

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ ТА НАУКИ УКРАЇНИ

ВІСНИК

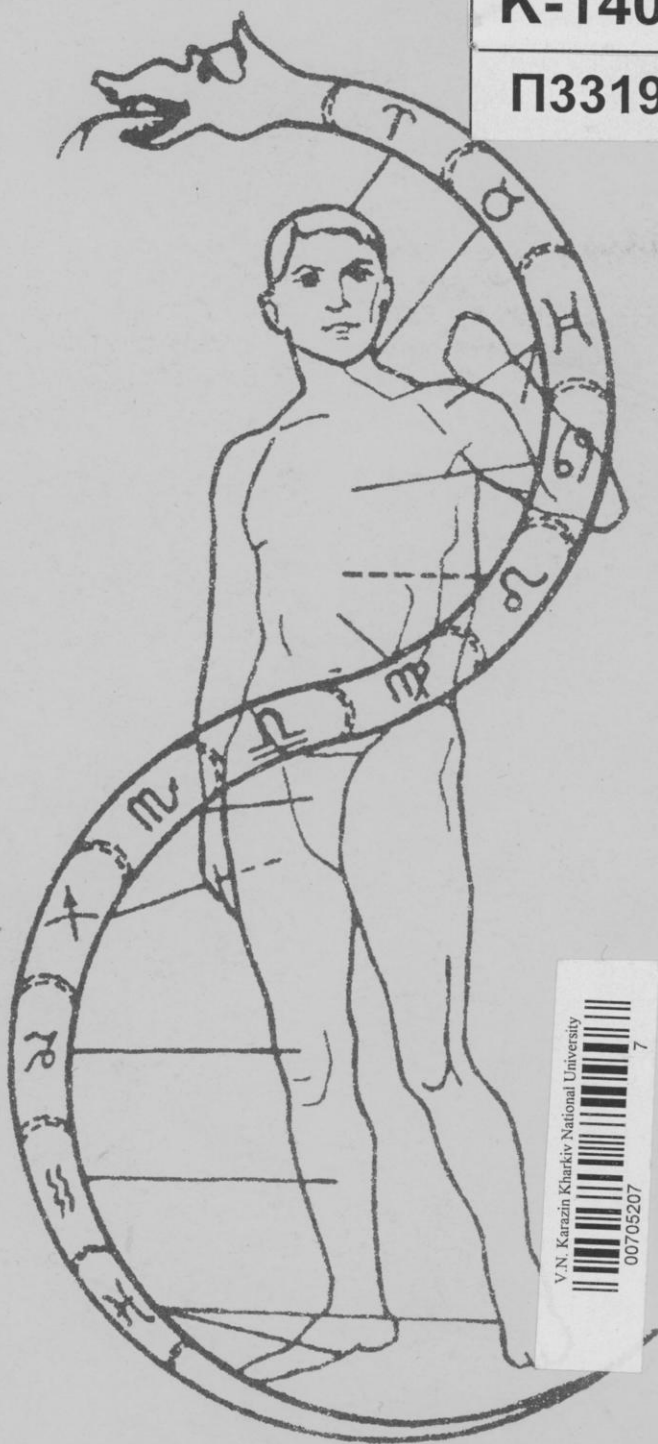
ХАРКІВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО
УНІВЕРСИТЕТУ ім. В.Н. КАРАЗІНА

№ 501



K-14038

П331955



V.N. Karazin Kharkiv National University



00705207

7

ISSN 0453-8048

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ ТА НАУКИ УКРАЇНИ

ВІСНИК

ХАРКІВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО
УНІВЕРСИТЕТУ ім. В.Н. Каразіна
№ 501

ПРОБЛЕМИ БУТТЯ ЛЮДИНИ

Ανθρωπος: πνευμα, ψυχη, σωμα

Серія "Теорія культури і філософія науки".

Заснована у 1991 році. Випуск 30.

Свідоцтво КВ №4063 від 02. 03. 2000 року

Державного Комітету інформаційної політики, телебачення
і радіомовлення України

Харків - Суми - 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 гуманітарним факультетом Сумського державного університету*

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

Наукові редактори і укладачі: д-р філос. н. Я.М.Білик
д-р філос. н. В.М. Вандишев

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.

ISSN 0453-8048

К-14038

Харківський національний університет, 2001

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

інв. №

П 331955

ДЕЯКІ АСПЕКТИ ПОСИЛЕННЯ ГУМАНІТАРНО-СВІТОГЛЯДНОЇ СКЛАДОВОЇ УНІВЕРСИТЕТСЬКОЇ ОСВІТИ В СУЧАСНИХ УМОВАХ

Випуск такого поважного наукового видання як «Вісник Харківського Національного університету ім.Каразіна» спільно Сумським державним і Харківським Національним університетами не є випадковим. Адже Харків та Суми пов'язує значно більше, ніж просто су-сідські стосунки двох обласних центрів. Досить звернути увагу на ту обставину, що історія їх виникнення характеризується багатьма спільними просторово-часовими факторами.

Загальновідомо, що між цими містами склалося давнє і міцне наукове співробітництво. Початок йому покладено, переконаний, більше двохсот років тому: 1767 року поміщики сумські, з подачі Олександра Паліцина, клопотались перед царським урядом про відкриття в Сумах університету. І це не випадково, адже тоді в Сумському полку було значно більше шкіл, ніж у Полтавському та Харківському. Неабияка заслуга тут самого О.Паліцина, який заохотив поміщиків відкривати школи грамоти в своїх маєтках. На жаль, уряд на пропозицію відповів відмовою. І тоді саме Паліцин зумів умовити В.Н.Каразіна, щоб той знову просив уряд про відкриття університету (тільки тепер уже в Харкові), який мав стати за задумом, і став, світлом знань не лише для губернії, а й для всієї Слобідської України. Тож задум про відкриття високого навчального закладу в Харкові народився під Сумами, в селі Залізняк, у будинку Івана Андрійовича Кондратьєва. Саме там зустрічав Паліцин Василя Назаровича Каразіна, свого улюбленця-учня, члена «Попівської академії». І саме прізвища сумських поміщиків Паліцина та Алфьорова стоять одними з перших у зверненні до царя про відкриття університету в Харкові.

Історія визначила так, що Харків, після відкриття в ньому університету, набув значнішого розвитку і як науковий центр, і як промислове місто. Тож тепер, через двісті років, уже нам потрібно освоювати досвід найстарішого університету України. Одним із таких моме-

нтів і є спільне видання «Наукового вісника». Нинішній випуск уже четвертий.

Така наукова співпраця, по-перше, сприяє посиленню гуманітарно-світоглядної складової в загальній системі наукових досліджень, які проводяться в СумДУ. І тут помітний наш щорічний прогрес. Зокрема, науковці-філологи, філософи, релігієзнавці, історики та соціологи друкують свої праці в поважних академічних журналах, в СумДУ видається журнал «Сумська старовина», готується до друку фундаментальна праця «Сумщина в іменах», «Вісник Сумського державного університету» затверджений ВАКом як фахове видання з філології, в останні роки побачили світ книги та монографії з літературознавства, історії, соціології, правознавства тощо. Помітні на загальноукраїнському тлі успіхи наших спеціалістів з іноземних мов. Немає ловажливим є і той факт, що все більше науковців Сумського державного університету здобуває вчені ступені з гуманітарних дисциплін. Значного розголосу набули проведені в останні роки наукові конференції, присвячені творчості Олександра Олеся, проблемам перекладу, вивченню «Слова о полку Ігоревім».

По-друге, спільне видання «Вісника Харківського національного університету ім. Каразіна» говорить про те, що наш рівень філософських наукових праць не викликає сумніву у більш авторитетних колег, які на високому науковому рівні готують і атестують кадри університетських викладачів.

Проблеми філософської антропології, філософії культури та науки є актуальними для університетської наукової тематики. Це підтверджує і вихід у світ цього числа «Вісника». Проблема сенсу життя в сучасних умовах набула надзвичайної гостроти, оскільки демографічна, екологічна, національно-релігійна та суспільно-політична ситуації, в які занурилось людство, вимагає її вирішення. Власне, основна тематика і коло питань «Вісника» №501 і віддзеркалює всі ці обставини. Сподіваюсь, що вихід його в світ посприяє і підвищенню рівня гуманітарної складової університетської освіти.

РІК 1483-й: ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЙНІ МЕТАМОРФОЗИ

Чому саме 1483-й рік? Тому, що він уявляється автору значущим, оскільки пов'язаний з двома незаперечними за своїм значенням історико-культурними обставинами.

Перша – це вихід у світ першої друкованої праці русича Юрія Дрогобича (Котермака). Праця ця називається: “Iudicium pronosticon Anni M.CCCC.LXXXIII currentis Magistri Georgii Drohobich de Russia almi studii Bononiensis artins et medicini doctoris” (“Прогностичне судження поточного 1483 року Магістра Георгія Дрогобича, уродженого на Русі...”). Відомо, що серед робіт видрукованих з початку книгодрукування в Європі і до кінця ХУ століття 7 були астрологічні. Якоюсь числом була серед них і книга Юрія Дрогобича. Мислителем він був авторитетним, про що свідчить хоча б те, що його Прогностик на 1478 рік власноручно переписав німецький сучасник Гартман Шедель, – автор знаменитої “Всесвітньої хроніки”. А учнем його в Краківському Ягеллонському університеті був Микола Копернік.

Друга обставина пов'язана з тим, що саме в тому році народився апологет Реформації Мартін Лютер (1483-1546), якому судилося створити третю течію в християнстві, при цьому ще й дати християнському світові масовим тиражем видруковану німецькою мовою Біблію. Юрій Дрогобич – українець, а Гартман Шедель і Мартін Лютер – німці. А зв'язок між діяннями їхніми в часі і просторі незаперечно існує. Дивно? Але тоді давайте вже звернімося до авторитету Клавдія Птолемея. Автор “Тетрабіблоса” був людиною, що добряче розумілась на терені астрології. Виявляється, що Германія і Україна (Бастарнія, як називав її Птолемей), разом з Британією і Галлією (регіоном, розташованим північніше Альп) мають більш тісний зв'язок з Овном і Марсом, ніж будь-яка інша країна [5, 57-58].

Вказані обставини мали місце, а тому вони були закономірними, з чого і потрібно врешті решт виходити. Втім, давайте краще послухаємо самого Юрія Дрогобича. Ось що він пише в Прогностичку на 1483 рік, в фрагменті “Про стан християн”:

“Християни, котрі управляються впливом Меркурія, в першій половині року будуть знаходитись не в дуже доброму становищі внаслідок спаленого Меркурія в обох фігурах. Тому християнам будуть загрожувати небезпеки в значенні незрозумілих таємних хвороб. І тому, що Сонце, яке спалює і несприятливе, виявляється властивим дванадцятому та восьмому кута (дома). Звідси загрози та несприятливість у відношенні противників, колотнеча і полонення, а також торми загрожують. Тому по причині чуми і смертність, та утискання по волі князів і шляхтичів. І часи більш ненадійні на початку року до 22 березня. Подібним чином від 5 травня до 12. Від 24 червня до 11 липня. Подібним чином кінець серпня з початком вересня. В другій половині року християни будуть почуватись найліпшим чином і в своїх справах будуть удачливими внаслідок кутового Меркурія і на своєму місці самого сильного в обох фігурах. Дні однак менш вдалі і підозрілі від 17 жовтня до 5 листопаду. Кінець грудня з кінцем лютого будуть ненадійні” (переклад з латини – к. філол. н., доц. Л.М. Гаврило).

Пригадаймо, що Мартін Лютер народився саме 2 листопада 1483 року за іс-

нуючим тоді відліком часу. В цей же час і папа Сікст ІУ почувався погано. Юрій Дрогобич писав з цього приводу: "Але часи для його святості більш невдалі, - на що потрібно звернути увагу і прийняти застереження; наскільки це можна заключити з фігури коронації та її руху, - від 27 липня до 19 вересня, те ж кінець листопаду з початком грудня". Невдовзі папа і помер.

В свій час К.Ясперс сформулював поняття "осьового часу". Він вважав, що вісь світової історії може бути пов'язана з конкретними обставинами людського буття, загальними межами розуміння історичної значущості всіх народів. Межі духовного процесу, який призвів на його думку до формування людини із сучасним світоглядом, К.Ясперс вбачає між 800-ми і 200-ми роками до нашої ери. Таким чином, вісь світової історії він вважає за необхідне віднести близько 500 року до н.е. [7, 32]. Звідси виникає і поняття "осьового часу", ідейними виразниками особливостей якого були визнані тогочасні філософи: китайці Лао-цзи, який по переказі народився 604 року до н.е. і Конфуцій (551-479); іранський пророк Заратустра (VI ст.); індус Сіддхартха Гаутама, відомий як Будда (563-483); греки Піфагор (570-496), Парменід (540-480), Геракліт (520-460); іудейські пророки Ілія, Ісайя, Ієремія (кін. VII-поч. VI).

Але історія людства, поза всілякого сумніву, неодноразово переживала такі переломні періоди. Якщо пригадати відому істину, що прецесія призводить до певних радикальних космобіологічних змін приблизно кожних 2150 років, то досить показовим в цьому плані виступає період, який охоплює майже все XVI століття. Це той період, коли дуже помітна смута потрясала духовне буття на Русі, коли пошуки філософського підґрунтя актуалізували духовне життя не тільки на заході Європи, а й на іншому кінці євро-азійського континенту – в Індії і Китаї. Якесь хвиля духовного оновлення і шукання істини прокотилась по цивілізованому світу: італійський геній Леонардо да Вінчі (1452-1519), нідерландський художник Ієронімус Босх (біля 1450-1516), Юрій Дрогобич (біля 1450-1494), англійський мислитель Томас Мор (1478-1535), Максим Грек (1480-1556), Корнелій Агріппа фон Нетесгейм (1456-1535), Піко делла Мірандола Джованні (1463-1494), Еразм Роттердамський (1469-1534), Філіп Меланхтон (1497-1560). В цей же час активно проповідував в Індії визначний релігійний реформатор Шрі Чайтанья Махапрабгу (1486-1534). Значний вплив на духовне життя Китаю мали релігійно-ідеалістичні ідеї Ван Шоуженя (1472-1528) про значення серця як вищого принципу Всесвіту. Втім, багато й інших визнаних мислителів того часу запліднювали своїми трудами ниву майбутнього знання.

В центрі епохи стояло багато хвилюючих проблем, які чекали свого вирішення: свобода волі і благодать, свобода людини, напередвизначеність і можливість передбачення розвитку життя окремого індивіду, невідворотність долі і воля неба. Століття виявилось сповненим обтяжливих переживань насамперед християнської спільноти, багато з представників якої стали на шлях осягнення істини. Віра, про яку так багато говорили, як виявилось, не мала доступного для власного витлумачення підґрунтя: не було самого тексту, який мав би об'єднати віруючих. Проблема полягала в тому, що було ніби слово Боже, а основної книги – Біблії не було в доступному для всіх вигляді. Звідси всілякі домисли і фантазії.

Головна особливість формування вітчизняної релігійно-філософської культури, як відзначають дослідники, полягала в тому, що перекладена література в дре-

вній Русі в IX-X століттях мала набагато більше значення, ніж оригінальна, бо була незрівнянно багатшою за змістом. Чому так трапилося, відповіді ґрунтовної ми не маємо, але відомо, що цей масив перекладів поширювався далі на північ Русі. А в XIV-XV століттях відзначають новий сплеск перекладацької роботи. Саме тоді літературне багатство Московської Русі було оновлено хвилею нових південно-слов'янських перекладів з грецької мови. Саме грецькі тексти послугували зразками для вітчизняної літератури. О.І.Соболевський писав: "Что бы мы ни взяли из области народного поэтического творчества, верования, легенды, сказки, песни, духовные стихи, – во всём мы заметим следы влияния именно переводной литературы" [6, VI].

Поza всякого сумніву, велика за обсягом кількість перекладів, суттєво вплинула на весь наш духовний устрій. Вона ж і призвела до появи талановитих вітчизняних мислителів, які глибоко розуміли зміст стародавньої релігійно-філософської літератури і намагались донести його до широких верств віруючих, спираючись на наявні в них вітчизняні духовні багатства. Ця робота призвела і до розвитку власне вітчизняної філософської думки, оскільки певні суб'єктивні релігійно-філософські упередження відливались у більш менш послідовні філософські концепції. Обставини, що спричинили появу вітчизняної філософії, були напрочуд цікавими і захоплюючими.

Досить поширеним серед маси українських православних віруючих ще з середини XIV століття було євангеліє Фоми, яке прийшло в сербських та болгарських перекладах з грецької мови. Чим далі, тим більше вітчизняні переклади цих текстів поширювались аж до XVIII століття, вбираючи в себе україніزمи: масш, нехай, мовлять, слухайте і таке інше. В українських текстах євангелія Фоми [1, 30-35] розповідається про чудеса, які творив син Божий Ісус Христос ще з раннього дитинства. Так, чудо перше: "Господу нашему Ісусу Христу еще сущу в двох летах возраста своего. Играше с жидовскими детьми и сотворил 12 птиц из грязи, всплеснул руками и они взлетели". Чудо четверте, наприклад, пов'язане з тим, що якийсь учитель Закхей запропонував батьку Ісуса Христа Йосифу віддати сина свого на навчання до нього. Коли він почав навчати Ісуса, той розсміявся і мовив учителю, що той знає замало для цього: "Я же ведаю, кто вы и где родитесь и сколько лет жизни вашей. Истину глаголю тебе, учителю, когда ты родился, я тут стоял прежде рождества твоего и видел я. Но если хочешь совершенен быть, послушай меня, я тебя научу премудрости". Після цього учителю залишилось лише віддати дитину назад батькові. В тому ж напрямку розгортались і події чуда шостого, коли Ісус другого вчителя вчив значенню букв алфавіту: "Учитель рече азъ. Ісус рече, узнай от меня, что азъ есмь Бог. Первый азъ и о нём книги написаны все во мне, яко медь звенящая". З чуда одинадцятого читач міг довідатись, як Ісус був на навчанні у фарбувальника сукна. Всі шматки тканини Ісус поклав в один чан із червоною фарбою. Майстер розлютився, довідавшись про це. Але Ісус на його вимогу став виймати з чану сукна такого кольору, якого забажав майстер. Останній по тому розкався і падав в ноги Ісусу, визнаючи, що той є істинний син Божий. Таким чином євангеліє Фоми свідчило швидше про Ісуса як про чудотворця, що обмежувало сприйняття образу Равві як мислителя і носія Істини.

Значний вплив на вітчизняну культуру мала нетривала, але суттєва епопея з

“жидовствующими”, діяльність яких активно розгорталась на протязі 1460-х – на початку 1500-х років. Відомий з історії Феодор – новохрещений єврей, близько 1465 року зробив за наказом митрополита Філіпа I переклад Псалтирі. Але внаслідок якихось невідомих нам і нині обставин (швидше всього це було невігластво перекладача чи замовника) переклад було зроблено з одного з рукописних примірників єврейської богослужбової молитовної книги “Махазор”, яка була явно непридатна для християнського віросповідання, але яка набула в цьому випадку поширення в християнському середовищі. Витоки “Махазору” відносять до робіт Мойсея Маймоніда, або Моше бен Маймона (1135-1204). Саме пізніші переробки його праць і призвели до того, що в час розквіту єврейства в Польщі і Литві вони набули в XV столітті великого розповсюдження. Звідти вони і прийшли до України і Білорусі. Дослідники, між тим, вважають мову Феодора близькою до східно-малоруської, що поширена північніше Києва [4, 42]. Не менш важливою і показовою треба вважати і ту обставину, що активний ідеолог жидовствующих Схарія прийшов в 1470 році разом з литовським князем в Новгород саме із Києва також. Таким чином виявляється, що єврейська релігійна культура мала певний вплив на киево-руське життя в XV столітті. Але для жидовствующих характерним був і протестантський елемент, який полягав в певному тлумаченні християнської догматики.

Релігійна свобода мислення була характерною для тих мислителів, які з'явилися на півночі із Києва. Вони мали багато послідовників в Новгороді і в Москві. Врешті решт керівників жидовствующих було фізично знищено за рішенням Собору 1504 року. Йосиф Волоцький написав “Просвітитель”, як зброю для боротьби з неправославно мислячими. Ідеї “Просвітителя” було підтримано і на Україні, бо його було перекладено на українську “просту мову” близько 1616-1626 років.

Ідеологія жидовствующих була близькою до ідеології аріан. Певну близькість між ними відзначав В.М.Перетц [3, 112-113]. І тут і там заперечували Святу Трійцю: Бог – один; Христа розглядали як людину, що отримала благодать Божу; заперечували ідоловклоніння (ікони, святі моші); піддавали хулі чернецтво; заперечували друге пришествя Христа. До того ж саме жидовствующих вважають поширювачами магічної і природничонаукової літератури. Розповсюдження нової хвилі астрологічної літератури також приписують їм, оскільки в книгах цього періоду, які були придатними для професійного вжитку, назви знаків Зодіаку були і слов'янською і єврейською мовами: Овен-Тале, Діва-Бетула і інші. Втім не можна вважати, що поширення астрологічного вчення було чимось новим для Русі. Твори такого роду були тут задовго до початку XVI століття. І це може свідчити скоріше про тісний зв'язок української культурно-духовної ситуації з західно-європейською і арабською свого часу.

Серед багатьох українських монастирських рукописів, які датуються XV і пізнішими століттями, зустрічається широке коло тем: різноманітні молитви, прощання, тлумачення на Псалтир та Євангелія, повчання, сповідання отцю духовному, притчі з Лєствиці, всілякі викладення про православну віру, сповідання Папи римського, Аристотелеві врата, статті про істинні і неправдиві книги, дрібні статейки та апокрифічні молитви, тощо.

Авторитетні дослідники цього періоду вважали, що “український слід” в іде-

ології жидовствующих не викликає сумнівів. Втім, мабуть, найбільш важливий висновок, який можна з цього зробити – це існуюча в той час нагальна потреба для інтелігентних кіл південно-західної Русі і Москви мати священний текст, який відповідав би достовірному змісту християнської ідеології. Не дивно тому, що вже в 1499 році такий текст нібито було зроблено. Але неможливо було зробити його якісно і змістовно точно без допомоги кваліфікованих єврейських перекладачів. Відомо, що їх допомогою скористався в свій час і авторський колектив німецьких протестантів під керівництвом Мартіна Лютера та Філіпа Меланхтона, а їхня кропітка праця завершилась успіхом лише в 1534 році.

Достатньо зазначити, що перше видання Біблії досить високого канонічного рівня було здійснено в Росії лише в 1876 році. Та й той текст ще наполегливо доопрацьовували, поки в 1892 році не вийшло друге синодальне видання Біблії, яке, власне, і сьогодні використовуване як відповідне букві, духу і ідеології віровчення.

Реформація, промоторами якої виступили Мартін Лютер, як людина рішуча і мужня; і Філіп Меланхтон, як людина енциклопедично освічена, як талановитий філософ, астролог, лінгвіст і богослов – це, насамперед, докорінна зміна існуючої релігійної християнської парадигми. Як богослов Меланхтон розмірковував над проблемою первородного гріха. Він вважав, що всі люди народжені природним шляхом, зачаті і народжені в гріху, а тому всі люди сповнені хтивістю, злими прагненнями і нахилами від утроби матері і не можуть мати правдивої віри в Бога. Щоб подолати вічний гнів Бога, треба знову народитись через Хрещення від Святого Духа, що неможливо без жадоби знання. Саме тут важливе місце належить свободі волі людини, яка дає їй можливість жити достойним життям і здійснювати вибір, досягнутий розумом.

В філософсько-теологічних міркуваннях Ф. Меланхтона важливе місце займали проблеми свободи волі, напередвизначеності і причини гріха. В цьому плані показова 19 стаття Аугсбурського віросповідання “Про причину гріха”. Причину гріха він вбачає в спотвореній волі гріха в усіх зловмисних людях і боговідступниках, котра також є і воля диявола. Як тільки Бог полишає свої підтримки, так воля відвертається від Бога до зла. Чи потрібно впадати у відчай зважаючи на наявне зло? Адже Бог всемогутній створив і все ще зберігає природу. А саме це важливо! Бо ніхто не в змозі зупинити велетенське колесо життя, яке привів до руху Господь. Звідси і авторитетний потяг Меланхтона до обґрунтування своїх міркувань засобами сучасного йому природознавства, зокрема, астрології.

На загальному тлі епохи надзвичайно виразною постає особистість і діяльність Шрі Чайтаньї, який ще в ранньому дитинстві вражав оточуючих своїми здібностями, творінням чудес і надзвичайним розумінням сущого. Прийнявши саньясу (зречення від світу) у віці 24 років, він став проповідувати санкїртану, оспівування священного імені Крішні. Саме слово “чайтанья” значить “життєва сила”. Повертаючи своїх послідовників до аутентичного розуміння основ ведичної філософії, Шрі Чайтанья роз’яснював згубний вплив на душу людини майї – ілюзорної матеріальної природи. “Через стикання з матеріальною природою живі істоти виявляють різні ознаки хвороби матеріальної свідомості. Вилікуватись від цієї матеріальної хвороби – ось найвища мета людського життя” [2, 36]. Навчаючи свідомості Крішні, він давав можливість людям долучитись до безсмертя ду-

ховного життя, оскільки абсолютна свобода досяжна лише коли людина стає невіддільною матеріальної природи.

Послідовники його вважають, що вчення вчителя тотожне вченню Господа Капілі, первісного вчителя санг'я-йоги, філософської системи санг'ї. Ця авторитетна система йоги радить медитувати на трансцендентну форму Господа. Таким чином можна звільнитись від зумовленого матеріальним життя. Адже існує п'ять проявів невігластва зумовлених душ: 1) вважати своє тіло за самого себе, 2) шукати щастя тільки в задоволенні матеріальних чуттів, 3) піддаватись турботам, що виникають через ототожнення себе з матеріальним, 4) журитися і 5) гадати, що існує щось поза Абсолютною Істиною. Перебувати в цьому матеріальному світі і бути вільним від дотику його скверни можливо, якщо людина поставить собі за мету безкорисливе служіння Крішні, навчав Шрі Чайтанья.

Таким чином, розглядаючи давній період історії, який відстоїть від нас на півтисячоліття, виявляється закономірна повторюваність в царині людського шукання Істини і Бога. Виявляється, що час, названий в європейській історії як Реформація, був моментом сплеску, сповнений жагою духовного оновлення на терені всього євро-азійського континенту. Це був час, коли найбільш вразливі до слова Божого мислителі саме Слово піднесли на відповідний йому рівень, відмовляючись від визнання всілякої матеріальної оболонки його. Чистий Дух, персоналізований для втаємничених, стає символом Бога-Абсолютної Істини.

Література:

1. Адрианова В. Евангелие Фомы в старинной украинской литературе. — С.Пб.: Типография Императорской Академии Наук, 1909. — 47 с.
2. Крішнадада Кавіраджа Госвами. Шрі Чайтанья Чарітамріта. — The Bhaktivedanta Book International Inc., 1999. — 1439 с.
3. Перетц В.Н. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI-XVIII веков. — Л.: Издательство АН СССР, 1928. — 234 с.
4. Псалтырь жидовствующих в переводе Феодора еврея. — Москва: Синодальная типография, 1907. — 72 с. + 4 с. табл.
5. Птолемей Клавдий. Тетрабиблос. — Б.м., б.г. — 170 с.
6. Соболевский А.И. Переводная литература Московской Руси XIV-XVII веков. Библиографические материалы. — С.-Пб.: Типография Императорской Академии Наук, 1903. — 462 с.
7. Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М.: Политиздат, 1991. — 527 с.

Мозговий І.П. — д-р філос. н. (Суми)

ЯЗИЧНИЦЬКІ ВИТОКИ ПСИХІЧНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ В РАНЬОМУ ХРИСТИЯНСТВІ

На всіх етапах свого розвитку християнство приділяло особливо велику увагу духовному началу в людині, яке за своєю природою і функціями уявлялося суттєво відмінним від начала тілесного. Питання субстанційності і неречовинності душі, її походження, падіння, перебування в тілі, властивостей і здібностей розглядає психічна (від грецького "псюхе" - душа) антропологія. Однією з її основних ідей є ідея безсмертя і майбутньої долі душі, котра, зрештою, поряд з моральним аспектом, була тим чинником, що забезпечив перемогу християнства.

В грецькій міфології досить розмиті уявлення про майбутнє життя. Вперше на античному ґрунті про майбутнє життя голосно заговорили орфіки, під впливом

релігії яких невизначене царство тіней починає набувати більшої чіткості. Ще рішучіший крок до визнання безсмертя душі зробили платоніки. Їх, близькі до християнських, уявлення про потойбічне життя зумовлювались основним поглядом на Бога, на ідеальний світ, що відображав від себе копію в вигляді земного світу, проникнутого вічним божественним началом.

Починаючи з Платона, безсмертя душі визнають майже всі філософські школи. В період пізньої античності віра в безсмертя набуває загального поширення в імперії. Антична філософія невпинно наближає язичництво до християнства. З третього століття від н.е. можна і античне язичництво називати релігією потойбічного життя, іншого світу.

Майже християнські уявлення про безсмертя душі простежуються в неоплатонізмі. Оскільки, на думку церковних авторів, спіритуалізм олександрійських філософів був, мовляв, виключно "копією християнства", він розглядався як результат впливу останнього. Насправді ж вплив мав зворотний напрямок. Неоплатонічна концепція опирається не на християнську, а на глибоку античну філософську традицію.

Звичайно, неоплатоніки мали відповідне уявлення про теологічну догматику в християнстві. Але при цьому неоплатонізм цілком самостійно став чистим спіритуалізмом, релігією потойбічного життя. За вченням неоплатоніків, душа є субстанцією, відмінною від Божества, але не абсолютно відокремленою. Навпаки, вона стикається з ним усіма боками своєї природи. Якщо в неоплатонізмі індивідуальні душі є складовими частинами Світової Душі, яка еманує з Ума, в християнстві людські душі походять від Бога-Отця через дію Святого Духа. Згодом у своїх міркуваннях отці церкви теж опиралися на вікову античну традицію.

Вже ранньохристиянські апологети (II-III ст.), в своїх міркуваннях про душу перебували під впливом платонізму. Надалі отці церкви особливо активно використовують ідеї неоплатонічного спіритуалізму. Насамперед це стосується ідеї безсмертя, яка була пов'язана з думкою про передіснування душ, що її розвивали Емпедокл, Піфагор, неопіфагорейці, Плутарх, Філон. Найповніше її обґрунтували Платон і Плотін. Саме неоплатонічну концепцію про передіснування нематеріальних душ (духів) Оріген (185-254) обґрунтовує далі у вигляді вчення про вічний круговорот душ.

Душу до відпадання Оріген називає Умом, дотримуючись тим самим неоплатонічного розмежування Ума і Душі. Причому, це розмежування він намагається обґрунтувати словами апостола Павла, вбачаючи в них протиставлення душевної і духовної (умної) природи: "Якщо душевна людина не сприймає того, що від Духа Божого ... то, можливо, з цієї причини Павло і з'єднує, сполучає зі Святим Духом більше Ум, ніж Душу ... Думаю, що цей саме орган осягнення духовного апостол і показує, коли говорить: "Буду молитися духом, і буду молитися й умом, співатиму духом і співатиму й умом" (1 Кор. 14, 15). Не говорить: "Буду молитися душею", але – "духом і умом", і не говорить: "буду співати душею", але – "буду співати духом і умом" [8, 133]. По-суті, Оріген тут дає неоплатонічну інтерпретацію думки апостола Павла, який протиставляє ум і духа, а Оріген – ум і душу.

Своє вчення про досвітове падіння душ Оріген переносить у християнську догматику. У нього, як і в Платона, духовні істоти, що були спочатку ідеями та силами, "збурившись", ухиляються від первісного блаженства. При цьому про-

цес відпадання від Бога Оріген зображує як перетворення тварних умів на душі, котрі, в свою чергу, вже отримали потребу в "грубих і міцних тілах" [8, 285]. Суперечливість поглядів мислителя виявляється в тому, що християнське вчення про гріхопадіння він з'єднує з язичницькою ієрархією і еманациєю Космосу, яка переходить від чистого вогню і Духа до поступового охолодження в злих духах темряви.

Першим етимологічне значення слова "псюхе" ("душа") дає Арістотель, за словами якого ті, хто називає душу холодом, стверджують, що душа отримує свою назву від "дихання" чи "охолодження" [1, 379]. Маючи на увазі цю етимологію, Оріген пише: "Чи не названа душа ("псюхе") душею, тому що вона охолоджена до запопадливості праведних і до участі в божественному вогні?" [8, 135-136].

Як видно, душами Оріген вважає лише духів, які охололи, проте знову прагнуть знайти первісне тепло і світло. Тобто, для Орігена все багатство тварного світу є результат спотворення, деградації природ духовних. Водночас як і Плотін, Оріген вважає, що єднання з вищою істотою вимагало максимального напруження, на яке духи виявилися нездатними. Водночас відпадиння було викликане невірним вибором душ: вони віддали перевагу творінню перед Творцем, що й символізувалось актом гріхопадіння. В результаті матеріальний світ постає як арена виховання духів, що впали. В душі Плотіна Оріген запитує: "Чи не тому ця субстанція (душа - І.М.) недосконала, що вона відпала від досконалості?" [8, 133].

Віддаляючись від Бога, створені ним духи зробились або ангелами, або душами людей (демонами) і огорнулись у тонкі тіла. Душі людей вступають у тіла, як стверджував Платон, у хвилину народження з якогось іншого місця, де вони існували від самого акту творіння. Ум і Душа у Орігена відрізняються так, як і в Плотіна. Причому, коли Ум збачує з праведного шляху, він стає Душею, а остання, живучи добродісно, стає Умом.

Проти неоплатоніків виступив і Максим Сповідник (бл.580-бл.662), який зазначав, що слід говорити не про передіснування, а про співіснування душі і тіла. Душу людина отримує одночасно з тілом, в момент зачаття, проте вона дається безпосередньо Богом, а не передається батьками. Отже, душа, на думку Максима, походить не з матерії, а дається через вдихання життя, за волею Бога. Але, піддаючи критиці платонічну ідею передіснування душ, Максим, зрештою, сам опирається на платонізм і пише про логоси всіх істот, які вміщують в собі Бог і які є не що інше, як ідеї, властиві уму.

Не визнаючи платонівський варіант досвітового падіння душ, церква, проте, в своєму вченні про гріхопадіння використовує окремі платонівські ідеї. Так, виходячи з подвійності людської природи, неоплатоніки, визначали людську душу тим безсмертним, вічним началом, яке витікало із природи самого Бога (еманация), тому дивилися на тимчасове земне життя як на випробування душі, ув'язненої в нікчемному тілі. Все земне життя, таким чином, розглядалося як стан віддалення від Бога, що зумовило ув'язнення душі в тілі з усіма сумними наслідками. Тобто, в основі погляду платоніків лежать близькі до християнських "ідеї падіння і гріховності" [7, с.80].

Первісна людина, на думку отців, спочатку насолоджувалась деревом життя, тобто божественною Красою і Премудрістю. Оскільки зло було відсутнє, життя людини складало лише добро і було "однообразним". Саме цей термін зустріча-

ється вже у Платона і Плотіна. Надалі завдяки свободі волі душа віддалилася від Бога.

Під впливом ідей платонізму, неоплатонізму та орігенізму склався філософський світогляд Григорія Ниського (бл.332-бл.394), найбільш оригінальною частиною вчення якого є антропологія. Вона виходить не з ідеї індивіда, а з ідеї людства як органічного цілого, деякої колективної особистості, чия сутність полягає в інтелекті ("плеромі"). Ниський також формулює близьку до платонізму думку про те, що нема ніякого самостійного існування зла поза вільною волею творинь. "Зло тому отримало у нас початок, що ми не захотіли залишатися в незнанні зла. Тому й наказано було прабатькам не набувати пізнання ні про добро, ні про те, що протилежне йому, але, віддаляючись від пізнання як добра, так і зла, насолоджувались чистим, незмішаним і непричетним до зла благом" [3, 348].

А Максим Сповідник, теж тлумачачи гріхопадіння через призму гносеології, проте розглядає його переважно як розпад первісної єдності. На його думку, призначення людини полягало в тому, щоб з'єднати множину в єдності свого знання і все це співвіднести з Богом. Але людина зробила протилежне і відвернулася від пізнання Бога до пізнання речей. Тому зло є "недостача природної енергії ... коли вільна воля розумних істот рухається мимо істинної мети - Бога... Людина, відірвалася від Бога, довірилась речовині, яка сама по собі – небуття" [4, 62-64]. Отже, розчинюючись у множині, людина впритул підійшла до не-буття. І незмінне почало рухатися в напрямку до занепадої природи. Так відбувається Боговтілення (обоження), що воз'єднує людську природу з Божеством.

Що стосується гріхопадіння прабатьків, то воно порушує первісне єднання людини з Богом. У "Питаннях-відповідях до Фалассія" Максим дає ще одну філософську інтерпретацію гріхопадіння. Дерево пізнання добра і зла є видиме творіння, що "пропонує знання добра, будучи духовним, і зла, будучи сприйняте тілесно", а отже, чуттєво вкусивши від цього дерева, людина пізнала зло, яке її "наповнило пристрасним пізнанням чуттєвого буття" [6, 37-39]. Намагаючись пізнати це буття лише почуттями, вона посилює в собі невідання Бога, що є причиною існуючого, а сама стверджується в насолоді чуттєвим буттям.

Згідно неоплатонічної тези, що зло - лише недостаток добра, Ісаак Сирин (VI-VII ст.) наголошує, що в природі немає зла. "Я визнаю за істину те, що розум наш і без посередництва святих Ангелів може сам собою ... збуджуватись до добра, а ось пізнання зла без посередництва демонів не сприймають почуття... Бо добре народжене в природі, а зле – ні" [5, 81].

В подальшому помітний ще значніший вплив ідей платонізму на патристичну антропологію. Так, Платон говорить, що душа, падаючи на землю, з'єднується з тілом і створює з ним смертну істоту [9, 438]. Але тут, на землі, людина згадує про небо, про первісну оселю наших душ. Саме від Платона запозичене орігенівське вчення про те, що відмінність між душами і взагалі живими істотами походить не від Бога, а виключно від свободи самих істот. Оріген повторює думку Платона, що в своєму земному житті людина відтворює пам'ять про краще, попереднє життя. Отже, і для філософа, і для богослова знання є не що інше, як пригадування ("анемнесіс"). Правда, церква відкинула платонівське вчення про знання як пригадування, але роздуми отців про земне буття душі все ж близькі до платонівських.

Платонічний погляд на природу людської душі є чи не найважливішою пере-

думовою християнської антропології періоду класичної патристики. Так, на думку Плотіна, в складі душі є такі компоненти: а) організуюча (пластична) частина, яка управляє функціями тіла; б) та, що відчуває; в) пристрасна, що породжує "бажання - гнів і все те, що нечисте, що тягне її (душу - І.М.) до землі" [10, 150]; г) розум, який у свою чергу поділяється на власне розум (дискурсивне мислення) і чистий ум (=дух). Цей погляд знайшов відображення в християнській літературі, оскільки спочатку отці церкви, наслідуючи вчення Платона про дуалізм матеріального й духовного, розглядали природу людини як дихотомічну (тіло і душа), хоча надалі вони частіше дотримуються ідеї трихотомічного поділу людини.

На думку Плотіна, чистий ум можна тільки умовно вважати таким, що належить душі, бо "він і наш, і не наш", і якщо "дискурсивне мислення завжди знаходиться в нашому розпорядженні, духом ми іноді керуємось, а іноді - ні" [10, 142]. Чистий ум є власне божественною частиною душі, за посередництвом якої він може спілкуватися з Богом. Чистому уму властиві простота, єдність і спокій, тобто відсутність дискурсивної діяльності. Це ніби інтелектуальна енергія, зосереджена в собі. Цитуючи фразу з "Федра": "душа людини главу свою ховає в небесах". Плотін пояснює, що ця глава і є чистий Ум. До нього душа повинна постійно підноситись, не піддаючись почуттям і "фантомам уяви". Слід "увійти" в чистий Ум, ніби в якесь внутрішнє святилище, і, зрікшись усього, в повному спокої чекати милості Божої.

Таким чином, під впливом Платона, Арістотеля і Плотіна отці церкви розмежовували вищу, розумну душу ("пневма", "нус") і нижчу, нерозумну ("псюхе"). Схиляючись до спіритуалізму, вони вважали, що розумна частина душі панує над нерозумною. В результаті отці приходили до висновку, що душа наша тотожна з Божеством за природою, але з'єднана через тіло зі злом. Саме пристрасні живляться нерозумною частиною душі і шкодять діяльності розуму. Але, чужі природі людини, пристрасні у випадку підпорядкування розуму можуть сприяти доброчесності. Тобто, саме доброчесності мають вгамувати пристрасні. Ілюструючи цю схему, Григорій Ніський майже буквально відтворює образ із платонівського "Федра", де душа уподібнюється "з'єднаній силі парного запрягу і візничого" [2, 181].

Водночас, на думку Немесія Емеського (бл.380-410), вчення Плотіна про чистий ум дало привід звинуваченому в ересі Аполлінарію Лаодікійському (IV ст.) стверджувати, що Логос у Христі замінив людський ум. Причиною цієї ересі, вважає єпископ Емеський, є плотинівське розмежування людської душі і ума, згідно якому вони не співпадають.

Єпископ зазначає, що саме Платон має погляди, найбільш згідні з уявленнями про безсмертя душі. У своїй праці "Про природу людини" Немесій пише: "Платон не бажає визнати, що творіння складається з душі і тіла, а вважає, що воно є сама душа, яка тільки користується тілом і ніби одягнута в нього... Платон ... розглядає те, що в людині найчудовіше, і тим звертає нашу увагу на божественність однієї душі і турботу про неї... щоб ми, повіривши, що ми самі - душа, наслідували лише блага душі - благочестя і доброчесності, і знехтували пристрасними тілесними" [7, 20-21]. Отже, Немесій в неоплатонічному дусі пише про зв'язок душі з тілом, але в стоїчному дусі подає психологію афектів.

Думки Немесія, відображені під авторитетним іменем Григорія Ніського, як представника спекулятивної філософії в патристиці, зіграли важливу роль у сере-

дні віки. Співставлення визначень душі в платонізмі з визначеннями Григорія і Немесія показують їх велику схожість, що пояснюється християнізацією платонічної спадщини. Так, Плотін визначає душу як істинну сутність, що існує сама по собі і є цілком досконалою по відношенню до тіла. В тому ж напрямку міркує Немесій: "*Душа є субстанція (сутність) самоцільна і безтілесна*" [7, 55].

Григорій Ніський теж вважав, що душа існує сама по собі як особливе єство, відмінне від тіла, що душа за природою одна, розумна і неречовинна, яка за допомогою почуттів з'єднана з природою речовинною. Апатія для Григорія - це не усунення, а благозастосування пристрастей внаслідок підпорядкування їх розуму. Фактично, це було відзвонюванням класичної концепції античної філософії, якій наслідує не один отець. Наприклад, Сінезій Кіренський (379-413) також вважав, що розум повинен підпорядкувати собі пристрасті. Стоїчне розрізнення "намірів" і "пристрастей" використовує і Григорій Ніський.

Як відомо, в неоплатонізмі "повернення" душі до себе означає усвідомлення того, що властиве душі за природою має значно більшу цінність, ніж те, що чуже їй. Цю ідею Плотін ілюструє порівнянням із статуєю, яку треба відскоблити і відполірувати [10, 24] і образ якої запозичує Григорій. На думку Григорія, немає ніякої схожості за сутністю між простотою і невидимістю душі й тілом. Тому, обплутана речовинними і земними пристрастями, душа страждає і перебуває в напруженому стані. Ісаак теж вважає пристрасті результатом прив'язаності душі до тіла і до світу, прив'язаності, яка виникла в результаті відпадання від Бога. Тільки там, де "пристрасті припиняють свій біг, там світ помер" і, навпаки, коли її "рухи" відповідають її безтілесній природі, - "тоді вся цілком цвіте Духом в рухах своїх, і серед неба носиться в незбагненному" [5, 22-30].

На думку отців церкви, душа, яку людина одержала від Бога, є його подобою і обдарована Творцем здатністю до безмежного вдосконалення, до добра, до істини, що свідчить про її довершеність. У глибині своєї душі людина має особливе побожне почуття, потяг до вічності, до пізнання Бога. І це ж прагнення до ідеального світу було вищим бажанням уже платоніків, які вчили, про те що душа підлягає переселенню в різні істоти (метемпсихоз)..

Сприймаючи ідею відплати, отці найчастіше відхиляли думку про метемпсихоз. Оріген теж попереджає, що йому чужі уявлення про переселення душ. Проте Ієронім Стридонський (345-420) в листі до Авіта, а імператор Юстиніан (527-565) у посланні до патріарха Міни звинувачують Орігена саме в цьому вченні.

Викладаючи в своїй праці "Про влаштування людини" думку Орігена про падіння тварних умів, Григорій Ніський теж вважає, що з неї можна зробити висновки про переселення душ. Адже душа, яка одного разу послизнулася в житті вищому, не зможе зупинитися ні на якому ступені пороку, але за схильністю до пристрастей, із словесного стану перейде в безсловесний, а з нього дійде до нечутливості рослин, до нечутливого ж деяким чином близьке неодухотворене, а за цим іде те, що не має буття.

Таким чином і неоплатоніки, і християни вважали, що сутність людини полягає в наявній у ній душі і вчили, що людина вільна у виборі буття. Правда, перші вважали, що лише душі мудреців поєднуються з Богом, тоді як решту чекає переродження, хоча, в міру звільнення від пантеїзму, ідея потойбічного існування набуває тут особистісного характеру, а в пізніх неоплатоніків іноді навіть вислов-

лювалася думка про можливість нового поєднання по "той бік" з особами, улюбленими за життя. Недоступне народним масам, вчення неоплатонізму не могло задовольнити їх потреб у вищому і неперехідному, а тому було неспроможне замінити чи зупинити християнство, проте щедро збагатило його своїми ідеями.

Література:

1. Аристотель. Сочинения: В 4 т.: Пер. С древнегреч. — М.: Мысль, 1976. — Т.1. — 550 с.
2. Григорий Нисский. Творения: В 8 ч. — М.: Тип. В. Готье 1861. - Ч.2. — 478 с.
3. Григорий Нисский. Творения: В 8 ч. — М.: Тип. В. Готье, 1865. — Ч.7. — 536 с.
4. Епифанович С. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. — К.: Тип. Акц. Об-ва "Петр Барский в Киеве", 1915. — 138 с.
5. Исаак Сириянин. Творения. Слова подвижнические. — Сергиев Посад: 2-я тип. Снегиревой. 1893. — 425 с.
6. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию //Богосл. Вестник. — 1916. - № 5. — С. 33-48.
7. Немесий Эмесский. О природе человека: Пер. с греч. — Почаев: Тип. Почаево-Успенской лавры, 1905. — 205 с.
8. Ориген. О началах. — Самара: РА, 1993. — 318 с.
9. Платон. Сочинения: В 3 т. :Пер. с древнегреч.- М.: Мысль, 1968. — Т.1. — 623 с.
10. Плотин. Энеады. — К.: УЦИММ-Пресс, 1995. — 205 с.

Заздравнов А.П., проф. (Харьков)

МЕНТАЛИТЕТ В КОНТЕКСТЕ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ПРОЦЕССА

Социокультурный процесс осуществляется через отмирание одних пластов культуры и возникновение других. Каждая человечески значимая вещь — это культурно оформленная «натура», приходящая в негодность из-за длительного употребления. Если сохраняется функциональный смысл вещи, то эта вещь воспроизводится, продолжая занимать в социокультурной сфере своё особое место. Забывание вещей, их уход в небытие происходит отнюдь не спонтанно и обусловлено глубокими социальными изменениями: это «отход в прошлое» того мира, где они (вещи) «работали» как явления культурного бытия. Данный феномен оказался в центре внимания многолетних исследований М.Хайдеггера, который излагает своё резюме следующим образом: «Что же «отошло в прошлое»? Не что иное, как мир, внутри которого они (вещи — А.З.) принадлежали к определённой совокупности вещей, встречались как сподручное и употреблялись озабоченным в мире-сущим человеческим бытием. Этого мира больше нет» [7, 381]. Следовательно, только выступая в социокультурном мире, вещи приобретают своё функциональное бытие. Утрата вещию определённого социокультурного статуса сопряжена с фундаментальным изменением социальных ориентаций всего социума. «Поэтому тот или иной артефакт, явление и вещь исчезают именно потому, что они уже не реальны для индивидов в рамках их культурного миропорядка» [4, 147]. Другими словами, объективная реальность в социокультурном процессе не только приращивает своё содержание, но и частично поступает им. Причём эти разнонаправленные тенденции фиксируются в едином временном интервале, составляя «пространство» развёртывания социального менталитета.

Разумеется, что представляющие конкретно-исторические формы менталитета объекты культуры являются таковыми лишь при включении их в реальную актуальную жизнедеятельность общества. Но по целому ряду причин эти объекты могут оказаться вне системы общественных ценностей. Так, памятники древних куль-

тур, пролежавшие в земле много веков, «вели себя» как сугубо природные элементы. Будучи же извлечёнными из недр и включённые в систему новых социальных ценностей, они вновь «ожили», вновь стали излучать своё духовное содержание, вновь стали принимать участие в духовно-культурной жизни новых поколений [см.: 8, 51]. В этом случае приращение объективной реальности осуществляется не путём открытия её новых фрагментов, а путём актуализации уже открытого. Более того, любая процедура исследования прошлого включает в качестве логически неизбежного основания сопоставление его со всей полнотой наличного менталитета. С этой точки зрения современность в целом, как и её отдельные стороны, в более или менее трансформированном виде включает в себя всю историю в форме наиболее существенных черт своих прошлых состояний.

Остановимся на особом статусе того содержания прошлой культуры, которое не растворяется в настоящем, не переливается в его формы, а образует особую сферу реальности – менталитет – сферу, не подверженную конъюнктурным соображениям. Именно эта сфера образует исходный пункт всего человеческого образования, ибо благодаря ей происходит социализация индивида, приобщение его ко всему богатству человеческой культуры. Ведь культурой является не только то, что создано человеком, а скорее то из созданного человечеством, что используется для превращения индивида в человека. Особый статус продуктов данной сферы состоит в том, что они с самого начала предназначаются не для непосредственного утилитарного потребления (после чего прекратилось бы их существование как особых определённостей), а для аккумуляции совокупного общечеловеческого опыта.

Не замыкаясь на конкретно-исторических формах предметности, менталитет постоянно связан с ними в той степени, в какой в этих формах представлен субъективный элемент, ментальное. Не рассчитанное на непосредственное потребление, ментальное заключает в себе бесконечное развёртывание атрибутивных проявлений человека на конкретно-историческом поле предметности. В этом смысле менталитет составляет жизненную ценность, не зависящую от конъюнктурных соображений, а потому выступающую как особый объект созерцания, представленный конкретным творением человека. «Созерцание, – согласно С.Б. Крымскому, – может быть расценено как вид непотребительской деятельности, изменяющей не объект, а субъект действия. Это особое отношение к окружающей среде, целью которого является сохранение предметного мира, а ценой и платой – преобразование внутреннего мира человека. Созерцание требует объединения вопроса: «что я должен делать?» с вопросом, – «каким я должен быть?» Оно знаменует грань перехода внешних практических действий во внутреннее смыслотворчество и состояние свободы. Созерцание – это проблема обращения экологии внешней предметности в экологию культуры» [4, 27]. Именно созерцание, будучи диалектической противоположностью деятельностному подходу, создаёт то внутреннее напряжение мысли, которое позволяет не абсолютизировать ни деятельностный подход, ни пассивное восприятие окружающего мира. И благодаря созерцанию движение объективного мира не поглощает безвозвратно человеческие творения, и они вновь и вновь включаются в постоянно изменяющиеся социальные условия, демонстрируя тем самым непреходящее в своём содержании. Все наличные формы предметности с позиций менталитета есть лишь развёртывание атрибутивных человеческих качеств.

Менталитет, в силу вышеизложенного, не может трактоваться в терминах линейной поступательности, когда появление нового, даже при условии признания за ним способности удержания уже ранее обретенного, связывается напрямую с процессом «снятия» прошлого в настоящем. «Менталитет ... это своеобразная память народа о прошлом, психологическая детерминанта поведения миллионов людей, верных своему исторически сложившемуся «коду» в любых обстоятельствах, не исключая катастрофические.» [5, 30]. Менталитету свойственно утверждение содержания, не подвергающегося и не подверженному «снятию» в последующих его (содержания) формообразованиях. «Только тому, что сохранено в прошлом, не грозит кануть в небытие. Действительность спасается от исчезновения, становясь прошлым. Момент превращается в вечность, если возможности, скрытые в нём, превращаются в те реальности, которые надёжно хранятся в прошлом, «навсегда» [6, 207]. Поэтому принцип «снятия», столь характерный для Гегеля и некритически заимствованный Марксом, не может считаться универсальным для понимания социокультурного процесса уже потому, что его реализация предполагает постоянное преодоление своеобразия многочисленных формообразований культуры, их унификацию и обезличивание в системе актуальных данностей. Более импонирующей представляется позиция Й.Шумпетера, выработанная им на основе изучения экономических процессов современности: «Новое не вырастает из старого, а появляется рядом со старым, оттесняет его и изменяет все отношения таким образом, что возникает необходимость специфического процесса его отдельного исследования» [9, 389]. «Непогашенные» в ходе эволюционных преобразований ментальные ценности, органически сочетаются с теми ранее «снятыми» формами, которые в совокупности образуют содержание социокультурного процесса.

Менталитет, присутствуя и в наличных объективированных культурных ценностях, и в самом человеке, как единственном субъекте культуры, поступает своей целостностью в той мере, в какой культурные ценности объективного мира противостоят человеку. Тогда менталитет, воплощённый в объективных формах, из средства самоутверждения человека в социальном мире превращается в орган его закабаления стихийными силами иррационального самодвижения продуктов человеческого творчества. Диспропорции в соотношении объективного и субъективного факторов в развитии человечества уже поставили его и природу на грань катастрофы. Человек и продукты его творчества, воплощённые в формах материальной предметности, как бы поменялись местами: феномены культуры зачастую действуют как единый фактор, определяющий глобальную ситуацию, в которой человек занимает пассивное положение объекта, на который обрушивается вся мощь объективированного разума. Опасность заключается в том, что невозможно предсказать, в каком направлении пойдёт развитие культуры и в какой степени она будет определять действие человека. Справедливости ради, следует заметить, что недостатка в прогнозах этого плана не наблюдается.

Проблема определения места менталитета в социокультурном процессе предполагает ответ, хотя бы в самой общей форме, на вопрос: «Какова структура сознания, представленного в менталитете?» Несмотря на то, что производителем и носителем сознания является индивид, оно существует не только в индивидуальном, но и в надындивидуальных формах. В.П.Алексеев, изучая основные эта-

пы становления человека и общества, приходит к выводу, что «колоссальный объём накопленной на протяжении поколений информации явно несопоставим с объёмом и структурой мозга современного человека, несмотря даже на выявленную исследованиями многих лет исключительную сложность этой структуры» [1, 40]. Это противоречие, по мнению учёного, исторически разрешается, если признать наличие относительно устойчивых структур «коллективного мозга», обеспечивающих накопление, хранение и передачу коллективного человеческого опыта. Благодаря таким структурам «расширились каналы обмена информацией, что сделало коллективный мозг за последние 5-6 тысяч лет более монолитным. Именно в этих тенденциях и состоит существенное отличие коллективного мозга на протяжении истории современного человека от коллективного мозга в антропогенезе» [1, 41].

Из данной констатации следует, что «коллективный мозг» – надындивидуальные формы сознания – занимает определённое место в человеческой жизнедеятельности всех времён и народов. В древнегреческой философии (Анаксагор, Сократ, Платон) надындивидуальным формам сознания придавалась субстанциальная форма, призванная давать индивидуальному сознанию творческий импульс. Не отказывая в бытии индивидуальному сознанию, эта традиция оставляет за ним функцию покорного дублирования форм общественного сознания.

Диалектическое решение данной проблемы состоит в том, что за сознанием признаются как непосредственные, так и опосредованные формы бытия; оно является достоянием и общества, и отдельных индивидов. Естественно, что не только объёмы этих двух форм функционирования сознания не совпадают, не совпадают и их характеристики. Общественное сознание в своём развитом виде представлено различными формами, аккумулирующими и систематизирующими общественно значимые идеи, убеждения, установки и т.д. Внутри каждой из этих форм достигается некая однородность элементов и их упорядоченность, облегчающие возможность «инструментального» их применения. Индивидуальное сознание отличается уникальностью сочетания и компоновки доступных индивиду идей, взглядов, преставлений, применяемых с позиции личного опыта и нередко обретающих значимость смысложизненных ориентиров. Именно эта уникальность позволяет постоянно расшатывать относительно устоявшуюся структуру как общественного сознания в целом, так и его отдельных форм, сочетать и противопоставлять элементы, которые уже вроде бы прочно заняли своё место в тех или иных формообразованиях культуры. Поэтому индивидуальное сознание «проверяет на прочность» сложившиеся социальные устои, включая одни комплексы и отводя на задний план другие.

О генетической устойчивости, казалось бы, давно сошедших с исторической сцены таких форм сознания, как магия, фетишизм, анимизм, тотемизм, мифология, свидетельствует их нынешний ренессанс. Этот факт говорит о том, что не стоит торопиться разделяться с пережитками прошлого в сознании людей. Духовный вакуум много опаснее и для общества, и для индивида, чем наличие доначучных и ненаучных форм сознания. Если кризисная современность не устраивает человека, и человек не ждёт лучшего от будущего, то ему ничего не остаётся иного, кроме обращения к прошлому духовному наследию. И чем в большей степени сохраниено, «законсервировано» это наследие, тем большим выбором

располагает мятущийся индивид, сравнивая, оправдывая и осуждая реализованное и нереализованное. Казалось бы, доминирование тенденции глобальной солидарности людей, экуменической соборности, понимаемой то ли в духе концепции «осевого времени» К. Ясперса, то ли в духе психоаналитического единства всех людей в культурно – антропологических теориях, приведёт к осознанию необходимости выработки единого менталитета человечества, включающего в себя менталитет всех времён и народов. Однако на этом пути обнаруживается своеобразный рецидив традиции, сказывающийся в противопоставлении менталитетов Запада и Востока.

Разделяя Восток и Запад, мы фиксируем различие менталитетов народов этих регионов, что, однако, не означает отсутствия общей платформы и единства мнений по большинству проблем. Человек во всём мире принял единые правила логики мышления. Свойства человеческого разума у всех народов тождественны, как тождественны их чувственные восприятия. «Греки, взрывавшие с восхищением и благоговением на Олимп, испытывали те же чувства, что и индийцы, медитировавшие в долинах Гималаев...» [2,283].

Восточный менталитет особое внимание уделяет внутреннему миру человека, поэтому он выходит за рамки и чувственного, и рационального опыта человека. Западный менталитет преимущественно ориентирован на внешний мир, на определение места человека в нём. Экстравертность западного и интровертность восточного менталитетов – факт, но этот факт не может рассматриваться как свидетельство противостояния менталитетов. Ведь характеристики китайского менталитета уравнивают Восток и Запад: и внешний мир людей, и внутренний мир индивида предстают одинаково несущественными по отношению к проблемам социального мироустройства. Итак, западный менталитет ориентирован преимущественно на человеческие деяния, нежели на самого человека, на то, что человек делает, но не на то, что он есть. Восточный менталитет нацелен на рефлексию сущностного в индивиде, на то, что он есть и чем он станет. В результате человеческий менталитет есть единство менталитета Востока и Запада. Скорее всего, в наличии восточного и западного вариантов человеческого менталитета следует видеть как бы расходящиеся пути универсального развития человеческой духовности. В пользу данного предположения свидетельствуют факты усвоения европейцами восточных культов, как и прогрессирующее освоение восточными народами ценностей европейской культуры.

Одно, пожалуй, можно считать несомненным: притяжение к Востоку, равно как и отталкивание от него, зачастую оказывается «перевёрнутой формулой» постижения и оценки своего собственного содержания через нечто такое, что этому содержанию противостоит, резко отличается от него. Поэтому понятие «Восток» в европейском менталитете менее всего носит географическое содержание; в него вкладывается глубокий культурологический смысл. Сближение Востока и Запада – это наращивание социокультурной реальности, совпадающее с углублением в структуры человеческого сознания и познания.

Литература:

1. Алексеев В.П. Возникновение человека и общества // Первобытное общество. Основные проблемы развития. – М.: Наука, 1975. – С. 5 – 48.
2. Ершов П.М. Духовность в искусстве // Симонов П.В., Вяземский Ю.П., Ершов П.М. Происхождение духовности. – М.: Наука, 1989. – С.266 – 315.

3. Крымский С.Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации // Вопросы философии, 1990, № 12. — С.21 — 28.
4. Культура и развитие человека. — К.: Наукова думка, 1989. — 328 с.
5. Российская ментальность // Вопросы философии, 1994, №1, — С. 26 — 34.
6. Франкл В. Человек в поисках смысла. — М.: Прогресс, 1980. — 368 с.
7. Хайдеггер М. Время и бытие. — М.: Республика, 1993. — 447 с.
8. Чавчавадзе Н.З. Культура и ценности. — Тбилиси: Мецниереба, 1989. — 172 с.
9. Шумпетер И. Теория экономического развития. — М.: Прогресс, 1982. — 428 с.

Глушко В.П., к. філос. н. (Суми)

ДУХОВНІСТЬ У РАННЬООНОВІТНІЙ УКРАЇНІ

У православ'ї найглибше коріння в українських землях, його ідеями пройняті національна свідомість і самосвідомість, культура, побут, звичаї, традиції значної частини населення. Проте роль православ'я в історії нашого народу, у розвитку національних процесів була складною і суперечливою. Історія знає немало прикладів як консолідуючого, так і дезінтегруючого впливу його на українську націю. Це давало можливість використовувати православну релігію і церкву в своїх цілях як прихильникам, так і противникам української національної ідеї. Тому за тисячоліття свого існування у свідомості, поведінці та побуті українців воно то набувало національних рис, то втрачало їх. Якщо православний культ постійно був етнічно забарвленим, то церква, її діячі не завжди мали національну орієнтацію.

Позитивну роль церкви підтверджують хоча й поодинокі, але й вагомі історичні факти. Можна назвати лише два історично відомі випадки справжніх спроб давньоукраїнського духівництва і світської влади встановити принаймні обмежену суверенність своєї церкви. За князя Ярослава Мудрого митрополит Іларіон — перший українець! — правив київською митрополією, не маючи над собою адміністративної зверхності Візантії (1051-1069). Згодом, за володіння князя Мстиславича, українські єпископи обрали і довершили рукоположення святця-науковця Кліма Смолятича (1147) для того, щоб він очолив самоуправну українську церкву без візантійського нагляду. Але то були лише окремі позитивні проблиски церковної політики. Невдовзі духовний Царгород (Константинополь) своїми заходами і своєрідними декретами розпочав зміцнювати північ, а саме Москву, схвалюючи її як осідок київських митрополитів усупереч прагненням володарів України та її інтересам.

Є й дещо пізніші свідчення прогресивного спрямування, зокрема прямої участі церкви у визвольних змаганнях українського народу, реалізації української національної ідеї і державності: київські митрополити і козащина в 20-х роках XVII ст.; участь українського духовенства у Хмельниччині.

Здавна українська церква, як і християнська взагалі, відзначалася соборноправністю. Згідно з цим принципом, управління в ній, на відміну, скажімо, від російського православ'я, де панує цезаропатизм, здійснювалося незалежно від світських властей, але за активної участі з правом вирішального голосу світських осіб.

Соборноправність в українській церкві означала, що жодний з її ієрархів не правив самовладно, ніхто з духовенства не приходив до громади непрошеним. Усі церковні посади були виборні. Традиція обиральності від приходського свя-

щеника до митрополита зближувала церкву з народом, робила її демократичною інституцією, тісно пов'язаною з життям людей. Певна рівноправність церковних і світських елементів в українській церкві створила унікальне явище – церковні братства, які в суспільному житті виконували роль церковно-культурних і освітніх організацій.

Вивчаючи історію української церкви, зокрема її священства, І.Огієнко (митрополит Іларіон) виділяє національну ознаку українського православ'я: духовенство – і вище, і рядове – у нього є національним. Такі славетні фігури, як митрополит Іларіон Київський, Петро Могила та інші одержують в І. Огієнка оцінки як високоосвічених людей, що сприяли витворенню високої національної культури, еволюцію українського народу у свідому національну спільність [4, 128].

Ці носії українського православ'я мали суттєвий вплив на православні церкви всього слов'янського світу, зокрема Росії, Болгарії, Сербії.

За сім століть свого самостійного існування – від 988 до 1686 року – сформувалися риси, які виокремлюють українське православ'я серед інших форм національного православ'я. Догматична система його, що формувалася переважно в XVI – XVII ст., викладена в Катехізисах 1595 і 1627 рр. Стефана та Лаврентія Зизаніїв, а також у Катехізисі «Визнання віри» (1645 р.) Петра Могили. Її не можна ототожнювати зі схемою російського православ'я, яке вийшло з українського, але має свої риси, які, зокрема, закріплені в «Катехізисі» архієпископа Макарія.

Коли ж після 1654 р. Україна підпала під протекторат Московського царя, то з'ясувалося, що зустрілися дві несхожі культурні та національно-політичні структури. Ці структури, Україну і Московщину, поєднувало спільне православне віросповідання. Щоправда, українське православ'я відчуло на собі вплив західно-європейських просвітницьких рухів та ідей католицької контрреформації. Національно-політично ці дві структури різнилися ще більше. Московщина була абсолютною монархією, де майже не мали уявлення про особисті та регіональні права. Натомість Україна входила до політичної структури польсько-литовської Речі Посполитої, для якої характерними були виборність монархів, влада шляхти, станові та регіональні права.

В Україні на той час було дві верхівки – релігійна (вона ж - культурна) та національно-політична. Ці дві еліти були поєднані між собою тісними родинними та культурними зв'язками, але інтереси та пріоритети в них були різні.

Головною турботою клерикальної еліти було збереження православ'я – *Slavia Orthodoxa* – світу, у підґрунті якого лежали православна віра й старослов'янська мова літургії та високої культури. До цього світу належали Україна, Білорусь, Росія, Молдавія та Болгарія. Українській культурі була притаманна мобільність, яку давали їй знання старослов'янської мови та латинська освіченість, винесені з Кисво-Могилянського колегіуму [7, 13-75].

Принцип «служити народові – служити Богові» відобразило не лише залучення до церковного життя світських осіб, а й звернення у богослужбовій і видавничій практиці до народної мови, добродійництво, культурно-освітню діяльність, участь у законотворчості тощо.

Євангелістськість як риса українського православ'я витворювалася насамперед у прагненнях його духовників у всьому йти за новозавітними принципами, берегти чистоту віри, а не обряду. Євангелістськість проявилася, зокрема, у спро-

бах добитися апостольського канонічного устрою церкви, подолати той цезаро-папізм, тобто залежність від світських властей, який був закладений у православ'я візантійством і утверджувався опісля Московською церквою.

Оскільки наші предки на час прийняття християнства стояли на досить високому ступені культурного розвитку, то не зважаючи на те, що в їх світорозумінні й надалі залишилося багато елементів стародавніх вірувань, християнізація в Україні все одно була глибшою від усіх слов'янських народів на Сході.

«Ця глибока християнізація народу, - писав митрополит Іларіон у праці «Дохристиянські вірування українського народу», - виявилася тут, як про це свідчать навіть чужинці у своїх писаннях, у великій набожності і моральності – цих основних підвалинах духової християнської культури».

Християнство принесло українцям найважливіше – розуміння єдиного Бога, творця і опікуна людства і Всесвіту. Дохристиянські руси-українці сприйняли це надто легко ще до свого офіційного охрещення. Само воно стало, на думку богослова, основою нашої народної української культури [1, 103-104].

Первісний євангелізм київського християнства був зорієнтований на традицію в ранньому християнстві, яка пов'язана з діяльністю апостола Павла й стверджувала єдність і рівність у Христі всіх людей. Ця версія християнства за часів Київської Русі закладала передумови ідеї «вільної особистості», інтерес до внутрішнього світу людини, його душі, особистісного пошуку Бога, страждання і співчуття. Новий Заповіт був джерелом першооснови вільної особистості, що укорінювалася в ментальності народу [2, 432].

Ось звідки, мабуть і виток екзистенційної лінії в духовній культурі України, котра знайшла пізніше бурхливий розвиток у Києво-Могилянській академії, зокрема у творчості Г.Сковороди.

За оцінкою російського дослідника Г. Федотова, «київське християнство було одним з найкращих способів реалізації Христової науки в цілому християнському світі. Воно не знайшло ніякого продовження в московському християнстві, яке було зовсім іншим» [8, 5].

Українське духовництво почувало себе досить вільно не тільки в церковно-слов'янському, але й у польсько- та латиномовному світі західної культури, питомою частиною якої київська еліта себе завжди вважала.

Частина цієї еліти воліла зверхності єдиного справді незалежного православного монарха – московського царя. Мотивація цього була не лише ідеологічна (наприклад, візантійський ідеал співзвучності (*symphonia*) між церквою та імперією), а й практично. У сімнадцятому столітті церковна кар'єра не належала до легких. Претендент мав володіти чималими особистим майном і мати зв'язки в церковних та світських судах. Крім того, діяльність православних монастирів, друкарень, шкіл та будівництво церков потребувало величезних коштів. Московський цар, котрий мав незлічені багатства та необмежену владу, не скупився на щедрі пожертви православній церкві в Україні.

Саме церковна верхівка опанувала врешті релігійне та культурне життя Московщини. Серед українців, що домінували в московській духовній культурі того часу, були Арсеній Сатановський, Єпифаній Славинецький, Димитрій Туптало, Стефан Яворський, Лазар Баранович, Теофан Прокопович та білорус Симеон Полоцький.

Ці ерудовані «русичи» принесли до Московщини польську та неолатинську культури, викликавши збентеження серед московського духовництва, яке не мало довіри до «покаталиченої» та сполонізованої релігійної культури українців. Виявом конфлікту між українським та московським православ'ям стали теологічні суперечки щодо західних ідей, що їх сприйняла українська релігійна культура. Полеміка про пресуцествління та непорочне зачаття Діви Марії свідчить про зіткнення двох несхожих світів, у яких діяли ці культури. На словах київські теологи віддавали належне авторитетові московського патріарха в цих питаннях, але на практиці західна іконографія, література, музика та інтелектуальні течії проникали до Москви за посередництва українців.

Унаслідок цієї українізації московської культури народилася виразно уніфікована «славено-роська» висока культура, в основі якої лежали постмогилянська, витворена в єзуїтських школах версія українського православ'я та український варіант церковно-слов'янської мови. Проте водночас консервативні елементи в російській релігійній культурі і далі з підозрою ставилися до української теології та вороже – до західних ідей, що їх принесли до Москви українці. Ця українізація тимчасово зупинила творення окремих української та російської духовних культур, але, з другого боку, вона сприяла зародженню старообрядництва (розколу) в Росії. Реакція Московщини на цей перший потік західних ідей мала особливо згубні наслідки. Спроби патріарха Никона реформувати московське православ'я, згідно з українською та грецькою (грецьке духовництво протягом XVI – XVII століть також вестернізувалося, завдяки навчанню молодих кліриків в італійських університетах) моделями, призвели до розколу, який розділяє російську православну церкву й досі.

Незважаючи на трагічні події розколу (проти якого московська церква використовувала зусилля українських вчених та священників), українська присутність у Москві сприяла інтелектуальному зближенню українського духовництва з російським (молодша генерація якого сприймала нові ідеї від українців-емігрантів). Українські церковники зуміли зберегти уніфіковане православне віросповідання (*slavia orthodoxa*), засноване на 1) єдності духовної культури та православної віри, взорованої на київській моделі; 2) відшукуванні точок спорідненості між Росією та Україною — династичних, релігійних та етичних. Державною політикою ця еліта переймалася набагато менше, ніж збереженням *slavia orthodoxa*.

Проте намагання московського патріархату позбавити православну церкву України її автономії наразилися на доволі рішучу відсіч українського духовництва. Українська ідея *slavia orthodoxa* припускала, що православна церква Малої Росії повинна зберегти свої давні права та звичаї, що відрізняють її від московської церкви. Декілька визначних представників українського духовництва чинили опір московському духовному пануванню – серед них були єпископ Методій Филімонович мстиславський, київські митрополити Сильвестр Косів, Діонісій Балабан та Йосиф Нелюбович-Тукальський (обрання якого в Москві не схвалювали), Інокентій Гізель, Дмитрій Туптало й Теодозій Баєвський [5]. Ці духовні отці обстоювали історичне право київського митрополита здійснювати свою владу над малоруською церквою без втручання з Москви. Натомість інші представники українського духовництва активно домагалися безпосереднього підпорядкування своїх єпархій московському патріархатові. Найзнаменніший приклад –

архієпископ чернігівський Лазар Баранович, клопотання якого про виведення його єпархії з-під юрисдикції київської митрополії та безпосереднє підпорядкування її московському патріархатові було задоволене. Інші промосковськи налаштовані ієрархи – київський митрополит Гедеон Святополк-Четвертинський, Стефан Яворський і Теофан Прокопович.

За іронією долі, асиміляція православної церкви України Російською православною церквою стала можливою лише завдяки вишій освіченості та культурі, яку українці принесли з собою до Москви століттям раніше. Російська православна церква поглинула духовну еліту України, що мало для української культури невідомі наслідки: не тільки втрату автономії української церкви, а й занепад інтелектуального життя, адже освічене духовництво робило кар'єру в Московщині. Ця втрата стала прологом другої культурної катастрофи, що сталася на цих теренах у вісімнадцятому столітті – переїзд до Росії української світської політичної еліти.

Саме тому відродження українського православ'я – це не проста зміна у назві, як це зробила Українська православна церква (Московського патріархату), не лише перехід на богослужіння національною мовою. Таке відродження передбачає насамперед, як зазначав ще митрополит Іларіон, повернення до українського православ'я, повернення до ідеології того православ'я, яке сформувалося в Київській митрополії під час її автономного існування в юрисдикції Константинопольського патріархату [4, 70-72].

Література:

1. Колодний А., Філіпович Л. Нетлінна «віра батьків» // Віче, — 1994. — №8.
2. Кремень В., Ткаченко В. Україна: шлях до себе. Проблеми суспільної трансформації. К.: Вид. центр «Друк». 1998. — 446 с.
3. Миркович Г. О времени пресуществления св. даров, спор, бывший в Москве, во второй половине XVII-го века. Вильно, тип. Вольфа, 1886. С. 31-89, (приложение I—XXVI).
4. Огієнко І. Українська церква: Нарис з історії Української православної церкви: У 2 т.: Т. 1-2. — К.: Україна, 1993. — 284 с.
5. Стан української православної церкви в XVII ст. описана в: Митрополит Макарий (Булгаков). История русской церкви. В 12-ти томах. СПб, 1889-1903. Т.12; Власовський І. Нарис історії української православної церкви. В 4-х томах. Бавенд — Брук, 1956-1986. Т.2. Про церкву у вісімнадцятому столітті див.: Чистович І. Очерки истории западно-русской церкви. В 2-х томах. СПб, 1882-1884. Т. 2; Власовський І. Назв. праця. Т. 3. С. 5-30.
6. Харлампович К. Малороссийское влияние на великорусскую духовную жизнь. Казань, Епархиальная тип-фия, 1914. — 243 с.
7. Хитняк З.И. Киево-Могилянская академия. — К.: Вища шк. Изд-во при Киев. ун-те, 1988. — 268 с.
8. Fedotov G. Russian Religions Mind Kievian Christianity. Harvard University Press. 1946. 173 p.

Узбек К.М., к. филос. н. (Донецк)

РАЦИОНАЛИЗМ МЫСЛИТЕЛЕЙ АФИНСКОЙ АКАДЕМИИ

Научное и культурное наследие народов Востока наложило свой отпечаток на развитие науки и культура Древней Греции. Наблюдения халдеев за движением планет и установление их периодичности привело мыслителей Древней Греции к построению астрономии на геометрической основе; египетская геометрия, возникшая на систематическом землемерии по разделению участков земли, стро-

ительство грандиозных сооружений способствовали древним грекам построить систематизированные разделы геометрии, а в дальнейшем и весь курс геометрии как абстрактной науки. Помимо этого, эти науки развивали искусство черчения, черчения.

Важным первоисточником в научном познании греков были финикийские мифы. Вполне очевидно, что у Фалеса также были авторитетные учителя. Но первые проблески рациональности были связаны не с физикой, а с математикой, с числовой символикой. В мифах растения и живые существа ставятся в пропорциональной зависимости, сравниваются с миром, с объектами мироздания. Большой вклад в дальнейшее развитие рационалистических методов в научном познании и философии внесла пифагорейская школа с ее философией числа, с математизацией научного знания. Философия выходила из мифологии, становилась на научную математическую основу. «Установление качественного различия между разумом и чувственностью, мышлением и ощущением, между логическим и эмпирическим явилось величайшим философским открытием. И честь этого великого открытия принадлежит Пармениду из Элеи, - говорит Кессиди Ф.Х., - открытие разума означало падение мифологии, отход от нее и утверждение нового мировоззрения» [2; 237].

Интересен тот период истории, когда центром научной и духовной жизни Древней Греции становятся Афины. «Наивысший политический и культурный расцвет города падает на 479-431, так называемое пятидесятилетие «золотого века». Афины превратились в центр культурной жизни Греции, а замечательные архитектурные постройки сделали Афины красивейшим греческим городом. В этот период у власти находилась демократическая группировка с выдающимся лидером Периклом» [3; 6]. Созданная Платоном Академия (ок. 380г. до н.э.) просуществовала 915 лет, члены Академии занимались, в основном, математикой и, построенной на ее основе, своеобразной диалектикой. В ней учились последователи всех предыдущих школ, начиная с Милетской и Пифагорейской и кончая софистами, самым выдающимся из которых был Сократ - учитель Платона.

Сократ - первый философ из Афин, который оказал огромное влияние на античную и мировую философию. В центре внимания его философии - человек, которого он рассматривает как нравственное существо, это своего рода этический антропологизм. Ему чужды были как мифология, так и физика, математика. А суть его философии можно свести к изучению человека как нравственного существа, к изучению этических вопросов. Впоследствии Аристотель в «Метафизике» отметил: «Сократ занимался вопросами нравственности, природу же в целом не исследовал» [4; 79]. Но Сократ ввел в научное познания два фундаментальных положения: «...и в самом деле, две вещи можно по справедливости приписывать Сократу - доказательства через наведение и общие определения: и то и другое касается начала знания», - говорит Аристотель [4, 327-328].

Развивая свой метод «майевтику» - «повивальное искусство», Сократ ставил перед собой задачу нахождения истины, истинного знания. Но, чтобы достичь этой цели, необходимо его определить. Цель майевтики, цель какого-либо предмета - определение. Необходимо выделить это понятие из множества других, дать ему строгое определение, после чего изучать. Сократ впервые показал, что если нет понятия, то нет и знания.

Математики афинских, а затем последующих школ, широко использовали определения и индукцию в математических построениях. Они обрели статус классических, фундаментальных положений. Такие косвенные положения научного знания Сократа оказали стабилизирующее влияние на построение математических теорий.

Платон сохранил верность своему учителю, но в отличие от Сократа, он придавал большее значение математике в развитии общенаучной и философской мысли. Не случайно в Академии учились такие выдающиеся математики, последователи пифагорейцев, как Архит Тарентский (428-365г.г. до н.э.), Евдокс Книдский (408-355г.г. до н.э.), Менехм Афинский (ок. 360г. до н.э.) и многие другие. Они воссоздали математический мир пифагорейцев в новых условиях, на новой философской основе.

Так, Евдокс Книдский, синтезируя пифагорейские виды пропорций и, выбирая теорию как форму выражения научного знания, строит свою теорию пропорций. «Построенная Евдоксом теория величин - одно из величайших творений математики за всю ее историю», - отмечают А.И. Бородин и А.С. Бугей. [5; 194]. Тогда же идеи непрерывных и иррациональных величин развивает Теэтет Афинский, конические сечения - Менехм Афинский, развиваются и другие разделы математики.

Опираясь на достижения пифагорейцев и современных ему математиков, Платон строит свою философскую систему, создавая три мира: мир вещей, воспринимаемых посредством чувств, мир идей и в промежутке между ними строит математические объекты. Мир вещей, воспринимаемых посредством чувств, Платон считает истинно не существующим, так как вещи непрерывно возникают и погибают, находятся в постоянном движении и изменении.

Строя свою космологическую систему, Платон продолжает идеи пифагореизма. «На материале пифагореизма хорошо просматривается формирование философии из мифологии под воздействием научного знания (особенно математики), - отмечает А.Н. Чанышев, - и вообще все более рационализированного мышления» [6; 244].

Космос, по Платону, - овеществление бога в материи, превращение физического мира из хаоса в стройный живой организм, который имеет ум, душу и тело. Демиург-творец, творя космос, устроил ум в душе, а душу - в теле. К моменту творения мироздания материя состояла из четырех стихий: воды, земли, воздуха и огня. Эти стихии отличаются друг от друга геометрическими формами, которые построены из геометрических треугольников. Следуя пифагорейцам, Платон в «Тимее» стремится построить из треугольников пространственные фигуры, имеющие гранями равносторонние треугольники. Но за первоначало он берет прямоугольный треугольник, у которого гипотенуза вдвое меньше большего катета.

Следуя далее геометрическому генезису в построении мироздания, Платон придает всем четырем стихиям геометрическую основу, он говорит: «Есть пять видов твердых тел, из которых можно всего прекраснее и лучше создавать формы...» [7; 490].

Далее Платон определяет каждую стихию пространственной геометрической формой: тетраэдр - огонь, так как он имеет острые вершины и грани, а огонь

является всепроникающей стихией; куб (гексаэдр) - земля, которая является самой инертной стихией, слабоизменяемая и не переходящая в другие стихии. Октаэдр (восьмигранник) - воздух, который способен расширяться и сжиматься, способен переходить в огонь и в воду; и последняя стихия - вода, которая определялась по Платону двадцатигранником (икосаэдр). Вода может переходить в газообразное состояние. Остался пятый многогранник - двенадцатигранник (додекаэдр). Он был определен Платоном как эфир.

Впрочем, эти стихии Платон рассматривает не в полном смысле слова как огонь, воздух, воду, землю, а как огнеобразные, воздухообразные, водообразные и землеобразные. Они находятся в определенной пропорциональной зависимости. По Платону «...ничто не может стать без участия огня, а осязаемым - без чего-то твердого, твердым же ничто не может стать без земли». По этой причине бог, приступая к составлению тела Вселенной, сотворил его из огня и земли [8; 479]. Находясь в определенной пропорциональной зависимости, два члена не могут создать пропорцию, не могут быть сопряжены, следовательно, «...необходимо, чтобы между одним и другим родилась некая объединяющая их связь... задачу эту наилучшим образом выполняет пропорция». [там же]. Далее Платон продолжает: «...ибо, когда из трех чисел - как кубических, так и квадратных - при любом среднем числе первые так относятся к среднему, как среднее к последнему, и, соответственно, последнее к среднему, как среднее к первому, тогда при перемещении средних чисел на первое и последнее место, а последнего и первого, напротив, на средние места, выяснится, что отношение необходимо останется прежним; а коль скоро это так, значит, все эти числа образуют между собой единство» [там же].

Гармоническая пропорция известна была еще вавилонянам задолго до пифагорейцев. Ямвлих в комментариях к Никомаху отмечает: «Полагают, что она [= гармоническая пропорция] изобретена вавилонянами, а к грекам пришла впервые через Пифагора. Факт тот, что ею пользуются многие из пифагорейцев, как, например, Аристей Кротонский, Тимей из Локр, Филолой и Архит из Тарента и многие другие, а в последствии Платон в «Тимее». [9; 440]. Эта гармоническая пропорция устанавливает «единение многих элементов смеси», «устанавливает согласие несогласованных» [там же] противоположностей, происходит единение разномыслящих. Эта гармоническая пропорция уравнивает, приводит к «единению разномыслящих» [там же].

Учитывая то, что тело Вселенной должно было стать трехмерным, а трехмерные предметы не сопрягаются через один средний член, то пропорции составлены с двумя средними членами. «Поэтому, - говорит Платон, - бог поместил между огнем и землей воду и воздух, после чего установил между ними возможно более точные соотношения, дабы воздух относился к воде, как огонь к воздуху, и вода относилась к земле, как воздух к воде». [8; 472]. Такие идеальные пропорции не могли быть вечными, неизблевыми. Учитывая взаимный переход стихий из одного состояния в другое, нарушение пропорциональной зависимости приводило к переходу от одной стихии к другой. Тело космоса в результате вращения получило круглые очертания. Платон придерживается геоцентрической системы мира. При этом в результате вращения небесной сферы вокруг единого земного центра с установленной пропорциональной зависимостью между стихиями и в результате взаимного перехода происходит взаимопоглощение и самовосстано-

вление, такой переход из одного состояния в другое приводят Платона к идее саморазвития Вселенной. «(Тело космоса) было искусно устроено так, чтобы получать пищу от своего собственного тления, осуществляя все свои действия и состояния в себе самом и через себя самого» [там же; 473].

При таком саморазвитии основную роль играет огонь. Как особо агрессивные частицы стихии, они имеют большую проникающую способность и способны проникать и разрушать другие стихии, чем и нарушается пропорциональное равновесие. Так, понимая под землей камень, глину, стекло и т.д., которые в своем составе почти не имеют воды, получились в результате воздействия огня на землистые вещества. Но, если в этих землистых веществах будет большее количество воды, то такая пропорциональность может привести к затуханию огня и обратному процессу в землеобразовании. В произведениях раннего Платона ярко прослеживается теория структур как предельной общности, основная функция общих идей - это осмысление текущих вещей, существенное значение придается взаимоотношению структур, идей и вещей.

Платон не строил правильные многоугольники, это принадлежит к творчеству математиков - пифагорейцев (первые три: тетраэдр, гексаэдр и октаэдр были построены еще в пифагорейской школе, а два последних: додекаэдр и икосаэдр - последующими пифагорейцами, возможно, Тезтетом Афинским, т.к. он занимался построением теории иррациональностей и правильными многогранниками). Но Платон придавал этим многогранникам большое значение в построении мироздания в своей философской системе, поэтому они получили название Платоновских тел. Дальнейшее построение и развитие получили полуправильные многогранники (13 многогранников) у Архимеда, а у кристаллографа Федорова Е.С. построена целая математическая теория 230 природных кристаллов.

Математика как строгая дедуктивная наука сформировалась в Древней Греции в VI-III вв. до н.э., она создала предпосылки для развития теоретического естествознания, натурфилософии и философской методологии. За эти три столетия математика стала наукой в современном понимании.

Но пифагорейское математическое наследие послужило одним из объектов критики элеатов, которая заключалась в невозможности мыслить множество без противоречия, так Зенон Элейский впервые проанализировал проблему единого и многого, проблему бесконечности, проблему невозможности логического доказательства движения.

Задача множественности и соотношения ее с единым стала еще более настоятельной после критики софистами возможности объективного знания. Проблема обоснования математического знания оказалась тесно связанной с проблемой научного знания, так как математика стала основой научного знания вообще.

Решением этих проблем занялся Платон. Следуя пифагорейцам, Платон считал математику образцом научного знания и, через посредство математики, он стремился провести обоснование всего научного знания. Но, решая эту проблему, он стремился разрешить проблему обоснования самой математики. Но так как в досократовской натурфилософии, в философии Гераклита Эфесского считали, что «все течет, все изменяется», все в природе возникает и уничтожается, то, с точки зрения Платона, природа не может быть до конца познанной, не может быть истинного знания, чувственный мир изменчив, он не способствует по-

строению истинного знания. Поэтому Платон для получения истинного знания выдвигает свою знаменитую «теорию эйдосов» в получении истинного знания, а в промежутке между эйдосами и материальным миром устанавливает мир математических объектов, с помощью которых можно стремиться к получению истинного идеального знания. Эта идея овладела им, и он стремился через посредство математики, математических объектов познать объективный мир, мир ощущений устремить к идеальному миру, к эйдосам, так как этот мир постоянный, неизблемый, не подвержен воздействию и изменению, в отличие от объективного мира.

С помощью геометрии, геометрических образов Платон стремился к познанию вечного бытия «...геометрия, - говорит он, - это познание вечного бытия» [8; 33], далее он продолжает, что «...она влечет душу к истине и воздействует на философскую мысль, стремя ее ввысь...» [там же]. При этом он имел в виду умопостигаемую геометрию, свободную от прикладного эмпиризма, он призывает к развитию теоретической математики, отвлеченной от предметов мироздания. Следуя пифагорейцам, он утверждает: «Оно (число - К.У.) усиленно влечет душу ввысь и заставляет рассуждать о числах самих по себе, ни в коем случае не допуская, чтобы кто-нибудь подменял их имеющими число видимыми и осязаемыми телами» [там же].

Фактически вся теория познания Платона имеет математическую абсолютизированную основу, оторвав от объектов действительности их математические формы и устремив их к познанию идеальных объектов - эйдосов, считая их объективно истинными неизменяемыми сущностями. «Кто сведущ в геометрии, - говорит он, - тот, взглянув на них (узоры на небе - К.У.), нашел бы прекрасным их выполнение» [8; 341]. Он считает геометрию основой математических дисциплин точно так, как пифагорейцы считали арифметику, науку о числе. «Ведь и они (пифагорейцы - К.У.) поступают совершенно так же, как астрономы: они ищут числа в воспринимаемых на слух созвучиях...» [там же, 342].

Платоновская постановка вопроса в достижении истины в теоретических построениях играла определенную положительную роль в классический период построения научного знания, когда необходимо было переработать колоссальный эмпирический материал и построить систематизированную науку, хотя она имела идеализированную основу.

Как отмечалось раньше, Платон не был профессиональным математиком, но он был идейным наставником всех математиков афинского классического периода. Критика элеатами пифагорейцев в противоречии множественности и единого поставило в центре внимания проблему бесконечности, что имело огромное значение в математике, общенаучном познании и философии. Эта задача стала еще более актуальной после того, как с критикой объективного знания выступили софисты. Необходимо было поставить проблему обоснования не только математики, но и всего научного знания. Эта задача привела к разработке формально-логических положений. Считая математику образцом объективного научного знания, Платон взялся за решение этой широкомасштабной задачи обоснования математики и всего объективного научного знания.

Решение практических задач приводит к созданию новых научных направлений, связанных с использованием математических теорий и построений. Все это

требовало не простого применения эмпирически накопленных фактов народов Востока, а развития механико-технических устройств с применением строгих математических расчетов. Но развитие первых теоретических построений (теории рычага, статики, гидростатики, астрономии и других наук) оказалось возможным только на определенном этапе развития человеческого общества, когда предметно-практическая форма мышления стала переходить к абстрактно-теоретической, когда чисто материальная сфера стала создавать условия к развитию общекультурной и духовной сферы.

Уже Архит Тарентский – математик, механик, изобретатель, полководец и государственный деятель, друг Платона – не стал придерживаться установок Платона в построении только умозрительной науки и стал первым применять геометрический чертеж для изучения принципа действия механизма, первым создал механическое устройство для решения задачи об удвоении куба, именуемой делосской задачей [11; 335]. Это была первая попытка решения математической задачи механическим методом.

Несмотря на запреты по использованию в математике различных практических методов, сам Платон при решении задачи удвоения куба не удержался и так же предложил механический способ ее решения. Время настоятельно требовало внедрения в математику, в теоретические построения различных механических и практических методов. Большой вклад в развитие и внедрение технических средств и применение математики в развитии техники внес ученик Архита Тарентского Евдокс Книдский (408-355г.г. до н.э.), а в дальнейшем Архимед, Герон и другие.

Но, несмотря на ряд ошибочных положений, принятых Платоном в вопросе построения математики, недооценивая практики и эмпирии, он правильно оценивал значение математики, ее роль в научном познании, в развитии рационализма и философской мысли. Широкомасштабная математизация естествознания Архимедом, Героном и особенно в Новое время привела к построению теоретического естествознания.

Литература:

1. Гомперц Т. Греческие мыслители. Т 1. - С.-Петербург, 1911. — 486 с.
2. Кессиди Ф.К. От мифа к логосу. — М.: Мысль, 1972. — 312 с.
3. Словарь античности. — М.: Прогресс, 1993. — 704 с.
4. Аристотель Метафизика. Соч. в 4-х т.т., т.1, М., 1976.
5. Бородин А.И., Бугай А.С. Биографический словарь в области математики. Киев: Вища школа, 1979. — 608 с.
6. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. - М.: Высш. школа, 1981.
7. Платон. Соч. в 3-х т.т. Т. 3 (2). М. Мысль, 1972.
8. Платон т.3(1), М. Мысль, 1972.
9. Фрагменты ранних греческих философов. ч. I. - М.: Наука, 1989. — 576 с.
10. Гайденок П.П. Обоснование научного знания в философии Платона //Платон и его эпоха. - М.: Наука, 1979. - С. 98-143.
11. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М. 1979.

Чухим Н.Д., к. філос. н. (Київ)

ПРИРОДНА ІЄРАРХІЯ І СТАТЬ У АРІСТОТЕЛЯ

Одним з важливих питань, піднятих в соціальній філософії античності (Платон, Арістотель), було питання ролі і значення жінок у функціонуванні антично-

го суспільства. Першим філософом, який поставив це питання на рівень філософської рефлексії, був Платон. Ідеї Платона щодо скасування сім'ї, освіти жінок і дівчат, спільного виховання дітей, допущення жінок до управління державою різко суперечили реальному статусу жінок в античному полісі класичної доби і були надто радикальними не лише для сучасників, але й для майбутніх тисячоліть. На відміну від Платона, ідеї якого щодо жінок мали вплив хіба що на соціальні утопії, Арістотель розробив концепцію, яка не лише відповідала тогочасним умовам, будучи фактично виправданням існуючого стану речей, але сформулював концептуальні засади осмислення даної проблеми в західній філософії аж до XX сторіччя включно.

Згідно Арістотелю, людина є, насамперед, політичною твариною, а тому тим простором, місцем, де відбувається її зростання, розвиток і вдосконалення, є поліс: «...людина за своєю природою є істота політична, а той, хто в силу своєї природи, а не внаслідок випадкових обставин живе поза державою, - або недорозвинена в моральному сенсі істота, або надлюдина». (Політика І253а.5) Це твердження означає, що природа держави вища за природу окремого суб'єкта. Тільки в полісі людина разом із подібними їй істотами може мати мову (яка є передумовою її раціональної природи і, крім того, робить її істотою моральною, здатною до вибору добра). Людські дії носять раціональний, цілеспрямований характер, тобто спрямовані на досягнення мети (Нікомахова етика І094а1). Метою буття кожної людини є наближення до вічної мети, найвищого і найкращого для людини - щастя. Однак досягнення щастя - це ціль не лише кожної людської істоти, а й самого поліса, метою якого є добробут для всіх. (Нікомахова етика, І094в9-10). Таким чином дослідження цього загального добра робить політичну науку найпочеснішою і найвизначнішою - архітектонікою, наукою за самим визначенням.

Спробуємо осмислити ті смислові рамки, в межах яких Арістотель висуває в своїй політичній концепції ідеї щодо жінок та їх становища.

Арістотель розпочинає «Нікомахову етику» твердженням, яке надає цій роботі телеологічного характеру: «Добро це те, чого прагнуть всі речі» (Нікомахова етика. І094а2). Тобто мета одночасно є причиною всього існуючого (І097а17). Це вірно як по відношенню до окремої людини, так і по відношенню до всієї спільноти, яке за своєю природою є метою своєї власної мети, добром для всіх або більшості (НЕ І094в9,11). Арістотель говорить про це і в «Політиці», стверджуючи, що суспільство існує через досягнення, які повинні мислитись як благо. (Політика І252а1-6). Людина (яку, очевидно, необхідно розуміти в родовому сенсі) націлена на те, щоб бути самодостатньою, досягти досконалості. (НЕ І197в8-12), але досягти цього можна лише спільно з іншими людьми. (Політика І252в28). В цій єдності з собі подібними людина досягає тих людських цілей, які, в кінці кінців, об'єднують її з божественним і роблять достойними любові богів. (Пол. І253а, НЕ. ІХ 8-9). Кінечна мета держави, щастя, досягається через участь усіх її членів у суспільному житті згідно властивим їм функціями. Держава, організована таким чином, може досягти своїх природних меж, досконалості своїх форм.

Держава, як її уявляє Арістотель, є точним продовженням природного порядку і передбачає розрізнення і ієрархію у всьому, що породжується суспільством.

Благе життя, досягнення вищої мети поліса (цілого), щастя всіх або більшості, є вищими за щастя одного або декількох його мешканців (частини). Для того, щоб досягти рівноваги, держава повинна бути подібною до тіла. Члени держави повинні також робити власний внесок у спільне добро, виконуючи свої специфічні функції, так само як здорове око робить внесок в загальне здоров'я організму всього індивіда. Як ми побачимо пізніше, цілі поліса, як їх описує Арістотель, не зовсім відповідають характеристикам біологічної моделі. Так благо/щастя призначається не для більшості мешканців поліса, а для більшості його громадян. Отже не просто іноземці, раби, залежні і діти, але й всі жінки поліса, безвідносно до їх соціального стану або віку, стоять на другому плані.

В Політиці читаємо: «Так і чоловік по відношенню до жінки: перший за своєю природою вищий, друга нижча, і ось перший править, а друга підпорядкована. Цей самий принцип з необхідністю повинен діяти в усьому людстві» (Політика 1254в 13-15). Тобто Арістотель не сумнівається в підпорядкованості жінок і ясно говорить, що відношення між чоловіками і жінками - це відношення вищого і нижчого, хоча вони не відносяться до різних видів, а є членами того ж самого виду (Метафізика 1058821-23), подібно до того як парні і непарні числа є числами взагалі (Топіка, 122в 17-24). Якби ця цікава аналогія була вірною, вона повинна була б означати, що а) кожне непарне число не є вищим за інші числа, б), що чоловіки і жінки не знаходяться в єрархічних відношеннях, а доповнюють один одного.

Арістотель, зазвичай дуже обережний в таких питаннях, підкреслює, що за винятком деяких випадків, чоловік має кращі здатності до керування, ніж жінка (Політика 1260а), а це означає, що чоловік вищий за жінку. Це твердження не залишає сумнівів, що природня зверхність є наслідком функціональної або соціально-політичної вищості. Добре відомо, що в якості методології Арістотель застосовував серію принципів асиметричних відношень. Таким прикладами є "грек-варвар, гоподар-раб, чоловік-жінка, жінка-дитина". Ці пари можуть бути зведені до відношень панування-підпорядкування. У власній термінології Арістотеля відношення "правитель-підлеглий" є взаємновигідними для обох сторін, хоча між ними не може бути «ні справедливості на юридичному рівні, ні дружби на етичному рівні» (НЕ, 1161а30 -35) В цьому ж пасажі читаємо, що відношення дружби або справедливості між людьми можливі, «оскільки вони є людьми», людськими індивідами, а це означає, що вони виконують певні обумовлені соціальні ролі. Подібна аналогія з'являється на рівні поліса і стосується способу правління. Арістотель зазначає, що часто роблять помилку, порівнюючи правління поліса з правлінням таких установ як домогосподарство або царство. Він підкреслює цим, що царство, як і дім, правиться особисто господарем-царем (патріархом), який опирається на свій авторитет, тоді як поліс керується законами, які гарантують права громадян. Дійсно, поліс є політичним об'єднанням, яким керує уряд рівних громадян. На відміну від поліса домогосподарство і царство організовані через чітку систему відмінностей, отже, вони не мають закону, а мають мандат (Політика 1252а9). Цей уривок яскраво демонструє відмінність між домогосподарством і громадянською організацією поліса.

Вузько визначена функція жінки як виховательки дітей і домогосподарки добре засвідчена класичною грецькою літературою. Ксенофонт, наприклад, дає

картину зразкової дружини для афінського землеробця. Вона перебуває під постійним наглядом, щоб чути і бачити як можна менше і задавати як можна менше питань, її віддають батьки заміж у віці п'ятнадцяти років і навчають лише тому, щоб вона могла керувати домашніми справами. Традиційний поділ праці на чоловічу і жіночу уявлявся їй як визначений богами порядок і глибоко укорінений в природних властивостях обох статей. Віктор Ехренберг, в своєму дослідженні грецького суспільства стверджує, що це – описання типового життя жінки античного суспільства. "Шлюб був питанням батьківських бажань і економічних міркувань, – говорить він. "Дівчатка не мали освіти, вони навчалися лише мистецтву домогосподарювання" (1, 142). Навіть Іфігенія постає нездатною написати і Ехтенберг робить цікаве спостереження, що невелика кількість видатних жіночих характерів комедій Аристофана не можуть піддати сумніву це загальне враження; скоріше вони отримують своє повне сяйво лише завдяки повному контрасту з основами жіночого повсякденного життя.

Усамітнення жінок респектабельних сімей посилювалось протягом всього їх життя. Взагалі ув'язнені в окремій частині свого дому, відгороженого від чоловічої частини замкнутими дверима, дружини і дочки не вважались здатними до участі в серйозній бесіді, наслідком чого була відмова в інтелектуальному досвіді все їх життя. З ними поводитись як з неповнолітніми, забороняючи ті, що не дозволялось хлопчикам до вісімнадцяти років. Навіть незаміжній жінці не дозволялось купувати одяг, за законами Аттики, інакше, ніж через її законного опікуна або розпоряджатися майном більшим вартості бушеля ячменя. Жінки були позбавлені доступу до тих місць, де хлопчики і чоловіки обговорювали громадянські і інтелектуальні події, – гімназію, ринок, суди, і симпозіуми.

Арістотель описує специфічну форму суспільства, в якому він жив, так, ніби вона має універсальну цінність, розглядає ієрархічну структуру суспільства як вічну природню цінність. Говорячи про конкретну ситуацію жінок в античному суспільстві, необхідно звернутись як до соціального-правового, так і економічного рівней, де представлені жінки. В цьому відношенні важливо підкреслити, що сильна ієрархізація суспільства, патріархальний характер грецької сім'ї і біологізаторська концепція держави спонукають Арістотеля до розгляду того, що є можливим, необхідним (і тому може бути чи було) та існує завдяки ієрархічному порядку, заданому структурою природи, а отже, незмінного. Арістотель говорить про природні умови, які підтримують даний порядок. Те, що можливе, залежить від того, що є необхідним. В сім'ї відношення господар-раб, як і відношення чоловік-дружина є частиною тієї ж самої організації, хоча, як зазначалось раніше, вони є результатом іншої, більш широкої ситуації.

Арістотель детально описує характерні риси, властиві жінкам від природи: нездатність до керування, а отже підпорядкованість, пасивність, тілесна слабкість, схильність до виконання домашньої роботи, покірна хоробрість, поміркованість і скромність. (Політика 1255в) До цього списку можна додати нерелективні емоції, що керують їх життям, недетерміновані і нерациональні властивості, які парадигмально представлені в образі Медеї (Політика 1260а11). Ці риси обумовлюють роль, яка була визначена для жінок грецьким суспільством і яку вони зобов'язані були грати все своє життя. Винятки, де встановлений соціальний порядок не дотримувався, вважався неприродним. (Політика 1259в3-5). В «Поетиці»

Арістотель пише: "Навіть жінка є благо, як і раб, хоча можна було б сказати, що жінка вища за раба" і критикує Еврідіпа за те, що він наділив свою героїню Меланіну рисами, які не властиві жінкам: знанням науки і філософії.

Згідно Арістотелю, чесноти або характерні риси (*arete*) повністю детерміновані способом їх функціонування. Ейдос, форма, що задається природою, як і людська сутність, (наприклад сутність раба) детермінована її функціональними здібностями. Проте їх знання передбачає знання вищої форми, на противагу зовнішньому знанню, знанню виробництва, яке виключно обмежене матерією. Наприклад, воно (знання) полягає в тому, що раб – це живий людський інструмент, який виконує функції для потреб інших. Тобто для того, щоб досягти органічного цілого, природа розподілила функції, а тому раб має виконувати певні функції, які вимагають його підпорядкування і обмеженості.

Якщо застосувати це міркування до жінок, то їх ситуація виглядатиме більш комплексною або цільною. Пригадаємо, що чеснотами жінок, їх *arete*, є здатність до виконання домашньої роботи, яка перетворює їх на інструмент для турботи, *oikia* (сім'ї) взагалі і чоловіків зокрема. В процес репродукції чоловіки привносять форму, а жінки матерію (Походження тварин, GA 730в Іфф, 729а 22фф). Таким чином, з одного боку, жінки є додатковим класом виду, а з іншого, здатність до репродукції (вагітність), обумовлює їх біологічний характер, в результаті чого вони обмежуються виконанням лише природних функцій та турботою і доглядом дітей та дорослих чоловіків в сім'ї. Згідно Арістотелю, вони виконують цю діяльність, навіть якщо їх до цього ніщо не примушує.

Ейдос жінки – бути підпорядкованою чоловікові, чие призначення в сім'ї, як вже зазначалось, керувати згідно своїй волі, а не згідно обов'язку чи згідно закону. Управління сім'єю – це не управління рівними особами; для розуміння цього необхідно звернутися до аналогії з живими організмами, де кожен член, виконуючи різні функції, робить свій внесок до спільного добра, спільного блага. Таке розуміння передбачає стратифікацію суспільства, яка постійно посилювала соціальний пресинг жінок.

Арістотель змальовує цю ситуацію як таку, що відповідає законному соціальному порядку. Метою цих асиметричних гендерних відношень є не що інше, як турбота про якість життя вільної людини для раба і турбота про дорослих чоловіків і дітей для жінок. В цьому аналізі легко розпізнати категорію "Буття-для – іншого", яке мислиться як власний спосіб буття жінок, наслідком якого стає втрата самосвідомості.

"Політикою" передбачається телеологічно визначена система потреб давньогрецького суспільства. Арістотель пропонує суспільне Благо, яке є конкретним, людським і невід'ємним від специфічних історичних і соціальних форм, пов'язаних з ним. Досягнення спільного блага є кінцевою причиною буття поліса. (Політика 1252в 29-30). Тому досягнення спільного Блага є постійною метою буття кожного члена поліса. Спосіб його досягнення оснований на природньому способі, який не може змінюватись, а повинен враховуватись соціальним порядком, який має до нього пристосовуватись.

В інтерпретації Арістотеля порядок пріоритетів зберігає дану інверсію: раби з одного боку, а жінки з іншого сприяють кінцевій меті (Благу) згідно своїм інструментальним функціям. Що це саме так, ясно з застережень, які робить філософ.

В Політиці читаємо: "Оскільки кожна сім'я є частиною держави, а вказані вище люди (жінки і раби) є частиною сім'ї, і оскільки чесноти частини повинні відповідати чеснотам цілого, жінки і діти повинні отримувати освіту, відповідно до потреб держави" (Політика 1260в12). Таким чином, освіта жінок підпорядкована меті поліса, оскільки, як вже зазначалось, їх чесноти залежать від їх прийняття в соціальну структуру суспільства. В "Нікомаховій етиці" Арістотель чітко говорить про суспільну природу моральних здібностей людини: "Ясно також, що ніякі моральні достоїнства не є в нас вродженими, оскільки все вроджене не може привчатись до чого б там не було" (НЕ 1103а18). Але ця етична позиція не стосується жінок, характер і чесноти яких, як ми бачили, визначаються через природу. Арістотель ігнорує освітні і соціальні питання, торкаючись жінок, як він це робить, розглядаючи формування характеру чоловіків з точки зору можливості їх конкретної досконалості (НЕ 1103а18).

Соціальна стратифікація у Арістотеля зводиться до двох координат: а) вільні чоловіки-раби, б) чоловіки-жінки і обидві вказують на соціальну структуру. Відомо, що відношення першої пари визнається і досліджується більш часто, ніж відношення другої пари. Перша пара стосується простого інструментального використання - виробництва споживчих товарів для вільних чоловіків. Друга пара: чоловік-жінка - біологічної репродукції. Жінка виношує дітей і доглядає їх в перші роки життя. Без такої турботи сама вагітність не буде мати користі для продовження виду. Домашні завдання мають особливості і спосіб їх виконання відрізняється від способу політичної дискусії (Політика 1277в). Таму *oikia* (сім'я) як перша клітина суспільства, поліса, обумовлює специфічні функції жінки: сприяти Благу, в якому вона постає лише як засіб і якого ніколи не може досягти.

Таким чином, виконуючи свої функції в сім'ї, жінки забезпечують її стабільність, так само, як чоловіки забезпечують стабільність держави в публічній сфері. Однак хоча функції жінок і є дуже важливими в сім'ї, Арістотель ніколи не розглядає їх як важливу частину суспільного життя держави. Сім'я як сфера ієрархії, протилежна державі як сфері рівності.

Благо поліса стосується виключно чоловіків, для яких жінки служать функціональним додатком в досягненні їх досконалості. Отже ясно, що щастя не дано жінкам, які позбавлені свободи і осмисленої здатності його досягнення. Наслідки цього невідворотні: жінки не мають умов, щоб стати необхідною частиною людства, яке розуміється як рід. Тільки людина, яка прагне досконалості, може вважатися людським видом. А це лише чоловіки, а серед них лише ті, які вільні.

Арістотелевський аналіз суспільства у "Політиці" та "Нікомаховій етиці" може бути охарактеризований як відмова від утопії Платона і спроба дати філософське осмислення того соціального ладу, яке становило кульмінацію грецької культури.

Література:

1. Victor Ehrenberg, *The people of Aristophanes*. Oxford: Basil Blackwell, 1943.

Світайло Н.Д., к. філос. н. (Суми)

ПОЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ МОДЕРНІЗАЦІЇ: НОВІ ПІДХОДИ

Політична філософія як науковий напрямок для нашої країни є досить новим і незвичним. Особливості його, на нашу думку, полягають у тому, що політичні

процеси і політична сфера взагалі розглядаються з точки зору головних закономірностей людського буття. Необхідність саме філософського аналізу викликана в даному випадку тим, що політика (як і все суспільне буття) – явище безкінечно багатовимірне, тобто таке, що не підлягає простому лінійному аналізу. Але і будь яка філософська концепція не може охопити це явище в усьому його обсязі, а тому приходится йти на певне спрощення, редукування дійсності. І це виражається у викладенні складних політичних процесів через певні, досить сміливі політико-філософські категорії, зміст яких з часом все більше наповнюється новими концепціями та підходами. Таким суто філософським конструктом було спершу поняття “тоталітаризм”, або, ще раніше, “демократія”, які на сьогодні стали цілими напрямками наукової думки.

В пропонованій статті ми хочемо розглянути сучасні суспільно-політичні процеси в багатьох країнах, зокрема в Україні, через таку категорію як модернізація. Це поняття давно і вельми часто застосовується в науковій і публіцистичній літературі, і зміст його вважається майже самоочевидним, тоді як обґрунтованого і усталеного визначення досі ще не існує. Вихідна ідея концепції модернізації – це культура “модерніти”, перехід до якої від традиційної, феодальної за своїми коренями культури мислився як найважливіша мета суспільного розвитку. “Модерніти” означає “сучасність” і, таким чином, зміст цього поняття є цілковито ненауковим і нерациональним, але відображає нову систему цінностей і відповідні стереотипи мислення /дискурси/. Поняття “модерніти” базується на дискурсі, що відкидає циклічність, повторюваність і принципову незмінність загальної картини буття, дискурс, що панував у суспільній думці Середньовіччя. Новий час вкладає в поняття “новий” виключно позитивний зміст, асоціюючи минуле з епітетами “темне”, “похмура”. Зрештою, “сучасність” – це одна з іпостасей поширених уявлень про “прогрес”, які передбачають не тільки віру в “світле майбутнє”, але й упевненість в наявності злої волі, що творить перешкоду на шляху до загального щастя. Звідси логічно випливає висновок про необхідність деміургічного “героя”, “критично мислячої особистості”, що здатна підняти інертну масу і спасительним втручанням конструктивного розуму здійснити назрілі зміни. Історично перший варіант таких змін називався “революцією” і розумівся достатньо радикально і деструктивно (зруйнувати минуле “до основания, а затем...”). Другий варіант отримав назву “реформи” і саме від нього походить ідея модернізації.

Взагалі ця ідея була окремих випадком так званого “просвітницького раціоналізму” і неявно передбачала, що людина за своєю природою пластична і легко піддається вихованню у потрібному напрямку (людина – “табула rasa”), тобто вона цілком свідомо і позбавлена інерції минулого. Тому модернізація виправдовувалась вірою в святість наукових істин (“сциєнтизм”) і доводилась універсальністю її законів (що сьогодні перетворилось на ідею “глобалізму”). Але цю, нічим не обґрунтовану гіпотезу її універсальності вважали самоочевидною і тому фактичне її підтвердження прямо продукували насильством або спокусою “цивілізованого життя”. Серед прикладів того бачимо і “цивілізаторську” місію конкістадорів, і сучасне насадження “свободи” шляхом військового втручання. Причому це нав’язування модернізації мало теоретичною підставою таку ж не доведену ідею “відсталості” тих чи інших народів і рас, відходу їх від “стовбової дороги” цивілізації. А насправді модернізація підмінялась “вестернізацією”, тобто

високомірним і безальтернативним нав'язуванням "західних" стереотипів і цінностей в усіх царинах життя. Внаслідок такого втручання "прогрес" ставав явищем вельми сумнівним / хоча з філософської точки зору немає наукових підстав розрізняти прогрес і регрес, і взагалі використовувати ці поняття/, оскільки ігнорувались і нищились традиційні підвалини суспільної культури, національний дух і органічна самобутність народу. Таким чином, об'єктивно модернізація ставала особливою формою неоколонізації із створенням колоніальної демократії в корумпованій, бюрократично-поліцейській державі /2, 74/. Саме тому в історії країн "третього світу" нерідко мала місце "модернізація без розвитку", тобто епігонське копіювання західних зразків без реальних зрушень в економіці, політиці, соціальній сфері.

З іншого боку, останнім часом все частіше зустрічається "модернізація в обхід модерніті". Інколи це мало сумні наслідки, коли країна в пошуках свого шляху ставала близькою до національної катастрофи. Але в інших випадках, як, наприклад, в Японії, відмова від культури модерніті і відтворення, по суті, самурайських традицій дозволило навіть випередити країни, яких намагались наздогнати.

Отже, перший і досі ще більш поширений підхід до розуміння модернізації передбачав "наздоганяючий розвиток", учнівське копіювання чужого досвіду і постулат історичної відсталості, яку можна було подолати лише беззастережним прийняттям культури модерніті. Базовими елементами цієї культури були: індивідуалізм, особисті свободи, здатність людини пристосовуватись до змін, мобільність і раціональний пошук власної вигоди, сциєнтизм і споживацьке ставлення до природи. По суті, всі ці елементи були проявом іманентно притаманної західному способу мислення раціоналістської моделі "людини-атома", що відображала реальний індивідуалізм і взаємну індиферентність західних людей, виховану багатовіковими репресіями інквізиції та абсолютизму.

На жаль саме таке розуміння модернізації і досі переважає на пострадянському просторі. Хоча для багатьох дослідників і політиків вже давно стала зрозумілою безперспективність такого учнівства. І мова йде не про теорії "осібного шляху розвитку" або відродження національно-культурної специфіки як єдиної можливості порятунку. Недолугість подібних ідей полягає в тому, що намагаючись емансипуватись від західних впливів, вони впадають в іншу крайність, пропонуючи рецепти прямо протилежні нав'язуванню, а тим самим знов таки опиняються в інтелектуальній залежності. Питання взагалі не може стояти занадто широко: "західництво" чи "слов'янофільство", - мова повинна йти про конкретні рішення для конкретних проблем. І першим кроком на шляху до цього нового розуміння модернізації повинно стати усвідомлення, що немає ніякої "стовбової дороги" цивілізації, а є багато різних шляхів розвитку – для кожної країни свій. І ці шляхи розвитку нічим не гірші один щодо іншого, вони просто різні. А отже вимірювання всіх за євроцентристською шкалою і нав'язування країні комплексу меншовартості, якщо вона не відповідає цим прокрустовим стандартам – це анахронізм або корисливий обман /1, С. 28/. Більше того, як свідчить синергетика, кожна країна має навіть не один, а декілька можливих варіантів розвитку і, таким чином, найпалкіші запевнення у правильності лише одного шляху розвитку є, як мінімум, наслідком ідеологічного засліплення, а не наукового підходу.

Отже, першою підвалиною якісно нового і плідного розуміння модернізації

виступас розкутість політичного мислення, звільнення його від догм євроцентризму та інших ідеологічних конструкцій. Втім, сказати про це, звичайно, легше, аніж зробити. Адже і підпорядкованість цим догмам, і згадувані вже нерозумні форми емансипації від них є наслідком психологічної неготовності до самостійного прийняття рішень, а відтак – і відсутності власних ідей, і сміливості й переконаності в їх правоті. Таким чином, другою підвалиною має бути компетентність реформаторів. Ця компетентність включає в себе принаймні дещо інший тип мислення: неохильність до виключно силових засобів вирішення проблем і невбачання в кожному незгідному ворога при вмінні, натомість, досягати свого стимулюванням, а не покаранням. Крім цього, компетентність включає в себе знання реформаторського досвіду різних країн і закономірностей кризового управління, - адже не може бути розкутості мислення без достатньої кількості шаблонів, із яких можна вибрати найбільш відповідний ситуації. Нарешті, компетентність передбачає обов'язково і творчий підхід, тобто справжню самостійність і оригінальність прийнятих рішень, яка надихає на енергійну, наполегливу роботу по впровадженню їх в життя, відсутність панічного страху перед помилками і готовність їх виправляти замість того, щоб вишукувати винуватців.

Але для того, щоб це стало можливим, реформатори повинні відчувати, що над ними не тяжіє "дамоклів меч" суспільного розчарування. Тобто вони повинні володіти певним кредитом довіри, оскільки позитивні результати їх перетворень не можуть бути досягнуті настільки швидко. Деякі дослідники пропонують досягти цього завдяки введенню авторитарного правління, посиляючись на позитивні результати режиму Піночета. Проте Чілі досягла успіху лише завдяки професіоналізму і дисципліні своїх військових / тобто тій компетентності, про яку йшлося вище/, тоді як диктаторські режими в усіх інших країнах Латинської Америки ні разу не досягали стабільних успіхів, оскільки навіть у військовій сфері їх генерали були неуками і отримували свої чини по протекції, а тому їх уряди потопали в корупції і нічого хорошого країні не приносили /3, 87/.

Інший засіб підвищення легітимності реформаторів – більш характерний для наших країн – це використання сильної і тривалої популярності харизматичного вождя. Однак цей засіб має і свої мінуси: він вимагає ідеологічної, резонансної підтримки засобів масової інформації і пригнічення тих, що підривають імідж вождя. А це вже не тільки суперечить демократії, але й непомітно веде до реанімації тоталітаризму. І, як ми можемо спостерігати, в умовах незрілості демократії навіть найкомпетентніший уряд знаходить знавців критиків у пресі, проте контроль за їх "чесністю" рано чи пізно приводить до влади некомпетентний уряд, який тримається лише на пропаганді.

Більш здоровим, на наш погляд засобом підвищення своєї легітимності є продумана постановка цілі реформаторами. Інакше кажучи, ціль не повинна породжувати надмірні сподівання і розумітись багатозначно і кожним по-своєму. Ціль має бути реальною і обов'язково досягатись, після чого слід ставити наступну і таку ж конкретну ціль. В цьому випадку успіхи реформ будуть може й невеликі, але регулярні, і саме це надасть потрібної легітимності реформаторам. Можна сказати, що реформатори повинні сприймати себе не деміургами і спасителями нації, а звичайними менеджерами, покликаними подолати існуючі труднощі. На заваді ж такій конкретності і поступовості дій стоїть лише притаманний нашій

ментальності потяг до максималізму, бажання досягти всього і відразу, а також пов'язана з цим схильність до безплідного теоретизування. Ця поступовість, зрештою, і дозволить уникнути залежності від будь-яких ідеологічних догм і сліпого копіювання чужих рецептів в сподіванні на їх магічну силу. Саме так розуміє справді наукову "соціальну інженерію" К.Поппер, протиставляючи їй утопічну. Характерну для радикалів / 4, 29/.

Підсумовуючи, зазначимо, що успіх або невдача модернізації в значній, а навіть в найбільшій мірі залежить від того, яку політичну філософію сповідує реформатори, наскільки вона, ця філософія, буде науковою або ідеологізованою.

Література:

1. Айзатулін Т.А., Кара-Мурза С.Г., Тугаринов И.А. Идеологическое влияние евроцентризма. Социс.-1995.- №4.
2. Зиновьев А.А. Гибель "Империи зла" // Социс.-1995.- №4.
3. Латинська Америка в пошуках економічного дива // Сучасність.- 1994.-№6.
4. Поппер К. Открытое общество и его враги. - М., Мысль.-Т.1.

Бичко Б.І., к. філос. н. (Київ)

ПОШУКИ ЕТНІЧНО-НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

Становлення державності Київської Русі викликало нагальну потребу у званий «книжній культурі», яка, з одного боку, допомогла виробити певні організуюче-об'єднуючі ідеї, а, з другого, сприяла входженню Русі в коло тогочасних народів та держав.

Переважна більшість релігійної літератури приходила на Русь через Болгарію. Тому слід визнати, що так звана візантійська література є складним поєднанням ідей та культурних досягнень багатьох народів. При цьому якщо східна — єврейська, частина тяжіла до містично-почуттєвих, до інша — антично-еллістична — до раціоналістично-логічних.

І ще одну особливість прийняття Руссю християнства варто відзначити: російському православ'ю завжди проводилася і проводиться думка, що православ'я, прийняте Руссю, є прямим спадкоємцем Візантійського. Насправді це не так.

Щодо російського православ'я з цим можна погодитися. Дійсно, спадковість між ними існує, бо обидві держави існували протягом століть як імперії, сама церква була провідником ідей державного месіанізму.

Щодо української церкви то тут питання зовсім інакше виглядає. Починаючи з того, що введення Володимиром християнства в Русі було довготривалим процесом. Перше єпископство на українських землях було засновано ще в кінці 9 ст. кирило-мефодієвською єпархією в Перемишлі. В 860 р. київський князь Ігор Києвичів Аскольд приймає християнство, але бояри, невдоволені посиленням влади, влаштували змову. і вбили його, тим самим зупинивши поширення християнства. В 957 р. княгиня Ольга теж приймає християнство, і завершує цей процес князь Володимир в 988 р.

Українська церква спирається на традицію воістину «Вселенську». Адже традиція, розроблена македонськими братами Кирилом та Мефодієм була іншим, як поєднанням Римського та грецького варіантів християнства — «Володимир же, — свідчать автори „Літопису Руського“, — взявши цесарицю (Августу)

Анастаса, і попів корсунських, мощі святого Климента і Фіва, ученика його, узяв також начиння церковне (й) ікони на благословення собі» [3, 208]. При цьому слід нагадати, що мова йде про святого Климента, який був римським папою і був замучений за християнську віру. І от цього римського християнина Володимир проголошує центральним святим Русі. Це підтверджується іще одним фактом, наведеним на сторінках того ж Руського літопису. Коли в 1147 р. князь Ізяслав запропонував русина Кліма Смолятича зробити митрополитом Київським і всея Русі, то проти цього виступили три єпископи греки (а до того лише греки посідали митрополію в Русі), заявивши що без дозволу патріарха Константинопольського це зробити неможливо. У відповідь на це єпископ чернігівський Онуфрій тяжко сердячись на них на це, сказав: «Я довідався Належить нам поставити, бо голова в нас є святого Климента. Адже ставлять греки рукою святого Іоанна. І тоді, обдумавши, єпископи головою святого Климента поставили його (Кліма) митрополитом». [3, 208] І знову Рим в літопису оцінюється рівним Константинополю, що підтверджується і в похвалі Володимиру на сторінках того ж Літопису — «Він є Костянтином великого Риму, що охрестився сам і охрестив люди свої,— і сей так учинив, подібно йому» [3, 75]

А якщо врахувати при цьому те, що русичі здавна виробили поліфонічність, пов'язану з терпимістю і відкритістю щодо духовних цінностей різних культур та народів, то стає зрозумілим достатня широта християнських вірувань, прийшовших на Русь і повільно вступаючих в життя народу. Цілком закономірно, що цьому протидіяла та народна культура, яка до введення християнства була сформована на достатньо високому рівні. З самого початку церкви довелося з цим рахуватися.

Саме тому з самого початку виникає так звана диглосія — тобто існування паралельно двох мовних систем, які немов би функціонально доповнюють одна одну. Одна з них — штучно створена на основі староболгарської церковнослов'янська мова стає виразником священного, сакрального світу. Друга ж спиралася на форми усної мови русичів, нею була написана перша Конституція їх — Руська Правда, і от тут ми виявляємо надзвичайно цікавий факт, старанно замовчуваний російською православною церквою — це те, що самі вищі церковні сфари відстоювали правомірність та необхідність вживання в культовій практиці народної слов'янської мови.

Як бачимо, паралельне існування двох світів — християнської «духовності» та «тілесності» поганства визнавала і сама церква і той термін, який був введений пізніше — «двовір'я» можна розуміти як певний діалог цих світів і цих культур. Об'єднуючим фактором було змістовне спрямування обох цих світів на проблеми моралі. Адже у всіх жанрах народної усної культури достатньо чітко сформулювалися обрядові, родинні, побутові моральні вимоги та правила поведінки людини, а в казково-билинному фольклорі народ змалював навіть своє державницьке світо розуміння, яке зводилося до самовідданого захисту своєї землі (богатири не завойовують чужих земель, вони стоять на обороні землі Київської «на заставі богатирській»). Билинний епос, зібраний далеко за межами Києва — в Новгородській землі та в Поволжі в XIX ст. (дослідники цього питання зазначають, що усний епос зберігається в тих місцях, де він певною мірою «законсервувався», не був витіснений книжною культурою) достатньо повно відображає ці героїчні ідеали:

*Я іду служити
За землю руську,
Да і за стольний Київ-град.
за вдов, за сирот, за бідних людей, —
проголошує Ілля Муромець.*

Традиції активності, стимульовані героїчними ідеалами усної народної творчості, сприяли формуванню специфічної християнської культури, різко відмінної від візантійської. Руське християнство стверджувалося подвижниками, просвітниками, навіть мучениками ідеї, але ні в якому разі не діями кабінетного типу. Це мало свої позитивні і негативні сторони. Християнство тим самим брало на себе завдання відповідати на найгостріші питання конкретного історичного буття і завдяки цьому дуже швидко підіймається писемна культура Русі. Негативним же було те, що ця глобальність і нерозчленованість тем та проблем загальмувало становлення професійних знань, в тому числі і в сфері філософських.

Але це стало помітним пізніше. В києворуській же писемності накреслюються два розуміння філософії. В усіх текстах весь час зустрічаються тексти — «філософія», «філософствувать», в які вкладався різний зміст — під філософами розуміли і античних письменників, вчених, філософів (від Сократа та Платона до Вергілія), і християнських просвітників та проповідників (таких як Максим Сповідник, Юстин Мученик, Іоанн Дамаскін, Констянтин — Кирил та інші) і навіть представників християнського мистецтва.

Разом з тим виділяється і коло філософських знань. Основний зміст їх був сформульований у визначенні, яке ввійшло в культуру Русі і було запозичене так званого «Ізборника Святослава 1073». Це був уривок з «Діалектики» візантійського філософа VII—VIII ст. Іоанна Дамаскіна — «Філософія є пізнання сушого, оскільки воно суше, тобто пізнання природи сушого. І ще: філософія є пізнанням речей божественних і людських, тобто видимих і невидимих. Далі, філософ є помисленням про смерть як довільну, так і природну... Далі, філософія є уподібненням богові... Філософія є мистецтвом мистецтв і наукою наук, оскільки філософія є любов'ю до мудрості: істинна ж мудрість є бог. А тому любов до бога істинна філософія» [1, 622].

Таким чином, філософія вважається шляхом до бога, «любомудрієм». Тим самим в києворуській філософській думці домінуючим стає особистісне, індивідуально-внутрішнє (екзистенціальне) «платонівське» розуміння, яке тяжіє до «сфінності». Недаремно саме Софії — Мудрості в Київській Русі було присвячені найголовніші святині — в Києві, Новгороді та Пскові були збудовані храми. «Мудрість» є не просто знанням «віданням» речей самих по собі, а знанням самої суті їх, в якій проявляється божественність буття, «божественний задум» творця. Таким чином філософське знання — це оволодіння божественною істиною. Сама вона, ця істини і складає сутність людського неповторного буття.

Виділивши сфери макросвіту та мікросвіту, києворуська думка наполегливо шукає посередника між природним і духовним світом істини, тобто того, хто в'язав би їх між собою. Це відбувається внаслідок того, що християнство пошлюється, спираючись на ментальні особливості слов'янських міфопоетичних уявлень. Однією з характерних особливостей їх є так званий антеїзм, тобто уявлення про нерозривний зв'язок людини з ненькою-землею. і названий відповідно до гр.

цького міфу про героя Антея, який не можна було ні ніколи перемогти, бо його мати Гея — богиня Землі, завжди надавала йому сил. Культ материнського начала, поширений в русичів, злився у києворуській думці з культом Диви Марії — так, образ Диви Марії Оранти на апсиді Софійського собору в Києві з молитовно піднятими руками відповідає міфологічним зображенням Великої богини — Бєрегині.

Крім цей посередниці між Богом та людиною, таку ж функцію виконують і ангели, в першу чергу це архангел Михаїл. Все суще, відповідно переконанням наших пращурів, має свого ангела, який виконує роль давньоруських міфологічних оберегів. Тим самим проголошується певна єдність плоті й душі в тілі. Тіло може протистояти духові, але не душі.

Ці основні позиції, які тією чи іншою мірою були втілені в києворуській філософській думці, практично визначили основні напрямки розвитку української філософії на майбуття. Розгадка цього, на наш погляд, є в тому, що києворуська філософія розвивалася в нерозривній єдності з народним світовідчуженням і, практично, філософське обґрунтовувала основні ментальні особливості його.

Аналізуючи книжність Русі слід виділити три види джерел: це **перекладна література, православна, спільна з болгарською і оригінальна києворуська**. До складу перекладної слід віднести окремі уривки з Біблії, які, в основному, були вибрані для богослужбових потреб, творіння отців церкви, християнські праці герменевтичного характеру, хроніки та агіографічні твори, тобто життя святих. Вибір праць для перекладу визначався потребами церковної служби і проблемами субстанціанально-загальнофілософського характеру — сутність буття, людини, світової історії, першооснови буття, проблем боротьби добра та зла.

Особливе місце займає література, перекладена з болгарської мови. Це в першу чергу знаменитий «Шестоднев» Іоанна Екзарха Болгарською, де даються відповідно до шести днів творіння певні знання. Відповідно до тогочасної книжної традиції автор подає свої власні думки шляхом викладу думок авторитетів. При цьому він уподобляє себе бджолі, яка збирає звідусіль мед знань.

Подібним методом зроблено і «Ізборник 1073», який називається у Болгарії «Симеоновим збірником» за ім'ям царя Симеона. В епоху розквіту раннеболгарської писемності, так званий «золотий вік», коли для царя і був зроблений переклад з грецького протографа. Через Ізборник читачі знайомилися з працями відомих християнських письменників та «отців церкви», бо в нього було включено значну кількість таких церковних авторитетів як Максим Сповідник, Юстин філософ, Іоанн Дамаскін та інші.

В першу чергу слід виділити ті твори, в яких розроблялися найболючіші питання того часу — це проблема самої етнічно-державної ідентичності Русі, її місце серед народів світу. Все це і викликало появу таких творів, в яких ставилися проблеми історіософії. До цих творів належить «Слово про закон і благодать» митрополита Іларіона, написане десь в першій половині XI ст. і «Літопис руський» відомий під назвою «Повість временних літ», який охоплює і писався рядом авторів з 936 до 1171 рр.

Самі ці праці свідчать про високий рівень освіченості їх авторів. Для написання літопису було опрацьовано безліч джерел, починаючи від творів візантійського письменства: хронік, палей, життєписів, державних документів, договорів ру-

сичів з греками, апокрифів, народних переказів, розповідей свідків тих чи інших подій. Все це створює певне «багатоголосся» різних культур та народів, що дає можливість побачити все багатство людського світу, разом з тим сприяючи виробленню розуміння місця в цьому світі русичів та Русі, як держави.

Це «багатоголосся» знайшло своє втілення в тому паралелізмі, який ми спостерігаємо у викладі авторів Руського літопису. Так, в розповіді про ту чи іншу подію автори поєднують, іноді досить химерно і суперечливо «тілесні» характеристики героїв усної народної творчості — легенди про Кожум'яку, Ємшан-Триву, «хитромудру» Ольгу, хлібосольство та фізичні «доблесті Володимира Великого, про які розповідає Літопис: «Був же Володимир переможений похиттю жінок і було йому приведено шість жон: Рогнідъ, що її посадив він на річці Либіді, де ото нині є сільце Предславине, і від неї родив чотирьох синів: Ізяслава Мстислава, Ярослава, Всеволода, — і двох дочок: Предеславу та Премиславу; з грекині він родив Святополка; від чехини Аллогії — Вишеслава, а від другої чехини Малфріді — Святослава і Станіслава; від болгарині — Бориса і Гліба. І наложниць було в нього триста у Вишгороді, триста в Белгороді, а двісті — на Берестівім... і був він ненаситний на блуд і, приводячи до себе замужніх жінок і дівчат, він розтлівав їх... був невіглас (не знав християнства), а кінець — кінцем знайшов вічне спасіння». [3, 48—49] з духовністю християнських святих та праведників.

При всій зовнішній «алогічності» це поєднання цілком відповідало потребі русичів, які лише зовні прилучилися до християнства, внутрішній же зміст їх сповістання складала поганська «тілесна» картина світу.

Широке знайомство з тогочасною світовою культурою та глибокий патристизм дали можливість киеворуським книжникам виробити свою оригінальну, торіософську методологію.

Вважаючи, що від створення світу до втілення Христа пройшло 5500 років, Августин проголосив, що до кінця світу залишилося 500 років. Після чого наступить «страшний суд», а після Нього — «сьомий вік», який буде становити «царство божє». Августин тим самим розробив «сакральну» історію. Він же започаткував і профанну (світську) історію. До неї він застосував періодизацію, яку започаткував з «Книги пророка Даніїла» (III—II ст. до н. е.) Відповідно цій періодизації існували три «світових монархії». Сам він при цьому виділяє лише одну — Вавилонську, а ті, що пізніше тлумачили його пророцтво виділяли — персидську, греко-македонську та римську. В IV ст. в коментарях Ієроніма римська імперія проголошується вічною. Тим самим Рим був включений до християнської історії графії.

Іларіон першим накреслив відмінність не лише Русі, як держави, але й особливості руського християнства. На його думку воно визначалося тим, що певними моральними зусиллями володіє той, хто шукає божественну істину, повинен слідувати не сліпим законам, а шукати сердечну «благодать».

Якщо билинний епос відкрито тяжів до народної самосвідомості то певні перехідною формою були так звані апокрифи. Цей грецький термін визначав книжки сокриті, тасмні, зміст яких не всім може бути доступний.

Крім апокрифів, таку ж опосередковуючу роль відігравали легенди, близькі до казок, але їх відмінність в тому, що вони спиралися на певні розповіді, нерідко взяті з Біблії чи Євангелія.

Тут уже накреслене той поворот до аксіологічної (ціннісної) установки, яка пронизує творчість києворуських мислителів.

Інший русич митрополит Климент Смолятич, виступаючи як майстер екзегези, в «Посланні до пресвітера Фоми» продовжує звертання до моральних факторів любовидрія, так само як це робить і грек митрополит Київський Никифор. В філософській праці «Послання до Володимира Мономаха про піст», даючи діалектику людської душі, він знайомить руського читача з елліністичними філософськими традиціями, близькими до вчення Платона про сутність душі.

Прямий вихід на гострі проблеми світської моральності робить Кирило Туровський в «Притчі про людську душу та тіло» коли він в ній гнівно картає князя Андрія Боголюбського та його ставленика єпископа Федора, що замислили зруйнувати центр Русі — Київ і возвисить за рахунок цього Володимирське князівство.

Питання виховання юних, своєрідний духовний заповіт викладений в славновісному «Повчанню Володимира Мономаха».

В пристрасних працях Теодозія Печерського, найпоследовніше викладена вимоглива аскетична чернецька мораль.

Високим літературним рівнем відзначається «Моління» або «Слово» Данила Заточника, в якому загадковий автор XII—XIII ст., звертаючись до князя, закликає його проявити найблагородніші почуття до залежних від нього людей. Написане блискучою літературною мовою, сповнене цінними аналогіями та ідеями, почерпнутими як з «книжної», так і з «народної» мудрості «Моління» назавжди входить в українську філософську думку.

Таким чином, розглядаючи становлення та розвиток філософської думки епохи Київської Русі, слід ще раз відзначити, що саме в цей період закладаються сталі традиції національної філософії. Характерною особливістю філософії Русі є різноманіття та широта проблематики, центральною серед якої є звертання до антропоцентрично-моральних ідей та концепцій і що особливо помітно, це орієнтація філософських пошуків на замкнuto професійні знання, а на знання, які сприяють на «життя в мудрості». Саме цим, на думку мислителів Русі, і відзначається філософ, який не лише «книжник», але й «філософ», який живе відповідно книжним, тобто християнським нормам.

І все ж, при всій включеності в християнську світобачення, — києворуські філософи були активними практичними діячами на ниві творення державності. Звідси — домінування ідеалу воїна, майже билинного героя. Якщо богатирі святоюрські боролися з видимими ворогами вітчизни, то чернець, взявши в рук меч Господній — хрест, змінивши шолом на клобук, а кольчугу на рясу — все життя присвячує боротьбі за торжество вищої християнської істини — життя в мудрості і все це підпорядковано основному — створенню і утримуванию єдності, могутньої держави, що найкраще відтворено автором XII ст. в невмирущій поезії «Слова о Полку Ігоревім».

Література:

1. Антология мировой философии.: В 6 томах. — М., 1969. — т. 1
2. Іларіон Київський. Слово про Закон і Благодать. // Давня українська література. Хрестоматія. — К., 1991.
3. Літопис руський. — К., 1990.

ВОПРОС ОБ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ДЕТЕРМИНАЦИИ РЕЛИГИИ В ПРАВОСЛАВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

В религиозно-философской мысли теистической ориентации вопрос о религии главным образом рассматривается в качестве вопроса о Боге в его отношении к человеку и о человеке в его отношении к Богу. Божественное и человеческое выступают в роли двух основных источников религии, обуславливающих ее возникновение и эволюцию. В самом общем виде оба указанных источника формулируются следующим образом: первый («объективный», «внешний») усматривается в Боге, вложившем в душу человека религиозное влечение и направляющего последнее к божественному Абсолюту; второй («субъективный», «внутренний») - во врожденном стремлении человека к Богу, вытекающего из теоморфности человека. Из всего этого выводится идея врожденности религии человеческому духу.

Врожденность религии еще не означает ее осуществления. Для этого необходимо, чтобы человек развил врожденное религиозное чувство до уровня отчетливого осознания позитивно отвечать на «божественный призыв». Что же побуждает человека к такому ответу? В ответе на поставленный вопрос религиозно-философская мысль обращается к антропологической детерминации религиозного единства которой составляют эссенциальные и экзистенциальные факторы.

В первую очередь отметим, что собственно постановка вопроса об антропологической детерминации религии в православной мысли отсутствовала. Антропологическое обоснование религии, религиозной веры, идеи Бога в том значении, в каком оно приобретает в современной философской мысли, в прошлом рассматривалось как разновидность психологического обоснования. Философская антропология еще не выделялась в качестве относительно самостоятельной философской дисциплины и разрабатывалась в границах психологии. В этой связи изучение православно-философской концепции антропологической детерминации религии представляет собой реинтерпретацию в ключе современного терминологического аппарата.

Довольно подробный анализ антропологических источников религии был предпринят В.И.Несмеловым. Сущностью человеческой природы мыслитель признавал самосознание. Подчеркивалось, что именно благодаря ему, человек становится личностью. Несмелов вскрыл глубокое противоречие между человеческой природой и условиями человеческого существования. По своей природе, замечал философ, человек осознает себя свободной причиной и целью своих действий. Однако это сознание не делает человека ни свободным владыкой жизни, ни действительной целью мира. Но человеческая личность стремится к осуществлению такой жизни, в которой его действительное положение в мире совпало бы с его сознанием о себе. Но человеку никогда не дано достичь своего идеала. Таким образом, в его сознании складывается представление о двойственности бытия - условного, действительно принадлежащего человеку, и безусловного, которое он стремится утвердить. Безусловное начало в человеке, по мнению Несмелова, выражено в полагании человеком самого себя свободной причиной и целью всех своих произвольных действий. Однако в действительности

человек существует как простая вещь физического мира и подчиняется его законам. В результате, образуется противоречие между сущностью человека (его самосознанием) и его существованием (действительностью). В этих условиях сознание человека побуждает его к утверждению реального своего безусловного бытия. Но, подчеркивал философ, «сознавая природное содержание своей личности идеальным, человек в этой своей идеальности сознает свою личность как реальный образ такой совершенной Личности, бытие которой совпадает с ее сознанием» [4, 247]. Исходя из этого, человек вступает на путь религиозного сознания, в котором он пытается раскрыть тайну своей безусловной сущности - свободы и достоинства. Эту тайну он раскрывает в Боге как истинного первообраза своей личности.

Аналогичная концепция прослеживается и у И.И. Галахова, который подчеркивал, что человек никогда не может быть свободным от поисков ответа на вопрос о смысле своей жизни. Он осознает двоякую зависимость - от своего ограниченного бытия и от отличного от него высшего бытия. По своей физической природе человека можно считать «вещью мира», подчиненной общим законам мирового процесса. В то же время человек является и личностью, самосознающейся и самоопределяющейся. Осознавая себя ограниченным существом, он стремится преодолеть такое свое положение и возвыситься к безусловному началу [3, 124].

Отдельными мыслителями православия была предпринята попытка обосновать естественные источники религии с точки зрения проблемы свободы. Так, А.И. Введенский обратил внимание на противоречие между идеалом свободы и ее относительным характером в реальной жизни. На самом деле, указывал философ, существует только относительная свобода, поскольку нет такого человека, который безусловно не был бы зависим ни от чего и ни от кого. Человек устремлен к благу, но подпадает в зависимость не только от внешних предметов своей устремленности, но и от собственных чувств. В этих условиях он хочет обеспечить себе хотя бы относительную свободу от ограничений и зол. Поскольку человек не в состоянии отвоевать свое счастье и свою свободу от природы, он заключает союз против нее с тою высшею силою, которая над ней господствует. Он утверждает свою надежду на свободное пользование благами жизни на божество, как на начало, способное превозмочь природу. Человек верит в возможность получить искомое благо от высшего существа при отказе от некоторых благ, вследствие чего Бог вознаграждает его за этот отказ более высшими и значимыми благами. Из всего этого Введенский выводит два аспекта религии - аскетический аспект, где речь идет об отказе от определенных благ, как одним из условий установления и поддержания отношений человека с Богом, а также эвдемонический аспект, согласно которому человек, вступая в отношение с божеством, ожидает от него высших и более значимых благ. Вступая в отношение с Богом, этим самым человек полагает истинное основание свободы - в Боге, и в нем он старается ее обрести [2, 65].

Если в процессе осмысления антропологических источников религии Введенский основывался на проблеме свободы как фактора в достижении человеком благ, Н.А. Богомолов исходил из свободы как основополагающего фактора самосознания человека и его поиска смысла своего существования. В сознании своей свободы человек выясняет жизнь мира - внешнего по отношению к нему и,

сталкиваясь здесь с ограничением своей свободы, он приходит к необходимости объяснить существование и своей свободной личности. Но это ему оказывается не под силам. Испытываемое им чувство свободы дает ему возможность объяснить только жизнь внешнего по отношению к нему мира, но никак не свою собственную свободную личность. Чувство свободы дает ему возможность понять целесообразное отношение только как систему средств, как механизм машины, себя он понимает ее частью. Одновременно в свободе человек видит смысл своего существования; он вносит в мир разум, сознание своего положения, придает ему смысл, преобразует его. В таком случае происходит осознание человеком себя не только средством, но и разумной целью. Однако в действительности человек не свободен, он ограничен, зависим от условий внешнего мира. Тогда он осознает, что должная свобода неосуществима в действительном мире, поскольку не в состоянии преодолеть свою зависимость от нее. В условии осознания противоречивости своей свободы человек, в поисках ее абсолютной основы, возвышается до уровня безусловного существа и находит ее в Боге. В осознании свободы и поисках ее истинного основания Богомоллов усматривал главную предпосылку возникновения и существования религии. Он подчеркивал, что без этого осознания, как центрального фактора самосознания, никакое откровение свыше смогло бы внушить человеку мысль о сверхчеловеческом существе и побудило его вступить с ним в союз [1, 237-243].

Если обобщить все изложенные выше концепции, то в их основу положены следующие философско-антропологические позиции христианского мировоззрения.

Первое - это признание исходным основанием взгляда на теоморфность человека. Идея человека как образа и подобия Бога является ключевым концептом христианской антропологии. При этом между понятиями «образ» и «подобие» проводится существенное различие. Божественный образ человека рассматривается с точки зрения человеческой причастности к абсолютно-духовному началу Богу, благодаря чему человек становится разумной, свободной и деятельной личностью. Согласно христианству, божественный образ изначально дан человеку Богом с момента сотворения. В отличие от него, богоподобие трактуется в качестве заданности человеку Богом установки к достижению высшего блага - обожения, или богоуподобления по святости. Поэтому «образ» и «подобие» соотносятся между собой в качестве данности природе человека и заданности смыслу жизненной установки: первое - эссенциально, второе - экзистенциально. В то время одно и другое в совокупности осмысливаются в роли общей предпосылки и основного условия в установлении и сохранении связи между Богом и человеком, именуемой религией.

Второе - это признание самосознания важнейшим способом реализации личностного начала. Самосознание немыслимо без соотнесения человеком своего «я» с окружающей его средой. В христианском мировоззрении последняя представлена в двойственной направленности - «по вертикали» (человек-Бог) и «по горизонтали» (человек-мир). В соответствии с этим, человеческому самосознанию свойственна двойственная интенция: с одной стороны, - кто есть «я» по отношению к Богу и кто есть Бог по отношению к «я»; с другой, - кто есть «я» по отношению к миру и что есть мир по отношению к «я». Помимо этого, религиозное самосознание задается осмыслением третьей коммуникацией - Бог-мир. Обе поляры

плоскости указанной коммуникации соотносятся между собой с точки зрения оппозиции совершенного-несовершенного. В онтологическом аспекте это выражено оппозицией абсолютного-условного, в аксиологическом - святого и греховного. Именно такое осознание рассматриваемой коммуникации выступает мировоззренческой предпосылкой и важнейшей основой осознания первых двух коммуникаций - человека и Бога, человека и мира.

Третье - это осознание свободы в качестве одной из существеннейших ценностей человеческой личности. Проблема свободы предполагает постановку вопросов - «свобода от чего» и «свобода в чем». В первом случае христианство рассматривает свободу как освобождение человеческой личности от зла (физического и морального), которым преисполнен «мир», и, в силу чего, человек не в состоянии полностью осуществить искомого им духовного блага. Следовательно, «отрицательный» смысл свободы заключается в освобождении человека от условий, стесняющих реализацию им личностного потенциала. В позитивном смысле христианство полагает свободу в Боге - в явшем олицетворении духовного блага. Осознание человеком своего «я» сочетается с осознанием своей духовной свободы в коммуникации «я» - мир и «я» - Бог. Освобождение от несвободы в условном бытии неразрывно связывается с безусловным подчинением свободы Богу, без чего не мыслится оптимальная реализация человеческой свободы. В таком случае свобода трактуется в виде свободного служения Богу, не стесненной никакими жизненными обстоятельствами мирского бытия. Человек, таким образом, обращается к религии, осмысливаемой теологией в виде союза между Богом и человеческой личностью, в котором последняя осуществляет свободное служение божественному Абсолюту. В религии человек сознательно жертвует своей абсолютной свободой и полностью передает ее Богу в силу необходимости служения ему. Таким образом, религиозная свобода выступает осознанной необходимостью.

Анализ антропологической детерминации религии способен навести на мысль, согласно которой тайна религии заключена в тайне человека. Это напоминает известное изречение Л.Фейербаха о том, что «тайна теологии есть тайна антропологии». Однако при этом необходимо подчеркнуть, что философско-материалистический концепт «тайны религии» будет выглядеть только в том случае, если человека рассматривать исключительно в контексте естественных факторов его жизненного бытия. Ситуация существенно изменится, если человек будет рассматриваться в постановке его зависимости от сверхъестественного начала. Это означает двойственный исход антропологического принципа философии: в одном случае он переходит в антропологизм, в другом - в теoантропологизм. В религиозно-философской мысли антропологическое учение приобретает статус метода теологического обоснования религии.

Литература:

1. Богомолов Н. Понятие о религии. // Богословский вестник. - 1900. - № 2.
2. Введенский А.И. Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. - М., 1902.
3. Галахов И.. О религии. Богословско-философское исследование. - Томск, 1911.
4. Несмелов В.И. Наука о человеке. Т.1: Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. - Казань, 1905.

КОНЦЕПЦІЯ ВТІЛЕННЯ ІСУСА ХРИСТА У ОФІЦІЙНОМУ БОГОСЛОВ'І ТА ВЧЕННІ ОРІГЕНА

Питання про сутність природи Ісуса Христа ось вже два тисячоліття хвилює людство. Ця проблема була темою і численних палких богословських суперечок.

В 431 році III Вселенський собор як єресь засудив точку зору Несторія, який проповідував роздільність Божественної і Людської природи Ісуса і офіційно утвердив шанування Боголюдини. Наступним випробовуванням позицій офіційної церкви у цьому питанні стало монофізитство, лідер якого Євтихій вважав людську природу Христа вторинною, неповною і підкореною його Божественному єству. Церква відповіла на монофізитство оросом (віроповчальним визначенням) IV Вселенського Собору (451), в якому, зокрема, говорилося: "Слідуючи святим отцям всі згідно повчаємо сповідувати одного й того ж Господа нашого Ісуса Христа досконалого в Божестві і досконалого в людстві, істинно Бога і істинно Людини того ж з душі розумної і тіла, єдиносущного Батька по Божеству і того ж єдиносущного нам по людству, в усьому подібного нам, крім гріха, народженого поперевіків від Батька по Божеству, а в останні дні і заради нашого спасіння, від Марії Діви Богородиці по людству, одного і того ж Христа, Сина, Господа, Єдинородного, в двох єствах, непокінчено, незмінно, нероздільно, нерозлучно пізнаваного так що поєднанням ніскільки не порушується відмінність єствів, але тим більше зберігається якість кожного єства і об'єднується в одну Особу і одну Іпостась, не дві особи подільного, але одного і того ж Сина і Єдинородного, Бога Слова, Господа Ісуса Христа, як в старовину пророки навчали про Нього, і як Сам Господь Ісус Христос навчив нас і як передав нам Символ Отців" [4, 143].

Викладенню позицій християнської Церкви щодо природи Ісуса Христа був присвячений і орос VI Вселенського собору (680-681), який, будучи направленим в першу чергу проти монофелітства, вчив, що Ісус мав дві досконалі волі і дієвості, - і Божественну і Людську, оскільки був одночасно і досконалим Богом і досконалою Людиною: "В Ньому два природних прагнення або волі нероздільно незмінно, нерозлучно, незлитно, дві природні волі не протилежні, як говорили нечестиві єретики; ... та не буде, але людська Його воля поступається і не суперечить і протидіє, а підкоряється волі Божественній" [4, 145].

Певне узагальнення позицій, що обстоює офіційна церква з проблеми сутності і втілення Христа, зробив у VIII столітті Іоанн Дамаскін. Саме до фрагментів його робіт найчастіше звертаються сучасні богослови, коли постають перед необхідністю підкріпити авторитетною думкою обґрунтування позицій православної церкви, зокрема з проблеми втілення Ісуса Христа. Іоанн Дамаскін писав: "З благословенням Бога і Отця, єдинородний Син, Слово Боже і Бог, ... єдиносущний Отцю і Святому Духу, передвічний, безпочатковий, Той, Хто був на початку був у Бога і Отця, і Сам був Богом, ... прихилив небеса і сходить, тобто не принижую висоту Свою не принижено принижує, сходить до Своїх рабів невимовно і незбагненим сходженням... Будучи досконалим Богом, Він стає досконалою Людиною" [3, 141-142].

Вірогідно, що саме "невимовність і незбагненність" втілення Бога в Людину про яку писав Іоанн Дамаскін, і викликала на протязі багатьох століть суперечки

серед християн з цього питання. Зрештою можна зауважити, що людина кінця другого тисячоліття від Різдва Христового, людина, яка так чи інакше зазнала впливу модерного логічного позитивізму ще менш схильна задовольнятися пропозицією сприйняття того чи іншого явища як "незбагненого". В цій ситуації дуже актуальним буде звернення до концепції втілення Христа, викладеній у вченні такого видатного мислителя і учителя християнської Церкви першої половини III століття як Оріген (185-254). Оріген навчався у давньогрецького філософа Аммонія Саккаса, який одночасно був також вчителем Плотіна, засновника неоплатонізму. Можливо, це наклало свій відбиток на християнський світогляд Орігена, адже будучи широко віруючим християнином, він в той же час в деяких своїх міркуваннях відходив від положень офіційної церкви.

Оріген був енциклопедичним вченим, автором близько 2000 робіт. Саме Оріген зробив першу спробу науково-систематичного викладення християнських ідей в своїй широковідомій роботі "Про начала". Проте офіційна церква завжди ставилася до постаті цього видатного філософа-богослова неоднозначно. Полеміка відносно трактовки Орігеном важливих положень християнства продовжувалася досить тривалий час і завершилась тим, що через три століття офіційна християнська Церква піддала деякі ідеї Орігена осуду на Константинопольському (543) та V Вселенському (553) Соборах. Причиною осуду в першу чергу стала позиція Орігена з проблеми карми і перевтілення, яка не збігалася з офіційно зайнятою після V Собору позицією християнської церкви. Разом з тим як ненадійні стали виглядати в очах більшості пізніших богословів і інші ідеї Орігена. І хоча саме Оріген зробив перший значний внесок у формування наукового догматичного богослов'я, але вплив його робіт на послідовних християнських письменників, таких як Григорій Ніський, Блаженний Феодоріт, Іоанн Дамаскін та багатьох пізніших простежується здебільшого на рівні форми, порядку викладення ідей, ніж на їх змісті. А проте якраз у Орігена ми можемо знайти велику кількість цікавих і оригінальних ідей, пояснень, прикладів, які можуть поглибити навіть сучасне розуміння християнського віровчення. Одним з таких аспектів є і міркування Орігена над сутністю втілення Ісуса Христа.

Починаючи розглядати питання про концепцію втілення Ісуса Христа, запропоновану Орігеном, слід перш за все зупинитися на проблемі розуміння ним сутності душі. Оріген вказує, що Бог, Творець всесвіту є благим, справедливим і могутнім. Коли він на початку творив те, що хотів створити, тобто розумні істоти, то він не мав ніякої іншої причини для творіння, крім Самого ж Себе. Таким чином Він був причиною буття істот. Але в ньому не було ніякої різноманітності, ніякої мінливості, ніякої слабкості, тобто всіх, кого Він сотворив, Він сотворив рівними і подібними, оскільки для нього не існувало ніякої причини різноманітності і відмінності (*aequales as similes*) [1, 156]. Отже з цього логічно слідує, що Бог створив живі істоти (тобто душі) богоподібними, маючи за взірць Самого Себе. Причиною ж відмінності форм існування живих істот Оріген вважає свободу волі, якою володіли ці живі істоти. Тому їх власний вибір привів одних з них до досконалості через уподоблення Богу, а інших - до падіння (з їх власної вини). Тому Бог, вважаючи справедливим керувати Своїм творінням відповідно до його заслуг, створив, як пише Оріген, начебто один дім, в котрому повинен знаходитися посуд не тільки золотий або срібний, але й дерев'яний і глиняний. Виходячи

з цього Оріген робить висновок, що промисел Божий керує кожною істотою відповідно розвитку її душі. При такому розумінні, Творець не може бути несправедливим, оскільки він чинить з кожним відповідно його заслугам; щастя або нещастя народження і всі інші умови не визнаються випадковими, і, нарешті, не стверджується існування різних творців або різність душ за своєю природою [1, 156]. В іншому місці своєї роботи "Про начала" Оріген обґрунтовує існування страждань і зла в світі. Він вказує на те, що Бог довготерпить до деяких грішників тому, що душа призначена для безсмертного і безкінечного життя, тому грішникам корисніше не скоро отримати допомогу в справі спасіння, але дійти до нього поступово, після спокушання багатьма бідами. Для порівняння Оріген наводить приклад, зауважуючи, що інколи лікарі можуть полікувати кого-небудь дуже швидко, але підозрюючи наявність в тілі отрути, вони "чинять для лікування протилежним шляхом", роблячи це з бажання вилікувати хворого повністю. Вони вважають, що для хворого інколи краще довше побути в лихоманці і слабкості, але вилікувати повністю, ніж вилікуватися дуже скоро, а потім знову захворіти. Можливо, так само чинить і Бог. Знаючи таємниці серця і передбачаючи майбутнє, Він попускає в Своєму довготерпінні і, посередництвом зовнішніх подій, дістає на поверхню приховане зло, щоб очистити навіть погрудну в найбільших гріхах людину. Бог керує душами, маючи на увазі, що вони призначені не до якихось п'ятдесяти років земного життя, але до безкінечного віку, оскільки він сотворив розумну душу нетлінною за природою і спорідненою Собі, і після смерті розумна душа не позбавляється лікування, як і при цьому житті [1, 198-199]. Неважко помітити, що концепція Орігена дуже близька (якщо не тотожна) ведичній концепції про Брахмана (Бога-творця), Атмана (індивідуальну душу), сансару (круговерть смертей і народжень), карму і перевтілення. Також погляди Орігена узгоджуються з ідеями платоніків і неоплатоніків, вченням Філона Александрійського та багатьох інших мислителів. Це зайвий раз свідчить про те, що християнство розвивалося в руслі пошуків універсального світового духу, загальних надбань людської релігійно-філософської думки.

Оріген, як пізніше і Іоанн Дамаскін, говорить про Ісуса Христа як про Посередника між Богом і тварним світом. Він також зауважує, що усвідомлення втілення Його в людській подобі є надзвичайно складним для людської думки, яка будучи "враженою здивуванням, не розуміє, куди схилитись, чого триматись, до чого звернутись" [1, 134]. Однак Оріген все ж таки не задовольняється, як Дамаскін (а за ним, власне, і всі пізніші богослови), визначенням цього феномену як "невимовного і незбагненного" і пропонує своє пояснення (хоча і зауважує, що це скоріше "здогадки, ніж ясні твердження").

Розгортаючи свої міркування над сутністю втілення Ісуса Христа, Оріген починає з нагадування, що за Писанням Єдинородний Син Божий, через Якого створено все видиме і невидиме, любить своє творіння і тому дарує участь у Собі всім розумним тварям в залежності від того, наскільки кожна з них проникається почуттям любові до Нього. Крім того, Бог дарує свободу вибору, і завдяки цьому Божому попусканню душі урізноманітнюються: одні з них відчувають більшу любов до свого Творця, інші - меншу і дещо поверхову. Та ж душа, про котру Ісус сказав, що "ніхто не візьме душу Мою від Мене" (Ів.10, 18) "від самого початку творіння і в подальший час невіддільно і нерозлучно перебувала в Ньому, як і

премудрості і Слові Божому, як в істині і вічному світі і, всією істотою своєю сприймаючи всього (Сина Божого), і входячи в світло і сяйво Його, зробилась переважно одним духом з Ним" [1, 135]. Отже Оріген вважає любов єдиним і природним шляхом людської душі (а звідси і людини) до Бога. Тільки перебуваючи в стані безмежної любові до Бога душа може поєднатися з божеством і вповні виконати свою роль посередника між людською і божественною природою.

Оріген говорить, що без посередника Божественна природа не могла б з'єднатися з плоттю, і саме субстанція душі і є тим посередником, через якого стає можливим народження Бога людиною, "... тому що для цієї середньої субстанції не було протиприродним прийняти тіло, і, з іншого боку, цій душі, як субстанції розумній, не було протиприродним сприйняти Бога" [1, 135-136].

Відмова пізнішої богословської думки від спроби усвідомити сутність Божественної і Людської природи в особі Ісуса Христа і характеристика цього феномену як "невимовного і незбагненного" певною мірою позначається і на інших аспектах християнського вчення. Так, якщо прийняти пояснення Орігена в цьому питанні, то з нього логічно витікає принципова можливість обоження будь-якої людської душі, а через неї, як посередника, і самої людини. Трактовка ж цього процесу як "невимовного і незбагненного" тим самим заперечує потенційну можливість руху людини у напрямку обоження, оскільки сам цей шлях також стає "незбагненим".

Таким чином, Оріген та деякі інші християни, які поділяли ідею карми і перетілення, вірили в те, що вони являються часточками Бога і рано чи пізно повернуться до свого першоджерела, стануть єдиними з Богом. Сучасна ж Церква (як православна, так і католицька та протестантська), слідуючи в руслі постанов V Константинопольського Собору 553 р. 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 посередництво Церкви, а не завдяки власному духовному вдосконаленні віруючого.

Прихильники реінкарнації вбачали в Ісусі Христі людину, яка вказала шлях пробудження вищої духовності, сенс котрої полягав в досягненні богоподібності. В Нагірній проповіді Христос закликає: "Будьте такими ж досконалими як Батько ваш небесний". І це не просто абстрактний заклик. В Новому заповіті ми постійно зустрічаємось з концептуальним обґрунтуванням ідеї можливості розвитку богоподібності в звичайному смертному. Звертаючись до іудеїв, Христос питає: "Чи не написано в законі вашому: "Я сказав: ви боги?" (Ів. 10: 34). Читаючи Євангелія, неважко побачити одну важливу особливість – Христос, говорячи про себе, практично завжди використовував вираз "Син людський". Тим самим він не проводив принципової межі між своїми здібностями і можливою реалізацією цих здібностей у звичайних людей, - за умови, що вони підуть по вказаному ним шляху: "Істинно, істинно говорю вам: віруючий в Мене, справи, котрі творю Я, і він сотворить, і більше сих сотворить; тому що Я до Батька свого йду" (Ів. 14:12). В цьому плані особливу символічність набуває сам образ Ісуса Христа, як приклад принципової можливості поєднання в одній особі людської і божественної природи. Христос вказує: "Я шлях і істина". Виходячи з цього положення більш зрозумілим стає і першопочатковий зміст самого поняття "релігія". Як правило, як в релігієзнавчих, так і в богословських працях, це слово переклада-

ється як "благочестя, набожність". Хоча, як відомо, префікс "ре" в словах латинського походження як правило вживається для вказівки на процес поновлення, відновлення чого-небудь (напр., реінкарнація, репатріація, ремісія, реставрація тощо). Слово ж "ligio" означає зв'язок, поєднання (як, власне, і санскритське "йога" і слов'янське "іго"). Таким чином, "релігія" - це поновлення зв'язку (з Богом, Абсолютом), тобто зв'язку, котрий існував з самого початку, але потім був втрачений.

Отже релігія - це не встановлення зв'язку або єдності з Богом, а їх поновлення. Таке розуміння в значній мірі просуває семантику цього терміну з галузі ідеального і бажаного в галузь реального і можливого. До речі, як відомо, Папа Римський іменується "понтіфіком". Багато людей вживають цей досить популярний термін, часто не досить чітко усвідомлюючи його першопочаткове значення. "Pontifex Maximus", що в перекладі з латинського означає "Вищий створювач мостів", на що, наприклад, вказує Джон Уайт в своїй роботі "Просвітлення і іудейсько-християнська традиція" [2, 190]. Під "мостом" же в даному випадку поза сумнівом, проглядається семантика поєднання, зв'язку світу земного з світом горнім, людини з Богом.

На рубежі другого-третього тисячоліть істотно змінюється загальнолюдська світоглядна парадигма. Тому не дивно, що останнім часом змінюється й суспільна думка відносно проблеми карми і перевтілення. Якщо, за даними американських досліджень, в 1981 р. в цю концепцію вірили 23% американців, то вже в 1991 р. опитування показало, що більш ніж 50% опитаних або вірять в реінкарнацію або вважають її існування можливим. На Сході ж концепцію реінкарнації поділяють кожні чотири з п'яти опитаних осіб, а загалом це більше половини населення земної кулі. Тому сам розвиток суспільної свідомості наводить на думку, що якщо християнство (особливо це стосується нашого рідного православ'я) хоче втратити свої позиції, воно повинно пережити своє "орджонамента", в першу чергу переосмисливши той багаж знань, що здобули християнські богослови перших століть, такі як Ориген, щоб використовувати велич християнських ідей всієї їхньої повноти.

Література:

1. Ориген. О Началах. — Новосибирск: ИЧП "Лазарев В.В. и О". 1993.
2. Уайт Дж. Просветление и иудейско-христианская традиция // Что такое просветление? Издательство Трансперсонального Института. — М., 1996.
3. Цыпин В., прот. Воплощение Сына Божия // Катехизис. — К.: «Издание украинской православной церкви», 1991.
4. Цыпин В., прот. О Лице Иисуса Христа и об образе соединения двух естеств во Христе // Катехизис. — К., «Издание украинской православной церкви», 1991.

Головей В.Ю., к. філос.н. (Луцьк)

ПРЕОБРАЖЕННЯ ЯК САКРАЛЬНА МОДЕЛЬ ДУХОВНОЇ ТРАНСФОРМАЦІЇ В КОНТЕКСТІ ПРАВОСЛАВНОЇ ІКОНОГРАФІЇ

Джерело дискурсу преображення - євангельська оповідь про священну подію на Фаворі, яка міститься в синоптичних Євангеліях і скорочено - в другому посланні апостола Петра. Згідно з традиціями євангельської екзегетики Преображення є одним з найбільш виразних теофанічних проявів божественної натури

Христа, що зумовило його особливе значення в розвитку містичних доктрин християнства. Переважна частина ексегетичних текстів, присвячених цій темі, з'явилися в I тисячолітті ери Христової. Символічний зміст Преображення трактується в них в таких основних аспектах: по-перше, як ключ до розуміння божественної природи Христа; по-друге, в есхатологічному плані, як окреслення стану буття, що має наступити після Воскресіння; по-третє, як маніфестація тринітарності, могутньої величі Бога, який виступає в трьох іпостасях. Досить поширеною стала також традиція, згідно з якою сходження на гору символізує шлях містичного споглядання, що приводить до пізнання світосайної слави Бога. Не менш цікавим фактом є також і те, що отці Церкви співставляли Преображення із феноменом Воскресіння, трактуючи його як прообраз воскресіння вірників, або ж як модель есхатологічної трансформації людини.

На думку російського дослідника С.С. Хоружого, "класичним ходом концептуального розвитку ця подія породжує поняття антропології. Тут преображення – завершальний етап процесу обоження, кінцева доля або стан врятованої, обоженої тварної особистості: божественне світло, з яким поєднуються обожування, преображує їх, робить все єство людини осяяним, прославленим" [8, 175]. В смисловому відношенні ця концептуальна трансляція не означає, що поняття, яке застосовувалося Писанням по відношенню до Христа, почали застосовувати по відношенню до конкретної особистості, адже в Преображенні Христа метаморфоза відбувалася не в ньому, а з його учнями, які через благодать досягли "перетворення почуттів". В.Н. Лоський пише: "Преображення Господнє не було явищем, замкненим у часі і просторі; для Христа ніякої зміни в цей момент не відбулося ..., але зміна відбулася в свідомості апостолів" [5, 168]. Спрямовуючись від Преображення Христова до преображення людини, християнська патристика не формулювала догматичних тверджень, а зробила герменевтичний висновок про те, що для євангельського тексту "Ісус... преобразився перед ними" повинно прийматися не христологічне, а антропологічне прочитання. Преображення було спогляданням Фаворського світла апостолами, але воно ж було і входженням їх в сакральну сферу досконалого Божественного спілкування. Таким чином, ця священна подія має діалогічну широту і енергійну насиченість. Спілкування і світло за сутністю – енергійні стихії і, поєднуючи їх в собі, преображення виступає найбільш повним вираженням енергійного зв'язку людини і Бога.

Однак таке фундаментальне розуміння символічного змісту Преображення на кінець I тис. втратило свою актуальність. Інтерес богословів до цієї проблематики відновився лише в період останнього підйому візантійської культури, пов'язаного з духовним рухом ісіхазму, коли прихильники Григорія Палами проголосили євангельську подію Преображення Христа на горі Фавор своєрідним ключем для розуміння православного віросповідання. І дійсно, феномен Преображення набув у Східній Церкві значно вищого статусу, ніж в Західному християнстві. Ми поділяємо думку дослідників, які вважають за можливе розглядати східнохристиянську і західнохристиянську традиції як особливі напрями, в яких реалізуються різні типи релігійно-філософського дискурсу. Обидва напрями визнають своєю вихідною засадою класичну патристику IV ст., однак на Заході ця основа і в сфері методу, і в сфері ідей, послідовно доповнюється, а потім і частково витісняється різноманітними впливами античної метафізики. Можна погоди-

тися з С.С. Хоружим, який стверджує, що в західній традиції переважає так званий есенціальний дискурс (акцент на сутностях, ідеях, началах, телосах тощо) тої час як в східній традиції – енергійний дискурс (з акцентом на енергіях, духовних трансформаціях, обоженні, преображенні, спасінні) [8, 12]. Звичайно, доцільно говорити лише про відносну перевагу того чи іншого дискурсу. Наприклад, східнохристиянську духовність формують дві провідні установки: обоження і осячення (сакралізація), з них лише перша повністю розгортається в дискурсі енергійному, в той час як друга, переважно, в есенціальному.

Найбільш виразно природа енергійного дискурсу проявилася в теорії і практиці ісіхазму, в яких феномен преображення відіграв провідну роль. Слово ісіхазм походить від грецького поняття *hesuchia*, в значенні “спокій, тиша, безмовність”, яке характеризує специфічний стан містичного споглядання, особливо шлях єднання з Богом через “очищення серця”, “розумну” молитву і своєрідні прийоми психофізичного самоконтролю. Це вчення було створене єгипетськими і синайськими аскетами IV-VII ст. Суттєвого оновлення і поширення воно завало в XIV ст. у Візантії в умовах релігійної реставрації, коли внаслідок полемі між Григорієм Паламою і Варлаамом Калабрійським на ньому сфокусувала увага всього візантійського світу. Центральним пунктом полеміки було питання про природу божественних енергій (т.зв. Фаворського світла, яке, згідно Євангелій, випромінювало тіло преображеного Христа на горі Фавор).

Варлаам, якого А.Ф.Лосєв дотепно назвав “кантіанцем XIV ст.”, спираючись на античну філософську базу, обстоював тези про абсолютну неможливість знання Бога, тварну (чуттєво-тілесну) природу Фаворського світла, вважаючи одкровення комплексом різноманітних людських відчуттів, а ісіхастську практику молитовних споглядань такого світла – спокусливою чуттєвою ілюзією. Вповіддю на ці звинувачення були знамениті тріади Г.Палами “На захист святих ісіхастів”, в яких він подає впорядкований виклад ісіхастської доктрини, спротивує критичні випадати проти неї, посилаючись на авторитет отців Церкви і Святого письма. Палама вбачав небезпеку в тому, що філософські і наукові конструкції відгороджують людську душу від живого спілкування із священним, і то місце для Бога залишається десь в минулому, в часах великих духовидців.

Щоб догматично підкріпити живий досвід віри, він обґрунтовує вчення про вічну і нетварну природу божественних енергій, “таких, що вічно сяють, шедра втаємничено струменять з Божественної Сутності”, до яких наближує “розумна молитва, і через які людина може долучатися до Бога. Євангельським свідченням і соприродним символом цих енергій Палама вважає “нетварне світло Преображення Христового”. Долучення до нього дійсне лише тоді, коли охоплює не тільки розум, але й душу і все людське тіло. “Але як тілесне почуття сприймає світ надчуттєвий у власному розумінні цього слова? Через ту всемогутню силу духу, посередництвом якого вибрані апостоли побачили його на Фаворі, коли він осяяв не тільки від плоті, що несла в собі Сина, але й від хмари, що несла собі Отця Христова. Але ж і тіло буде тоді духовним, а не душевним по апостолу: “Сіється тіло душевне, повстає тіло духовне (1 Кор.15,44); якщо ж воно буде духовне то зрячий розум сприйматиме Боже сяйво теж духовним зором” [3, 99].

Як бачимо, суттєвий аспект теми преображення – соматичний: перспектива тілесної природи людини. Енергійний дискурс тут набуває свого логічного за-

ршення у тісній взаємодії із дискурсом преображеного тіла. В Парусії (друге при-
шестя Христа) все стане світлом і "тіла святих стануть подібними прославленому
Тілу Спасителя, яким Воно з'явилося апостолам в день Преображення" [5, 177]. В
життях святих знаходимо яскраві описи подібної світосаяності, якої великі праве-
дники набували ще за життя. Згідно агіографіям, обличчя видатних подвижників
випромінювали "пресвітле саяво" [2; 154, 160].

У Григорія Палами ми зустрічаємося з найбільш повним і виразним, мабуть
після автора "Ареопагітик" і Сімеона Нового Богослова, обґрунтуванням есте-
тики і містики світла. В текстах Палами все, що так чи інакше причетне Богу та
духовній сфері, описується як просякнуте божественним сіянням, як світлодайне
і світлоносне. Фаворське світло для нього адекватне вищій красі, він іменує його
"славою божественної природи, красою майбутнього і сучасного віку" (тріада II,
3,54) [3, 240]. В такому контексті світло є одним із образів теофанії, тобто явлення
і розкриття Бога в світі, присутністю нетварного в тварному). Це слід розуміти не
алегорично, а в дусі притаманної православної теології антиномічної діалектики
трансцендентного та іманентного, як реально явлену і побачену святими невимо-
вну Божу славу і красу. Палама стверджує, що апостоли "бачили на Фаворі сут-
нісне і вічне Благо Господнє, Славу Божію, ... пресвітле саяво первообразної кра-
си, через яку людина боготвориться (курсив мій - В.Г.) і удостоюється бесіди віч-
на-віч із Богом..." (III 3,9) [3, 336-337].

Власне в цьому одухотворенні і преображенні тіла, в духовній ("розумній")
насолоді від споглядання божественного світла і полягає сутність естетики аске-
тизму. На думку В.В. Бичкова, Григорій Палама був найбільш яскравим в усій
святоотчеській традиції виразником цієї форми естетичної свідомості [1, 543].

Поруч із поняттям краси особливим статусом у Палами відзначається поняття
слави, яке ще з старозаповітних часів утвердилося в іудейсько-християнському
світі в якості своєрідного посередника між трансцендентним Богом і світом. Най-
частіше це поняття у св.Григорія виступає синонімом нетварного світла божест-
венної природи, яке в певних ситуаціях сприймається навіть фізичним зором (Див.:
Тр. II 3, 21; 3, 27; 3, 66; III I, 10 тощо). Ісіхазм, обґрунтувавши глибинний зв'язок
трансцендентного Фаворського світла з красою і славою, надав потужний ім-
пульс одухотворенню образотворчого мистецтва, що з особливою силою про-
явилося в мистецтві палеологічного часу в Візантії і невдовзі, - на східно-сло-
в'янському терені в кінці XIV-XV ст. Можна погодитися з В.В.Бичковим, який
вважає, що творчість декількох поколінь митців від Феофана Грека до Діонісія
Ферапонтівського в глибинних своїх засадах живилася естетикою світла - краси
- слави [1, 546].

Естетичні аспекти ісіхастського дискурсу отримали найбільш повне виражен-
ня в православному ікономалюванні XIV-XV ст. Ісіхасты, як і їх противники, не
залишили праць, спеціально присвячених мистецтву, як це було в іконоборчий
період (VII-IXст.). В ікономалюванні цього періоду прослідковуються супереч-
ливі тенденції, хоча в цілому вони не вийшли за межі традиційних форм. Але під
впливом західно-європейських гуманістичних ідей в ці традиційні форми прони-
кали елементи, які знижували духовний потенціал ікони: зокрема, частішають
спроби передати об'єм і перспективну глибину; з'являються деяка манірність,
непритаманні візантійському іконописному стилю зображення зі спини, в про-

філь, в ракурсі; поширюються заборонені у свій час Трульським собором непра- символічні образи (зображення Христа у вигляді ангела, агнца), що заміняли ан- тропоморфний образ, а також психологізм (відображення емоційного життя) прагнення до еліністичного натуралізму.

З другого боку, поглиблювалася традиційна для візантійського іконома- вання тенденція до пошуків найбільш адекватних форм символічної репрезента- ції в антропоморфних образах глибини сакрального досвіду християнства. Ісіха- стський дискурс преображення, в якому провідне місце займають естетика свѣ- ла, божественної краси і слави, а також преображена богоподібна людська тіле- ність, мав суттєвий вплив на розвиток сакрального малярства цієї епохи. З пер- могою паламізму Церква поклала кінець розповсюдженню в культовому мист- цтві тих елементів, які суперечили її вченню.

З історичним крахом Візантії і завоюванням турками Балкан живий імпульс ісіхазму і догматичні формулювання в області православної антропології, ос- ґрунтовані вченням паламізму, з особливою силою проявилися в духовному житті і мистецтві Русі. Впливи ісіхазму поширювалися на Русь двома шляхами: безп- середньо з Візантії, з якою підтримувалися активні зв'язки, а також через Афон- слов'янський Південь. Проте рух ісіхазму на Русі не був результатом тільки зов- нішніх факторів. Це був також глибинний внутрішній відгук духовного життя Русі на догматичну боротьбу в Візантії.

Творчому застосуванню ідей ісіхазму в художньо-естетичній практиці куль- тового мистецтва Русі XIV-XV ст. сприяли духовне піднесення і розквіт святос- в монастирському середовищі, що видно і в образній мові ікони. Як зазначив Л. Успенський, "можна сказати, що руське церковне малярство XIV-XVст. і почат- ку XVI ст. є своєрідним внеском в догматичну боротьбу, в якій Руська Церк- безпосередньо не брала участі. Богослів'я ісіхазму відобразилося і в духовному змісті мистецтва, і в його характері, і в його теоретичному усвідомленні" [7, 212].

Мистецтво цієї доби скеровувалося людьми, які або самі були провідниками ісіхастського життя, або в той чи інший спосіб були пов'язані з ним. Серед них звичайно, слід назвати духовних наставників – Сергія Радонежського, Епіфана Премудрого, Йосифа Волоцького, а також уславлених іконописців – Феофана Грека, Даніїла Чорного, Андрія Рубльова, Діонісія. Під їх впливом розвивалася творчість декількох поколінь іконописців, яка відзначалася надзвичайно висо- ким духовним і художнім рівнем. Якщо говорити конкретно про богослів'я іко- ни, то першим серйозним досвідом систематичного викладу православного вчення про ікону на східно-слов'янському терені була праця Йосипа Волоцького "По- слання іконописцю" (кінець XVI ст.), яка мала яскраво виражений ісіхастський характер. Оскільки ікона онтологічно пов'язана з православним вченням про преображення людини нетварним божественним світлом, ставлення до неї та її творення органічно передбачають необхідність певного духовного стану, своє- рідного онтологічного перетворення людини, коли "оновленим творчим духо- м" стягає він нові очі і нові вуха, і не дивиться вже просто як людина на чуттєв- чуттєво, а як той, хто перевершив людину, дивиться на чуттєве духовно". Й. Волоцький сучасних йому іконописців закликав наслідувати приклад Андрія Рубльова і "ніколи в земні справи не занурюватися ..., але завжди розум і думку підносити до нетварного божественного світла" [6, 104].

Зовнішня краса образу для Й. Волоцького – синонім краси духовної, і чуттєве сприйняття цієї краси повинно надихати на духовне споглядання і “розумну молитву”. Ікона розглядається як зв’язок між актуальним життям і майбутнім. Вшановуючи з любов’ю іконописні зображення, ми “не тільки в цьому житті освячуємося і просвітлюємося, але й в майбутньому... коли понад сонячну світлість осяють святі”, яких ми тепер вшановуємо на іконах [6, 135]. Розуміючи зміст образу в світлі ісіхастського вчення, Й. Волоцький обґрунтовує високі вимоги до митців, вважаючи, що художник повинен усвідомлювати свою відповідальність, а його витвір мусить відповідати висоті зображуваного первообразу, щоб іконописний образ ставав дією, живою силою, яка формує світогляд людей, їх духовні якості. Художник – богоподібний творець, який сприймає і розкриває святість через особистий сакральний досвід, що визначає і силу впливу іконописного твору. Ці положення отримали свій подальший розвиток в працях російських і українських полемістів XVI-XVII ст.

Як бачимо, хоча Російська та Українська Церкви і не брали безпосередньої участі в догматичних суперечках, а також в богословсько-філософському обґрунтуванні дискурсу преображення, сакральне мистецтво Русі і було своєрідним “богослів’ям у фарбах”, вагомим внеском у скарбницю християнської антропології. В цю епоху не було естетики в сучасному розумінні цього поняття. Можна сказати, що мистецтво богословствовало в естетичних категоріях. Краса ікони мислилася як відблиск святості первообразу. Вчення Церкви про обоження і преображення людини імпліцитно поєднувалося з богословською естетикою (теорією краси, образу, символу тощо). Адже і практичне духовне життя, і сакральне мистецтво живилися з одного джерела – церковних догматів. На думку Д.С. Ліхачова, принципи релігійного світогляду були водночас і стилістичними принципами образотворчого мистецтва. В цьому і полягала органічна єдність духовного життя [4, 10].

Художньо-естетичне втілення дискурсу преображення в цей період знаходить своє втілення в присвяченні великої кількості храмів Преображенню і Святій Трійці, а також в особливо широкому розповсюдженні цих тем в іконографії. На перший план в іконографії преображення висуваються символи божественного трансцендентного *світла* і божественної *слави* – сакрального простору теофанії у вигляді золотих *променів* і *мандорли* (сяючої округлої або мигдалевидної форми, яка обрамляє фігуру Христа). Ця символічна кореляція світла і сакрального простору сягає загальнолюдських архетипічних уявлень про креативну міць Абсолюту, пов’язаних з космологічною символікою. Подібні символічні репрезентації трансцендентного ми часто зустрічаємо в сакральному мистецтві Індії, Близького Сходу та античної Європи. Звичайно, такі образи не були плодом холодної раціоналізації, а носили, скоріше, характер космічної візії, в якій фундаментальна роль належить Абсолюту – причині і смислу світу. Символічні зображення світла і сакрального простору теофанії з’являються в числі перших художньо-образних репрезентацій християнських уявлень про божественний Абсолют.

Звичайно, символи божественного світла і слави не можна ототожнювати семантично, проте їх смислова близькість в якості атрибутів теофанії зумовлює їх органічний взаємозв’язок: божественна слава, або ж сакральний топос її сили, завжди являється в яскравому саяві, тим самим досягається повнота репрезента-

ції енергійної могутності божества. Зображення золотих променів узгоджується з візантійською традицією інтерпретації трансцендентного світла як символу теофанії, що носить особистісний характер, а також маніфестації нетварних божественних енергій. Це своєрідний художній спосіб "виразальності невиразального", властивий сакральному мистецтву у відповідності до непізнаваної сутності божественного первообразу. В такому контексті символіка світла пов'язана із спробою відповіді на засадниче питання: хто є Бог і як він виявляє Себе? Зображення світла стало символом його незбагненої природи, священної сили, яка спочатку творить світ, а потім в ньому проявляється. Характерно, що в І тисячолітті ця метаморфоза розумілася в категоріях есхатологічної метаморфози всієї Церкви. В епоху ісіхазму вона набула нового значення: характер преображення тепер мислився, перш за все, як шлях онтологічної трансформації людської природи. Семантична еволюція прослідковується і в символіці мандорли. Сяйво теофанічного простору, який вона символізує, означало, насамперед, світло Христа, "Сонця справедливості", "Світла для світу" (подібні світлові метафори часто зустрічаються в євангельських текстах), водночас символізуючи есхатологічне призначення Церкви. Під впливом ісіхастського дискурсу мандорла та її промені трактувалися вже як символи трансформуючої дії божественних енергій, апофатичної єдності трансцендентного та іманентного, всезагального і одиничного божественного і людського.

Отже, пошуки архетипічного простору, в якому виявляється свяшенне, було водночас і пошуками внутрішнього духовного простору людини, такого топосу, в якому інтегруються не тільки всі рівні людської особистості, але й уможливується сакральний досвід поєднання з найвищим і найглибшим виміром буття — досвід преображення як глибинної духовної трансформації.

Література:

1. Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры. В 2-х т. — Т. 1. — М.-СПб., 1999.
2. Византийские легенды. — Л., 1972.
3. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих. — М., 1995.
4. Лихачов Д.С. Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого. — М.-Л., 1962.
5. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. — М., 1991.
6. Преп. Йосиф Волоцкий. Послание иконописцу. — М., 1994.
7. Успенский Л.А. Богословие иконы православной Церкви. — К., 1992.
8. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. — М., 1998.

Андреева Т. А., к. филос. н., Черенков М.Н. (Донець)

О МЕСТЕ БИБЛЕЙСКОГО ИСТОРИЗМА В ГЕНЕЗИСЕ ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИХ ЗНАНИЙ

Существует точка зрения, согласно которой философию истории может постигнуть участь натурфилософии, представляющей сейчас лишь ретроспективный интерес. Еще в 1983 году авторы "Философского энциклопедического словаря" лишали философию истории статуса важного элемента системы марксистского обществоведения, что на деле приводило к ее элиминации из исследовательского поля актуальных философских проблем и свидетельствовало о доминировании социального познания тоталитарной идеологической установки [1, 733]. Проблема

мы философского осмысления истории анализировались, как известно, в контексте исторического материализма. Однако, социально-философский анализ не предполагает в качестве обязательной постановку проблем философии истории, а тем более разработанную их систему. Находясь же в прокрустовом ложе жесткой, тоталитарной идеологии советского периода, философия истории поддерживала существующий режим с его коммунистическим мировоззрением.

Присущее нашему времени переосмысление ценностей сопровождается констатацией кризисного состояния философии истории, что отражается как в пессимистических схемах "конца истории", так и в исчерпанности существующих способов философского осмысления исторического пространства.

Возможный путь выхода из создавшейся ситуации – обращение к истокам научной традиции, определение и проверка положений, лежащих в ее основании. Очевидно, что на этом пути требуется "поворот глаз" – непредвзятый подход, открытость к новому, желание пересмотреть устоявшие догматические положения, готовность к диалогу, плюрализму, компаративистское видение проблем и т. д. Учитывая вышеизложенное, мы попытались определить место библейского историзма в генезисе философско-исторических представлений.

Существует мнение, что библейское изложение истории мифологично и имеет опосредованное отношение к действительности. Не останавливаясь на вопросе фактологического соответствия библейских текстов и реальных событий, акцентируем внимание на логическом аспекте проблемы.

Многообразные точки зрения по поводу зарождения системы исторических знаний можно свести к двум парадигмам. Первая (моноцентризм) воплотилась, в частности, в теориях культурных диффузий. В контексте этой парадигмы историзм рассматривается как атрибут западного типа мышления. Восточное же мировосприятие объявляется аисторичным или квазиисторичным.

Исследователи, развивавшие подобные идеи, однозначно утверждают, что у семитов были исторические сочинения, но не было историков. В качестве аргумента обычно ссылаются на факт анонимности восточной литературы, в частности, библейских книг. В русле такой логики эсхатологические представления иудаизма и христианства исключают из генезиса философско-исторических знаний.

Вторая парадигма (полицентризм) получила известность благодаря концепции "осевого времени" К. Ясперса, который обратил внимание на универсальные феномены истории, факты соответствия между географически различными явлениями и процессами.

До настоящего времени первый подход остается наиболее распространенным. Для многих поколений ученых стало привычным и убедительным выделение в отдельные типы и противопоставление мифологического восточного мышления и сознания эллинского - исторического, научно-логического. Очевидно, что такое отграничение весьма условно и нуждается в серьезной научной коррекции.

В начале нашего века было высказано немало критических замечаний, поставивших под сомнение традиционный европоцентристский взгляд на историю мировой цивилизации и прогрессивную исключительность западной традиции; тогда же стала очевидной необходимость переосмысления места и роли других народов и их традиций. Так предпринятый О.Шпенглером пересмотр плоской

позитивистской схемы поступательного развития культуры выразился в переосмыслении исторической мысли греков, которую он охарактеризовал как геометрическую, визуальную (логос, топос, энтелехия), аисторичную (абсолютизированная формы круга и циклизм, вечность и неизменность, дискретность *hic et nunc* бытия, его тождественность мышлению). Согласно данной точке зрения, греки — самый аисторичный народ. Следуя этой логике, статизму греческой мысли противопоставляют библейский динамизм.

Вейнберг И.П. подчеркивает факт существования как минимум четырех различных подходов к проблеме сущности восприятия времени на Ближнем Востоке: учение о локальной вариабельности восприятия времени; парадигма доминирования циклического времени в виде повторяющихся космических циклов; теория линейного развития и восприятия времени и концепция сочетания линейности и цикличности [3, 265]. Ахундов М.Д. справедливо указывал на эволюцию темпоральных представлений от циклизма к «раскручивающейся спирали» [4, 62]. Принимая во внимание последнее замечание, библейскую концепцию исторического времени следует рассматривать как диалектическое единство различных, многообразных представлений в общем текстовом пространстве.

Античные представления о времени не менее сложны. Одни авторы признают, что одной из центральных идей античного мировосприятия была идея вечно-го возвращения, другие указывают на преобладание линейного понимания.

Вышеказанное приводит к мысли об условном характере отграничения и противопоставления античной и библейской философско-исторических традиций. Это ставит под сомнение тезис, согласно которому «колыбелью» историзма является именно античность, а не Ближний Восток.

Какие же критерии применяются к историческим сочинениям при определении их статуса в контексте философии истории?

Во-первых, принципы гуманистичности и антропоцентризма. Это значит, что история должна писаться как история людей и служить самопознанию человека.

Во-вторых, понимание истории должно быть научным, без отсылок к миру трансцендентного, в том смысле, что задачей автора является естественное объяснение событий. В этом смысле философия истории противоположна легенде и мифу, которые основаны на благоговении перед чудом, тогда как собственное историческое мышление, хотя и не вполне исключает возможность метафизического объяснения событий, все же оставляет ему очень небольшое место. Иными словами, причины следует искать в области человеческого, а не провиденциального.

В-третьих, необходимо осмысливать не только происходящее во времени, но и само время в трех его модусах: прошлом, настоящем и будущем. С точки зрения современной философии истории в полной мере это возможно лишь на основании линейной концепции времени, которая открывает перспективу для понимания истории как процесса.

Наконец, самым важным условием является наличие исторического интереса, прежде всего, к вопросу о взаимосвязи фактов и месте субъекта в этой общей структуре.

Делая поправку на исторический интервал между библейскими текстами и современным уровнем науки, можно сделать вывод, что библейская трактовка фи

философии истории удовлетворяет отмеченным выше требованиям. Несмотря на религиозный теоцентризм и мифологические рудименты, в библейских текстах констатируются: напряженный исторический интерес, скрупулезные изыскания для обоснования историчности иудейской и христианской традиций, огромные усилия по созданию единой исторической концепции. Библейский историзм характеризуется предельной сосредоточенностью философско-исторической мысли, неутомимыми попытками найти место человека в потоке времени, сохранить свои корни - связь поколений, восходящую к вечному и божественному.

Возникновение еврейской историографии чаще всего относят к середине I тыс. до н.э., хотя некоторые исследователи называют и более ранние даты. Библия принадлежит к завершающему этапу развития древневосточной литературы и в силу этого объединяет весь опыт Древнего Востока в области понимания истории. Пережитые национальные трагедии - падение Иерусалима и депортация, разрушение исторической почвы, способствовали философско-историческому осмыслению, формированию соответствующих понятий и появлению того, что может быть названо идеей истории.

Некоторые исследователи даже утверждают, что современное понимание истории коренится в ветхозаветной традиции, а не в греческой историографии [3; 5]. На наш взгляд, справедливее указывать на невозможность принципиального разграничения этих парадигм и наличие взаимовлияний, некоторой когерентности развивающейся философской мысли.

Второе замечание, однако, не отрицает специфики мировосприятия древних евреев. В большинстве религий первой половины I тысячелетия до н.э. божество проявляло себя в вечных циклах природы и в определенных культовых местах. Для Израиля же ареной деятельности Бога была сама история. Соответственно, Яхве воспринимался как динамичное существо, занятое активным управлением историями.

Исходя из этого, одним из аргументов противопоставления ближневосточной культуры античной является признание принципиального различия типов мышления эллинов и древних евреев. Для первого наибольшую роль играло пространство и статика, открытие Бога в природе. Для второго же характерен примат времени и, соответственно, динамизм, наличие божества - в истории. Из этого и делается вывод об аисторичности и мифологичности эллинского мышления и об историчности мышления ветхозаветного. Однако, как показывают данные лексико-статистического анализа исторических текстов, такая типология слишком упрощена: очевидна как значимость пространственных категорий у древневосточного человека, так и «необычно острое чувство времени» греческого мышления.

В сложном комплексе произведений, каким является Ветхий Завет, при помощи стратификационного анализа можно выделить несколько важнейших разновременных пластов, исследование которых позволяет говорить о некоторых главных тенденциях в развитии библейских представлений об истории.

Исследование текстов, показывает, что по направлению от ранних исторических сочинений к более поздним усиливается влияние идей антропоцентризма и гуманистичности, происходит постепенное ограничение божественного вмешательства в историю, подчеркивается свобода самоопределения человека. Про-

блема выбора и ответственности за него присутствует в каждой библейской книге. В меньшей степени это относится к другим народам ("варварам и эллинам"), которые представляют собой лишь объекты божественного произвола, средство воспитания избранного еврейского народа.

Авторы постепенно, но целенаправленно демифологизируют и десакрализируют исторические категории; осмысливают однородность пространства и разнородность времени, хотя, несомненно, в тексте обнаруживаются и мифологические рудименты.

Произведения Ветхого Завета обнаруживают многочисленные черты, характерные для историографии: рассказ о политических событиях; реалистическое, а не метафизическое описание и толкование происшедшего; последовательное повествование, связывающее события причинно-следственной связью и объясняющее их личными мотивами героев (реже – волей Бога).

Бог все более начинает восприниматься как «далекий Бог», трансцендентный миру людей. Происходит «размежевание сфер влияния», в результате которого история остается исключительно человеческим полем деятельности.

Как показывают данные статистического и контекстуального анализа источников, явления человеческого ряда превосходят количественно явления ряда божественного, трансцендентного; исторические объект и субъект смещаются заземленную: социально-политическую, этническую, культурную сферу. Происходят радикальные изменения в характере религиозного культа, который все больше понимается как средство национальной идентификации и самосохранения в условиях утраты государственности, как символ исторической самобытности, преемственности и будущего национального возрождения. В связи с этим мышление и сочинения историков освобождаются от влияния мифологических и религиозных аллюзий.

В ситуации глубокого кризиса еврейского общества нарастает эллинизация культуры. Чтобы оградить, обезопасить свою культуру от ассимиляции развивается идея превосходства, исключительности, избранности Израиля, что означает, по сути, признание неравенства людей и народов. Именно с этим связана национальная и пространственная ограниченность еврейской истории.

Разумеется, что историографы древнего Израиля не ограничивались национальной жизнью и обращались к истокам сотворения всего мира и человеческого рода. Однако, эти экскурсы во всемирную историю – лишь исторический фон контекст, широкая панорама, единственным героем и центром которой является тем не менее, еврейский народ.

Отношение к другим народам в Ветхом Завете аксиологически противоречиво. Доминантная дихотомия суда и милосердия чаще заменяется негативизмом и инаковости: в отношении к другим народам чаще всего проявляются всемогущество, гнев и возмездие Бога.

Деградация политического и социального положения, разрушение Иерусалима и депортация крайне актуализировали развитие еврейской апокалиптики и придали эсхатологическую направленность историческому процессу. Не только в священнических кругах, но и в народе распространялись надежды на пришествие Машиаха и установление всемирного владычества Израиля, которому будут подчинены все народы. Мотивы «конца истории», грядущего вечного царства

Израиля, суда над другими народами становятся доминирующими. Именно на фоне таких настроений и возникает христианство.

Историзм Нового Завета возникает, как известно, в русле ветхозаветной традиции; сам Иисус проповедовал, жил и мыслил почти исключительно в рамках представлений иудейской религии первого века. Тем не менее, он выходил за эти рамки и открыл для последователей возможность творчески развивать свою логику, интерпретировать и переинтерпретировать те идеи, в которых чувствовалось напряжение между «старым» и «новым», иудейским и христианским.

С течением времени национальные, социальные и исторические идеи Ветхого Завета были трансформированы, в частности, был преодолен узкий национализм и тем самым открылся путь к общечеловеческой трактовке религии и, соответственно, к единой для всего человечества истории. Универсалистские тенденции, подспудно существовавшие в ветхозаветных текстах, оформились в отрицающее границы и национальные различия учение Христа (или христиан). Тем самым, была преодолена теоретически и практически негативная ветхозаветная традиция — антигуманная концепция превосходства иудейского народа, национальной узости. На смену этим доктринам приходят идеи равенства людей и народов, всеобщности истории, глобализации исторических масштабов времени и пространства.

Другим фактором, способствующим в известной степени отмежеванию от истоков и становлению собственно христианских представлений об истории явилась греческая философия. В результате прямого и опосредованного влияния греческой мысли еврейская апокалиптика смешивается с гностицизмом, историческое мышление (не по характеру, а по предмету) наполняется метафизическими категориями, направленная динамика исторического процесса удерживается статикой однородного «пребывающего в ожидании конца» времени; историческая истина заменяется универсальной и вневременной, метаисторической.

Вместе с тем, христианство восприняло критически философскую мысль и отказалось от некоторых основных идей античной традиции, в частности, от субстанциальности времени и пространства и от позитивного взгляда на человеческую природу. Время и пространство десакрализировались, лишались своих божественных сущностей и атрибутов (например, вечности и неизменности). Они были сотворены Богом в определенное время и существуют лишь до времени. Мерилом вещей становится не природа и не человек, а сам Бог.

В христианской антропологии природа человека признается испорченной, ущербной, «падшей». Человеческий разум извращен и мятежен, а воля пассивна, мертва для добрых дел. Поэтому Бог присваивает себе абсолютный суверенитет в истории и направляет ее по своему плану исправления человечества. Исторический процесс понимается как жестко детерминированный провидением. Человек оказывается лишь орудием божественного произвола. Пассивность человека в истории, отрицание свободы воли, полная зависимость человека от Бога, абсолютный провиденциализм становятся главными положениями новой парадигмы. Эти и многие другие представления позволяют сделать вывод о теоцентризме новозаветного понимания истории.

В свете нового понимания истории отношений Бога и человека происходит дальнейшее освоение исторического времени, его структуризация, периодизация,

становление линейной концепции. Жизнь и смерть Христа осмысливаются как центр, ось истории, наделяющие смыслом прошлое (как подготовку миссии Христа) и будущее (как последствия и расширение достигнутого). Вместе с тем, Христос завершает историю, его второе пришествие, которое должно было всколоть, сверхъестественным образом открывает наступление вечности. Поэтому в числе главных характеристик новозаветных представлений следует отметить апокалиптическое истолкование смысла истории и доведенный до логического конца эсхатологизм.

Наиболее острые споры вызывает соответствие библейских представлений требованию гуманистичности и антропоцентризма. Согласно провиденциализму постижение истории не исчерпывается интересом к человеку. Тем не менее течением времени теоцентризм все более утрачивал доминирующую роль.

Вышеизложенное позволяет говорить о существовании в текстах Ветхого и Нового Заветов особой философско-исторической традиции.

Библейские авторы в своих попытках создать целостную концепцию философии истории сталкивались с проблемами, оказавшимися неразрешимыми и актуальными и для современных мыслителей. Среди них – вечные вопросы о месте роли человека и истории, его отношениях с трансцендентным; о провиденциальном детерминизме и свободе воли; о направленности, конце и смысле истории. Многообразие библейских представлений объясняется осознанием невозможности единого исчерпывающего ответа. В таком случае, библейские тексты представляют собой не жестко структурированную догматическую систему, не завершенную теоретическую конструкцию, а открытое для дальнейших исследований проблемное поле, на котором могут быть открыты новые направления дискурсивного опыта, без учета которых наше понимание философии истории будет оставаться односторонним.

Литература:

1. Философский энциклопедический словарь. - М., 1983.
2. Библия. Книги Ветхого и Нового Заветов. - М., 1998.
3. Вейнберг И.П. Рождение истории. - М., 1993.
4. Ахундов М.Д. Концепции пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы. - М., 1984.
5. Butterfield H. Christianity and History. - London, 1954.

Дараган К.Н. (Харьків)

АКТУАЛІЗАЦІЯ ІНДІВІДУАЛЬНОСТІ

Проблематика самотрансценденції людського духу, протягом усієї доступної для огляду історії філософського і соціо-гуманитарного знання знаходилася у фокусі уваги вчених. Як вищу цінність самотрансценденція трактується ще у філософії Упанішад і в даосизмі. У західній філософії навчання про самореалізацію сягають до Платона й Аристотеля, представляючи собою практичні рекомендації шляхів і способів індивідуального самоздійснення.

Як об'єкт наукового дослідження проблема самореалізації людини виникла лише в XIX-XX сторіччях в екзистенціальній філософській традиції й у психології, де вона була поставлена і досліджена А.Адлером. Причини цьому ми бачимо по-перше, у кристалізації понять особистість і індивідуальність, що стають самостійними лише в Новий час. По-друге, це викликано особливою неоднозначністю

проблеми, що представляє собою складна взаємодія раціонального й ірраціонального в людині.

Традиційно ця проблема розглядається в контексті інших: проблеми творчості, соціалізації, формування особистості, і, як правило, у соціальному, суспільному аспекті. Так, характерне розуміння самореалізації особистості представлено Л.Н.Коганом у «Меті і сенсі життя людини»: «Самореалізація як практична діяльність (матеріальна чи духовна) припускає опредмечування сутнісних сил людини в речах предметах і інших суспільних результатах його діяльності... Джерелом самореалізації є внутрішньо властивої особистості протиріччя між її життєвою метою (сensem життя) і її реальним буттям, реальним ступенем наближення до цієї мети» [1, 137].

Значний внесок у дослідження феномена самореалізації особистості внесли вчені київської школи під керівництвом Л.В.Сохань – І.Є.Бекешкіна, М.А.Недашківська, В.А.Тихонович, В.И.Шинкарук, Н.А.Шульга та інші, акцентувавши увагу на концепції життєтворчості в контексті соціально-психологічних передумов, розумної організації і культури особистості, умов і механізмів її самоздійснення. Зокрема, виходять монографії, присвячені соціально-психологічному дослідженню особистості в її самоздійсненні [2; 3], що розуміється цілком у раціональному ключі.

У більш пізній час самотрансценденція людини стає предметом дослідження також у контексті автономії особистості, власне в контексті індивідуального існування, людської волі і самовизначення. Так, ще у виконанні М.А.Недашківською типології феномена самореалізації, намічена самоактуалізація – як «усвідомлене прагнення особистості знайти та зберегти джерело само руху і саморозвитку» [4, 13], що розуміється нею в індивідуально-екзистенціальному змісті.

Такий аналіз породжує особливу увагу стосовно сутнісного визначення людини, і, як наслідок, – до проблеми раціонального й ірраціонального. Гарним прикладом сучасного філософсько-психологічного осмислення феномена самоствердження може послужити робота, що недавно вийшла, «Феномен людського самоствердження», присвячена спеціально цій проблемі [5]. Автори справедливо відзначають, що вивчення феномена самореалізації людини неможливо без розгляду проблеми ірраціональності, і саме цим фактом порозуміваються багато труднощів в аналізі зазначеного питання. Більш того, «встановлення й осмислення неоднозначної – раціонально-ірраціональної – природи самоствердження з'явилося відправним пунктом відкриття і вивчення феномена ірраціональності у цілому» [5, 8].

Відзначимо, що проблема ірраціональності виникає насамперед у зв'язку з індивідуальним аспектом самореалізації особистості і його проявів – творчістю, навчанням і т.д., що було відбито в дослідженнях з цієї теми. Аналізуючи феномен в історико-філософському дискурсі (І.Кант, А.Шопенгауер, Ф.Ніцше, А.Адлер, К.Левін) автори розвивають положення про те, що ядром проблеми самореалізації людини є індивідуально-екзистенціальна реалізація, вивчення якої неможливо без вивчення питання про ірраціональність (у філософській традиції) і питання про несвідомий (у психологічній).

Необхідність окремого вивчення проблеми актуалізації індивідуальності як

взаємозалежного із самореалізацією особистості, у даний момент досить усвідомлена сучасними психологами. Так професор А.А.Реан, відзначаючи недостатню дослідженість проблеми, говорить про необхідність розглядати самотрансценденцію та самоактуалізацію як єдиний процес, заснований на принципі додтковості, «суперпозиції». При цьому в його понятійному полі «самотрансценденція означає, що людина, у першу чергу, вступає в деяке відношення з зовнішньою реальністю» [6, 307]. Зокрема, на його думку, представляється перспективним розглядати самореалізацію й особистість як похідні поняття стосовно актуалізації і розкриття індивідуальності. «Кінцевою метою подібної соціалізації є формування індивідуальності. Соціалізація не є антипод індивідуальності... Скоріше навпаки, у процесі соціалізації і соціальної адаптації людина знаходить свою індивідуальність, але найчастіше помилковим і суперечливим образом» [7, 362].

Цей же аспект змісту затверджується і вітчизняними дослідниками культур, що акцентують увагу на пошукових механізмах індивідуальності в контексті мотиву шляху: «Серед пошукових механізмів культури найбільшу значимість, з наш погляд, мають ті з них, що зорієнтовані на досягнення людиною знання про самого себе і безпосередню мету мають досягнення духовного благополуччя, що дозволяє йому почувати себе впевнено в будь-якій життєвій ситуації і наблизитися до ідеалу щастя й усвідомлення волі» [8, 106].

Таким чином, ми логічно приходимо до необхідності розділити феномен самореалізації особистості й актуалізації індивідуальності, як принципово різні, але діалектично взаємозалежні в рамках самотрансценденції людського духу. Відповідно ключ до їхньої демаркації знаходиться у визначенні цілей і детермінант особистості та індивідуальності. Такий поділ дозволить надалі більш ефективно підійти до аналізу таких традиційно складних для соціальної філософії проблем, як девіантне, маргінальне і патологічне поведіння, до проблеми волевільності в цілому.

Можна сказати, що особистість завжди виявляється як явище, як маска, і завжди має соціальну цінність. Це те розуміння людини, що виявлено у філософстві Сократа, було прекрасно розвинуто Платоном і Аристотелем. Таке розуміння гарне погодиться зі сформованим розумінням особистості у вітчизняних концепціях самоствердження особистості. Відповідно сама особистість є «особлива якість, що здобувається індивідом у суспільстві, у цілокупності суспільних відносин... у яку індивід втягується» [9, 21]. Значеннєвий простір даної дефініції будемо розуміти як екстеріоризацію внутрішнього світу людини в зовнішній, що співзвучно пошуку форми, проблемі самоідентифікації, самореалізації (як реалізації обраної суспільної ролі).

У протиставі особистості, ми будемо розуміти індивідуальність як одиничність властивий людині унікальність, що сприймається як самоцінність, і може в такій якості культивуватися і розвиватися. «Основний зміст вираження «індивідуальність» - не щось атомарне чи неподільне, але скоріше одиничність і своєрідність того, що існує в одиниці» [10, 35]. Це співзвучно поняттю сутності, що заповнює форму, і зв'язано з проблемою самоактуалізації (як процесу самоздійснення, переходу з латентності в дійсність).

У зв'язку з цим необхідно відзначити, що індивідуальність – поняття такої внутрішньо неоднорідне, що відзначає М.Фуко, диференціюючи розуміння інди-

відуальності на три значеннєві групи. Це може бути «індивідуалістична позиція, що характеризується через абсолютну цінність, який наділяють індивіда в його неповторності, і визначений ступінь незалежності, даний йому щодо групи, до якої він належить, і інституцій, від імені яких він виступає; оцінка приватного життя, інакше кажучи, значимість, що додається родинним відносинам, формам господарської діяльності і царство патримоніальних інтересів; і, нарешті, інтенсивність відносини до самого себе, тобто форм, у який індивіди можуть визнавати себе об'єктом пізнання і полем діяльності з метою змінювати себе виправляти, очищатися, забезпечувати своє благополуччя і процвітання» [14, 41]. Саме індивідуальність у її останнім розумінні – як об'єкт пізнання і поле діяльності, виступає за основу для самоактуалізації індивідуальності у власному змісті слова.

Підходячи до вивчення актуалізації індивідуальності необхідно виділити ті необхідні передумови і ті етапи, що іманентно присущі цьому процесу. Так, наприклад, необхідно відбити принцип «суперпозиції», введений А.А.Реаном, обґрунтувати взаємозв'язок самореалізації особистості й актуалізації індивідуальності.

Відомо, що Шеллінг виділяє три основні ступіні розвитку самосвідомості - відчуття, «споглядання, що творить» та рефлексія. Відчуття виступає в нього як пасивний стан самосвідомості. «Споглядання, що творить», вважає він, формує об'єкти сприйняття, але внаслідок несвідомого характеру своєї діяльності ще не усвідомлює себе. Рефлексія, нарешті, момент усвідомлення дійсної тотожності буття і мислення, свідомості і предмета.

Нам здається ефективним для розуміння і теоретичного аналізу, також розділити процес актуалізації індивідуальності на три діалектично взаємозалежних етапи – самосвідомість (аутоідентичність, самототожність), самоідентифікація (аутоідентифікація, самоототожнення) і самоактуалізація.

Самосвідомість, являє собою онтологічно початковий етап - становлення розумової функції, період онтогенезу. Феномен самосвідомості як такий, припускає окремий широкий і заглиблений філософський аналіз, і подібні спроби багаторазово проводилися в історії філософської думки.

Інтроспекція (як найближчий шлях до встановлення тотожності із самим собою в сфері мислення), будучи витримана і послідовно проведена, приводить не до бажаної мети (аутоідентичності), а саме до іншому — до часткової чи повної втрати самого «Я» (так у Фіхте з'являється «не-я»). Перехід до рефлексивності пов'язаний з переходом до самоідентифікації – до пошуку власної ідентичності. Що є Я? Чому я ідентичний? Виникає проблема інтерсуб'єктивності в самому широкому спектрі розуміння, у тому числі як проблема Я та Іншого. У такий спосіб ми приходимо до моменту самоідентифікації. Суб'єктивний і об'єктивний світи з'являються тут як єдине ціле, просторово-тимчасове людське тіло знаходить свою соціально-ціннісну якісність — особистість. У цьому цілому «Я» є «річ серед речей» (явище природи серед інших явищ природи — тіло).

Той факт, що генезис особистості на етапі самоідентифікації передують самоактуалізації, дозволяє існувати есенціальній точці зору на момент самореалізації, що наказує людині морально-етичні норми в якості абсолютних, а не відносних цінностей. Проте, наша точка зору така – актуалізація, як процес, у своєму розвитку проходить стадію самоототожнення, що зв'язано з формуванням особис-

тості і із соціально-аксіологічною детермінацією, що у такий спосіб онтологічно вдруге і має тільки відносну цінність. Це дозволяє нам погодитися з однієї сторони з Л.Н.Коганом: «саморозвиток виступає основою й умовою самореалізації» [1, 149], а з іншого боку - ввести спадкоємний принцип суперпозиції.

Розум тут створює не тільки власну картину світу, але і своє соціальне обличчя – особистість. Ототожнення самості зі своєю соціально-значущою репрезентативною формою «одномірну людину» (Маркузе), що з неминучістю вступає в конфлікт з індивідуально-коштовним. Як нам уявляється, в цей момент можливі тільки два шляхи напрямку власної інтенції.

По-перше, це уживання своєї волі на те, щоб найбільше повно ототожнитися з власною, несвідомо сформованою особистістю, з її соціальною роллю та функціями, що добре відбито у вигляді «людини маси» Р.Гвардіні. Тут не залишається можливості говорити про суб'єктивність у традиційному змісті. Така людина не спрямовує волю на те, щоб зберегти і розвинути свою самотність і прожити життя по-своєму. Скоріше навпаки - він приймає і предмети побуту і форми життя такими, якими нав'яже йому зовнішнє стосовно нього раціонально-орієнтоване планування і розпорядження, і робить це, як правило, з почуттям, що це правильно і розумно. Для нього природно вбудовуватися в організацію і коритися соціальним програмам, тому що це додає йому споконвічно відсутня мета і зміст. Інстинктивне прагнення виникаючої в цьому акті вибору людської структури – сховати свою самотність, дотримуючись соціальних норм, залишитися в сутності анонімним. Таким чином, проходження зовнішнім детермінантам переходить у внутрішній простір, і починає визначати не тільки даність, але і можливість. «Особистість завжди є продуктом особливої – національної культури, завершуючи собою той процес індивідуалізації, що бере початок у культурній діяльності» [12, 87]. Сама проблема витиснення, і поняття цензури, у тім виді, у якому ввів їх Фрейд, мала на увазі внутрішні механізми рішення виникаючого в несвідомому конфлікту між личиною і сімейстю, між прагненням до самоактуалізації і цензурою Супер-Я. У залежності від ступеня самототожності і властивості особистості аксіосфери цей конфлікт між може приймати як патологічні форми, що власне і послужили Фрейдіві матеріалом для його концепції; так і дозвіл на прояви індивідуального там, де це нормативно припустимо рамками ролі і не має принципового значимості.

Друга можливість вибору укладена в самоідентифікації - це рух до самоактуалізації індивідуальності. «Людина маси» – теж наслідок самоактуалізації індивідуальності, але минаючої несвідомо і невірно орієнтованої. Усе попереднє розвиток особистості є неусвідомленим процесом актуалізації індивідуальності, а власне етап самоактуалізації настає тоді, коли розум усвідомлює це і стає союзником у цьому русі. Іншими словами актуалізація індивідуальності тоді стає самоактуалізацією, коли стає усвідомленою самоцінністю.

Очевидно, що перехід від самоідентифікації до самоактуалізації зв'язаний з діалектичним самозапереченням - соціальні ролі стають вузькими, скують прояв індивідуальності, що починає несвідомо сприйматися як самоцінність. Настає закономірний етап нігілізму, заперечення, «пошуків себе» у просторі культури.

Очевидно також, що самоактуалізація приводить нас до ряду специфічних «технік себе», що є логічним наслідком цього процесу. По-перше, мова йтиме

про необхідність прийняття факту кінцівки власного існування як ціннісно-утворюючого фактору. Смерть є те, що руйнує самоідентифікацію, те, що руйнує владу Мап і приводить до Dasein (по Хайдеггеру). По-друге, виникає необхідність «централізації» суб'єкта і тотальної переоцінки цінностей на новій позиції. Це момент, коли людина установлює себе в «просторі своєї власної сутності і думає цей простір як міру для буття сущого і для існування істини» [13, 290]. Наступний момент пов'язаний з послідовною деідентифікацією з особистісним соціокультурним контекстом, що припускає стратегічну переоцінку власної особистості за допомогою відношення до себе як до Іншого. І нарешті, деідентифікація приводить до девальвації самоцінності переживання власної значимості як найбільш глибокого наслідку самоідентифікації особистості із соціокультурним контекстом і його умовностями.

Таким чином, наше розуміння актуалізації індивідуальності є подальшим логічним розвитком античної концепції «турботи про себе», прямим продовженням «дискурсу про досвіди-межі, де мова йде для суб'єкта про те, щоб трансформувати самого себе, і дискурсу про трансформацію самого себе через конституювання знання» [14, 57], де знання треба розуміти в самому широкому змісті. Ми думаємо, що вирішення проблеми генезису цільної, самостійної особистості, попередження девіантного та асоціального поведіння, пов'язана з цими питаннями реформа освітньої системи, акцентують увагу на проблемі індивідуальності в процесі її становлення й актуалізації, що обумовлює необхідність її повного і самостійного вивчення.

Література:

- Коган А.Н. Цель и смысл жизни человека. М.: Мысль, 1984. - 252 с.
- Сохань А.В., Злобина Е.Г., тихонович В.А. Жизненный путь личности. К.: Наукова думка, 1987. - 277 с.
- Шинкарук В.И., Сохань А.В., Шульга Н.А. Жизнь как творчество (Социально-психологический анализ) К.: Наукова думка, 1985. - 302 с.
- Недашковская М.А. Самореализация личности как феномен культуры. Автореф. дис. к. филос.н. - К., АН УССР, 1990. - 16 с.
- Никитин Е.П., Харламенкова Н.Е. Феномен человеческого самоутверждения. СПб.: Алетейя, 2000. - с. 224.
- Реан А.А. Самоактуализация и самотрансляция личности // Психология личности в трудах отечественных психологов / Сост. А.В. Куликов, СПб.: Питер, 2000. - с. 305-307.
- Реан А.А. Социализация личности // Психология личности в трудах отечественных психологов / Сост. А.В. Куликов, СПб.: Питер, 2000. - с. 360-364.
- Эпистемология культуры. Крымский С.Б., Парахоньский Б.О., Мейзерский В.М. - К.: Наукова думка, 1993. - 216 с.
- Асмолов А.Г. Личность как предмет психологического исследования. М.: Изд-во МГУ, 1984. - 104 с.
- Хабермас Ю. Понятие индивидуальности // Вопросы философии. - 1989. - №2, - С. 35-40.
- Фуко М. История сексуальности. Х.:Око, 2000. - Т.3: Плекания себе. - 264 с.
- Быстрицкий Е.К. Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие. К.: Наукова думка, 1991. - 195 с.
- Хайдеггер М. Европейский нигилизм. // Проблема человека в западной философии. М. - 315с.
- Фуко М. Порядок дискурса // Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Магистериум: Касталь, 1996. - с. 49-96.

СОМАТИЧНО-ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНЕ САМОВІДЧУТТЯ ЛЮДИНИ В ПОВСЯКДЕННОМУ БУТТІ

В повсякденності феномен безпосереднього соматичного буття розглядається в контексті цілісного ставлення людини до світу і можливості розкрити його дійсний сенс.

Соматичне буття людини у світі, повсякденності підпорядковане певною мірою збалансованому набору стереотипів відчуття, сприйняття, поведінки. Але світ повсякденності не завжди сприяє благополуччю відчуттів і переживань людини. Девальвація традиційних способів самовизначення і самовідчуття окремої людини набуває рис і логіки масової хвороби. Саме масова свідомість дезорієнтуюче впливає на особистісне самовизначення людини.

Екзистенціальні самовідчуття можуть покладатись нею або на зовні, як дещо зовнішнє (стороннє) для власного життя і думок, або ж в собі. Покладання на себе дуже часто вимагає мужності, терпіння, витривалості в сприйнятті "напружених протиріч" буття, що здавалось би цілковито зруйнованим.

Повсякденне життя – це не тільки звичне, спокійне, налагоджене буття – життя, де все відбувається за звичною схемою, а й потрясіння, розчарування, радість і захоплення.

Суто особистісні соматичні характеристики індивіда визначають цілісне самовідчуття процесу життя, певний стан внутрішнього світу людини.

Під соматичним буттям ми розуміємо стан людської тілесності і персональний модус особистості, де посмуджується емпірична предметність і духовна суб'єктивність.

В повсякденному житті досить часто зустрічаються круті повороти, душевні переломи та переоцінка цінностей; все це супроводжується змінами соматично-екзистенціальних імпульсів та станів, які проживаються і переживаються нероздільно. Звичайно, персональне життя складається як певна доля – шлях, що передбачає питання про співвідношення в долі миттєвостей неминучих, випадкових і вільного персонального вибору.

Зорієнтуватись у строкатому калейдоскопі подій і думок – це завдання, з яким постійно стикається людина. Соматично обумовлена чуттєва даність є основою як оми, так і істинного знання. На перший погляд індивід начебто вільний у виборі шляху, але в дійсності логіка осягнення видимого завжди постає перешкодою в завершеному вигляді. Її носієм є суспільна свідомість, яка пропонує те, що обумовлене місцем і часом. Вихід за межі загальноприйнятих схем існує, але він також не справа невдоволеної та бунтівної індивідуальності, а криється в самій суспільній свідомості як одна з альтернатив її розвитку. А тому реалізація себе як особистості та осягнення істини власного буття вимагає прийняття в себе внутрішніх протиріч історії та необхідності розв'язати їх через особистий вчинок.

Осягнення світу і самого себе починається з відчуттів "тільки не здається" "видимого до явного". Але нас в даному випадку цікавить стан "тільки не здається", що проявляється в стані зовнішнього хаосу і неупорядкованості, відчутті невлаштованості у світі. Це проявляється в екзистенціальних станах тривоги, смутку, страху, нудьги і т. ін., які безпосередньо характеризують соматичне буття як форму цілісного ставлення до світу.

Необхідно відзначити, що з проблемою безпосередності соматичного буття ми пов'язуємо і умови виявлення певної об'єктивної міри соціального самовідчуття людини, яка будучи представлена певними екзистенціальними станами, здатна виявити людину і її дійсному існуванні, з боку реального способу життя.

Відносно безпосередності соматичного буття не слід обмежуватись "онтологічним" його тлумаченням, тобто розуміти безпосередність соматичного буття тільки як дещо видиме, дане спогляданню, досягне для органів відчуттів. На нашу думку недостатність такого розуміння не тільки і не стільки в тому, що не все, доступне для органів відчуттів, є безпосереднім, а в тому, що в межах чуттєво-споглядалної даності, чуттєвості, яка розглядається лише як споглядання, безпосереднього соматичного буття, насправді, зовсім немає. Безпосередність соматичного буття може бути зрозуміла лише тоді, коли сама чуттєвість соматичного буде мислитись як чуттєва діяльність.

Гносеологічні інтерпретації безпосереднього соматичного буття достатньо близькі до названих "онтологічних" визначень. Це пов'язано з тим, що безпосереднє соматичне буття, взяте тільки як видиме, споглядалне виявляється лише як посередник між мисленням і зовнішнім світом.

Тлумачення безпосереднього соматичного буття як начебто чуттєвого складу – зведення явищ безпосереднього чуттєвого стану до психологічної, емоційної реакції людини, з нашої точки зору досить однобічне, оскільки воно ототожнюється зі стихійно-спонтанним рухом людської чуттєвої природи, непередбачуваної, довільної зміни емоційних потягів і спонукань. В такій редакції безпосереднього соматичного буття до емоційного воно виявляється представленим лише безрозсудливою формою чуттєвого.

Принциповим, на наш погляд, в дослідженні безпосереднього соматичного буття є вибір нового дискурсу вирішення проблеми. Він полягає в тому, що безпосереднє соматичне буття – це небайдухе існування тілесної істоти, яка, з одного боку, характеризує самопочуття даної людини як достатньо позитивне, добре (не-“безпосереднє” – через заперечення посереднього за якістю), а з іншого, виділяє стан такої тілесної істоти не як засіб, а як само-ціль.

Питання про безпосереднє соматичне буття з точки зору його світоглядного, смисложиттєвого виміру – це питання про те, чи може індивід в умовах даної форми суспільної практики як конкретно-історичного способу свого об'єктивного буття відтворювати себе цілісно-всебічно, освоювати неоднобічними образом загальний зміст людського буття через здійснення власної життєдіяльності. В такому значенні безпосереднє соматичне буття виступає об'єктом власне філософського дослідження.

З другого боку, проблема безпосереднього соматичного буття, як нам здається, є інтегральним вираженням співвідношення належної соціальної сфери та повсякденного життя суспільства.

Нігілістичні тенденції соціального самопочуття (апатія, песимізм, скептицизм), спроба відійти від активного суспільного життя у пошуках асоціальних сурогатних форм самореалізації, як то наркоманія, алкоголь, релігійно-містичні секти, різного роду неформальні об'єднання – зворотна сторона збайдужілості реальної практичної життєдіяльності індивіду.

Соціальне самопочуття індивіду своєрідно фокусує, виявляє стан протиріччя

індивідуального і суспільного. Роздвоєність життя, знецінення щирості, втрата почуття самототожності – такі драматичні колізії індивідуального буття, насправді “прозаїчного” стану, “частковості” індивіду в суспільній системі, які сьогодні досліджуються в літературі і мистецтві.

Неможливість індивіду висловити свій чуттєвий стан, бути безпосереднім, тобто бути самим собою – свідчить про зведення особистості до засобу досягнення абстрактних, зовнішніх йому цілей. Безпосереднє соматичне буття виключає покладання і функціонування людини як “засобу”, в ролі засобу. Система структур і форм регламентації в особі держави як “посередника” виключає самодіяльність, автономність особистості, деформує та руйнує індивідуальність. Відчуття безпорадності перед анонімною силою відчуження від нього соціальності, своєї слабкості, іноді самотності усвідомлюється на рівні соціального самопочуття як трагічність індивідуального існування. М.Бубер говорить про “бездомність людського існування”, де “особистість одночасно сприймає себе як людину, вигнану з природи, і як особистість, ізольовану від решти серед майбутнього людського світу” [1, 90]. Індивід прагне олюднити, наповнити особистісним смыслом чужий для нього світ, дії якого він на собі відчуває. Відчуваючи на собі дії безособистісних сил, які вийшли з-під контролю соціального цілого, людина починає ототожнювати предметні субстрати і зовнішні ілюзорні форми самої соціальності зі змістом соціальних процесів, сприймаючи фантоми за дійсність. Такі соціальні умови повсякденності породжують нетипові стани – туги, нудьги, страху, гніву, занепокоєння і т. ін. Вони виникають в ситуації загрози біологічного або соціального існування, невдоволення певною ситуацією, або навколишнім світом в цілому.

Соціально-екзистенціальне відчуження між людиною і суспільством дозволяє обґрунтувати причини втрати безпосередності самовідчуття індивіда в його соматичному бутті, а також виявити реальні механізми самоідентифікації. Незалежно від того, здійснюється цей процес як “самовиключення” індивіду із суспільних зв'язків, або як ототожнення, злиття зі стихійно діючими суспільними відносинами, з'являється людина – “актор”, маніпульована і сфабрикована істота, яка позбавлена цілісної форми самопочуття в її соматичному бутті. Вважаємо, що розуміння безпосередності соматичного буття розкриває чуттєвий стан людини як специфічної міри її гуманістичної природи; стверджує соціально-практичну конкретність філософського гуманізму, який обґрунтовує ідею про умови цілісності соматичного буття людини і тим самим її соціальні персональні самовідчуття є вираженням такого стану суспільної практики, який реально виключає “саморозірваність” сутності та існування. Саме в дослідженні безпосереднього соматичного буття виявляється морально-гуманістична направленість і практична дієвість філософії на межі тисячоліть.

Література:

1. Бубер М. Проблема человека. Перспективы // Лабиринты одиночества. — М., 1989.

Дольська О.О. (Харків)

“НЕРУКОТВОРНИЙ ДІМ” ХРИСТИЯНСЬКОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Від початку людині властиво конструювати світ як свосвідний дім, у якому вона почувала б себе впевнено й спокійно. Коли міфологічне мислення поступатиметься місцем більш раціональному, людина, намагаючись внести якийсь порядок

у хаос повсякденності, не може обійтися без певних схем і старається облаштувати Всесвіт так, щоб почуватися в ньому, як у себе вдома.

За часів Середньовіччя людина відходить від влади космічної нескінченності, від влади природи, стає в центр Всесвіту й починає розцінюватися як вища мета Світобудови. "Християнство звільнило людину від влади космічної нескінченності, у яку вона була занурена у стародавньому світі, від влади духів і демонів природи. Воно поставило її на ноги, зміцнило її, поставило її в залежність від Бога, а не від природи"[1, 159]. З цього часу людина розцінювалася як центр і вища мета світобудови. Тепер уже не споглядання природи, як у греків, а релігійна віра створювала новий космічний дім для самотньої душі"[2, 213]. Середньовічне світоспоглядання відзначалося цільністю й недиференційованістю, останньою метою його була людина. За християнським ученням, весь земний світ був створений Богом як житло людей, де все було зроблено так, щоб люди могли спасти себе. Всесвіт був вторинним стосовно людей і Бога. Християнська концепція теоцентризму, за якою природа – це щось створене, минуле, а вічний, духовний початок усьому – Бог, котрий створює й визначає все суще, існуюче, дала змогу розмежувати бездуховну природу й одухотворену людину. Залежність людини від природи зовсім не зменшилася, але одухотвореність дала змогу піднятися їй на вищу сходинку в системі світобудови, що дало змогу здійснювати процес утвердження особистості, формування індивідуальної свідомості, упорядкування поведінки людини через приборкання природно-хаотичного начала.

Середньовічна картина світу, заснована на християнській концепції теоцентризму, створює зачинений у собі світ облаштованого Всесвітнього дому, в якому людина може спокійно жити. Саме поняття «космос» змінилося при переході від давнини до середньовіччя. Якщо у сприйнятті давніх греків він прекрасний і гармонійний, а людина розчинена в ньому, то за часів Середньовіччя світ почав сприйматися дуалістично. Поняття космосу почало застосовуватися в основному до світу людей, воно вже не вражало порядком і красою. Світ християнства «втратив» свою красу, тому що він грішний і чекає Божого суду. Дійсний світ тепер треба шукати у душі людини, мета якої – через спасіння здобути вічне життя. «Результатом такої трансформації стало те, що поняття «космос» розпалося на два протилежних: «*civitas Dei*» й «*civitas terrena*»[4, 71]. Вічне й прекрасне життя чекає людину у «Градї Божому», який є «родиною Господа Ісуса Христа». Цей град є фактом духовним, а не тварним.

Схемою, основою образу світу є хрест. Вертикальна перекладина хреста – це простір від неба до аду, а поперечна є часом від створення світу до його останнього дня, причому центром цього часу є загальноновизволительна смерть Христа, яка припадає на осереддя простору, що являє собою серце нещасного грішника[2, 214]. Середньовічний образ світу будувався навколо цієї схеми. Усе у створеній світобудові сконцентрувалося навколо світової подорожі людства шляхом, який веде до спасіння. Людина стала більш цінною, ніж будь-яке інше світове творіння, тому що вона була створена Богом за своїм образом і подобою[Бут. 1, 27]. Людина стала істотою, яку помістили у цей світ, щоб у будь-який час свого життя вона обрала чи спасіння, чи прокляття. Встановлена структура світу є для віруючого своєрідним обов'язком Бога стосовно людини, давала гарантії існування, розуміння й спасіння. Установлювалися своєрідні вимоги збалансованого

буття. Жертва Христа також дала початкову точку відліку новому часові, у якому був подоланий замкнутий горизонт античної долі. Лінійний час був історією руху від творення людини через гріхопадіння, народження, життя і воскресіння Ісуса Христа, боротьби між гріхом і спасінням, який вів до судного дня. У новій історії є мета, у якій існують справедливість і правда.

Поняття "космос" несло в собі ідею порядку. З переходом від язичництва до християнства структура космічного простору ієрархізується. Місце людини в цій ієрархії було особливим. Оскільки в ній з'єднуються духовне й матеріальне, її взаємовідносини із земним світом суперечливі: з одного боку, людина – вищий акт творення, все повинне слугувати їй, з іншого, через гріхопадіння вона повинна сама обслуговувати себе. Навколишній світ наповнився ворожими злими силами. Тому життя її стає тяжким випробуванням на відповідність Царству Божому, до якого ведуть віра і надія. Справжня стійкість засад буття людини залежить від справжньої стійкості основоположного відношення цієї людини до сили, яка створює її буття [2, 319].

Віра у встановлений порядок космосу – раціональна, вона відображає стан освоєності світу і самої людини. У християнській концепції вирішальним моментом стає необхідність перетворення душевного стану на стан життя. Треба було створити впевненість у тому, на що покладаються сподівання, й володіти силою переконаності у речах невидимих. Це повинна була зробити віра християнина: "Віра є запорукою того, чого сподіваємся, - доказ речей невидимих" [7, До Євр. 11, 1]. Бог уявлявся як незалежна духовна сила, яка створила Словом Всесвіт, духовне й матеріальне. Це значить, що все існує не однорідне, що Творець відокремлений від своїх творінь. Тобто Бог і світ були відокремлені один від одного, і останній ніколи не може стати ототожненням Богу.

Але прилучення людини до Бога можливе через внутрішнє життя, яке відбувається у вірі та з її допомогою, а вся концепція божественного світового плану знаходить опору у воскресінні. Боротьба із смертю, а значить із хаосом нашла відображення в ідеї воскресіння, яка фіксує факт перемоги людини над найбільш жахливою проявою хаосу – смертю, тобто перемогу над гріховним началом. Матеріальне тіло "перетворилося" у духовне для здійснення внутрішньої духовної досконалості, направленої на моральну роботу кожного над собою.

Внутрішні стани людини, такі як довіра, впевненість, надія, отримують у християнстві особливий статус, і віра набуває максимального значення. Тому "сердечна віра" у православному, "жива віра" у католицькому християнстві, "журба серця" у протестантизмі відображають ідею доручити себе у владу Богові. Недарма практично у всіх індоєвропейських мовах значення понять "віра", "довіра", "вірність", "сподівання" мають загальну кореневу основу й виражаються стародавнім словосполученням *k^(b)ret⁻, *d^(b)eH⁻, що буквально означає "класти серце" [3, 720].

Одним з атрибутів Бога є його незримість [7, Втор. 4, 15], але трансцендентність не позбавляє його особистісного статусу. Тому, з позиції науки про Бога, у людини завжди є можливість персонального контакту з Ним, а в актах довіри, віри індивідуальне "Я" вже вступає у сакральний діалог із божественним "Я". Також здійснюється моральна робота творення внутрішнього світу. Людина буде житло душі, в якому проходить процес творення цінностей як зовнішнього так й внутрішнього світів.

Треба зважити на те, що віра дає світло, завдяки якому християни бачать

Джерело його. У вірі є епістемологічна вищість над земною мудрістю, але її сила ще й у тому, що вона прояснює земну мудрість. За допомогою віри встановлювалися умови збалансованості буття. Однією з екзистенційних засад індивіда у сприйнятті останнього було Одкровення, що зауважив Ортега-і-Гассет: "У Середні віки європесць жив Одкровенням, спираючись на власні сили. Він почував себе нездатним впоратися з неосяжним навколишнім світом, зі всіма труднощами й нещастями свого існування. Але він вірив живою вірою, що всемогутній Творець милостиво відкриє йому найсуттєвіше для життя" [6, 81].

В середньовічну епоху необхідне було переконання, що ідеї єдності людства повинна відповідати і деяка реальність. Тому всі політичні об'єднання уявлялись як частини ширшого, універсального союзу - Християнської Церкви, тому що Церква та Імперія були одним цілим і двома аспектами одного містичного тіла Христового. Християнські проповідники порівнювали середньовічне суспільство з церквою, колонами якої є єпископи, вітражами – магістри, склепіння – князі, черепичною покрівлею – рицарі, вимощеною підлогою – народ, ототожнювали вітвар із Христом, башти – з папою та єпископами, хори – з кліриками, нефи – з мирянами [5, 215]. На чолі небесного дому, широко розчиненого перед віруючими, стоїть Бог-отець, Пантократор, який володіє усім Всесвітом. Недарма у середньовічному суспільстві Бог був феодальним сеньйором – "Dominus" (паном). У "Libri cardini" Бл. Августин дає таке судження про Бога: "Творець зветься творцем стосовно Своїх тварів подібно до того, як пан зветься паном стосовно своїх слуг" [7, 215], а увесь стан світу був "єдиною родиною Христа".

Шлях до Бога-отця веде через Ісуса Христа ("Я – двері" [7, Йоан 10, 7]), який відчиняє доступ до Одкровення й спасіння, бо знане найпрекрасніше діяння Бога – не стільки творення, скільки спасіння й життя вічне. Доступ до нього можуть здобути тільки ті, хто вірить у ці "двері". Францисканський містик Гільйом де Сен-Тьєррі звертається до Христа: "О Ти, який сказав: "Я – двері, Хто ввійде крізь мене – спасеться", покажи нам, де перебувають Твої ворота, коли і кому Ти їх відчиняєш. Дім, який має Тебе воротами – це небо, де живе Твій Отець" [5, 149]. Відповідь на це має бути такою: "Та не в рукотворених проживає Всевишній, як пророк говорить: небо – престол мій, земля ж – підніжок ніг моїх" [7, Діян. 7, 48]. Християнство сповіщало людині про спасіння і показувало шлях до нього. Воно давало теоретично-практичну систему координатів для виконання вірою світосприйняття, задавало визначений спосіб життя. Головне у цій системі – процедура спасіння через здійснення програми самовдосконалення за допомогою Посередника-Церкви.

Християнство утверджує модель індивідуальної еволюції, коли кожен індивід у цьому процесі виявляє у себе здібності щодо облаштування системи особистісних цінностей. У часи середньовіччя здійснюється розвиток моралі людини. Христос кличе очистити свої душі-дома, і тим самим стати вільними і, виходить, здатними удосконалюватись морально: "Ті йому й відказали: "Потомки ми Авраамові й не були ми ніколи невольниками ні в кого. Чого ж говориш: Визволитесь, мовляв?" Ісус же їм: "Істинно, істинно кажу вам: Кожен, хто гріх чинить – гріха невольник! Невольник не перебуває в домі повсяк час – повсяк час перебуває син. Тож коли Син вас визволить, то справді станете вільні" [7, Йоан, 8, 33-35]. Тільки той, хто опанує природно-хаотичне, хто знайде у себе сили стати на шлях індивіду-

альної сволуції, зможе прийти до індивідуальної шкали цінностей у виборі ідеалів: "Коли дух нечистий виїде з чоловіка, то блукає по безводних, шукаючи спочинку, та, не знайшовши, каже: Повернуса в дім свій, звідкіля я вийшов. І, прибувши, знайде його заметеним, прибораним" [7, Лука, 11, 24-25]. І далі: "Господь відповів: "Хто ж це той вірний і кмітливий управитель, якого пан настановить над челяддю своєю, щоб дати їй у визначену пору мірку пшениці? Щасливий той слуга, пан якого, прийшовши, знайде, що він так робить. Істинно кажу вам, що він його поставить над своїм маєтком" [7, Лука 13, 42-44]. Мета Слова Божого виховати особистість, яка зможе самовизначитися, розкрити свій дом-душу Господу: "Коли хтось мене любить, то й слово моє берегтиме і злюбить його мій Отець, і прийдемо ми до нього, і в ньому зкладемо житло" [7, Йоан 14,23].

Проблема становлення особистості, "самості" здійснюється у душах людей. Віра в існування обоженного "Я" у внутрі індивіда – це змістовообразуючий центр християнського світогляду: "Коли він промовляв ще до народу, то його мати та брати стояли надворі, бажаючи з ним говорити. Каже один до нього: "Он твоя мати і брати стоять надворі, бажаючи говорити з тобою". Тоді він відповів тому, що говорив до нього: "Хто моя мати і хто брати мої?" Вказавшиж рукою на своїх учнів, мовив: "Ось моя мати і брати мої! Бо хто чинить волю мого Отця, що на небі, той мій брат, сестра і мати" [7, Матей, 13, 46-50]. Людина володіє душею, яка стає алегоричним "домом", в якому здійснюється процес формування особистісної свідомості.

Вічно велика мрія середньовічного суспільства про єднання всіх реалізується у формі утворення приватних об'єднань. Із великою старанністю будується ієрархія суспільних комірок, де кожен індивід був пов'язаний сіткою солідарностей та обов'язків. Людина мовби розчинилась у групі або громаді. Наприклад, цікаво те, що автобіографії були дуже рідкісним явищем у той час і що середньовічна людина була вільною у тому разі, якщо мала могутнього покровителя. А свобода могла бути реалізованою тільки у стані залежності від кого-небудь. Вхідження до складу суспільства й наявність певного статусу гарантувало свободу. Індивід належав великій сім'ї, був зв'язаний з нею узами солідарності у питаннях власності, відповідальності й колективності. Роланд боявся збездістити свою родину, тому тільки в останню мить вирішує звернутись по допомогу до свого дядька Карла Великого й затрубити в ріг у Ронсельванській ущелині. Все суспільство локалізувалося у спільнотах, що дало Буркхарду право визначити його як "стілникове суспільство". Професійно й соціально роз'єднані люди прагнули подолати свою знеособленість шляхом доповнення своїх суттєвих сил універсальним Посередником – загальним священним ідеалом, тому вони були горді не тільки тим, що належали до окремої професійної групи, а й до християнського світу взагалі.

Середньовічне суспільство не можна уявити як світ нерухомих домосідів. Власність як матеріальна або психологічна реальність була майже невідома. Люди, коли й жили на одному місці, мали обмежений час для того, щоб звикнути до свого вогнища. Кожна людина мала над собою права пана, який міг насильством відібрати у неї землю. Кріпацька залежність селянина від феодала-землевласника не дуже відрізнялася від рабства, але перший був прив'язаний до своєї землі тільки волею сеньйора, від якого залюбки втікав. Індивідуальна або колективна селянська міграція була одним із феноменів середньовічного суспільства. На-

віль життя у міцному й добре захищеному замку не було зовсім осілим. Меблів було мало, й усі вони були розбірні, що свідчить про бродяжницьке життя сеньйорів. Не тільки матеріальний інтерес не втримував удома більшу частину суспільства, але сам дух християнської релігії "виштовхував" їх на шляхи. Церква поклала немало зусиль, щоб переконати людей, що вони лише мандрівники на цій землі. Вона малювала у проповідях такими жахливими фарбами "плотську скверну", розвивала презирство до того, що в людині тлінне, що останню охоплювала паніка, світ починав здаватися нестерпним і людину тягнуло розділити долю знедолених і вбогих. Створювались релігійні братства мирян, які старалися здійснити ідеал життя "поза світом". Ідея другого приходу і встановлення царства Божого на землі змішувала хронологічний аспект з теперішнього до майбутнього: "Ми не маємо тут постійного міста, а майбутнього шукаємо" [7, До свр. 13, 14]. У зв'язку із цим аксіологічної значущості набуває феномен свідомого уходу, самоізоляції, випадіння із "града земного". Людина тільки вічний мандрівник на цій землі вигнання – таке вчення Церкви, якій не потрібно було повторювати слова Христа: "Залиште все та слідуєте за мною" [7, Мат. 8, 22]. "Град Божий" мандрує по світу й людина повинна "влитися" у духовну родину й мандрувати з нею. До того ж занадто багато було тих, хто не мав нічого й легко йшов геть. Виникали такі явища, як добровільне жебрацтво, відлюдництво (православні українські кобзарі та російські юродиві, католицькі францисканські громади тощо). Складається ситуація, яка орієнтує людину на нетутешнє: "Бути в світі, але не від світу сього". Задається своєрідна парадигма дистанціювання від реального життя як втілення несправедливості й джерела страждань. Тому феномен мандрівництва починає набувати великого аксіологічного значення. І все ж таки людина йшла у світ не відлучаючись від свого внутрішнього дому, у якому постійно здійснювались і вдосконалювались морально-ціннісні установи.

Протягом свого життя людина "дорослішає", паралельно із цим процесом одержує нові виміри поняття, які пов'язані з її сприйняттям світу. У середні віки людина починає усвідомлювати себе як істоту, відокремлену від природи. Там, де закінчувалося міфологічне мислення, починалася віра в невидиме. У людини з'явилася впевненість у невидимому, вірою вона стала пізнавати навколишній світ, конструювати його як захищений та міцний дім.

Завершуючи, можна відзначити, що в епоху Середньовіччя формуються уявлення про творчий потенціал нової релігії – християнства, про консолідуєчу силу Бога Христа. Християнство розчинило широкий горизонт змісту життя, гарантувало цінності, норми, зробило людину членом духовного об'єднання, дало їй духовну батьківщину. Метафорично внутрішній духовний світ людини стає "домом", в якому здійснюється контроль над первісно хаотично-шаленою природою людини. Остання зв'язала себе визначеними нормами, установами, правилами, які задавались релігійною доктриною. Духовні сили людини, немірної тілом, але сильної своєю переконаністю, вірою, стали визначальними в оцінці навколишнього світу.

Література:

1. Бердяев Н.А. Человек и машина // Вопросы философии. — 1989. - №2. — С.143.
2. Губер М. Два образа веры — М.: 000 Изд. «АСТ», 1999. — 592 с.
3. Гамкрелидзе Т.В. и Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы=European and the

Indo-Europeans: Реконструкція и историч.-типол. анализ праязыка и протокультуры [В 2 ч.] –

Тбилиси: Изд. Тбил. универ, 1984 – [ч. 2] – 1328с.

4. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – М.: Наука, 1972 – 157 с.

5. Ле Гофф Жан. Цивилизация средневекового Запада. М.: Изд. Группы "Прогресс", "Прогресс – академия" 1992 – 372 с.

6. Ортега-и-Гассет. История как система (предисловие к публикации Л.Е.Яковлевой) // Вопросы философии – 1996 - №6. – С.81.

7. Святе письмо Старого та Нового Завіту, United Bible Societies 1991 – 1370 с.

Артюх В.О. (Суми)

ПРО ДЕЯКІ ТЛУМАЧЕННЯ ПОНЯТТЯ "НАЦІОНАЛЬНИЙ МІФ"

Вживання таких термінів як "міф нації/народу", "національний міф", "національна міфологія" в сучасній філософській, соціологічній та історичній літературі стало звичним. Проблема виникає тоді, коли намагаються чітко усвідомити смислову наповненість вищеназваних термінів. На нашу думку, не в останню чергу, дана проблема залежить, з одного боку, від реальної полісемантичності терміна "міф", а, з іншого – від специфіки розуміння феномену нації.

Розпочнемо з міфу. На сьогодні термін "міф" може вживатись у значення древньої оповіді та уявлення чи типу свідомості, істини та вигадки чи ілюзії; він може виступати складовою релігії, мистецтва, ідеології і т.п. Видається доцільним вказати на деякі моменти в історії сприйняття міфу, що привели до такого розширення його значення.

Початкові значення давньогрецького терміна *μῦθος* – слово, переказ, оповідь. Саме у таких значеннях міф був перекладений на латину словом "фабула". Конкретно міф був оповіддю про давньогрецьких богів та героїв, а також історією самих цих богів. Таким чином, із самого початку термін "міф" мав відношення до двох зрізів реальності – мовної та релігійної. Міфічно проінтерпретованість дійсності давніми еллінами сприймалась як єдино можлива і істинна характеристика до неї прикладались як щось само собою зрозуміле – міф був колективно-несвідомою формою сприйняття світу. Тому, зрозуміло, що ніякі рефлексії відносно природи самого міфу виникнути не могли. Міфічний досвід, за К.Г. Юнгом, є "досвідом абсолютного життя".

Вихід за межі міфу і погляд на нього збоку став можливим із формуванням раціонального дискурсу, що його пов'язують з виникненням давньогрецької філософії. Це і зробило міф проблемою, зрозуміло, що не для самого себе, а для розуму. Саме крізь призму опозиції "міф" – "розум/логос" відбувається поступова трансформація міфу із первісного його значення "істинного сказання", "святих правди" у "вигадку", "байку", "фікцію", "неправду" і т.п. Філософські спекулятивні мислення не просто сприймає міф чимось іншим по відношенню до себе, а одночасно й оцінює його як щось менш вартісне. У своїх крайніх виявах за такого відношення, міф позбавляється будь-якого зв'язку з реальністю, стаючи чи "пустим поняттям", фікцією.

Прикладом такого несприйняття міфу можуть бути погляди Ксенофана із Колофона (VI-V ст. до н.е.). Міфічні сказання про битви Титанів, Гігантів та кентаврів Ксенофан називає "вигадками попередніх часів" [ДК21В1] (Нумерація уривків досократів подається за Дільсом-Кранцом).

Філософська традиція надає суті міфу характеру чітко протилежного істині

Так, вже Діоген з Аполлонії (II пол. 5 ст. до н.е.) хвалить Гомера за те, що той судив про божество не міфічно, а істинно [ДК64А8]. Коментуючи це положення А.Тахо-Годі твердить: "Діоген Аполлонійський протиставляє міфічне та істинне, розуміючи міф як примітивну недостойну вигадку про богів" [8, 65].

Таким чином можна зробити деякі висновки відносно набуття міфом значення "вигадки". Таке тлумачення міфу народжується на межі сприйняття міфічного типу світогляду раціональним. Можна брати навіть ширше і говорити просто про будь-які два типи світогляду – чи то різночасовні чи різноідеологічні. Ще Д. Віко писав, що для наступних епох міф, який був істиною для перших людей, почав сприйматись у перевернутому вигляді [1, 143]. Продовжуючи, Віко, скажемо, що таке перевернуте сприйняття приводить до ототожнення міфу з вигадкою. Отже, міфом у такому розумінні зміст тієї чи іншої свідомості буде остільки, оскільки він не вписується в горизонт даної. По-іншому, загальна причина тлумачення міфу як невідповідності дійсності – початкова, принципова нездатність одного типу світогляду ототожнитись з іншим; свою нездатність зрозуміти інше сприйняття реальності людина називає міфом.

Негативних значень міфу (спочатку античному) надало також і християнство. З точки зору монотеїстичної істини язичницький політеїзм не міг сприйматись інакше, ніж "байка", "неправда".

Пізніше, в часи Просвітництва, тлумачення міфу як вигадки було ще підсиле-не і зараз виступає одним із головних його значень.

Інший аспект даної проблеми пов'язаний із перенесенням міфічних значень на сферу свідомості та її "продукти": світогляд та ідеологію. При такому підході первинним є міф на рівні свідомості, а міф-оповідь, міф-історія будуть виступати об'єктивацією, вербалізацією міфічної свідомості, що не може адекватно подати його. Справжній міф – це суб'єктивна реальність міфічної свідомості (В. Пів-оєв). Той же Ксенофан, викриваючи міф, специфіку міфотворчого мислення бачить у його антропоморфізмі. Критикуючи міфічний політеїзм він чітко зауважує: "Коли б руки мали бики і леви або коні, що малювати руками, творити статуї, як люди коні б тоді на коней, а бики на биків схожі образи малювали богів та тіла їх ліпили такими ж, який у кожного власний вигляд" [ДК21В15].

Д.Віко у своїй "Новій науці ..." розвиває думку Ксенофана: "Якщо люди не знають природніх причин, що створюють речі, і не можуть пояснити подібними до них речами, то вони приписують їм свою власну природу, тобто "людський розум" робить ... самого себе правилом всесвіту у всьому, чого він не знає" [1, 83]. На думку Віко міфотворчий по суті тип мислення, коли явища природи уявляються як "одушевлені Тіла", і досі "зберігаються в простонародді" [1, 134].

Ф.В. Шеллінг у пізній період своєї творчості доходить висновку, що "у міфології немає іншої реальності крім свідомості" [11, 264]. Змістом же міфічної свідомості у нього виступає "теогонічний процес".

Український філолог О. Потебня також чітко розрізняє міф-слово та міфічний спосіб мислення. Крім "міфічного мислення", говорить він також про "міфічне споглядання", "міфологічний погляд", втім, ще не розрізняючи цих понять. У Потебні міфічне мислення носить типологічні характеристики. Він зазначає: "міфічне мислення на певному ступені розвитку – єдино можливе, необхідне, ро-

зумне; воно властиве не одному якому-небудь часу, а людям всіх часів, що стоять на певному ступені розвитку думки" [6, 260].

З точки зору Шеллінга, в давні часи вже існувала єдність науки і поезії у вигляді міфології, а сучасна єдність у вигляді історії та "умоглядної фізики" можлива у вигляді "нової міфології". "Вічними міфами" називає філософ "Фауста" Гете; Дон-Кіхота та Санчо-Пансу; Шекспір у нього створив "коло міфів" із національної історії та звичаїв англійського народу [10, 148]. Зрозуміло, що тут Шеллінг накладає міфічні характеристики на явища індивідуальної художньої творчості, вивівши при ньому міф за межі архаїчного стану свідомості людини і розповсюдивши його на пізніші періоди. Як таке перенесення стало можливим? Сам Шеллінг відповідає так: "тільки в якості типу – ніби самого світу первообразів – міфологія має реальність для всіх часів" [10, 112].

Таким чином, міф стане в історії явищем постійним тільки тоді, коли буде сприйнятий як архетип (первообраз). Нам бачиться, що пояснення такого перенесення можливе не тільки зсередини, але й збоку. І тоді ми будемо говорити, що Шеллінг для характеристики міфології, філософії, мистецтва, релігії застосував однакові категорії – ідеальне та реальне, об'єктивне та суб'єктивне, безмежне та кінцеве, матерія тощо. І саме такий, досить абстрактний рівень філософствування дозволяє не зауважувати специфіки міфології по відношенню до мистецтва, релігії та філософії. Тому, підвести під ту чи іншу категорію вказані вище сфери, означає зробити, наприклад, те ж мистецтво і міфологію, тотожними одне одному в цій категорії. А значить міф стає можливим, по-перше, і в минулому, і в теперішньому, і в майбутньому, по-друге, межі його застосування поширюються на інші сфери культури.

Після Шеллінга традиція виведення міфу за межі первісного та традиційного стану буття людини була продовжена в тлумаченнях Потебні, Вагнера, Ніцше та інших. Так, у Потебні міфічне мислення має формальні характеристики і "не виключає ніякого змісту: ні філософського, ні релігійного, ні наукового" [6, 260]. По-іншому, міфами будуть називатись сучасні релігійні, філософські та наукові побудови, якщо їм будуть притаманні риси міфологічного мислення. А в XX ст., і особливо після того як К.Г. Юнг описав архетипи колективного несвідомого, термін "міф" дістав постійну прописку при аналізі явищ культури.

Отже, в цілому, механізм перенесення первісних міфічних значень на сучасність може бути таким: спочатку виводяться ознаки міфу; потім такі ж ознаки або відкриваються в неміфологічних для цього об'єктах, або застосовуються для їх аналізу; і нарешті ці об'єкти оголошуються міфами чи такими, що мають міфічні риси. В межах таких вищеназваних інтерпретацій терміна "міф" як похідний функціонує і "міф нації".

Інший зріз проблеми "міф нації" пов'язаний уже із тлумаченням другої складової цього терміна – нації. Нація – явище історичне. Переважна більшість дослідників сходяться на тому, що цей тип спільноти зароджується в Європі тільки в індустріальну епоху, деякі називають і більш конкретний проміжок часу – кінець 18 ст. (Французька буржуазна революція). Але існує й інше сприйняття нації, притаманне, насамперед, творцям національної ідентичності, яке виводить її за межі історичного принципу і розуміє як завершену споконвічну сутність.

1. При такому підході міф нації/народу у свідомості її творців відноситься до

початків виникнення нації. Таким чином, виникає історично перший варіант вживання терміна "міф нації", під яким розуміються традиційні древні оповіді про богів та героїв того чи іншого народу. Саме у такому значенні, наприклад, вживається даний термін у Віко. Між іншим, він одним із перших на рівні понять поєднав "міф" та "націю", хоча націю він розумів як спільноту, яка зараз позначається терміном "етнос". У нього міфи - це перші історії язичницьких націй [1, 44].

У Й.Г. Гердера знаходить своє обґрунтування ідея про значення цінностей доновітньої культури для творення нації. Дух народу (Volksgeist) за Гердером записаний у спільній пам'яті, звичаях, мові, фольклорі, звичайно, в міфах як складових народної творчості. На його думку, стародавні народні пісні "за мовою, тоном та змістом ... являють собою справжнє мислення свого племені, або так ніби саме осердя, серцевину нації" [4, 84]. Така чиста національна ідентичність, "осердя нації" "заховане" під нашаруваннями сторіч у початках народу і тому вивчення саме народної творчості є необхідною умовою для підйому "приспаного" народного духу. Через актуалізацію початків аморфна маса людей усвідомлює себе в сучасній реальності "колективним індивідом" і стає єдиним цілим - нацією. Отже, самосвідомість нації, а значить і нація як така, твориться через прилучення членів даної спільноти до народних звичаїв, фольклору, мови.

Уявлення про національний міф як складову частку фольклору, в якому закладені первні національного духу і який тому повинен бути вивченим для творення національної свідомості, був сприйнятий після Гердера романтиками, а потім і "будителями" "приспаних" націй, які знаходились під впливом романтичного світогляду. І навіть Ф. Ніцше, який намагався повернути "німецькому духу" його "міфічну батьківщину" через відродження "німецького міфу", під останнім розумів трансформовані древні сказання в опері Р. Вагнера "Зіґфрід" [5, 155].

2. Протилежну точку зору на національний міф, раціонально-оцінюючу по суті, ми зустрічаємо в англійського філософа Е. Геллера. Нація у нього - це фікція, вона не існує в реальності, а виникає тільки як "особлива форма поєднання культури та держави" при "певних економічних умовах" [3, 48]. Нація - категорія історична і є продуктом Нового часу європейської історії. Але національна еліта, "будителі", що формують національну ідентичність, в осмисленні початків нації, виходять за межі історичного принципу і розуміють її "як природний, даний від Бога спосіб класифікації людей, як початково уготований їм, хоча й довго не усвідомлюваний політичний уділ" [2, 114]. Такий вихід із сфери реальної історії у сферу "сконструйованого минулого" Геллнер називає міфом. Міф - це красива й небезпечна неправда, що "історичними носіями націоналізму" не сприймається як така.

Геллнер переконаний, що тільки перебуваючи на наукових позиціях, можна розгадати історичну природу націй. Така абсолютизація свого становища приводить до того, що питання: "чим є міф для носіїв національної ідентичності?", - поставлене бути не може, скоріше при такому підході дається відповідь на питання: "чим є національний міф для розуму дослідника?". І цією відповіддю буде: "вигадка". Тут більш чітко потрібно наголосити, що міф це не просто вигадка, а це вигадка саме для розуму. Але відповідаючи все ж таки на перше питання, потрібно визнати, що уявлення про споконвічну природу націй є для націоналіста такою істиною, яка носить абсолютний характер і в цій своїй абсолютності вона нічим не відрізняється від істини добутої науковим шляхом.

3. Ще один можливий підхід у тлумаченні національного міфу представлений у роботі К. Хюбнера "Істина міфу". На початку зазначимо, що Хюбнерова інтерпретація національного міфу стала можливою тоді, коли сам міф став сприйматись як колективний, загальнолюдський архетип, притаманний всім історичним епохам, а не тільки первісний, в якій він виступав синкретичною цілісністю, і з якого з часом почали відбруньковуватись різні форми культури. Тому, міф як "певна система мислення і досвіду" притаманний і сучасній культурі, а національний міф буде тоді виступати частковим виявом постійних глибинних міфічних структур.

Національний міф у Хюбнера починається із сприйняття носіями національної ідентичності феномену нації міфічним чином. Нація при цьому існує у свідомості не тільки як певне ідеальне утворення, але ще й як фізичний колективний індивід, що має сакральну природу. Далі, людина як частка ототожнює себе із нацією як цілим; але існує і зворотній зв'язок: субстанція нації діє одночасно в її частках. Тому людина є персоніфікацією нації. Отже, підсумовує філософ, "ціле і частка ... міфічним способом совпадають тому, що цілісність нації тотожно присутня в кожній із своїх частин" [9, 328].

Націю Хюбнер визначає через історію та простір, в якому ця історія відобразилась [9, 325], і тому міф нації зводиться фактично до сприйняття міфічним чином конструюючих націю подій минулого. Така міфічна історія проявляє себе в тому, що:

1) події минулого постійно присутні в сучасності, і люди відчувають священний трепет від їх присутності; в якихось значимих місцях, предметах минулого знаходиться сила, що проникає в людей і викликає цей трепет; все фізичне розчиняється в ідеально-матеріальній єдності і минуле сприймається не тільки духовно але й тілесно;

2) події минулого розуміються не такими, які прийшли, а потім зникли, померли; вони і сьогодні з нами говорять, продовжуючи формувати і визначати наше життя [9, 326];

3) міфічне сприйняття нації є сакральним досвідом навіть тоді, коли в подіях минулого присутні не боги, а люди; саме в сакральному досвіді явлення світу смерті має вплив на життя, таким чином смертні якості цього світу перетворюються на щось позачасове; людське життя стає не пояснювано трансцендентним, надісторичним, набуваючи при цьому вигляду прообразу і прототипу; таке людське життя не підпадає також під принцип причинності і розуміється як історична доля, як дія, що перевершує людське свавілля [9, 327].

Таким чином, розглянувши принаймні три інтерпретації терміна "національний міф" - 1) національний міф як древня оповідь; 2) як вигадана історія; 3) як досвід, що іманентно притаманний сучасності, - потрібно констатувати, що виникнення такої багатозначності залежить від історико-культурного контексту. Природа полісемантизму терміна "національний міф" може бути пояснена, коли ми відмовимось розглядати дане поняття з точки зору есенціалізму (поняття виражає одну єдину суть) і звернемо увагу на інструментальний бік вживання таких понять.

Література:

1. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций: Пер. с итал. — М. — К.: Рефл-бук — ИСА, 1994. — 656 с.

2. Геллер Э. Нации и национализм: - М. — Пер. с англ. Прогресс - , 1991. — 320 с.
3. Геллер Э. Пришествие национализма. Мифы нации и класса: Пер. с англ. // Путь, -1992. - №1. — С.9-61.
4. Гердер И.Г. Из старого предисловия к сборнику народных песен: Пер. с нем. // Гердер И.Г. Избранные сочинения. — М. — Л.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1959. — С. 315-333.
5. Ницше Ф. Рождение трагедии, или эллинизм и пессимизм: Пер. с нем. // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. — М.: Мысль, 1990. — Т. 1. — С. 47-157.
6. Потебня А.А. Из записок по теории словесности // Потебня А.А. Слово и миф. — М.: Правда. 1989. — С. 236 — 282.
7. Тахо-Годи А.А. Миф у Платона как действительное и воображаемое // Платон и его эпоха. — М.: Наука, 1979. — С. 58-82.
8. Хюбнер К. Истина мифа.: Пер. с нем. — М.: Республика, 1996. — 448 с.
9. Шеллинг Ф.В. Философия искусства.: Пер. с нем. — М.: Мысль, 1966. — 496 с.
10. Шеллинг Ф.В. Введение в философию мифологии: Пер. с нем. //Шеллинг Ф.В. Соч: В 2 т. — М.: Мысль, 1989. — Т. 2. — С. 160-374.

Вандышева Н.В., асп. (Харьков)

ЧЕЛОВЕК В ПОИСКЕ: НАЧАЛО XIX ВЕКА

Своеобразие отечественной духовной жизни, пульсация религиозно-философской мысли в начале XIX века представляют собой достаточно сложный объект исследования. Следует иметь в виду, что основным источником подготовки просвещённых людей оставалась духовная школа, через которую в общероссийских масштабах проходили значительные массы учащихся. О том, в каких условиях существовала духовная школа (семинария и бурса) весьма доходчиво повествовали Н.Г. Помяловский (1835-1863) в "Очерках бурсы" и И.С. Никитин (1824-1861) в "Дневнике семинариста".

Обращаясь к анализу оценок духовно-культурной жизни России первой половины XIX века, необходимо руководствоваться видением ситуации глазами всё-таки просвещённой части тогдашнего общества. Вне всякого сомнения, её видение существенно отличалось от видения тех же проблем глазами массы непросвещённой и оторванной от культурного процесса части общества. Это естественно, как естественно и то, что современный читатель не всегда достаточно подготовлен, чтобы понять, что чиновник Н.В. Гоголь, или чиновник А.И. Герцен — это совсем иные чиновники, чем тот же классический Акакий Акакиевич Башмачкин или, скажем, распространённый тип провинциальных чиновников, занимавших низшие и средние ступени в государственной чиновной иерархии. Правда, в оценке их роли нельзя утратить чувство меры, поскольку и без них государство не могло функционировать в соответствии со своими целями и смыслом.

Поэтому вполне закономерно, что, служа отечеству, пребывая за границей по служебным вопросам или, с целью просвещения, изучая философские труды современников, русские интеллигенты определяли свои жизненные устремления на основе наиболее приемлемых для них мировоззренческих установок. К тому же во всём этом процессе немаловажное значение имели особенности индивидуально-психологического характера, что могло приводить к оптимистическим или пессимистическим оценкам ситуации. И здесь, конечно, деление на славянофилов и западников — это лишь некая во многом условная демаркация. Это результат антиномии Россия-Запад (Европа). Согласно исследованиям, проведенным

В.В. Зеньковским, именно в это время – 30-40-е годы XIX века – многим становится понятным, что Европа катится к концу, то есть встаёт проблема кризиса европейской культуры. И тогда уже наши мыслители пытались решать проблему, которую позже Н.А. Бердяев назовёт «кризисом гуманизма», О. Шпенглер – «катом Европы», а В.В. Зеньковский определит как секуляризацию культуры и возрастание в ней религиозного индифферентизма.

Отмечают ещё одно важное для отечественной жизни обстоятельство, которым явилась Отечественная война 1812 года, способствовавшая возникновению заметного толчка для развития идейной и общественной жизни в России. Огромное количество русских людей, которые при иных обстоятельствах в Европе когда не побывали бы, вкусили особенностей европейской жизни. В результате с одной стороны, у них возникали некие соображения о возможности внедрения русской жизни всего того, что импонировало русским людям в европейской жизни, а с другой стороны, очень ярко высветилось своеобразие и самобытность русской жизни. В результате этой войны возникают два противостоящих течения русской мысли – славянофилы и западники. В.В. Зеньковский отмечает главный источник этих направлений – это любовь к родине и своему народу. Всё свидетельствует о двойственном влиянии европейской культуры, которое приводит к секулярной культуре в виде позитивизма и масонству, стимулировавшей новые поиски религиозной духовности.

Становление «нейтральной» культуры, которая по мнению В.В. Зеньковского была свойственна Европе XVIII - начала XIX века, произошло благодаря секулярному гуманизму, включающему в себя веру в могущество науки и техники, а также идеологию эстетического аморализма. В итоге очевидной стала растущая конфронтация эстетических ценностей и морали. Истоки таковой секулярной культуры, по мысли В.В. Зеньковского, обнаруживаются ещё в IV веке, когда в Европе церковь начала борьбу с государством за власть и тем самым существенно обеднила христианские ценности сравнительно со светскими. Таким образом, секулярный гуманизм – это болезнь не столько культуры, сколько, скорее всего, болезнь церкви.

Критическое отношение к Западу, своеобразие множественным проявлением которого дала французская революция, а также наполеоновские войны, а особенно Отечественная война 1812 года, зарождается как раз в 20-30-е годы XVIII века. Мы можем наблюдать его в основных мотивах «Писем русского путешественника» Н.М. Карамзина. Параллельно этому тогда же в России формируется довольно сильное умственное течение, в основе которого лежит идеалистическая немецкая диалектика. Целью этого умственного течения была выработка критического философского наукоучения, выстроенного преимущественно на основе европейской культуры. У истоков стояли князь В.Ф. Одоевский, Д.В. Веневитинов, Н.И. Надеждин, И.В. Киреевский и другие. В итоге так получилось, что к 40-м годам XIX века уже достаточно чётко прослеживается формирование проблемы «Россия-Запад». Все усилия русских мыслителей выливаются в новую философско-историческую концепцию. Основные вопросы, которые решаются новой концепцией – это оценка европейской цивилизации, вопросы философии истории, вопрос определения места России в ходе истории, а особенно вопрос о миссии России в развитии человечества.

Интересно обратить внимание на приведенную В.В. Зеньковским очень знаменательную выдержку из сборника статей «Русские ночи», который был издан в 1844 году кн. Одоевским: «Горькое и странное зрелище видим мы на Западе. Науки, вместо того чтобы стремиться к единству ... раздробились в прах летучий, общая связь их потерялась, нет в них органической жизни; старый Запад, как младенец, видит одни части, одни признаки – общее для него непостижимо и невозможно; частные факты, второстепенные причины скопляются в безмерном количестве, – учёные отказались от всеобъединяющей силы ума человеческого ... наука погибает ... Религиозное чувство ... погибает. Осмелимся же выговорить слово, которое, может быть, теперь многим покажется странным, а через несколько времени – слишком простым: Запад гибнет!» [1, 23].

Все вышеперечисленные мотивы нашли отражение в дальнейшем творчестве Н.В. Гоголя, А.И. Герцена, В.Г. Белинского и многих других и при всём различии в содержании их творчества мы видим бесспорное родство. А именно, начиная с проблемы «Россия-Запад», их мысли трансформируются в направлении видения адекватного места России в ходе развития истории. Затем, что также важно, они пытаются вслед за немецкими философами-классиками всемирную историю представить как «систему, в которой мир и человек есть единица». Человечество, будучи сведённым к идеальной, воображаемой личности, становится обозримо в своей судьбе и само обнаруживает качество развиваемости. Возрождение или перерождение становится возможным и связано оно, прежде всего, с переориентацией на духовные ценности. Последние, несомненно, нельзя уже отделить от каждого отдельного человека, от процесса формирования его индивидуальности. В формировании духовных ценностей приоритет отдаётся религии, и закономерно поэтому возвращение к религиозным мотивам в жизни общества.

Особенность творческой деятельности Н.В. Гоголя в том, что уже само художественное творчество его свидетельствует о заложенном в нём колоссальном идейно-понятийном потенциале, который в итоге закономерно оформляется в доступную для исследования целостную концепцию. Знаменательно, что эта концепция в художественных образах, вышедших из-под пера Гоголя, приобретает настолько непривычную форму, что она скрывает за собой содержательную сторону мировоззрения писателя, делая её труднодоступной для неподготовленного в философско-религиозном плане исследователя.

Однако, как бы мы ни старались объяснить отечественную духовную ситуацию означенного периода, но, как отмечает протоиерей Г. Флоровский: «Именно эта духовно-школьная сеть оказалась подлинным социальным базисом для всего развития и расширения русской культуры и просвещения в XIX-м веке» [2, 231]. Поэтому закономерно, что наряду со многими значимыми особенностями русской культурной жизни и заимствованиями из европейской философии, сфера религиозных чувств и религиозного мировоззрения становится важным предметом целенаправленного философского анализа. Именно с этого времени заметно начало своеобразной дифференциации отечественной философии, которая переступает пороги духовных академий и становится составной частью отечественной духовной культуры. Естественно и закономерно, что светская философия приобретает другую, сравнительно с духовно-академической, ориентацию. Но при этом и не отходит от неё в существенном. Да светская философия и не может, в силу своеоб-

разия её, полностью отказаться от основных проблем, понятий и принципов, освоенных историческим опытом отечественного философствования. Таким образом философская мысль, как светская, так и академическая, продолжает развиваться в рамках религиозных, а религиозно-идеалистические традиции надолго остаются доминирующими в духовной жизни общества, хотя им активно противостоят идеи революционного демократизма и философского материализма и позитивизма.

Литература:

1. Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа // Русские мыслители и Европа. — М.: Республика, 1997. — С.10-142.
2. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. — К.: Христианско-благотворительная ассоциация «Путь к истине», 1991. — 600 с.

Сухова Н.М. (Суми)

ПАРАДИГМА “ЛОГІЧНИХ ОСНОВ” В СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ

Досліджуючи роль філософії в сучасному науковому знанні, вітчизняний філософ В.П.Копнін виділяє три рівні, що сформувалися в процесі еволюції наукового пізнання об'єктивної реальності:

- 1) наукознавство;
- 2) соціологія науки;
- 3) філософія науки.

Перший з рівнів наукового пізнання як наука про науку, має своїм предметом систему дій, які спираються на об'єктивну логіку розвитку науки і забезпечують оптимальні темпи її розвитку та підвищення ефективності наукових досліджень. Але якщо прослідкувати подальше вивчення В.П.Копніним поняття “комплекс на наука”, під якою вважається наукознавство, то спостерігаємо визначення поняття “наука” - “це не просто сукупність всього знання про той чи інший об'єкт, а певна їх система, на підставі якої виникає метод руху людського пізнання. Не існує комплексних наук, а існує комплексне вивчення методами та засобами різних наук певного складного і важливого об'єкту, в результаті чого досягається його осягнення у всьому різноманітті його зв'язків і опосередкуванні” (1, с.290).

Другий рівень - соціологія науки, або соціологія наукового пізнання має своїм предметом сукупність проблем про взаємовідносини науки і суспільства, досліджує вплив розвитку суспільства на наукове пізнання і навпаки, як наукові дослідження впливають на розвинення різних аспектів суспільного життя: економіку, політику, освіту тощо. Отже, на цьому рівні наука розглядається як соціальна система з огляду соціального аспекту наукових досліджень. Аналізуючи роботу Г.М. Доброва “Наука про науку”, В.П.Копнін визначає спадковість попереднього рівня рефлексії щодо проблем науки - наукознавства, з соціологією науки, а саме загальності їх мети, що полягають у вивченні досвіду наукового розвитку для отримання такого знання про світ науки, що можна було б використати їх для отримання оптимізації наукового процесу в цілому за допомогою засобів суспільного і організаційного впливу. На думку В.П.Копніна, йдучи цим шляхом можна вирішити цілу низку проблем, пов'язаних з організацією праці людей науки, фіксуванням конкретних наукових систем у взаємодії між собою та з технікою і технологією виробництва, прогнозуванням шляхів розвитку науки і т.і.

Третій рівень, що називається "філософія науки", В.П.Копнін пов'язує з потребою в процесі еволюційного розвитку науки дослідити структуру наукового знання, засоби та методи наукового пізнання, способи обґрунтування і розвитку знання. Дійсно, такі питання завжди були предметом розгляду таких розділів філософії як теорія пізнання і логіка.

Аналізуючи наукознавство і соціологію науки, філософ приходить до висновку, що питання про природу науки входить у два попередніх рівня, але на прикладі соціології науки доводить, що "по суті вони вирішують тільки один бік цієї природи - соціальний" (1, с.292). Дійсно, як для наукознавства так і для соціології науки потрібно мати хоча б одну концепцію природи науки, яку вони успішно запозичають з філософії, а саме х теорії пізнання та логіки. В подальшому, адаптуючи загальну наукову концепцію до конкретного рівня дослідження, відбувається подальше її опрацювання методами цього рівня.

На філософському рівні рефлексії науки, відбувається розроблення існуючих і пошук нових способів аналізу наукового знання, до того ж все більшого значення в дослідженнях набувають психологія, економіка та такі інші науки, що дають змогу новим галузям знання перевірити свою методику, виявити її обмеженість або поставити питання про перегляд методів дослідження, що виходять за межі традиційних уявлень про можливості даної науки. Таким прикладом можна вважати ситуацію визначної ролі психології у вивченні наукової творчості, оскільки більша частина методів психології у вивченні мислення пов'язана з задачами педагогіки, засвоєння школярами відомого матеріалу, вироблення у них певних навичок мислення. Таким чином, сучасна психологія повинна максимально наблизитися до завдань пов'язаних з вивченням наукової творчості, і для цього їй не потрібно перетворюватися в науку про науку, а спрямувати існуючі засоби і нові методи на дослідження цього процесу і тим самим допомогти людству зрозуміти і оволодіти ходом розвитку наукового знання. Отже, рівень філософії науки характеризується фіксацією розгляду наукової творчості, як найвищого рівня людської діяльності у всезагальній її формі.

Можна зробити висновок, що підхід В.П.Копніна у визначенні трьох рівнів, що сформувалися в процесі еволюції наукового пізнання став парадигмальною основою для дослідження сучасних освітянських процесів. Вихідна концептуальна схема трьох рівнів у науковому дослідженні може бути основною моделлю для вирішення проблем освіти.

Протягом останніх семи років, в наукових колах точилися дискусії щодо визначення статусу нової галузі дослідження - філософії освіти. З часом виявилось, що це одна з галузей гуманітарного знання, а розбіжності в дискусіях виникали за розбіжностей використання вихідних понять "освіта" та "людина" представниками психології, педагогіки, соціології тощо.

Враховуючи праці сучасних вітчизняних і зарубіжних дослідників, які одногласно підкреслюють потребу сучасного суспільства в оновленні принципів та засад освітянської діяльності, оновленні змісту освіти, а саме, потребу в новому стандарті і відповідному методичному забезпеченні, - реально питання про статус філософії освіти перетворилося на взаємозв'язок рівнів еволюції в системі освіти та діяльності в цьому процесі.

Потреба в загальній методології нового рівня, що відповідала б стану сучас-

ного суспільства, рівню розвитку сучасної освітньої діяльності впливає з опису та аналізу кризового стану в сучасній освіті, а саме привернення уваги до існуючого протиріччя між фактичним матеріалом і методологічними засадами освітнього процесу. Відповідно, криза освітянської діяльності полягає у кризовості методологічних засад.

Використовуючи вихідну концептуальну схему В.П.Копніна, в освітянській діяльності фіксуються специфічні рівні рефлексії, що сформувалися в процесі еволюції освіти:

- 1) емпіричний (педагогіка);
- 2) теоретичний (педагогічна психологія та соціологія);
- 3) методологічний рівень (філософський рівень рефлексії над проблемами освіти).

Відсутність єдиної методологічної схеми, що охопила б і об'єднала все сучасне знання освітнього процесу, призводить до того, що кожне нове фактичне відкриття в будь-якій галузі, що стикається з освітніми процесами людини та виходить за межі простого накопичення деталей, змушено створювати свою власну теорію, свою систему для пояснення і розуміння віднайдених фактів і взаємозалежностей. Таким чином було створено такі галузі як педологія (2), едукологія (3), як нові наукові дисципліни та теорія освіти.

У В.П.Копніна ми зустрічаємо приклад аналогічного випадку з появою наукознавства як самостійної галузі знання. Але він доводить неправомірність такого підходу, спираючись на незаперечну тезу Д.Прайса про існування різнобічних підходів у розгляданні науки, і стверджує, що "в даному випадку мова йде не про одну науку, яка має якийсь єдиний метод, а про дослідження проблем розвитку науки різноманітними методами, як тими що вже створено, так і новими, які можуть бути створені" (1, с.295). Вже в цьому ствердженні В.П.Копніна просліджується думка філософа про взаємое існування і взаємопов'язаність всіх трьох рівнів рефлексії щодо проблем науки, яка підкріплюється фактом існування філософії науки, як методологічного рівня вирішення певних проблем.

В освіті спостерігається аналогічна ситуація. Проблеми, що виникли в колах педагогіки, психології та соціології, не можуть бути вирішеними методами вищенаведених наук, оскільки за своїм змістом деякі питання виходять за межі компетентності будь-якої з них.

Поява філософії освіти як загальної методології нового рівня, за своїм змістом відповідає рівню розвитку сучасної освітньої діяльності, допомагає на новому рівні усвідомити хо л істичність всіх галузей наукового знання, що безпосередньо чи опосередковано стикаються з проблемами освіти людини. Завдяки домінуванню творчого аспекту у цій новій галузі та за допомогою концепції В.П.Копніна про трьохрівневе існування та розвиток наукового знання - можна, через синтез творчої діяльності в науці та освіті, розглянути учбовий процес як джерело і мету творчої діяльності людини.

Здійснюючи порівняльний філософський аналіз основних методологічних концепцій, що відображені в працях: Ф.Шлейсмахера, В.Дільтея, М.Хайдеггера, Г.Гадамера, М.Бубера, М.Бахтіна, Е.Левінаса, Ж.-П.Сартра, М.Мерло-Понті, М.Фуко та інших, приходимо до висновку, що методологічні концепції гуманітарного знання не повинні копіювати методологію природознавства, оскільки до

свід пізнання людиною духу та світу вбирає в себе безпосередність переживань, різні форми практичного та естетичного опосередкування реальності (Г. Гадамер) і, таким чином, гуманітарні науки зближують з такими способами осягнення, які знаходяться за межами науки - з досвідом філософії, досвідом мистецтв, з досвідом самої історії. Такі способи осягнення, через які говорить про себе істина, не підлягають верифікації методологічними засобами науки, оскільки водночас являються трьома позанауковими формами зв'язку людини зі світом, вимірами, в яких розгортається людське буття поза межами науки та її методів. Процес осягнення, що відбувається в розумінні, звершується в мовній формі, оскільки мова і є тим середовищем, де відбувається процес взаємодомовленості співбесідників і знаходиться взаєморозуміння по суті справи.

Аналіз методологічних концепцій гуманітарних наук, підкреслює наявність діалогічного та полілогічного характеру сучасного гуманітарного дослідження, тоді як у природничих науках здебільше використовується методологічна форма пізнання – інтелект споглядає річ і розмірковуючи говорить про неї. Завдання методології гуманітарних наук полягає у вирішенні, перш за все, проблеми інтерсуб'єктивності як проблеми можливості діалогу, якщо такий покладено у засадах гуманітарної науковості.

Відтоді, специфіка гуманітарних наук полягає у невід'ємній належності людини до предмету пізнання, хоча її логічна самосвідомість, а саме їх спадщина з XIX ст., повністю знаходиться під впливом зразків природничих наук.

Узагальнюючи, можна підкреслити, що у гуманітарному пізнанні речі розглядаються не у просторово-часових параметрах, а як носії суті та змісту втілення значення "поза межою", як символ проявлення людини, оскільки в таких випадках світ наданий людині духовно-смысловим чином як ціннісна сутність, яку потрібно зрозуміти і розтлумачити. Таким чином, цінності та смисловиті компоненти, в гуманітарних науках, безпосередньо входять до змісту знання, тоді як у природничих вони здебільшого залишаються зовнішніми.

Нові галузі гуманітарного знання – гуманітаристика, фольклористика, філософія культури, філософія освіти та такі інші, - в своїх межах, на рівні екзистенції та інтуїції, розкривають сутність і сенс людських дій. Осягнення і усвідомлення істини, згідно специфічній методології цих пріоритетних галузей гуманітарного знання, відбувається за умов вироблення свідомістю людини певних форм сприймання.

Побіжний аналіз основних методологічних концепцій галузей гуманітарного пізнання та особливостей взаємовпливу методологічних підходів природничих і гуманітарних наук показав, що пріоритети галузі гуманітарного знання надають наслідки сучасній людині в осягненні нових горизонтів людської творчості, змінюють ціннісні ідеали і стверджують аксіологічну орієнтацію сучасного пізнання.

Можна ще подивитися на цю проблему з іншого боку, коли співставити концепцій "наукової творчості" та "наукового потенціалу", то зміст радикальних зрушень у методології буде полягати в тому, що нові методологічні принципи, як підстава методологічних схем, формуватимуться (і формуються) в опосередкованому середовищі, зумовленому загальнолюдськими цінностями та науково-інтелектуальним потенціалом суспільства. Тоді як штучне входження методичних принципів і методологічних схем в підстави діяльності і підведення методологіч-

них підвалин під схеми діяльності, детермінує творчій, евристичний за суттю та гуманістичний за скерованістю процес запліднення цілей у контекст процесу в вузі, через втілення певних інновацій викладачем цінностей і пріоритетів.

Таким чином, використовуючи парадигму "логічних основ науки" в сучасному полі освітньої діяльності, формуються три рівні дослідження освіти і визначається нова галузь гуманітарного знання - філософія освіти, як той рівень рефлексії, який охоплює всі аспекти та зв'язки, що утворюють освіту як цілісне явище та долає обмеженість рефлексій, здійснюваних в традиційно-науковому забезпеченні освіти педагогікою, психологією, соціологією - з одного боку. А з другого боку, філософія освіти як особливий тип рефлексії над системою конкретних знань, відрізняється від власно філософської рефлексії, яка здійснювалась значною кількістю видатних філософів минулого та сучасності, хоч і використовує цей досвід. Відмінність полягає насамперед у тому, що власно філософська рефлексія здебільшого обмежувалась сферою світоглядно-етичних та ціннісних орієнтацій. Філософія ж освіти має своїм призначенням систематизувати і узагальнити результати всіх рівнів рефлексії щодо освіти та її компонентів, вироблення філософсько-теоретичної моделі освіти в її евристичному значенні.

Література:

1. Копнін В.П. Логические основы науки. //Гносеологические и логические основания науки. - М., 1974. - С.281-599.
2. Пряникова В.Г. Антрополого-гуманистическое направление в отечественной педагогике (20-30 гг. XX в.) //Педагогика. 1995. - №2.
3. Бордовский Д., Извозчиков Б. Эдукология как наука об образовании. //Вестник высшей школы. 1991. - №3. - С.24-32.

Тарасенко И.В. (Харьков)

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЖЕНСКОМ НАЧАЛЕ В ТВОРЧЕСТВЕ Е.П.БЛАВАТСКОЙ

Широкому кругу читателей философские работы Е.Блаватской до 90-х годов XX столетия были практически неизвестны. Изложенная ею система знаний очень «близка по духу» современной ситуации постмодерна в культуре. Елена Петровна не выделяет «женскую тематику» в качестве отдельной исследовательской области, но многое проясняет в понимании женского начала культуры.

Е.Блаватская создала теософскую систему, в которой ведущая роль принадлежала «принципу Божества». Этот принцип Елена Петровна считала руководящим началом, но отмечала, что восприятие Творца в мужском облике - это антропоморфизм («у ВЫСОЧАЙШЕГО не было и нет имени. Оно немислимо и несказуемо; но все же каждый человек находит в себе самом своего Бога» [1, 530]). Облик мужского или женского божества могут принимать только определенные эманации «единой, бесконечной и непознаваемой Сущности».

Согласно Е.Блаватской, София-Мудрость гностиков, индусская Сарасвати, еврейская Сефира и Святой Дух - это проявления женского начала. Тем не менее с некоторого времени в религиозно-философских представлениях «Женственный Творец» не признается (не эта ли логика лежит в основе убеждения, что генераторами научных теорий в естественно-математическом и научно-техническом знании являются мужчины-ученые?). Е.Блаватская пишет, что «женский образ

был символом Эзотерической Философии или Сокровенной Мудрости, тогда как мужской образ означал Разоблаченную Тайну» [2, 63], то есть осознанную и познannую человеком. Женские образы и символы чаще всего выражали мудрость, превышающую человеческое понимание. Такие мудрость и знание не могли иметь точное (= определенное, ограниченное), не допускающее многозначного понимания выражение, они должны были быть запечатлены символически, образно.

Использование символов, легенд и притч постепенно привело к созданию первых систем письменности: египетской и китайской, в которых нет букв в нашем современном представлении. Символический язык древних согласуется с такой характеристикой женского начала как целостность, например, наличием взаимосвязи чисел, букв, звуков и их смысла и значения. «Алфавит каждой большой нации обладает числовыми величинами для каждой буквы... В санскрите в священных книгах буквы постоянно располагаются так, что они могут стать музыкальными нотами. Ибо весь санскритский алфавит и «Веды», с первого до последнего слова, являются музыкальной записью, сведенной в письменность; эти двое неразделимы» [3, 145 и 156].

В своей основной работе «Тайная Доктрина» (синтез науки, религии и философии) Елена Петровна старалась изложить сущность Тайной Доктрины, которую она считает универсальной основой древних и современных религиозно-философских представлений различных народов и научных достижений. Тут мы находим панорамное описание развития Космоса, Земли и человечества, как постоянного преобразования, так как эволюционный процесс совершенствования бесконечен. «Действие, которое не прекращается в вечности, нельзя назвать «творением»; это эволюция, и вечное или постоянное становление...» [3, 187].

Единство источника знаний ярко иллюстрируют главные черты легенд о Кришне, Гаутаме Будде, Иисусе из Назарета. Общими являются также таинства и обряды различных религий, например, Таинство Святого Причастия, обращение к Богородице, обряд искупления... Здесь отметим, что имеется в виду не только идентичность легенд и космогоний разных народов, но и то, что в них в символическом виде зашифрованы научные достижения, например, в мифах аллегорически зафиксированы важнейшие антропологические и геологические события на Земле.

Христианство оказало большое влияние на западноевропейскую культуру, в том числе на представления о «женском начале» и на статус женщин в этой культуре. Основные христианские догмы (Святая Троица, Воскресение, семь Таинств, семь грехов и семь добродетелей) выделились и оформились из многозначного символизма. Но утеря «истинных значений символов» привела к развитию фаллического культа, ставшего отклонением «с пути Истины и божественного знания на боковую тропу вымысла, возведенного в догму человеческими подделками и иерархическим честолюбием» [4, 324]. Е. Блаватская оценивает как искажение сокрытие женского образа Божества (например, перевод слова «Элохим» множественного числа женского рода словом «Бог» единственного числа мужского рода) и замалчивание женской природы Святого Духа из «Нового Завета». При таком переводе вряд ли кто из читающих Библию осознает, «что в сообщении о Воплощении ... упомянуты две божественные Силы... Святой Дух (женская Сила) спускается, и Сила Всевышнего (мужская Сила) соединяется с ней» [3, 168].

Особое внимание Е. Блаватская уделяет вопросу о «первородном грехе». Падение в зарождение, то есть согласие на прохождение человеческой эволюции, в соответствии с законами Природы, предполагает постепенное уплотнение материальных форм при циклическом спуске и последующее восхождение с уточнением материального облика и совершенствованием сознания. Такое Падение не сопровождается «первородным грехом». Индусские религиозно-философские представления подтверждают такое восприятие «первородного греха»: потребность иметь сына является священным долгом браминов. Евреи описывают «искушение плоти в райском саду и ... Бога - ... Правителя Природы - проклинающим на веки действо, логически входившее в программу этой Природы» [2, 101], вместе с тем они рассматривают «грех» как священнодействие, поскольку выбирают «орган виновника первородного греха, как наиболее подходящий и наиболее священный символ для изображения того же Бога, который клеймил выполнение им своей функции, как послушание и вечный грех» [2, С.101, 102]. Е. Блаватская уточняет, что не создание женщины стало причиной «проклятия» человечества и не стремление мужчины и женщины к «естественному сочтанию», но нарушение закона Природы, выразившееся в злоупотреблении знанием и в растрачивании творческих сил.

Елена Петровна признает верной идею божественного происхождения человека и культуры как системы знаний, переданных человеку, - первоначальной Религии мудрости. Она считает, что «происхождение» человека связано с деятельностью божественных Создателей; в человеке объединены божественные и животные принципы и путем личных усилий он может стать богочеловеком, богом. «Тайная Доктрина утверждает для человека: 1) многогородное (полигенетическое) начало; 2) разнообразие способов размножения, прежде чем человечество пало в обычный для настоящего времени способ размножения; 3) что эволюция животных - во всяком случае, эволюция млекопитающих - следует за эволюцией человека, но не предшествует ей» [5, 206-207]. Елена Петровна не согласна с положением теории Дарвина о «происхождении» человека от животных; поиски «недостающего звена» - общего предка человека и обезьяны - не могут быть успешными, так как, по ее мнению, его не было. Антропоиды «не входили в план Природы, но есть непосредственный продукт и создание еще «неразумного» человека» [4, 234]. Развитие эмбриона человека, по Е. Блаватской, не подтверждает его происхождение от животного предка, но лишь иллюстрирует идею о том, что Душа в своем развитии постепенно проходит через Царства Природы (минералы, растения, животные...). Принимая деление в Природе на элементы, минеральное, растительное и животное царства, Е. Блаватская признает их живыми существами, различающимися по степени развитости сознания. Елена Петровна определяет место человека среди других существ в Природе, считая, что направление развития человека состоит в восхождении от животного состояния до состояния божества. Чтобы осуществить это восхождение, человеку необходимо не только обладать божественным знанием («плоды Древа Познания без плодов Древа Жизни - смертельны»), но и осуществлять его в своей жизни.

Углубляясь в изучение возможностей человека достичь состояния божественного знания и бессмертия, Е. Блаватская считает, что рассчитывать на успех могут те личности, «которые спрашивают у природы вместо того, чтобы предписать

вать ей законы для руководства; кто не ставит границ ее возможностям по примеру своих собственных несовершенных сил...», так как «творец Природы есть сама Природа нечто неотличимое и неотделимое от Божества» [6, 522; 2, 233].

Е. Блаватская не принимает в теории Дарвина и идею «о передаче приобретенных способностей». Она выделяет в Природе существование сверх-физического отбора и «Врожденного Закона Прогрессивного Развития» или Закона «ВЕЧНОГО ДВИЖЕНИЯ, циклического и спирального - потому вечно прогрессирующего даже в его кажущихся (ретрогрессиях) возвратах» [4, 97]. Таким образом, эволюция человечества предстает не в виде прямолинейного восхождения снизу вверх, но периодических спусков и подъемов.

«Происхождение» человека и культуры (на уровне фило- и онтогенеза) неразрывно связано с женским началом и такими чертами «женского знания» как символичность и целостность. Обращение к творчеству Е.П. Блаватской позволяет найти этому дополнительные аргументы.

Литература:

1. Блаватская Е.П. Разоблаченная Изида. В 2т. - М.: ТОО «МК - Полиграф», 1992. - Т.2: Теософия. - 534 с.
2. Блаватская Е.П. Тайная Доктрина (синтез науки, религии и философии). - В 3т. - Л.: Экополис и культура, Андреев и сыновья, 1991. - Т.1: Космогенезис, Ч.2-3. - 466 с.
3. Блаватская Е.П. Эзотерическое Учение (Тайная Доктрина, т.III). - М.: ТОО «МК-Полиграф», 1992. - 494 с.
4. Блаватская Е.П. Тайная Доктрина (синтез науки, религии и философии). - В 3т. - Л.: Экополис и культура, Андреев и сыновья, 1991. - Т.1: Космогенезис, Ч.1. - 362 с.
5. Блаватская Е.П. Тайная Доктрина (синтез науки, религии и философии). - В 3т. - Л.: Экополис и культура, Андреев и сыновья, 1991. - Т.2: Антропогенезис, Ч.1. - 548 с.
6. Блаватская Е.П. Разоблаченная Изида. В 2т. - М.: ТОО «МК- Полиграф», 1992. - Т.1: Наука. - 523 с.

Кухарский С.А. (Харьков)

ДУША ПЕРЕД ЛИЦОМ СТРАХА В КОНТЕКСТЕ НОВОЗАВЕТНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

В христианской системе ценностей на пьедестал абсолютности выдвигается Бог как высший смысл мирового бытия и объект человеческих жизненных устремлений. Единение с божественным Абсолютом и достижение царства Бога усматривается конечной перспективой в осуществлении духовного блага. Лозунг «стремитесь прежде всего к Царствию Небесному» является главным пафосом всего содержания Нового Завета.

В Нагорной проповеди Иисус Христос призывал человека к ориентации его души на обладание «духовного сокровища» на небе с отказом от «земных сокровищ». Душа не должна заботиться о ценностях преходящих, но искать «Царства Божьего и правды его» [Мф.6:19-33]. Этим самым душа ставится в ситуацию экзистенциального выбора между двумя противоположными плоскостями бытия и ценностными ориентирами. Вопрос о душе новозаветной мыслью ставится не только применительно к природе человека, но и смысла его существования. Поэтому феномен души соотносим как с человеческой эссенцией, так и с экзистенцией, служит немаловажным объектом философско-антропологического осмысления.

Существует довольно распространенная точка зрения, согласно которой в религиозных традициях понятие «душа» трактуется как «нематериальное, независимое от тела животворящее и познающее начало» [2, 112]. В приведенной трактовке понимание феномена души сводится к органу чувственного восприятия и познания. Такое понимание можно встретить не только в литературе по психологии, но и в современных философских справочниках [3, 259-262; 4, 147-148]. Между тем, анализ новозаветных текстов свидетельствует, что понимание души христианством выходит за пределы вышеназванной интерпретации. На основании изучения книг Нового Завета можно выделить следующие аспекты в трактовке души.

Первое - душа как обозначение жизни вообще. Об этом свидетельствует целый ряд евангельских изречений. Например: «Так как сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу свою для искупления многих» [Мф.20:28]; «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» [Ин.15:13]. В обоих из приведенных случаев выражение «положить душу» означает «положить жизнь».

Второе - душа как чувственный орган. В новозаветных текстах это очевидно на примерах описания ряда фактов чувственного состояния души. В одном случае Иисус Христос говорит, что душа его «скорбит» [Мф.26:38], в другом - душа «возмутилась» [Ин.12:27]. В одном из посланий апостола Павла значится выражение: «прославляйте Бога и в телах ваших и в душах» [1 Кор.6:20].

Третье - душа как ценностная установка. «Посему,- говорится в книге «Деяния святых апостолов», - мы услышали, что некоторые вышедшие от нас, смутили вас своими речами и поколебали ваши души, говоря, что должно обрезываться и соблюдать закон, чего мы им не поручали.» (Деян.15:24); «У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа; и никто ничего из имени своего не называл своим, но все у них было общее.» (Деян.4:32). В первом случае речь идет о том, что некоторые из иудео-христиан призывали последователей христианской религии неукоснительно следовать нормам ветхозаветного «закона» с его обрядовыми предписаниями. Выражение «поколебали души» означает попытку сориентировать христиан-еллинов на ценности ветхозаветного иудаизма. Во втором случае говорится об установке души в отношении христианских ценностей, проповедывавшимися апостолами. Здесь душа выступает символом общей установки людей.

Известно, что в христианской мысли душа соотносится с духом и телом. В одном случае душа усматривается промежуточным органом, связывающим тело с духом - условно-материальное начало с абсолютно-божественным. В другом случае она осмысливается интегральным началом, содержащим в себе духовное и телесное. В обоих указанных случаях душа рассматривается в контексте человеческой природы, то есть в аспекте эссенциальности. Однако душа также соотносима с духом и плотью. Согласно христианской антропологии, тело не тождественно с плотью. Понятие плоти выражает качество падшего, по вине человека, телесного начала, его греховное состояние, альтернативой которому должна послужить освященная, духовно-преображенная телесность. В связи с отмеченным обстоятельством христианская аксиология главным образом актуализирует оппозицию между духом и плотью и включает душу в указанную оппозицию.

послании апостола Павла римлянам оппозиция духа и плоти рассматривается в виде оппозиции жизни и смерти - жизни «в Боге и с Богом». Смерти - во вражде против Бога (Рим.8:5-8). Апостол Павел утверждает безусловность духовного выбора для души, оказавшейся перед дилеммой духовно-плотского. Следовательно, соотношение души с духом и плотью вырисовывается не в аспекте эссенциальности, но экзистенциальности.

В соответствии с экзистенциальной ориентацией души высвечивается эсхатологическая перспектива, как воздаяние за осуществленный ценностный выбор между Богом и миром «лежащим во зле» (согласно выражению апостола Павла). В зависимости от выбора, душа либо духовно возвышается, либо обрекается на «падение» и смерть. Приведенная эсхатологическая альтернатива способна порождать в человеческой душе страх за посмертную участь.

В новозаветных текстах страх выражается в разнообразных ситуациях представленности души перед лицом сакрального. Евангелист Матфей приводит эпизод хождения Иисуса по морю. Увидевшие это апостолы приняли своего Учителя за призрака, но на шутку встревожились «и от страха вскричали» (Мф.14:26). В данной ситуации причиной страха является соприкосновение с сакральным в ситуации сверхъестественного чуда. Поскольку ученики Иисуса первоначально приняли его за призрака, сакральное вызвало в их сознании отношение отчуждения. Поэтому страх, который они испытали в рассматриваемой ситуации, выразился в форме обычного психического аффекта.

Теперь обратимся к другому примеру страха. «И сердце Его весьма расположено к вам, при воспоминании о послушании всех вас, как вы приняли Его со страхом и трепетом.» - отмечает апостол Павел (2 Кор.7:15). В данной ситуации страх обусловлен не отчуждением от сакрального, но осознанным его принятием «сердцем». Приняв сакральное и поместив его в свой внутренний мир, душа совершает акт мистического единения с ним. В таком случае страх осмысливается не в качестве «животного страха», но в качестве страха сакрального.

Следовательно, между феноменами страха перед сакральным и сакральным страхом следует проводить существенное различие. Первое означает только соприкосновение с сакральным, исход которого еще не определен. Осознание такого соприкосновения может выступать либо в форме отчуждения, либо в форме принятия, в зависимости от ценностного осознания той или иной сакральной силы. Именно в последнем случае страх перед сакральным трансформируется в сакральный страх. Если страх перед сакральным можно назвать исходным пунктом в соприкосновении с сакральным, то сакральный страх - его позитивным завершением.

Поскольку в христианстве высшей сакральной сущностью выступает Бог, абсолютным критерием сакрального страха утверждается тезис «страха Господнего». Последний актуализировался еще в ветхозаветной традиции, откуда он перешел в новозаветную мысль. В системе христианских ценностей принятие душою Бога и ее пребывание в «страхе Господнем» обеспечивает ее возвышение в смысле духовного восхождения к божественному Абсолюту и спасению в царстве Божьем. В таком случае страх перед сакральным служит необходимым условием преодоления страха перед падением души и ее духовной смерти, на которую она может быть обречена Страшным судом. В то же время преодоление «страха Господнего» является для души губительным, поскольку отвергается божест-

венная благодать - сила духовного возвышения и спасения. Апостол Павел уделял немаловажное значение идеи «страха Господнего» во «вразумлении людей» в духе христианских ценностей (Кор.5:11). В христианстве ценность сакрального страха сочетается с ценностями смирения и любви по отношению к Богу.

Пребывая в несовершенном мире, человеческая душа нередко соприкасается с обыденными явлениями, угрожающими существованию человека. Поэтому нередко душа переживает ситуацию обыденного страха. Христианство исключает обыденный страх за пределы принятых им ценностей и усматривает его причину в сознательном принятии человеком «духа рабства». Действительно, в реальной жизни человек не свободен от многочисленных потребностей, составляющих чувственно-материальную сторону его бытия. Ориентация на обладание вещами еще более усугубляет его несвободу в «вещном» мире. Этим объясняется призыв апостола Павла к переориентации установки души в направлении сознательного отказа от «духа рабства» и принятия «духа усыновления» (Рим.8:15). «Дух усыновления» тесно увязывается с идеалом совершенной любви к Богу. Последняя противопоставляется обыденному страху и рассматривается важнейшим средством его преодоления: «В любви нет страха, - подчеркивает апостол Иоанн, - но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение; боящийся несовершен в любви.» (1 Ин.4:18). Человек усыновляется Богом при условии беззаветной к нему любви в «страхе Господнем». Это означает, что сакральный страх полагается христианством необходимым условием в избавлении человеческой души от обыденного страха.

«Страх Господен» не исчерпывает понимание сакрального страха. Последний также выражается формой эсхатологического страха - страха перед смертной перспективой существования души. В христианстве эсхатологический страх служит побудительным фактором ценностного выбора души между святостью и грехом, вечной блаженной жизнью и нескончаемыми муками в аду. Отмеченная альтернатива обуславливается отношением к абсолютной ценности в лице Бога. «Страх Господен» осмысливается главным и необходимым условием в освобождении души от угрозы ее падения и обречения на «вечную смерть». Именно в таком ключе следует истолковать следующее изречение апостола Иуды: «А других страхом спасайте, исторгая из огня, обличайте же со страхом, гнушаясь даже одеждою, которая осквернена плотью.» (Иуда:21-23). Таким образом, «страх Господен» входит в ситуацию эсхатологического страха в качестве его смыслоконструирующего позитивного ядра. Дело здесь обстоит не только в том, что идея Бога служит ядром самоопределения сакрального. Выше уже отмечалось о возможности двойственного результата страха от соприкосновения души со свяшенным - животный ужас и собственно сакральный страх. В данной связи «страх Господен» направлен на преодоление негативного проявления страха с увековечиванием позитивной ценности «священного трепета».

Христианство называют «религией свободы», поскольку оно выступает за освобождение души человека от порабощения духа плотью и обуславливающего «духовное рабство» греха. Но для осуществления поставленной задачи от человека требуется добровольная жертва своей свободы в смысле безусловного послушания божественной воле, в смирении и беззаветной любви к Богу. Только при таком условии Бог усыновляет человека и служит для последнего «щитом и

оградой». Данне обсто́ятельство має пряме відношення до новозаветного по-
нимання страху. В ньому йдеться не про безумовне звільнення від страху
загалом, а про звільнення від звичного страху, а також від страху перед
майбутньою есхатологічною перспективою. В новозаветній думці цінність страху
підтверджується лише в сакральному страху, абсолютної форми вираження кото-
рого служить «страх Господень». Вимога «побувати в страху Господньому» озна-
чає добровільне визнання людиною своєї несвободи по відношенню до Бога.
Відповідно до названої життєвої установки осмислюється християнством
необхідним фактором духовного звільнення і духовного возви́шення че-
ловеческої душі.

Література:

1. Библия. Книги Ветхого и Нового Завета. - М., 1989.
2. Пивоваров Д.В. Дух и Душа. // Современный философский словарь.. (Под ред.
В.Е. Кемерова). - М.: Панперинт, 1998.
3. Психология. Словарь. (Под ред. А.В. Петровского и М.Г. Ярошевского). - М.: Политиздат, 1990.
4. Философский энциклопедический словарь. — М.: ИМРА, 2000.

Павленко В.П. (Суми)

ПРОБЛЕМА ФАНАТИЗМУ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

Аналіз такого багатогранного явища як фанатизм вимагає застосування
різноманітних методів суспільних і гуманітарних наук. Ось чому визначення
найбільш адекватних методологічних засад неминуче стає першочерговим завдан-
ням такого аналізу. Отже, звернімося до історичного досвіду вивчення й осми-
слення цієї проблеми, який є, до речі, не надто тривалим. Можна стверджувати,
що раніше другого сторіччя до нової ери фанатизм взагалі був іще незнаний в
Європі. І це стосується не лише самого поняття, але також і явища ідеологічної
(релігійної на той час) нетерпимості, діяльної деструктивності (в тому числі й
проти себе) та самозреченої покірності вождям.

Певні протофеномени фанатизму існували здавна і оцінювалися здебільшого
позитивно. Зокрема, Платон вважав, що найбільші блага виникають від несамо-
витості, що, правда, коли вона дарується богами [1; Т. 2, 153-165; Т. 3, 362-381]. Тобто
і тут схвалення було не беззастережним, а крім того, очевидно простежується
думка про наявність двох типів несамовитості: божественної, творчої та «са-
модіяльної», патологічної (йдеться навіть про чотири види «благого» шалу: лю-
бовний, пророчий, філософський і «дарований Музами»), - і всі набагато плідніші
й цінніші за витвори «здорового розуму»).

Ця подвійність, суперечливість у розгляді фанатизму збереглась відтак і на-
далі, хоча домінувало вже його негативне сприйняття. Так, Ювенал, цілком у су-
часному соціопсихологічному дусі пояснював ярість масових протистоянь гру-
повою упередженістю і ненавистю до культури «чужинців», а також - безпе-
ляційною впевненістю у виключній своїй правоті [2, 12-123]. Цю характеристику
Н. Макіавеллі пізніше, в інших умовах, доповнив зазначенням облудної ролі хри-
стіянської ідеології, що привчає народ до покорі та самоприниження і робить
його безвільним знаряддям слабких, мерзенних політиків [3, 150]. Ніби в продов-
ження цієї думки Т. Мор зауважує, що аскет і фанатик повсюди насаджують
«благість страждань», роблячи це з суто доктринальних і водночас егоїстичних

мотивів, бо справжній альтруїст не лише до інших насправді добрий, але й сам прагне в житті до чесного та благородного задоволення. З точки зору героїв та автора «Утопії» нетерпимість має бути засуджена не так за презирство до іншої віри, як за збудження смуту в народі: в жорстокості боротьби навіть найсвятіша віра загине під п'ятою найвulgарніших марновірств, адже» всі лихі люди відрізняються найбільшою впертістю» [4, 85, 116-117].

Всі ці досить вникливі думки були висловлені, на жаль, не в ході спеціального розгляду проблеми, а лише як побіжні, розрізнені зауваження, в яких, до того ж, проглядала дещо відсторонена позиція авторів. Така методологічна установка завадила тогочасним мислителям зрозуміти фанатизм як явище закономірне і невід'ємне у суспільному житті, і саме вона запровадила їх на шлях пошуку винуватців або суб'єктивно-волонтаристських причин його та винесення відповідних вироку. Зокрема Еразм Роттердамський назвав засліпленість фанатиків гідною жалю, а жорстокість розбрату і насильств поміж людьми, що проголошують релігію любові - ганебною [5, 39-40]. М.Монтень також висловлювався на цю тему під враженням лиходійств, скоєних «ревнителами віри» проти «відьом», єретиків та туземців Америки, які «морально перевищували своїх підкорювачів». Саме це на його думку позбавляє християнство єдиної, теоретично існуючої переваги над іншими релігіями - переваги у чеснотах моральності. Більше того, в означених випадках сама віра виявляється лише зовнішнім прикриттям для найбрутальніших інстинктів та корисливих інтересів [6; Т.2, 131].

Як бачимо, спільним у підході ранніх гуманістів до проблеми фанатизму було те, що головну його причину вони вбачали у християнській ідеології, котра послаблює й принижує людину, підштовхує її до виявлення найгірших інстинктів, розпалює насильства і ворожнечу, у вирі яких сама віра стає пустим марновірством і приводом до лиходійств. В руслі тієї ж концепції Дж. Бруно спробував пояснити, як саме ідеологія поштовхує людей до цього: вона породжує навіть у найменшій секти претензію на унікальність і впевненість у перевазі своєї мудрості над рештою, і цим санкціонує непримиримість та всілякі безумства [7, 163-164].

Ідеологія саме тому займала чільне місце в теоріях тогочасних філософів, що певна обмеженість індивідуалістичного світосприйняття приховувала від них соціально-структурні чинники фанатизму і зосереджувала їхні роздуми на сфері психології, а відтак і ідеології. Ось чому корені фанатичної засліпленості та несамовитості вони пошукували або в набутій патології розуму, або в одвічній нездатності деяких верств і спільнот до інтелектуальної послідовності та виваженості. Власне з «грубою й безглуздою черню» та «тупою і нищою юркою» і пов'язував поширеність підбурюючого впливу церковної ідеології Дж. Бруно [7, 166].

Варто додати, що Дж. Бруно в більшій мірі, ніж попередники, почав застосовувати нормативістський підхід, аналізуючи фанатизм з точки зору належного, а точніше - невідповідності належному. Він створив концепцію «релігійного ентузіазму», - що спонукається недисциплінованістю і невіглаством, самоприниженням і «звірними пристрастями», та «героїчного ентузіазму», тобто найінтенсивнішого творчого, пророчого натхнення, в якому людина піднімається над страхом смерті і жертвує всім, щоби в праці та боротьбі досягти найвищої насолоди [8, ...]. На відміну від несамовитості за Платоном, обидва види якої існували реально, «героїчний ентузіазм» - це інтелігібельна модель, що мала пра-

вити за взірць, а «релігійний ентузіазм» - це антивзірць, який, певно, мав більше точок стикання з дійсністю, але також був сконструйований - за принципом «від протилежного».

Слід зауважити, що ентузіазм за Бруно цілком відповідав тодішньому уявленню про фанатизм, точніше - про причини його виникнення. Адже фанатизм видавався явищем чисто індивідуальної психології - наслідком особливого піднесення і концентрації духу у однієї особи або декількох, наснажених єдиною надлюдською енергією. Правда, від цього, досить позитивно оцінюваного різновиду відрізняли інший - фанатизм натовпу, який вважали явищем майже біологічним і дегенеративним. І його «стадність» і маніпулятивність філософи не розуміли, а тому докладного аналізу не проводили, обмежуючись емоційним засудженням і зовнішніми спостереженнями. Єдиною ж причиною фанатизму натовпу, поза згубним впливом ідеології, визнавали саме оцю зраду індивідуальності й індивідуалізму, яку ще саму треба було пояснити і яку без хитрощів пояснювали нерозвинутістю та непоміркваністю простолюду.

Чимало пише про це Ф.Бекон, який, понад те, робить декілька цікавих спостережень, наприклад, про переважання в фанатизмі організаційних інтересів (вербування прибічників) над ідейними і про те, що насильство, навіть заради благої ідеї, неминуче виявляється діянням порочним і фанатичним [9; Т.2, 357,264]. Крім того, фанатичне завзяття він пов'язує з марновірством, хоча й не пояснює сутність цього зв'язку [9; Т.2, 53-54]. В політичній філософії Т.Гоббса «божевільна юрби» трактується як пристрасть, що різко виявилась під збудуючим впливом групи екзальтованих, харизматичних вожаків, чия претензія на божу благодать живиться церковними повчаннями про те, що для неї не потрібні людські зусилля, а тільки надприродне натхнення [10, Т.2, 57,252]. Втручання церкви в управління державою він вважає неприпустимим, оскільки це призводить до конвульсій політичного організму у вигляді смут, чвар, розладу керівництва, а відтак - і вибухів фанатизму [10; Т.2, 257].

Для Дж. Локка релігійний екстаз і фанатизм - результат поспадання самовпевненості, ревності і марновірства у людей, не схильних до копіткої роботи точного мислення та нездатних контролюватися здоровим глуздом і рефлексією. До дії фанатика спонукає не слухність його ідей, а сила його імпульсів [11; Т.2, 176,179]. Аналогічно пояснював це явище і взагалі - «рабство від афектів» Б. Спіноза, який підкреслював, що лише у не багатьох самодетермінація думки спроможна взяти гору над стихією почуттів і бажань, а тому більшість людей, «юрба» приречені на дезорганізацію вищого, істинного афекту пізнання - нижчими, тілесними пристрастями [12; Т.2, 296, 313].

Слід зауважити, що при всій продуманості й авторитетності вищенаведених суджень, вони, з точки зору аналізу розглядуваного явища містять у собі лише одну, цілком просту ідею, - що фанатиками стають люди, схильні до афектації та екзальтації. Проте ці риси були тоді майже синонімічні до поняття «фанатик», «людина юрби», а тому дані судження мало що додавали до його загальноуживаного визначення. Ось чому для нашого дослідження більший інтерес становить інша думка Спінози, яку, до речі, так чи інакше висловлювали і Макіавеллі, Мор та Ф.Бекон, - що релігія потрібна саме для того, аби уберегти маси від експесів фанатизму, котрий породжується невмінням юрби приборкувати свої пристрасті.

Тут слід відзначити ясну позицію розрізнення і визнання несумісності фанатизму і релігії.

Іншої позиції дотримувались філософи - просвітники. Якщо їх попередники, хоч і з дещо утилітарних міркувань, але визнавали значення релігії, її, так би мовити, «функціональність», то просвітники більш чи менш різко заперечували це і в спробах аргументувати свій атеїзм приписували фанатизм самій сутності релігії, закидаючи його їй як найтяжче звинувачення та підставу для «смертельного вироку». Коли П. Бейль пише, що віра збуджує надмірну ревність у виконанні обрядів, він, як і Т. Гоббс, пояснює це церковними повчаннями про достатність таких, зовнішніх актів віри. Але на відміну від останнього, він вважає, що наслідком цих повчань стає не щира впевненість у своїй харизмі, а фарисейський розрахунок: заслужити обрядами прощення, щоб потім віддаватись гріху [13; Т.2, 222].

Ці, занадто емоційні докори та розвінчання, на жаль, мало прояснили суть справи; навпаки, вони її ще більше заплутали, оскільки перетворили «фанатизм» на загальноуживаний ярлик, позірна самоочевидність якого зробила усі спроби його критичного осмислення смішними і недоречними. Як наслідок, реальний зміст цього поняття був «розмитий», воно, разом із явищем, вилучилось із поля неупередженого наукового розгляду і перейшло до розряду сталих літературно-публіцистичних штампів. Таким воно залишається й сьогодні, і саме це ставило й ставить найбільші перепони на шляху його філософського аналізу.

Література:

1. Платон. Собр. соч. в 4-х т. - М., 1990. - 1994.
2. Мелье Ж. Завещание. - В 3-х т. - Т.1. - М., 1954. - 439 С.
3. Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. - М., 1980. - 368 С.
4. Мор Т. Золотая книга, столь же полезная, как забавная, о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопии // Зарубежная фантастическая проза прошлых веков. - М., 1989. - 608 с.
5. Эразм Роттердамский. Жалобы мира // Трактаты о вечном мире. - М., 1963.
6. Монтень М. Опыты. - В 3-х т. - М.-Л., 1957-1960.
7. Бруно Дж. Сто шестьдесят тезисов против математиков и философов нашего времени // Горфункель А.Х. Джордано бруно. - М., 1973. - 175 С.
8. Бруно Дж. О героическом энтузиазме М., 1953.
9. Бэкон Ф. Соч. в 2-х т. - М., 1972.
10. Гоббс Т. Соч. в 2-х т. - М., 1991.
11. Локк Дж. Соч. в 3-х т. - М., 1985.
12. Спиноза Б. Избранные произведения в 2-х т. - М., 1957.
13. Бейль П. Исторический и критический словарь. В 2-х т. - М., 1968.

Бердинских А.А. (Сумы)

ДЕГУМАНИЗАЦИЯ ЯЗЫКА: ОПЫТ ПАРАДИГМАЛЬНОГО АНАЛИЗА ДВУХ ЛИНГВОФИЛОСОФСКИХ КОНЦЕПЦИЙ

Интерпретируя лингвистические концепции своих предшественников в работе «Мысль и язык», А.А. Потебня «возвысил» теорию Вильгельма фон Гумбольдта над прочими за счет определения языка как работы духа. Революционным для своего времени в этой формуле явилось понимание языка как деятельности. И если вслед за А.А.Потебней понимать это высказывание буквально, не метафорически, то необходимо признать за категорией «дух» особую роль, роль производителя действия, то есть агенса.

По М. Хайдеггеру, «Всякий метафизический вопрос всегда охватывает метафизическую проблематику в целом» [7, 16]. Ведь все метафизические построения замыкаются на концептах *целое, единое*. Основные понятия, которыми оперирует метафизика, «суть представления, в которых мы представляем себе нечто общее или нечто вообще, нечто в аспекте того универсального, что многие вещи имеют между собою сообща. На почве представления этого всеобщего мы в состоянии определить отсюда отдельные данности» [7, 333]. Следовательно, метафизический дискурс структурируется посредством некой центрирующей или, по И. Канту, регулятивной идеи.

У В. фон Гумбольдта такая центрирующая дискурс регулятивная идея репрезентуется категорией «дух». В его представлении дух «есть то, в соответствии с чем, как с общим мерилom, можно определить ценность вещей для человека и ценность людей друг для друга» [2, 338]. Заметим, что В. фон Гумбольдт описывает «дух» не как некий нормативный акт или моральный закон, но как высшую точку своеобразной градации, как вершину аксиологии, позволяющей оценить с помощью смысла объекты мира, как «позицию, с которой можно *все* (курсив автора статьи) сравнивать и *все* оценивать» [2, 341]. Однако, по мысли В. фон Гумбольдта, местоположение духа не ограничивается лишь сферой трансцендентного. Дух, по его мнению, еще и пронизывает весь данный в опыте мир явлений [1, 64].

Амбивалентность регулятивного концепта «дух» обусловила специфику объяснительной практики ученого. С одной стороны, гумбольдтовский метаязык вобрал в себя свойства, присущие концепциям философов *Единого*, у которых он представлен как жестко структурированная, замкнутая иерархия смыслов, слабо связанных отношениями референции с действительностью. Вследствие чего теоретическая парадигма ученого в приложении к иным дискурсивным практикам отчасти утрачивает эффективность. Регулятив «дух» дает как бы код к дешифровке только одной виртуальной реальности, реальности метафизических построений самого В. фон Гумбольдта. Поэтому не случайно агенс «дух» помещен в предикате высказывания «Язык есть работа духа». Такая позиция соответствует логической *постоянной*.

С другой стороны, В. фон Гумбольдт понимает дух не изолированно от человека, но как инструмент его познавательной деятельности: «Дух, которым мы постигаем, сравниваем, упорядочиваем, рассматриваем, вчуже пронизывает все внутреннее творчество языка как некую окружающую его инаковость...» [2, 365]. Ученый представляет такую антропологическую систему, в которой человек является не только пассивным объектом, подверженным влиянию высшей субстанции, но и субъектом, способным вмешиваться в окружающую его действительность, менять ее устройство и ход.

В амбивалентном понимании категории «дух», как это ни парадоксально, заключена попытка В. фон Гумбольдта преодолеть замкнутость метафизических конструкций и диктат их регулятивных концептов, путем признания за человеком права на свободу целеполагания во всей полноте ответственности.

Размещенная в левой части интересующей нас формулы категория «язык» конституируется посредством предикации тождества, приобретает отчетливое субстанциональное звучание – «Язык есть...». Здесь фиксируется философская интенция Г. фон Гумбольдта, направленная на внутреннее содержание самого

явления. Поэтому для ученого «язык, представляющий в сущности форму его (духа – прим. автора статьи) мышления, становится для него как бы заново материей, заново же перерабатываемой им в идеи, стимулирующей и производящей новые идеи» [2, 365]. Кроме того, расположение концепта «язык» в позиции грамматического субъекта высказывания, соответствующей логической переменной, свидетельствует о том, что слово «язык» может быть понято как имя общее, покрывающее во внешнем мире в зависимости от языка разные области индивидов. В гумбольдтовском метаязыке границы или, скажем, контуры концептуализированной области «*работа духа*» намечены: работа духа – это язык; духом мы «*постигаем, сравниваем, упорядочиваем, рассматриваем*».

Дальнейшая интерпретация высказывания «Язык есть работа духа» предполагает развитие по двум сценариям: либо по пути углубления онтологии, и тогда, возможно, мы подойдем к представленному в «Письме о гуманизме» М.Хайдеггера пониманию сущности языка как «дома бытия» [7, 192], либо по пути расширения позитивистской парадигмы посредством привлечения все новых формализованных методов и приемов анализа микро- и макротекстовых элементов.

В своих изысканиях А.А.Потебня отказывается от метафизического подхода к решению чисто лингвистических задач, но, тем не менее, продолжает использовать гумбольдтовскую формулу в качестве одного из *исходных предложений* собственной теории. Однако в его изложении смысл высказывания значительным образом трансформируется за счет введения иного понимания категории «дух». А.А.Потебня интериоризирует означаемое слова, переводит его из сферы трансцендентного в сферу имманентного. Он принимает дух «в смысле душевной жизни человека вообще», «в смысле сознательной умственной деятельности, предполагающей понятия», «как высшую познавательную деятельность» [6, 36-37].

Такой терминологический сбой до известной степени объясним разностью этимологических корней слов, используемых для обозначения духа и души в европейской традиции и их единством в русском языке. У латинян «*anima*» (душа) связана с «*animus*» (разумное начало, жизненное начало, мысль), «*animalis*» (живой, одушевленный, поддерживающий жизнь, животворящий) и «*animus*» (вдыхать, оживлять, одушевлять); «*spiritus*» (дух) мотивировано глаголом «*spiro*» (дуть, дышать, веять) и соотносено с прилагательным «*spiritalis*» (духовой, дыхательный, духовный, невещественный). В греческой традиции «*ψυχή*» (душа) имеет так же значения «дыхание», «дух», перен. «жизнь», «дух усопшего», «тень» и произведено от глагола «*ψύχω*» (дуть, дышать, охлаждаться, остывать), а «*ρνεμб*» (дух), новозаветн. «*ρνεμб бгйпн*» (Дух Святой) образовано от глагола «*ρνεш*» (дуть, веять, издавать запах, дышать, пыхтеть, храпеть).

На глубинном этимологическом уровне и у латинян, и у эллинов семантические поля терминов, обозначающих дух и душу пересекаются. Однако уже в античной мысли общность мотивации этих слов не просматривается, следовательно, к этому времени дух и душа были осмыслены и закреплены в языке как принципиально различные явления. В русском же языке прозрачность общей мотивации не утрачена до наших дней: «дух» и «душа» в пересечении семантических полей сохраняют значение особого жизненного начала или воздушной субстанции, исходящей от теплого, оживляющего дыхания.

Развитие европейской философской мысли в этом направлении прошло ста-

дии понимания «духа» в рамках космологической, внеличностной концепции античного мира, монотеистического средневекового представления о духе как об абсолютной личностной субстанции, творящей мир единожды, к углублению в человеческое «Я» в философии Нового времени, когда либо сам человек, либо та или другая его способность (например, выходить за пределы чувственного опыта и оперировать отвлеченными категориями) стали мыслиться как подлинно духовное начало. Позитивистское течение мысли (неопозитивизм) и феноменология Э.Гуссерля вообще ликвидировали проблему духа как метафизическую, то есть стоящую вне сферы научного исследования, и заменили ее той или иной совокупностью условных категорий, лишенных единой субстанции реального существования: «...тільки завдяки отриманню результатів, які конституюють онтологічний зміст даного світу, ми можемо уникнути будь-якої надчуттєвої абсолютизації буття цього світу і дізнатися, взагалі і зокрема, що ми йому повинні, як філософи, приписати, щоб зрозуміти природу, простір, час, причинні зв'язки і, в деякому розумінні, точність геометрії, математичної фізики і т.д., замовчуючи відповідні проблеми іншого роду, що стосуються наук про дух» [3, 61].

А.А.Потебня предпринимает попытку психологизировать гумбольдтовский концепт «дух», позитивистски осмыслить его. Эта инициатива развивается на фоне заметных успехов экспериментальной психологии во второй половине XIX века. В это время она, собственно, и выделяется в отдельную науку, что обусловлено крупными сдвигами в биологии, связанными, прежде всего, с учением Ч.Дарвина. К концу века понятие «психика» в значительной мере вытесняет понятие «душа» из аппарата специалистов, и тем самым легитимизируется объект исследований и сама научная дисциплина. Однако во время написания работы «Мысль и язык» процесс отделения и узаконивания еще не был завершен, и поэтому в тексте ученого концепты «дух» и «душа» пересекаются значительными участками своих семантических полей.

В анализируемом фрагменте текста А.А.Потебни зафиксирована смена эпистемологической ситуации. Формально она эксплицируется посредством предикации подобия и участвующих в ней дейктиков «в смысле», «как», актуализирующих компоненты речевой ситуации и компоненты денотативного содержания высказывания, наделяющих объект высказывания новым качеством. Выраженная в приведенных выше предикатах модальность ирреальна, точнее, гипотетична, она сигнализирует о решении ученого отказаться от предшествующей научной парадигмы. Такое решение, как показал Т.Кун, «всегда одновременно есть решение принять другую парадигму, а приговор, приводящий к такому решению, включает как сопоставление обеих парадигм с природой, так и сравнение парадигм друг с другом» [5, 111].

Всякая интерпретация предполагает включение в нее стандартов рациональности, принятых интерпретатором. Особенности объяснительной практики А.А.Потебни формируются посредством определенных допущений, на основе которых очерчивается смысл такой фундаментальной категории его учения, как «субъект». Так, автореферентные высказывания ученого, определяющие содержание концепта «дух», позволяют ему считать единственным источником и субъектом мыслительной и языковой деятельности индивидуальность: «Язык и дух, взятые в смысле последовательных проявлений душевной жизни, мы можем вместе выво-

дить из «глубины индивидуальности», то есть из души, как начала, производящего эти явления и обуславливающего их своей сокровенной сущностью» [6, 38].

Следует, однако, вспомнить, что индивидуальность всегда определяется через противопоставление типичному как общему, присущему всем элементам данного класса или значительной его части. Словом, смысл этого понятия именно такой, какой заложен в русской идиоме «яркая индивидуальность»: это некий объект, входящий в класс однородных явлений, но выделяющийся из него благодаря характерным, свойственным только ему признакам. Основанием выделения индивидуальности у А.А.Потебни служит довольно высокой степени отвлеченности, обобщенный и типизированный концепт «народ», осуществляющий регулятивную функцию по отношению к ней: «Неделимое из себя создает свое развитие, но стеснено в этом направлением путей, пройденных его народом» [6, 39]. Более того, диктат этой регулятивной идеи распространяется и на язык.

Таким образом, потебнянский метаязыковой дискурс, представленный в данной работе, структурируется посредством центрирующего концепта «народ», а автореферентные предложения создают поле денотации для терминов теории лишь при условии их взаимоопределенности. Вынесенная вовне, например, фраза «дух без языка невозможен, потому что сам образуется при помощи языка и язык в нем есть первое по времени событие» [6, 37] утрачивает прозрачность и предстает не более, чем конструкцией, состоящей из эффектных символов.

Разработанная А.А.Потебней версия метаязыковой структуры не оппозитивна гумбольдтовской в том смысле, в каком, как показал Ж.Деррида, «никогда не стоял вопрос о противопоставлении... вообще какого-либо центра любому центру» [4, 24]. На языке экзистенциальной философии отношение концепции А.А.Потебни к аналогичному учению В. фон Гумбольдта можно выразить как сокращение перспективы проекта. Ю.Хабермас назвал бы продукт этого отношения сужением горизонта целерациональности. В связи с этим потебнянской теории значительное число телеологических методов объяснения вытесняется принципом каузальности, господствующим в позитивистских науках.

Социокультурные предпосылки сокращения перспективы проекта и сужения горизонта целерациональности в анализируемом фрагменте текста известны. Дело в том, что при В. фон Гумбольдте европейские кафедры философии были в значительной части заняты теологами и аристотеликами, а в период, когда жил и работал А.А.Потебня, среди российской интеллигенции были сильны богоборческие настроения. По свидетельству биографов и историков науки на формирование философских взглядов ученого оказали влияние идеи русских революционеров-демократов А.И.Герцена, Н.Г.Чернышевского, Н.А.Добролюбова, эстетические идеи В.Г.Белинского.

В связи с этим смысл идеологического ангажмента А.А.Потебни можно эксплицировать как рецидив антично-полисного мировоззрения, в котором эманация индивидуальности реализуется на фоне более абстрактного понятия «полис», а объяснительные практики сводятся, по большей части, к генетизму и этнологизму. Вместе с тем сознание жителя полиса, освобожденное от первичных сил, испытывает потребность в натурализации объектов окружающего мира и самого *этоса*, что послужило предпосылкой возникновения античной *физиогномики* и *типологии характеров*.

Подаючи основи для перенесення лінгвістических штудій в сферу психології, А.А.Потебня формує свою метаязыкову стратегію, двигаясь по вектору, заданому картезіанської парадигмою. В результаті ми маємо таку теоретическу модель, которую можно было бы охарактеризовать метким определением Х.Патнэма «метафизический реализм» потому, что потебнянская концепция, с одной стороны, объективирует окружающую действительность и человеческую психику, а с другой – строит свои обоснования, опираясь на определенные метафизические допущения.

В изысканиях А.А.Потебни соотношение в метафизическом контексте субъектов-индивидов с природой, а также сокращение перспективы проекта и сужение горизонта целерациональности закономерно приводят к трансформации собственно лінгвістического пространства и выделению из него отдельной отрасли – психолінгвістики.

Література:

1. Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. — М.: Наука, 1984. — 478 с.
2. Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры. — М.: Наука, 1985. — 466 с.
3. Гуссерль Е. Формальна і трансцендентальна логіка. Досвід критики логічного розуму // Читанка з історії філософії: У 6 кн. К.:Вища шк., 1993. Кн.6.: Зарубіжна філософія ХХ ст./ Під ред. Г.І.Волинки.
4. Деррида Ж. Позиції. — К., 1992. — 192 с.
5. Кун Т. Структура научных революций. — М.: Прогресс, 1977. — 327 с.
6. Потебня А.А. Мысль и язык. — К., 1993. — 192 с.
7. Хайдеггер М. Время и бытие. — М.: Прогресс, 1993. — 447 с.

Титар О.В., асп. (Харків)

ХРИСТИЯНСЬКА ОПОЗИЦІЯ ТІЛО - ДУХ ЯК СКЛАДОВА УКРАЇНСЬКОЇ МЕНТАЛЬНОЇ КАРТИНИ СВІТУ

З часів Л. Леві-Брюля, М. Блока та Л. Февра єдність психологічної структури і можливість певних реакцій соціальної групи у певний історичний момент означається терміном « ментальність », що повинний був окреслити умонастрій і соціально-психологічні установки усього народу, що часто не мав змоги дістатися письмових джерел, щоб засвідчити про своє існування нащадкам, залишався поза письмовою семантикою. Звідси - операція і звертання до тих джерел, що донесть до нас дійсну історичну картину його стану - зафіксована пізніше усна розповідь, де деталі все рівно підлягають мимовільній цензурі оповідача чи фіксатора, мова народного мистецтва, мова архітектурних пам'яток та самих змін у мовленні.

За словами А. Бергсона, свідомість і матерія, душа і тіло стикаються і взаємодіють у сприйнятті, коли основою нашої свідомості виступає пам'ять. Історична пам'ять ж надає людині усвідомлення свого місця у соціумі, у перебігові поколінь, виділяючи індивідуальне і пов'язуючи його одночасно із суспільним. Індивідуальна свідомість долає перепони у здійсненні історичного руху, відбираючи те, що становить для неї інтерес, і «коли вже одної цієї розумної селекції достатньо, щоб говорити про її духовну форму, то свою матерію воно, безсумнівно, позичає у природи» [2; 316].

З поняттям цього духу, «що позичає у матерії сприйняття ...і повертає їх їй,

надавши форму руху», безпосередньо пов'язана категорія свободи як та внутрішня індетермінація, що дозволяє індивідуальній свідомості, «перед тим, як розділитися між будь-якою значною множинністю моментів матерії, все краще проходить крізь петлі необхідності» [2; 316].

Поняття душа - духовне - ментальне - тілесне осмислюються в українській культурі як взаємодоповнювальні, залежні одне від одного, але не взаємозамінні.

У давньослов'янській міфології «душа» ототожнюється з певними тілесними органами - головою, що дає розуміння, і оком, що надає людині світ видимий, світ життя. Не маючи виразного протиставлення «духовного - тілесного», душу класифікували як «розумну», «чуттєву», «утробну» (пасивно-вегетативну). За часів поширення християнства дух і тіло сприймаються як непримиренні протилежності. Для І. Вишенського людина є суперечливою єдністю душі й тіла, «що утворюють протистояння «зовнішньої» людини як невід'ємної частини природи і суспільства, людині «внутрішній», пов'язаній зі світом Божественного» [5; 60]. За допомогою свободи волі - «самовластія», що не є сваволею, людина здійснює свідомий вибір між земним і небесним, тілесним і духовним.

У курсах Й. Кононовича-Горбацького, Ф. Прокоповича поширена думка про складну структуру людської душі, її різні природи - вегетативну, тваринну, людську і божественну.

Дух стає предметом, субстанцією, «яка в своїх станах і діях містить набагато більше, ніж скільки може увійти у свідомість», у П. Юркевича. Він проводить думку про «різнобічний, а не однобічний зв'язок душі з тілом», що міститься у «біблійному вченні про серце як безпосередній і щонайближчий орган душевних діяльностей і станів. Тілесним органом душі може бути ніщо інше, як людське тіло. Тому позаяк серце поєднує в собі всі сили цього тіла, воно ж і є щонайглибшим органом життя душевного» [11; 84].

Душа для Г. Сковороди - це божественний потенціал у людині, що може реалізуватися через дух або ні - через забуття божественних заповідей: «Найважливіше діло Боже є: одну безпутну душу оживотворити духом своїх заповідей, аніж із небуття створити нову земну кулю, поселену беззаконниками» [8; 1; 145]. Пізнаючи своє тіло, учасники діалогів Г. Сковороди говорять про другорядну, підпорядковану його природу: «тіло моє є якраз те, що стіни храму, або те, що в посудині череп'я. А серця й думки мої те, що у храмі жертвоприношення, або те, що в посудині вода» [8; 1; 164], тобто найголовніше.

Ці дві натури - видима та невидима - поєднуються у людині: «Є у тілі нашому дві храмини: одна рукотворна, друга небесна, нерукотворна. Вона похована у храмінні нашій земній» [8; 1; 215]. При комунікативному співвіднесенні через символіку Біблії із Царством Божим відбувається трансформація людини - «Душа моя у дух, а дух у серце моє перетворився» [8; 1; 276].

Тільки Бог своєю благістю може надати людині справжнє життя у душі: «Народжене із плоті є плоть, народжене ж від духу є дух, що освятив серця й утроби наші. Господи! Цей дух є закон твій, посеред черева нашого - шлях, істина й життя» [8; 2; 68]. Основа гносеологічного оптимізму Г. Сковороди - віра у взаємозумовленість трьох світів - «всезагального», «мікрокосму» (людини) та символічного (Біблія): «світло премудрості тоді входить у душу, коли людина два єства пізнає: тлінне і вічне» [8; 2; 143], що здійснюється через текст (Біблія) та

інтертекстуальне тлумачення символіки (навколишній світ та події історії приймають семантику «загадки», яку має зрозуміти побожна людина).

В цій перевазі духовної інтуїції серця, інтуїтивного пізнання серцем філософія Г. Сковороди має спільне із концепцією «подвійної істини» Б. Паскаля: інтуїції серця у Паскаля надають первинні поняття (простір, час, рух, число) і аксіоми, а далі йде дискурсивно-логічне мислення із його специфікою, але в щоденному житті переважає пізнання серцем, духовно-душевне безпосереднє реагування на події.

За переконанням Б. Паскаля, усе різноманіття духовного досвіду можливе лише через наближення до Христа і прийняття його вчення. Протягом життя людини відбувається поступове виховання душі: «зібравши безліч земних коштовностей, чи буде це золото, наука або гучне ім'я, душа з необхідністю розлучається з усіма цими предметами свого блаженства. Тому коли вони і можуть задовольняти, то зовсім не завжди; коли володіння ними можна вважати дійсним щастям, то все ж це щастя нетривке і обмежене строком теперішнього життя. Через це святе смирення, котре Бог звеличує більше гордості, вона починає підніматися над звичайним рівнем людей, осуджує їхній спосіб життя, відхиляється від їхніх правил, уболіває за їхнє засліплення, починає шукати істинне благо і усвідомлює, що йому повинні бути властиві наступні дві якості: по-перше, однакова з нею тривалість і невід'ємність без її на те згоди; по-друге, воно повинно бути для неї дорожче за усе на світі» [7; 112].

Докорінно змінюється погляд на тіло і його смерть: «Будемо ж дивитися на смерть не як язичники, а як християни, тобто з надією, котра, за вченням ап. Павла, складає перевагу християн. Не будемо більше вважати тіло смердючим прахом, бо таким являє його оманлива природа і будемо бачити в ньому недоторканий і вічний храм Святого Духа, як вчить віра. Ми знаємо, що тіло святого служить вмістилищем Святого Духа до воскресіння, що має здійснитися силою цього Духа, котрий для того в них перебуває» [7; 240].

Віра у Христа і надія на спасіння кожної людини виступали як певні ментальні характеристики, що зберегли переселенці з різних частин України під час культурного освоєння Слобожанщини: «Обряд залишався постійною і недовзначною прикметою національної самобутності» [10; 81] - як на Заході України, так і на її Сході.

Коли переселенці осідали на якомусь місці, то одразу починали будувати «і по містах, і по містечках, і по селах» свої парафіяльні церкви, у більших містах - собори: «парахвіянам самим треба було піклуватися про свою церкву, бо ніхто їм не допомагав у цьому ділі, а раз вони самі содержували на свій кошт духовенство і піклувалися про храм Божий, то вони мусили мати і великий вплив на вибори церковного причта, а з другого боку, сей церковний причт піклувався про релігійно-моральні потреби парафіян» [1; 180], таким чином утворювався суспільний синтез, в якому духовне і тілесне кожної людини намагалося віднайти рівновагу, нібито виструнчитися у своїй орієнтації на храмове життя, так храм виконував інформаційно-комунікативну функцію, акумулював спрямованість думок, духовні інтереси і пріоритети менталітету народу.

На нашу думку, найбільш виразними пам'ятками синтезу і трансформації ідей і конструкцій слобожанського дерев'яного будівництва у муровану архітектуру були Покровський собор (1689) у Харкові, Миколаївський храм (1682) Святогорського монастиря на Крейдяній скелі та Спасо-Преображенський собор (1686) у м. Ізюмі: у зовнішній оздобі і внутрішньому оформленні цих трьох храмів багато

спільного, що відрізняє їх від загальних архітектурних рис у будівництві храмів того часу.

Символіка трьох храмів відображається у їхній назві. Миколаївський храм присвячений захисту від сторонніх сил, символізує об'єднання усіх християн перед загрозою наступу татар, ворожих сил ісламу. Спасо-Преображенський собор - символ влади, що починає відчувати свій ґрунт, певну висвяченість своєї місії, усвідомлює істинну сутність Творця. Покровський - звернення, злиття божественних сил з народом, визнання синів Божих, коли можна людині подумати про можливість обоження тварного світу, про божественне заступництво від ворожих сил.

Побудова, а звідси і подальше сакральне значення Миколаївського храму в Святогір'ї оточені легендами про виникнення цієї споруди за одну ніч: довго церква будувалась у крейдяній скелі над річкою, а коли прийшов час, то будівничі разом відрубали «зайві» стіни і зранку з'явився новий храм, мов величезний корабель, перед здивованими очима подорожніх. Як навіть у «піднесенні повної чаші одночасно перебувають земля і небо, божества і смертні. Ці четверо пов'язані у своїй первісній єдності взаємною приналежністю» [9; 321], так ще більшою мірою побудова цього храму в своєму сутнісному значенні відтворювала народні уявлення, релігійні вірування, надії на перемогу над невірними, що злилися у єдиному символічно-синкретичному утворенні. За народними віруваннями, святий Микола Чудотворець є покровителем мореплавців, мандрівників.

Як відмічає О. Воропай [4; 376]: «У віруваннях чорноморських моряків є два Миколи: морський і мокрий ... Обидва Миколи мають таку владу на морях, що коли не звертатися до них з обітницями, то буде певна гибель. Обітници полягають у тому, щоб оздобити образ Чудотворця, дотримуватися свят святого Миколи, а й то побудувати на його честь церкву». На Харківщині записана розповсюджена легенда про «Святого Миколая», яка оповідає, що «Святий Микола - Чудотворець на небі не сидить, а тут, на землі, людям допомагає» [4; 26], тож виступає найближчим заступником віруючої людини від усякого стихійного, непередбачуваного лиха. Свято Чудотворця Миколи об'єднує усіх віруючих навколо імені святого, що «взяв у свої руки керму до єднання усіх церков» [6; 27].

Національні риси розуміння цього святого як наближеного до щоденних турбот людини захисника-оборонця сприяли популярності і значимості Святогорського храму як переднього форпосту у відчуженому світі «магометан».

Спасо-Преображенський собор пов'язаний із таїнством Преображення, коли у присутності апостолів Петра, Якова та Івана від Христа почало відходити божественне, нетварне світло, прийняття людською плоттю Христа божественної енергії благодаті Божої сприймається у християнській традиції як заставка майбутнього преображення людини. «Не бійтеся», - говорить Христос своїм вірним апостолам, це ж мав намір сказати своїм синам Донець-Захаржевський: не бійтеся боронити свою вітчизну. Концепція захисту батьківщини у боротьбі із сторонніми силами сприяє процесу поглиблення ідентифікаційних смислів, ця любов, наближаючи до божественного, виключає страх. Значення собору виростає до символу свободи козацького самоуправління.

Однією з ознак барокової культури є реформування розуміння світла, посилення його значення, як у готиці, але з іншим символічним навантаженням, в усякому випадку підкреслюється «аспект містичного тіла церкви або тіла людини, звільненого від гріхів, його преображення світлом Благодаті» [3; 75].

Покровський собор завершує цю своєрідну трійцю найзначніших храмів на Слобожанщині 80-х років ХУІІ століття, коли Спасо-Преображенський подає надію на спасіння тільки обраним, то заступництво божої Матері розповсюджує її на всіх віруючих, демократизуючи таким чином можливість залучення до Божественного світу. Бо «Пречиста Діва Марія не тільки є Мати Христова. Ми віримо, що вона є Матір всього роду християнського. Як страждала Вона стражданням Христа, Сина свого, так віримо ми, страждає Вона і стражданням кожної душі християнської, кожної святої церкви, кожного побожного народу» [6; 203].

У цьому храмі семантика обраності кожного божественним світом для служіння християнській вірі максимально посилює мотив відповідальності, стаючи символом самопожертви в ім'я свого роду і народу.

Покров Богородиці - це народне улюблене свято для українського козацтва, що встановлене на спомин про явлення Божої Матері у Влахернському храмі 910 р. під час облоги Константинополя арабами: «Андрій Юродивий та його учень Єпифаній під час всенощної побачили Богоматір із сонмом, котра розпростерла свій покров (мафорій) над зібраними у храмі і молилася про урятування народу від бідкування» [12; 191]. Причетність до сакрального змісту цієї події розповсюджується на кожного воїна християнської віри, як всеблагість Христа розповсюджується на увесь загал синів Божих, звідси така популярність цієї події і цього свята.

Християнська опозиція тіло - дух долається із наданням тілесному іншого статусу: обряд і виконання канонів християнства, побожне життя робить людське тіло уміщенням Святого Духа (ідентифікуючи себе з православним обрядом, українці сприймали себе як окрема нація).

Духовне сприймається як певний творчий божественний потенціал у людині, реалізація якого повинно допомагати тіло. За переконанням як Г. Сковороди, так і європейської екзистенційно-християнської традиції (Б. Паскаль), найбільше різноманіття духовного досвіду можливе через прийняття християнства усім серцем і відповідне самовиховання, виховання душі, що надасть цілісність духовного і тілесного начал. Християнська віра переплітається із народними віруваннями.

Тіло - дух - душа стають взаємодоповнюючими категоріями у ментальній картині світу, а здійснення обряду має допомогти усталеності і системності цієї картини.

Література:

1. Багалій Д. Історія Слобідської України. - Х., 1993. - 256 с.
2. Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Собр. соч. - Т.1. - М., 1992. - 336 с.
3. Буркхардт Т. Сакральное искусство Востока и Запада: Принципы и методы. - М., 1999. - 216 с.
4. Воропай О. Звичаї нашого народу. - К., 1993. - 592 с.
5. Горський В. Історія української філософії. - К., 1996. - 287 с.
6. Липківський В. (Митрополит) Слово Христове до українського народу. Проповіді на неділі й свята. - К., 1991. - 308 с.
7. Паскаль Б. Трактати. Полемические сочинения. Письма. - К., 1997. - 576 с.
8. Сковорода Г. Твори у 2 т. - Т.1. - К., 1994. - 528 с.; Т.2. - К., 1994. - 480 с.
9. Хайдеггер М. Время и бытие. - М., 1993. - 447 с.
10. Химка І. П. Греко-Католицька Церква і національне відродження у Галичині // Ковчег. Збірник статей церк. історії. - Число 1. - Львів, 1993. - С. 73-109.
11. Юркевич П. Вибране. - К., 1993. - 416 с.
12. Языкова И. К. Богословие иконы. - Тула, 1995. - 208 с.

ПОЛЕ СВІДОМОСТІ У КОГНІТИВНИХ НАУКАХ ТА ФЕНОМЕНОЛОГІЇ

До середини ХХ століття проблема «таємничості людської суб'єктивності», як вона була сформульована Гуссерлем у «Кризі європейських наук...» не знаходила адекватного розв'язання у межах гуманітарних наук. Протягом 1956-1960 років відбувається формування когнітивних наук, ядром яких стала когнітивна психологія. Можна виокремити декілька чинників, що спричинили так звану «неокогнітивну революцію» у поглядах на процеси мислення людини. По-перше, пануючий на той час у психології біхевіоризм визнав неповноту власної теорії: емпіричний матеріал доводив, що внутрішні процеси мислення впливають на поведінку людини навіть тоді, коли вони безпосередньо не спричинені певним зовнішнім стимулом. По-друге, виникає теорія інформаційного зв'язку. За аналогією з цією теорією проводяться експерименти по виявленню самоорганізації процесів мислення. По-третє, нові підходи у лінгвістиці до мови та граматичних структур дозволили переформулювати деякі аспекти, пов'язані з пізнанням. Слід виділити також, як вагомий чинник розвитку нового підходу до проблеми мислення в когнітивних науках, прогрес комп'ютерної науки та теорій штучного інтелекту, завдяки чому феномени пам'яті, уваги та навчання стають найвагомішими у дослідженнях когнітивних процесів.

Якщо виокремити загальну тенденцію в когнітивних науках, то можна визначити особливий підхід до проблеми пізнання та пізнавальних процесів людини. В когнітивних науках відштовхуються від припущення, що справжня наука про свідомість та розумові процеси має розпочинатися із спостереження проявів дійсних аспектів свідомості інших людей. Так звані «дані третьої особи», за визначенням Д.Чалмерса, відповідають нейрофізіологічному опису діяльності мозку, навколишній взаємодії людей та поведінки [5]. У.Найссер визначав когнітивну психологію як напрямок досліджень, завданням якого є доведення основної ролі знання у поведінці людини. В книзі «Концепти та концептуальний розвиток...» він так сформулював основні положення цього напрямку:

- категорії ніколи не визначаються лише через подібність об'єктів, але завжди через відношення до теорії чи моделі;
- однак перцептивна подібність відіграє критичну роль у категоризації, особливо для розвитку та базисних категорій;
- важливо розрізняти: процеси категоризації окремого об'єкту, ступені типізації, на які спираються дослідження категоріальної структури, та розуміння категорій самих по собі;
- мова відіграє ключову роль у впровадженні категорій [див.: 7, vii].

На перший погляд, такі положення цілком відповідають біхевіористичній програмі, лише доповнені фактами з когнітивних наук. Це можна вважати слушним спостереженням, доки ми не звертатимемо увагу на проблему суб'єктивності. Проте, саме питання про власний досвід людини є у фокусі дискусій між когнітивістами та філософами. Відчуті та зрозуміти цю проблему можна проаналізувавши приклад з інтерпретаціями «феномену китайської кімнати».

У відповідь на «комп'ютерну метафору розуму» Д.Фодора та З.Пилишина, фі-

философ Дж. Серл пропонує проаналізувати ситуацію англієця, який опинився в кімнаті з набором текстів китайською мовою. Він немає жодних знань з китайської мови. Далі він отримує інший набір китайських ієрогліфів та інструкцію зі співставлення знаків з першого та другого наборів. Ці інструкції виконані на рідній для людини мові. За допомогою інструкцій людина може навчитися зіставляти символи між собою і давати правильні відповіді китайською мовою, продовжуючи і далі її не розуміти. Така людина, на думку Серла, є ілюстрацією комп'ютерної програми типу «дані на вході – дані на виході». Наведені міркування до цього місця не викликають заперечень у теоретиків штучного інтелекту. Втім, Серл іде далі та наводить висновки про природу людського мислення. Іntenціональна природа людини, її наміри і скерованість на світ речей відрізнятимуть способи мислення машини та людини [9, 43]. Опоненти Серла вбачають існування конкретних матеріальних чинників які продукують інтенціональність та розуміння.

Наприклад, в «комп'ютерній метафорі» розум розглядається як обчислювальна схема. Відповідно до цього, пізнавальні здібності людини полягають у системі обчислювальних здібностей. Так, Фодор зазначає, що «семантичні та інтенціональні властивості є насправді пропозиційними установками, та лише психологія, яка базуватиметься на концепції пропозиційних установок, має шанс створити теорію поведінки, адекватну всьому комплексу дій людини» [6, 127]. Фодор пропонує розглядати установки як причину поведінки.

Які проблеми повстають перед когнітивними психологами у зв'язку із спробами інтеграції розробленої Гуссерлем концепції структури свідомості у когнітивістичну парадигму? Для самого Гуссерля важливим було відокремити стиль свого мислення від стилю емпіричної психології, що цілком відповідало тенденціям у сучасній йому філософії.

Першим кроком до цього є «еросхе», або феноменологічна редукція, яка визначає усунення суджень про реальне існування предмета. Необхідно аналізувати те, що виникає в людській свідомості та те, як воно виникає. Феноменолог лише спостерігає та описує дані свідомості, утримуючись від їх інтерпретації. Феноменолог приймає лише те, що не можна жодним чином спростувати. Наприклад, неможливо спостерігати у свідомості зафарбований предмет, якщо він немає принаймні двох вимірів. Отже, просторовість фарби є універсальним знанням [4, 53]. Гуссерль відрізняв «Я психологічне» від «Я трансцендентального». Безпомилковість на трансцендентальному рівні пояснюється тим, що всі предмети є іманентними актам свідомості, вони інтенціональні, а не трансцендентні. Антипсихологізм Гуссерля пояснюють положення щодо цінності феноменологічного методу. По-перше, слід позбутися упереджень, а, по-друге, – чітко визначити, чим, в суті речі, є трансцендентальний предмет.

Наступна складність сприйняття гуссерлівської філософії вимагає розведення понять «інтенціональність» та «причинність». Іntenціональність, за визначенням Гуссерля, є поєднанням «ноєзису» та «ноємату» [1, 208]. Кожен частковий акт свідомості (ноєза) показує інший аспект предмету (ноємат), одночасно співвідносячи наші акти до цілого предмету (інтенціонального предмету). Кожен акт свідомості виходить поза межі того, що є даним безпосередньо у певному моменті. Гуссерль пише про можливість безпосереднього знання, яке дане у акті свідомості, а не лише символічно здeterminованого та представленого у формалізованій системі.

Сьогодні існують три тенденції серед філософів, що визначають їх ставлення до проблеми свідомості. Це, звичайно, віддаляє перспективу розробки загальної визнаної теорії свідомості. Філософи аналітичної традиції дотримуються погляду, згідно якого проблему свідомості взагалі неможливо розв'язати. На противагу цьому погляду, існують філософські програми, що не бачать жодної складності з поняттям «свідомість». Поміркована тенденція визнає складність поняття, але допускає можливість трактування та розробки адекватної концепції.

За таких умов важливим є дати визначення поняття «свідомість». Говорячи про свідомість людини, структуру свідомості вищих тварин зазвичай представляють в якості певного рівня у стратифікації живих систем. Свідомість характеризується феноменальними, функціональними та семантичними аспектами. Майкл Полані, описуючи структуру свідомості, спирається на дослідження Гельмгольца та Піаже і намагається пов'язати ці аспекти у певну логічну структуру, яка описуватиме відносини між тілом та духом. Зокрема, він зазначає: «відносини між тілом та духом мають ту саму логічну структуру, що й відносини між ключем для розв'язання та тією загадкою, на яку цей ключ вказує» [8, 317]. Логічний зв'язок описується не законом дедукції, а законом інтеграції. Ця інтеграція розпізнає два рівні ментальних процесів, описуючи тим самим функціональну структуру неявного знання. Цим пояснюється, як функціонує розуміння, коли відкривається значення його складових.

Що ми розуміємо під словом «свідомість»? Одне значення відносить нас до загального стану індивіда. За цим значенням, людина є свідомою тоді, коли вона є бадьорою чи уважною, на противагу перебуванню у сні чи комі. Це значення «свідомості» вказує на первинний зміст, згідно з яким свідомість відноситься до часткових психологічних станів або процесів чи репрезентацій, таких, як індивідуальні вірування, плани чи емоції. Частковий психологічний стан є свідомим, коли наявне феноменальне усвідомлення, що це є суб'єктивний досвід або переживання. Віднесення до свідомості часткових станів означає, що людина є свідомою тоді, коли вона володіє принаймні одним частковим станом у даний момент часу. Існує третє визначення «свідомості», в якому йдеться про усвідомлення конкретного об'єкта чи події. Це визначення також може аналізуватися у вище наведених термінах. Підсумовуючи, можемо сформулювати наступне положення: бути свідомим об'єкта Х означає перебувати у феноменальному усвідомленні, яке включає репрезентацію Х. Таким чином, Х є інтенціональним об'єктом свідомого стану чи репрезентації.

Впровадження синонімічного поняття «усвідомлення» замість «свідомість» не дає прогресу. Очевидно, що свідомі стани володіють деякими каузально-функціональними відносинами з іншими когнітивними подіями. Проте свідомість не може бути представлена як набір таких відносин. Традиційному розумінню свідомості чи усвідомлення притаманна особливість розглядати свідомі стани «самі по собі», безвідносно до інших станів. Таке розуміння свідомості може бути назване «інтринсикалізмом» (intrinsicism, від англ. слова intrinsic – внутрішній). Інтринсикалізм представлений широким спектром аргументів. В межах концепції розводяться поняття внутрішніх якостей усвідомлення та досвіду з функціонально-відносними властивостями. При цьому показується, що перше не є простим еквівалентом другого. Так, Нед Блок демонструє, що якісну або внутрішню подібність може супро-

вводжувати функціональне різноманіття [див.: 3, 234]. Дві людини, або та сама людина у різні часи, можуть мати якісно ідентичні стани, які є функціонально різноманітними. Блок розрізняє, у зв'язку з цим, два види свідомості: феноменальну свідомість, яка стосується внутрішніх властивостей, та додаткову свідомість, яка полягає у раціональному контролі мовлення та поведінки.

Однак навколо виокремлення феноменальної свідомості у структурі пізнавальних процесів ведуться дискусії. Прибічники «комп'ютерної метафори розуму» заперечують існування феноменальної свідомості як сфери індивідуального досвіду або як «даних першої особи». Основна неузгодженість полягає у проблемі визначення існування феноменальних властивостей, притаманних досвіду, таких, як якості. Якості ілюструють окремі аспекти того, чим є досвід для самої людини. Заперечення феноменальних властивостей ґрунтується на їх цілковито безпосередньому внутрішньому способі представлення, який також є суб'єктивним, а, отже, викликає багато труднощів при поясненні у фізикалістських теоріях.

Якості визначають суб'єктивний характер досвіду. Кожен суб'єктивний феномен є змістовно поєднаний з окремою «точкою зору»; втім, видається, що у фізикалістських теоріях відмовляються від цієї «точки зору». З огляду на цей факт фізикалістські теорії не можуть пояснити феноменальну свідомість. Проте існує можливість робити теоретичні висновки на основі співставлення наукових даних зі спогляданням, наприклад, у вигляді кореляції між станами мозку та феноменальними даними.

Якщо феноменальні дані не конструюються виключно фізичними процесами, то як вони конструюються? Серед нейрофізіологів превалує ідея про раптове виникнення феноменальної свідомості на основі фізичних взаємодій. Вода має властивість розчиняти сіль, хоча ця властивість не можна ввести окремо а ні з властивостей кисню, а ні з властивостей водню. За аналогією, феноменальний досвід є більшим за фізичні складники, що спричинені до його появи. Епіфеноменалізм проголошує, що феноменальна свідомість представлена частками матерії, які, у свою чергу, спроможні складати мозок. Феноменальна свідомість є фундаментальною частиною природи. Наступний аргумент проти фізикалізму пов'язаний з визнанням «феноменальних об'єктів». Такі ментальні об'єкти, як образи, біль та внутрішнє мовлення природно мають властивості не-ментальних об'єктів, а саме, властивості дублювання, хвилювання, гучності. Це дає підставу вважати їх феноменальними об'єктами. Якщо феноменальні об'єкти існують з такими властивостями, то вони не можуть бути *виключно* у мозку, чи тілі, чи оточенні. З існуванням феноменальних об'єктів пов'язується існування феноменальних властивостей або «якостей».

Як феноменологія спроможна інформувати когнітивні науки у цій проблемі? Зрозуміло, що феноменологія ментальних процесів не дає прямого пояснення каузальним процесам, що детермінують саму феноменологію. Включення теорії досвіду у когнітивні науки можливе через феноменологічне пояснення способу даності речей у свідомості. Успіх застосування такого підходу ілюструє Тім ван Гелдер, який на прикладі аналізу феноменології внутрішнього сприйняття часу та динамічної концепції розпізнавання паттернів у когнітивній психології розв'язує парадокс свідомості часу [див.: 10]. В когнітивних науках не приділялася спеціальна увага проблемі переживання часу, оскільки ця тема розроблялася у феноменологі-

чній традиції. Проте, когнітивні науки досліджують різноманітні аспекти, що є близькими до проблеми свідомості часу. Одним з таких аспектів є розпізнавання слухових паттернів і спеціальний випадок розпізнавання музики. Суттєвою рисою слухових паттернів є їх становлення у часі. Отже, сприйняття слухових паттернів, таких, як мелодія, є класичним випадком переживання часу. На прикладі розуміння можливості розпізнавання слухових паттернів, вдається зрозуміти, як, назагал, відбувається усвідомлення темпоральних об'єктів як таких.

Когнітивісти намагаються зрозуміти причинні механізми, покладені в основу феноменів через створення та аналіз певних моделей. Можна виділити два типи моделей, за якими впроваджуються дослідження у когнітивних науках: «комп'ютерна метафора розуму» та динамічний підхід. Комп'ютеризм домінує у когнітивних науках і залишається головним підходом у дослідженнях. Пізнання, згідно з цим підходом, є внутрішньою трансформацією структур символічних репрезентацій. Як, згідно комп'ютерної моделі, відбувається розпізнавання слухових паттернів? На загальному рівні це відповідатиме розпізнаванню алгоритмів символічного декодування інформації, що сприймається на слух. Спочатку слухові сигнали декодуються, після чого розшифрована інформація аналізується. Структурною особливістю комп'ютерної моделі є феномен буферу. Таким чином, слухові сигнали перетворюються на звичайний ряд, що вимірюється через додавання до часу поступлення сигналу час його перебування у буфері [див: 2, 83-90].

Динамічний підхід у когнітивних науках представляє когнітивну систему як динамічну, на противагу комп'ютерній. В цьому контексті, динамічна система є множиною кількісних становлень у часі. Сонячна система є найкращим прикладом динамічної системи. У відповідності до динамічного підходу, мислення не є маніпулюванням символами а, швидше, структурною еволюцією на певному інтервалі всередині самої динамічної системи. Ця еволюція характеризується раптовим виникненням порядку та устрою структури.

Як у динамічній моделі трактуються розпізнавання слухових паттернів? На загальному рівні сприйняття слухових паттернів впливає на напрямок еволюції всередині самої динамічної системи. Розглянемо приклад розпізнавання динамічної системи, розроблений Лексінім та далі розвинутий Р.Портом та С.Андерсоном. Вони запропонували схему, в якій виявили нервову мережу, в якій кожна система нервових об'єднань змінює свій рівень активності внаслідок функції теперішньої активності іншого об'єднання. Зв'язок між нервовими об'єднаннями встановлюється диференційними рівняннями. Стан нервової мережі в даний час є множиною величин кожного нервового з'єднання. Цей загальний стан співвідноситься до точки геометричного простору всіх можливих загальних станів. Кожне нервове з'єднання змінює свою активність під впливом іншого з'єднання змінюючи, таким чином, загальний стан сувором по певній траєкторії у просторі. Схематично цю траєкторію можна зобразити у вигляді дуги. Іншими словами, вхід до системи впливає на напрямок змін у системі. Якщо дані на вході співвідносяться з окремим сегментом слухового паттерна, тоді дуга відображатиме не лише внутрішні тенденції системи, а ще й структуру слухового паттерну. Звук повертає систему у напрямку унікального розміщення у просторі. Розпізнавання класу паттернів вимагає визначення паттернів з іншого класу і це має бути виявлено у поведінці системи. Відомі паттерни діють як ключі до замку системи з метою здійснити розпізнавання [див: 10, 58].

Повертаючися до питання про усвідомлення темпоральних об'єктів як таких зауважимо, що гуссерлівська концепція переживання часу дає перевагу динамічній концепції розпізнавання слухових паттернів. І навпаки, динамічна модель дозволяє по-новому зрозуміти поняття ретенції та протенції в концепції свідомості часу Гуссерля.

Література:

1. Гуссерль Э. Идея к чистой феноменологии и феноменологической философии. — М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. — 336 с.
2. Солсо Р.Л. Когнитивная психология. — М.: Тривола, 1996. — 600 с.
3. Block N. On the Confusion about a Function of Consciousness // Behavioral and Brain Science. — Vol.18. — No.2. — P.227-247.
4. Bobryk J. Akty Świadomości i Procesy Poznawcze. — Wrocław: Wydawnictwo Leopoldinum; Fundacja na rzecz nauki Polskiej, 1996. — 206 s.
5. Chalmers D. First Person Methods in the Science of Consciousness // URL: <http://www.u.arizona.edu/~chalmers/>.
6. Fodor J. Mental Representation: An Introduction // Scientific Inquiry in Philosophical Perspective / Ed. by N.Rescher. — Lanham, New York, London: University Press of America, 1987. — P.105-128.
7. Neisser U. The Ecological and Intellectual Bases of Categorization // Concepts and Conceptual Development: Ecological and Intellectual factors in Categorization / Ed. by U.Neisser. — Cambridge: Cambridge University Press, 1987.- P.1-11.
8. Polanyi M. The Structure of Consciousness // The Anatomy of Knowledge / Ed. by M.Grene. — London: Routledge & Kegan Paul, 1969. — P.315-328.
9. Searle J. Minds, Brains, and Programs // Behavioral and Brain Sciences — 1980. — Vol.3. — P.417-457.
10. van Gelder T. Wooden Iron? Husserlian Phenomenology Meets Cognitive Science // The Electronic Journal of Analytic Philosophy. — 1996. — Issue 4. — P.52-64.

Антонець М.О. (Полтава)

ХРИСТИЯНСЬКИЙ ПІДХІД ДО РОЗУМІННЯ ПРОБЛЕМИ САМОСВІДОМОСТІ

“... вони нерозумно самі себе міряють собою,
і рівняють з собою себе” [1, II Кор. 10:12]

Останні 2000 років людство живе пам'ятаючи величний подвиг Ісуса Христа, який і досі викликає суперечливі думки, стосовно розуміння того, що Він взяв на себе усі гріхи наші. Багато хто намагається співвіднести його життя з об'єктивним буттям людської особистості, бо для людини важливо пізнати не тільки джерело свого походження, але й зрозуміти частину буття особистості, яка відноситься до “невидимого”, тобто душі.

Біблія, як одне з найавторитетніших літературно-філософських джерел, глибоко розкриває шляхи самоусвідомлення, поясняє значущість існування людини для себе. Кожна людина у цьому світі складається з матеріального тіла, яке одушевлене нематеріальною сутністю. Остання є осередком особистості людини. Писання називає цю сутність “душею” або “духом”. Слово “душа” підкреслює сутність людини як індивідуальної самосвідомості, а слово “дух” передає такі аспекти особистості, як її походження від Бога.

Історія Адама та Єви, яка сприймається багатьма як примітивна казка про джерела світобудови, вірогідно ілюструє джерело проблеми самосвідомості. Бо

не важливо, чи вірить людина в цю подію, чи ні, здатна вона зрозуміти цей символ – ідея двох дерев є завжди в її житті. Знехтувавши істинним знанням про себе – деревом життя, – людина, учуваючи духу сумніву та загубивши, таким чином, здатність жити від досконалого джерела, обирає шлях експерименту – дерева знання добра й зла, перетворившись з *Homo spiritus* на *Homo sapiens*.

“Пізнай самого себе” – було написано у храмі Аполлона в Дельфах. Цей надпис у місці поклоніння язичному богу символічний, оскільки якраз розрив стосунків з істинним Богом став основою сліпого пошуку себе у цьому світі. Християнська концепція самосвідомості не виключає можливості звертання до філософської думки, оскільки саме слово говорить: “Слова мудрих – немов оті леза в гірлиці, і мов позабивані цвяхи, складачі ж таких слів, – вони дані від одного Пастиря” [1, Екл. 12:11]. Але християнське вчення залишає за собою право корегування людського пошуку, оскільки люди, які писали Біблію, ніколи не претендували на авторство, виступаючи лише поводами надприродного передавання думки від вдосконалого джерела. “Бо пророцтва ніколи не було з волі людської, а звіщали його святі Божі мужі, проваджені Духом Святим” [1, II, Пет. 1:21].

Філософський аспект аналізу самосвідомості пов’язаний з виявленням його гносеологічної сутності, з’ясуванням його співвідношення з об’єктивним буттям особистості. Будучи суб’єктом пізнання, людина разом з тим виступає і як об’єкт для самої себе. Виникає полярне взаємовідношення об’єкта (не-Я) та суб’єкта (Я), людини та світу, свідомості та буття.

Стародавні люди мали значне довір’я до внутрішньої бесіди, до монологу, спрямованого на себе, котрий називається солілоквією. Якщо стати двома істотами – тою, що чиняє і тою, що спостерігає та оцінює, тоді все, що є у глибинах душі, буде правильно зрозуміле й влаштоване з розважністю.

Але це дуже велика відповідальність, тому що об’єкт не може слушно оцінювати щось внаслідок наявності у собі відбитку суб’єкта. Тому мистецтво солілоквії не може існувати без знання Бога, який повинен займати місце об’єкта. “Бо коли б ми самі судили себе, то засуджені ми не були б” [1, I Кор. 11:31].

Людина пізнає себе в історії людства. Лише в історії, як підкреслює К. Ясперс, формується те, чим є людина по суті. Людина “вирвалася із природного процесу, який завжди залишається лише неусвідомленим повторенням незмінного; вона – істота, яка не може бути цілком пізнана як буття, а ще вільно вирішує, що вона є: людина – це дух, ситуація справжньої людини – її духовна ситуація” [16, 586].

Згідно І. Кону [8, 12] європейська філософія XVII – XVIII століть, в якій людське “Я” стало предметом пильної уваги, зверталась до проблем особистості переважно в двох аспектах. Перший – екзистенціально-етичний, який розглядав особистість з боку її цінності та способів самореалізації та другий – логіко-гносеологічний, який розглядав способи та межі самопізнання. Другий аспект, який зробив найбільший вплив на розвиток наукової психології, був сформульований Декартом.

“Нема більш плідного заняття ніж пізнати самого себе” [5, 547]. Але Декарта цікавило аж ніяк не конкретне, індивідуальне “Я», а суб’єкт пізнання взагалі. Для нього “Я” є субстанція, уся сутність або природа якої складається лише у мисленні і яка, щоб існувати, не потребує ніякого місця і не залежить ні від якої матеріальної речі.

Декарт прямо прирівнює пізнаюче “Я” до душі і заперечує проти його отото-

ження з якими-небудь тілесними властивостями. Це "розумова річ" тобто річ, яка вагається, розуміє, стверджує, заперечує, бажає, не бажає, уявляє і відчуває" [5, 345]. Але, на відміну від створеного богом і "даної" людині душі, картезіанське раціональне "Я" потребує "доказів" свого існування, і таким доведенням стає акт мислення: "Я міркую, отже, я існую" [8, 13].

Однак тезис про розумову природу "Я" породжує шеріг нових питань. Оскільки мислення передбачає наявність суб'єкту, воно безумовно може служити логічним доказом існування "Я". Але історично і логічно це існування передусім мислення: щоб мислити, треба спочатку жити. Крім того, усвідомлення емпіричного факту свого буття - того, що "Я є" - ще не відкриває людині, хто вона така, яка її сутність.

Реальність "Я" може бути виведена із почуттєвого досвіду, із наявності у людини самопочуттів: "Я відчуваю, отже, я існую". Саме цей шлях міркувань пропонує англійський сенсуалізм, який вперше поставив питання про походження "ідеї Я". Для Декарта цього питання нема: він лише оголошує "ідею Я" уродженою. Локк ж, який мав справу не з абстрактним гносеологічним суб'єктом, а з конкретним індивідом з плоті і крові, така відповідь вже не задовольняє. На його думку, усі ідеї приходять від відчуття або рефлексії. Локк згоден, що людина пізнає своє існування інтуїтивно, бо нема нічого вірогіднішого, ніж власне існування. Але в основі цієї інтуїції все-таки лежить схоже на відчуття "внутрішнє почуття", яке, щоб стати фактом свідомості, само повинно бути якимось осмислене. Якщо Декарт вважає, що душа в силу своєї нематеріальності, "більш легко пізнаюча, ніж тіло" [5, 283], то Локк стверджує, що рефлексивні ідеї походять від життєвого досвіду. Тільки досягнувши зрілого віку і набувши знання про зовнішній світ, люди починають замислюватись "серйозно про те, що відбувається усередині їх, а деякі взагалі ніколи не міркують" [9, 131].

Відхиливши Декартову трактовку "Я" як особливої субстанції, "душі", Юм шукає джерело "ідеї Я" в індивідуальних самопочуттях і пов'язаних з ними асоціаціях. "Коли я самим інтимнішим способом вникаю в щось, називаючи це своїм Я, я завжди наштовхуюсь на те чи інше одичинне сприйняття тепла або холоду, світла чи тіні, кохання чи ненависті, страждання чи насолоди. Я ніяк не можу спіймати своє Я, як щось існуюче нічого, крім сприйняття і ніяк не можу підмітити нічого, крім якого-небудь сприйняття" [14, 366]. Отже, "Я" і є проста сукупність цих сприйнять, "які слідуєть один за одним у неосяжною швидкістю і які знаходяться у постійній течії..." [14, 367]

Якщо абстрактний раціоналізм Декарта містифікує поняття "Я", відриваючи його від конкретного індивіда і перетворюючи в загальний логічний принцип світостворення, то сенсуалізм не розкриває проблему єдності і цілісності "Я". Основний принцип сенсуалізму в цьому питанні – різнобічні самопочуття не поєднуються в послідовну систему, яка могла б стати регулятором усвідомленої поведінки особистості.

Потрібен був якийсь новий теоретичний досвід, який зміг би виявити універсальні моменти індивідуального "Я". Такий підхід був запропонований Кантом, котрий додає до двох раніше сформульованих аспектів "Я" – логічного і психологічного – третій, ціннісне, особистісне вимірення. Розділяючи логічне і психологічне поняття "Я", Кант підкреслив, що вони не являються структурними компонентами особистості.

Запитання, чи зберігає людина свою тотожність, усвідомлюючи зміни власної душі, яке Юм вважав невирішеним, Кант відкидає, як безглузде, оскільки "людина може усвідомлювати ці зміни тільки тому, що в різних станах вона представляє себе як один і той самий суб'єкт" [6, 365].

Самосвідомість за Кантом, необхідна передумова моральності і моральної відповідальності. Проблема "Я" переростає, таким чином, межі гносеологічного співвідношення свідомості та самосвідомості і набуває ціннісний соціально-моральний аспект. Кант пояснює, що індивід повинен співвідносити свою поведінку з думками інших та з абсолютним моральним законом. Ніколи нетреба забувати, що абсолютний моральний закон одвічно визначений законами Моїсея, відображений у канонах Нового заповіту через слухняність, любов та віру, але виявленій у житті та ученні Ісуса Христа.

Різноманітність думок і одночасно суперечливість об'єктивно – ідеалістичної трактовки "Я" найбільш яскраво проявляється у Гегеля. Концепція "всемогутнього Я", вважає Гегель, перетворює весь внутрішній світ в чисту видимість. Крім того, вона не враховує, що саме "Я" "представляє собою живий, діяльний індивід і його життя існує у творенні своєї індивідуальності як для себе так і для інших в тому, щоб виражати і проявляти себе" [4, 70].

Разом з тим Гегель заперечує емпірикам, які намагаються звести проблему "Я" до пізнання індивідом своєї власної одиничності. В ситуації такого емпіричного самопізнання, підкреслював він, "Ми бачимо тільки обмежену собою

і своїми дрібними діями, себе самого висичуючу, в такій ж мірі нещасливу, і в такій ж мірі бідну особистість" [4, 120]. Для Гегеля самосвідомість – частина проблеми діяльності, в якій індивідуальне змішується із загальним, так що з'являється "Я", яке є "Ми" і "Ми", яке є "Я". Гегель виділяє три головні ступені розвитку самосвідомості, відповідаючи разом розвитку людської діяльності, які розрізняються по ступені зрілості суб'єкта і характеру його взаємодії зі світом.

Розвиток самосвідомості постає в гегелівській теорії "Я" у вигляді закономірного стадійного процесу, етапи якого відповідають як фазам людського життєвого шляху, так і етапам всесвітньої історії. Гегель підкреслює, що індивід відкриває своє "Я" не шляхом інтроспекції, а через інших в процесі спілкування і діяльності, переходячи від приватного до загального.

Гегель не надає самостійного значення конкретній індивідуальності і суть виховання, на його думку, існує в тому, щоб загладжувати індивідуальні особливості, підводячи дух "до знання і бажання всезагального" [3, 74]. Гегель засвоїв цей принцип, але осмислив його як діалектичний саморух абсолютної ідеї, що породжує із себе всю багатоманітність об'єктивного й суб'єктивного буття і досягає в людському душі певної самосвідомості. Згідно Гегелю, "Я дух". "Кожна діяльність духу є тільки розуміння їм самого себе; та мета всякої істинної науки полягає тільки в тому, що дух у всьому, що є на небі і на землі, пізнає самого себе" [3, 74].

Хоча "Я" здається внутрішнім, воно за самою суттю своєю діалогічне; воно не просто розкривається, але зароджується в процесі спілкування, яке знову ж таки є не тільки інтелектуальним, але й почуттєвим. Істинна діалектика "Я" і "Ти", на якій лежить самосвідомість людини; повніше за все, за Фейсрбахом, розкривається у любові, у відносинах між чоловіком і жінкою. Ці відносини складають також основу моральності. "Голос моєї совісті не самостійний голос, це не

голос, який роздається з голубого ефіру неба або чудовим шляхом самозарядження виникаючий із самого себе; він лише луна хворобливого крику людини, пошкодженої мною та обвинувального вироку, яка ображає іншого, ображає саму себе" [13, 630]. Навіть етимологічно слово совість позначає спільно відати, знати. Образ іншого настільки органічно вплетений в кожне людське "Я", що навіть здається виразом самого своєрідного та внутрішнього, яке міститься в цьому "Я".

Християнська традиція постійно присутня у нашому колективному несвідомому, стверджує необхідність у любові до ближнього як до самого себе. Титаренко Т.М. зазначає, що це зовсім не легко: любити саме так, як себе, бажати ближнім добра, як собі. Прийняття себе, розуміння себе, любов до себе виявляється умовою любові до інших. [12, 577]

Якщо не має цілісності у відкритому прийнятті своїх світливих і темних боків, позитивних і негативних рис, продуктивних і хворобливих станів, не має і не може бути позитивного ставлення до інших. Самобачення за допомогою інших починається з того, що людина надає значення всьому, що відбувається з ближніми і з нею самою. Вона не оцінює, не відчуває ворожнечі чи захоплення, вона встановлює значення, виявляє суб'єктивну валентність, наближується до проникнення у суть речей [12, 577].

"Слушно, що дитина говорить "Ти", ще не навчившись говорити "Я", однак на рівні особистісного буття, щоб пізнати таємницю "Ти" у всій її правді, необхідно по-справжньому вимовити "Я" [2, 579]. Ця думка М.Бубера не втрачає глибини, якщо її прочитати також навпаки. Щоб пізнати таємницю "Я", треба вимовити "Ти" без самозахистів, без ілюзій та стереотипів. Вимовити, це чарівне "Ти" як уперше в житті, нічого не згадуючи і не прогнозуючи, звільнившись від бажань і розрахунків, сприймаючи іншого як самоцінність буття у чистому вигляді, буття як такого.

С.Л. Рубінштейн займався питаннями вивчення поняття самосвідомості як філософської категорії при цьому розкриваючи її психологічний зміст. Під поняттям "Я" він мав на увазі особистість, освітлювану промінням своєї самосвідомості, тобто якою вона сприймає, знає та відчуває себе. "Я" – це регулятивний принцип психічного життя, самоконтролююча сила духу; все це, чим ми виявляємось для світу і для інших людей у своїй сутності та перш за все для самих себе [11, 543].

За Рубінштейном, первинно "Я" виступає для самого себе не як абстракційний суб'єкт пізнання, а як конкретна завдяки відчуттям сприймає реальність, яка дана разом з об'єктами та партнерами його діяльності. У якості суб'єкта пізнання "людина виступає вторинно; первинно вона суб'єкт дії, практичної діяльності" [11, 557].

Пізнати себе – це водночас пізнати і дух, яким сповнюється кожна людина, пізнати те вічне, до якого вона прагне. Вдивляючись у себе, занурюючись у внутрішній світ, особистість може задихнутись від сумнівів чи відчаю. Єдиний шлях до себе – здійснення над свідомістю, відкриття своєї трансцендентності. Все це є найвища свобода саморозвитку, нескінченний вихід за власні межі, спроба знайти своє справжнє Я, за словами митрополита Антонія [10, 24].

У структурі особистості, за Юнгом, є специфічний компонент, що його називають самістю [15, 616]. Самість протиставляється персоні, що являє собою ком-

проміс людини й суспільства, маску колективної психіки. Персона - це власне "Я" очима навколишнього середовища, тим часом як самість - справжнє буття людини, її глибинна сутність, унікальний центр, навколо якого структуруються всі індивідуально - особистісні властивості. Самість - це богоподібна потойбічність [12, 580].

Самість, яка має силу трансцендентності, переживається людиною насамперед як самість нескінчена і безсмертна. Самість має силу і свободу виходу за межі всього світу, за межі всього існуючого і навіть самого "Я". Східна філософія вважає саме трансцендентність найважливішою цінністю, а іманентність - ілюзією. Навпаки, західний світогляд акцентує увагу перед усім на іманентності, вважаючи її найвищою цінністю, а трансцендентність трактує як недолугу метафізики. Так існування стає важливішим за буття, так слово "мати" витискає слово "бути" [12, 581].

Кириленко Г.Г. ставить питання про двояку сутність самосвідомості [7, 17]. З одного боку - це палке прагнення до самоздійснення ("Я" - це "Я"), а з іншого боку - бажання відмови від самого себе ("Я" - це не "Я"), тобто прагнення увібрати у себе цілий світ та бажання розчинитися у ньому. Вчений також бачить зв'язок між самосвідомістю та світоглядом. Це феномени духовного життя, які не можуть існувати одне без одного, які спираються одне на одне, розвиваються у поєднанні одне з одним.

Християнство, а саме його реформаторський напрям - протестантизм, вирішує проблему двоїни самосвідомості, роблячи об'єктом самореалізації відмову від "Я"! Даючи можливість участі у служінні кожному віруючому, не ділячи християн на духовенство та мирян, протестантизм констатує духовний зріст лише в житті відмовившихся від свого "Я". Адже гріх постулюється як "Я", посідаюче на престолі свого життя.

Скидаючи "Я" і встановлюючи на це місце Бога простим вольовим рішенням, людина духовно трансформується, що, безумовно, змінює світогляд, роблячи пріоритетами свого життя категорії, хоча невидимі, але вічні: любов, вірність, відповідальність.

Література:

1. Біблія або книги Святого Письма Старого й Нового Завоїту. United Bible Societies, 1992
2. Бубер М. Проблема человека \ Я и Ты, М., 1993.
3. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т.3, М., 1965.
4. Гегель. Эстетика. Т.1, М., 1968.
5. Декарт Р. Избранные произведения, М., 1950.
6. Кант И. Соч. в шести томах. Т.6, М., 1972.
7. Кириленко Г.Г. Самосознание и мировоззрение личности. М. Знание, 1988.
8. Кон И. Открытие "Я". М. Политиздат, 1978.
9. Локк Д. Избранные философские произведения в двух томах, т.1., М., 1960.
10. Митрополит Антоний. Молитва и жизнь. Рига, 1992.
11. Рубинштейн С.А. Основы общей психологии. В двух т. Т.1 АПН СССР. М. Педагогика, 1989.
12. Титаренко Т.М. Вчинок самопізнання у підручнику "Основи психології" Київ, Либідь, 1999.
13. Фейербах Л.И. Избранные философские произведения. В 2 т. Т.1. М., 1955.
14. Юм Д. Соч. в двух томах. Т.1, М., 1965
15. Юнг К. Проблемы души нашего времени. М., 1994.
16. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.

ВДОСКОНАЛЕННЯ ЛЮДИНИ: МІСТИЧНІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОЇ ТРАДИЦІЇ ЗАХОДУ

Століттями відбувається акумуляція філософських уявлень про людину, і за цей час вчені різних галузей знань не визначили чіткого уявлення про людину, розуміння її сутності, меж чи нескінченності можливостей її розвитку. Природу людини трактують як незмінну чи як мінливу, що може змінюватися шляхом інтелектуального та морального вдосконалення. Людину визначають як "політичну тварину" чи надають статус "вінця творіння". Її розглядають як мікрокосм і роблять припущення про космічність людини, через мікрокосмічність якої можна пізнати таємницю макрокосмосу. В цій роботі ми звернемо увагу на містичний аспект вдосконалення людини, що виходить з визнання мікрокосмічності людини, попередньо розглянувши розуміння філософами самого поняття "містика". Термін "містика" став досить популярним на шпальтах газет та сторінках науково-популярних видань, хоча не кожна пересічна людина достеменно знає значення цього терміну, пов'язуючи його з чимось несумісним з християнським Заходом, хоча, власне, містика в давнину розумілась як єднання з Богом.

Так, німецький філософ, містик а також засновник антропософії Рудольф Штайнер, зазначає, що в наші дні в широких верствах суспільства, під словом "містика" розуміють погляди, які базуються радше на невиразному пізнанні почуттів, ніж на "точному науковому викладенні". Тому трактуючи містику саме таким чином, багато хто відносить її до таких галузей духовного життя, яке не може мати нічного спільного з "справжньою наукою". Сам німецький філософ слово "містика" застосовує для вираження такої духовної події, сутність якої розкривається тільки пізнанню, що черпає із самих джерел духовного життя, на що він звертає увагу в роботі "Християнство як містичний факт та містерії давнини". В цьому дослідженні Р.Штайнер шукав витоки дохристиянської містики, в якій буде вказано той ґрунт, в якому, як самостійний зародок, зростає християнство.

Американський філософ та психолог Вільям Джеймс зазначає, що слова "містицизм", "містичний" вживаються часто для позначення химерних, беззмстовно-сентиментальних поглядів, що не мають фактичного та логічного обґрунтування. Для багатьох, хто писав про містицизм, "містиком" є кожен, хто вірить в телепатію чи в спиритизм. В роботі "Різноманіття релігійного досвіду" обмежує значення цього поняття та робить спробу виокремити деякі загальні риси містичних переживань, серед яких він відзначає такі як "невимовність", "інтуїтивність", "короткочасність", "бездіяльність волі". Першою прикметною рисою В. Джеймс називає "невимовність", маючи на увазі те, що людина, яка доторкнулась до містичного досвіду, не спроможна, значною мірою, користуючись мовними засобами, висловити сутність цих переживань [2, 368]. Згадаємо відому символічну фразу містиків, яка існувала на Сході та серед багатьох мудреців у всі віки, яка називалася "втрачене слово". Представник та послідовник суфізму Хазрат Інайят Хан у роботі "Містицизм звуку" зазначає, що багато духовних та містичних шкіл було сформовано для того, щоб зрозуміти цю проблему; але — це факт — хто б не вирішив цю проблему, в подальшому мало про неї говорить.

Жодна душа, зазначає Хазрат Інайят Хан, не отримає задоволення поки не

доторкнеться досконалості, про яку говориться в Біблії: "Будьте досконалі, як досконалий отець ваш небесний". Ця досконалість є тим, що слова ніколи не зможуть пояснити: очі душі стають відкритими, і "втрачене слово приходить "у вуха" зі всіх сторін [7, 304].

Рудольф Штайнер, досліджуючи досвід містів, звертає увагу на відчуття сили, що з'являлася в них, яку місти називали своїм істинним духом. Місти вважали, що вони самі були породженням цього духу. Свій стан уявляли місти так, ніби в них увійшла нова істота, яка оволоділа їхніми органами. Це була істота, яка стояла між чуттєвою особистістю міста та всеохоплюючою світовою силою, божеством. Цього свого істинного духу, зазначає німецький філософ, і шукали вони: "Я став людиною у великій природі" — так говорив собі міст. — "Але природа не завершила своєї справи. Це завершення я повинен взяти на себе сам" [8, 27]. Згідно з вченням містів, поки людина лише розумом досліджує навколишні речі, до тих пір вона повинна залишатися тим, хто заперечує Бога. "Але Бог зачарований в світі. І щоб знайти Його, ти повинен скористатись Його власною силою. Цю силу ти повинен пробудити в собі" — ось вчення яке отримував посвячений. Людина, стверджували місти, повинна пробудити Бога в собі: "Якщо людина хоче викликати Його до буття, вона повинна творчо звільнити Його. — Тепер людина дивиться всередину себе. Як прихована творча сила, ще позбавлення буття, діє в її душі божественне. В її душі — та ділянка, де може знову ожити божественне" [8, 30-31], — стверджував Р.Штайнер.

М.О. Бердяєв розрізняє поняття "містика" та "магія", останнє з яких він трактує як "природоспілкування", яке є майже матеріалістичним, тоді як "містика" є "богоспілкування". На його думку, істинне вчення про людину як мікрокосм є тільки в містичній та окультній філософії, в якій посвячувалась людина у таємницю самого себе. В містиці звільняється людина від пригніченості природним світом. Сама сильна сторона окультних вчень, зазначає М.Бердяєв, — це вчення про космічність людини, це пізнання великої людини. Тільки містики розуміли, що все, що відбувається в людині має світове значення та відображається в космосі [1, 298-299]. Бердяєв, розглядаючи розвиток філософської думки, зауважує, що всі спроби зовнішнього пізнання світу, без занурення в глибину людини, давали лише знання поверхні речей. Філософ наголошує на антропологічному шляху як єдиному шляху пізнання всесвіту, і цей шлях передбачає виняткову людську самосвідомість.

Започаткування позиції етичного антропологізму Заходу пов'язують з іменем Сократа, який поставив у центр своєї філософії людину, і стверджує, що пізнати світ людина може тільки пізнавши душу людини та її справи, і в цьому основне завдання філософії. Для досягнення істини давньогрецький філософ, як відомо, застосовує діалоги, які спонукають його опонентів шукати в своїй душі те, щоб могло дати відповідь на поставлене питання. По закінченні дискусії співрозмовники Сократа знаходять у собі дещо, чого не було в них раніше. Вони не лише сприйняли абстрактну істину, але і пройшли певний розвиток. В цих людях ожило дещо, що раніше не пробуджувалось в них — такий спосіб розуміння себе та досягнення істини дає підстави Р.Штайнеру провести аналогію з посвяченням. Ці діалоги, на його думку, повинні бути нічим іншим, як літературною формою для подій, що проходили в святилищах містерій, про що говорять в багатьох мі-

сцях слова самого Платона. Серед творів Платона, Р.Штайнер відзначає, зокрема, діалог "Тімей", в якому розкривається нам містичний характер платонівського світоспоглядання. "Бог створив світ з Світового тіла та Світової Душі. Гармонійно, в досконалих пропорціях, змішав він стихії, які виникли, коли Він вилив Себе в світ, пожертвавши власним буттям" — таку картину створення світу переповідає нам німецький містик. Людина, яка бачить природу в істинному світлі повинна звільнити Світову душу, яка може ожити тільки в душі посвяченого. Воскресіння, звільнення Бога — ось що є пізнання. Світовий розвиток простежується в "Тімеї" від недосконалого до досконалого. Істоти розвиваються, і Бог розкривається у цьому розвитку. Із глибини цього розвитку виникає людина. Але цей єдиний та єдинородний світ не був би досконалим, якщо б серед своїх відображень він не мав би відображення самого творця [8, 53-54]. Олексій Лосєв, розглядаючи вияви досконалості зазначає, що досконалисть, за Платоном, "те, що охоплює всі свої частини і не відчуває нестатку ні в будь-якій з них, що внутрішньо пронизує всі ці свої частини своєю цілісністю, що має розум та має душу. Взаємопроникність тіла, душі та розуму та охоплення всіх моментів цих трьох частин є, отже, досконалістю" [3, 338].

Для засновника школи неоплатонізму Плотіна, якого М.Бердяєв вважав найважливішим містичним філософом людства, недосконалисть та потворність душі полягає в поєднанні з матерією чи схильністю до неї. Вдосконалення людини він вбачав у відокремленні душі від спокус, яку вона має через плоть, у звільненні від інших пристрастей: "Душа, відокремившись від спокус, які має через плоть, якщо надто часто до неї залучається, звільнившись від інших пристрастей, очистившись від того, що має від входження в тіло, залишившись з собою на самоті, знімає з себе всю потворність, яка виникла від чужої їй природи" [4, 21]. Душа, залишається без світла, коли позбавлена присутності Божої. Коли Бог осягає її, вона досягає того, чого шукає. Істинна мета існування душі в тому і полягає, щоб перебувати в спілкуванні з цим світлом, споглядати це світло. На думку Плотіна це можна досягнути шляхом екстазу, який неодноразово переживав і він сам, та описав, згодом, цей стан у своїх творах.

Неоплатонізм мав суттєвий вплив на формування християнської філософії, що особливо позначилося на творчості одного з найбільш відомих представників західної патристики Августина Блаженного. За висловленням Августина те, що тепер називають християнською релігією, існувало вже у давніх, і не було відсутнім також на початку людського роду; коли ж Христос з'явився у плоті, то істинна релігія, яка існувала і до тих пір, отримала назву християнської. Августин відкинув шлях містерій, який на його думку виходив із душевної пихи, а інший відповідав істинній смиренності [8, 135-136]. Окрім неоплатонізму, до християнського досвіду Аврелій Августин зазнав також впливу стоїцизму, манихейства, скептицизму. Відзначимо, що за манихейськими та іншими гностичними теоріями, в світі тісно переплетені частинки добра та зла, світла та темряви, які ведуть нескінченну боротьбу, що було переосмислено Августином у два гради. Згідно з концепцією св. Августина, два града були наслідком двох видів любові — земний створений любов'ю до самих себе, доведений до зневаги Бога, небесний — любов'ю до Бога, доведений до зневаги самого себе. До божественного відносяться всі вірні Богу істоти, добрі ангели, істинні християни та добродійні люди. Все ж

пов'язане з гріхом безчесними справами, плотськими та суєтними спокусами складають громадян земного граду. Град земний тісно взаємопов'язаний з градом Божим (одна людина може носити в собі начала як того, так й іншого), що, поза тим, не заважає їм знаходитись в постійній боротьбі, яка, на думку Августина, складає основу світового історичного процесу. Але деякі громадяни земного граду мають можливість завдяки складному і суперечливому утворенню, що породжене цим градом, перейти від життя "по плоті" до життя "по духу".

Важливе значення для розуміння проблеми мають і трактати Псевдо-Діонісія Ареопігита, які значно вплинули на подальший розвиток християнської думки, і також були джерелом неоплатонізму в Середні віки. Однією з важливих думок трактатів Діонісія Ареопігита, яка мала суттєве значення у християнській філософії, є ідея небесної ієрархії та земної, яка була зримою реалізацією небесної. Небесну ієрархію Діонісій Ареопігит поділяє на три тріади, і, таким чином, вся ієрархія складається з дев'яти сходинок. Першу тріаду складають Серафими, Херувими, Престоли; другу — Господства, Сили, Влади; третю — Начала, Архангели, Ангели. Всі істоти, які належать до небесної ієрархії, виражають свою певну якість, співвіднесені з богонааявністю та прагненням до очищення, просвітлення і вдосконалення. Небесна ієрархія оживляється Божественною силою, і зв'язується в єдине ціле божественною любов'ю, яка випромінюється на всі сходинки небесної ієрархії та повертається назад до себе. Ця еманация означає поступове віддалення від божественного світла, і відповідно зменшення божественних якостей: "Божественні настанови, які отримуються безпосередньо, досконаліші за ті, які повідомляються опосередковано. Так я думаю, що безпосереднє просвітлення в тих ангельських чинах, які знаходяться поблизу Бога, досконаліші від тих, які просвітлюються за допомогою інших" [5, 54], оскільки, за визначенням автора Ареопігитик, небесні істоти досконалі не тому, що просвітленні знанням трактувати різні священні символи, а тому, що сповнені першого та переважного спілкування з Богом. Тому небесні істоти які знаходяться далі від Бога більше потребують уподібнення йому в чистоті, тобто в очищенні, просвітленні, вдосконаленні.

Ще однією важливою думкою трактатів Діонісія Ареопігита є ідея позитивної (катафатичної) теології, що виходить з аналогії між світом реальних речей, зокрема людей та Богом, як надприродною особистістю, та негативної (апофатичної), що заперечує можливість уподібнення Бога в зовсім непізнану таємничу істоту. Божественне Ніщо Діонісій визначає як надсутнісне буття, надсвітовий морок, що можна пізнати в містичному екстазі як інтелектуальне пізнання. Це "незнання" є вищим знанням (апофатичною формою знання). Апофатична теологія стала основним вираженням християнської містики, і цим визначається її суттєвий вплив на релігійну та філософську думку Сходу та Заходу.

М.О.Бердяєв зазначає, що існує офіційна церковна містика Сходу та Заходу, містика православна та містика католицька. Так, католицький досвід створює культуру, на якій відображається закоханість в Бога, млість за Богом. Бог не приймається в середину серця — серце прагне до Бога на шляху світової динаміки. Для православного Сходу Христос — суб'єкт, він всередині людської душі, душа приймає Христа всередину себе, в глибину свого серця. Православне ставлення до Бога як до суб'єкта, що приймається в глибину свого серця, внутрішня духовність цього ставлення не створює динаміки зовні, все спрямоване на внутрішнє

богоспівкування. Розбіжностями в складових містичного досвіду і пояснюються розбіжності в світових шляхах православного Сходу та католицького Заходу [1, 508-509]. Лев Толстой наголошує, що християнське вчення про досконалість є тим єдиним вченням, яке повинно керувати людством. Не можна, не треба замінювати надані у вченні Христа уявлення про досконалість зовнішніми правилами, а потрібно твердо тримати це уявлення перед собою у всій своїй чистоті його і, головне, вірити в нього [6, 304].

Розглядаючи вже існуючі різноманітні концепції розуміння людини чи створюючи нові, людина все ж залишається сама для себе таємницею. Прикметною рисою релігійних вчень є те, що в них, на відміну від, скажімо, раціоналістичних концепцій, людина не залишається закинутою у Всесвіт, а заручається Божественною підтримкою, що зважаючи на значний вплив кожної світової релігії на своїх віруючих, допомагає не загубитися у хаосі сусти, а шукати свій власний шлях розвитку.

Література:

1. Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. — М.: Правда, 1989. — 608 с.
2. Джемс В. Многообразие религиозного опыта. [Пер. с англ.] — М.: Товарищество типографии А.И.Мамонтова, 1910. — 520 с.
3. Лосев А.Ф. История античной эстетики: Софисты. Сократ. Платон. — М.: Искусство, 1969. — 716 с.
4. Плотин. Энеады / сост. и отв. ред. С.И.Еремеев. — К.: «УЦИММ-ПРЕСС», 1995. — 400 с.
5. Псевдо-Дионисий Ареопагит. О небесной Иерархии. [Пер. с древнегреческого.] — М.: Издательство «РМ», 1994. — 96 с.; ил.
6. Толстой Л.Н. Об истине, жизни и поведении. — М.: ЗАО Изд-во ЭКСМПО-Пресс, 1998. — 1040 с. — (Серия «Антология мысли»).
7. Хазрат Инайят Хан. Мистицизм звука. Сборник. — М.: Сфера, 1997. — 336 с. — (Серия «Суфийское послание»).
8. Штайнер Р. Христианство как мистический факт и мистерии древности. [Пер. с нем.] — Ереван: Ной, 1991 — 154 с. — (Серия «Духовная наука»)

Виноградов Є.Г., асп. (Львів)

ЩО ВОНА ЗНАЄ? ФЕМІНІСТИЧНІ ПЕРСПЕКТИВИ В ЕПІСТЕМОЛОГІЇ

Ретроспективний аналіз класичних епістемологій дозволяє виділити систему засновків, властивих більшості концепцій пізнання класичної філософії. Найбільш важливими її елементами можна вважати (1) суб'єктно-об'єктну опозицію; (2) протиставлення «внутрішнього» світу свідомості «зовнішньому» світу фізичних речей, та, як наслідок, погляд (3), згідно якого знання є результатом розкриття внутрішніх властивостей об'єкту, умовою чого є (4) елімінація будь-яких суб'єктивних чинників у пізнанні.

Еволюція, якої зазнала епістемологія у XX столітті, призвела до відмови від цих засновків, оскільки дотримування їх створює не вирішувальні проблеми для теорії пізнання. В усіх чотирьох випадках джерелом критичної переоцінки класичних уявлень стало переосмислення, перш за все, ролі когнітивного суб'єкта у пізнавальному процесі. Всі інші проблеми, зокрема, формально-логічний аналіз знання та виділення його структури так чи інакше виводять на проблему ролі,

яку відіграє суб'єкт (індивід) у пізнавальному процесі та у формуванні самого знання.

Релятивізація суспільних норм та практик, характерна для XX століття, позначилася також на філософії. Основним джерелом змін засновків епістемологічних досліджень у філософії XX ст. став аналіз проблеми референції, тобто співвідношення імені (речення) та його (фізичного) відповідника (референта). Дослідження В. Куайна [11] показали, що правила референції релятивні певній концептуальній схемі, а отже, знання, в тому числі наукове, не може претендувати на об'єктивність та незалежність від системи опису. Критика «міфу даних», здійснена В. Селларсом [12], показала, що процес сприймання є невіддільним від процесу концептуалізації і, таким чином, ідея «даних досвіду» виявляється помилковою, так само, як помилковим є і декартівський дуалізм «душі» і «тіла». Виділення різних рівнів суб'єктної організації, на протигагу абстрактному універсальному суб'єкту класичних епістемологій та констатація концептуальної залежності знання мали своїм наслідком посилення релятивістських тенденцій у теоріях пізнання другої половини XX ст. Спільне для значної їх частини уявлення про активну роль когнітивного суб'єкта у продукуванні знання засвідчило формування нової епістемологічної програми, яку з належною мірою обґрунтованості можна назвати «конструктивізмом».

Соціальні зміни другої половини XX сторіччя привели людство до усвідомлення того, що вже не тільки в поезії або мистецтві, але й у практичному соціальному житті, використовуючи слова поета, *«розділились ми нещадно на жінок і чоловіків»*. Лише після того, як біологічну різницю між чоловіками і жінками на початку людської історії було усвідомлено, а потім і оспівано в літературі (в основному, чоловіками), лише після того, як на межі XIX-XX ст. була усвідомлена їх соціальна нерівність і були зроблені перші кроки до її подолання, лише після цього стало можливим наприкінці 70-х рр. XX сторіччя зробити перші кроки і до вивчення відмінностей «жіночих» і «чоловічих» когнітивних практик.

Виникнення феміністичної епістемології можна датувати 1952 р., коли Сімона де Бовуар написала у своїй відомій книзі «Друга стаття»: «Репрезентація світу, як і самий світ, є творінням чоловіків; вони описують його зі своєї власної точки зору, яку вони плутають з абсолютною істиною» [цит. за: 3, IX]. Проте питання про легітимність побудов феміністичних епістемологій й досі стоїть на порядку денному. По-перше, викликає сумніви виправданість використання в епістемології таких засадничих для фемінізму понять, як «практики» та «цінності». По-друге, якщо практики та цінності є атрибутами також класичних епістемологій, а не лише феміністичних, то чи є вони справді «маскулінними»? Чи існують взагалі такі речі, як «маскулінні цінності»? По-третє, чим, у такому випадку, є суто феміністичні цінності та практики, які претендує досліджувати феміністична епістемологія? По-четверте, чи справді жінки та чоловіки мислять настільки відмінно? По-п'яте, чи повинні феміністичні епістемології бути сепаратистськими, тобто такими, що використовувати та будувати їх можуть лише жінки, чи вони можуть стати у певному сенсі універсальними? [див.: 7, 462] Це питання, у свою чергу, збуджує занепокоєння, що спроби «універсалізації» чи «перенесення» результатів феміністичних епістемологій у «загальну» епістемологію знищить самі засновки феміністичних досліджень пізнання. Але чи є, насправді, що досліджувати?

Що може запропонувати феміністична епістемологія, окрім викриття «сексизму», «нерівності», «маскулінної тоталітарності» та інших, засадничо соціальних, проблем? Іншими словами, «що вона може знати?», як формулює це питання у назві своєї книги Лоррен Коуд [3].

На протипагу об'єктивістському уявленню про пізнання як про безособовий процес виділення об'єктивних характеристик предмета, Коуд в одній з перших (1981) статей з феміністичної епістемології наголошувала на тому, що «пізнання - це продукт зусиль людських індивідів, що пізнають (individual human knowers)» [2, 267]. Якщо це так, то які з рис людської індивідуальності є епістемологічно значущими, а якими можна нехтувати? Здогадно, такі фізичні властивості, як ріст, вага або колір волосся не впливають на успіхи в пізнанні. Проте бути чоловіком або жінкою є фундаментальною характеристикою людини як особистості, і тому цілком слушно можна очікувати впливу цієї характеристики на спосіб пізнання (way of knowing).

В той час як проблемам історичної, соціальної та мовної детермінованості знання на сьогодні присвячується чимало уваги, причому не лише у феміністичних студіях, але й у методології, філософії науки та загальній епістемології, варто зупинитися докладніше лише на одному, найменш вивченому аспекті суб'єктивності знання.

Афективна сторона людської природи цілком ігнорується класичною епістемологією, оскільки вона «вислизає» від пропозиціонального формулювання типу «S O P». Проте, з погляду відомої представниці феміністичної філософії Сюзанни Лангер, вона є «загальною підставою всього ментального досвіду - відчуттів, емоцій, спогадів і міркувань – згадуючи тільки головні категорії» [цит. за: 2, 275]. І саме в цьому сенсі, зокрема, чоловіче і жіноче знання різняться.

Втім, вважає Коуд, недостатність словника для розгляду проблем почуттів може бути компенсована «словником» мистецтва. «Знання, що має своїм джерелом переживання творів мистецтва, випадає з раселівської дистинкції «знайомство/опис» (acquaintance/description)... Воно може бути описане як «знання-за-знайомством-з-других-рук» (knowledge-by-second-hand-acquaintance) [2, 275-276]. Митець дає людині можливість «побачити» самому, відчути це самому так, що я можу ввійти в це безпосереднє переживання «що це значить - бути х», або бути в х ситуації, або бути людиною х. Чоловік, звичайно, ніколи не може знати «з перших рук», що значить бути жінкою, але він спроможний дізнатися хоча б деякі аспекти цього, прочитавши новелу, або розглядаючи фотографію. Тоді логічна неможливість такого досвіду не здається вже настільки абсолютною. Водночас пізніше сама Лоррен Коуд у вже згадуваній книзі «Що вона може знати?» зауважує буквально на першій ж сторінці, що вона більше не вважає, що деяке «позитивне мислення» може покласти край гендерним дисбалансам [див.: 3, 1].

Відзначаючи історично сформовану опозицію континентальної (раціоналістичної) і аналітичної (емпіричної) філософій, Алессандра Танесіні різко протиставляє їм нетрадиційну епістемологію. З її точки зору, є три положення, що визначають образ сучасної епістемології основного річища («mainstream epistemology»): віра в те, що епістемологія є «першою філософією»; що знання залежить від основ; що знання шонайкраще розуміється в термінах того, як суб'єкти репрезентують їхнє середовище (environment). Всі три положення феміністична думка відхиляє [13, 5-6].

Теорії репрезентації, зокрема, підтримуючи опозицію «суб'єкт-об'єкт», сприяють розвиткові релятивістичних тенденцій. Оскільки усе, із чим ми маємо справу – лише репрезентації, а не речі, якими вони є – ми не в змозі вийти за межі кола репрезентацій та з'ясувати, чи відповідають наші уявлення про світ дійсності, що, у свою чергу, веде до скептицизму в стилі Юма. На відміну від проектів легітимізації концептуальності як засадничої характеристики людського знання (Куайн, Селларс, Кун), феміністична епістемологія пропонує звернутися до самого середовища (environment), у якому відбувається пізнання. Такий альтернативний підхід, по-перше, передбачає звернення до практичного знання. Теоретичне знання, згідно цього підходу, є видом практичного знання. По-друге, такий підхід розглядає все знання як по суті соціальне. По-третє, він відхиляє ціннісну нейтральність знання; навпаки, цінності є конститутивною частиною знання [див.: 13, 11-12]. Варто зауважити, що ці положення лягли в основу окремого напрямку досліджень під назвою «екологічний фемінізм» [див.: 10].

Феміністичні дослідження підштовхують філософів, що працюють у сфері «традиційної» епістемології, онтології, філософії науки і навіть логіки до більш уважного ставлення до своїх теоретичних передумов. Тому складно не погодитися із Сандрою Хардинг і Мерріл Хінтікка, що, «у кувівському сенсі, феміністи/ки (feminists) подають нову парадигму для людського розуміння» [5, XIV]. З іншого боку, цей факт протистоїть поширеному уявленню про те, що феміністичні дослідження є «метою в собі», політично або соціально обумовленими і не мають жодної цінності за межами кола осіб, що займаються ними.

На погляд Мерріл Хінтікка і Яакко Хінтікка, феміністичний аналіз показує, як принципи індивідуалізації й ідентифікації, запропоновані в історії філософської онтології і філософії мови, ґрунтуються на специфіці чоловічого сприйняття світу. На прикладі поглядів Арістотеля, Ляйбніца, Кріпке, Куайна вони показують, що «західна філософська думка робила надмірний наголос на таких онтологічних моделях, як постулювання даного фіксованого набору дискретних індивідів, індивідуйованих їх внутрішніми або сутнісними (не-відносними) властивостями» [6, 146]. Цей підхід, що базується на семантиці можливих світів, припускає безсумнівність властивостей ідентифікації, які залишаються незмінними в будь-яких можливих світах. Критика концепції можливих світів, яку ініціював Куайн, також була викликана незадоволенням щодо такого рішення проблеми індивідуалізації й референції [11]. Незважаючи на це, саме поняття референційної системи під сумнів не ставилося.

Феміністичні дослідники вважають, що такі моделі являють собою типово маскулінні засоби ідентифікації і індивідуалізації частин світу, оскільки «жінки взагалі більш чутливі до, і більш схильні приписувати більше значення відносним (relational) характеристикам (наприклад, взаємозалежності), ніж чоловіки, і менш схильні мислити в термінах незалежних дискретних одиниць» [6, 146]. Цей погляд добре підкріплений експериментальним матеріалом. Хлопчики, наприклад, зазвичай схильні об'єднувати такі предмети, як трактор, машина, «швидка допомога», у той час як дівчинки об'єднують лікаря, лікарняне ліжко і «швидку допомогу». Ця маскулінна схильність оперувати з готовими предметами, сприймаючи їх як дискретні сутності, добре узгоджується з результатами досліджень дитячих ігор, які наводить Л.Коуд. Так, в іграх дівчинки (1) менш схильні до чітких

угод і проробки правил, ніж хлопчики; (2) більш прагматичні у своїй установці до правил, ніж хлопчики, приймаючи правило за умови, якщо винагорода за це чітко позначена; (3) більш толерантні до інновацій, ніж хлопчики [див.: 2, 270ft].

Дженіс Молтон у статті «Парадигма філософії: метод «супротивника»» [9] з'єднує чоловічу схильність до агресії із, здавалося б, цілком невідповідною парою – філософською методологією. З її точки зору, у філософії агресія легітимізована в якості методу «супротивника» («The Adversary Method»), який вимагає, аби аргументам протиставлялися контраргументи, а оцінка теорій відбувалася шляхом підпорядкування більш сильній, більш крайній опозиції. Природно, що така установка аж ніяк не сприяє розробці нових парадигм, а також найчастіше заважає адекватній оцінці вже існуючих поглядів.

Нарешті, увага до суб'єктивного боку продукування знання, тобто до людського чинника в науці, дозволяє більш уважно поставитися до характеристики вченого. Кетрін Пайн Едделсон у статті «Людина фахової мудрості» [1] відзначає, що, оскільки соціальні обставини наукової діяльності вважаються «не стосовними до справи» і такими, що виходять за межі встановленого поля наукової критики, вони постійно уникають критичного наукового дослідження. Залишаючись невідрефлектованими, вони спотворюють наші уявлення про природу і про нас самих. Як приклад вона наводить функціоналістські погляди, що преважують у біології і соціальній теорії, показуючи, як функціоналізм відповідає маскулінному, фаховому і західному соціальному досвіду, сприяючи зневажанню тим досвідом спілкування соціального життя і спілкуванням з природою, що його мають жінки, не-фахівці і ті, хто живе не в західних країнах.

Всі ці успіхи у викритті хиб теоретичних побудов класичних епістемологій не повинні, однак, створювати відчуття ейфорії, оскільки зречення одного, «чоловічого» тоталітаризму на користь іншого, «жіночого», було б лише заміною одних безсвідомих установок іншими, без будь-якої рефлексивної роботи.

Хоча Дж.Флекс бачить реальні перспективи подолання епістемологічного сепаратизму, чи не загрозить релятивізм феміністичних теорій самій ідеї епістемології? Зрештою, релятивізм у фемінізмі є частиною значно більш загальної тенденції до релятивізму у сучасній епістемології, онтології та філософії науки. Чи можна примиритися з релятивістською установкою, закладеною у самому понятті «когнітивні практики», що не просто припускає, а легітимізує когнітивний релятивізм?

З моєї точки зору, небезпека релятивізму була цілком реальною для об'єктивістської епістемологічної програми. Однак визнання того, що знання *повинно бути* релятивним суб'єкту, є реальним сприйняттям ідей теорії відносності в епістемології, хоча, здається, цього досі так ніде і не було висловлено. Така паралель видається мені цілком виправданою.

Прихильником такої інтерпретації релятивізму є також Бруно Латур, який вважає, що «небезпека» релятивізму пов'язана з його використанням у дискусії про несумірність світоглядів. Латур переконаний, що на практиці релятивізм означає встановлення відношень (relations) між різноманітними точками зору за допомогою інструментів опосередкування [8, 310]. Опосередкування, при цьому, також є холістичним процесом, де встановити взаємодозначну відповідність між «вхідними» і «вихідними» «даними» не видається за можливе, внаслідок чого

інструментальне опосередкування не є формою редукціонізму [див.: 8, 307]. Таким чином, вважає Латур, «наполягання на релятивізмі не послаблює зв'язків між сутностями, а мультиплікує шляхи, що дозволяють переходити від однієї точки зору до іншої» [8, 310].

Жінка знає, чи, радше, створює, такі онтологічні моделі та когнітивні практики, яких не створює чоловік. Однак чоловіки, що читають цей текст і погоджуються з можливістю побудов таких альтернативних моделей, також відтепер *знають про них*. Можливо, навчитися використовувати такі моделі потребує чимало часу; *можливо*, чоловіки *ніколи* не зможуть оволодіти деякими з цих моделей. Але я переконаний: якщо жінки, спростовуючи чоловічі претензії на об'єктивність, вбережуться від омани вважати свої когнітивні практики «єдино правильними» та «насправді об'єктивними», питання «як ми пізнаємо світ?» відкриє цілком реальну перспективу побудови інтегральної концепції пізнання. Концепції, в якій слово «ми» буде репрезентантом не холодного і безособового «суб'єкта пізнання», а емоційно теплої і інтелектуально широкій співдружності людей, в розмаїтті когнітивних та інших практик якої є місце кожній особі.

Література:

1. Addelson K. P. The Man of Professional Wisdom // *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science* / Ed. by S.Harding, M.B.Hintikka. — Dordrecht, Holland; Boston, U.S.A.; London, England: D.Reidel Publishing Company, 1983. — P. 165-186.
2. Code L. Is the Sex of the Knower Epistemologically Significant? // *Metaphilosophy*. — 1981. — Vol. 12. — Nos.3&4. — P.267-276.
3. Code L. What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge. — Ithaca; London: Cornell University Press, 1991. — xiv + 349 p.
4. Flax J. Political Philosophy and the Patriarchal Unconscious: A Psychoanalytic Perspective on Epistemology and Metaphysics // *Discovering Reality...* / Ed. by S.Harding, M.B.Hintikka. — Dordrecht, Boston, London: D.Reidel Publishing Company, 1983. — P.245-282.
5. Harding S., Hintikka M.B. Introduction // *Discovering Reality...* / Ed. by S.Harding, M.B.Hintikka. — Dordrecht, Boston, London: D.Reidel Publishing Company, 1983. — P. ix-xix.
6. Hintikka M.B., Hintikka J. How Can Language Be Sexist? // *Discovering Reality...* / Ed. by S.Harding, M.B.Hintikka. — Dordrecht, Boston, London: D.Reidel Publishing Company, 1983. — P. 139-148.
7. Landau I. Should There Be Separatist Feminist Epistemologies? // *The Monist*. — 1994. — Vol. 77. — No. 4. — P.462-471.
8. Latour B. Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies. — London, England: Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999. — x + 324 p.
9. Moulton J. A Paradigm For Philosophy: The Adversary Method // *Discovering Reality...* / Ed. by S.Harding, M.B.Hintikka. — Dordrecht, Boston, London: D.Reidel Publishing Company, 1983. — P. 149-164.
10. Plumwood V. Feminism and the Mastery of Nature. — London, New York: Routledge, 1993. — x + 239 p.
11. Quine W. v. O. On What There Is / From a Logical Point of View. — Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1953. — P. 1-19.
12. Sellars W. Empiricism and the Philosophy of Mind / Science, Perception and Reality. — London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1963. — P. 127-196.
13. Tanesini A. An Introduction to Feminist Epistemologies. — Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1999. — viii + 288 p.

ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ЗАКОНЫ МИРА

“Никто, называющий себя ученым в какой-либо области точной науки, не позволит себе серьезно рассматривать эти учения. Они будут осмеяны и отвергнуты а priori в этом столетии (XIX ст. - прим. авт.), но только в этом. Ибо в двадцатом столетии нашей эры ученые начнут признавать, что Тайная Доктрина не была вымышлена, или преувеличена, но, напротив, лишь просто набросана и, наконец, что учения эти предшествуют Ведам”.

Е.П. Блаватская

Завершение двадцатого века сопровождается целым рядом глобальных изменений практически во всех областях жизни человеческого общества и природы. В очередной раз нам была продемонстрирована нелинейность развития мира и посрамлены притязания современных научных теорий на предсказания этих изменений. Характерно, что в максимальной степени эти изменения коснулись нашей страны, развитие которой уже на протяжении целого ряда столетий отличается резкими скачками. Не случайно, поэтому переиздание в последнее десятилетие XX века трудов целого ряда наших великих соотечественников [см., например, 1-5, 9, 12-13], а также разного рода попыток выхода за рамки официальных научных доктрин для объяснения этих процессов и явлений [6-8, 10, 11, 14, 15].

В настоящей статье на основе работ [3, 12, 13] представлены два фундаментальных закона, которым подчиняется развитие всех физических и метафизических явлений. Показано проявление этих законов в физических и социально-педагогических системах.

1. Закон трех.

Закон трех является фундаментальным законом, на основе которого создается все многообразие физических и метафизических явлений. Одна или две силы не в состоянии произвести какое-либо явление. Необходимо присутствие третьей силы, ибо только с ее помощью первые две могут произвести в той или иной сфере то, что называется феноменом.

Учение о трех силах - корень всех древних учений. Первую силу можно назвать активной (положительной), вторую силу - пассивной (отрицательной), а третью - нейтрализующей. Названные свойства они приобретают в момент их встречи. До взаимодействия каждая из них одинаково активна. Две первые силы человеку более или менее понятны, однако третья сила не является легко доступной для прямого наблюдения и понимания. Причину этого следует искать в фундаментальных ограничениях обычной психической деятельности человека и существенных ограничениях в нашем восприятии пространства и времени. Люди не способны непосредственно воспринимать и наблюдать третью силу - она им доступна не более, чем восприятие в пространстве "четвертого" измерения. По-видимому, в *настоящем цикле развития материи нейтрализующая сила явно не проявляется*. Легко привести примеры действия одной

или двух сил. Очевидным примером действия одной силы является сила гравитации. Известно, что гравитационная сила является силой притяжения. Свойство отталкивания у гравитационных сил в настоящее время не обнаружено. Единственно, что противостоит гравитационной силе притяжения при свободном движении тела в гравитационном поле — это инертные свойства тела (именно поэтому все тела при одинаковых условиях в гравитационном поле движутся одинаково). Тем не менее, если допустить возможность таких паранормальных явлений как левитация, зависание и движение в отсутствие сил инерции (феномен НЛО), то эти явления легко объяснить, если допустить существование гравитационных сил отталкивания и нейтрализующей силы. Легко привести примеры двух сил: положительный и отрицательный заряды в электричестве; северный и южный полюсы магнитов (замкнутость магнитных силовых линий); сила действия и противодействия (третий закон Ньютона); мужчина и женщина (отметим, что согласно [3] вначале человек был в состоянии андрогита, затем — гермофродита и лишь затем в середине Лемурийской расы произошло разделение полов). Примеры трех сил появились в теоретической физике сравнительно недавно и относятся к силам взаимодействия между виртуальными частицами, принципиально ненаблюдаемыми в макром мире. Таким является цветное взаимодействие посредством глюонов между кварками. Кварки — это частицы, из которых состоят сильновзаимодействующие элементарные частицы. Каждый кварк имеет цветной заряд (или три цвета): желтый, синий, красный (вместе они образуют белый цвет, т.е. в наблюдаемых частицах, например, протонах и нейтронах цветное взаимодействие не проявляется). Каждый антикварк имеет три антицвета: фиолетовый, оранжевый, зеленый (смесь трех антицветов также дает белый цвет). Причем система кварк-антикварк, например, для пи-мезонов (π) также бесцветна (кварк и антикварк находятся в состояниях с дополнительными цветами). Цветное взаимодействие происходит за счет обмена между кварками глюонами. Можно увидеть проявление трех сил в развитии человека. Предположим, что он желает изменить некоторые личностные качества, усовершенствовать составляющие своей Я — концепции, достигнуть более высокого уровня бытия. Его желание, инициатива — это активная сила. Инерция же его психотипа, характера, стереотипов поведения и других составляющих личностной сферы, оказывают противоположное влияние на инициативу, является пассивной или отрицательной силой. Наличие двух противоположно действующих сил уравнивают друг друга или же приводят к победе более сильной. Истощенная в борьбе сила-победительница оказывается слишком слабой для какого-то дальнейшего действия. Поэтому не часто мы наблюдаем исправление детей, склонных к асоциальным поступкам и т.п. Изменить ситуацию может третья сила. Например, новые знания, которые сразу показывают преимущества и необходимость работы над собой, поддерживая и укрепляя, тем самым, инициативу. Особо следует отметить роль воспитания, задающего направленность любопытству учащихся, их знаниям, образованию, а также влияющего на создание благоприятной развивающей среды, отбор эффективных приемов, методов, технологий саморазвития и самореализации, тем самым, способствуя гармонизации личностных качеств, повышению уровня духовности.

Итак, любой феномен есть эффект проявления трех сил, одна или две силы не могут его произвести, и если наблюдается в чем-то остановка, бесконечное топтание на месте, можно сказать, что в данном случае не хватает третьей силы. Люди не способны наблюдать феномены как проявления трех сил, потому что не в состоянии видеть объективный мир, оставаясь в субъективном мире сознания. А в субъективно наблюдаемом феноменальном мире мы видим в явлениях только действие одной или двух сил. Если бы мы могли обнаружить в каждом действии проявление трех сил, тогда мы увидели бы

мир таким, каков он есть. Третья сила есть свойство реального мира. Субъективный же или феноменальный мир, доступный нашему восприятию, обладает лишь относительной реальностью, во всяком случае, его реальность не является полной.

В Абсолюте три принципа (силы) составляют одно целое. Идея единства трех принципов в Абсолюте составляет основу многих древних учений о единосущной и неделимой Троице [3,5]. Три принципа Абсолюта разделяются и соединяются по собственной воле, в местах соединения они творят Миры. Это Миры второго порядка, в них действуют три раздельных принципа. В Абсолюте момент и точка встречи определяется их единой волей, а в Мирах второго порядка, где более нет единой воли, а существуют три воли, каждый исходный пункт определяется отдельной, независимой от других волей. Воля Абсолюта создает Миры второго порядка и управляет ими, но она не управляет их творческой работой, в которой появляется механический элемент. Три разделенные принципа в Мирах второго порядка, встречаясь, создают новые Миры - третьего порядка, в которых действуют три принципа Миров второго порядка и свои три принципа, всего - 6 принципов. Миры четвертого и более низких порядков образуются согласно вышеописанной схеме (см. Таб.1). Отличительной особенностью Миров низших порядков является их все более возрастающая механичность в законах. Не случайно, поэтому в законах физики, описывающих наш макро- и микромир (7 мир – мир Стхула) единая Воля Абсолюта заперта настолько глубоко, что мир представляется механистичным. Правда, открытия квантовой физики (которая приближает нас к миру Кама) частично поколебали эту уверенность.

Таб.1 Число основных принципов в Мирах согласно закону трех.

Порядок Мира	Абсолют	2	3	4	5	6	7	n
Название Мира	Ади (Божествен- ный)	Анупа-дака (самосущий)	Атма (нирвана)	Буддхи (духовный)	Манас (менталь- ный)	Кама (астральный)	Стхула (физический)	?
Число основных принципов	1	3	3+3=6	3+6+3 =12	3+6+ 12+3= 24	3+6+1 2+24+ 3=48	96	$3 \cdot 2^{n-2}$

Важно отметить, что каждая субстанция может быть проводником любой из трех сил и в соответствии с этим - активной, пассивной или нейтральной. И она может быть ни первой, ни второй, ни третьей, если через нее в данный момент не проявляется никакая сила или она взята безотносительно к проявлению сил. Таким образом, *каждая субстанция может находиться в четырех состояниях. Эти состояния имеют собственные названия* [12,13]:

- 1) "углерод" (С) - когда субстанция является проводником активной силы;
- 2) "кислород" (О) - когда субстанция является проводником пассивной силы;
- 3) "азот" (N) - когда субстанция является проводником нейтральной силы;
- 4) "водород" (Н) - когда субстанция берется безотносительно к проявляющейся через нее силе.

Характерно, что эти четыре элемента соответствуют четырем элементам алхимии: *огню, воде, воздуху и земле.*

2. ЗАКОН СЕМИ

Следующий фундаментальный закон вселенной - это закон семи, или закон октав. Материальности вселенной находятся в вибрациях, которые зависят от плотности материи. Они исходят от разных источников, распространяются в различных направлениях, пересекаются друг с другом, усиливаясь, ослабевая, препятствуя, друг другу и т.п. Законы, управляющие замедлением или отклонением вибраций от их первоначального направления, были известны древней науке и включены в особую формулу или диаграмму, сохранившуюся до нашего времени. В этой формуле период удвоения вибраций был разделен на восемь неравных ступеней в соответствии с темпом нарастания вибраций. Восьмая ступень повторяет первую, но с удвоенным периодом. Этот период удвоения называется октавой. Облаченная в эту формулу идея октавы передавалась от учителя к ученику, от одной школы к другой. В очень отдаленные времена одна из этих школ сочла возможным применить данный закон к музыке. Таким образом, была получена музыкальная гамма семи тонов, известная с глубокой древности, затем забытая, а впоследствии опять открытая. Следует отметить, что в период 4 коренной расы (атлантов) музыки не было. Открытие музыкальной гаммы произошло в 5 коренной расе - арийской [3,5].

Гамма семи тонов есть формула космического закона, полученная древними школами и примененная к музыке. Этот закон проявляется везде. Изучение музыкаль-

Таб.2 Частотный спектр музыкальной гаммы

№	нота	частота, Гц	ω_j / ω_1 $j = 2, \dots, 8$	ω_{j+1} / ω_j $j = 1, \dots, 7$
1	до	$\omega_1 = 261.63$		
2	ре	$\omega_2 = 293.67$	1,123	$9/8 = 1,125$
3	ми	$\omega_3 = 329.63$	1,26	$10/9 = 1,11$
4	фа	$\omega_4 = 349.23$	1,33	$16/15 = 1,07$
5	соль	$\omega_5 = 392.00$	1,5	$9/8 = 1,125$
6	ля	$\omega_6 = 440$	1,68	$10/9 = 1,11$
7	си	$\omega_7 = 493.88$	1,89	$9/8 = 1,125$
8	до	$\omega_8 = 523.25$	2.00	$16/15 = 1,07$

ной гаммы семи тонов дает хорошую основу для понимания космического закона октав. (см. Таб.2). Имеется три вида интервалов в октаве: 9/8, 10/8, 16/15. Наименьший интервал 16/15 встречается между "ми" и "фа" и между "си" и "до". Как раз в этих местах происходит замедление октавы. Именно эти места будем называть интервалами. Белый солнечный свет разлагается призмой на семь основных цветов, которые также удовле-

творяют закону семи (крайние длины волн фиолетового и красного цвета отличаются в два раза, см. Таб.3).

Таб.3 Спектральный состав белого света

№	цвет	длина волны, нм
1	красный	760-620
2	оранжевый	620-590
3	желтый	590-560
4	зеленый	560-500
5	голубой	500-480
6	синий	480-450
7	фиолетовый	450-380

противоположное исходному, хотя сами этого не замечаем и продолжаем думать, что делаем то самое, что начали.

Итак, закон октав объясняет:

- *отклонения в развитии явления при отсутствии дополнительных энергетических импульсов:* в этом мире ничто не стоит на одном месте, не остается тем, чем было (все движется, все меняется, развивается или ослабевает и вырождается);
- *подъемы и падения в развитии восходящих и нисходящих октав.*

Ничто не в состоянии развиваться, оставаясь на одном уровне. Восходящая или нисходящая линия есть неизбежное условие любого процесса.

Именно в законе семи заключена цикличность всех физических и метафизических явлений. От закона октав в его трех главных проявлениях зависят многие явления, связанные с жизнью человека, социума и природы. Этот закон объясняет несовершенство и неполноту человеческого знания во всех без исключения сферах.

Наблюдения, основанные на понимании закона октав, показывают, что вибрации могут развиваться разными способами. В прерванных октавах они просто начинаются и падают, исчезая или поглощаясь другими, более сильными вибрациями, которые их пересекают или идут в противоположных направлениях. В октавах, отклонившихся от первоначального направления, природа вибраций изменится, и они дают результаты, противоположные тем, которых можно было бы ожидать вначале.

И лишь в октавах космического порядка, как нисходящих, так и восходящих, вибрации развиваются последовательно и правильно, следуя в том же направлении, в каком были



Рис.1 Движение по кругу.

следуя в том же направлении, в каком были

начаты. В большой космической октаве, которая достигает нас в виде луча творения, можно видеть первый пример действия закона октав (см. Таб.4).

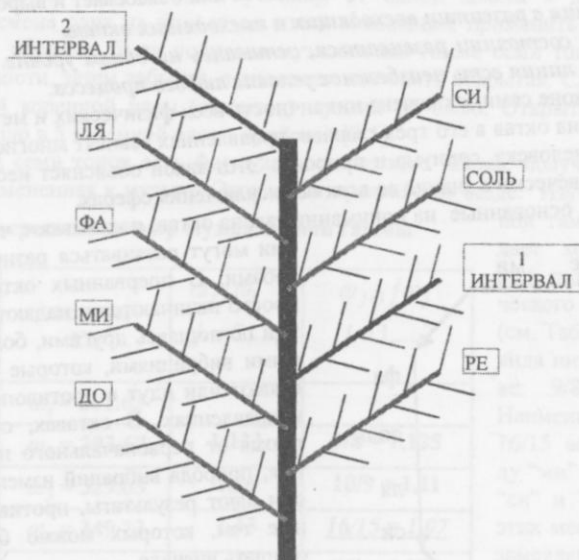
Таб.4 Космическая октава.

Название Мира	Ади	Анупада-	Атма	Будхи	Манас	Кама	Стхула
"Нота"	ДО	СИ	ЛЯ	СОЛЬ	ФА	МИ	РЕ

В практической жизни очень важно распознать те моменты, когда возникают интервалы и применять в своей деятельности закон, которым пользуются космические силы, создавая в нужный момент добавочные импульсы. Октавы делятся на основные и подчиненные. Основные октавы можно уподобить стволу дерева, от которого отходят ветви боковых октав. Семь основных нот и два интервала (носители новых направлений)

дают вместе девять звеньев цепи, т.е. три группы по три звена в каждой. От главного ствола во все стороны отходят все более мелкие ветви на концах покрытые листьями (см. Рис.2). Такой же процесс действует в строении растений, животных, в формировании и развитии физического тела, интеллекта, духовности человека и др.

Рис.2 Модель закона октав



Наблюдения за правильно развивающимися октавами позволили установить:

- В момент прохождения через интервал (ми-фа и си-до) октава получает добавочный импульс, совпадающий по силе и характеру с ее вибрациями. Поэтому она беспрепятственно развивается в первоначальном направлении, ничего не теряя, и не изменяя своей природы.

• Имеется существенное различие между восходящими и нисходящими октавами. В восходящей октаве первый интервал (ми-фа) требует значительно меньше энергии, чем второй интервал (си-до), так как колебания здесь высокочастотные. В нисходящей октаве крупнейший интервал возникает в самом начале и необходимая энергия очень часто имеется в самом до, или боковых вибрациях, вызванных этим до. По этой причине нисходящая октава развивается гораздо легче, чем восходящая, и, перейдя си, она беспрепятственно достигает фа, где ей необходим добавочный толчок, хотя и значительно более слабый, чем первый толчок.

Доскональное знание педагогом ребенка, применение фундаментальных законов – есть необходимое условие воспитания человека совестливого, милосердного, тяготеющего к добротворению, т.е. духовного.

Литература.

1. Агни Йога. Т. 1-6, - М.: Русский духовный центр, 1992.
2. Андреев Д. Роза Мира. - М.: Руссико, 1991, 287 с.
3. Блаватская Е.П. Тайная Доктрина. Т. 1,2,3. - М.: Прогресс, 1993.
4. Блаватская Е.П. Теософский словарь. - М.: Сфера, 1994, 638 с.
5. Блаватская Е.П. Разоблаченная Изида. Т.1-2. - М.: Сфера-Лотань, 2000.
6. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. - М.: ДИ-ДИК, 1994, 638.
7. Гумилев Л.Н. Конец и вновь начало. - М.: ДИ-ДИК, 1994, 542.
8. Козырев Н.А. Причинная или асимметричная механика в линейном приближении. - Пулково, 1958.
9. Письма Махатм.- Самара, 1993, с.645
10. Рошупкин С.П. Квантовая физика и эзотерические принципы. Вестник СумГУ, 1997, вып.1(7), с.112-119.
11. Рошупкин С.П. Эволюция солнечной системы: современные научные и эзотерические представления. Вестник СумГУ, 1997, вып.2(8), с.23-27.
12. Успенский П.Д. Tertium organum. Ключ к загадкам мира. - С.- Петербург, 1992, 241 с.
13. Успенский П.Д. Новая модель вселенной. - С.- Петербург, 1993, 557 с.
14. Хазен А.М. О возможном и невозможном в науке. -М.: Наука, 1988, с.384.
15. Чижевский А.Л. Космический пульс жизни: Земля в объятиях Солнца. Гелиография. - М.: Мысль, 1995, 768с.

ХУДОЖНЯ ТВОРЧІСТЬ В КОНТЕКСТІ “ГЛИБИННОЇ ПСИХОЛОГІЇ” К.Г. ЮНГА

Тенденція до розширення міждисциплінарних зв'язків у галузі гуманітарного знання, що останнім часом довела свою продуктивність і виявила значний теоретичний потенціал, на нашу думку, має досить чіткі часові координати – 70-ті роки ХІХ – кінець ХХ століття. Саме у цей період простежується активізація процесу наукової дифузії: філософія « естетика « етика « філологія « психологія « мистецтвознавство, про позитивні наслідки якої свідчать здобутки не тільки на теоретичному рівні, але і у площині художньої творчості. Адже не можна ігнорувати факт підвищеної зацікавленості провідних митців світу “досвідом наукового знання”, що мав значний вплив на їхні творчі пошуки.

Необхідно зауважити, що в опосередкованій формі “діалог” між теоретиками і практиками мистецтва було розпочато ще у добу античності, але у зазначений період він, так би мовити, “легалізується”, оскільки визнається ними на “особистісному рівні”: Ф.М.Достоевський « Ф.Ніцше; Ф.Ніцше « Р.Вагнер; О.Конт « Е.Золя; З.Фрейд « Т.Мани; А.Бергсон « М.Пруст; Ж.Маритен « Л.Вісконті та ін. У даному зв'язку видається важливим відзначити принциповий момент, який має стати об'єктом окремого дослідження. Не можна не враховувати, що в умовах ХХ століття функцію стимулятора дисциплінарного взаємовпливу взяла на себе естетика, доводячи правомочність припущення Г.В.Ф.Гегеля про визнання її підсумовуючим етапом руху гуманітарного знання. Естетика ж стала зв'язуючим ланцюгом між теорією і практикою мистецтва, посередником у діалозі “науковець – творча особистість”. Підкреслимо, що ця проблема досить активно розглядається сучасними науковцями і надає можливість простежити певні пріоритетні тенденції, які, насамперед, пов'язані з дослідженням естетичних принципів психоаналізу, екзистенціалізму, структуралізму та осмисленням специфіки їхньої художньої інтерпретації.

Останнім часом методологічні орієнтири естетики спричинили активізацію інтересів до наукової спадщини К.Г.Юнга (1875–1961), що, на нашу думку, пояснюється значним сплеском компаративістського руху. Не буде перебільшенням стверджувати, що у певній мірі його “теоретичним натхненником” був саме швейцарський науковець, концептуальні висновки якого безпосередньо вплинули на продуктивність діалогу “Захід – Схід”. Водночас евристичні тенденції сучасної естетики не можуть перекреслити класичну інтерпретацію юнгіанської теорії, що розпочалася фактично одразу ж після смерті К.Г.Юнга у 1961 році. У зв'язку з цим значний інтерес викликає “радянська модель” осмислення “глибинної психології”. Її найпродуктивніший період пов'язаний з кінцем 70-х – початком 90-х років і безпосередньо ототожнюється з науковим доробком С.Аверінцева, В.Какабадзе, Р.Каралашвілі, Л.Левчук, В.Лейбіна, О.Руткевича та ін. Видається показовим, що спадщина К.Г.Юнга привертає увагу представників трьох найвищих наукових осередків: російського, грузинського та українського, з працями яких, власне, асоціюється і радянська психоаналітична інваріація. Об'єктом теоретичної інтерпретації цих дослідників, як правило, були два аспекти юнгіанської концепції – понятійний апарат і проблема художньої творчості. Щодо

першого параметра – його осмислення відбувалося надзвичайно ґрунтовно, і сучасні науковці мають можливість, з одного боку, опанувати теоретичний досвід метрів естетики, з другого, – “взяти участь” у науковій дискусії, оскільки складність понятійної системи К.Г.Юнга стимулює виникнення нових варіантів її модифікації. Так, у статті “Сутнісні особливості архетипів та їх значення для розгортання досвіду свідомості” С.Маленко підкреслює: “...юнгіанські міркування, на думку автора, певною мірою співпали з логікою розгортання самого несвідомого в тому розумінні, що світ первісної людини може бути найбільш адекватно описаний за допомогою лише тільки образів, а вже справа його понятійної інтерпретації є виключно прерогативою логічного мислення” (7, 114).

Якщо наукові інтереси С.Маленка, насамперед, спрямовані на відпрацювання понятійного апарату “глибинної психології”, орієнтири О.Алексієнко пов’язані з виходом у методологічну площину, що відкриває для дослідниці можливість використання у межах юнгіанського тезауруса поняття “інтересуб’єктивність”. Втім, окремі положення, на яких наполягає О.Алексієнко, нам особисто видаються дещо дискусійними, принаймні вимагають від автора певних уточнень, але, водночас, теоретико-методологічні орієнтири, обрані науковцем, є правомочними і перспективними не тільки у зв’язку із осмисленням та відпрацюванням юнгіанського понятійного апарату, але і у контексті розширення міждисциплінарних зв’язків. Отже стан тезауруса “глибинної психології” можна охарактеризувати як динамічний процес, що з плином часу виявляє свій могутній теоретичний потенціал.

Щодо другого параметра “аналітичної психології” – проблеми художньої творчості – його осмислення відбувалося у двох напрямках – теоретичному, який, насамперед, ототожнювався з ідеєю юнгіанської типології, і “художньо-інтерпретаційному”, що стимулював дослідників до здійснення аналізу впливу “глибинної психології” на мистецький рух ХХ століття. Не буде перебільшенням стверджувати, що діалог юнгіанської теорії і художньої практики у межах вітчизняної естетики фактично ототожнювався з літературною творчістю і, насамперед, із спадщиною Г.Гессе, який отримав статус “першого юнгіанця” від літератури.

Умовно кажучи, Г.Гессе був “приречений” стати художнім інтерпретатором “глибинної психології”: він – співвітчизник К.Г.Юнга (але обох переважно сприймають як німців), їх об’єднує майже містичне співпадання дат народження і смерті: 1875 – 1861 (К.Г.Юнг) та 1877 – 1962 (Г.Гессе), нарешті, швейцарський мислитель і швейцарський письменник мають багато спільного на рівні “родинних моделей” – обидва виховувалися у сім’ях релігійної орієнтації: батько К.Г.Юнга був священником євангелістської церкви, батьки Г.Гессе здійснили протестантське паломництво в Індію. Великих швейцарців об’єднує ще один спільний момент – “шлях на Схід”. Г.Гессе пройшов ним опосередковано, трансформуючи дитячі спогади і фантазії у дивовижну образну систему “сонячної квітки”, як охарактеризував свою “індійську повість” “Сиддхarta” сам письменник. Аналізуючи цей твір, Т.Акіндінова і Л.Бердюгіна підкреслювали: “Не дивлячись на те, що у легенді своєрідно варіюється життя Будди, Сиддхarta – не інду у власному розумінні слова, це “німецький індивідуалістичний геній в індійському вбранні”. ... Тому не випадково, що весь давньосхідний матеріал є тим смисловим середовищем, через яке проходить центральна тема твору – тема людського Я, що представлено в етично-світоглядному аспекті” (1, 174).

Натомість “шлях на Схід” К.Г.Юнга був цілком реальним – загальновідомо, що у 1937 році він здійснив подорож до Індії та на Цейлон. Так само, як і для Г.Гессе, “східний досвід” виявився для науковця надзвичайно важливим і безпосередньо вплинув на удосконалення його архетипальної теорії. Зокрема, саме він остаточно переконав Юнга у необхідності ґрунтовної розробки двох найважливіших символів архетипа – “мандали” (“сонячного колеса”) і “тао”.

Переважає більшість вітчизняних і зарубіжних дослідників визнають особливий вплив юнгіанських ідей на три твори Г.Гессе: “Сиддхарту”, “Степовий вовк” та “Гра у бісер”, пропонуючи аналізувати їх у контексті теорії архетипів. Зокрема, Л.Т.Левчук наголошує, що “певні персонажі творів Г.Гессе безпосередньо співвідносяться з архетипальними символами: Вовк – проекція образу “тінь”, Гермін асоціюється з “анімою” та ін.” і вважає за необхідне інтерпретувати їх “як знаки-символи, які репрезентують ті чи інші грані душі самого автора” (5, 85). Останнє положення видається нам принципово важливим, оскільки надає можливість наголосити не тільки на концептуальних, але і світоглядних перетинах К.Г.Юнга та Г.Гессе.

“Реабілітація” європейської літературної моделі “глибинної психології” стимулює звернення до творчості У.-С.Моема (1874 – 1965), зокрема до роману “Лезо бритви” – оригінальної художньої інтерпретації одного із знакових положень юнгіанської теорії – концепції “самості”.

Як відомо, розробляючи свою модель психіки, швейцарський науковець пішов значно далі З.Фрейда, структурувавши не тільки “позасвідоме”, але і свідоме. К.Г.Юнг не вважав за можливе ототожнювати “Я” і “свідоме”, оскільки “Я” – тільки його частина, що “плаває” в океані темних думок. Тому юнгівська теорія психіки вимагає жорсткого розмежування понять “позасвідоме”, “свідоме” і “Я”, – зауважує Л.Т.Левчук (5, 67). Наголос, зроблений дослідницею на необхідності її чіткої структуралізації дозволяє підкреслити значущість “універсального символу психічної цілісності” – “самості” (das Selbst).

Якщо прийняти визначення С.Маленка: “Самість є центром сумативної цілісності ... Вона виступає життєвою метою людини, являє собою завершальний вираз тієї фатальної комбінації, яку прийнято вважати індивідуальністю” (7, 120), можна припустити, що в романі С.Моема “Лезо бритви” здійснено спробу, так би мовити, “типологізувати самість”. Адже всі герої твору досягають своєї життєвої мети: “... всі мої персонажі ... знайшли те, чого прагнули: Елліот – вихід у високі сфери, Ізабелла – високий статус у культурному ... суспільному осередку, підкріплений солідним капіталом; Грей – постійну прибуткову справу; ..., Сюзанна Рувье – впевненість у завтрашньому дні; Софі – смерть; а Ларрі – щастя” (8, 521). Останні два “варіанти самості”, представлені С.Моемом, стимулюють звернення до інших теоретичних тлумачень цього поняття. У своїй роботі “Психоаналіз: від позасвідомого до “втомленості від свідомості” Л.Т.Левчук підкреслює, що самість – “це джерело пошуку самого себе, але і водночас мета пошуку”. При першому наближенні висновок С.Маленка ніби співпадає з цим положенням, але далі дослідниця робить принципово важливий наголос: “Якщо визнати “самість” джерелом, то виявляється, що людина не знає свого “Я”; якщо ж досягається знання “Я”, то виявляється, що людина не знає “самості”. Подібна суперечливість “самості” – свідчення ілюзорності спроб досягнення цілісності, внут-

рішньої гармонії особистості" (5, 67). Відомо, що ідеї К.Г.Юнга мали певний вплив на художні пошуки експресіоністичного напрямку, представники якого фактично зробили знаком своєї творчості мотив Смерті. Смерть звільняє людину від тягара життя, а отже може сприйматися як своєрідний еквівалент самості. Таким чином, смерть героїні С.Моема – це своєрідне досягнення цілісності, що практично неможливе у реальному житті.

У цьому зв'язку значний інтерес викликає образ Ларрі Даррела – особливого персонажа, якому письменник надає можливість досягти щастя.

Порятунок для героя С.Моема стає подорож до Індії, яка надає йому можливість "досягти" самості. В уста свого персонажа англійський письменник вкладає слова, що сприймаються як художня рефлексія цього поняття: "Що вона таке цього не можна сказати. ... Вона ніде і скрізь. Вона все передбачає, і все від неї залежить. ... Вона за межами незмінюваності і зміни, ціле і частина, кінцеве і нескінчене. Вона споконвічна, тому що її завершеність і досконалість не мають відношення до часу. Вона – істина і свобода" (8, 478).

Герой С.Моема, як бачимо, безпосередньо не вживає термін "самость". Натомість він використовує образний вислів "колесо безкінечного становлення", що видається надзвичайно показовим. У цьому зв'язку принципово важливою є кульмінаційна сцена "індійського епізоду" роману – день народження Ларрі Даррела. С.Моем підкреслює особливий психологічний стан свого героя, який стимулює його зустріти саме в цей день схід сонця. Письменник "примушує" Ларрі сісти під деревом і звідти спостерігати за світилом. Як відомо, К.Г.Юнг інтерпретував дерева в лісі як еквівалент "живої сутності позасвідомого", тоді як наголос на конкретному предметі – у даному випадку це дерево, що обирає для себе Ларрі – "може розглядатися як акцентація індивідуальності, як "символ особистості" (5, 88).

На нашу думку, С.Моем пропонує читачеві блискучу літературну модифікацію "самості" через акцентацію на одному з найважливіших символів архетипа – "мандалі" ("сонячному колесі").

Важливим кроком при відпрацюванні питання живописної інтерпретації юнгіанської теорії, на нашу думку, має стати осмислення спадщини В.В.Кандинського (1866 – 1944). Як відомо, одним з принципів періодизації творчості засновника абстракціонізму є фактор кольору. Живописець пройшов через декілька його стадій: синю, білу, перш ніж вийшов у царину тотального кольору – жовтого. Конче важливо наголосити, що В.Кандинський намагався "описати" кольори, так би мовити, протлумачити їхні "емоційні можливості", розробивши своєрідну "філософію кольору". У даному контексті необхідно підкреслити, що "жовтий період" творчості митця співпадає із його захопленням феноменом язичества, який акцентує особливу увагу на символи "сонячного колеса" – "мандалі". Цей символ долає не тільки расові, але й часові кордони і є архетипальним еквівалентом "самості", досягти якої В.Кандинський прагнув через "самопізнання", "самооцінку", "самозаглиблення", "самовираз", "самосприйняття".

Значний теоретичний потенціал пов'язаний і з аналізом кінематографічної інтерпретації "глибинної психології", активізація інтересу до якої починає простежуватися наприкінці 80-х років. У певній мірі цьому сприяв вихід у 1988 році книги "Фелліні про Фелліні", де видатний кінорежисер досить чітко висловився з приводу кінематографічного осмислення юнгіанської концепції архетипів: "Чи-

тання деяких творів Юнга, знайомство з його поглядом на життя виявилися для мене радісним відкриттям, ... Не знаю, чи мало вчення Юнга вплив на мої фільми, починаючи з "8 1/2" і всі наступні, я знаю лише те, що прочитання деяких його книжок, без сумніву, сприяло, допомагало контакту з найбільш потаємними зонами, стимулюючи і розвиваючи фантазію" (9, 80). Значний інтерес викликає порівняльний аналіз теорій З.Фрейда і К.Г.Юнга, здійснений Ф.Фелліні: "Можливо, Фрейд в літературному плані ... більш обдарований, ніж Юнг, але його ригоризм, хоча і викликає в мене захоплення, мені неприсмний. ... Фрейд хоче пояснити нам, хто ми, тоді як Юнг підводить нас до дверей позасвідомого і надає нам можливість дивитися і розуміти самим" (9, 81).

Знання Ф.Фелліні основоположних принципів психоаналізу і "глибинної психології" дозволило йому вийти у площину проблеми символу, якою займалися і З.Фрейд, і К.Г.Юнг.

Залучення юнгіанської методології сприятиме розробці ще одного напрямку дослідження творчості О.П.Довженка. Як відомо, представники кінознавчої науки різних поколінь, аналізуючи знакову у спадщині режисера картину "Земля", насамперед, пов'язували її з традиціями української національної культури. Не заперечуючи концепції авторитетних дослідників, ми, водночас, вважаємо за можливе проінтерпретувати цю стрічку через систему архетипів "тінь", "аніма", "аніmus", але особливий інтерес у даному контексті викликає архетип "Мудрого старця", уособленням якого у фільмі є Дід Семен. Нам видається, що хрестоматійний епізод смерті цього довженківського героя є яскравою кінематографічною інтерпретацією однієї з основоположних функцій "Мудрого старця" – стимулювання "індивіду до формування питання про сенс життя, до саморефлексії та мобілізації його моральних сил та волі. Від нього йде попередження людині про можливість небезпеки і навіть обдарування її магічним талісманом (славнозвісний довженківський яблука – О.О.), що обіцяє досягнення несподіваного та неімовірного успіху, який є (і у позитивному, і у негативному значенні) однією з особливостей цілісної особистості" (7, 119).

У контексті аналізу кінематографічної моделі "глибинної психології", на нашу думку, особливе місце має посісти і феномен І.Бергмана, спадщина якого традиційно інтерпретується як кіномодифікація теорії екзистенціалізму. Практично всі юнгіанські архетипи прямо чи опосередковано впливають на образну систему багатьох фільмів шведського режисера. Але у доробку І.Бергмана є картина, що безпосередньо свідчить про існування цього зв'язку – "Персона". Можливо взагалі ми маємо справу з унікальним явищем – подвійним зв'язком: митець використовує у назві свого твору філософсько-естетичне поняття, що у свою чергу, теоретик запозичує з класичної римської драми – *persona* (від лат. обличчя, маска, особистість).

Поняття-символ "*persona*", як відомо, посіло в теорії К.Г.Юнга особливе місце і виконало функцію пластичного мосту між "особистим" і "колективним позасвідомим". Швейцарський науковець характеризує його як "підкреслено штучний або замаскований образ, що надається індивіду із зовсім протилежними рисами характеру, для прикриття, захисту, обману або спроби пристосуватися до навколишнього світу" (4, 93). Бергман відверто провокує глядача, коли примушує своїх героїнь – актрису Елізабет і медсестру Альму – "помінятися ролями":

“... це дуже цікаво, коли двоє людей обмінюються масками та несподівано одягають одну маску на двох” (3, 62). Режисер демонструє на екрані страшну потвору, яка складається з півобличчя кожної з героїнь, візуалізуючи таким чином юнгіанський символ “тіні”.

Отже, перед сучасною естетикою відкриті значні можливості для активного залучення методологічних принципів “глибинної психології” при аналізі художньо-мистецького руху XX століття, найвищі досягнення якого, згідно К.Г.Юнга, ідуть “від розуму і серця художника до розуму і серця людства” (10,10).

Література:

1. Акиндинова Т.А., Бердюгина Л.А. Новые грани старых иллюзий. — Ленинград, 1984.
2. Алексієнко О.О. Інтерсуб’єктивізм в естетичній концепції К.Г.Юнга // У зб.: Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури. Вип. 2. — К., 1998.
3. Бергман И. Картины. — М. — Таллинн, 1987.
4. Бергман И. Статьи. Рецензии. Сценарии. Интервью. — М., 1969.
5. Левчук Л.Т. Психоданализ: от бессознательного к “усталости от сознания”. — К., 1989.
6. Левчук Л.Т. Західноєвропейська естетика XX століття. — К., 1997.
7. Маленко С.А. Сутнісні особливості архетипів та їх значення для розгортання досвіду свідомості // Зб. наук. праць: Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності. — К., 2000.
8. Мюсс С. Острие бритвы. — К., 1995.
9. Феллини о Феллини. — М., 1988.
10. Шарп Д. Незримый ворон. — Воронеж, 1994.

ЗМІСТ:

Ковальов І.О. Деякі аспекти посилення гуманітарно-світоглядної складової університетської освіти в сучасних умовах	1
Вандишев В.М. Рік 1483-й: філософсько-світоглядні метаморфози буття	3
Мозговий І.П. Язичницькі витoki психічної антропології в ранньому християнстві	8
Заздравнов А.П. Менталитет в контексті соціокультурного процесу	14
Глушко В.П. Духовність у ранньомовітній Україні	19
Узбек К.М. Рационализм мыслителей Афинской Академии	23
Чухим Н.Д. Природна ісрархія і стaть у Арістотеля	29
Світaйло Н.Д. Політична філософія модернізації: нові підходи	34
Бичко Б.І. Пошуки етнічно-національної ідентичності в філософській думці Київської Русі	38
Панков Г.Д. Вопрос об антропологической детерминации религии	44
Матвеев В.О. Концепція втілення Ісуса Христа у офіційному богослов'ї та вченні Оригена	48
Головей В.Ю. Преображення як сакральна модель духовної трансформації в контексті православної іконографії	52
Андрєєва Т.А., Черенков М.Н. О месте библейского историзма в генезисе философско-исторических знаний	58
Дараган К.Н. Актуалізація індивідуальності	64
Газнюк Л.М. Соматично-екзистенціальне самовідчуття людини	70
Дольська О.О. «Нерукотворний дім» християнського Середньовіччя	72
Артюх В.О. Про деякі тлумачення поняття «національний міф»	78
Вандышева Н.В. Человек в поиске: начало XIX века	83
Сухова Н.М. Парадигма «логічних основ» в сучасній філософії освіти	86
Тарасенко І.В. Представления о женском начале в творчестве Е. Блаватской	90
Кухарский С.А. Душа перед лицом страха в контексте новозаветных ценностей	93
Павленко В.П. Проблема фанатизма в історії філософії	97
Бердинських О.А. Дегуманизация языка: опыт парадигмального анализа двух лингвофилософских концепций	100
Титар О.В. Християнська опозиція тіло-дух як складова української ментальної картини світу	105
Мошина К.О. Поле свідомості у когнітивних науках та феноменології	110
Антонець М.О. Християнський підхід до розуміння проблеми самосвідомості	115
Лозниця С.А. Вдосконалення людини: містичні аспекти релігійної традиції Заходу	121
Виноградов Є.Г. Що вона знає? Феміністичні перспективи в епістемології	125
Рошупкин С.П., Рошупкина Л.Е. Фундаментальные законы мира	131
Онищенко О.І. Художня творчість у контексті «глибинної психології» К.Г. Юнга	138

Підписано до друку 04.01.2001 р.

Формат 60x84¹/₁₆. Обл.-вид. арк. 13,27. Умовн.-друку. арк. 9,00.

Тираж 350 пр. Замовлення №15

Видавництво «Собор»

40030, м.Суми, вул. Соборна, 32

Телефон/факс (0542) 22-17-96

14-20