следует отметить, что понятие абсурда (от латинского *ab surdum* - букв.: «от глухого» или «ответ глухого»), является общим для этих направлений. Известно также, что другой известный представитель этого направления - Э. Ионеско признавал влияние на свое творчество ряда идей А. Камю. Поэтому мы полагаем, что некоторые идеи последнего можно рассматривать как своего рода ключ к более адекватному прочтению также и произведений С. Беккета.

В центре внимания С. Беккета - человек, трагически запутавшийся в жизненных коллизиях. Человек, который обречен на одиночество абсурдностью своей жизни, где он изначально одинок и где, в сущности, ничего уже нельзя исправить и поэтому он вынужден бесконечно страдать. Неслучайно еще Ф. Ницше, как-то заметил, что человек настолько сильно страдает, что вынужден смеяться. Беккетовский герой не находит в себе сил даже для такого смеха: «Чтобы уменьшить страдания он пустился в странности» («Импровизация Охайо»).

Такие «странности» беккетовских героев (как и логику поступков персонажей А. Камю) невозможно правильно понять без учета основополагающей идеи абсурдизма и того направления экзистенциализма, которое представлял А. Камю. Экзистенциалистское понятие переживания как превалирующей формы бытийности человека, которое показано нерозрывной целостностью субъекта и объекта, и предполагает интенциональность, практически полностью совпадает с основными характеристиками игры (М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр). Однако стоит отметить, что до

статочно часто в экзистенциализме собственно игровые понятия дополняются и вообще полностью замещаются квазиигровыми. Действительно, более детальный анализ теоретических конструкций экзистенциализма свидетельствует о заметном превалировании в нем именно квазиигровых подходов. На такой интерпретации действительности построена, например, фабула произведений ("Посторонний", "Чума" и "Падение") у Альбера Камю.

Нежелание главного героя первого из названных художественно-философских произведений (Мерсо) выйти за пределы общего хода событий, которые "природным образом" определяют его поступки и даже предопределяют трагический финал его жизни, свидетельствует прежде всего о невозможности пребывания за границами игры (трагического жизненного спектакля). Поскольку весь смысл жизни самим главным героем в конце концов осознается в таком ходе событий, то не удивительно и его последнее желание перед смертью: чтобы на его казни присутствовали зрители, которые встретят его криками ненависти. Является очевидным, что Мерсо воспринимает самого себя прежде всего как трагического актера, который должен доиграть до конца эту свою роль в драме жизни. Однако эта его роль все-таки остается проявлением его собственной сущности.

Согласно подобным воззрениям, некоторые жизненные обстоятельства предопределяют появление квазиигрового мировоззрения — жизнь тогда воспринимается как трагический спектакль, в котором индивиду только и остается сыграть предписанную ему роль. Отсюда — постоянно подчеркиваемая «сценичность» беккетовских персонажей. Однако осмысление жизненной реальности как сценической площадки позволяет им хоть в какой-то мере упорядочить (и оправдать) хаос, открывшийся человеку в безднах собственной души.

Нетрудно видеть, что подобная мировоззренческая позиция не предполагает необходимости появления рефлексии индивида относительно каких-либо жизненных событий, которые происходят вокруг него, а также о действительности вне его. В таком случае человек добровольно и фактически полностью избавляется от осознания большинства реалий своей субъективности, удовлетворяясь для своего существования лишь мизерной их частью.

Заколдованные круги игры, какими представляется наполненная абсурдностью жизнь персонажам философско-художественных произведений экзистенциалистов и абсурдистов, предполагает дисгармонию их сознания. Например, именно таким образом изображается действительность в абсурдистских мировоззренческих конструкциях в драматургии Эжена Ионеско и Самуэля Беккета. Правда, в таком случае для индивида в его жизненных коллизиях становятся возможными лишь неосуществимые и призрачные надежды.

С. БЕККЕТ. «ИМПРОВИЗАЦИЯ ОХАЙО»

(Перевод с французского О. Торкиной)

С — слушатель Ч — чтец, похожи друг на друга насколько это возможно.

Единственный освещенный предмет посреди сцены — обычный стол из светлого дерева, 1 метр на 2 метра приблизительно, два стула в тон, из светлого дерева, без подлокотников.

С - сидит лицом к залу у длинного конца стола справа. Склоненная голова опирается на правую руку. Левая рука на столе. Длинное черное пальто. Длинные седые волосы.

Ч - сидит в профиль к залу у торца стола. Склоненная голова опирается на правую руку. Левая рука на столе. Перед ним, на столе же, раскрытая на последних страницах книга. Длинное черное пальто. Длинные седые волосы.

Посреди стола лежит большая черная фетровая шляпа с широкими полями. Освещение медленно усиливается. Десять секунд.

Ч - переворачивает страницу. *Пауза. Ч (читает).* - Уже почти все сказано. В последнем - ...

С - стучит по столу левой рукой (*тук*) Уже почти все сказано. *Пауза (тук).*

...Из последних сил стремясь уменьшить страдания он уехал отсюда, где они так долго были вместе и обосновался в комнатке на другом берегу. Из единственного окна открывался вид на нижнюю оконечность Острова Лебедей...

Пауза.

Чтобы уменьшить страдания он пустился в странности. Странная пьеса. Странная сцена. Выйти туда, где ничто никогда не делится. Вернуться туда, где ничто никогда не делится. Именно после всего этого, чтобы хоть чуть-чуть меньше страдать он ударился в странности.

Пауза.

День за днем можно было видеть, как он медленно меряет шагами остров. Час за часом. В любую погоду в своем длинном черном пальто и большой шляпе вроде тех, что когда-то носили художники. Он всегда замедлял шаги у оконечностей острова, чтобы полюбоваться бегущей вдаль водой. Посмотреть, как с веселыми водоворотами два потока сливались и текли вдаль. Затем медленно возвращался.

Пауза.

Его сны... - (*тук*).

...Его сны часто предостерегали его против этих перемен. Он видел дорогое лицо и слышал немые слова - останься там, где мы так долго были вдвоем, моя тень тебя утешит.

Пауза. Мог ли... - (тук).

...Мог ли он теперь повернуть назад? Понять свою ошибку и вернуться туда, где они были когда-то так долго вместе. У них вдвоем столько было общего. Нет. То, что он сделал в одиночку, не может быть уничтожено. Ничто из того, что он когда-либо сделал сам по себе, не может быть когда-либо кем-либо уничтожено. Только им одним.

Пауза.

У этого рубежа у него снова начались приступы страха ночи. Их так давно не было, что он даже забыл, что это. (*Пауза. - Присматривается*) Да, их так давно не было, что он даже забыл, что это такое. Теперь ужасающие симптомы, описанные на странице 14, удвоились. (*Хочет найти место, С - останавливает его движением левой руки. Ч - Опять возвращается к прерванной странице*). ...Отныне его удел - бессонные ночи. Как в то время, когда его сердце было молодо. Больше не спать,

больше не смей спать до того, как - (переворачивает страницу) - наступит день.

Пауза.

Уже почти все сказано. Ночь – (тук).

Уже почти все сказано. Пауза. - (тук).

На него глядела ночь, и он сидел, дрожа всем телом, обхватив голову руками, когда появился какой-то человек и сказал - Меня спешно отправили -и назвал лютое мое имя - для того, чтобы утешить тебя. - Затем из кармана своего длинного черного пальто достал старую книгу читал ему до рассвета. И исчез, не произнеся ни слова.

Пауза.

Позже он вновь возник в тот же час с той же книгой и на этот раз без преамбулы уселся и принялся читать всю ночь напролет. И исчез, не произнеся ни слова.

Пауза.

И так время от времени он внезапно появлялся, чтобы дочитать до конца грустную историю и развеять долгую ночь. И исчезал, не говоря ни слова.

Пауза.

Ни разу не обменявшись ни словом, они стали как одно целое. Пауза.

Но однажды настала ночь, когда, закрыв книгу при первых лучах солнца, он исчез, а наоборот, остался сидеть, не говоря ни слова.

Пауза.

Наконец он сказал, - Меня предупредили, - и назвал дорогое имя, - что я больше не вернусь. Я видел дорогое лицо и слышал немые слова, - Нет более необходимости возвращаться к нему, даже если у тебя и есть такая возможность.

Пауза.

Итак, грустная... - (тук).

Итак, грустная история была перечитана в последний раз, а они продолжали сидеть, как каменные. Через единственное окно не проникал ни один луч зари. Ни малейшего шума возвращения к жизни. А может быть, они стали нечувствительными к нему, погрузившись в бог знает какие думы. При свете дня. В шуме возвращения к жизни. Кто знает, какие думы. Думы, - нет, не думы. Бездны сознания. Погрузившись в Бог знает какие бездны сознания. Бессознательного. Которое не сможет достичь никакой день. Никакой шум. Грустная история, пересказанная в последний раз.

Пауза.

Уже почти все сказано. Пауза. Хочет закрыть книгу (тук). Книга все еще полна. Открыта. Уже почти все сказано.

Пауза. Закрывает книгу (тук). Тишина. Пять секунд.

С и Ч – Вместе кладут правую руку на стол, поднимают голову и смотрят друг на друга. Пристально. Без выражения.

Десять секунд. Освещение медленно гаснет.

Братерська-Дронь М.Т., к. филос. н. (Київ)

РОЛЬ НАУКИ В СУЧАСНОМУ КУЛЬТУРНОМУ ПРОЦЕСІ

Стрімка розбудова наукової картини світу, котра розпочалася на початку XIX ст.

докорінно змінила світогляд людства. Як із рогу достатку сипалися новітні винаходи: хвильова теорія світла, закон кратних відносин в хімії, теорія розвитку в геології, відкриття електромагнітної індукції, клітинна теорія, закон збереження і перетворення енергії, дарвінізм, відкриття спектрального аналізу, створення термодинаміки, відкриття радіоактивності елементів і т.д. Наприкінці XIX ст. науковий прогрес перейшов у науково-технічний, наукові відкриття почали активно втілюватися в життя.

Проте, ставлення до науки на протязі всієї історії людства було досить неоднозначним. Іше у стародавні часи на піраміді Хеопса невідомий мудрець викарбував: «Люди загинуть від невміння користуватися силами природи і від незнання світу».

З особливою гостротою питання про місце і роль науки в суспільстві постало після першої світової війни, насамперед у зв'язку із розробками зброї масового знищення. На початку XX ст. відомий російський філософ-косміст М. Федоров писав: «Світ іде до кінця, а людство своєю діяльністю навіть сприяє наближенню кінця, тому що цивілізація, яка експлуатує, але не відновлює, не може мати іншого результату, окрім прискорення кінця»(1).

У філософських колах відбувалася поляризація на палких прибічників науково-технічного прогресу, і його опонентів, які підмічали явища, що створювали реальну загрозу духовним надбанням людства.

Скептичне ставлення до науки не зникло із подальшим розвитком НТП. Навпаки, воно почало набувати особливої гостроти наприкінці 50-х, досягнувши свого апогею у 70-ті роки XX ст. Наприклад, американський фізик Р. Лепп, автор багатьох праць, які досліджують проблеми постіндустріального суспільства, наприкінці 60-х рр. зауважував: «Ніхто, навіть найкращий із нині живих сьогодні вчених, не знає напевно, куди веде нас наука. Ми немов би у потязі, який набирає швидкість, і несеється по залізничній колії із численною кількістю стрілок, які уводять у невідому напрямку. В кабіні машиніста немає жодного вченого, а біля пульта управління, можливо, стоять самі демони» (2).

Спробуємо виділити ті ознаки, які характеризують сучасний процес наукової творчості. Насамперед, - це стрімкий процес інтеграції наукових знань. XX століття було плідним на створення новітніх галузей на перетині різних наук: біохімія, біофізика, геохімія, біогеохімія, радіогеологія, астрофізика, астробіологія, астро-медицина, геліобіологія і т.д. Особливо підкреслимо симбіотичний зв'язок філософії з природознавчими науками. Сучасна філософія активно втручається у різноманітні галузі наукових знань, узагальнює набутий досвід, окреслює подальшу перспективу розвитку наукової думки. Синтезуюча функція філософії сприяє взаємодії інших наук, їхній інтеграції.

У свою чергу інші галузі наукових знань приймають активну участь у розвитку філософської думки, постачаючи їй новітні дані про оточуючий світ. Досить часто науковці відчують потребу узагальнити свої роздуми у філософських, публіцистичних працях. Читачам добре відомі гуманітарні роботи таких вчених, як: М. Амосов, В. Глушков, С. Капіца, Л. Лесков, М. Моїсєєв та ін.

Доба вузької спеціалізації скінчилась. Як зазначав видатний український вчений В. Вернадський, єдність біосфери, (сьогодні ми можемо говорити про ноосфе-

ру) потребує інтегрального, комплексного вирішення її проблем. Отже, взаємодія природознавчих, технічних та суспільних наук набуває сьогодні плідного синтезу, утворюючи своєрідну *фундаментальну науку*, яка може стати загальною базою стратегії розвитку нашої цивілізації.

Досліджуючи роль науки в сучасному культурному процесі, необхідно окремитися на такому феномені, як вплив наукових знань на мистецтво. Саме взаємодія наукової та художньої творчості, за образним визначенням письменника Пришвіна утворює своєрідні двері у Всесвіт: крізь двері науки природа входить у світ людини, і крізь двері мистецтва людина йде у природу, і там себе пізнає.

На початку минулого століття представники різних видів мистецтва прагнули якомога плідніше використати переваги наукового світосприйняття, синтезувати художнє й наукове мислення: кубізм намагався творчо обґрунтувати геометричність живопису; так званий математичний ліризм тяжів до математизації поезії; музиці футуризм проголосив своїм завданням «виразити музичну душу натовпу великих промислових складів, поїздів, трансатлантиків, крейсерів, авто і аеропланів, додати до величезних домінуючих мотивів музичної поеми звеличення Машини, триумф Електрики».

Ця тенденція яскраво проявилася в архітектурі, театрі, кінематографії. Про це, наприклад, свідчить тотальне захоплення конструктивізмом, напрямком який наважується замінити виразність художнього образу функціональною доцільністю конструктивних форм. Ідеї конструктивізму сягають високої художньої виразності у творчості відомих архітекторів: Корбюз'є, В. Гропіуса, Б. Таута. В радянському мистецтві данину конструктивізму віддають відомі режисери кіно і театру: С. Ейзенштейн, Л. Кулешов, В. Мейєрхольд, А. Таїров та ін.

З'являється образ нового героя - «механічної людини з частинами, що замінюються». Ідеальна людина ототожнюється із налагодженою машиною. Відомий режисер і оператор, один із засновників радянського кіноавангарду Д. Вертов 1929 року писав: «Ми виключаємо тимчасово людину як об'єкт кінозйомки за її неможливість керувати своїми рухами. Наш шлях — від копирсаючого громадянина крізь історію машини до досконалої електричної людини. Розкриваючи душу машини, захоплюючи робітника у станок, закохуючи селянина у трактор, машиніста у паровоз, — вносимо творчу радість в кожную механічну працю, ми споріднюємо людей із машинами, ми виховуємо нових людей» (3).

Особливої актуальності набуває нова концепція акторської антропології, коли природа людини уподоблюється дії машинного механізму. «Насамперед актор на сцені повинен стати автоматом, механізмом, машиною... Віднині митці, доктори, артисти, інженери зобов'язані вивчати людське тіло не з точки зору анатомії та фізіології, а з точки зору машинознавства... Антична людина — з її еллінською ходкою і жестикуляцією — звір і дикуна у порівнянні з новою тейлоризованою людиною» писав один із апологетів конструктивізму І. Соколов (4).

У танцювальному мистецтві популярності набувають експерименти радянського режисера й балетмейстера М. Фореггера. Ним була здійснена відома постановка «Танців машин», де акробатика та танці відображали виробничі процеси.

Інтегративна тенденція наукових знань із мистецтвом досягає свого драматичного напруження у так званій теорії інтелектуального кіно, теоретиком якої став видатний радянський кінорежисер С. Ейзенштейн. Намагаючись модернізувати мову кіномистецтва 1929 року у роботі «Перспективи» він писав: «Тільки інтелектуальному кіно буде під силу покласти край розладу між «мовою логіки» й «мовою образів» – на ґрунті мови діалектики...» (5).

І сьогодні вплив науки на мистецтво продовжує зростати. Експансія науки в мистецтво також означає формування своєрідної ідеології новітніх технологій, філософії науково-технічної доби, які вихоплюють людину із сьогодення і буквально нав'язують їй майбутнє. Футуристичні сюжети заповнили сучасне мистецтво, інколи геть вилучаючи людину з її минулого, пориваючи таким чином логіку її історичного буття.

Проте, справа не в тому подобається чи не подобається нам така ситуація. Вона існує, і з нею необхідно рахуватися. Питання полягає у тому, як далеко може зайти диктатура наукового мислення, не руйнуючи при цьому духовний світ людини. Отже, стає очевидною нагальна потреба у моральному стрижні, який би утримував науку у творчих кордонах, не дозволяючи їй перетворюватися на руйнівну стихію.

Символічно, що на важливість проблеми взаємодії науки та етики вперше звернули увагу митці. 1818 року виходить відомий роман М. Шеллі «Франкенштейн, або Сучасний Прометей», який започаткував тему моральної відповідальності вченого за долю свого відкриття. 1886 року друкується невеличка повість «Дивна історія доктора Джекіля та містера Хайда», автору якого Р.-Л. Стівенсону вдалося показати тонку, а часом ілюзорну межу, що відокремлює творчі та руйнівні тенденції наукового пошуку.

Наприкінці ХІХ ст. до цієї актуальної проблеми починають звертатися вчені. Зокрема І. Мечніков пише ряд праць: «Закон життя», «Наука та моральність» і т.д., в яких ставить питання про взаємовплив науки та етики.

В. Вернадський у роботі «Наука як планетарне явище» (1934-1938), підкреслюючи визначальну роль науки у сучасному культурному процесі, зауважував, що кордони принципово нової свідомості людства повинні закладатися новою етикою, невід'ємно пов'язаною із науковою творчістю. У той же час він активно пропагує створення «інтернаціоналу вчених», який би займався забезпеченням моральної відповідальності науковців за використання їхніх відкриттів і наукових розробок, які суперечать ідеї ноосфери і створюють загрозу для людства.

Із особливою гостротою проблема постає під час другої світової війни, після бомбардування Хіросіми та Нагасакі. На щастя, вчені, котрі приймали участь у розробці зброї масового знищення, мали свою особисту моральну позицію. Зокрема, А. Ейнштейн незадовго до своєї смерті підписав разом із іншими вченими так званий Маніфест Ейнштейна – Рассела, який започаткував Пагоушський рух за мир та роззброєння.

Сьогодні, у зв'язку із новітніми досягненнями в галузі кібернетики, генетики, біології, медицини і т.д. регулятивна роль етики у науковому процесі постійно зростає. Попри всю складність і невизначеність цього питання, робляться спроби знайти

загальні підходи до його вирішення. Насамперед, необхідна координація загальних зусиль у розробці принаймні суспільно-моральних принципів, які б виконували роль своєсвідомих берегів, що запобігають розтіканню людської діяльності, утримуючи її в межах гуманістичних уявлень. Мова тут йде про особисту етику вчених, етику професійних стосунків, а також етику соціальної відповідальності, без визначення котрих суспільство не може забезпечити собі стабільність і перспективу розвитку.

На початку XX століття ряд філософів ідеалістичного спрямування, насамперед російських (С. Булгаков, Л. Карсавін, С. Франк, та ін.) безпосередньо наполягали на доцільності контролю над наукою із боку релігійної свідомості, зазначаючи моральну неповноцінність, а відтак безперспективність науки нескерованої ідеєю Абсолютно-сушого.

Зокрема, С. Булгаков вважав, що наука принципово спирається на релігію, а не протистоїть їй. У людства є дві концепції свого ества, зазначав він у статті «Інтелекція та релігія»: або людина є нікчемною істотою, купкою матеріального бруду, тоді не зрозумілі її претензії на розум, науку; або людина є богоподібною істотою, сином вічності, і тоді можливість пізнання, у тому числі й наукового, пояснюється його духовною природою. Тому гідність науки стверджується саме релігійним вченням про людину, а з усуненням останнього підринається й перше.

Історія наукових знань дійсно знає багато прикладів, коли вчені поєднували релігійність із широтою наукового погляду. Н. Копернік, Д. Бруно, Г. Галілей, Й. Кеплер, Б. Паскаль, І. Ньютон, Ч. Дарвін і багато інших. Наприклад, Кеплер писав: «Заклинаю мого читача не забувати про милосердя бога... і разом зі мною славити мудрість і велич творця». А представник природознавчого матеріалізму І. Мечников у роботі «Наука та моральність» делікатно зауважував: «Ми не можемо досягнути незнаного, його планів та намірів. Полишимо ж в стороні Природу і станемо займатися тим, що під силу нашому розуму».

Водночас, коли ми говоримо про глобальну інтеграцію усіх сфер суспільного життя, неможливо штучно вилучити, чи зробити вигляд, що не існує цілої ділянки культурної діяльності людства.

Отже, одним із наріжних питань філософії кінця XX – початку XXI ст. стає усвідомлення й обґрунтування можливості співіснування наукового та релігійного світоглядів. Свого часу М. Бердяєв зазначав, що «не наука нападає на релігію, а погана філософія». Тому, особливої ваги набуває фактор філософії як науки, яка здатна примирити конфлікт двох сфер свідомості людини.

Як правило, дослідники виділяють три ступені релігійного почуття. Первісний, коли це почуття походить від страху перед невідомими законами природи. Більш розвинену, коли релігійне почуття утворює засади моральних норм суспільства. І нарешті, вища ступінь, яка проявляється у індивідуальному ставленні до релігії, яке А. Ейнштейн називав «космічним релігійним почуттям», «що не знає ані догм, ані бога».

Саме остання ступень релігійного почуття була притаманна багатьом вченим, зокрема космістам: М. Умову, К. Цюлковському, В. Вернадському, М. Холодному, О. Чижевському, О. Манєву та ін. Принциповим було те, що вчені не виступали

проти релігії як такої, а піддавали критиці застарілі уявлення про природу Всесвіту, котрі заважають розвиватися науковій думці.

Згідно філософії космізму Всесвіт являє узлагоджену абсолютну структуру, а пізнання законів його природи є провідною надзадачею людства. Не існує еволюційних перепон для можливостей людського мозку, є лише конкретно часові обмеження на шляху наукового сходження до істини. Кожна нова полоса наукової творчості, незмінно має дійти до свого якісного стрибка, за яким слідує зміна парадигми людської свідомості, відкриваються нові обрії пізнання світу. Водночас, виникають нові бар'єри, нові задачі, які людський розум не може розв'язати у теперішній час.

У сучасній науці все більше простежується тенденція до подальшої демократизації філософії наукових знань, до уваги приймається все, що не суперечить об'єктивному факту нашого існування. Ідея Вищого Розуму (Абсолютного Ніщо, Вищої Реальності, Верховної сили, Першопричини і т.д.) не викликає сьогодні у науковців категоричних заперечень, більш того, з нею пов'язуються сучасні теорії вакууму, торсіонних полів, лептоносфери і т.д.

«Я стверджую, - наголошує російський академік Г. Шипов, - що є нова фізична теорія, яка з'явилась у наслідок розвитку уявлень А.Ейнштейна, де виникає певний рівень реальності, синонімом якого у релігії являється Бог – певна реальність, якій властиві всі ознаки Божества» (6). Цей рівень вчений визначає як «Максимальний Стійкий Рівень Реальності», свого роду Надрозум із Надможливостями, вічна субстанція, із якої все починається і якою все завершується. Це світ Вищої Реальності – світ планів, законів, відносин між елементами матерії.

Таким чином, все, що реально існує або відбувається, яким би чином не дивувало нас, не вражало нашого уявлення, - не може розглядатися як позареальне. З точки зору сучасної науки все, що має місце під сонцем є природним. «Якщо всесвіт доцільний, - писав К. Цюлковський, - то чому не припустити речі хоча зовсім незрозумілі для нас, але корисні для людства» (7).

Український вчений М. Холодний назвав науку – «одним із найміцніших камнів у фундаменті майбутньої всесвітньої співдружності нації». Ми не можемо не погодитися з думкою вченого. Адже науковий процес, набуті знання про Всесвіт мають надособистий, колегіальний, позарасовий, національний, релігійний, а в ідеалі позаполітичний характер. Технічне втілення наукової думки не мають кордонів: залізниця, повітряний зв'язок, радіо, телебачення, комп'ютерний зв'язок, і т.д. – сприяють інтеграції держав, націй, людства в цілому, у єдину планетарну спільноту.

Звичайно, наука не є панацеєю від усіх хвороб нашого суспільства. В решті решт, вона лише віддзеркалює духовний стан цивілізації. Наука може являти велич людського розуму, кращих якостей душі, і тоді вона займає рушійне місце в культурному процесі, перетворюючи і ушляхетнюючи природу. А може свідчити про найпотворніші якості людського ества, руйнуючи саме життя. Отже, хочеться вірити, що у людства вистачить мудрості не власти в хаос забуття, а відкрити для себе нові обрії зоряних світів.

Література:

1. Федоров Н.Ф. Сочинения. – М., 1982. – с.301.

2. Косолапов В.В. НТР: мифы и иллюзии буржуазной футурологии. К., 1985. – 21.
3. Вертов Д. Статьи. Дневники. Замыслы. М., 1966. – с. 47.
4. Ямпольский М.Б. Эксперименты Кулешова и новая антропология актера // Ноосфера художественное творчество. – М., 1991. – с. 197.
5. Эйзенштейн С. Избранные произведения в 6 т. – М., 1964. – Т. 2. – с. 42-43.
6. Мы как часть высшей реальности // Наука и религия. – 1999. - № 8. – с. 4.
7. Циолковский К.Э. Очерки о Вселенной. – 1992. – с. 236.

Заздравнова О.И. – к. филос. н. (Харьков)

ИДЕОЛОГИЯ В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНОГО ЗНАНИЯ

Известные американские социологи Г.Беккер и А.Босков выделяют два типа социальных теорий: социальные теории когнитивного плана, ставящие своей целью обобщённое описание и объяснение явлений так, как они происходят, и социальные теории, представляющие собой вид социального проповедничества, описание желаемых форм человеческого общества и построение соответствующих им императивов социальных действий. Другими словами, в социальных теориях, как равноправные, представлены два подхода: гносеологический, ориентированный на выявление объективных истин, и аксиологический, ставящий приоритетной целью выработку нормативных суждений, используемых в качестве регуляторов человеческого поведения [1].

В тоже время исследование явлений и процессов общественной жизни невозможно без предварительного определения их социального статуса. Казалось бы, что сложившаяся шкала социальных ценностей вполне приложима ко всем элементам социального бытия и общественного сознания, особенно к тем, осмысление которых имеет длительную историю. Так, вся сфера общественного сознания, в принципе, сводится к таким её формам, как политика, право, мораль, искусство, религия, наука, философия. Каждая из этих форм располагает собственным категориально-понятийным аппаратом, что, собственно, и служит одним из основных критериев их различения. Но уже здесь обнаруживаются некоторые сомнения относительно как числа, так и критерия различения форм общественного сознания: ряд исследователей отказывают науке и искусству в праве выступать в одном ряду с другими формами общественного сознания. Ещё более сложным является вопрос о мировоззрении, менталитете и идеологии: эти формообразования общественного сознания не располагают собственным категориально-понятийным аппаратом, что, однако, не мешает им представлять общественное сознание во всей его полноте и целостности.

Обращение к формообразованиям, не входящим в число форм общественного сознания, инициируется не столько потребностями развития теоретического знания, сколько повышенным интересом различных социальных групп к проблемам выработки интегрального взгляда на своё положение в обществе. “Никогда ещё люди не испытывали столь острой потребности в объяснении происходящего, – отмечает Н.С.Юлина, – никогда не была столь сильна тяга к рефлексии и в конечном счёте к идеологическому самосознанию” [5, 9].

Решение проблемы определения места идеологии в сфере общественного сознания в принципе невозможно, если данный духовный феномен будет рассматри-

ваться в ключе именно ставшей, сложившейся формы общественного сознания. Все попытки в этом направлении, как показывают результаты исследований идеологии, приводят к тому, что её оценивают с позиций гносеологической значимости, с позиций научно-эвристических потенций. Но тогда идеология не может считаться ничем иным, как разновидностью иллюзорного знания, подобного мифологическому или религиозному, противостоящего истинному объективному знанию, репрезентованного наукой. Другими словами идеология, явно или неявно, предстаёт в этом случае как оппозиция науки и становится непонятным феномен её “живучести” в развивающемся социуме.

Имеет место и понимание идеологии как исключительно классово-оценочного знания, носящего преимущественно апологетический характер. Такая тесная “привязка” идеологии к интересам определённых социальных групп в значительной степени дистанцирует её от систем позитивного объективного знания, находящегося в распоряжении всего человечества. Уже фиксируемый плюрализм идеологий явно идёт в разрез с их пониманием как исключительно классово-оценочного знания: идеология науки, экологии, воспитания существуют и функционируют в масштабах социума. Представляется возможным в первом приближении относиться к идеологии как к неизбежному компоненту духовной жизни общества, способному во всём многообразии своих форм содействовать осознанию людьми своего места в обществе и своей позиции к социальной динамике [см.: 2, 58].

Марксистская теория причину фактического преобладания в идеологии ложных идей по сравнению с истинными усматривает именно в связи идеологии с социальными интересами. М.Вебер уже не отождествляет идеологию исключительно с ложным или иллюзорным сознанием, а вычленяет её созидательные функции по отношению и к личности, и к обществу даже тогда, когда в ней явно преобладают элементы иллюзорности. К.Мангейм открывает в идеологии метод социального познания, рассматривая её и как универсальную социальную теорию, призванную задавать генеральную ориентацию совокупной человеческой практике.

Подход, основанный на приоритете знания, программирующего индивида в его мироориентации, элиминирует объективную реальность постольку, поскольку она рассматривается как простой дубликат знания, чем достигается тождество содержания знания и действительности. Подобная канонизация знания переводит в ранг безусловно истинной определённую картину мира, однозначную, безальтернативную, которую следует постоянно держать в сознании. Г.В.Флоровский усматривает в этом парадоксальное сочетание “рабского сознания и заносчивой самоуверенности”. Индивид, с одной стороны, сознаёт себя “метафизическим ничтожеством”, медиумом “внешней объективности”, но именно это последнее, с другой стороны, порождает у него “люциферическую уверенность во всецелой познаваемости мировых тайн” (4, 92).

Второй подход решения альтернативы отношения к знанию – знание рассматривается как одно из средств решения задач ориентации индивида в окружающем мире. В этом случае привлекаемое знание может входить в различные, даже противостоящие системы. Индивид берёт на себя ответственность за выбор познаватель-

ных средств, реализуя себя как творческую личность именно в свободном выборе.

Оригинальную попытку рассмотрения систем социального знания, в том числе и знания идеологического, предпринимает французский социолог Габриэль Тард (1843-1904 гг.) Идеология, по Г.Тарду, есть воплощение социальной логики, охватывающей "даже то, что нелогично" (3, 34). Сама социальная логика нацелена на сохранение социальной стабильности, обеспечивающей определённый размер "законного доверия к себе" (3, 98). В этом плане не столь уж существенно, в какой мере социальное знание будет соответствовать или не соответствовать реалиям общественной жизни. "За религией должно признать ту заслугу, что она в социальном отношении представляет или представляла такое же основное условие логического согласия, каким является объективирование по отношению к индивидууму" (3, 128).

Нарушение социальной логики как логики бытия и функционирования человеческих сообществ всегда катастрофично не только для общества, но и для индивида, оно означает откат от завоёванных позиций, как в материальной, так и в духовной сфере. Революционные процессы, как бы мягко они не осуществлялись, неизменно подрывают основы социального согласия, разрушают апробированные практикой формы человеческого бытия, губительно влияют на массовое и индивидуальное сознание. Г.Тард пророчески заявляет: "для всякой страны, в ожидании будущего осуществления идеала, выгоднее пользоваться законодательством прочным, хотя бы и разнохарактерным, нежели обладать законодательством хотя и более рациональным, но беспрестанно переделываемым. Для всякой постройки неровная но твёрдая почва пригоднее гладкого, но постоянно колеблющегося грунта, даже если эти колебания делают его постепенно всё более и более гладким" [3, 106].

Идеологическая составляющая социальной логики, по мысли Г.Тарда, крайне необходима, так как позволяет преодолевать социальную стагнацию, будоражит население в поисках более приемлемых форм социального устройства и условий индивидуального бытия. "Даже наиболее склонённое к социальному порядку, для того чтобы остаться сильным, должно терпеливо переносить и даже искать разногласий и оппозиций, ибо для того, чтобы остаться вдохновенным и верующим, оно нуждается в беспрестанном притоке новых открытий и начинаний, которые возбуждали бы его своей странностью" [3, 107]. Другими словами, плюрализм мнений и идеологических конструкторов крайне необходим, дабы иметь возможность выверять социальный курс по степени его популярности или непопулярности среди различных социальных групп и политических партий и движений, постоянно корректируя его и тем самым предотвращая радикально-революционную фазу социального развития.

Кризисное состояние социального знания стало общепризнанным фактом. Резко возросший динамизм социальных процессов и вытекающая из этого непредсказуемость направлений и темпов социальных изменений не способствуют их (социальных процессов) адекватному постижению. Классические теории, в рамках которых общество рассматривается как социальный организм, как относительно замкнутая система с акцентированием внимания на особенностях мотивации и субъективных образах и идеалах социальной реальности, всё чаще оказываются неспособными удовлетворительно объяснить новые формы социального взаимодействия. Есть

основания для выделения трёх различных стратегий преодоления кризиса в сфере современного социального знания.

Прежде всего следует отметить попытки радикальной коррекции классических парадигм: неоструктурализм, неоконсерватизм, неозволюционизм, неолиберализм, необихевиоризм и т.д. Вторая стратегия, вдохновляемая философией постмодернизма, нацелена на использование различных теоретических подходов при описании, интерпретации и объяснении одних и тех же социальных явлений и процессов. В этом случае объяснение представляется далеко не первостепенным. Предпочтение отдаётся процедурам интерпретации и полноте описания исследуемого явления. И лишь на третьем месте оказываются попытки выработки принципиально новых теорий, более адекватных современным реалиям и научному ведению кардинальных путей эволюции социума. Создание подобных теорий требует напряженных и длительных по времени усилий, не гарантируя при этом положительного результата.

Прибегая к языку современной компьютерной теории, третья стратегическая установка преодоления кризиса социального знания может быть обозначена через термин "интерфейс", с помощью которого описывается состояние совместимости различных систем и программ, когда раскрываются их интеграционные возможности. Аналогично, в системах социального знания отдельные его блоки и формообразования обнаруживают свои разрешающие способности, и полифункциональность становится едва ли не единственным показателем всех внутренних потенций конкретного формообразования сознания. "Отказ от прежней парадигмы и принятие новой открывает период, в рамках которого происходит нормальная накопительная работа, но только до определённого момента, когда парадигма "выдыхается" и становится бессильной перед лицом новых задач. Она преодолевается, и её сменяет следующая, более плодотворная парадигма" [6, 55].

Сейчас уже можно говорить о крушении утопизма с одновременным утверждением концепции кризиса социального знания. Утопизм как выражение всеобщих идеализированных образов желаемого и должного социального устройства, претерпевает сокрушительный удар с крахом коммунистической системы, последней из провалившихся попыток практически реализовать утопическую программу преобразования человечества. Не удивительно, что люди в большинстве своём не думают уже о судьбах человечества, а занимают позицию, ориентированную на сиюминутный успех, на получение немедленной выгоды; их жизненный горизонт ограничивается проблемами ежедневного существования. В этом плане заслуживает внимания концепция "нормализация кризиса" Роберта Хольтона и Ш. Айзенштадта. Эти исследователи отмечают, что коли идея кризиса овладела социальной мыслью, то именно она должна стать стержнем социологической рефлексии и пространством выработки новой парадигмы социального знания /См.: 9, 39–52; 7, 21–41/.

Проследивая истоки современного кризиса, Ш. Айзенштадт констатирует, что социум 19 века в ряд безусловных доминирующих ценностей возводит новизну, оригинальность, необычность. Джон Нейсбит и Патриция Абурден провозглашают "триумф индивидуального" как отличительный признак современной цивилизации; имеется в виду окончательное утверждение в социуме центральной роли индивида

и замещение им ключевой роли рода, племени, клана, нации. [11, 298]. Индивид освобождается от принудительных групповых связей, выбирает по своему усмотрению человеческие коллективы, самостоятельно определяет свои действия и несёт личную ответственность за собственные поступки, успехи и неудачи. Утвердившиеся в социуме принципы дифференциации, рациональности, экономизма и экспансии (глобализации) приводят к тому, что “экстенсивность и интенсивность социальных сдвигов имеют более глубокий характер, нежели изменения, произошедшие в предыдущие периоды” /8, 4/.

В идеологической сфере можно говорить о четырёх важных изменениях. Во-первых, об уменьшении значимости магических и религиозных верований, мифов, ценностей и норм и замещении их идеями и правилами, обосновываемыми с помощью простых утилитарно-прагматических аргументов и расчётов. Во-вторых, о возрастании роли науки, обеспечивающей восхождение к истинному знанию, используемому в технологической или производственной практике. В-третьих, о демократизации образования, о расширении доступа к нему значительных слоёв населения и на все более высоком уровне. И, в-четвёртых, о распространении массовой культуры, когда искусство и литература, философия и наука адаптируются к невзыскательному вкусу и широко предлагаются на рынке. Вышеизложенное может служить основанием для заключения о том, что идеология как социальная теория в зависимости от степени своей зрелости и социально-политической конъюнктуры склонна кардинально изменять свою ориентацию, что и образует спектр её социодинамики. Американскому социологу Райту Миллсу принадлежит один из первых опытов по определению этого спектра. Так, возникновение новых идеологий он связывает с этапом перманентной апологетики социума в условиях кризисных ситуаций: индивид стремится находить в самом социуме оправдание всем его состояниям, что должно стать условием обретения определённого внутреннего комфорта. Второй этап—этап формирования социального идеала, задающего социуму генеральный вектор его эволюции. Уже на этом этапе на идеологию возлагается функция разработки директив целенаправленной деятельности масс и “примерка” возможных результатов этой деятельности для различных социальных слоёв и групп. На третьем этапе идеология делает акцент на отыскании субъектов предстоящих практических преобразований, ранжирует эти субъекты и анализирует возможные средства и методы предстоящих реформ. Четвёртый этап идеологической эволюции Райт Миллс связывает с разработкой в рамках сосуществующих идеологий теоретических концепций человека, общества и мирового прогресса” /10, 14–16/.

До тех пор, пока человеку будет необходимо формулировать социальные идеалы и цели своей собственной жизнедеятельности на относительно длительный период, подвергать анализу свои действия с позиций их смыслового содержания и конструировать виртуальную социальную реальность— до тех пор ему будет нужна идеология как универсальная социальная теория. Ведь именно в идеологии достигается синтезирование разнообразных идей, представлений, мотивов деятельности и поведения в единое целое, требующее своей реализации уже в силу того, что оно представляет коллективную (а потому и безусловную) установку. Индивид смотрит

на мир глазами социума.

Литература:

1. Беккер Г., Босков А. Современная социологическая теория. – М.: Прогресс, 1961. – 320 с.
2. Карпинская Р. И всё-таки идеология // Знание – сила, 1991, №4. – С. 54–58.
3. Гард Г. Социальная логика. – СПб: Социально – психологический центр, 1996. – 501 с.
4. Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // Вопросы философии, 1990, №10. – С. 78–94.
5. Юлина Н.С. Буржуазные идеологические течения в США. – М.: Мысль, 1980. – 136 с.
6. Штомпка П. Социология социальных изменений – М.: Аспект – Пресс, 1996. – 416 с.
7. Eisenstadt S.N. The breakdown of communist regimes and the vicissitudes of modernity // *Deadalus*. – Spring, 1992. – P. 21–41.
8. Giddens A. The Consequences of Modernity. – Cambridge: Polity Press., 1992.
9. Holton R. Problems of crisis and normality in the contemporary world // Alexander J. and Sztompka P. *Rethinking Progress*. – Boston: Unwin Hyman, 1992. – P. 39–52.
10. Mills W. G. The Marxists. – N. J., 1978.
11. Nasbitt J. and Aburdene P. *Megatrends 2000: The New Directions for the 1990*. – N. J.: William Morrow, 1990.

Варыпаев А.М. – к. филос. н. (Харьков)

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ БЫТОВАНИЯ МЕНТАЛЬНЫХ СТРУКТУР В УКРАИНСКОЙ И РУССКОЙ КУЛЬТУРАХ

Можно сказать, что складывающиеся веками ментальные архетипы, основывающиеся на первичных бинарных оппозициях, полярных структурах, свойственных еще первобытному сознанию, присущи любой современной культуре. Они сыграли важную роль при выявлении ее доминантных признаков в период разделения на народную и так называемую «высокую», которые стали своеобразными «формулами нации», способными выразить суть национального характера.

Такая формула нации словно отбирает, отсеивает, рассекает первичную амбивалентность представлений, усилиями деятелей духовной культуры (писателей, художников, композиторов, мыслителей) доносится до сознания широких масс и уже становится формирующим самосознание и самоопределение по отношению к другим культурам феноменом.

Существуют уже, так сказать, сложившиеся формулы нации, репрезентующие ментальность. Они зачастую связаны и с динамикой политической истории того или иного народа, с его критериями национального самоопределения. Как отмечал известный украинский политический деятель Лев Ребет, «народ – це загаль сучасників, це система покоління, які за посередництвом ряду чинників вільно, але теж через виховання і масову сугестію середовища творять цю цілість і в цьому розумінні являються підметами безупинного плебісциту на користь нації і національної держави рівночасно» [5, 20].

Ети формули нації опираються на опыт исторической жизни народа, накопленной на протяжении веков и тысячелетий, закреплённый в произведениях народного творчества. Такая точка зрения достаточно распространена среди современных исследователей украинской ментальности. Например, с точки зрения П. Штепы, «всі народи, навіть дикі племена створили свої легенди, в яких прославляють свій на-

род, своїх предків, свої перемоги. У легендах, піснях, приказках народ зберігає власний історичний досвід, свою філософію життя, заповіт наступним поколінням. Провідна верства, еліта нації все це аналізує і синтезує в короткій, але всеохоплюючій формулі-висновку. Цей висновок стає дороговказом, компасом нації на довгі століття. Стає національною доктриною» [6, 217].

Полностью оформленными формулами нации можно считать английскую «*Britannia rule the waves*» (Британия, правь морями!), что отразилось в исторической плоскости в образовании колониальной британской империи, в политической же плане – это создание парламента, закладывание основ демократической государственности на основе представительской демократии. Британский эмпиризм способствовал техническому прогрессу (распространение машинного производства), оставаясь до сих пор приоритетным методом исследования как в технических науках, так и в области гуманитарных исследований.

Применительно к французам такой формулой является, несомненно, «*Vive la France*» (Живи, Франция!), которая отразилась в создании шедевров изящной словесности, своеобразной легкости и живости характера, основной чертой которого является свободолюбие. Это проявлялось не раз в политической истории государства, самый яркий пример – движение Сопротивления в годы Второй мировой войны.

Немецкое «*Deutschland uber Alles*» (Германия превыше всего) стало кредом политической и духовной жизни Германии, завершившись недавним воссоединением немецкого государства. Тенденции представлять существующее национальное государство как идеал известны в философии со времен Гегеля.

Американское общество с его «американской мечтой» и с постулатом «общества равных возможностей», навязывающее свои культурные стереотипы современному миру, также видит свои истоки в идеалах первых колонистов, их тяге к открытию новых земель и воле к свободе.

Для московской государственности, как затем и для осознания русского народа как «старшего брата», играет важную роль провозглашенный тезис о Москве как Третьем Риме (псковский чернец Филолей, 1524 год). Большинство исследователей считают, что этот примат государственности над интересами отдельной личности сохранялся и в советский период, причем духовные корни явления оставались теми же.

По мнению И. Михайлина, «російська імперія не випадково була створена саме російським народом, вона впливала з його духу була реалізацією його іманентних ознак» [3, 23]. Н.А. Бердяев в ряде своих работ распространил данное заключение на советско-коммунистический строй, отмечая, что разум, сознание российского интеллигента, подготовленное религиозно-политическими доктринами и духовными процессами девятнадцатого столетия, было готово воспринять «объявление» новой веры, нового пророка, новых святых книг и новые страдания за правдивую веру. Философ подчеркивал, что это восприятие напрямую связано с неявным отождествлением марксизма с мессианизмом, сектантско-правоверным течением, который имеет свою Библию (в виде «Капитала» Маркса), своих пророков и святых [1, 7-154].

Возвращаясь к тезису о русском народе как «старшем брате», выросшем в единой колыбели восточнославянских народов, украинский и белорусский народы

соответственно средний и младшие братья. В этом тезисе не было бы ничего крамольного, если бы не те же ментальностные восприятия, которые на подсознательном уровне присутствуют в обыденном сознании. Так, схема «братьев» была уж очень соотносима с известным зачином сказки П. Ершова «Конек-горбунок»: «Старший умный был детина, Средний был и так и сяк, Младший вовсе был дурак». Самое интересное, что каким-то образом это высказывание парадоксальным образом коррелировало с принятой в Советском Союзе системой школьного образования. Так, историко-культурные дисциплины (история, литература, позже история культуры и философия, другие науки гуманитарного цикла) начинали изучать, отождествляя культуру и историю Киевской Руси с историей русского народа, то есть русскую культуру начинали с X-XI веков.

Культуру украинскую рассматривали с периода не ранее XIV века, а белорусскую вообще с XVII-XVIII. Это, конечно, совершенно не соответствовало историческому развитию «братских» народов. Примечательно, что в российских школах до сих пор историю России рассматривают с таких полуйдеологических позиций, а саму Украину отождествляют подчас с Галицко-Волынским княжеством и соответствующей географией.

Но возвратимся к поиску украинской «формулы нации». Несмотря на насаждавшиеся идеологизированные интернационалистические представления, необходимо заметить, что исследователи-культурологи, писатели да и просто путешественники четко проводили «культурно-географически-национальную» границу между украинским и русским народами.

В учебном пособии для гимназий «Отечественное. Россия по рассказам путешественников и ученым исследованиям. Учебное пособие для учащихся» (1879) приводится показательная картина «космоса» украинского села, как бы реконструирующая праментальность народа: «Посмотрите на малороссийские селения. Они непременно расположены на красивой местности, орошаемой какою-нибудь речкой. Если вы проезжаете по Малороссии весною, когда деревья в цвету, когда везде раздаются песни молодежи и пение соловьев, вы скажете, что это край поэтический. Малороссийская деревня непременно разбросана в беспорядке, лепится иногда по горам, которые чрезвычайно любимы народом, редко образует улицы, но большею частью разбросана в беспорядке возле выгонов, где пасутся домашние птицы и молодые домашние животные. Церковь и кладбище всегда господствуют над деревней, потому что для них выбирается непременно какой-нибудь холм. Вытянувшиеся к небу колодезные журавли и крылья ветряной мельницы придают оригинальный вид малороссийской деревне, а поодаль от нее тянутся богатые нивы, зеленые степи и бахчи с арбузами, дынями и подсолнечниками. Чистые выбеленные хаты всегда опоясаны садами; у окон, в особенности, если есть в семействе девушка, красуется гвоздика, барвинок, роза и другие красивые цветы, а огород расположен подле хаты и украшен подсолнечниками, разноцветным маком, кустами бузины и сирени. Самая хата малоросса отличается если не всегда снаружи, то всегда внутри необыкновенною чистотою. И вообще надо заметить, что любовь к чистоте и опрятности составляет одно из лучших качеств малоросса, которым он отличает-

ся, как от белоруса и поляка, так и от великоруса» [4, 107].

Данная достаточно пространная цитата была приведена в доказательство, что подобный образ жизни и быта не мог не отложить отпечаток на характер народа. Как писал Н. Костомаров, оценивая типы русского и украинского еще преимущественно с психологической точки зрения в работе «Две русские народности»: «Малороссиянин по преимуществу флегматик; русский тип сангвиника. Малорос крепко привязан к своей родине и не легко расстается с нею; он пристрастен к своим обычаям, к своему языку, и, несмотря на свойственную его характеру большую решительность, он не легко принимается за новые занятия, потому что в своем занятии он специалист. В характере великоруса, напротив того, чрезвычайно много уклончивости и гибкости, способности применяться к каким угодно обстоятельствам. Он легко переменяет занятия, в случае надобности выучивается новому делу, легко улавливая его себе, и часто бывает готов на все руки» [Цит. по: 4, 112].

Характерно, что размежевание характерологических черт русских и украинцев многие исследователи проводят по линии оседлость/странничество, первично бинарной оппозиции, не утратившей продуктивной культурологической функции [См.: 2].

Как с несколько экзальтированной эмоциональностью заключает П. Штепа: «мандрівне рільництво, полювання, рибальство не прив'язувало москвина до осідлого життя. Це зродило і за десятки поколінь розвинуло і закріпило у москвина світогляд і вдачу волоцюги. Татарська кров владно кличе його кочувати, волочитися, мандрувати світ за очі. Чому, задля чого, куди – москвин сам не знає. Він просто не має сили противитися цьому з молоком матері всотаному, вродженому потягу, звабі. Устал я жить в родном краю, в тоске по грозowym просторам, покину хижину мою, уйду бродягою и вором – С. Есенин» [См.: 6, 23].

Если искать формулу нации сквозь противопоставление странничества/скитальчества/бродяжничества/оседлости/укорененности, то мысль невольно обращается к казацкому периоду истории Украины, периоду, когда украинскому народу удалось синтезировать идеалы оседлой и кочевой жизни в образе «вольного казацкого братства». Сам жизненный путь казака являлся подтверждением такого мировоззрения. «Земледельческий характер – тихий, ясный, спокойный – не исчерпывал всех особенностей малороссийского племени. Мы видим, что тот же самый малороссиянин, который так неподвижен и спокоен у себя дома, являлся самым отважным воином, искателем приключений, словом, казаком, для которого самые далекие походы, трудности и военные опасности были любимой забавой... который, не забудем, никогда не селился нигде и под старость возвращался в свой малороссийский хутор, если не слагал буйной головы в какой-нибудь стычке. Это другая сторона малороссийского характера, примиряющая в себе эти две крайности» [4, 12].

Ментальностные структуры, апеллирующие к такому совмещению, и одновременно героическому самосознанию народа, проявляются на уровне культурологическом, способствуя более плодотворной разработке украинской национальной идеи. Свидетельством такого движения, закрепляющем данные структуры в массовом сознании, является, например, блестяще исполненная Богданом Ступкой роль Бог

дана Хмельницького в фільмі по роману Г. Сенкевича «Огнем и мечом».

В завершенні приведемо наступне визначення нації Лео Ребета: «Нація, немов ріка, пливе до своєї невідомої мети, все та сама, хоч все нові й нові води проходять у вічність через її річище. Вона подібна й до лісу, в якому падають старі і виростають з їхнього коріння нові дерева. Він все той самий, але й інший: все нові й нові генерації входять у життя, а старі відходять. Змінюються елементи, лишається вічне явище ріки і лісу» [6, 166]. Таким образом, можно сделать вывод о том, что эксплицированно заложенные в самосознании человека той либо иной нации ментальностные архетипы продолжают плодотворно влиять на обогащение панорамы культур, способствуя их плюралистичному диалогу.

Литература:

1. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: Наука, 1990. – 224 с.
2. Варипасв О.М. Мандрівництво у східнослов'янській культурі / Автореф. канд. дис. ... канд. філос. наук. Харків, 2000. – 18 с.
3. Михайлин І.Л. Достоевський і Шевченко. – Харків: МП «Видавець», 1994. – 66 с.
4. Отечественноеведение. Россия по рассказам путешественников и ученым исследованиям. Учебное пособие для учащихся. Составил Д. Семенов. Том 2. Южный край. – М.: Издание книгопродавца Салаева, 1879. – 311 с.
5. Ребет Лев. Теорія нації. – Львів: Державність, 1997. – 192 с.
6. Штепа Павло. Московство. – К.: Вид.-культурол. центр «Софія», 1995. – 332 с.

Рябинина Е.В., к. пед. н. (Харьков)

КОНТОЛОГИИ ФЕНОМЕНА МУЗЫКАЛЬНОЙ ГАРМОНИИ

Категория гармонии имеет обобщающее значение для музыкальной эстетики, поскольку объединяет конститутивные моменты конкретных уровней переживания, специфически технологических конструктов (функциональность аккордовой вертикали), формообразования и онтологических принципов музыкального произведения. В ней фокусируются представления о музыкально-звуковом образе мира и субъективно-эстетические факторы конституирования имманентных смыслов музыки.

В качестве логического стержня произведения гармония аккумулирует художественную парадоксальность музыкального эйдоса, выступающего, с одной стороны, конструктом сущностного «порядка» в пространстве видимого «хаоса», а с другой – концептом «меональности», инобытия рациональной упорядоченности. Субъект переживания гармонии, воссоздающий ее из синестетических данностей звучащего «мира» в виде произведения или, наоборот, идеирующий символический «мир» из данности музыкального целого, так или иначе проявляет посредством созвучия музыки некий феноменально схватываемый «закон» всеобщего.

Очевидным условием гармонии является исходная целостность, могущая организовать одновременную представленность габитуалитета субъективности и горизонтной всеобщности в художественной форме, – что особенно значимо для музыки с ее звуковым «презентативным» (С. Лангер) символизмом. Кроме того, «архетип» целого выступает основанием логического членения, различения и выделения элементов, неких единиц эстетического смысла, образуемого переживаниями сознания музыки. В «горизонтальном» измерении различаемые единицы представлены

не просто тонами, которые, сменяя друг друга и в кумулятивном процессе восприятия удерживаясь ретенциальным механизмом, все-еще-сознаются в “двойной интенциональности” ретенции и так создают поворот выделенного переживания; но, что и порождает конституитивность “музыки” в отличие от немзыкальной последовательности звучаний (независимо от их акустических характеристик), – интонациями, несущими смысловую нагрузку в связи с вызываемыми ими эмоционально-эстетическими реакциями. Ясно, что именно интонация выступает содержательной единицей, фиксирующей и выделенность отношения звуков, и качество “вещности” звучания как знака, наделенного экспрессивными свойствами (имитация природных и речевых звуковысотных и тембровых данностей и т.п.); и темпоральность становления данного отношения в его уподоблении некоему экзистенциальному процессу.

“Вертикальное” измерение, производное от синестетической полимодальности воспринимаемых диспозиций, отсылает к концепции кинестез, или “феноменального тела” (М. Мерло-Понти), в категориях которой можно представить природу музыкальной телесности. В более специальном ракурсе гармоническое самочувствие субъекта музицирования и его ладофункциональные основы описываются теорией ладового ритма Б.Л. Яворского. “Объемность” музыкального топоса, основанием которой является координированная сопряженность акустических данных, ощутима уже в “предмузыкальных” звуковых пространственных различиях (например, феномен К.К. Сараджева – мастера колокольного звона, различавшего 1701 тон в октаве и мыслившего их взаимопереходы как высотно-тембровые характеристики звучащего универсума). В конкретно музыкальном выражении трансформация синестетических данностей “мира” в звуковые предметности опосредствуется “гармонической интонацией” (Т.С. Кравцов), которая, как и мелос, аккумулирует первичные переживания тональных различий и надстроенные над ними эстетически-эмоциональные “постфакты” специфически музыкального переживания, уже фундирующие идеацию “мира” и составляющие ее связи и структуры вплоть до прямых предметно-образных ассоциаций. Это не означает, что концептуальный топос произведения, его функционально-гармоническое средоточие прямо проецируется на пространственный образ мира, хотя и ассоциативно-образное восприятие (например, органных антифонов), и ряд музыковедческих опытов (в частности, концепция параллелизма пространственного представления и музыкального стиля Л.П. Бергер), и исследуемая в рамках теории систем парадигмальная общность естественнонаучных эпистемных структур и музыкальных концепций, казалось бы, убеждают в обратном. Феномен гармонии однако конституируется не из степени логических соответствий звучаний некоей внешней закономерности, – но из их эстетической сочетанности, полагающей всякую другую нормативную критериальность.

Очевидно, своеобразие музыкального символизма, смысловой “нерв” которого симптоматично связывается С. Лангер со “значимостью” (import), а не “значением”, состоит в способе получения универсалий из особых подразумеваемых, предельно обобщающих выражения мироотношения, “чувство” бытия; но не из позитивных предметностей, структурируемых в пространственный образ. Сочетание на

большей абстракции “внутренней текучей слитности всех предметов”, как называет А.Ф. Лосев существо музыки, с наибольшей интимностью, образуемой и ее интонационной сферой, и онтологически определенной восприятием ассоциативной проекцией фаз драматургического развертывания (по Б.В. Асафьеву: *initio-movet-terminus*) на процесс протекания и исчезновения жизни (А.Ф. Лосев), определяет одновременность, качественную слиянность экспликации универсалии и образа трансцендентального Эго в музыкально-гармонической конструкции. Обладая свойствами горизонтной интенции, эта “биполярная” структура вместе с тем настолько монолитна в имманентных логических связях, что “разрешить” их в значения даже на уровне “пустых”, не предполагающих удостоверения сигниативных предметностей невозможно. Очевидно, что сколь угодно конкретные интонационные имитации не исчерпывают глубины концепции, оставаясь подобно “маякам” ассоциаций на поверхности музыкальной коммуникации. Индуцируя переживание гармонии, они как бы поддерживают ее имманентно эстетическое бытие в качестве конститутива, формируемого специфическими переживаниями сознания. Пытаясь свести его процессы к структурам других предметностей вплоть до психического образа, мы неизбежно игнорируем художественную и онтологическую специфику музыкальной концепции.

Конститутив гармонии возникает на пересечении индивидуального, социально-го и универсального векторов бытия. Интонационно-мотивные знаки, спрессованные вместе с континуальным временем в гармонической интонации, и обращены к слушателю, Я-центру, и социально адресны, неприсваиваемы по природе (что изначально выразилось в особой объединяющей роли музыки в синкретическом “наедине со всеми”). Неотделимый от “мира”, внутренний герой (отсюда известная тенденция к отождествлению гештальта и музыкальной структуры сознания) взаимодействует с интонационной представленностью внутренних Других (что, видимо, отложилось в аналогии музыкальной концепции и социокультурной реалии у М. Вебера и Т.В. Адорно). Топология этих уровней (внутренней) коммуникации, проецируясь вовне, в качестве условия эстетического переживания “мира” как феномена, позволяет рассматривать гармонию как онтологу, которая выражает способ музыкального бытия и одновременно обращена к имплицитным этим бытием эстетическим, субъект-объектным содержаниям “мира” в его бытии. В качестве способа представленности сознания, гармония снимает субъект-объектную контраверсию посредством результирующего единства возникающей структуры, основанной на первичной “праимпрессиональной” эстетической интенции.

Поскольку феноменологическое основание гармонии включает в себе и ее онтологический принцип, симптоматично свойство философско-эстетических концепций, исходящих из данного тождества, соприкасаться с “космической” метафорой сознания. Полярные точки онтологической “объективации” и субъективной феноменальности определяют друг друга: ведь за пределами феномена бессмысленно ставить онтологический вопрос (о гармонии), а “мир” в свою очередь феноменален.

Онтологический пафос “диалектической феноменологии” музыки А.Ф. Лосева и отчасти концепции “храма в слухе” Е. Финка возвращают к парадигме “музыки

сфер". Труд Андрея Белого "О смысле познания" выступает мифопоэтической ре-минисценцией античных гармонически-звуковых универсалий: в проектируемой им "глоссалогии" (учении о связи эволюции космоса и звуков) [2, 164] формулируются идеи мирового саморазвития, универсально-смысловой связи музыкальных и природных вибраций, основы эвритмистики. Мышление мира предстает в образе танца духовных существ с воздушной струей во рту. Эта метафора онто-логоса, звукового метаязыка самосознающей всеобщности созвучна феноменолого-платонической музыкальной эстетике А.Ф. Лосева. Отчасти она предвосхищает онтологическую концепцию субъектно неприуроченного сознания М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского.

Идея участия музыки в мировом процессе как продолжающегося творения бытия рассматривается Ю.Н. Холоповым [8]. Автор крупных музыковедческих исследований по гармонии, он акцентирует внимание на всеобщем процессе разворачивания гармонической "топологии", в котором посредством смены функциональных парадигм эстетически адаптируются все новые феномены сознания музыки. Композиторское "Я" оказывается сосудом идей и замыслов, словно витающих в воздухе своей эпохи.

Человеческая субъективность в своих эстетических основаниях (от описанного Андреем Белым "волнения" - эквивалента "метафизического томления" философа - до творческого свершения, относительно которого она определяется как "место произведенных артефактов" (М.К. Мамардашвили)) всюду предстает "органом" превращения мирового единства в переживаемую закономерность сознания. Со времен учения об этосе звука эта идея не утратила ценности для музыкальной эстетики и прежде всего для самих музыкантов - творцов, исполнителей, заинтересованных слушателей. Абрис ее исторических "странствий" соединяет античные учения о гармонии как своеобразную "прафеноменологию" сознания музыки с феноменологической философией музыкально экзистентного "Я", неотделимого от "мира" в процессе конституирования гармонии. В соотношении онтологического, логико-функционального и эстетически-образного критериев конституции гармонии представляет собой феноменальное единство, которое можно рассматривать в аспекте всеобщего (бытие музыки как способа представленности сознания), и с позиций так-бытия артефакта (конкретно функциональная содержательная форма).

Литература

1. Асафьев Б.В. Музыкальная форма как процесс. - Л., 1963.
2. Белый Андрей. Поэзия слова. О смысле познания. - СПб, 1922.
3. Бергер Л.Г. Пространственный образ мира (парадигма познания в структуре художественного стиля) // Вопросы философии. - 1994. - № 4. - С. 114 - 129.
4. Герасимова И.А. Музыкальное понимание / Эволюция. Культура. Познание. - М., 1996. - С. 110 - 127.
5. Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики / Форма. Стиль. Выражение. - М., 1995. - С. 405 - 602.
6. Лосев А.Ф. Основной вопрос философии музыки / Философия. Мифология. Культура. - М., 1991. - С. 315 - 336.
7. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Сознание и символы. Метафизические рассу-

- дения о сознании, символике и языке. - М., 1997.
8. Холопов Ю.Н. О формах постижения музыкального бытия // Вопросы философии. - 1993. - № 4. - С. 106 - 121.
 9. Яворский Б.Л. Избранные труды / Ред. Д.Д. Шостаковича. - В 2-х т. - М., 1987.
 10. Langer S.K. Feeling and Form. - N.Y., 1953.
 11. Langer S.K. Philosophy in a New Key: A Study in Symbolism of Reason. - Cambridge, 1942.
 12. Merleau-Ponty M. Phenomenology of Perception. - N.Y., 1962.

Кирочкина А.Ю. (Харьков)

ТЕМА САМОУБИЙСТВА В БИБЛИИ

Тема самоубийства является одной из важнейших для человека и, тем более, для философа. По мнению Альбера Камю, «есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема — проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, — значит ответить на фундаментальный вопрос философии» [2, 24]. В настоящее время суицид стал острой социальной проблемой: число самоубийств во всем мире имеет твердую тенденцию к росту. «Ежедневно около 1200 обитателей Земли убивают себя и еще семь с половиной тысяч пытаются это сделать» [4, 14]. «В...XX веке произошло вот что: огромное и постоянно увеличивающееся количество людей в разных частях планеты перестало хотеть жить. Главный титул нашего столетия должен бы звучать так: век самоубийств» [4, 34]. Остановимся на нравственных причинах феномена. Более тысячи лет продолжалась эпоха, когда человек был не волен распоряжаться ни своим телом, ни своей душой. Установления религии, вызвавшей не к логике, а к чувству, не к разуму, а к вере не подлежали обсуждению. Более тысячелетия христианская церковь активно борется с идеей самоубийства. Однако, в наше время стал очевиден кризис веры, подготовленный событиями XVIII и XIX веков. Религиозное чувство и, соответственно, сдерживающее воздействие религиозной этики ослабло. Тем не менее, «религия, являясь глубоко укорененным компонентом духовной и бытовой культуры общества, косвенно влияет даже на поступки человека нерелигиозного» [4, 53]. Поэтому без анализа религиозных трактовок суицида вряд ли удастся разобраться в психологии этого феномена.

Если обратиться к истории, то окажется, что христианство не всегда имело безоговорочно негативное отношение к суициду. Полный запрет на самоубийство был объявлен лишь спустя 500-600 лет после возникновения христианства. Отцам церкви, участникам антисуицидных церковных соборов V-VII веков, было не так-то просто доказать тезис о недопустимости самоубийства при отсутствии канонических обоснований. И в самом деле, прямого осуждения самоубийства в Священном Писании не содержится. Об этом писал Давид Юм: «Не трудно было бы доказать, что самоубийство столь же мало возбраняется христианам, как и язычникам. Нет ни одного места в Священном Писании, которое запрещало бы его» [5, т.2, 276]. Однако, в Библии можно найти несколько мест, которые могли бы рассматриваться как запрет на самоубийство. Одно из них — заповедь «Не убивай» [Исх. 20:13]. Эта заповедь раскрывается в Ветхом Завете следующим образом: «Кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека: ибо человек создан по образу

Божию» [Быт. 9:6]; «Кто убьет какого-либо человека, тот предан будет смерти» [Лев. 24:17]; «Кто ударит человека так, что он умрет, да будет предан смерти» [Исх. 21:12]. Обратим внимание на то, что нельзя предать смерти или покарать рукою человека того, кого уже нет в живых. В Ветхом Завете заповедь «Не убивай» находится в одном ряду с другими заповедями, которые большей частью направлены на то, чтобы не причинить вреда ближнему своему, например: «Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего. Не желай дома ближнего твоего, не желай жены ближнего твоего» [Исх. 20:16, 17]. В Новом Завете заповедь «Не убивай», наряду с другими, входит составной частью в заповедь любви к ближнему: «Не оставяйте другим, входите составной частью в заповедь любви к ближнему: «Не оставяйте другим должным никому ничем, кроме взаимной любви; ибо любящий другого исполняет закон. Ибо заповеди: «Не прелюбодействуй», «Не убивай», «Не кради», «Не лжесвидетельствуй», «Не пожелай чужого», и все другие заключаются в сем слове: «Люби ближнего твоего, как самого себя» [Рим. 13:8, 9]. На основании выше сказанного, можно предположить, что заповедь «Не убивай» может значить «не убивай другого». Давид Юм: «Заповедь не убий, очевидно, имеет в виду запрещение убивать других, на жизнь которых мы не имеем никакого права» [5, т.2, 706]. Оправдание этому предположению можно в полной мере обнаружить в Новом Завете, где убийство, как и за любой другой грех, уже не полагается чинить возмездия, наоборот: «Вы слышали, что сказано: «око за око и зуб за зуб». А я говорю вам: не противься злу. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» [Мф. 5:38, 39]. Не правда ли, если эти слова рассматривать применительно к убийству, то они становятся похожи на призыв к своего рода самоубийству. Соблюдение заповеди Божьей становится ценней собственной жизни. Высшей же степенью любви к Богу и ближнему своему является самопожертвование: «Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас. Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» [Ин. 15:12, 13]. Таким образом, согласно Библии, жизнь «реальная» не является высшей ценностью. Ею можно, и даже необходимо, пожертвовать ради друзей своих, во имя веры, во имя жизни вечной в царствии Божием. Об этом свидетельствуют и такие стихи Нового Завета: «*я* Что посеет человек, то пожнет. Сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление, а сеющий в дух от духа пожнет жизнь вечную» [Гал. 6:7, 8]; «Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради меня, тот обретет ее» [Мф. 16: 25]; «А Христос за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, но для умершего за них воскресшего» [2 Кор. 5: 15] и т.д.

Следовательно, «из религиозного понимания смысла жизни неизбежно вытекает отрицание самодовлеющей ценности реальной жизни людей» [1, 113]. «Религия не только не спасает человека от смерти, но и благословляет ее» [1, 111].

Положение усугубляется тем, что сам Иисус принял смерть добровольно. «Примеру агнца последовали сотни и тысячи христианских мучеников. Одни безропотно и даже с радостью предавались в руки палачей, другие убивали себя сами и именно за это были причислены христианской церковью к лику святых» [4, 57].

«Сильное и искреннее религиозное чувство неминуемо несет в себе элемент фанатического саморазрушения, то есть все того же суицидального комплекса. Презиран

жизнь земную во имя жизни небесной, терзая свою плоть, религиозный фанатик не-
меренно и сознательно сокращает срок, отпущенный ему природой» [4, 60].

«Таков смысл мученичества: принимая, а часто и провоцируя смерть по образцу
Христа, христианские мученики находили таким образом кратчайший путь к бесс-
мертию» [3, 12].

Вопрос о том, можно ли считать смерть Христа самоубийством, рассматривался
неоднократно и продолжает быть предметом споров в наше время. Его решение
зависит от выяснения двух спорных моментов: 1) локализации воли к смерти и 2)
определения самоубийства.

Первый спорный момент зависит от разрешения дилеммы: все в воле Божьей
или человек наделен свободой воли. «Нет такого существа, которое обладало бы
силой или способностью, полученной им не от Создателя; нет и такого, которое
могло бы каким-либо, хотя бы самым несообразным, поступком извратить план его
провидения или внести беспорядок во Вселенную. Действия любого существа суть
дела Бога наравне с той цепью событий, в которую данное существо вторгается, и,
какой бы принцип не возобладал, мы можем на этом основании заключить, что он-
то и пользуется особым покровительством Творца. Пусть он будет одушевленным
или неодушевленным, рациональным или иррациональным — все равно его сила
все-таки проистекает от верховного Создателя и входит в план его провидения. Ко-
гда ужас перед страданием превозмогает любовь к жизни, когда добровольный акт
предваряет действие слепых причин, — все это только следствие тех сил и начал,
которые Творец внедрил в свои создания. Божественное провидение и в данном
случае остается неприкосновенным и пребывает далеко за пределами человече-
ских посягательств» [5, т.2, 703]. «Воображать, что какое-либо сотворенное сущест-
во может нарушить порядок мира или посягать на дело провидения, — это своего
рода кощунство. Это значит предполагать, что такое существо обладает силами и
способностями, которые оно получило не от своего Создателя и которые не подчи-
нены его правлению и власти» [5, т. 2, 704]. Следовательно, либо Бог всесоздатель
и всемогущ, и все свершается по его воле, либо нет. В пользу первого и слов Давида
Юма имеется множество подтверждений в Библии, например: «Я — и нет Бога,
кроме меня: Я умерщвляю и оживляю, Я поражаю и Я исцеляю; и никто не избавит
от руки Моей» [Втор. 32:39]; «Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех
помиловать. О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! Как непостижи-
мы судьбы Его и неисследимы пути Его!.. Ибо все из Него, Им и к Нему» [Рим.
11:32, 33, 36]; «*j* или мир, или жизнь, или смерть, или настоящее, или будущее, —
все ваше; вы же — Христовы, а Христос — Божий» [1 Кор. 3:22, 23]. Если все свер-
шается по воле Бога и каждое событие является частным случаем божественного
волеизъявления, все же существует потребность, хотя бы с практической точки зре-
ния, все явления каким-либо образом разграничивать, или определять. До сих пор
не существует единого, общепринятого определения самоубийства, несмотря на
множество предложенных версий. Трудно найти четкую грань между самоубийст-
вом и другими видами убийства, эйтаназией, несчастным случаем, естественной
смертью и суицидальным поведением. Поэтому иногда бывает трудно определить,

относится тот или иной смертный случай к самоубийству, или нет. В Библии, кроме смерти Христа, содержится еще несколько случаев, которые в той или иной степени можно рассматривать как случаи самоубийства. Первый из них — смерть Авимелеха, который убил 70 братьев своих, чтобы стать единоличным правителем города Сихема. За убийство Бог наказал Авимелеха: жители Сихема восстали против него. Авимелех осадил, взял и разрушил город. При осаде последней башни, «я одна женщина бросила отломок жернова на голову Авимелеху, и проломила ему череп. Авимелех тотчас призвал отрока, оруженосца своего, и сказал ему: обнажи меч твой и умертви меня, чтобы не сказали обо мне: «женщина убила его». И пронзил его отрок его, и он умер» [Суд. 9:53, 54]. «Так воздал Бог Авимелеху за злодеяние, которое он сделал отцу своему, убив семьдесят братьев своих» [Суд. 9:56]. В данном случае скорее осуждаются злодеяния Авимелеха, а не его смерть, которая кажется даже несколько героической, так как Авимелех предпочел скорую смерть, но более достойную. Следующий смертный случай в Библии, который можно считать самоубийством — смерть Самсона, назорея Божия. Захваченный врагами, Самсон обрушивает крышу дома, полного Филистимлян, и сам погибает под обломками: «И сказал Самсон: умри, душа моя, с Филистимлянами! И уперся всею силою, и обрушился дом на владельцев и на весь народ, бывший в нем. И было умерших, которых умертвил Самсон при смерти своей, более, нежели сколько умертвил он в жизни своей» [Суд. 16:30]. В этих словах звучит явное одобрение поступку богатыря, да и апостол Павел, который якобы осуждает самоубийц, перечисляет Самсона среди пророков, «которые верою побеждали царства, творили правду, получали обетования» [Евр. 11:33].

В «Первой книге Царств» описано самоубийство царя Саула и его оруженосца. Саул был воцарен Богом над Израилем. Однако за непослушание, Бог, отдал Саула вместе с его народом в руки Филистимлян. После полного поражения Израиля, «И сказал Саул оруженосцу своему: обнажи твой меч, и заколи меня им, чтобы не пришли эти необрезанные, и не убили меня, и не издевались надо мною. Но оруженосец не хотел; ибо очень боялся. Тогда Саул взял меч свой, и пал на него. Оруженосец его, увидев, что Саул умер, и сам пал на свой меч, и умер с ним» [1Цар. 31:4, 5]. Как и в первых двух случаях, смерть Саула достойна уважения, так как он предпочел скорую смерть позору пленения и смерти от рук неверных.

Следующий явный случай самоубийства в Библии — смерть Ахитофела, советника царя Давида. Когда сын Давида, Авессалом, составил сильный заговор против отца, Ахитофел перешел на его сторону. «Советы же Ахитофела, которые он давал, в то время считались, как если бы кто спрашивал наставления у Бога. Таков был всякий совет Ахитофела как для Давида, так и для Авессалома» [2Цар. 16:23]. Чтобы разрушить заговор царевича, Бог делает так, что тот отвергает лучший совет Ахитофела. «И увидел Ахитофел, что не исполнен совет его, и оседлал осла, и собрался, и пошел в дом свой, в город свой, и сделал завешание дому своему, и удавился, и умер, и был погребен в гробе отца своего» [2Цар. 17:23]. Простая констатация самоубийства без какой-либо моральной оценки.

В Новом Завете есть один явный случай самоубийства, зато самый известный —

смерть предавшего Христа Иуды Симонова из Кариота: «И бросив сребренники в храме, он вышел, пошел и удавился» [Мф. 27:5]. Из этих слов видно, что евангелист отзывается о смерти предателя лаконично и бесстрастно. Другой смертный случай, который можно весьма условно отнести к самоубийству (как уже отмечалось выше), — смерть самого Христа.

Таким образом, в Священном Писании имеется несколько смертных случаев, которые в той или иной мере можно отнести к случаю самоубийства, и ни в одном из них нет оттенка порицания. В то же время в Библии нет ни одного места, где бы в явной форме запрещалось самоубийство. Можно сделать такой вывод: «Этот великий и непогрешимый канон веры и жизни, под контролем которого должны пребывать всякая философия и человеческое рассуждение, в данном отношении предоставил нас нашей собственной свободе» [5, т.2, 706]. Именно разуму в ближайшее время предстоит разобраться в одном из «фундаментальных вопросов философии» — вопросе самоубийства.

Литература

1. Вишев И.В. Проблема личного бессмертия. — Новосибирск: Наука, Сиб. отделение, 1990. — 248 с.
2. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. — М.: Политиздат. 1990. — 415 с.
3. Паперно И. Самоубийство как культурный институт. — М.: Новое литературное обозрение, 1999. — 256 с.
4. Чхатишвили Г. Писатель и самоубийство. — М.: Новое литературное обозрение, 1999. — 576 с.
5. Юм Д. Сочинения в 2 томах. — М.: Мысль, 1996.

Коваленко Э.А. (Харьков)

ЦЕННОСТНАЯ ПРИРОДА САМОВОСПИТАНИЯ ЛИЧНОСТИ

Деятельность как способ существования человека охватывает и материально-практические и интеллектуальные и духовные операции, внешние и внутренние процессы, свойственные субъекту. Деятельностью является работа мысли в такой же мере, как и человеческое поведение.

Что требуем мы от деятельности? Изменить внешнюю реальность, сформировать нас самих, сблизить нас друг с другом и обогатить мир наших ценностей. Точнее, мы настаиваем на том, чтобы любая деятельность в той или иной степени отвечала всем указанным требованиям, так как человек склонен испытать из чаши каждого нашего действия (3, 106).

Поскольку человек выступает в системном единстве биологического, психологического и социального, при ведущей роли последнего, его потребности представляют сложную многоуровневую систему: биологические и социальные, материальные и духовные, общественные и индивидуальные. Все они находятся в неразрывном диалектическом единстве. Потребности и возникающие на их основе интересы, ценностные ориентации, мотивы являются главными побудительными (движущими) силами социальной активности, целенаправленной деятельности человека, которую, таким образом, следует рассматривать как родовое понятие по отноше-

нию к процессу самовоспитания, поскольку данный процесс является деятельностью особого рода, направленный на изменение субъекта им самим. Более того, самовоспитанием принято считать не только внешнюю, но и внутренне-практическую деятельность субъекта, в результате которой изменяется его внутренний мир.

Самовоспитание как одна из форм саморазвития человека, есть относительно обособленная деятельность, сознательно полагаемая и управляемая субъектом, с целью достижения результатов, необходимых для обеспечения других жизненных процессов и деятельностей. Как вид (тип) деятельности оно возникает и развивается в силу существования других типов и видов деятельности, прежде всего предметной, и способностей его осуществления. Вне человеческой деятельности нет и не может быть самовоспитания (2, 12).

Процессу самовоспитания, как активному виду человеческой деятельности, присущи такие функции как: познавательная, оценочная, моделирующая, преобразовательная, интегративная и другие.

Что же касается природы самовоспитания, то здесь имеют место различные, по качеству и по степени иерархии, природные уровни. Так достаточно изученной, на данный период, является деятельностно-обеспечивающая природа данного феномена.

Источником самовоспитания в ней выступают противоречия между необходимостью деятельности по удовлетворению потребностей человека и его способностью осуществлять эту деятельность. Разрешение данного противоречия выражает сущность самовоспитания как особого вида практически-духовной деятельности личности. Самовоспитание по этому выступает как одна из сущностных сил развития физического и духовного потенциалов человека, имманентная способность становящейся и ставшей личности, реализующаяся на основе и в процессе предметной и практически-духовной деятельности.

На более высоком уровне в природной иерархии самовоспитания находится ценностная природа, которая является практически не изученной, и о которой здесь и пойдет речь.

Перед тем, как перейти к рассмотрению ценностей в процессе самовоспитания, необходимо выявить те объективные основы, на которые эти ценности опираются. Таковыми являются: потребности, эмоции, чувства, идеал, ценностные ориентации, воля и др.

Так потребность, есть специфическая (сущностная) сила живых организмов, обеспечивающая их связь с внешней средой для самосохранения и саморазвития, источник активности живых систем в окружающем мире. Сохранение и развитие человека — проявление этой силы, возможные лишь потому, что в мире существуют предметы его влечения (5, 13).

В качестве объективного компонента низших органических потребностей выступают те предметы внешней среды и биологически активные вещества, которые имеют существенное значение для жизни организма. Они становятся факторами поддержания и саморегуляции его гомеостаза. Имея существенное значение для субъекта, данные элементы всегда вызывают эмоциональные реакции, с которыми связаны мотивы поведения человека. Эти субъективные переживания составляют

существенную сторону, характеристику потребностей, ибо без эмоций потребности психики индивида и личности не существуют как таковые, перестают быть активным элементом сознания, мотивировать поведение, регулировать деятельность организма.

В свою очередь, если мы признаем, что в основе любой эмоции лежит какая-либо актуализированная потребность, то многообразие и богатство человеческих эмоций свидетельствует о чрезвычайном многообразии потребностей человека, отнюдь не сводимых к пище, одежде, жилищу и продолжению рода. Поскольку именно потребности и производимые от них трансформации – интересы, убеждения, мотивы, ценностные ориентации, стремления, влечения, желания и т. п. – представляют основу и движущую силу человеческого поведения, его побуждения и цель, эти потребности следует рассматривать как ядро личности, как самую существенную ее характеристику. Любой анализ индивидуальности окажется частным и второстепенным при абстрагировании от сферы потребностей и мотивов, их набора и внутренней иерархии.

Важную роль в трансформации потребностей, в организации их взаимодействия, конкуренции и соподчинения, да и в самой структуре ценностной природы – играют эмоции (как это было уже упомянуто).

Эмоции – это психологический механизм, при помощи которого на «психическом» уровне отражения действительности под влиянием внешних воздействий изменяется внутренняя среда организма (5, 16).

Так соотнося события внешнего мира с потребностями организма, эмоции оценивают значение этих событий для субъекта, ибо значимо только то, что может либо способствовать, либо препятствовать удовлетворению потребностей. Эмоции оказываются универсальной мерой значимости, своеобразной «валютой мозга». Эмоции дают возможность выяснить, что и в какой мере представляется наиболее важным для организма, требует первоочередного удовлетворения.

Связь эмоций с активностью сознания, определяется следующими характерными особенностями эмоций, как отражением действительности. Поскольку в эмоциях происходит саморегуляция функций организма и его самоопределение через внешнюю среду, то в каждом эмоциональном акте заключается уже некоторая активность организма, направленная на сохранение оптимальных условий его существования. Каждая эмоция, поскольку она как отражение действительности заключается в сравнении определенной природы организма с поступающим извне раздражением, представляет собой перестройку внутренних состояний организма таким образом, чтобы сохранились нормальные условия его функционирования и возможность воздействия на внешний мир согласно требованиям организма, личности. Поэтому в эмоциях личность не может только сравнивать свое внутреннее состояние с чем-либо внешним и искать лишь соответствие или не соответствие этого состояния внешним факторам. В них личность должна определить необходимые для его существования предметы и в процессе практической деятельности удовлетворить свои потребности.

Двойственность потребностей сохранения и развития породило две основные

формы эмоций – отрицательные и положительные.

Положительные эмоции отражают влечение человека к тому, чего он еще не достиг, но к чему стремится, они ярче и полнее отрицательных эмоций, выражают индивидуальность человека – своеобразие его личных качества.

Отрицательные эмоции, возникающие при угрозе не удовлетворения потребностей сохранения, переживаются как тревога, а не удовлетворенность потребностей развития, порождают так называемую фрустрацию.

В отличие, от рассмотренных нами ценностных компонентов: потребностей и эмоций, иную функцию выполняют чувства. В них «центр тяжести» переносится в другую, качественно более сложную и весомую плоскость.

Чувства – это исторически выработанные отражения объекта в форме переживаний, душевного волнения и оценочного отношения к тому, с чем человек имеет дело. В чувствах предметы отражаются не в виде образа, не понятийно, не сам по себе, а в отношении к человеку, к обществу к их потребностям, интересам, идеалам. Если назначение познавательной деятельности сознания – как можно более верное понимание объекта, то чувства, отражая мир в виде переживания, оценивают его, выражают отношение человека к имеющимся или предполагаемым обстоятельствам, к своей деятельности и ее результатам, к другим людям, к тому, что удовлетворяет или не удовлетворяет его запросы, соответствует или не соответствует его интересам, представлениям и понятиям. Субъект осознает не только сами по себе вещи, их свойства и отношения, но и их значимость для себя, общества, что и создает условия для актуализации механизмов, которые обеспечивают развертывание чувств (1, 152).

В чувствах отражается глубина внутренней диалектики личности и общества. В нравственных, эстетических, познавательных чувствах особенно ярко выражена сущность человека, понимаемого как «совокупность всех общественных отношений». Чувства долга товарищества, патриотизма, истины, прекрасного и т.д. возникают в процессе изменения человеком природы посредством общественного труда и при общении людей между собой как членов одного коллектива. В большинстве случаев субъективные переживания как при чувствах, так и при эмоциях имеют одинаковые физиологические и психологические механизмы, но при эмоциях сдвиги в организме возникают в целях сохранения его гомеостаза, а при чувствах они появляются в целях перестройки функции личности для регуляции ее деятельности на уровне требований общества.

Поскольку существует многообразие различных чувств, объединенных единой структурой, это такие чувства как: эстетические, нравственные (чувство долга, ответственности, радости, негодования, жалости и др.), то для выявления ценностной природы самовоспитания наиболее важными на наш взгляд, являются нравственные чувства, возникающие в процессе усвоения личностью моральных норм общества. При сравнении личностных поступков, деяний, намерений и помыслов с требованиями общественной морали, выступающей в сознании личности в качестве идеала, интереса и т.д. несоответствие поступков личности ее нравственным идеалам, вызывает чувство стыда, недовольства собой, желание убежать от людей, чувство позора, ужа-

са и т.д. При этом смысл возникающих чувств заключается в регулировании поступков, помыслов личности до уровня требований общественной морали.

Нравственные чувства связаны с нравственными убеждениями, идеалами личности, с ее конкретной специфической деятельностью и общением с людьми. Только вместе с нравственными чувствами, нравственные убеждения и представления человека мотивируют его поведение, определяют его отношение к остальным членам общества, к собственным обязанностям, к общественному долгу (6, 147).

В процессе возникновения нравственных чувств, благодаря эмоциональным реакциям, являющимися составными частями этих чувств, происходит мобилизация всех функций организма до уровня требований общественного бытия человека. При осуществлении поступков в сознании личности всегда возникает сравнение результатов этих поступков с нравственным идеалом (долгом личности) — возникают нравственные переживания. Если поступок совпадает с моральными установками личности, то появляются положительные нравственные чувства, утверждающие, «подкрепляющие» этот поступок. Если этого совпадения нет, то возникают отрицательные моральные чувства, которые тормозят подобные поступки или намерения личности. При этом сущность этих чувств, как специфического отражения действительности, заключается в том, чтобы используя каждый раз в определенной специфической комбинации различные эмоциональные реакции, так «перенастроить» все свойства личности, чтобы сделать протекание деятельности, санкционированной положительными чувствами обязательной для личности, а поступки вызвавшие отрицательные нравственные чувства, невозможными или мало вероятными.

В свою очередь, можно утверждать, что нравственно воспитанным и зрелым человеком будет не тот, кто лишь знает нормы и правила поведения, а тот, у кого знания связаны с чувством, с определенным эмоциональным отношением и составляют убеждения, сердцевину его личности (4, 96).

С точки зрения определения сущности нравственных чувств интересно такое сложное психическое образование, как совесть, которая содержит в себе три существенные стороны: нравственный идеал (моральные нормы общества, выступающие в качестве черт личности), оценки деятельности и нравственные чувства, возникающие от совпадения или не совпадения поступка с идеалом. Этимологический анализ этого понятия показывает, что его сущность заключается в регуляции поведения человека сообразно с общепринятыми нормами, в требовании вести себя так, как и другие «совести». Эта «регулятивная» сущность отмечалась многими поэтами, писателями и драматургами.

При рассмотрении нравственного чувства интересно было бы сравнить его структуру со структурой страстей. У последних эмоциональная реакция на предмет желаний преобладает над познанием этого предмета. Этим объясняются некоторые психологические особенности нравственного сознания и страстей. Роль нравственных чувств состоит в регуляции поведения человека, в саморегуляции его личности в соответствии с требованиями общественной морали ставшей идеалом личности. В них личность как бы изменяется, не меняя причину своих изменений. В страстях направленность изменений личности определяется объектом волевого акта, вызва-

вшего страсть. В них уровень изменений личности определяется трудностью достижения цели и меняется вместе с ее овладением. Поэтому страсти имеют направленность вовне и очень часто характеризуют творческие возможности личности, способствуют успеху определенной деятельности человека, в то время как нравственные чувства направлены скорее на изменения самой личности и ее поведения.

Эмоционально-чувственные компоненты в деятельности человека связаны с формированием оценочного отношения к целям и задачам этой деятельности, к ее результатам, связаны с оценкой их общественного значения. Они также являются основой самооценки личности.

В «технологической» цепочке механизма самовоспитательной деятельности важно обратить внимание на взаимосвязь ценностного и деятельностно-волевого блоков.

Так ценностные ориентации, мотивы, социальные установки личности в процессе ее деятельности, общения, поведения порождают потребность, специфическая потребность преодоления, вооруженная своими способами удовлетворения и порождающая свой ряд эмоций. Практически эта потребность выступает как склонность к достижению далеких целей, к овладению труднодоступными предметами влечения. Благодаря воли они выглядят для волевого человека особенно привлекательно, в отличие от безвольного которого тянет к наиболее легкому, доступному.

Таким образом, те человеческие качества и способности, которые были рассмотрены выше (потребности, эмоции, страсти, чувства, воля, идеал), составляют ценностный блок (ценностную природу) формирующейся и сформировавшейся личности. Но лишь в активной деятельности, в процессе самовоспитания эти качества (особенно высшие) являются действенными, способствующими творческому совершенствованию человека.

Литература:

1. Аболина Т.Г. Исторические судьбы нравственности / Философский анализ нравственной культуры / . – К.: Лыбидь. 1992. – 196 с.
2. Лозовой В.А. Самовоспитание личности: философско-социологический анализ. – Харьков: Основа, 1991. – 208 с.
3. Мунье Э. Персонализм / Пер. с фр. и примеч. Вдовина И.С. – М.: Искусство, 1992. – 143 с.
4. Разин А.В. Сознание и нравственность: антропологическое единство // Вестник МГУ, № 3. 1999. – С. 91-103.
5. Симонов П.В., Ершов П.Н. Темперамент. Характер. Личность. – М.: Наука, 1984. – 160 с.
6. Скрипник Л.П. Моральное зло в истории этики и культуры. – М.: Политиздат, 1992. – 352 с.

Каріков К.А. (Харків)

ПРОБЛЕМА ВОЗДАЯННЯ В АНТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Будь-яке етичне вчення у пошуках відповіді на граничне запитання “що є добром?” має так чи інакше торкнутися проблеми: які наслідки для діючого суб’єкта викликає порушення/дотримання ним певних моральних приписів? Ідеться про воздаяння як комплекс покарань/винагород за обраний спосіб життя. У контексті цілісної філософської системи цей аспект може не висвітлюватися детально – зате виникає можливість дослідити обумовленість змін становища індивіда реакцією на його вчинки певних об’єктивних сил. З цього боку особливо цікавим видається до-

слідження античної філософії: адже відомо, що в ній питання цінностей та буття тісно пов'язані; взагалі, античному світогляду притаманний розгляд “усієї дійсності та всіх елементів, що її складають, ...одразу і як реального і як ідеального” [5, 29]. Можна чекати, що такий підхід виявить значущість проблеми воздаяння як складової частини загального світоустрою.

Яскравий приклад цього зустрічаємо вже в *Анаксимандра*, представника однієї з перших філософських шкіл – мілетської. Єдиний автентичний фрагмент його творчості, що дійшов до наших часів, поєднує етичну забарвленість із невблаганністю всезагального закону: “А з чого виникають усі речі, у те ж саме вони й розрішаються, згідно необхідності. Бо вони за свою нечестивість несуть покарання та отримують відплату одна від одної в призначений час” (цит. за [5, 343]). Першоосновою для виникнення всіх речей у Анаксимандра є апейрон – безкінечне, безмежне та невичерпне матеріальне утворення, що не зводиться до жодної з видимих природних стихій. Такий високий рівень абстрагування дозволяє, на думку деяких дослідників, розглядати апейрон “як визначальний принцип не тільки природних процесів, взаємоперетворень стихій, а й соціального буття” [1, 28-29]. При виокремленні з цієї першооснови індивідуальні речі відступаються від початкової справедливості, виходячи за призначені межі свого існування, у чому й полягає їхня “нечестивість”. Порушення окремою річчю границь власного буття тягне за собою замах на самостійність інших речей довкола неї, і ця “несправедливість” стосунків між речами викликає їхню взаємну руйнацію – “відплату одній від одної”. Результатом такого покарання є повернення до вихідного стану, з якого ті речі з'явилися – “справедливого” апейрону.

Подальший розвиток проблема співвідношення між єдиною основою буття та індивідуальними існуваннями дістає у *Геракліта Ефеського*. Сутнісна основа світу для цього філософа – логос, що водночас є як вищою мудрістю, смислотворюючим принципом і законом, так і вогнем, матеріальною першостихією. Самоперетворення останньої визначає круговорот матерії: “Смерть землі – народження води, смерть води – народження повітря, [смерть] повітря – [народження] вогню, і навпаки” (фр. В 76; тут і далі – класифікація Дільса-Кранца; цит. за [8]). Але у Геракліта смерть і народження матеріальних стихій не пов'язуються з мотивом відплати, а є природним процесом, способом існування і досягнення гармонії цілого: “Суперечливість зближає, розмаїтість породжує найпрекраснішу гармонію, і все через чвару створюється” (фр. В 8). Моральна ж проблематика в нього стосується відносин між “логосом, що всім управляє” (фр. В 72), і людьми, більшість яких “не розуміють того, із чим вони стикаються... хоча їм самим здається, що розуміють” (фр. В 17). Саме за відхід від божественної мудрості логосу, спотворення вишого блага своїм нерозумінням (“Для бога все прекрасно, добре і справедливо, а люди одне прийняли за справедливе, а інше за несправедливе” – фр. В 102) на людей чекає відплата: “...Діке [Справедливість] наздожене брехунів і лжесвідків” (фр. В 28). Отже, на відміну від Анаксимандра, питання воздаяння Геракліт відносить уже до царини людського буття.

Дотримання людьми певних норм моралі набуває особливої ваги у *піфагорійців*. Основою світоустрою вони вважають протилежності граничного і безграничного, що не зводяться до природних першостихій, а виражаються в числах. Душа

виправдовував самогубство, за що дістав прізвисько “Учителя Смерті”).

Розрив між суб’єктивним буттям людини та ідеалами як певною об’єктивністю позначив глухий кут рефлексії антропологічного етапу розвитку античної філософії. Ще Сократ дійшов висновку, що одиничні прояви в реальному житті моральних понять “прекрасне”, “справедливе” несуть відбиток цих понять самих по собі, але не репрезентують їх повною мірою. Платон проголошує існування світу ідей – самостійних ідеальних сутностей – як справжнього, істинного буття всіх речей, незмінної абсолютної основи одиничних явищ. Найвищою ідеєю є благо: “Ідея блага... причина всього правильного та прекрасного. ...У царині того, що досягається розумом, вона – сама володарка, від якої залежать істина і розуміння, і на неї повинний дивитися той, хто хоче діяти свідомо як у приватному, так і в громадському житті” [7, т.3(1), 324]. Метою життя людини, таким чином, є наближення до істинного світу, підпорядкованому ідеї блага. Перешкоди на цьому шляху ставить тіло, що “не тільки доставляє нам тисячі турбот... але до того ж схильне до недуг, кожна з яких заважає нам уловлювати буття” [7, т.2, 24-25]. Єдину можливість проникнення до ідеального світу відкриває людині її розумна душа. Оскільки розум є істинна суть душі, то і світ ідей – справжня її вітчизна.

У Епікура вихідним пунктом філософії, як і у кіренаїків, є задоволення (насолота). Але прагнення насолоди має доповнюватися правильною оцінкою шляхів та наслідків її досягнення: “...не можна жити приємно, не живучи розумно, морально і справедливо” (цит. за [1, 155]). Слід “спрямовувати свій вибір... до здоров’я тіла й безтурботності душі, оскільки це є мета щасливого життя...” [там само, 157]. Для здоров’я тіла досить задовольняти лише природні та необхідні потреби (голод, спрагу, захист від холоду тощо) – а що вони задовольняються найлегше з усіх, то найменшою буде залежність людини, яка їх прагне, від невідвладних їй обставин. Наступним кроком до щастя є філософсько-пізнавальна діяльність, що звільнює людину від трьох великих страхів: перед богами, перед необхідністю та перед смертю. Замість очікувати на воздаяння від богів по цей або той бік життя, мудра людина прагне і досягає атараксії (незворушності) – бо “немає нічого страшного в житті для того, хто щиро впевнений, що в не-житті немає нічого страшного” [там само, 162].

Якщо мета епікурівської філософії – унезалежити людину від природи та суспільства, то *стоїцизм* вимагає узгодження людського життя з пануючою в природі необхідністю. За Хрисіппом, “загальна природа й загальний логос природи є доля, провидіння і Зевс”, і навіть найменші речі не можуть виникати інакше, ніж “згідно своєї долі” (цит. за [4, 117]). Доля людини є передвизначеною, але у ставленні до цієї передвизначеності людина вільна; відтак щастя залежить не від стану речей довкола нас, а від нашого сприйняття і внутрішньої оцінки цього стану. Вибір, гідний мудреця – апатія, звільнення від пристрастей, заміна їх знанням про те, що він має і чого не має робити.

Одним із учень, що завершують античний період філософської думки, є неоплатонізм. У його фундатора Плотіна помітний ряд рис, близьких до християнства: ототожнення матерії зі злом; розглядання вищого Блага, абсолютного добра як єдиного Бога; містифікування процесу морального самовдосконалення. Зате цілком по-античному виглядає захоплення гармонією цілісного світу при визнанні недоскона-

лості окремих його частин. За Плотіном, усе “прагне блага, а досягає його кожне по силі свій” [3, 728]. У круговороті душ, залежному від пристрастей і схильностей до земного життя, виявляє себе Адрастія – надлюдський закон всезагальної мудрості та краси. І все, що могло б здаватися несправедливістю або занадто жорстокою відплатою, насправді є складовою частиною всесвітньої гармонії, а відтак не страшніше за виставу на сцені [там само, 699].

Як бачимо, ідея воздаяння зберігає актуальність протягом усього розвитку античної філософії. В еволюції даної проблеми можна відзначити три суттєві моменти. Ще в рамках натурфілософського способу мислення відбувається перехід “відплати за нечестивість” від буття *речей* до сфери стосунків *людей* з об’єктивним носієм вищого блага і справедливості – логосом. Наступним етапом є зміна характеру воздаяння з *випадкового* (як у піфагорійців) на *закономірний*, обумовлений об’єктивністю існування моральних понять як певних ідеальних сутностей. Майже водночас важливим елементом воздаяння стає досягнення *стану мудреця* як результат вірного ставлення до навколишнього світу.

Література:

1. Гусейнов А.А., Иррилиц Г. Краткая история этики. – М., 1987.
2. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1986.
3. Лосев А.Ф. История античной эстетики: Поздний эллинизм. – М., 1980.
4. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. – М., 1979.
5. Лосев А.Ф. История античной эстетики (ранняя классика). – М., 1963.
6. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. – М., 1969.
7. Платон. Сочинения: В 3-х томах / Под общ. ред. А.Ф.Лосева и В.Ф.Асмуса. – М., 1968-1972.
8. Фролов Э.Д. Факел Прометея. Очерки античной общественной мысли. – Л., 1981.

Виноградова К.О. (Львів)

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ: ДІАЛОГ МІЖ КЛАСИКОЮ ТА СУЧАСНІСТЮ

Життєвий принцип доби Просвітництва – поступ людства шляхом істини, добродішності та щастя – будувався на міцній вірі у розум людини. Цю віру засвідчили Ньютонівська система фізичного всесвіту, вчення про природу людини Локка та Кондільяка, наука про суспільство, створена Тюрго, Прайсом, Руссо. З огляду на це кульмінаційним моментом у філософії XIX століття став трансцендентальний поворот у поглядах на процеси рефлексії. Як характеризується цей поворот? Цікаву концепцію запропонував Ю.Хабермас [5,129]. Він пропонує відрізнити наступні положення які забезпечили перехід у бік трансцендентального, а саме, ці положення віддаляють пізнаючий суб’єкт від сфери об’єктів.

По-перше, новий етап розвитку епістемології почався від Декарта. Відповідь на декартівське питання про те, як ми можемо бути впевнені в тому, що ми здатні отримувати будь-яке знання, призвела до нової концептуалізації знання у термінах: суб’єкт володіє «ідеями» об’єкту. Новизну концепції представляло поняття «ідеї» або «репрезентації». Репрезентація стає тим, що приводить пізнаючого суб’єкта до світу речей, опосередковує зв’язок між суб’єктом та світом. Доки суб’єкт залишається єдиним, хто репрезентує об’єкти, світ міститиме усе, що може бути представлене суб’єктом самим по собі.

По-друге, пізнаючий суб'єкт ідентифікується з «єго». З цієї концепції випливають вагомні висновки про те, як ми отримуємо знання першого та другого рівнів про об'єкти. Саморефлексія стає можливою тоді, коли людина ставиться до себе як до суб'єкта, який володіє ідеями або репрезентаціями об'єкта. У репрезентаціях своїх репрезентацій відкривається внутрішній світ суб'єктивності. Ось тут, на початку, сфера свідомості переплетена зі сферою самосвідомості.

По-третє, саморефлексія або самосвідомість – перший непомітний акт, що має привнести чіткість у етичний імператив «пізнати себе». Епістемологічне поняття саморефлексії є частиною дуалістичної парадигми суб'єктно-об'єктних відносин, що означатиме:

- Шлях інтроспекції, пізнаючий суб'єкт має доступ до більш-менш ясної невірної ідеї яка з'являється у безпосередній події.

- Самоусвідомлення власних репрезентацій відкриває шлях до витоків нашого знання про об'єкти.

- Оскільки витoki знання в суб'єктивності можуть бути схоплені через інтроспекцію, та оскільки оцінка знання залежить від бачення суб'єктивних витоків, певний тип впевненості базуватиметься на концепції істини як суб'єктивної очевидності та визначеності.

Ці положення – міф про даність, пошук витоків та ідея істини як впевненості – на думку Хабермаса, виражають концепцію «ментального», «трансцендентального» на противагу «фізичному» [5,131]. Ментальне є границею, накресленою з позиції першої особи, між тим, що є «всередині» та тим, що є «поза» свідомістю, або між «єго» та «не-єго». З цим розподілом пов'язані наступні розмежування: між тим, що є безпосередньо даним та даним опосередковано, між тим, що є визначеним та невизначеним або між беззаперечною істинністю та хибністю. Очевидно, що таке відокремлення пізнаючого суб'єкта від сфери об'єктів стимулювало дослідження про взаємодію між ними. Емпіризм та раціоналізм по-різному відповідали на епістемологічні питання про витoki та причину знання. Зупинимось детальніше на розвитку проблематики саморефлексії, що конструює трансцендентальну парадигму, у німецькій філософії раціоналізму.

В німецькій мові назва «Transzendentalphilosophie» пов'язується, передусім, з філософією Канта. Починаючи від Канта мисленню у німецькій класичній філософії відводилася самостійна, автономна і навіть унікальна роль у процесі пізнання. Спостереження та розмірковування над засадами розумової діяльності людини надихнули Канта на формулювання трансцендентальних засад мислення та пізнання. Дуалізм ментального як суб'єктивного та світу речей як об'єктивного впливає з трансцендентальності кантівського «апріорі». В «Opus postumum» філософ пише: «Трансцендентальна філософія є сутністю принципів розуму, яка а пріорі завершується у системі. [...] Трансцендентальна філософія є сутністю усіх форм, в яких синтетичне апріорне знання зображається як об'єкт та покладається у основу без емпіричних принципів. Трансцендентальна філософія є принципом синтетичного апріорного пізнання розуму в абсолютній цілісності його системи. Трансцендентальна філософія є чимось, що зображає себе саме як апріорне пізнання об'єктів мислення у цілісності системи» [3,166].

Апріорними уявленнями, за Кантом, є простір та час як форми чуттєвості, категорії як форми розсудку, а також ідеї як чисті поняття розуму. Однак, не всі ці апіорні уявлення є також трансцендентальними. Простір та час не є трансцендентальними. Кант пише, що трансцендентальними можемо вважати лише «знання [про те], що ці уявлення походять аж ніяк не з досвіду, і як вони, однак, можуть аргіюватися відноситися до предметів досвіду» [2, 79]. Кант показує, що поняття простору та часу можуть бути трансцендентально проінтерпретовані, оскільки завдяки ним є можливим виведення апіорного синтетичного знання, зокрема у таких науках, як арифметика, геометрія, механіка. Апіорні знання завжди містять необхідність, а в основі будь-якої необхідності завжди покладена трансцендентальна умова.

Трансцендентальне дослідження категорій – апіорних форм розсудку – здійснене Кантом у трансцендентальній дедукції категорій. Головний принцип трансцендентальної дедукції, на який має бути скероване все дослідження, формулюється Кантом так: «апіорні поняття мають бути пізнані як апіорні умови можливості досвіду (байдуже, входить до нього споглядання а чи мислення). Поняття, що слугують об'єктивною підставою можливості досвіду, є саме тому необхідними» [2, 103].

Третій вид апіорних уявлень – ідеї, як чисті поняття розуму – Кант називає трансцендентальними поза усякими сумнівами. Ідея, за Кантом, це «поняття, [утворене] з *notiones*, що перевершує можливості досвіду, є ідея, або поняття розуму» [2, 225]. Але якщо ідея виходить поза межі досвіду, то чи не є вона трансцендентною? Сам Кант пояснює це у наступному фрагменті: «Під ідеєю я розумію таке необхідне розумове поняття, для якого в чуттях не може бути даний адекватний предмет. Отже, чисті поняття розуму, про які ми тепер розмірковуємо, суть трансцендентальні ідеї. Вони суть поняття чистого розуму, бо розглядають усяке емпіричне знання як визначене через абсолютну тотальність умов. Вони не вигадані свавільно, а надані природою самого розуму і тому необхідно мають відношення до всього вживання розсудку. Нарешті, ці поняття трансцендентні і виходять за межі всякого досвіду, у якому, отже, ніколи не може трапитися предмета, конгруентного трансцендентальній ідеї» [2, 229].

Окрім трансцендентальних уявлень Кант пише про трансцендентальні когнітивні здібності, а саме: про трансцендентальну можливість судження взагалі, про трансцендентальну можливість уяви та її трансцендентальний синтез. Трансцендентальна можливість уяви пов'язується з трансцендентальною єдністю апперцепції. Розробляючи трансцендентальну дедукцію категорій Кант відкриває трансцендентальну єдність апперцепції. Тоді стає можливим, що «все дане в спогляданні Різноманітне об'єднується в понятті об'єкта. Тому вона (єдність – К.В.) зветься об'єктивною, і її слід відрізнити від суб'єктивної єдності свідомості, яка є визначенням внутрішнього чуття, через яке те різноманітне споглядання емпірично дається для такого поєднання» [2, 109]. Пояснення трансцендентальності єдності апперцепції дає визначення Канта, згідно з яким, щось є трансцендентальним тому, що, спираючись на нього, можна побудувати інше апіорне знання. Кант виходить з ідеї, що пізнаючий суб'єкт визначає умови, в яких він зазнає впливу чуттєвих даних. Світ об'єктів можливого досвіду є продуктом спонтанної сили суб'єкта.

Втім, позиція Канта Гегель не сприйняв саме через постулювання дуалістичності ментального та об'єктивного. Гегель відкидає розподіл на сферу свідомості та

сферу того, що ми зазвичай усвідомлюємо. Пізнаючий суб'єкт завжди знаходить в самому-собі-буття (Bei-sich-sein). В Йєнських лекціях він критикує менталістську концепцію суб'єктивності. Його метою стає звільнення трансцендентального суб'єкта з в'язниці самозакоханого егоїстичного усвідомлення власних процесів. Гегель описує як «актуальні» суб'єктно-об'єктні відносини. Об'єкт в один і той самий час є в собі та поза собою. Свідомість завжди є соціальною та історичною. Для опису суб'єктно-об'єктних відношень Гегель використовує поняття духу (Geist). Вибір цього терміну був зумовлений творчістю багатьох людей, зокрема Леопольда Ранке, Якоба та Вільгельма Грим. Історичний модус поняття Geist виявився в історичному розумінні людського духу, у визнанні об'єктивності символічних форм та індивідуального контексту існування людини. Це вплинуло на розроблене пізніше Гегелем поняття об'єктивного духу. У «Феноменології духа» поняття духу відіграє провідну роль у поясненні мови, праці, взаємовизнання.

В якості допоміжного поняття при розкритті проблеми трансцендентальних відношень у Гегеля може бути проаналізоване поняття «суті справи» (Sache). Він торкається цієї теми у «Феноменології духа». «Суть справи», за Гегелем, є поняттям, що сформоване у свідомості і з очевидністю виявляє абсолютне взаємопроникнення індивідуальності та буття. На прикладі розгляду виникнення витвору Гегель робить такий висновок: «Таким чином свідомість рефлексує на себе з позиції власного перехідного витвору і стверджує своє поняття та достовірність як суттєве та постійне на противагу випадковості діяльності; фактично він (витвір – К.В.) впізнає у досвіді своє поняття, для якого дійсність є лише моментом, щось для свідомості, а не таке, що є в собі та для себе; витвір у досвіді пізнає дійсність як зникаючу мить, тому вона має для нього значення лише як буття взагалі, всезагальність якого тотожна діяльності» [1, 218]. Цю єдність Гегель називає самою сутністю справи. Сама суть справи містить духовну сутність та її слід відрізнити від речі. Гегель зауважує, що «річ яка є у чуттєвій достовірності та у сприйнятті має тепер своє значення для самосвідомості лише через предмет народжений самосвідомістю як його власний предмет» [1, 219].

«Суть справи» – перше поняття Гегеля, що дає відповідь на питання як «духовна жива істота» здійснює вихід до своєї духовності. В самій суті справи, як у взаємопроникненні індивідуальності та предметності, самосвідомості відкривається усвідомлення своєї субстанції. Гегель підкреслює, що таке безпосереднє усвідомлення субстанції є лише модусом, в якому «духовна сутність ще не достигла до справжньої реальної субстанції» [1, 223]. Де міститься справжня реальна субстанція? Гегель дає ще одне містке визначення: «Сутність, яка є сутністю всіякої сутності, є духовна сутність» [1, 223]. Свідомість розчиняється у всезагальній суті справи. Моменти суб'єктивності поєднуються у простій індивідуальності, яка, будучи певною індивідуальністю, залишається всезагальною. Перетворення у дійсність є винесення «свого» у всезагальну стихію, тоді «твое» стає справою «всіх». Суть справи стає знанням певної свідомості про дійсність як свою, одиничну дійсність і також як дійсність усіх. Так Гегель підходить до проблеми інтерсуб'єктивного конституювання об'єктивності. Індивід стає індивідуальністю через соціалізацію. Гегель був першим філософом, який усвідомлював наслідки можливих змін при застосуванні цього підходу.

Трансцендентальна прагматика розробляється сучасними філософами, зокрема Ю.Хабермасом та Д.Серлем. Ними переосмислюються класичні засоби філософування. Це пов'язано з новою постановкою метафізичної проблематики – експлікувати можливість нетавтологічного раціонального мислення у процесах комунікації. Через визнання пасивності та рецептивності чуттєвих даних, належною умовою нетавтологічного розуму визнається не логічна обробка чуттєвої емпірії, а логічно-ціннісна організація комунікативної спільноти. Трансцендентальне мислення розуміється як «неемпірична реконструкція апіорних підходів до пізнаючого суб'єкта» під комунікативним примусом [6, 331]. Згідно з Хабермасом, кожен опосередкований лінгвістичний обмін покладається на прагматичні засновки, з пропозиційного змісту яких виводяться принципи універсалізму. Кожен, хто визнає за необхідні певні «комунікативні засновки для аргументованого мовлення, та кожен, хто знає, що означає підтвердження норм дій, імпліцитно покладає як дійсні принципи універсалізації» [6, 331].

Критика трансцендентальної ідеї ведеться з боку аналітичної філософії. Розглянемо детальніше логічну неможливість трансцендентальної філософії, яка випливатиме з аргументу Девідсона. Вперше формулювання аргументу зустрічається у статті Девідсона «Про ідею концептуальної схеми», виданій в 1974 р. Замість класичного розрізнення на аналітичні та синтетичні судження Девідсон говорить про концептуальну схему та емпіричний зміст. Новий дуалізм, на думку філософа, може стати основою для емпіризму, оскільки позбавлений незадовільної догми аналітико-синтетичного розрізнення. Не задовольняє його класичний редукціонізм в основі якого покладена ідея про те, що людина унікальним чином розподіляє емпіричний зміст від речення до речення. Дуалізм схеми та змісту не може бути роз'ясненим чи виправданим та сприймається філософом як третя догма емпіризму. Якщо розширити цю догму, то мова виступатиме як організуюча схема, зміст виступатиме як «досвід», «потік чуттєвого досвіду», «фізична подія» та, зрештою, як невдача міжтрансляційності (intertranslatability).

Критика Девідсоном традиційного погляду про можливість опису одного світу з різних точок зору має в своїй основі три теоретичних припущення. По-перше, Девідсон припускає, що говорити про альтернативну концептуальну схему означає говорити про радикально різні схеми в тому сенсі, що вони взаємно не перекладаються. По-друге, концептуальна схема має бути висловлена в мові, це випливає з першого припущення. Третє, за Девідсоном, теорія розуміння може бути зведена до теорії істини, на зразок конвенційної теорії істини Тарського. Розглянемо спочатку перші два положення та як вони працюють проти трансцендентальної філософії. Якщо ідея альтернативної концептуальної схеми не має сенсу, сама ідея концептуальної схеми працює. Разом з нею залишається розрізнення між схемою та змістом. Отже, залишається невизначеною легітимність застосування концептуальної схеми щодо даного змісту. Четверте припущення, яке впливатиме з попередніх міркувань, формулює завдання трансцендентальної філософії, а саме, легітимізація концептуального каркасу. Втім, ідея трансцендентальної філософії в жодній мові не відноситься до строгого поняття. Традиція трансцендентального мислення не має нічого спільного з проблемою легітиматії. Зокрема, у філософії Канта проблема

ма *quaestio juris* не торкається виправдання однієї схеми як заперечення іншої альтернативної схеми. Таким чином, трансцендентальна філософія можлива без прийняття легітимації будь-якої окремої концептуальної схеми.

Третє припущення Девідсона про зведення теорії розуміння до теорії істини на кшталт конвенційної теорії істини Тарського було піддано критиці. Девідсон висунув контраргумент проти кореспондентної теорії істини. Слід зауважити, що цей аргумент уперше був використаний Куайном проти модальної логіки. На думку Девідсона, його аргумент спростовує кореспонденту теорію істини тим, що показує, що істинне судження, яке співвідноситься з фактом, може співвідноситься з будь-яким фактом. Отож, поняття кореспонденції стає порожнім. Якщо твердження співвідноситься, тоді всі істинні судження відносяться до тієї самої речі. В логічній формі аргумент Девідсона має такий вигляд:

Якщо твердження співвідноситься з фактом, описаним формою «факт що p », тоді воно співвідноситься з фактом описаним як «той факт що q » обумовлює те, що перше, підставні речення « p », « q » є логічно еквівалентні, або « p » відрізняється від « q » одиничним терміном, який замінений на коекстенсивний одиничний термін. Підсилюючий аргумент формулюється так. Нехай « s » – аббревіатура деякого істинного речення. Тоді, безумовно, судження, що s , співвідноситься з фактом, що s . Але ми можемо підставити для другого s логічний еквівалент «(певний x , такий що x є ідентичним з Діогеном та s) є ідентичним з (певний x , такий що x ідентичний з Діогеном)». Згідно з принципом, що ми можемо підставляти коекстенсивні одиничні терміни, ми можемо підставити « t » замість « s » в останньому цитованому реченні, при умові що « t » є істинним. Нарешті, повертаючись до першого кроку, ми виводимо, що судження, що s , співвідноситься з фактом, що t , де « s » та « t » є будь-які істинні речення [4, 42].

В цьому контраргументі міститься помилка припущень, яку помітили ще Барвайс та Перрі у 1983 році та Серл у 1995 році. Ідентичність факту залежить від специфічних його властивостей, тих самих, що і властивості, специфіковані у відповідних твердженнях, завдяки яким відповідні твердження є істинними. З цієї причини хибним було б вважати, що контекст «факт, що p », повинен зберігати ідентичність референції при умові підстановки логічно еквівалентних речень для « p ».

Втім, критика класичної трансцендентальної філософії є слушною, коли Девідсон критикує моністичну концепцію істини та світу. Різницю ілюструє вислів Девідсона: «Уявні світи Стросона виглядають по-різному з однієї точки зору; проте світ у Куна представлений з різних точок зору» [8, 57]. Великим бажанням сучасної культури є плюралізм світів. Якщо трансцендентальна філософія починатиме з впровадження преференційної картини світу, або впровадження якоїсь однієї науки чи онтології, вона буде приречена. Сучасна трансцендентальна філософія адаптує феноменологічну рефлексію узасаднюючи тим самим свої положення.

Трансцендентальний аналіз Гуссерля виник у класичній традиції німецької філософії. Гуссерль не пропонував повертатися до давнього диспуту навколо реальності та про пізнаваність зовнішнього світу. Його трансцендентальний аналіз мав на меті кореляцію між об'єктом, істиною та пізнанням. В інавгураційній лекції «Чиста феноменологія, її метод та сфера дослідження», прочитаній у Фрейбурзі, він

говорив: "Кожному об'єктові відповідає замкнена система істини, що є істинною для цього об'єкта, та, з іншого боку, є ідеальна система, що уможливорює когнітивний процес, завдяки якому об'єкт та істина про нього можуть бути дані кожному пізнаючому суб'єкту" [7,8]. Намагання втілити засади феноменологічного методу на практиці у прибічників Гуссерля зустріли багато труднощів. Це сприяло їх миттєвому розгалуженню.

В сучасній феноменологічній парадигмі трансцендентальна філософія викриває шляхи конститування суб'єктивністю або свідомістю об'єктивності. Відбувається поворот до рефлексії над конституванням об'єкту суб'єктивністю у модусі феноменологічних даних, а не з гіпотетичних та теоретичних позицій. Трансцендентальна рефлексія не є сама по собі скерованою на об'єкт; її мета полягає у з'ясуванні умов можливості такого скерування пізнавальної діяльності.

Трансцендентальна рефлексія відрізняється від логічної рефлексії. Трансцендентальна рефлексія стосується умов можливості порівняння репрезентацій. В той час як логічна рефлексія ґрунтується на аналітичних процедурах, трансцендентальна з'ясовує, як задані репрезентації у відношенні до об'єкта чи об'єктів. Трансцендентальна рефлексія є рефлексією над свідомістю та її конститутивною роллю ноетивних актів та ноемативного змісту.

Література:

1. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Сочинения Т.IV. – М.: Академия Наук СССР. Институт философии, 1959. – 440 с.
2. Кант І. Критика чистого розуму / Пер. з нім. та прим. І.Бурковського. – К.: Юніверс, 2000. – 504 с.
3. Круглов А.Н. Понятие трансцендентального у И. Канта в критический период // Вопросы философии. – 1999. – №11. – С158-174.
4. Davidson D. Inquiries into Truth and Interpretation. – Oxford: Clarendon Press, 1984. – 290p.
5. Habermas J. From Kant to Hegel and Back again – The Move Towards Detranscendentalization // European Journal of Philosophy. – 1999. – Vol.7. – №2. – P.129-157.
6. Horst R. Differend and Agonistics a Transcendental Argument? // Philosophy today. – 1992. – Winter. – P.324-335.
7. Husserl E. Pure Phenomenology, Its Method and Its Field of Investigation // Husserl: Shorter Works / Ed. by P.McCormick, F.A.Ellinston. Transl. by R.W. Jordan. – Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981. – P.8-19.
8. Mohanty J. On the Possibility of Transcendental Philosophy // The Life of the Transcendental Ego / Ed.by E.Casey and D.V.Morano. – State University of New York Press, 1986. – P56-68.
9. Rorty R. Transcendental Arguments. Self-Reference, and Pragmatism // Transcendental Arguments and Science / Ed. by P.Bieri. R.Horstmann, L.Kruger. – Reidel. 1979.

Зоріна О.С. (Київ)

ПРИНЦИПИ КАЛОКАГАТІЇ ЯК ВИКЛИК ДОЛІ ("ВЕЛИКА ЕТИКА" ТА "НІКОМАХОВА ЕТИКА" АРИСТОТЕЛЯ)

Безперечно можна вважати, що поняття калокагатії є, власне, квінтесенцією етики і естетики грецької цивілізації, що на рівні тлумачень раннього і пізнього середньовіччя акумулювалися в основному на творах Аристотеля.

Проте вважаємо, що поняття калокагатії значно глибше і навіть, виходячи із сучасного термінологічного апарату, містичніше, оскільки калокагатія найтіснішим

чином пов'язана із словом "айса", що значно ширше ніж поняття "доля" в сучасному розумінні.

Історики і літературознавці зупиняються перед феноменом, в кращому разі просто констатуючи його: "А я глядел в глаза глубоким тайнам, и в тень ушел завидую глупцам" (Омар Хайям).

Асоціативне поетичне мислення дозволяє наблизитися до поняття "айса" на чуттєвому рівні: "Когда судьба за нами шла по следу, как сумасшедший с бритвою в руке" (Арсений Тарковский).

Проте людина доби вульгарно-індустріального суспільства просто фізично не може зрозуміти того значення, якого надавали греки часів Гомера, а значно пізніше – Фермопіл і Саломіну терміну "айса", з його різновидами "мойри", фатуму і т.ін.

Як відомо, Аристотель був вчителем Олександра Македонського – "Двурогого" і за легендою, сам отруїв свого учня. Коли говорити про ідеальні умови, які тільки можуть бути створеними для філософа, який має намір практично реалізувати свої теоретичні посилення, то кращого взірця за Аристотеля не знайдемо, либонь, в усій історії цивілізації. (Виключаючи хіба що Томаса Мора, але останній на посаді канцлера реалізував не філософську, а висловлюючись сучасною термінологією, соціально-політичну доктрину.)

Виникає закономірне питання: чи вірив Аристотель в долю, чи настільки абстрагувався від загальноприйнятої системи мислення своїх сучасників, що став, власне, еретиком і віровідступником?

Обидва посилення невірні об'єктивно, проте вірні суб'єктивно. Спробуємо пояснити. Аристотель був сином свого часу і свій рід вів від Асклепія, чийм вчителем, як відомо, був кентавр Хірон.

Причому це твердження ні у кого не викликало сумнівів, бо про ці сумніви ми б неодмінно дізналися по відголосах в якомусь із полемічних творів самого Аристотеля чи його тлумачів. Отже, Аристотель об'єктивно існував у тому світі, де подорожній міг побачити в комиші біля озера дріаду, а під час веселої гульби угледіти в натовпі роги бога Пана.

Проте Аристотель був і звичайною людиною, що справді боялася смерті і ніяк не розуміла її: "...А може бути взагалі: жодної людини не слід вважати щасливою доки вона живе і слід, за виразом Солона, дивитися на кінець?"

Але навіть коли і так, то питається: чи може бути щасливий той, хто помер? Адже не розумно це для нас, особливо тих, хто передбачає блаженство у діяльності." (1, 156).

"Блага людина є одночасно і блаженною, але тепер ніхто і ніколи не зможе цього оцінити," – за свідченням Аристокла з Мессіни, цією фразою закінчувався напис на олтарі, що його наказав збудувати Аристотель на честь свого друга і вчителя Сократа. Чи справді був цей напис, чи "міф могутніший за історію", але ж ми і досі з абсолютною переконаністю не можемо стверджувати, що більшість текстів, наведених у книгах Аристотеля бодай приблизно відповідають оригіналу.

"Блага людина є водночас і блаженною," – так міг сказати, безперечно тільки філософ. Причому – філософ похилого віку, оскільки автор гірко додає: "...Тепер

ніхто і ніколи не зможе цього оцінити”.

Ще один надзвичайно важливий доказ того, що Аристотель не міг не вірити в долю в саме грецькому (не римському, не слов'янському) її тлумаченню.

“...хетський образ богинь-Прях відрізняється від аналогічного гомерівського образу. Хетські богині долі прядуть роки царя тоді, коли цар стоїть уже на чолі держави, себто, коли він прожив значу частину життя. У Гомера ж богині долі виконують цю роботу одразу ж при народженні людини, і найважливішим пунктом змісту рішення, що приймається ними, є визначення моменту його смерті (вся розрядка моя – авт.). Таким чином, задається одразу весь життєвий шлях і визначення долі є таким, що носить фатальний характер” (2, 65).

Отже, “легкої життя я просив у Бога, легкої смерті надо бы просить!”

Чому ж Аристотель всім життям кинув виклик долі, обгрунтовуючи і розвиваючи принцип калокагатії у своїй філософії?

Звісно, однозначної відповіді на це дати ніхто не спроможний. Історики будуть посылатися на те, що великий філософ належав до промакедонської партії в Греції і в особі Олександра вбачав ту фігуру, яка здатна об'єднати міста-поліси заради прадавньої мети греків – глобальної експансії у Малу Азію. Літератори обов'язково згадають ті нечисленні фрагменти поетичних творів, що приписувалися Аристотелю. Етнопсихологи мають право говорити про героїчний виклик індивіда року, фатуму, що (особливо в римській міфології), загрожував навіть безсмертним.

Філософ-сучасник може констатувати, що проблема калокагатії – одвічне прагнення людини до гармонії, бо за висловом поета Томаса Гарді: “Той, хто в душі король, той і лицем король!”

Найзагадковішою для людей нетворчого характеру є відгадка цього питання, що її розгортає сам Аристотель у своїй “Поетиці”. Квінтесенція її в рядках: “Завдання поета говорити не про те, що було, а про те, що могло б бути в силу вірогідності чи необхідності. Адже історик і поет різняться не тим, що один пише віршами, а інший прозою (адже і Геродота можна покласти на римовані рядки, але його твори все одно залишаються історією – у віршах чи прозі), ні, відрізняються вони тим, що один каже про те, що було, а інший про те, що могло бути. Тому поезія філософічніша і серйозніша за історію – адже поезія говорить про загальне, історія – про окреме (3, 51).

Філологам відома фраза, що її сказав пролетарський письменник Максим Горький, прочитавши перший том “Петра І” Олексія Толстого: “Такого не было, на такое могло быть!”

Власне, вона стала класичною для підготовки цілих поколінь письменників, які мали обслуговувати масову свідомість при соціалізмі.

Тепер, із зміною моральних орієнтирів в сучасному західному, а тим більше, американізованому суспільстві Нового Світу питання калокагатії трактується лише емпірично, з точки зору історії філософії.

Із відомих європейських політиків сам термін “калокагатія” знає хіба що австрійський націоналіст Йозеф Хайдер, який назвав есесівських вояків “останніми романтиками”. До цього він нагадав присутнім на масовому передвиборчому мітингу, що у спеціальні війська нацистської Німеччини набирали тільки високих врод-

ливих блондинів, добре тренованих фізично. Щодо моральних переконань есесамів, Хайдер знову таки обмежився констатацією: "останні романтики".

За словами Томаса Манна: "Дві світові війни виплекавши варварство і жадобу, сильно знизили загальний інтелектуальний і моральний рівень людськості".

Тому виникає закономірне питання – на якому етапі розвитку людської цивілізації і суспільної моралі термін "калокагатія" знову стане питанням практики? Відповіді на це питання можна звернувшись до суто футурологічних доктрин, зокрема Альбера Кана про майбутнє постіндустріальне суспільство. Причому основні посилення цієї теорії варто доповнити новаціями, що трапилися в людській цивілізації буквально півроку тому. Йдеться, звичайно, про можливе клонування живої істоти, до процесу над яким приступила група італійських вчених.

З точки зору теології, ця операція є, звичайно, кричущо неоправдана; з точки зору моралі така, внаслідок, якої можна спокійно переписувати вся мораль; з точки зору медицини і т.д.

Але спробуємо цю проблему лише фрагментарно, епізодично розглянути з точки зору філософії Аристотеля, бо ж "поет... каже про те, що могло б бути".

В ієрархії наук, що встановлена Стагірітом (людиною родом із Стагіри – авт.) – філософія найбільш відсторонена з наук, – це категоричне і абсолютно безпідставне твердження домінувало у тлумаченні творчості Аристотеля за радянських часів. Відомий дослідник філософії Аристотеля Ф.Кессіді зауважує, що за "Аристотелем наука тим сильніша, чим більше вона споглядальна і віддалена від утилітарної мети і технологічного облаштування (російської – "освоєння") зовнішнього світу (4,7).

...Слід віддати належне досліднику: він мислить категоріями та термінологічним апаратом ХХ століття, не беручи до уваги той кричущий факт, що "технологічного" освоєння оточуючого світу з боку Аристотеля просто не було.

Більш того, викликає серйозні заперечення і інші посилання на зразок "споглядально-пізнавальне ставлення до дійсності наближає людину до безтривожного щастя, до чистого блаженства..."

Третю поїздку на Сіцилія до тирана Діонісія-молодшого Платон здійснив, коли йому було близько шістдесяти п'яти років; Сократ випив цикуту за звинувачення у державному злочині; стоїк Зенон покінчив життя самогубством, хоча сам сповідував повне і абсолютне відсторонення у ставленні до будь-яких життєвих подій. Список філософів, що добровільно передчасно поповнювали човен Харона можна продовжити до безконечності і перевершити його в змозі хіба що список письменників, які достроково пішли з життя.

У ставленні до філософа Аристотеля – водночас політика, який не міг не бути придворним інтриганом, хоча б в силу тої посади, що він її обіймав при всесильному володарю Македонії – говорити про споглядально-пізнавальне ставлення до дійсності – значить говорити свідомо неточно.

У "Нікомаховій етиці" Аристотель пише: "Отже, оскільки сучасні (наші) заняття не (ставлять перед собою), як інші, мету, (тільки) споглядання (адже ми проводимо дослідження не для того, щоб знати що таке доброчесність), інакше від цієї (науки) не було б користі, оскільки слід уважно розглянути те, що стосується вчинків, а саме як слід діяти" (5).

Отже, власне, це трактування Аристотеля має зводитись до аксіоми, що його насамперед, просто слід уважно читати!

Так у “Великій етиці” є розгадка життєвої драми самогубства самого філософа: “Власне... мужній той, хто вважає мужність благом і діє мужньо незалежно від того чи присутній хтось при цьому чи не присутній. Але, звичайно, мужності не буває зовсім без пристрасті і пориву. Тільки це поривання має іти від розуму і прагнути до прекрасного” (6, 318).

Отже, мужність у виборі смерті (насамперед у виборі смерті! – авт.) – одне з головних життєвих завдань повно-кровної людини, яка наділена рисами калакогатії. Але в “Нікомаховій етиці” зустрічаємо і блискучі софізми, якими Стагіріт буквально заганяє в глухий кут поняття особистої мужності, бо закликає співрозмовника розглянути плинні категорії щастя і нещастя, завершуючи посилення фразою, що абсолютно випадає із стилістики попереднього тексту.

“Отже, благополуччя близьких, так саме як неблагополуччя, очевидно якось впливають на померлих, але цей вплив такої властивості та такого ступеню, що не можемо ні зробити щасливих нещасними, ні справити інший подібний вплив” (7, 73).

Власне, можна довго полемізувати, наскільки ця незрозуміла для багатьох сучасників фраза могла бути природною і прийнятною для учнів Аристотеля (чи, як парадокс, для нього самого).

Однак можна погодитись з тим, що стилістика розвитку думки філософа скоріше – “музика сфер”, ніж просто дидактичний виклад.

Тому повертаючись до проблем, що постали перед людством напередодні постіндустріального суспільства – можна з певністю констатувати: проблема калакогатії зараз безпосередньо пов’язана з винаходом, що значно перевищує відкриття поділу атомного ядра, з проблемою клонування.

Вперше за вся історію цивілізації людство кинуло виклик Деміургу. Можна дробити цей виклик на моральний, естетичний, біологічний аспекти – але сутність полягає в одному: виклик зроблено.

Тому творчість Аристотеля, так само як і його життєвий шлях в новітніх наукових розробках має досліджуватись саме з точки зору калакогатії, яка оце вперше отримала потужний стимул розширивши можливості фізичного і розумового вдосконалення індивіда.

Повторимо фрагмент із вищенаведеної цитати, що її, здається, до кінця не осмислив сам великий філософ: “Отже, благополуччя близьких так само як і неблагополуччя очевидно якось впливають на померлих...”

Мабуть, слід принести півня Асклепію, випивши перед цим чашу цикути, щоб зрозуміти, що мав сказати перед смертю Сократ.

Література:

1. Цит. за книгою Васильєва Т.В. Афинская школа философии. – М.: Наука, 1985. – 160 с.
2. Горан В.П. Древнегреческая мифологема судьбы. – Новосибирск: Наука, 1990. – 330с.
3. Аристотель Поэтика, 51 А 36-51 В 10).

4. Див.: Кессиди Ф.Х. Этические сочинения Аристотеля Т.IV. Вступительная часть.— М.: Мысль. 1983.
5. Аристотель. Никомахова этика. ЕН 112, 110 б 25.
6. Аристотель. Большая этика А, 20, 5, 10.
7. Аристотель. Никомахова этика А, 81, 5.

Хандогіна Л.Л. (Київ)

ТОМАС МАНН І ТЕОДОР АДОРНО: ПРОБЛЕМИ МИСТЕЦТВА

Видатний німецький письменник, класик німецької літератури, автор романів, новел, есе, філософ, естетик, психолог, мистецтвознавець, публіцист — це далеко не повний перелік творчих втілень Томаса Манна (1875-1955). Важко однозначно визначити його духовне амплуа, але його ім'я часто згадують мистецтвознавці, філософи, літературні критики і воно звучить як символ часу.

У першій своїй статті «Більше та я» Томас Манн розглядає важливе для себе питання про право художника писати портрети з живих людей: «Одухотворення, наповнення матеріалу тим, що складає собою сутність предмету, робить цей матеріал власністю художника, привласнити яку ніхто не має права» (Томас Манн. Художник и общество. Статьи и письма. М. «Радуга» 1986).

У своїх романах Манн створює цілу галерею персонажів. Звернемося до одного з них — Чорта (роман «Доктор Фаустус»), прототипом якого вважають Теодора Адорно (1903–1969), представника Франкфуртської школи, музичного критика. Для втілення образу Чорта Манн багато запозичив із слів та думок Т. Адорно з роботи того «Філософія нової музики» (1949). З допомогою Т. Адорно були написані глави, присвячені музиці, зокрема, додекафонічній (дванадцяти звуковій) системі. Більшість ідей Адорно Манн вклав в уста Чорта.

А.В. Михайлов, дослідник творчості Т. Адорно, написав: «до роману перейшло від Адорно все витончене та грубе, що думала про музику ця ще молода на початку 40-х років людина». (Михайлов А.В. Концепция произведения искусства у Теодора Адорно. / Теодор В. Адорно. Избранное: Социология музыки. М.; СПб., 1998. С. 292.)

Наведемо наступні слова Т. Манна для підтвердження цієї думки: «Я відчував, що мені потрібна була допомога з зовні, потрібний якийсь радник, якийсь керівник, з одного боку компетентний у музиці, а з іншого боку, занурений у задачі моєї епохи та здатний із знанням справи додати мою уяву своєю». (там само, С. 282). Проте Т. Манн піддав критичному аналізу естетичні погляди Т. Адорно, про що свідчить хоча б той факт, що Т. Адорно з'являється у вигляді Чорта. Адже не міг би Т. Манн сказати про свого власного вчителя наступне: «Знаєте, який у вас вигляд? Вульгарний — не те слово. Ви схожі на наглого босяка, на повію у штанах, на злодія» (Томас Манн. Доктор Фаустус. Т.: Узбекистан, 1986. — С. 239).

Про витоки музично-філософської концепції Т. Адорно Т. Манн говорить так: «Ця чудова людина все своє життя відмовлялася зробити остаточний вибір між професією філософа та музикою. Він чітко усвідомлював, що в цих різних галузях він переслідує по суті одні і ті самі цілі. Діалектичний склад розуму та схильність до соціально-історичної філософії поєднуються у нього з пристрасною любов'ю до музики, — це не рідке у наші часи поєднання викликане самою проблематикою

нашого часу.” (Михайлов А.В. Концепция произведения искусства у Теодора Адорно. / Теодор В. Адорно. Избранное: Социология музыки. М.; СПб., 1998. С.293).

Отже Адорно у своїх теоретичних побудовах виходив з свого досвіду слухання та осягнення музики, і саме цей досвід був основою філософського тлумачення та філософських висновків.

Ми вважаємо слушним розглянути концепцію мистецтва у Т. Адорно і провести паралелі між основними принципами його філософії та філософсько-естетичними проблемами, які підняті у творчості Томаса Манна, оскільки всі моменти філософської естетики Адорно та її соціологічні мотиви розгруповані навколо проблеми розуміння твору мистецтва.

Хочемо зазначити, що теорія творчості Адорно відмінна від класичних моделей творчості його попередників тим, що у нього все переноситься на реальний процес, це не ідеальна конструкція. Ми маємо справу з тим, коли конкретний досвід сприйняття музики веде за собою філософське тлумачення та філософські висновки. Адорно в своїй філософії, соціології та естетиці йде від мистецтва. Він перевіряє не мистецтво філософією, а філософію мистецтвом.

Філософія Адорно повністю занурена у конкретну реальність самої дійсності та мистецтва. Філософія Адорно — це діалектика, але діалектика негативна, бо філософія Адорно не знає синтезу. Діалектика Адорно неповна, недовершена, вона ставить під сумнів результати руху, саму результативність.

Філософія Адорно — це двоїстість. Уявлення про світ у Адорно це не просто примітивне уявлення про хаос, це діалектичне уявлення про розвиток та становлення, про систему та ціле, які заперечуються. Це можна виразити подвійною формулою: “ствердження та заперечення”.

Якщо говорити про твір мистецтва, то саме в ньому легко помітити цю подвійність: твір мистецтва має актуально деякий дійсний зміст, а також містить заперечення цього змісту. Отже, перш за все, твір мистецтва є відтворенням дійсності, тобто соціальної дійсності з її протиріччями (перша сходинка). Але твір мистецтва не лише відтворює ці протиріччя як об’єктивну даність, а й заперечує її сутність, заперечує істинний характер цих протиріч (друга сходинка).

“Друга сходинка”, яка є моментом істинного в творі мистецтва може не сприйматися, не розумітися як така, тому твір мистецтва може поставати як ідеологія. Адорно говорить: “Музика вважається мистецтвом, але переважає той тип слухачів, які сприймають музику як розвагу, і які зовсім не зважають на вимоги естетичної автономії; це означає, що ціла область так званого духовного життя виконує зовсім іншу, не притаманну їй за смыслом соціальну функцію” (Теодор В. Адорно. Избранное: Социология музыки. М.; СПб., 1998. С. 41).

Всі ці думки ми можемо знайти у “Докторі Фаустусі” Томаса Манна - розмірковування про ілюзорність мистецтва, про його ідеологічну функцію, про детермінованість митця.

Досвід розвитку мистецтва, як констатує Адорно, вказує, що цілісність, іманентна завершеність, тотальність — це не найвищі естетичні категорії, вони мають внутрішньо зніматися. Мається на увазі, що залишаючись іманентним розвиток має постійно вбирати у себе нові елементи реального, новий зміст, новий сенс.

Т. Адорно розуміє активно суб'єктивний характер творчості таким чином, що реально активність суб'єкта виявляється лише як активність у техніці, тобто суб'єктивний момент у відношенні до процесу творчості спрацьовує лише у вузько технічному сенсі.

Для Адорно твори мистецтва відображають дійсність. Він співставляє дійсність як систему, тобто як певну закономірність відношень, хоча система, ускладнена до повної відчуженості від людини, не сприймається більше людиною як ціле, з мистецтвом як системою.

Отже перший щабель твору мистецтва — це сенс дійсності, але осмислений, тобто, цей сенс перестає бути сенсом для себе, стає відкритим сенсом для людини.

На другому щаблі соціальні протиріччя не лише стверджуються, а й заперечуються, тобто тут дійсність показується у її безперспективності та антагонізмах.

Соціологічне прочитання музики — це синтез двох сторін музичної та соціальної, — це конкретне розшифрування шляху не музичного в музику і конкретне розшифрування музичного як соціального. Але ці дві сторони різноспрямовані, бо з одного боку твір мистецтва має бути цілісним, внутрішній художній закон вимагає щоб він ніс у собі ствердження, а з другого боку твір мистецтва виражає в собі соціальні протиріччя і цю дилему не можливо вирішити, коли твір мистецтва відмовляється від примирення протиріч, і це знищує художню форму; і це не можливо також і в тому випадку коли він примирює протиріччя, бо тоді він виступає як хибна утопія, як ілюзія цілісності і єдності. Суб'єкт і об'єкт не можуть примиритися у мистецтві до тих пір поки вони не примирені в реальності людського існування.

Твір мистецтва вимагає третього щабля, який би знімав два перших. Але у Адорно цей синтез нездійснений. У нього це символ перекреслених історичних та соціальних перспектив. Адорно у 1962 році — заглиблений у повний песимізм.

Отже, нетотожність твору самому собі — це остаточне розходження музичного та не музичного в ньому, як у цілому. Твір мистецтва сприймається як зупинений рух процесу заперечення ствердження. Таким чином суб'єктивна спрямованість до кращого перекреслюється як утопія.

У своїй теорії Адорно спирається на Маркса, на фундаментальне протиріччя мистецтва при капіталізмі: мова йде про те, що твір мистецтва не зводиться до абстрактної праці і тому, стаючи товаром стає внутрішньо суперечливою річчю.

Для Адорно є важливим такий діалектичний момент, що рух та структуру у якомусь цілому не можна відривати одне від одного, що в процесі сам рух породжує структурні моменти. Ми не можемо представити для себе твір лише як чистий результат. Внутрішньо твори визначені саме як процес, "предметність" — вторинна. Твір мистецтва — ніби фіксація процесу, де не потрібно навмисне розрізняти фіксацію сенсу і фіксацію зовнішнього плину процесу виконання. Завершеність речі є для Адорно показником відчуження. Отже ціле є процес, а передчуття цілого у процесі досягається живим співвідношенням деталей.

Розглядаючи поняття живого (органічного) Адорно має на увазі не просто органічність твору мистецтва, не просто те, що твір мистецтва виступає як жива даність, а те що він є процесом у своїй мінливості, що він виходить за межі предметної фіксації, що у своєму становленні він не може бути наочно схопленим. Цей ріст,

подібний до росту рослини, які представляються нам неперервністю, який Адорно називає континуумом.

У Адорно кінець мистецтва означає наступне: по-перше, будь який великий художник вичерпує один напрямок мистецтва, який тотожний з його творчістю. Подальший розвиток розглядає це індивідуальне як загальне. По-друге, сучасне мистецтво є феноменом самовичерпання мистецтва у масовому порядку — як свідчення самопізнання мистецтва. Тут кінець означає відволікання твору мистецтва від його істотних ознак. Пізнане стає доступним для будь якого експерименту з ним. З ним тепер можна вільно поводитися, гратися.

Але можливість вільно поводитися з матеріалом творів мистецтв є ілюзія. Художник у творі владний над матеріалом, але не владний над самим твором. Яким би чином художник не грався зі своїм твором, як би він не намагався відсторонитися від нього, усі ці спроби відбуваються у середині самого твору мистецтва.

Для Т. Адорно сучасні йому культура, мистецтво це — культіндустрія. У зв'язку з технічною та соціальною диференціацією культура не прийшла до хаосу. Культура утворює собою систему. Логіка культури перебрала на себе логіку соціальної системи.

Культура перетворилася на культіндустрію, головними рисами якої є стандартизація та серійне виробництво. Функцію творення, попереднього приведення у відповідність чуттєвої багатоманітності з фундаментальними поняттями бере на сьогодні замість суб'єкта індустрія. Культіндустрія ж практикує схематизм.

Мистецтво як культіндустрія — не естетичне явище. Мистецтво зберегло найбільш бідні свої аспекти: радість та втіху. Тон мистецтва — це тон повністю задоволеної життям людини, тон позитивності.

“Індустрія культури”, система товарних відносин у сфері благ глибоко ворожа мистецтву, бо для мистецтва основною функцією є заперечення емпіричної реальності.

За Адорно сучасне мистецтво дає сурогати смислу існування, воно дає індивіду відчуття сили, величі, власної значущості, дає дисципліну, інтегрує, не припускає понятійної рефлексії.

Ідеологічне мистецтво намагається наполягти на зовнішній праці, але це суперечить самій ідеї мистецтва, тоді як відхід мистецтва від загальної практики самозбереження вказує на такі умови життя, коли людина була б звільнена від праці. Повна зайнятість людини не є нормою для мистецтва.

Отже, суть мистецтва вступає у суперечку з “індустрією культури”. Для Адорно постає задача: як вивільнити потенцію заперечення з хибної ідеології, як звільнити мистецтво від прагматичних цілей для внутрішнього духовного смислу.

Адорно знаходить вихід у побудові деякого безкінечного заперечення, яке не приходить ні до якої позитивності. Першим моментом у новому мистецтві є той, коли воно піддало сумніву позитивність існуючого. Найважливішим у цьому мистецтві є відтворення шоку, як знак цього сумніву. Адорно знімає протиріччя суспільства та техніки шляхом “заперечення — заперечення” тобто замість вирішення протиріччя Адорно підносить їх до степеня.

Отже, музика має бути поступово раціоналізованою та відкинути будь-яку кому-нікативність. Ідея нової музики Адорно — це нагромадження формальних, технологічних проблем та протиріч, які б ніколи не вирішилися, які лише перекриваються новим шаром протиріч. Ця схильність музики до само замкнення — жест свободи, але не реальне звільнення. Отже, мистецтво — це лише об'єкт, який руйнується всіма можливими способами. Ідея соціального звільнення Адорно конкретизувалася у сфері абсурду.

Для Томаса Манна симптоми кризи мистецтва наступні: на перший план виходить усвідомлення його ілюзорності, робленості. Тобто чи буде сприйматися художній твір як гармонійне ціле, чи не є він, як будь-яка ілюзія, брехнею? «Мистецтво більше не хоче бути грою і ілюзією, воно хоче стати пізнанням». Правдивим та серйозним є лише одна до межі сконцентрована мить. Отже з'являється сумнів у формі, оскільки вона гра та ілюзія.

У мистецтві відкрито починають говорити про його «робленість», відкрито демонструються його умовності. Чим більше мистецтво звільнялося від служіння, від підпорядкування релігії, тим більше воно ставало вільним від обмежень.

Але разом з цими обмеженнями втрачався загальний критерій для художника, загальна задача, залишалася лише самотня естетична суб'єктивність, що прагнула віднайти об'єктивність — ідею порядку. Бо справжній художник відчуває себе вільним лише у визначених метою межах, він потребує задачі та цілі. Синонімом суб'єктивності є свобода, вона, раніше чи пізніше, зневіриться у власних творчих ресурсах і почне шукати притулку у об'єктивному. Так, музика, намагається поєднати свою магію та гіпноз із математикою, ідеєю магічного квадрату.

Томас Манн хоче повернути мистецтву бажані об'єктивні обмеження. Істинне для нього — це порядкові співвідношення: «Що від Бога, то впорядковане». Головне у мистецтві — це організація. «В мистецтві суб'єктивне і об'єктивне перехрещуються, їх не можна розрізнити, одне виходить з другого і набуває характер другого, суб'єктивне перетворюється в об'єктивне і знов за волею генія підноситься до спонтанності — динамічності, починає говорити на мові суб'єктивного. Музичні канони, тепер зруйновані, вони ніколи не були такими вже об'єктивними, нав'язаними ззовні. Вони були закріпленням живого досвіду і як такі довго виконували задачу насущне важливу — задачу організації. Організація — це все. Без неї взагалі нічого не існує, а мистецтва — тим більше. І ось за цю задачу взялася естетична суб'єктивність, заявивши, що організує твір з середини, вільно». (Томас Манн. Доктор Фаустус. С. 202).

Чи здатна «естетична суб'єктивність» творити вільно, поза канонами, поза традицією? Чи можливе «чисте мистецтво»? Чи може «я» художника бути єдиним обмеженням і критерієм у мистецтві? Томас Манн вважає, що саме у цьому виявляється демонізм культури, відчуження мистецтва.

За Манном мистецтво не може бути культурною самоціллю, ідея культури є історично перехідною, а суть мистецтва полягає у необхідності його служіння чомусь вищому. У минулому це була церква, у майбутньому це має бути людство, колектив.

Протиріччя мистецтва закладені у самому мистецтві: мистецтво намагається скинути з себе видимість і нічим іншим, як цією видимістю бути не може. Мистецтво намагається знищити форму свого існування, стає своєю власною критикою. Тепер припустимими для мистецтва є лише не фіктивне, неігрове вираження страждання у його реальний момент.

За Т. Манном у сучасних умовах творчість стала не можливою. Справжній витвір, замкнений у собі — можливий лише у традиційному мистецтві. Мистецтво ж сучасне, емансиповане, його заперечує. У сучасного мистецтва залишився лише один закон: не підпорядковуватися законам та не повторюватися. У своїй творчості художники керуються принципом антитези, вони бояться звертатися до канонів. Чи не вичерпано всі можливості, які закладено у об'єктивних умовах творчості? Виходить так, що художник повністю детермінований технікою — вона вимагає у нього єдино вірну відповідь у дану історичну мить.

Трагедія мистецтва полягає у тому, що безпліддя, а не продуктивність виявилось результатом свободи, але ж саме для більш повної реалізації творчих зусиль і завойовувалася свобода. У дійсності ж виявилось, що безпліддя стало невід'ємним від високої, чистої одухотвореності, від усамітненого "я".

Мистецтво, що керується лише натхненням, яке не замислюється про вибір, коли сприймає диктат як благословення, коли виходить лише з "ентузіазму", відмовляючись від розуму і занурюється у насолоду - таке мистецтво - від чорта. Художник тут - божевільний і злочинець.

Алі Н.А. (Київ)

СТРУКТУРНА СЕМІОЛОГІЯ ЯК КРИТИКА СУЧАСНОГО МИСТЕЦТВА

Методологічна рефлексія ХХ ст. узагальнила поняття мови до системи засобів виразності взагалі, і ця досить прагматична точка зору дозволила ввести **традиційні проблеми естетики у специфічний вимір - мовний**, у якому вони набувають своєрідного «другого дихання». Лінгвістичний переворот в сучасній філософії став чимось на кшталт кантівського у ХVІІІ ст. з тією тільки різницею, що він, як і вся художня практика ХХ століття тяжіє до анонімності свого авторства та походження.

Результатом цього лінгвістичного перевороту стало те, що предмети чи теоретичні конструкти будь-якої сфери людського життя осмислюються як текст, дискурс, розповідь: вся людська культура - як сума текстів, чи як культурний текст, тобто інтертекст, - текст, котрий можна прочитати відповідно з правилами граматики, специфічними для кожного виду тексту, але побудованими за аналогією з граматиною звичайної мови.

Для людини стають доступними - як в інформаційному сенсі (за допомогою ЗМІ) (1, 92), так і в сенсі надбання (соціальна мобільність, розвиток засобів комунікації) - різноманітні можливі світи (просторові, соціальні etc). І суспільство, в якому різноманітні світи стають загальнодоступними, містить у собі особливі сполучення суб'єктивної реальності та ідентичності. Тому загальною тенденцією стало те, що: «Росте загальне усвідомлення релятивності всіх світів, включаючи свій власний».

котрий тепер усвідомлюється, як один із світів (*можливий світ* - Н. А.), а не як Світ. Внаслідок цього власна... поведінка розуміється як "роль", від якої можна віддалитись у своїй свідомості і котру можна "розігрувати" під маніпулятивним контролем. Наприклад, аристократ тепер вже не просто є аристократом, але грає в аристократа і т. д." (2, 278).

З іншого боку, у літературному дискурсі ми не спостерігаємо більше цитування «текстів» так званої «побутової літератури» - книжок у м'яких обкладинках, які беруть для читання у дорозі (любовні історії, популярні біографії чи детективи), як це робили Джойс або Малер. Ці тексти настільки інтегровані в літературу, що розмежувати високе мистецтво і комерційні форми стає все важче й важче.

Багато в чому завдячуючи такій ситуації, з'являються альтернативні та реалітивістські витлумачення самої природи мистецтва. Так, історик мистецтва Світлана Альперс, наприклад, вважає, що Рембрандт був не стільки творцем геніальних картин, скільки підприємцем, чиї роботи створювались у його амстердамській майстерні учнями й послідовниками.

Французький філософ Артур Данто доводить, що твір мистецтва відрізняється від звичайного предмету тільки завдяки існуванню інститутів, які створюють статус твору мистецтва, а французький же соціолог П'єр Бурдьє писав, що навіть «позаісторичний аналіз твору мистецтва й естетичного досвіду» може сам по собі розглядатись як інститут, що має свою власну систему цінностей та існує в обмежений проміжок часу.

Якщо розглядати рух від мистецтва модерну до постмодерну як вже свосвідну сформовану традицію сучасності, то ми не можемо констатувати радикальний розрив між цими двома періодами. І, перш за все, тому, що ті особливості модернізму, котрі були вторинними, тепер просто стають домінуючими, і, навпаки, ті характеристики, які були на першому місці, тепер стають другорядними.

Наприклад, класичний модернізм завжди був опозиційним мистецтвом – дисгармонійним, шокуєчим і скандальним, що часто не вписувалося в категорії здорового глузду й гарного смаку. У парадигмі ж постмодерну Езра Паунд, Джойс чи Пікассо є класиками і виглядають досить реалістичними авторами.

Більш того, як формально, так і змістовно, у сучасному мистецтві дуже мало такого, що можна було б назвати дисгармонійним і скандальним. Найбільш агресивні та провокативні форми цього мистецтва, такі як, наприклад, боді-арт чи фільми Ларса фон Трієра та групи «Догма» – всі вони, на відміну від продуктів високого модерну, підпорядковані соціальності й викликають безумовний комерційний успіх.

Це означає, що якщо сучасне мистецтво й модернізм мають одні ті ж формальні особливості, то перше вже фундаментально змінило свою позицію в культурі, перетворившись на засіб формування політкоректності.

Постмодерн, як вважає Ж.- Ф. Ліотар, збільшує нашу терпимість до несумісності, але тут виявляє свою актуальність друга проблема: при яких умовах відношення до об'єкту стає естетичним? Використовуючи неklasичне розуміння суб'єктивності як сполученості зі світом, можна сказати, що це є проблема буття мистецького твору в культурі – як об'єкт набуває естетичної значимості в культурному контексті?

І тут ми спостерігаємо ще один цікавий феномен - сприйняття об'єкту набуває естетичного смислу в результаті інтерпретації його масовою свідомістю, тобто смисл не тільки вкладається в об'єкт художником, але й надається реципієнтом, публікою. В цьому випадку естетичний зміст - вже не просто продукт чуттєвого сприйняття, а гра розуму і уяви, норм здорового глузду і витлумачення, вигадки.

Розгляд такого підходу до концепції естетичного сприйняття може бути зроблений в рамках **теорії мистецтва як знаково - символічної системи культури**.

Така постановка питання актуальна, крім того, у світлі дискусій про сутність естетичного знання, його відміни від суми знань, отримуваних у межах загальнофілософського компендіуму наук. Тому, проблема методу в естетиці має не лише суто естетичне, але й важливе загальнофілософське значення.

По-перше, незважаючи на значну кількість естетико-філософських праць, ще й досі залишається недостатньо висвітленим питання про розробку загального методу, що дозволить естетичній науці розглядати її у межах єдиного загальнофілософського контексту.

По-друге, враховуючи значну кількість праць присвячених, наприклад, аналізу видової специфіки, синтезу мистецтв, не можна не звернути увагу на те, що при всьому цьому, відчувається значний брак в системному предметно-філософському дослідженні тих засобів виразу, що дозволяють визначити мистецтво як вид специфічної духовної діяльності.

Структурно-семіологічний підхід як синтез структуральної та деконструктивістської теорії містить у собі методологічні засади, експлікація яких дає можливість створення універсальної методології гуманітарного та естетичного знання і вказує шлях уникнення побудови релятивістських конструктів у межах постмодерної філософії: «Сучасна епідемія «постизму» («postism») разом з історизмом, який став дуже модним практично у кожній філософській дисципліні, загрожує зіштовхнути історичну самосвідомість до точки абсолютного соліпсизму» (3, 97).

Власне, екстраполяція проблематики, категоріального апарату філософії мови на інші філософські дисципліни і, зокрема, естетику тісно пов'язана з **необхідністю перегляду методологічних засад філософських наук і з проблемою міжнаукових меж**. Це проявляється і в їх доланні, і в тому, що самі вони стають об'єктами – рівноцінними (в деякій мірі) граничним явищам.

Поворот філософської думки до науки, котрий відбувся в епоху Просвітництва Річард Рорті визначає як величезну зміну в філософії, у сфері якої «картезіанська вимога ясності восторжествувала над вимогою мудрості. З цього моменту філософська думка почала прагнути до математичної точності, віддаючи їй перевагу перед тим, щоб учити людей «обретать» душевний спокій. З цього часу філософія стала, скоріше, наукою, ніж мистецтвом жити, а теорія пізнання – її основою» (4, 61).

Замість того, щоб зводити мову до логічної системи, котра апріорно розглядається як необхідна та самодостатня, лінгвісти подбали про визначення цієї системи, виходячи із семантичних потреб мовлення. Таким чином, вивчення мовлення стає вивченням значень, способів позначання та знакових систем (що є основним предметом семіології).

Як би ми не прагнули ухопити предмет таким, яким він є насправді, нам все ж приходить його назвати. А це значить, що ми можемо лише «вивільнити» його із тих значень, які надає йому мова. Потрібне особливе зусилля, деяка відносна об'єктивність, щоб звільнити предмет від нашарування ідей, в котрі його вбирають, вловити його власну «тілесність». «Тіло» культурної історії – гра випадковостей, тим часом як причинно наслідкові закономірності (метаопис культурою самої себе) утворюють лише той її поверховий прошарок, який ми можемо бачити» (5, 32-33).

У цьому зв'язку, засоби структурної семіології дозволяють виявити види естетичної діяльності чи особливі естетичні коди, котрі, набуваючи загальної форми для визначених історичних періодів, утворюють реальну літературну, театральну, кінематографічну практику.

Наприклад, перегляд будь-якої вистави передбачає не просто діалог актора та глядача, але ще й спроможність останнього сприйняти повідомлення, де в художній формі вже накладені один на одного символічний, культурний, герменевтичний коди оповідання, гра яких і відтворює сенс чи абсурд на концептуальному рівні.

Більше того, згідно з естетичною програмою постструктуралізму, сучасний мистецький твір має подвійне кодування - код для еліти і код для маси, непротивичиве співіснування котрих може творити цікаві естетичні феномени навіть в межах масової культури, підтверджуючи тенденцію до естетизації дійсності та історії як основну умову життя постмодерної людини (в останньому фільмі Стівена Спілберга «Спасіння рядового Райана» на пошуки солдата, єдиного з чотирьох синів, що залишився в живих, вирушає спеціальний загін. Багато людей загине заради спасіння одного, але, тим самим, не тільки формується та підтверджується глобальний американський міф про пріоритетну цінність особистості, але й художніми засобами уможлиблюється сучасна вільна інтерпретація таких знакових систем історичного дискурсу як «війна», «формування національної ідеї», «демократичний процес», тощо).

На даний час, структуралізм вийшов за межі власне філософського напрямку. Особливу увагу викликає дослідження проблеми видової специфіки мистецтва через призму структурної семіології (як вона подана у теоретичній спадщині Р. Барта) та деконструктивного методу (Ж. Дерріда й американська школа) - одних із найбільш методологічно перспективних філософських теорій, які до цього не залучались для вирішення загальноестетичних питань, а тільки деяких окремих – принципи аналізу літературних творів, проблема автентичності художньої творчості (роль митця у художньому процесі), тощо.

Надзвичайно важливим, також, є завдання - дати теоретичне пояснення сучасній художній практиці, де у відносинах між мистецтвом та сенсом зникає будь-яка однозначність та практикуються чисто ігрові відносини. Урівнюючи в правах дійсне та вимислене, гра призводить до ситуації нескінченної кількості значень твору: адже його сенс вже ніяк не пов'язаний з передіснуючою реальністю. Це є реальність творів Умберто Еко та Джона Фаулза, п'єс С. Бекета та Е. Іонеско, музичних колажів Д. Кейджа та П. Шенберга, фільмів К. Тарантіно та К. Муратової.

Загалом, художники постмодерну відчують потяг до «смерті уяви», що невпинно насувається. У новому романі Роб-Гріє і Саррот або в антикіно Годара чи пізнього Фелліні, в антимистецтві Дюшана, Вотьє та Ворхола ми відчуваємо нестримну пристрасть, пов'язану з кінцем гуманістичного суб'єкта. Такі твори постійно підривають віру модернізму в образ як вираз індивідуальної свідомості.

Типовим постмодерністським образом є образ, котрий демонструє свою власну штучність, свій псевдостатус, свою власну репрезентативну поверхню. У цьому можна бачати сенс мистецтва Енді Ворхола: хрещений батько поп-арту, відкидає загальноприйнятую ідею, згідно з якою мистецький твір є оригінальною творчістю в унікальному часі та просторі.

Адже, поява технологічного образу ознаменувала перехід від ери виробництва до ери відтворення, що не могло не вплинути на мистецькі засоби. Озброєна відеозаписами, екранами комп'ютерів і принтерами людина постмодерну кожне день все більше віддаляється від гуманістичного культу унікальності в цілому та незамінної «аури», за виразом Вальтера Беняміна, «справжнього художнього твору». Індивід вже не вважається творцем чи передавачем своїх власних образів, бо зростає впевненість, що образи, якими ми оволодіваємо, відтворюють копії вже існуючих до нас образів.

Саме знищення суб'єктивної направленості до саморефлексії, референційної глибини та історичного часу – тобто того, що теоретик постмодерну Фредерік Джеймсон відніс до його характерних рис – стає зараз невпинним (принаймні у деконструктивістських колах) (6, 111-126), (7, 53-91). Художник постмодерну не претендує на виконання завдання бути виразником чого-небудь, оскільки він не претендує й на те, що у нього є щось, що можна було б виразити: «Коли я дивлюся в дзеркало, — говорить Ворхол, — я нічого не бачу. Люди звуть мене дзеркалом, і якщо дзеркало дивиться в дзеркало, то що ж можна побачити?» (8, 78). Враховуючи таку відсторонену від свого твору позицію митця, на перший план виступає фігура інтерпретатора.

Ідеологія інтерпретації побудована на тому, щоб воління інтерпретатора до перейменування не змогло розірвати автентичність міфа. Тому інтерпретатор завжди прагне підкреслити особливу глибину та невичерпність тексту. Як писав Кафка: «сказане намагається пояснити те, що не можна пояснити. Але, оскільки в основі його лежить зерно істини, воно знову повинне прийти до того, що не можна пояснити» (9, 85).

Повертаючись до меж застосування структурно-семіологічної методології, необхідно відзначити, що художній твір потенційно містить у собі приховані передумови для наступної міфічної роботи. Це – легенда автора, його міф, закодований авторський смисл. Скажімо, життя багатьох філософів прочитується сьогодні як легендарне – легенди про життя та смерть Сократа, Джордано Бруно, Фрідріха Ніцше та багатьох інших. Легенди, що народжені, частіше за все, після смерті авторів, створюють емоціональний, часто навіть романтичний фон їх текстів.

Сучасні методи інтерпретації, вияву значень (смислів) художнього твору засновані, переважно, на розшаруванні його реальності в «діалозі культур». Зокрема бахтінське розуміння діалогічності дає досліднику неписане правило вторгнення і, навіть, злиття з іншою особистістю, текстом, словом, і, на наш погляд, – іменем.

Пошук наукового підходу в аналізі об'єктів художньої творчості, застосовуючи досить сильні редуції - характерна риса структуралістської естетики. Але сама спрямованість думки - до об'єктивних всезагальностей - залишається незмінною.

Загалом, у структуралізмі відбувається редуція від суб'єктивно загального до об'єктивно загального (суб'єкта - до мови, свідомості - до позасвідомого). Як філософський напрям, структуралізм прагне подолати суб'єктивізм ірраціоналізму - послідовно ірраціоналістичне обґрунтування гуманітарного знання, котре, починаючи вже з Дільтея, зіткнулося з дефіцитом об'єктивних засобів для аналізу пізнання та свідомості.

Значення структурної семіології для сучасної естетики полягає у наступному:

- пошук нових об'єктивних всезагальностей, у всій його суперечливості, був, одночасно, відкриттям дорефлексивних аспектів реального обумовлювання людського життя та свідомості;

- мова для структуралістської естетики - це втілення позасвідомої структурованості, артикульоване буття як таке; і тому, саме мова (в її широкому визначенні - як системи взаємовпорядкованих артикуляцій, розчленувань) виявляється базисом, над яким надбудовуються всі інші визначення людини.

- мова виступає як умова соціальності, і тим самим - як умова людського буття. Аналогія з мовою дозволяє репрезентувати різноманітні художні системи, в тому числі й домовні, позамовні, не оформлені в мові як комунікативні системи-означники, в деякому сенсі - однотипні, рівною мірою побудовані на мові як на дійсно об'єктивній загальній умові культури.

Очевидно, що структуралістська естетика, яка претендує на об'єктивність та загальність, виявляється багато в чому залежною від тих, нередукованих до об'єктивно всезагального залишків, котрі вона свідомо залишає за межами розгляду, будуючи образ людини як об'єкту науки, і, разом з тим, більш залежна від загальної ідеологічної, чи, так званої, постмодернної ситуації.

В постмодерністському електронному світі все змінюється.

Віднині ми спілкуємося з комп'ютером вже не на рівні об'єктів чи мови, а на рівні кодів. Коли відомий голандський художник Мондріан ввів поняття "неопластицизм", він вважав, що картина стала трьохмірною, і що форми були замінені гештальтом. Якщо на початку ХХ ст. ми говорили про гештальти, то на початку ХХІ ст. ми говоримо про коди. В ХХІ ст. світ кодів буде домінувати, і саме це має стати предметом детального філософсько-естетичного аналізу.

Література:

1. Дилигенский Г. Г. Историческая динамика человеческой индивидуальности// «Одиссей». - 1992. - М., 1994.
2. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995.
3. Christopher Kent «Victorian social history: Post-Thompson. Post-Foucault, Postmodern»// «Victorian studies», vol. 40, N 1.
4. R. Rorty «Philosophy and the mirror of nature». Princeton, 1979.
5. Лютман Ю.М. «Культура и взрыв» М., 1992.
6. F.Jameson, "Postmodernism and Consumer Society"//Postmodern Culture, H.Foster (ed.) (Pluto Press, 1985).

7. F. Jameson "Postmodernism or the Cultural Logic of the Late Capitalism" // New Left Review, № 145 (1984).
8. A. Warhol. From A to B and Back Again, London: Casell, 1975.
9. Кніпович Є. Франц Кафка // "Иностранная литература", 1964, №1.

Янко Ж.В. (Дрогобич)

СОЦІАЛЬНЕ ПІЗНАННЯ І ТЕКСТ

Специфіка тексту полягає в тому, що він є системою знаків, які в свою чергу є носіями певної інформації, що потребує свого розуміння та інтерпретації. Соціальне пізнання як теорія та практика освоєння дійсності дає змогу глибше зрозуміти і згодом тлумачити суспільство. В тексті митець викладає те, що було ним зауважене, помічене в довкіллі, та те, що справило найбільше враження на нього. Передумовою для написання тексту є свідомий вибір автора, який вносить в життя свої корективи чи підводить своїх співвітчизників до розуміння правди громадянського існування. Людина, живучи в суспільстві, заповнює в ньому собою якусь конкретну нішу, оточена певними обставинами, що можна пояснити поняттям контексту. Не кожен суб'єкт може підійти до розуміння свого довкілля та осмислити своє місце в ньому, оскільки однією з причин є незнання інших суспільних умов. Своє суспільство стає тим контекстом, макрокосмосом, за межами якого пересічний громадянин більше нічого не бачить і звідси – не знає інших умов, які могли б створити представники одного суспільства в своєму суспільстві, використовуючи надбання та досвід побудови чужих суспільств. В суспільстві народжуються та виявляють свою активну діяльність такі прогресивні та свідомі лідери, як видатні митці, філософи, які здатні піднятися над реальністю чи над ідеалами суспільства, щоб самим відчувати і побачити щось якісно нове та показати цю новизну іншим. Позитивні чи негативні явища суспільства стають предметом осмислення, вербалізації та передачі сучасникам через діяльність свідомих суб'єктів цього соціуму.

Текст є також результатом називання явищ, фактів, їх осмислення та вербалізації, в тексті знаходять своє вираження плоди процесу пізнання соціальної реальності. Він має багатий пласт для інтерпретації суспільного буття, але без існування суспільства важко уявити існування тексту як одного з феноменів людської культури. Суспільство має всі підстави для того, щоб твердити, що воно є одиницею об'єктивного світу, є самостійною системою, постає послідовністю, ієрархією фактів та явищ, що утворює цілісність і становить предмет для дослідження. В суспільстві існують елементи, які можна зіставити з елементами тексту, але не прямо, а опосередковано. Суспільне життя – це, на перший погляд, само собою зрозумілий, звичайний хід буденних справ, до яких його члени звикли і не бачать інших можливостей для облаштування суспільного середовища та для формування нових тенденцій у розвитку духовного життя. Текст можна прочитати, але треба знати грамоту та вміти читати. Але одного вміння читати недостатньо для розуміння тексту і тим більше – для інтерпретації його. Отже, жити в суспільстві ще не означає його розуміти, а без розуміння не можна вести мову про тлумачення.

Людина живе в суспільстві і перебуває під тиском міфологем, які створені самими ж членами цього суспільства і з-під впливу яких важко вийти. Суспільна дійс-

ність є тим сплетінням багатьох чинників, які виявляються і в тексті як сукупності знаків, символів, смислів, та й контексту, назв, імен тощо. Соціальне пізнання переслідує мету, яка міститься в самому процесі шукання правди, а вона, за Бердяєвим, *існує в суспільстві*, людина живе в правді і живе правдою і їй можуть відкритися можливості для шукання істини, яка існує поза межами реально існуючого дійсного суспільного життя. Правдою є реальне суспільне життя, вивчаючи яке допитливим і зацікавленим поглядом, свідомим інтересом та практичним переконанням можна зрозуміти сенс суспільного буття, його закономірності та принципи розвитку. Що означає стати на одну сходинку з суспільством чи з текстом? Чи завжди цей стан зможе довести дослідника, наприклад, до сходження до якихось висот, відкриттів у розумінні суспільного життя? Чи, можливо, ще більше розуміння доведе до ситуації нерозуміння? Чи можливим є тлумачення суспільства без розуміння його суті? В процесі дослідження соціального пізнання слід зупинити увагу на заангажованості дослідника, його обізнаності з проблемами суспільного життя в конкретно визначених часово-просторових межах. Шляхи шукання правди суспільного буття саме в самому суспільстві можуть бути найрізноманітнішими, як і шляхи до розуміння тексту та його інтерпретації.

Текст є цілісним, самодостатнім, оригінальним, живим, а не заскорузлим кістком твору. Як вважав Дільтей, герменевтичний підхід до тексту – це мистецтво розуміння письмово зафіксованих життєвих проявів. Жива реальність промовляє до нас з тексту через автора, через слово, котре завжди є багатозначним, поліфонічним. Зішлемося на думку Т.І. Біленко: “Слово існує, з одного боку, як реальна фіксація соціального набутку, з другого – як можливість побудови нової мовної дійсності через включення суб’єктами духовно-практичного процесу до соціальної взаємодії. В такому разі слова дають нову реальність як віддзеркалення інтелектуально-емоційного світу суб’єктів. ... Творче споживання залежить від того, що спромоглися взяти сучасники, від їхньої готовності спілкуватися з дарунками віків. ... Тому вміння правильно прочитати текст – неодмінна умова правдивого спілкування поколінь” [1, 52]. В тексті (і в часі його написання, і до того, і після) створюється, твориться новий твір, ім’я якому пізнання, творче пізнання “духовних” і “практичних” реалій життя. Такий тавтологічний ряд підсилює значимість тексту як художньо завершеного, мистецького явища, що має перспективу подальшого буття та альтернативи для свого розуміння та тлумачення, а отже – пізнання.

Текст можна назвати полотном, на якому митець “вишиває” кожну літеру, виражаючи у зв’язку слів, насамперед, новий, актуальний зміст, заявляючи про своє авторське мистецьке кредо. Це вираження може бути символічним або ж типовим, тобто ідейно-образна система твору сформована за допомогою типів (архетипів) чи символів. Літературознавча інтерпретація ґрунтується, передовсім, на аналізі художніх текстів, а вже потім можна на основі аналізу тлумачити текст. Інтерпретація тексту – це доволі цікаве структурно-літературознавчо-філософське явище; інтерпретація тексту допомагає проявляти “новаторство”, оригінальність у розумінні досліджуваного тексту, а також, наближаючись до авторської концепції, перебувати в стані інтерпретації, в стані “інтерпретаційного буття”, який дозволяє тлумачити

текст, незалежно від тієї ж авторської позиції. Автор не може “обійняти” всієї гами свого ж художнього явища-дитяти, яке виражене в тексті, оскільки художній контекст і його розуміння створюють нові можливості для герменевтичного дослідження, для інтерпретатора.

Текст – це лише буквально “відтворена на письмі або друком авторська праця, висловлювання” [4, 655]. Але навіть у тексті неможливо відтворити всю поперечину і безпосередню працю автора, його творчий пошук, пізнавальну діяльність. У висловлюваннях можна зафіксувати такий сенс, який потребує спеціального витлумачення, пояснення. Адже кожне нове “прочитання” тексту передбачає нове його розуміння та нову інтерпретацію. Тому виразність тексту (і виразність у тексті) є однією з визначальних властивостей, що дає змогу долати перешкоди на шляху до розуміння, долати “нерозуміння” в тлумаченні та сприйнятті тексту дослідником або читачем. Справжній артистичний (мистецький) текст (штука) вирізняється з-поміж інших своїм остаточним оздобленням, якого надає йому творчий процес автора-митця. “Кожний видатний письменник, торкаючись будь-яких, навіть найвіддаленіших, тем, відображає у своїй творчості сучасну йому епоху, своїх сучасників, їх установи, звичаї, спосіб життя, і тим докладніше, чим більше він обдарований. Тому, хоч афінські трагіки брали масу тем з далеких міфічних часів, проте вони згадували про такі справи, які мають чимале значення для пізнання сучасної їм епохи. ...Пізнати з творів видатних представників античності умови і соціально-політичний лад, в яких вони жили і творили, – це, на нашу думку, не менш важлива справа, ніж пізнати з творів самого письменника як людину з людськими прикметами і пороками, почуттями і пристрастями” [5, 7].

У філософському енциклопедичному словнику читаємо, що інтерпретація в науці та логіці – це “сукупність значень (смислів), які надаються будь-яким способом елементам якоїсь теорії (виразам, формулам і окремим символам); кожне з таких значень також називається інтерпретацією цього виразу, формули й символу. Поняття інтерпретації відіграє важливу роль у теорії пізнання, характеризуючи співвідношення наукових теорій і галузей об’єктивного світу” [7, 215], а герменевтика виступає як “мистецтво і теорія витлумачення текстів”, як мистецтво перекладу пам’яток минулої античної культури на мову живу, сучасної культури, як мистецтво розуміння чужої індивідуальності”, “іншого” за Шлейєрмахером. Позитивістське бачення схилилось до ототожнення слова зі знаком. Критикуючи цю позитивістську концепцію, Гадамер поділяє Гумбольдтівське розкриття суті *мовного розуміння* як *світорозуміння*. Так постає герменевтичний напрям у лінгвістичній науці.

Мета герменевтики полягає в розкодуванні “слова-знака”, а значить – і всього тексту. Як зауважує Оксана Забужко, характеризуючи царину філософії історії, “за останні десятиліття проблематика істотно видозмінилася під впливом герменевтичної методології” [2, 126]. Вказуючи на важливість винайдення друкарського мистецтва в розвитку науки ще Іван Франко писав: “Лише велике винайдення письма розриває одвічний морок і починає справжню історію. Письмо дає людям можливість передавати свої думки нащадкам, ділитися з сучасниками, але на сотні верст віддаленими людьми. Письмо, закріплюючи думки окремих людей, сприяє поступу

в мисленні, подаючи одному в короткий час те, над чим другий мислив і працював ціле життя, - даючи йому тим самим можливість починати дальшу працю від того пункту, на якому зупинився попередник. Одним словом, винайдення письма стало основою цілої людської культури, найпотужнішим рушієм поступу, без якого людина не була б у змозі пізнавати систематично і чітко закони природи і зоставалася б на віки не її господарем, а злидненим рабом" [6, 26-27].

У Франка тут мова йде про науковий текст, зокрема, історичний. А художній текст розкриває перед нами ширші горизонти для герменевтичної інтерпретації. Художній текст відрізняється від іншого тексту оригінальним наповненням сенсу, своєрідним образним пластом тощо. Текст є вже реально зафіксований (в часі, в просторі, зрештою – в слові) феномен. Ми не можемо його переписати, тобто не можемо його змінити, не можемо змінити те, що вже відбулося в минулому та існує за своїми власними законами. Але ми можемо надати йому новий сенс, здійснивши спробу підійти до трактування тексту з новими методами, критеріями оцінювання авторського бачення тощо.

В тексті певним чином закодовані переживання автора, результати його пізнавальної діяльності, плоди творчості. Адже "слово фіксує актуальну наявність усвідомленої та вербалізованої реальності... Як перервний компонент воно невіддільне від складного процесу життя, в якому безперервно і неоднозначно реалізується валентність, породжуючи нові смисли, входить у нові зв'язки.

Слово, що зродилося в душі (в голові) людини в потоці свідомості (а ця свідомість функціонувала в русі, в плинності), викликає в душі іншої теж не якесь локалізоване, ізольоване відчуття (образ), а тягне з підсвідомого буття цілий комплекс образів, символів, міфів, котрі більшою чи меншою мірою дотичні до вербалізованої дійсності" [1, 57-58].

Текст, його розуміння та тлумачення є первинним, певною мірою, щодо твору. Але тут слід врахувати і первинність існування твору в авторському задумі, в уяві митця, в його переживаннях через творення та розумових інтенціях, що народжують твір ще до його фіксування у вигляді тексту. Окрім того, що текст постає вагомою складовою твору, є своєрідним цілим, яке формують слова, фрази (вирази, вислови), речення, що наповнені семантично та згідно з авторським баченням і розумінням виокремленого та пізнаного з довкілля, а потім написаного у тексті. Авторська актуалізація може бути явно виражена, а може бути замаскованою за словами, за символами, за "іншими іменами".

Доречно згадати давньоєгипетську богиню істини і порядку Маат, яка вважалася дружиною бога мудрості Тота. Її зображували жінкою, яка сиділа на землі, з притиснутими до тулуба колінами. Символом богині Маат було страусове перо, прикріплене на голові, її графічним зображенням був ієрогліф "маат", що писався у вигляді того ж страусового пера. Тут простежується рідкісна аналогія між символом та графічним відображенням його в тексті, що зафіксовано в так званих "Текстах пірамід". Згодом ім'я богині Маат включалося як складова-епітет до назви правителя-фараона. Маат була дочкою бога Сонця Ра (Бога-Творця), вона брала участь у створенні світу, в його облаштуванні, "в доведенні його до порядку". Символіч-

ною і яскравою є ще роль, яку відігравала богиня істини Маат у потойбічному світі (світі Осіріса), коли на одну шальку терезів клали серце небіжчика, а на іншу – статуетку Маат. Рівновага означала, що цю душу виправдано, і її (людини) голос був праведним. У стародавніх єгиптян побутувало уявлення про двох сестер, яких називали Мааті (подвійне число від імені богині). “Залою двох правд” називали залу засідання суду [3, 86]. Можна провести паралелі, що викликають асоціації з правдою художнього тексту та правдою життєвою, істиною та правдою в процесі пізнання тексту, з реальною земною правдою та небесною божественною істиною, між космічним, ірреальним, духовним, трансцендентним та реальним, буденним, практичним. В тексті перехрещуються різноманітні зв’язки, текст постає посередником в осягненні шляху до креативного сенсу буття, таємниці народження та існування слова, знаку для інтерпретації, для герменевтичної практики та комунікативності на різних рівнях.

Саме літературний процес був і залишається тим органічним втіленням та виразником ідей та настроїв суспільного стану життя, тим барометром та індикатором соціальної дійсності, яка оточує нас нині, та тієї, яка минула. Текст – це часточка літературного процесу, який подає нам результати (хоча залишає багато заявлених проблем) процесу соціального пізнання автором дійсного життя, якого б часу та простору не стосувався текст. Соціальне пізнання та літературний процес завжди перебувають у тісній взаємодії та взаємодоповнюють один одного, вони є атрибутами духовного життя суспільства, це й умовні назви суто матеріальних процесів, що вписуються у фактичні матеріалізовані поняття (пояснення). В тексті є «підказка» до розуміння іншої епохи, її віянь, а також до настроїв та переконань автора, але не завжди легко проникнути у суть речей, що намагається сказати автор-митець. Суспільні обставини є тією правдою, яка потребує свого спеціального дослідження і пізнання.

Література:

1. Біленко Т. Слово, розуміння, культура та космічний контекст // Siowo a kultura. – Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1998. S.51-61.
2. Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст: франківський період. – К.: Основи, 1993. – 126 с.
3. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. – М.: Сов. энциклопедия, 1992. – Т.2. – 719 с.
4. Словник іншомовних слів / За ред. О.С.Мельничука. – К.: Гол. ред. УРЕ АН УРСР, 1975. – 776 с.
5. Франко І. Лукіан і його епоха // Зібр. тв. у 50 тт. – К.: Наук. думка, 1986. – Т.45. – С.7 – 23.
6. Франко І. Наука і її взаємини з працюючими класами. – К.: Наук. думка, 1986. – Т.45. – С.24 – 40.
7. ФЭС // . – М.: Сов. Энциклопедия, 1983. – 840 с.

Смеричевский Э.Ф. (Донецк)

НООСФЕРОГЕНЕЗ: РОЛЬ И МЕСТО ИНФОРМАЦИОННО-КОМПЬЮТЕРНОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Одной из важнейших проблем человечества на всех этапах развития были проблемы его социокультурных трансформаций. Таковыми являлись аграрная, урбанистическая, информационная цивилизации. (А. Тоффлер, А. И. Ракигов, Г. Г. Дилигенский, Н. Моисеев).

Предметом нашего исследования является проблема трансформации современного человечества в условиях глобальной компьютеризации.

По мнению социологов современная информационно-компьютерная революция является социотехнологической основой для фундаментальных трансформаций культуры, так как она обеспечивает гуманистические, экономические, культурогенные механизмы социокультурной трансформации. Западные учёные считают, что современная информационно-компьютерная революция способна создать более гуманистическую модель с независимыми, нравственными, культурно самодостаточными индивидуумами и общностями. Это, во-первых.

Во-вторых, в информационно-компьютерной революции учёные увидели экономический механизм социокультурной трансформации человечества. То есть развитие информационно-компьютерной революции подводит к выводу о том, что в дальнейшем экономика должна стать информационной. Прежде всего потому, что информация станет наиболее важным товаром, обеспечивая сферу производства и распределения полным объемом информационных услуг.

Кроме того, информационные технологии изменяют функцию денег. Деньгооборот, платежи при помощи информационных технологий осуществляются мгновенно и в любых масштабах. К тому же в информационно-компьютерную эпоху, как утверждают западные социологи, деньги перестают быть всеобщим эквивалентом трудозатрат и становятся средством расчёта.

Далее, информационная экономика имеет преимущества перед материальной экономикой. Информационные технологии способны подсчитать количественные и качественные стороны любой деятельности людей. При этом трудозатраты будут трансформироваться в сферу услуг и информации с быстрым развитием интеллектуальной индустрии.

В-третьих, одной из особенностей информационных технологий прогресса является и их культурогенный характер. Культурогенез обеспечивается системой свойств информационных технологий. Например, первым свойством информационных технологий является их кумулятивный характер, то есть эффект постоянного накопления информации.

Более того, никакие другие технологии, кроме информационных, не обладают ещё одним уникальным свойством - способностью к самовоспроизводству, к самогенерации. Естественно, оба эти свойства позволяют быстро накапливать знания.

Ещё одним универсальным и уникальным свойством информационных технологий является высокий уровень их автономности. Информационные технологии по своей природе интернациональны, масштабны, глобальны, не знающие национальных границ и пределов. Это свойство обеспечивает глобальное взаимопроникновение различных культур, духовно-культурное изменение цивилизации.

Весь этот мощный потенциал современной информационно-компьютерной революции способен обеспечить путь к разумному обществу, обществу знаний, научному обществу - к ноосферной эпохе.

Как известно, автором концепции ноосферы является В. И. Вернадский. Во-первых, он считал, что общество объективно поднимется на более высокую ступень в

своём развитии которую он назвал сферой разума. И во-вторых, он выделил ряд условий перехода в общество разума - ноосферу. Или, по его словам «перехода биосферы в ноосферу. Такими условиями он считал: идею синергизма природы, человека и общества, создание новой мировоззренческой ноосферной парадигмы, создание современными государствами адекватных условий перехода биосферы в ноосферу, открытие новых видов энергии, развитие средств связи и коммуникаций, гуманизацию человеческой жизни и гуманитаризацию человеческого сознания в планетарном масштабе.

Наша задача проанализировать движение человечества по пути ноосферогенеза на фоне развернувшейся глобальной информатизации и компьютеризации всех сфер человеческой жизни. Работа в данном направлении показала нам, что в системе синергизма природы и общества формируется проблема информационной ситуации. Так, в естествознании возникло направление инфогенной детерминации развития; точные науки работают над проблемой искусственного интеллекта;

философы говорят о становлении информационной ноосферы; социологи фиксируют катастрофические объёмы информации во всех социальных сферах превосходящие психофизиологические возможности человека и грозящие захлестнуть его. То есть информационная ситуация в симбиозе человека, природы и общества представлена в настоящее время разными науками. Имеет место даже межнаучный категориальный синтез. Например, используются и становятся социально необходимыми такие понятия, олицетворяющие наступление новой цивилизации и культуры, как «информатика», «социокультурная трансформация», «компьютер», «моделирование», «искусственный интеллект», «экспертная система», «когнитивный процесс», «роботизация производства», «компьютерное поколение» и т. п. (Дано по кн.: Ракитов А. И. Философия компьютерной революции. -М., 1991. -С. 8).

В информационной ситуации сфокусирована суть информационного характера системы «природа - общество» на пути к ноосферогенезу. Человечество совершает переход на такую ступень своего научно-технического развития, когда одним из основных критериев и детерминант социально-экономического аспекта данного симбиоза становится информация. Синергизм природы, человека и общества будет характеризоваться развитой информационной экономикой. То есть «информационная ситуация» - это социально-экономическое понятие будущего ноосферного общества. Информационная ситуация - это процесс, включённый в сложную динамическую систему общественного процесса. Она выступает как момент в развитии сложной самоорганизующейся системы «природа - общество». Особенность информационной ситуации заключается в том, что информационное общество будет органически вписываться в обмен веществ между природой и человеком, что составляет суть синергетического отношения соразвития природы и общества.

В системе синергизма природы, человека и общества информационный процесс обуславливает главное - воспроизводство и развитие жизни. Информация способна поддержать гомеостазис человечества и обеспечить его развитие. По мнению учёных, если XX век проходил под знаком приоритетного развития физики, затем биологии, то XXI век станет веком гуманитарных наук - наук о человеке и человечес-

ве. Ноосфера это будет, прежде всего, глобальное гуманитарное образование. Информатика сама по себе - это мост к новому синтетическому человеческому знанию. Она способна объединить логические рассуждения с интуицией и талантом человека - признаками «сферы разума». И чем развитее будут технико-технологические и информационные системы, тем в большей мере XXI век будет становиться веком человека, а не веком обновляющейся техники.

В философском аспекте информационная ситуация предстанет как единство субъективного и объективного. Общественное развитие в условиях информационно-компьютерной революции совершается таким образом, что сам прогресс информационных производительных сил не может дальше продолжаться если каждый субъект истории не проявит себя как творческая личность.

Процесс ноосферогенеза пролегал через трансформацию техногенной цивилизации в антропогенную в виде перехода биосферы в ноосферу. Параллельно развиваются, взаимодействуя и усиливая друг друга, социальная информация и разум человека, в направлении инфоноосферы. Поскольку точка отсчёта современного типа прогресса сосредоточена в самом человеке, в уровне его духовного развития, то информационная парадигма симбиоза «природа - общество» включает в себя следующие гуманистические аспекты:

а) информация возникает на основе человеческой деятельности, питает и видоизменяет её, обуславливая поступательное движение этого симбиоза;

б) информация служит прогрессу этого симбиоза в той мере, в какой она отображена и преобразована человеком в соответствии с его интересами и осознанной целесообразностью;

в) информация связана с уникальным и ничем незаменимым творением природы - человеческим мозгом, с его многофункциональной духовной деятельностью, что и определяет качество вышеназванного симбиоза;

г) информация имеет смылосодержательное и управленческое значение, связано с коммуникативностью и социальными ценностями. Симбиоз «природа - общество» будет характеризоваться информационной ёмкостью научного знания в рамках усиливающейся интеграции, выступающего существенной стороной логики развития, приводящей к усилению этой синергетической целостности, обобщённости и эффективности в практическом процессе.

Ноосферная парадигма и необходимость её формирования были широко и раньше всего представлены в западной социологической литературе. На сегодняшний день идея ноосферы активно развивается во всей мировой науке, как этап «научного общества», «интеллектуального общества», «общества разума», «информационного общества». Эти и ряд других концепций развиваются в рамках идеи ноосферогенеза вышедших из западного постиндустриализма. Именно в рамках этих концепций происходила замена старого мировоззрения новым..

История свидетельствует, что западные учёные первыми в мировой социологии заговорили о границах индустриальной цивилизации. Так, Георг Лихтгейм назвал будущее общество «посткапиталистическим», Кеннет Боулдинг - «постцивилизационным». Родерик Сейденберг - «постисторическим». Позже Ричард Барнет при-

бавил прагматическую ноту - «постпетролеум общество». Однако все эти эпитеты были отброшены одной фразой Даниэлла Бэлла: «постиндустриальное общество».

Американский социолог Д. Бэлл первым определил параметры и критерии новой эпохи. В своей работе «Культурные противоречия капитализма» он прямо писал, что идея постиндустриализма ограничена специфическими изменениями в технико-экономической организации. В статье «Социальные рамки информационного общества» Д. Бэлл определил три параметра постиндустриального общества (которое он назвал «информационным» по своей сути), связанных с феноменом телекоммуникаций: а) переход общества, производящего товары, к обществу услуг; б) кодификация теоретического знания как центрального источника инноваций и технологий; в) появление новой интеллектуальной технологии как ключевого инструмента системного анализа и теории принятия решений. Для Д. Белла знание становится центром инноваций и «делания политики», а технология - «ключом в будущее». Вспомним, что у В. И. Вернадского ноосфера - это «сфера разума».

Другой американский социолог В. Дайзард квалифицирует будущее по существу ноосферное существование человечества как информационную эпоху. В работе «Будущий информационный век: взгляд на технологию, экономику, политику» он квалифицирует будущее «общество разума» так: «электронные системы XX столетия способны достичь кого угодно и где угодно. Это и есть начало информационного века».

В Японии была создана программа информатизации общества и разработаны её четыре этапа с 1945 по 2001 год. Автор японского варианта концепции «Информационного общества» Й. Масуда показал будущее информационное общество как глобальную систему и разработал систему ГИП - «глобального информационного пространства» для всего человечества. Эта идея Й. Масуды отражает идею «общепланетарной ноосферы» В. И. Вернадского. То есть ноосферное общество В. И. Вернадского - это прежде всего развитое информационное общество и общество разума.

Система «логос-ноосфера» развивается и в отечественной украинской науке. Так, известный психолог В. В. Клименко отмечал, что если логос это законы Природы, то ноосфера - это уже опознанный, освоенный культивированный логос, что это культурная, разумная оболочка Земли, сущность которой - информационно-энергетическая. Развивая эту идею, В. В. Клименко отмечает, что информация и энергия ноосферы доступны любому человеку, но только в зависимости от его разума и развития. По его мнению на контакт с Логосом способны выйти только гении и только в моменты своего высочайшего энергетического взлета. В. В. Клименко пишет, что «ноосферой пользуются все: человек - исполнитель - эрудит - информацию и энергию гармонии; творец - задачи и проблемы - самые сложные из них - и решает их просто» (В кн.: Общая психология / под, ред. С. Д. Максименко, 1999. - С. 520). Следовательно, мы можем вполне констатировать развитие системы «логос-ноосфера» в современной мировой науке.

В своё время третьим условием перехода биосферы в ноосферу В. И. Вернадский считал необходимость создания современными государствами прежде всего адекватных условий.

Всему миру известно, что система «логос-ноосфера» уже несколько десятилетий подтверждается развитием информационно-компьютерной революции на Западе. Так, с 70-х годов XX столетия разрабатываются и экспериментально проверяются модели будущего «общества разума», «научного общества», «интеллектуального общества» в рамках единой концепции «Информационного общества»: в Японии - модели Тама - CCIS и Hi-Ovis, в Канаде - Программа TELIDON, в Швеции - Проект TERESE и др.

В Америке решалась задача выхода на глобальные коммуникации через ряд проектов на локальном уровне. В США была создана Федеральная комиссия по коммуникациям. В то же время правительство США способствовало выходу средств связи за пределы страны. В 1978 году был создан План реорганизации и консультации президента Картера по международным делам в вопросах международных коммуникаций. Затем подкомитет Палаты представителей США по вопросам информационной политики в 1980 году выступил с предложением учредить в Госдепартаменте ведомство высшего уровня по политике коммуникаций, а также предусмотреть механизм координации на уровне Белого Дома. Всё это привело к укреплению США в вопросах распространения американского влияния за рубежом.

Это говорит о том, что в условиях функционирования информационного общества, социально-политическое управление коммуникационной индустрией становится глобальной ценностью и товаром. Информационная инфраструктура конкретных обществ обуславливает тенденции их будущего прогрессивного развития как открытых гражданских обществ, отличия и особенности которых становятся доминирующей ценностью процесса глобализации в развитии мирового сообщества.

Важное значение при переходе биосферы В.И.Вернадским отводилось проблеме гуманитаризации человеческого сознания в планетарном масштабе. По его мнению от этого зависит даже будущность человека как биологического вида. Академик Н.Н.Моисеев указывал на зависимость «нравственного императива» от способности человека принять его и следовать ему. Н.Н.Моисеев полагал это узловым вопросом современного гуманизма. В гуманистическом факторе ноосферогенеза он видел обеспечение коэволюции, совместного гармоничного развития природы и общества. Он считал главнейшей стратегией человечества, по пути ноосферогенеза, выработку совместной стратегии им по развитию системы «природа - общество».

Таким образом, научный анализ исследованного материала позволяет сделать ряд заключений.

Во-первых, актуальную научную проблематику в мировой науке составляют вопросы ноосферогенеза человечества, симбиоза природы и общества, развернувшейся информационно-компьютерной революции и другие.

Во-вторых, комплексным условием формирования процесса перехода биосферы в ноосферу западные и отечественные учёные считают развитие глобальной мировоззренческой ноосферной парадигмы, государственное управление процессом этого перехода, регулированием системы «природа - общество» и созданием всех условий для широкого развёртывания коммуникационных технологий и средств связи.

В-третьих, исходным пунктом, обеспечивающим переход биосферы в ноосферу, учёные всего мира считают человеческий фактор - гуманизацию человеческой жизни и гуманитаризацию человеческого сознания в планетарном масштабе.

Фофанова Л.В. (Донецк)

К АНАЛИЗУ ГУМАНИТАРНОЙ ПАРАДИГМЫ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Одной из актуальных проблем современного социально-философского знания является проблема гуманитарного вектора и смысла человечества в его трансформационные периоды, гуманистический императив переходных эпох в истории человеческих цивилизаций.

Задачей данного научного исследования является анализ роли гуманистического фактора в системе современной глобальной трансформации человечества. В связи с этим гуманитаризация общественного и индивидуального сознания просматривается нами как социокультурный показатель и индикатор, как «гуманитарная лаборатория» человечества,

Актуальность данной проблематики особенно возрастает в условиях быстро нарастающего научно-технического прогресса и глобальных проблем человечества. Становится ясным, что без гуманистически когосознания человечество не в состоянии точно предвидеть и надёжно контролировать последствия своей деятельности. Истории известны примеры «гуманитарных катастроф», когда антигуманитарная линия развития – особенно в трансформационные периоды общественных систем – заканчивалась их нестабильностью, реструктуризацией личности, изменением мировоззрения и жизненных миров на базе дегуманизации ценностей, разрушения идентичностей, маргинализацией целых слоев населения, усиливающийся девиации и депривации. История учит, что гуманитарные катастрофы закономерно ведут к катастрофам целых общественных организмов. В этих условиях должно возрастать осознание того, что разрушительный, деструктивный характер «просвещенного невежества» и «феномена незнания» достаточно опасен. Особенно эта опасность возрастает в современный период трансформации человечества.

Известно, что гуманитаризация - это процесс формирования гуманистической идеологии, социально-философских и социально-культурных взглядов, убеждений, психологии, мировоззрения и пр.

Исходя из современного состояния человечества, ученые отмечают необходимость гуманизации мирового общественного сознания: воспитания новой генерации людей, учет того, что точные науки и технизация всех сфер жизни уже в целом выполнили свою узкую техническую роль.

Современная гуманитаризация происходит в условиях глобальных и планетарных изменений, что предполагает преодоление технократических и сциентистских традиций, раскола культуры и образования на гуманитарную и технократическую составляющую, гуманитаризацию образования как приоритетного направления.

В свое время П. А. Флоренский предупреждал, что «техника работает в сфере смерти» и по мере ее развития надо очеловечивать и технику и человека. Во главу

научно-технического прогресса П. А. Флоренский безусловно ставил духовный детерминизм, человеческую его обусловленность. Так, в своих мемуарах «Детям моим...» он описывает потерю своей веры в приоритет науки перед духовностью. «В какую-нибудь минуту, - писал он, - было подрезано и обесценено все, чем я жил... Все возражения против научной мысли, которые я когда-либо слышал или читал, вдруг перевернулись в сознании и их условных, легко отразимых при желании и искусственно придуманных придираков... вдруг получили силу ударить в самое сердце научного мировоззрения. В какую-нибудь минуту пышное здание научного мышления рассыпалось в труху». (Флоренский П. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. М., 1992. - С. 242.).

П. А. Флоренский не скрывал, что научное мировоззрение перед духовным сознанием получило «обвал» в его душе. И этот «обвал» научности потряс его душу сильнее, чем произошедшее затем крушение России.

Прогресс человеческой цивилизации П. А. Флоренский связывал только с духовным развитием людей. Любые научные мировоззрения не могли сравниться с тем постаментом, на который выдвигал он духовное сознание. В самом «обвале» научности в его глазах он уже видел и крушение России и всей Европы с ее культурой.

«О, с какой остротой тогда, - писал он, - я почувствовал тщету дел человечества! И как сравнительно... глухо прозвучали во мне разрушения России и, наперед, уже пережитое разрушение Европы и ее культуры... Тогда я знал, может быть даже лучше, чем сейчас, что научное мировоззрение есть душа западной культуры, самое сердце Европы. И когда это сердце на моих глазах вдруг стало останавливаться, когда я увидел, что оно не сердце, а только резинка, тогда... я осознал и все происходящее ныне в мире как имеющее произойти. В том, что случилось со мною, был пережит разрыв мировой истории» (Там же. С. 196).

Современные ученые создают концепции, совмещающие научный прогресс с духовным развитием. Разработку и создание новых технологий в системе «природа-человек» связывают с творческим осознанием производственных процессов. Ученые считают, что по мере общественного развития фундаментальные исследования должны все в большей степени осуществляться в духовном производстве. По их мнению показателем гуманитарного подхода является то, что в подлинно гуманистическом обществе главным будет производство знаний для создания новых технологий, когда товары будут следствием от производства знаний в то время, как в догуманистических обществах в материальном производстве знания использовались для производства товаров. То есть, экономика переключится с производства материальных благ на производство духовных ценностей и знаний, определяющих духовное богатство человека и человечества в целом. В гуманистическом обществе постоянно воспроизводящиеся знания на основе творческого труда формируют целостную личность как главную его цель. Современные трансформационные процессы человечества в условиях глобальной информатизации делают главной категорией гуманистического общества понятие «интеллектуальная собственность». Одной из проблем, которые ставит перед человеком трансформационные эпохи, является проблема знаний. Переход от одной культуры к другой всегда сопровожда-

ется прибавкой в знании. Особенностью современной мировой трансформации является ее информационно-коммуникационная сущность. А как известно, у информации есть имманентное свойство постоянно накапливаться, то есть кумулятивный эффект. В этих условиях быстро нарастающей информационной емкости по-новому обостряется проблема знаний. В условиях информационной эпохи знания становятся сильнейшим социокультурным механизмом развития человечества. Развитие человечества всегда сопровождалось развитием знания. Однако нарастали и развитие незнания. Разные философы в разные времена по-разному воспринимали этот процесс. Например, Р. Оппенгеймер испытывал «растерянность» и «смятение духа» перед этой проблемой. «Прогресс науки, - писал он, - сопровождается такой специализацией, что отныне любой человек может овладеть всего лишь незначительной долей человеческих знаний. Это вызывает ощущение невежества и одиночества и, очевидно, ощущение тем сильнее, чем больше человек знает... Развитие науки наглядно показало несоответствие между теоретически безграничными возможностями человеческого познания и ограниченными способностями одного человека, между бесконечностью и индивидом. « Как верно замечает Е. Суименко «Оппенгеймер не смог осознать той обыденной истины, что драма одиночества и обреченности ученого на незнание не может и не должна устраняться познавательным, сциентистским способом». Современные западные социологи подходят к этой проблеме по-другому. Они определяют феномен знания в контексте культурного пространства. Изменяя понятие культуры, ученые полагают, что культурным человеком в информационную эпоху будет уже считаться не тот, кто «все знает», а тот, кто будет способен ориентироваться в возрастающем количестве информации.

Одним из гуманитарных факторов общественного развития всегда являлась система ценностей. История человечества в целом свидетельствует о том, что ценности и ценностное сознание всегда были необходимым компонентом человеческой деятельности. Ценностное сознание проявляясь в многообразии своих форм, детерминировало прогресс человечества на разных уровнях его развития. Эволюция ценностного сознания всегда была одним из главных источников появления многих цивилизаций, способствовала их развитию и совершенствованию, обеспечивала их крайние пределы развития.

Современный техногенез подошел к такому моменту, когда его дальнейшее развитие уже больше не определяется технико-экономическими факторами. На первый план выступает человеческое сознание. А это указывает на то, что в человеческом сообществе есть ценности, которые могут вывести его за рамки техногенной цивилизации, преодолев ее противоречия. Эти ценности связаны с решением целого ряда проблем: новое понимание взаимоотношений человека с природой; проблема выживания человечества и невозможность ее решения техногенным способом и по техногенным меркам; новое понимание человеком прогресса; возможные границы развития всего человечества и место человека во Вселенной; новое мировоззрение, затрагивающее массовое сознание; проблема индивидуализации в условиях усложняющейся цивилизации; гуманистический детерминизм цивилизационного прогресса; новый тип экономического роста с его рациональным ограничением; изменение вну-

ренной природы (психо-физиологии) человека; появление новых внутренних стимулов к развитию на глобальном, локальном и индивидуальном уровнях.

Идет массовый сдвиг старых индустриальных ценностей, которыми люди жили в течение столетий. Признаки новой цивилизации проявляются в массовом освоении экологического императива, возрастании внутренней массовой потребности «неиндустриального» существования. В связи с этим идет поиск гуманитарно обеспеченных «мягких технологий», альтернативных источников энергии, чистых биотехнологий и т. п. Следовательно антропогенный фактор в инфоноосфере будет преобладающим вектором социального развития и мирового общественного прогресса в целом.

Однако вопреки устоявшемуся мнению, что за эрой «сырьевой технологии» наступает «эра информации», ученые ставят вопрос в другой плоскости, переходя от понятия «информация» к понятию «трансформация». Тем самым термин «информация» получает интересный смысловой поворот. Ученые полагают, что «эре сырьевых технологий» сегодня приходит конец, но, вероятно, информационное общество все же не составит свою особую эру, а явится лишь введением в «эру трансформационных технологий», которая по масштабу преобразований человека и человечества на первый взгляд вполне укладывается во временные контуры тысячелетия. (Швебс Г. И. Идея ноосферы и социальная экология // Вопросы философии, 1991. - № 7. - С. 46).

История учит, что периоды цивилизационных трансформаций в развитии человечества не проходит бесследно и всегда приводили к катастрофам - социальным и психологическим изменениям и, часто необратимым. 3 эти периоды особенно обострялась также гуманитарная проблема как проблема социальной депривации - лишение людьми всего нажитого, нищета, сиротство и т. п.

В этих условиях всегда возрастает фактор гуманитарной помощи в разрешении этой социальной проблемы. Различные общественные силы на протяжении истории по-своему пытались подойти к этой проблеме и по возможности ее решить.

Так, в истории остались имена великих педагогов и воспитателей, живших вместе с учениками в закрытых учреждениях монастырского или интернатского типа: Генриха Песталоцци, Фридриха Фребеля, Антона Макаренко, Януша Корчака.

История знает и искусственную депривацию. С древнейших времен воспитание воинской выносливости сопровождалось ритуалом социального унижения, и Спартанском государстве посвящения сопровождались страшными пытками. К этому можно добавить и «дружины древних славян», «людей длинной судьбы» у монголов, викингов и др.

Однако надо сказать, что на протяжении своей истории гуманитарным решением проблем депривации занималась церковь, проявляя особую заботу и отношение к людям - депривантам. Церковь пела духовную просветительскую работу, поддерживала депривантов физически и морально-психологически.

В настоящее время церковь выполняет огромную гуманитарную миссию в этом направлении. Совершенно не случайно растет ее социальная роль и моральный авторитет среди людей. Попав в позицию аутсайдера, человек идет за помощью к церкви. Так было всегда. в самые тяжелые времена.

Гуманитарная работа церкви заключается в том, что работая с человеком, она корректирует и направляет его мировоззрение, формирует нравственную, культурную и духовную ориентацию, помогает ему в воспроизводстве внутренних психологических сил, включает волю и веру человека в смысл жизни. Духовная работа церкви с людьми, да еще в тяжелые исторические периоды бесценна.

Таким образом, научный анализ рассматриваемых проблем позволяют сделать ряд заключений.

Во-первых, в системе гуманитарной парадигмы проблема мировоззренческой трансформации, духовной сферы личности является одной из главных в исторически переходные периоды общества.

Во-вторых, социальные явления всегда проходят через душу людей, их психику и ментальное освоение. Особенно это относится к переходным периодам общества, к периодам структурных кризисов и распада общественно-экономических систем.

В-третьих, исторически переходные периоды это самые тяжелые этапы на пути человеческой цивилизации: повышается напряженность в обществе, резко активизируется и радикализируется массовое сознание. Общественный процесс становится сложным, противоречивым

и поливариантным. За приспособление к этим эпохам люди расплачиваются своими внутренними психологическими ресурсами. И нет для людей другого пути, кроме как духовного и мировоззренческого освоения, сходящих процессов. Это два вектора, два посоха на который должны опираться люди, чтобы не сломаться, устоять, не потерять человеческого облика. Тяжелые исторические переходные периоды - это всегда экзамен и для индивида и для всей цивилизации на духовную зрелость и мировоззренческий уровень. У восточных народов своим обидчикам люди вдогонку бросают: «чтоб вам жить в эпоху перемен».

В-четвертых, современная цивилизация преодолевает эпоху мировоззренческой трансформации в сознании людей. Меняются ценности, взгляды, нормы, идеология, убеждения, интересы, мотивации. Духовное сознание, преодолевая эпоху, корректирует свои подструктуры: нравственное сознание, культурноэстетическое, этическое, правовое, политическое, идеологическое, экологическое сознание и другие, его виды. На мировоззренческом уровне формируется новая система гуманитарного обеспечения социокультурных и морально-психологических ценностей. Через духовные освоения эпохи мировоззрение формирует смысл жизни у людей и внутренние силы для преодоления трудностей.

Жеребкина И.А. (Харьков)

ФЕМИНИСТСКАЯ ЛИТЕРАТУРНАЯ КРИТИКА: ПРОБЛЕМАТИЗАЦИЯ ЖЕНСКИХ ПРАКТИК СУБЪЕКТИВАЦИИ

Феминистская литературная критика возникла тридцать лет назад, получив большое распространение в Западной Европе и США. Ее основной целью являлась переоценка классического канона «больших» литературных текстов с точки зрения 1) женского авторства, 2) женского чтения, а также 3) так называемых женских стилей письма. Эффект действия феминистской критики на исходе 20-го века поисти-

не ошеломляюще: обнаружено и изучено множество текстов женских авторов (в том числе второстепенных и забытых) не только в традициях ведущих литератур мира, но и в литературных традициях различных стран; феминистскому анализу подверглось значительное количество мужских и женских авторов классической литературы, начиная с античных времен и до наших дней; предложено множество новых интерпретаций классической литературной традиции; создан новый аппарат литературной теории, обогащенный аппаратом феминистской литературной критики, введены и используются новые методологические стратегии анализа и чтения литературных текстов. Можно сказать, сегодня не существует практики интерпретации литературного/философского текста, не учитывающей возможную гендерную/феминистскую интерпретацию. Однако главным результатом феминистской литературной критики для современных социальных теорий является то, что внутри нее наиболее остро поставлена и логически актуализована проблема женской субъективности (или, другими словами, гендерной идентичности) как варианта новых типов субъективностей в постсовременном мире (например, расовых, национальных, постколониальных и т.п.), которые требуют новых практик дискурсивного/философского анализа.

Вслед за современным феминистским философом Элизабет Гросс можно выделить следующие основные составляющие феминистской литературной критики¹: 1) *женская литература* — акцент ставится на пол автора; 2) *женское чтение* — акцент ставится на восприятие читателя; 3) *женское письмо* — акцент ставится на стиль текста. В соответствии с этим Элизабет Гросс различает также три основных вида текстов: 1) «женские тексты» — написанные женщинами-авторами; 2) «фемининные тексты» — написанные в стиле, культурно означенном как «женский»; 3) «феминистские тексты» — сознательно бросающие вызов методам, целям и задачам доминантного/патриархального литературного канона.

1. Понятие «женской литературы»

Основная задача «женской литературы» — изучение тем и жанров литературы, созданной женщинами; изучение новых предметов — таких как психодинамика женской креативности, лингвистика и проблема женского языка, траектории индивидуального или коллективного женского авторства, история женской литературы и исследование отдельных писательниц и их произведений. В своей знаменитой статье «К вопросу о феминистской поэтике»² Элейн Шоуолтер обосновывает два основных метода анализа «женской литературы»:

1) «фемининная критика» — женское сводится к патриархальным сексуальным кодам и гендерным стереотипам мужско-сконструированной литературной истории, в основе которой лежит эксплуатация и манипуляция традиционными стереотипами женского;

2) «гинокритика» — строит новые типы женского дискурса независимо от мужского и отказывается от простой адаптации мужских/патриархальных литературных теорий и моделей. Женщина в этом типе дискурса является автором текста и производительницей текстуальных значений, выражая новые модели литературного дискурса, которые базируются на собственно женском опыте и переживании. «Гинок-

ритика», по словам Шоуолтер, начинается тогда, когда мы освобождаем себя от линейной и абсолютной мужской литературной истории, прекращаем вписывать женщину в просветы между линиями мужской литературы и вместо этого фокусируемся на новом видимом мире собственно женской культуры.

Критика концепций «женской литературы». Уже в 90-е годы столь продуктивная в 70-80-е годы конструкция «женщина как автор текста» вызывает несколько философских проблематизаций. После провозглашенной Бартом в 1977 году «смерти автора» (текст не является выражением индивидуальной субъективности или простой репрезентацией внешней социальности, но является актом письма, материальной манипуляцией знаками, дискурсивной структурой, текстуальными элементами) невозможно говорить об авторской аутентичности вообще, а значит, невозможно установить кодировку авторства как женского авторства. Женщины-авторы могут производить мужские по стилю тексты, а женщины-антифеминистки могут производить феминистские тексты. Поэтому на смену концепциям «женской литературы» в феминистской литературной критике приходят концепции «женского чтения» и «женского письма», использующие понятие «женского» не по признаку биологического гендерного авторства, а по критерию различных сексуальных стилей текстуальных практик.

2. Понятие «женского чтения».

Бартовский тезис об изменении политик литературы с производства текстов на их восприятие (смерть автора означала рождение читателя) оказался очень плодотворным для феминистского литературного критицизма: поскольку процедура перцепции позволяет обнаружить множественность и амбивалентность текстовых структур, значит она позволяет выявлять и специфически гендерную/женскую текстовую рецепцию, которая считалась «второстепенной» в истории «большой»/мужской литературы и критики. Таким образом было обнаружено, что отныне любой текст может быть проанализирован с женской/феминистской точки зрения и что со структурой перцепции связана особая топология именно женской субъективности в ее отличие от мужской.

Одной из ведущих в структуре женской перцепции становятся характеристики сексуальности и желания, понимаемые очень широко — как доминанта чувственности в структуре традиционной субъективности: если традиционные культурные стереотипы мужского восприятия строятся по модели жесткой и рациональной «я»-идентичности, то «женское прочтение» текстов основывается на плюральном и множественном психологическом и социальном женском телесном опыте. Концепция чтения как женского желания в феминистской критике выражена в различных литературных концепциях «женского чтения», таких как «этика чтения» Алис Жарден; «фривольное чтение» Элизабет Берг; чтение как «транс-позиция» Кэтрин Стимпсон; чтение как «гендерная маркировка» Моник Виттинг; «сверхчтение» Нэнси Миллер (как «чтение между строк», «дешифровка молчания», «заполнение брешей репрессированной экспрессии»); «восстанавливающее чтение» Сьюзан Губар и Сандры Гилберт (то есть обнаружение второстепенных женских авторов, репрезентация анонимного женского опыта и переживания); «экстатическое чтение»

Джудит Феттерлей («чтение женщиной женских тестов может быть и является эротизированным чтением»).

Наиболее систематически принципы понимания «женского чтения» в феминистской литературной критике выразила Аннет Колодны в статье «Карта для перечтения: гендер и интерпретация литературных текстов» в книге Новая феминистская критика (1985). Статья написана с целью полемического использования тезисов знаменитой работы Гарольда Блума «Карта неправильного чтения» (1975), который, по словам Аннет Колодны, в своем тезисе «мы есть то, что мы читаем» исходит из позиции гендерно-нейтрального читателя, в то время как женщина-читательница читает иначе, чем мужчина.

Во-первых, женское чтение менее абстрактно, чем мужское: женщина всегда читает в тексте свой собственный реальный жизненный эксперимент. Женское чтение — это дешифровка и обнаружение символизаций обычно подавленной и недоступной женской реальности и «вписывание» ее затем в свою повседневную жизнь.

Во-вторых, в процедуре чтения женщина обычно чувствует ситуацию подавления ее чувств и сопротивляется этому подавлению силой собственного аффекта.

В-третьих, в женском чтении особое внимание уделяется женским образам и женским ситуациям, которые мужчинами дешифруются как второстепенные и незначимые.

Аннет Колодны сравнивает, как по-разному используют понятие «чтение как пересмотр» Гарольд Блум и феминистский теоретик Адриенн Рич: если для Блума «пересмотр» — это текстуальный эксперимент с целью построения другой возможной общезначимой литературной истории, то для Рич основной целью женского чтения как «пересмотра» является не общезначимая, а собственная уникальная история, главное в которой — возможность трансформации не текста, но собственной жизни как истории подавления».

Критика теорий «женского чтения». В 90-е годы понятие «женского чтения» также подвергается философской проблематизации: письмо, по утверждению Деррида, функционирует в ситуации радикального отсутствия любого эмпирически детерминированного получателя текста, текст никогда не достигает места своего назначения, а читатель мертв так же, как и автор. Поэтому в современной феминистской литературной критике проблематизируется не только понятие «женского авторства», но и понятия «женского читателя», а также специфического «женского чтения».

3. Понятие «женского письма»

Понятие «женского письма» возникает под влиянием дерридаистского понятия письма (которое он противопоставлял понятию речи) — как поиска новых форм дискурсивной/философской выразительности. По мнению Дерриды, речь воплощает собой фаллическую истину, в то время как для реальной практики письма понятие истины всегда является чем-то незначимым и вторичным, так как главное в письме — это сам опыт писания, производство графических композиций, а не то, насколько графический опыт письма соответствует ментальной истине. В результате «письмо», а также и литература объявляются феноменом, обладающим женской природой, то есть способностью избежать мужских доминант логоцентризма.

В работе *Смех медузы* (1972) французский философ и феминистский теоретик Элен Сиксу впервые вводит ставшее впоследствии знаменитым понятие «женского письма» («*écriture f(min)ine*»), которое призвано освободить женщину от маскулистского типа языка, стремящегося к единой истине, а также от сдерживающих пут логики и давления самосознания, бремя которых неизбежно присутствует в любом актуальном моменте речевой ситуации. Цель женского языка или женского письма — децентрация системы традиционных текстовых значений. В этом контексте другой известный французский философ и феминистский теоретик Люси Иригарэ вместо традиционного «фаллического символизма» в практиках письма предлагает использовать противостоящий ему технологии «вагинального символизма». Так называемый фаллический язык, по мнению Иригарэ, основывается на семантическом эффекте глагольной оппозиции *иметь/не иметь* и ее бесконечном повторении, в то время как противостоящий фаллическому «вагинальный символизм» способен производить не повторения, но различия как в структуре значения, так и в синтаксической структуре. Против символической структуры фаллоса как структуры «одного», символическая структура вагины выдвигает ни «одно» или «два», но «два в одном» — то есть множественность, децентрированность, диффузность, вместо отношений идентичности воплощая отношения длительности, механизм действия которых не подчиняется логическому закону непротиворечивости (в частности, женщина никогда не может дать однозначный и непротиворечивый ответ на вопрос, предпочитая бесконечно дополнить его, бесконечно двигаться в уточнениях, возвращаясь вновь и вновь к началу своей мысли и т.п.).

В то же время феминистские концепции «женского письма» отличаются от дерридаистского понятия письма. Основное отличие состоит в том, что феминистские теории письма не ограничиваются теоретическим интересом или текстуальным уровнем работы с языком, как это имеет место в теории фемининного Дерриды, а выражают в языке болезненный опыт женского подавления в культуре. Отсюда феминистская деконструкция традиционных типов дискурса (и текста) имеет не столько теоретическую, сколько практическую цель: не просто высвобождение новых текстовых/символических значений, но стремление выразить запрещенный — репрессированный — женский/асимволический опыт, осуществляемый вне дискурса значения в традиционной культуре.

Критика концепций «женского письма» и эссенциалистских практик женской субъективации в культуре. Современная критика концепций «женского чтения» или «женского письма» связана с общей критикой эссенциализма в трактовке женской субъективности — сведением структуры женской субъективности к априорной и неизменной «женской сущности». В противовес логике эссенциализма феминистская теория конца 20 века выдвигает неэссенциалистские проекты женской субъективации в культуре на основе постмодернистских концепций децентрированного, перформативного субъекта («перформативная субъективность» американского философа Джудит Батлер, «номадическая субъективность» голландского фи-

лософа Розі Брайдотти и др.). В русле этой общей теоретизации в современном гендерном дискурсе происходит концептуальная встреча двух основных стратегий интерпретации женской субъективности в культуре конца 20 века - феминизма и постфеминизма, и от возможного взаимодействия и взаимовлияния их друг на друга зависят и дальнейшие ретейоретизации проблемы женской субъективации в пост-современном мире.

Литература

- 1 Grosz, Elizabeth, *Space, Time, and Perversion: Essays on the Politics of Bodies* (New York & London: Routledge, 1995), p. 9-24.
- 2 Showalter, Elaine, «Towards a Feminist Poetics» ed. by Elaine Showalter in *The New Feminist Criticism. Essays on Women, Literature and Theory* (New York: Pantheon Books, 1985), p. 125-143.
- 2 Kolodny, Annette, «A Map for Rereading: Gender and the Interpretation of Literary Texts» ed. by Elaine Showalter in *The New Feminist Criticism. Essays on Women, Literature and Theory* (New York: Pantheon Books, 1985), p. 46-62.
- 2 Rich, Adrienne, *When We Dead Awaken: Writing as Re-Vision in: On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose 1966-1978* (New York & London: W.W. Norton & Co., 1979), p. 24.
- 2 Cixous, H il ine, «The Laugh of the Medusa» in *Signs* 1 (summer, 1976), p. 875-899.

Гаяк І.Я. (Львів)

РЕЛІГІЙНО-СВІТОГЛЯДНІ АСПЕКТИ ПРОБЛЕМИ МОНОФІЗИТИЗМУ ТА СТАВЛЕННЯ ДО НЬОГО ВІРМЕНСЬКОЇ АПОСТОЛЬСЬКОЇ ЦЕРКВИ

Халкедонський собор поза всяких сумнівів зіграв вирішальну роль в історії Вірменської Апостольської церкви. Проблема відкидання нею рішень цього собору пов'язана не лише з певною її доктринальною позицією в християнському світі, але й з різними аспектами політичного життя вірмен, з одного боку, та політичної ситуації в Римській, а згодом і Візантійській імперії – з другого. Аналіз розвитку вірменської богословської думки показує, що саме проблеми Халкедону так чи інакше впливали на формування характеру та спрямованості вірменської теології, богословської літератури; та й в цілому, весь хід розвитку Вірменської церкви, особливо в період між V та XII ст.ст., визначався, насамперед, позицією Вірменської церкви по відношенню до Халкедонського собору.

Христологічне питання стає вже достатньо помітним в церкві наприкінці III ст., коли починається процес інтенсивного формування християнського богослов'я. Якщо в період перших двох вселенських соборів християнський світ хвилювало питання, чи є Христос тотожним (єдиносущним) Богу-Отцю, творцеві світу, що було вирішене в боротьбі з аріанами протягом IV ст., то на початку V століття виникає питання, яким же чином відбулося на землі з'єднання в Христі Бога з людиною. Точніше, тут було два питання: 1) якою була людська природа Ісуса Христа і 2) яким чином були з'єднані Бог і людина в його особі. На початку V ст. христологічне питання же визріло і постало як таке, що вимагає негайного розв'язання. Але сама проблема не була новою. В різних аспектах вона поставала протягом всього часу існування християнства (гностики, докети, евіоніти, з яким боролася християнська церква, так чи інакше були пов'язані з цими питаннями). Вже з часів Іринія та Тер-

туліана ця проблема поступово стає центром богословської думки. В тій чи іншій мірі питання висвітлювали Іриней, Мефодій Олімпіський, Афанасій Олександрійський, Аполінарій Лаодікійський. Для багатьох наших сучасників є абсолютно незрозумілими увага і запал, з яким ставилися до цих проблем найвизначніші постаті християнської церкви перших віків, та й пізніші богослови. Та, попри всі, чисто людські інтереси, боротьбу за владу, впливи в християнському світі, політичні махінації, – все це мало, безумовний і немалий вплив на формування і розвиток церковної ситуації, для отців церкви мова йшла, насамперед, про визначення місця і завдань людини у цьому світі згідно християнського віровчення – це чи найголовніше питання кожної релігії, відповідь на яке свідомо чи підсвідомо детермінує віровизначення кожної людини. Тому, наприклад, для християнських богословів було важливим визнавати реальне нероздільне з'єднання Божественної та людської природи, що було базою і правдивим доказом фізичного (в значенні цілої людської природи) спасіння і, що головне, кінцевого обоження людини. Тобто, релігійний і, водночас, практичний інтерес у отців та теологів IV ст. був чітко спрямований на реальність нашого спасіння та обоження. Але в довгих філософських міркуваннях, логічних висновках та чітких визначеннях необхідності поки що не відчувалося. Християнське богослов'я того періоду поза всякими догматичними формулюваннями, вважало реальністю повне воплотіння Бога в людині, але саму цю подію вважало глибоко-містичною і не підвладною людському раціо. Важливим було також питання, так би мовити, якості людської природи. В 377 р. папа Дамас на Римському соборі оголосив формулу, яка пізніше часто використовувалося під час христологічних суперечок: «Якщо Син Божий прийняв недосконалу людину, то недосконалим (неповним) є і наше спасіння, поскільки спасеться не вся людина. І якщо загинула вся людина, то необхідно, щоб спасення було все, що загинуло». А, відтак, визначальним у роботі III та IV Вселенських соборів була різниця в богословських дефініціях представників Олександрійської та Антиохійської шкіл. Якщо Антиохійська христологія, визнаючи Христа як досконалого Бога та досконалу людину, робила звідси висновок, що в ньому треба визнавати дві різні і такі, що завжди залишалися різними, природи. Божество і людскість – це протилежності, що не можуть бути з'єднані, а, відтак, про реальне воплотіння не може бути й мови, говорити можна лише про прийняття людини Логосом.

Олександрійська богословська школа у розгляді христологічних питань виходила з ідеї філоновського логоса, відштовхуючись, таким чином, не від історичної постаті Христа, Бога-Логоса. Звідси різність дефініцій Афанасія, Григорія Назіанзянина, і, в першу чергу, Кирила Олександрійського: Христос – Бог-Слово через воплотіння включив в себе всю людську природу, але залишився при тому тим самим, яким був і до втілення, тобто, з'єднавшись з людською природою, Ісус Христос залишився таким самим, яким він був і до втілення – одною нероздільною особистістю, яка дещо приєднала до себе, але не змінюючи і не трансформуючи цього в своє єство. Логос народився від Діви Марії, але залишився тим, чи він і був, лише прийняв людську природу в єдність свого Єства, і тому нині є Бог і Людина, один з двох природ. Але деяка термінологічна невизначеність привела до того, що Кирила стали звинувачувати у

змішанні двох природ. Щоби запобігти такому тлумаченню Кирил Олександрійський неодноразово повторював, що дві природи з'єднані в Христі без злиття.

Слід враховувати, що попри всю важливість христологічних суперечок для формування християнської догматики, боротьба, що точилася навколо формулювань, прикривала постійні суперечки і змагання за духовну владу, що точилися між Антіохійською та Олександрійською богословськими школами, та насамперед, за реальний церковно-політичний вплив в імперії між Олександрійським, Константинопільським та Римським патріаршими престолами. Ефеський собор 431 р., що засудив несторіанство, тим самим наніс серйозних збитків престижу християнській ортодоксії антиохійської богословської школи, надавши їй статусу чи не єретичної. Але, засудження та усунення з кафедри Несторія, який отримав блискучу богословську освіту в Антіохії, було, насамперед, зведенням рахунків Кирила Олександрійського з константинопільським ієрархом і проявом загального спрямування політики Олександрії та Риму на усунення чи хоч послаблення Константинопільської кафедри. Аналіз подій, пов'язаних з III вселенським собором, дає всі підстави сказати: якщо не було б Кирила, не було б і несторіанських суперечок. Засудження на IV Вселенському соборі 451 р. монофізитизма було поразкою олександрійського богослов'я. А з усуненням двох крайнощів – антиохійського несторіанства та олександрійського монофізитства, як результат утверджується золота середина – грецьке православ'я. А відтак зростає значення Константинопольського престолу. Не випадково, Рим консолідується з будь-якою стороною, якщо це давало можливість обмежити вплив Константинополя, ієрархи якого завжди ставали йому поперек дороги. Тому, під час Ефеського собору Олександрія впевнено могла розраховувати на допомогу Риму, який підтримував Кирила в боротьбі проти Несторія, хоча віровизначення останнього в цілому були набагато ближчі західній ортодоксії, як це пізніше і показала історія Халкедонського собору. Й саме тому, коли на Сході розгортаються монофізитські суперечки, для вирішення яких виникає необхідність скликання собору, папа Лев категорично виступав проти собору на Сході (він навіть звернувся з проханням до імператора Феодосія II скликати собор у Італії).

Щодо вірмен, то складні, навіть трагічні, події їх історії вплинули і на формування особливостей Вірменської церкви. Як образно писав Гарегін Саркісян, Вірменію можна порівняти з кораблем, який кидало на хвилях асирійської, перської, грецької, католицької, візантійської, арабської, сельджукської, татарської та турецької навал. Складні історичні події V століття унеможливили участь вірмен у Халкедонському соборі. Щоправда, з погляду греків, вірмени і не мали особливої потреби в окремому представництві, оскільки в ієрархічному відношенні були підпорядковані Кесарії Каппадокійській. Таке зверхне ставлення греків до Вірменської церкви, відсутність реальної допомоги в боротьбі проти персів, і це, попри яскраво виражене тяжіння Вірменської церкви до автокефалії, сприяло подальшому відчуженню вірмен від Константинопольського престолу, що, окрім всього іншого, виразилося в неприйнятті постанов Халкедонського собору.

У постхалкедонський період національно-політичні сепаратистські тенденції етносів східних та єгиптських діоцезів отримали підтримку в релігійних супереч-

ках щодо Халкедонського собору. І події, що відбувалися у Вірменії протягом V ст. є, на наш погляд, яскравим свідченням цього. Незважаючи на всі зовнішньополітичні проблеми (політична криза внаслідок розділу Вірменії між Персією та Візантією в 387-390 рр., падіння держави Аршакідів в 428 р., відчайдушна боротьба за утримання християнства в період релігійних гонінь, що закінчилася знаменитою битвою при Аварайрі в 451 р.) внутрішній розвиток Вірменії в цей час можна назвати періодом національного становлення на розквіту. «Золотий вік» – так часто називають V ст. у вірменській історії. Це був час високого духовного накалу, що ознаменувався значними досягненнями в літературній, релігійній, місіонерській та навчальній сферах, особливо що стосується збереження та розвитку християнства, де, завдяки створенню вірменського алфавіту, вірменською мовою були перекладені Святе Письмо, літургійні тексти та твори отців церкви, почала створюватися вітчизняна література. Всі ці процеси формували засади національної єдності.

Слід зауважити, що Вірменська церква ніколи відкрито не приймала участі в халкедонських суперечках, як в їх попередній несторіанській фазі, так і в наступній монофізитській. Хоча крайнощі антиохійського богослов'я у вигляді несторіанства через Сірію зачепили і Вірменію (тим більше, що перед створенням вірменського алфавіту вся християнська література була на сірійській мові, особливо після указу перського шаха, який, бажаючи зменшити вплив Візантії в релігійній сфері, заборонив використання грецьких книг). А монофізитські аполінаристичні відхилення олександрійського богослов'я фактично і не доходили до Вірменії, зайнятої своїми внутрішніми проблемами. Халкедонський собор був далекий від духовної чистоти та спокою: підводною частиною халкедонського айсберга були не стільки проблеми суто доктринального характеру, як добре відомі особисті уподобання, церковне суперництво, політичні течії, питання першості, зведення рахунків і т.ін. – і все це аж ніяк не сприяло збагаченню догматичних визначень. Як вже зазначувалося вище, Халкедонський собор сприяв перерозподілу церковної влади і суттєвому зростанню впливу Константинопольського престолу. Папа Лев I хоч і підтримував Флавіана Константинопольського в боротьбі проти Євтихія та Діоскора Олександрійського, для чого написав свій знаменитий Томос, був категорично проти проведення собору на Сході. І коли на Халкедонському соборі на основі вчення Кирила Олександрійського та Томоса Льва була прийнята формула, суть якої можна звести до двох положень: а) Христос має дві природи (єства), б) але одну особу або іпостась, Вірменська церква вирішила, що таке віровизначення є прихованим несторіанством. Втім, значна кількість східних єпископів притримувалася цієї ж точки зору, та й Томос Льва викликав серйозні сумніви щодо його ортодоксальності.

Друге цікаве питання, що виникає при аналізі постанов собору, це питання щодо відповідності постанов собору віровченню Кирила Олександрійського, авторитет якого визнає і Вірменська церква. Отже, якщо Томос Лева та кредо віри Халкедонського собору дійсно базуються на засадах вчення Кирила Олександрійського, значить є підстави думати, що Вірменська церква, відкидаючи постанови собору, дійсно схильна до ересі. Але уважний аналіз дій собору, а, відтак, точка зору багатьох сучасних дослідників цього періоду, свідчать, що собор використав авторитет Кирила як прикриття для

своїх цілей. Його ім'я використовувалося як прапор, вижимки з його листів голосно цитувалися, але з цілісною христологічною доктриною Кирила це не співпадало далеко не завжди. Насправді, уривки з його листів в підтримку Томоса Лева I цілком пере-
крюювалися і виривалися з загального контексту, що здебільшого повністю викривляло правдивий зміст кирилівського вчення. Кідд говорить, що Халкедон повністю зігну-
вав реального Кирила. А ще влучніше охарактеризував ситуацію дослідник Дучезне:
«В кінцевому результаті Кирил, правдивий Кирил, був принесений і жертву Леву».

Протягом наступних століть рішення Халкедонського собору викликали постійні проблеми та заворушення в християнському світі; це питання було одним з найбільш важливих питань внутрішньої політики візантійських імператорів. Деякі з них з полі-
тичних міркувань готові були йти на унію з монофізитами, заради чого навіть пожерт-
вувати Собором. Але для Константинопольського патріарха відмова від Халкедону зна-
чила і відповідного позбавлення його тих важливих прав, що були затверджені собором
(канон 9, 17 і 28). З іншого боку, за збереження канонічності собору виступала і Римсь-
ка кафедра, поскільки скасування рішень собору автоматично ставило під загрозу авто-
ритет Лева I і його Томоса. В свою чергу, Вірменська церква, поза всіма догматичними
питаннями, не була прихильною до Константинополя, тому що з політичної точки зору,
любє підсилення Константинопольського патріархату природньо підсилювало унійні
намагання греків щодо Вірменської церкви. Тобто, для вірмен прийняття рішень Хал-
кедона означало тим самим визнання зверхності Візантійської церкви.

Складна зовнішньополітична ситуація у Вірменії пояснює, чому Халкедонсь-
кий собор довго не викликав жодних заворушень серед її церковних зверхників.
Перше відлуння цих суперечок дійшло в країну з Персії при католикосі Бабкені (490-
515). Послідовники Несторія знайшли притулок в Перській частині Месопотамії.
Тоді як сірійці в основній масі були прихильниками вчення Ефеського собору 431
р., і коли несторіанці не без підтримки з боку влади, намагалися їх повернути з
метою, насамперед, відриву від Візантійської церкви, сірійці звернулися за допомо-
гою до вірмен, причому останні спиралися на вчення олександрійської школи, тоді
як прихильники Несторія посилалися на авторитет Халкедонського собору. Крім
цього, вірмени знали, що собор відбувався при повній підтримці імператорської
влади, а незадовго перед тим імператор Маркіан відхилив прохання вірменської
делегатії допомогти їм проти перських гонінь. Зрештою, і невизначена політика
наступних візантійських імператорів, і антихалкедонські постанови, і відомий Ено-
тікон Зенона тільки утверджували вірмен в їх небажанні приймати рішення Халке-
донського собору. Тому, собор вірменських, грузинських та албанських єпископів,
що його скликав католикос Бабкен в 506 р. в м.Двині оприлюднив кредо віри III
Вселенського Ефеського собору 431 р. і відкинув все, що відходило від Несторія і
мало відбиток його вчення, тобто, і рішення IV Вселенського Халкедонського собо-
ру 451 р. Водночас, собор анафемствував засновника монофізитства Євтихія разом
із єресіархами Арієм, Македонієм та Несторієм. Рішення щодо Халкедонського
собору вдруге були підтверджені за патріаршества Нерсеса II Двінським собором
554 р. На цьому соборі було вирішено визнавати в Ісусі Христі одну (злиту) приро-
ду, яку Вірменська церква пояснювала в суто кирилівському дусі – єдиносущність

Бога-Слова, що воплотився, без змішання двох природ, протиставляючи, таким чином цю формулу євтихіанському злиттю двох природ в Христі. Тобто, прямо відхиляючи свою дотичність Євтихію, Вірменська церква вважає себе монофізитською згідно з ученням Ефеського 431 р. собору. Доречі, на цьому ж соборі вірменському католикоосу було надано титул патріарха ніби на протигагу Халкедонському собору 451 р., який назвав патріархами римського, константинопольського, олександрійського, антиохійського та єрусалимського першосвящеників. Остаточню віровченню Вірменської Апостольської церкви по даному питанню було сформоване патріархом-католикосом Нерсесом Шноралі у «Викладі віри Вірменської Церкви», що було адресоване візантійському імператору Мануїлу Комніну в 1166 р.: «Ісповідуємо, що єдине з трьох Осіб, Син... вмістився в тіло Діви... взяв від Неї наше гріхове та тлінне єство: душу, розум і тіло... Слово... не примарно пройшло через Неї, мов через який-небудь канал, як хибно мудрував Євтихій... не один і один ще, але єдина істота і єдина особа з двох природ, во єдиному Ісусі Христі з'єднаних незмішаним і нероздільним з'єднанням... Ми сповідуємо, що з двох природ стало єдине і що в з'єднанні не втратилася жодна з них обидвох».

Питання щодо монофізитизму деяких т.зв. Древньосхідних церков є актуальним і на нинішній день. І як в часи становлення християнської догматики, так і сьогодні воно має дві площини: політичну і догматичну. Ситуація дещо ускладнюється відсутністю чітких термінологічних визначень того, якими є головні критерії віднесення тієї чи іншої церкви до монофізитського напрямку. Для ортодоксальних християнських церков та для переважної більшості науковців, головним критерієм (а, подекуди, і єдиним) належності до монофізитського ухилу є відкидання цими церквами постанов IV Халкедонського собору 451 р. Але причини, з яких рішення цього собору не були прийняті, базувалися, насамперед, в сфері церковно-політичних відносин, а, крім цього, як ми бачили, ортодоксальність халкедонських рішень не була бездоганною і для багатьох православних єпископів, що і викликало довгий час заколоти в християнському світі. Натомість, не приймаючи рішень IV Вселенського собору, всі 6 Древньосхідних церков водночас відкидають і класичний монофізитизм Євтихія. Тому, в нинішній час багато богословських лідерів з обидвох сторін визнають, що христологічні розбіжності між ними лише словесні, а насправді обидві сторони сповідують одну віру в Христа, лише формулюють це по-різному.

Література:

1. Исторические памятники вероучения Армянской церкви, относящиеся к XII ст. СПб. 1847.
2. Карташов А.В. Вселенские соборы. М.: Республика, 1994.
3. Орманиян М. Армянская церковь. М., 1913.
4. Прот. Петросян Е. Армянская Апостольская Святая Церковь. Св.Эчмиадзин. 1996.
5. Поснов М.Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.). Брюссель, 1964.
6. Робертсон Р. Все христианские церкви/ Церковно-исторический справочник. СПб: Высшая религиозно-философская школа. 1999.
7. Karekin Sarkissian. The Council of Chalcedon and the Armenian Church. New York. 1984.

ЗМІСТ

1. Скотний В.Г. Традиції української духовності і сучасність (до виходу у світ книги: Юрій Дрогобич. Verba magistri: Пророцтва і роздуми)	3
2. Гаврило Л.М. Pro intelligentia	5
3. Вандышев В.Н. Doctor Universalis: размышления о небесном и земном (к 350-летию издания Собрания сочинений Альберта Великого)	14
4. Чернець В.Г. Теоретичні трансформації в українській культурі XX століття	18
5. Біленко Т.І. Слово в діалозі і проблеми пізнання	23
6. Стуканов М.А. Спроба опису міфу як тотальності	28
7. Грушевська Славоміра. Особистісний вимір конфлікту	33
8. Панков Г.Д. Идея царства Божьего и вопрос об отношении христианства к мирской жизни: опыт православной апологетики П.Я.Светлова	38
9. Заздравнов А.П. Культуротворческий потенциал деятельности и его объективация	43
10. Вербицкий В.Г. Интеллектуальная интуиция как рефлексия и саморефлексия продуктивной деятельности	47
11. Суковатая В.А. Женщины в христианстве: гендерный аспект	52
12. Макаренко Г.Г. Художня творчість: типологія творчого процесу	57
13. Бережной Ю.А., Билецкий И.П. Онтологические аспекты принципа неопределенности и квантовой интерференции	62
14. Матвеев В.О. Йога правильної дії і християнське вчення	68
15. Проценко Н.Г. Взаимосвязь абстрактного и конкретного в донаучном и научном уровнях мышления	73
16. Билык А.М., Билык Я.М. Онтология одиночества: комментарии и размышления	77
17. Братерська-Дронь М.Т. Роль науки в сучасному культурному процесі	80
18. Заздравнова О.И. Идеология в контексте социального знания	86
19. Варыпаев А.М. Культурологический аспект бытования ментальных структур в украинской и русской культурах	91

20. Рябинина Е.В. К онтології феномена музикальної гармонії	95
21. Кирочкина А.Ю. Тема самоубийства в Біблії	99
22. Коваленко Э.А. Ціннісна природа самовоспитання личности	103
23. Каріков К.А. Проблема воздаяння в античній філософії	108
24. Виноградова К.О. Трансцендентальна філософія: діалог між класикою та сучасністю	112
25. Зоріна О.С. Принципи калокагатії як виклик долі ("Велика етика" та "Нікомахова етика" Аристотеля)	118
26. Хандогіна Л.Л. Томас Манн і Теодор Адорно: проблеми мистецтва	123
27. Алі Н.А. Структурна семіологія як критика сучасного мистецтва ...	128
28. Янко Ж.В. Соціальне пізнання і текст	134
29. Смеричевский Э.Ф. Ноосферогенез: роль и место информационно-компьютерной революции	138
30. Фофанова Л.В. К анализу гуманитарной парадигмы цивилизационных трансформаций человечества	144
31. Жеребкина И.А. Феминистская литературная критика: проблематизация женских практик субъективации	148
32. Гаюк І.В. Релігійно-світоглядні аспекти проблеми монофізитизму та ставлення до нього Вірменської апостольської церкви	153

Харківський національний університет

м.Харків, пл. Свободи, 4

16-00

Підписано до друку 04.01.2001 р.

Формат 60x84¹/₁₆. Обл.-вид. арк. 14,27. Умовн.-друк. арк. 10,00.

Тираж 350 пр. Вид.№4801. Замовлення №16. Ціна договірна.

Видавництво «Собор»

40030, м.Суми, вул. Соборна, 32

Телефон/факс (0542) 22-17-96