

Куц Г.М.

СЕМАНТИКА МОДИ В КУЛЬТУРНОМУ ПОСТУПІ: ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ

Феномен моди складний, багатовимірний та неповторний. Багато хто вимагає щоб мода була «зрозумілою» або «схожою». Але вічне прагнення людини до змін відображає двоїстість світів, які співіснують поряд, — світ звичайного повсякденного існування та світ абсурду.

Простір сприйняття людини (перцептивний простір), розрахований не лише на переробку інформації, даної нам у зорових образах. Є прямий зв'язок з формуванням більш складних систем, систем більш високого символічного рівня, таких як, наприклад, філософська система світогляду. У процесі пізнання індивідом оточуючого світу і себе, його враження не залишаються у свідомості ізольованими, а інтегруються і створюють ті чи інші концепції, які стають потім регуляторами поведінки індивіда. В результаті об'єднання подібних утворень формуються цілісні, комплексні уявлення про певні об'єкти, явища, які потребують детального філософського аналізу, так як філософія мислиться як ідеальне сполучення душі і розуму людини, що здатне призвести до гармонічної рівноваги як внутрішнє психічне життя індивіда, так і його складні взаємовідносини зі світом. В цьому плані постає необхідність осмислення сприйняття людиною різноманітних форм проявів культури та тих рушійних сил, які сприяють їх появі чи зникненню. І чи не одним з найважливіших показників адаптації до нових суспільно-політичних умов життя, призмою крізь яку оцінюється та сприймається реальність є феномен моди. Мода виступає як зовнішнє оформлення внутрішнього змісту суспільного життя, виражаючи рівень і особливості масового смаку даного суспільства в даний час. Мода коригує образ людини у відповідності з тим, що саме прагне від нього суспільство та вона сама.

Якщо застосувати відому Гегелівську діалектичну тріаду (теза – антитеза – синтез) для освітлення діалектичного характеру феномена моди, то протиріччями які народжують моду (синтезують її) будуть **наслідування** суб'єктом певних зразків чи норм та **самостилізація** (самоідентифікація) особистості в цьому наслідуванні. Наслідування одночасно є необхідною передумовою моди та її протиріччям; те, що ми називаємо процесом розвитку моди, являє собою в сутності злиття протиріч. Людина пристосовується до навколишнього світу, вона сприймає моду, але водночас за допомогою саме цієї моди вона прагне відрізнятись від оточуючих її людей. Людина наслідує інших і в той же час намагається в цій формі наслідування здійснити свою власну самостилізацію, своє уявлення про себе [1, стор.4]. Ці абсолютно протилежні категорії сприяють поступальному розвитку моди. Під поступальним розвитком моди мається на увазі послідовна зміна зовнішніх форм культури та зміна ставлення суб'єкта до цих трансформацій.

Цікава річ відбувається при домінуючій позиції однієї з двох категорій. Тоді поступальний розвиток моди поляризується навколо однієї з категорій, деформується та втрачає гармонійність. Так, превалювання категорії наслідування над категорією самостилізації (самоідентифікації) є характерною рисою тоталітарних суспільств. Коли людина постійно обмежена рамками постулатів, норм; коли нав'язування стандартизованої масової поведінки є чимось сталим та звичним – зникає потреба в самостилізації. Наслідування стає основним фактором сприйняття чогось нового, незвичного. Самостилізація (чи самовираження) суб'єкта є незначною, поверхневою. Так, моду Радянського Союзу можна охарактеризувати як «уніформізм» — мода була універсальною: якщо якийсь стиль одягу був модним, то він був єдиним для всіх (це стосується не тільки моди на одяг, але й моди на відповідний стиль життя, дозвілля, побут і т.д.). Постійне превалювання наслідування над самовираженням призводить до стагнації культурного середовища. Відсутність творчого начала в конструюванні життя індивіда перетворює культурне середовище в гомогенний соціокультурний простір, де людина відчуває себе непотрібним та нікчемним створінням («твинтиком» суспільства). Отже, коли наслідування якихось зразків превалює над самовираженням, зміна зовнішніх форм культури відбувається

настільки повільно, наскільки низьким буде відсоток самостилізації особистості в цьому наслідуванні. Чи не тому для тоталітарних суспільств характерні стагнаційні процеси?

І, навпаки, якщо самостилізація домінує над наслідуванням, виникають різноманітні дєвіації, що є характерною рисою кризових соціумів. Але відсоток таких випадків досить незначний, оскільки людей, схильних до дєвіантної поведінки (за спостереженнями психологів) небагато. В цьому випадку феномен моди лише залишається тим фактором, що впливає на свідомість дєвіантних груп індивідів, формуючи прийнятні тільки для їхнього кола артефакти.

Подібний аналіз – результат спрощеного підходу до такого багатогранного феномену як мода, оскільки на гармонійний поступальний розвиток моди впливає багато різноманітних факторів. Так, природі моди властиві: релятивізм (швидка зміна модних форм), циклічність (періодична спрямованість у минуле, до традицій), ірраціональність (мода звернена до емоцій людини, її директиви не завжди співпадають з логікою або здоровим глуздом), універсальність (сфера діяльності сучасної моди практично не обмежена; мода звернена до усіх відразу і до кожного зокрема). Також до функцій моди можна віднести її можливість конструювати, прогнозувати, поширювати і запроваджувати певні цінності і зразки поведінки, формувати смаки суб'єкта та управляти ними. "Космополітична" функція сучасної моди полягає в її тенденції до зближення і розмивання національних стилів на основі масової культури і універсального стилю. Можна говорити і про економічну функцію моди, що пов'язана з її динамізмом: мода випереджає фізичне старіння предмету (товару) моральним і, отже, забезпечує промисловість попитом на нове, постійно розчищаючи ринок для збуту.

Що ж забезпечує гармонійний поступальний розвиток моди? Якщо скористатися термінологією І.Пригожина, то стає помітним той факт, що саме від постійних флуктуацій різноманітних параметрів моди залежить впровадження тих чи інших змін зовнішніх форм культури та змін у ставленні індивідуумів до цих трансформацій, тобто поступальний розвиток моди. "Іноді окрема флуктуація чи комбінація флуктуацій може стати (в результаті позитивного зворотного зв'язку) настільки сильною, що організація, яка до того часу існувала, не витримує і руйнується. В цей переломний момент (який автори книги називають *особливою точкою* або *точкою біфуркації*) принципово неможливо передбачити, в якому напрямку буде проходити подальший розвиток: чи буде стан системи хаотичним чи вона перейде на новий, більш диференційований і більш високий рівень упорядкованості чи організації, який автори називають дисипативною структурою. [3, стор.17-18]". Отже, взаємовплив різноманітних характеристик феномену моди може призвести до якісно нових змін культурного ландшафту. Інколи подібні флуктуації стають причинами виникнення культурних інновацій, тобто явищ культури, яких не було на попередніх стадіях її розвитку, але які появились та соціалізувались на даній стадії.

Мода непередбачувана і непостійна. Інколи її виникнення балансує між необхідністю та випадковістю, що спонукає до більш детального висвітлення цього феномену. "Як можна перебороти явне протиріччя між детермінованим і випадковим? Адже ми живемо в єдиному світі... Ми лише тепер починаємо по гідності оцінювати значення всього кола проблем, пов'язаних із необхідністю і випадком. Штучне може бути детермінованим і зворотним. Природне ж неодмінно містить елементи випадку і незворотності"[3, стор.50]. Виходить, все, що з'являється, дякуючи випадку, неповторне та специфічне; все, що наперед прогнозовано, передбачено – універсальне, може повторюватись і, отже, запам'ятовуватись. Чи не тут знаходяться важелі управління поведінкою людей? І якщо існує можливість прогнозування соціальних явищ, то можливість дискредитації (інвективи) небажаних соціальних дій теж існує. Прикладом створення інвективи моди, тобто створення свідомої компрометації на політичному рівні неприйнятної для влади моди, може бути відомий історичний факт, коли художник Ж.Давид створив костюми для борців французької революції – практичні і скромні камзоли [2, стор.16]. Катерині II, яка не підтримувала французьких нововведень, не подобалося, що її піддані стали одягатись по яacobінській моді. Вона скомпрометувала цей костюм, одягнувши в нього петербурзьких поліцейських. Мода зникла в той же день.

Мода доповнює традиційні форми культури через їхнє переломлення сучасністю і конструює на цій основі нове оточення людини і її саму. Мода – не тільки зміна форм чи

сплустів одягу, це складне соціально-психологічне та художньо-естетичне явище, це пошук стилю, манери поведінки, виявлення смаку, внутрішньої культури; в ставленні до неї проявляється вся людина.

Список використаної літератури.

1. Л. Кибалова, О. Гербенова, М. Ламарова. Иллюстрированная энциклопедия моды. Издательство Артия, Прага, 1987.- 608 с.
2. Орлова Л.В. Азбука моды. – М.: Просвещение, 1988. – 176с.: ил.
3. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой: Пер. с англ./Общ. ред. В.И. Аршинова, Ю.Л. Климонтовича и Ю.В. Сачкова. —М.: Прогресс, 1986.-432с.

Грицай О.В.

МІМЕЗИС: ЩЕ ОДИН ПОГЛЯД НА ПРОБЛЕМУ

Європейська цивілізація, про певне завершення якої як самовичерпання культури, або приєм, ще на початку століття сповістив Шпенглер, а нині, наполегливо нагадує філософія постмодерну, - це цивілізація викохана у колісанці античності. Вважається, що давньогрецька цивілізація розпочала європейську історію, крім того, постійно протягом століть відтворювала та перевтілювала свої сенси та ідеали відповідно історично зазначеним духовним та політичним потребам; античність ніколи не втрачала ролі постійного співбуття у культурі, мала власний голос у вирішенні актуальних питань буття різних часів та народів. Особливо це стосується чуттєвої культури в її загальному вимірі, з погляду закономірностей її естетичного розвитку. У наш час поняття давньогрецької філософії, ті, розкриття та збагачення яких історичним (культурним) досвідом відбувалося протягом всієї історії європейського мислення, відтворюються не лише з метою трансляції історико-філософського досвіду, а тому, що зміст їх досі не вичерпаний і може бути спрямованим у нову інтерпретаційну нішу. Серед таких з невичерпним сенсом понять ледь не найцікавішим виявляється категорія мімезису, на перший погляд, здавалося б, ґрунтовно досліджених наукою естетики. Ні одне звернення до витоків рефлексії людства щодо мистецтва не обходиться без того, щоб це поняття не було згаданим. З переміщенням його у кожний новий контекст, це поняття розкривається новими й новими гранями, тому що містить у собі цікаві можливості "гри" залежно від того, в який візерунок покласти його як мозаїчний фрагмент.

Тяжіння до мозаїчності мислення відповідає сьогоденній моді на постмодерн, часто виправдовує себе незвичними і не позбавленими інтересу ракурсами бачення проблеми; саме тому дозволимо собі певне поєднання, а, точніше, діалог двох мислителів - О.Ф.Лосєва та А.С.Канарського - що досліджували міф і збагатили наше розуміння мімезису.

О.Ф.Лосєв, видатний російський дослідник міфу, роботи якого стали класикою філософської думки, прагне подати античність як цілісне утворення. Він піддає критиці розповсюдженій погляд на міфологію як спосіб пояснення природних явищ, і вважає, що не можна обмежувати таке універсальне явище як міфологію тільки певним типом мислення. "Будь-яке пояснення є своєрідний логічний процес" - пише він, тоді як первісна людина на абстрактно-логічний умовивід була нездатна і поява цієї здатності ще потребує пояснень. Тому Лосєв розглядає міф як спосіб життєдіяльності людини, як тотальність, і лише у зв'язку з цим - як спосіб думки, як форму свідомості.

Визнаної дослідниками міфу його властивості (яка, до речі, є засадною) - повної нерозрізненості ідеї і матерії - Лосєв шукає у дійсності суспільства. Він виходить з того, що засадою всіх історично-культурних явищ лежить певна суспільно-економічна формація, до якої, між тим, ці явища не зводяться. Сам Лосєв пише про це так: "Базис зовсім не присутній в надбудовах цілком і безпосередньо, в своєму грубо-фізичному змісті. Він присутній в них виключно тільки структурно, тобто, як метод (!) отримання цілого з частин"[1, с. 42]. Згідно цього Лосєв позначає общинно-родову формацію як таку, що породжує основну інтуїцію античної свідомості - відчуття роду. Він досліджує, як на цій підставі виникає свідомість та мислення, а також що з ними відбувається під час руйнування інтуїтивних засад, тобто як відбувається розвиток античної свідомості.

Нерозрізненість буття та свідомості, що базувались на загальній інтуїції, яку виділив Лосєв, визначають в античності як зміст свідомості, так і її форму. Лосєв пише, що в стародавньо-грецькій немає слова "почуття", бо "айстесис" - це відчуття. Лише згодом "айстесис" набуває символічного смислу [див.: 2, с. 320]. Ототожнені також "мислення" та "мова" - відомий "логос". Отже, свідомість античної людини не розподіляється окремо на функції мовлення, мислення, почуття, відчуття, а знає самі лише фізичні переживання і приймає їх як еманацию космосу. Нерозвинута ще рухомість пізнання позначена двома крайнощами - айстесис та логос - чуттєву свідомість та мовне мислення, що самі постійно перетворюються одне на

одне. Навіть фантазія має своїм змістом саме чуттєвий образ, є, за Лосевим, лише відбитком чуттєвої речі.

О.Ф.Лосев, у зв'язку з цим, основною рисою античного мислення вважає соматизм, з якого походить скульптурне втілення ідеї. "Головним предметом античного мислення є живе натхненне тіло людини, що мислить на засадах, за допомогою та на користь античного колективу." [2, с. 16]. Оскільки цей предмет відчувається, сприймається органами відчуттів, можливо виділити в ньому окремі якості. Звідси, за Лосевим, походить пристрасть греків до діалектичних перетворень, до "...борсання в різних типах становлення". "Оскільки первісна людина погано розрізняє субстанцію речі та її властивості, а властивості речей завжди переходять одна в іншу, то й субстанції речей для такого мислення також здатні переходити одна в одну. Всезагальне перевертання та перетворення всієї природи" [1, с.17].

На цьому ґрунтується специфіка розуміння античністю особистості. За ступенем повноти тотожності матеріального та ідеального Лосев розрізняє особистість субстанціональну та атрибутивну. Античність, за Лосевим, не знає особистості субстанціональної, яка була б абсолютно представлена повнота як матеріального, так і ідеального. Абсолютна субстанціональність з'являється тільки з монотеїзмом, тобто з виникненням релігії як форми суспільної свідомості.

Особистість абсолютно тотожна космосу, і людина, зазначає Лосев, відноситься до свого життя як до трагічної відстрочки єднання душі і тіла. Лосев наполягає на трагічності світосприйняття античної людини, на її закінченості на початку, замкнутості у розвитку, і тому - вічному становленні (яке за способом руху є естетичним).

Отже, буття та свідомість античності цілком єдині, так що ідея відбувається чуттєво, а будь-яке чуттєво сприйняте явище є адекватним, повним виразом ідеї. У цій абсолютній, повній виразності ідеї Лосев вбачає причину того, що антична культура має виключно естетичний характер. Лосев вважає античність естетичною за своєю суттю, і сутність цю можна виразити саме за допомогою естетичних категорій. Мова йде про художню форму всієї античності, про її завершеність на початку і через це - трагічність. Відома, стосовно цього, думка Арістотеля: "міф є принцип і мов би душа трагедії". Якщо вважати міф не просто поетичною формою, а, за Лосевим, способом буття та мислення людини, слова ці набувають напруженого історичного звучання.

Саме естетична форма світосприйняття античної людини, позначена міфічністю, визначила і напрямок зникнення, перетворення міфу з форми життєдіяльності первісного суспільства на форму свідомості, що відтоді стала адекватною формою практики естетичного. "Що ж таке трагічний міф? - запитує Лосев і відповідає: - перш за все він є наслідуванням дії" [2, с.71].

"Поняття "наслідування", виникає із самих глибин грецького духу. Вален небезпідставно зазначає, що поняття це виникло із загальної еллінської свідомості, для якої будь-який вид художнього виявлення має значення приведення внутрішньо побаченого до зображення в зовнішньому відображенні... Однак, - продовжує Лосев, - не будемо заходити так далеко" [2, с. 715].

Можливо, Лосев, навмисне зупинився перед аутентичним змістом поняття "наслідування", щоб пізніше повернутися до нього спеціально, та саме на шляху заглиблення в це питання відкривається соціокультурний зміст давньогрецького "мімезису".

У той час, про який пишуть Вален і Лосев, людство (стародавні греки) тільки-но починає відрізняти "внутрішньо", тобто, у думці, в уявленні побачене, від того, що бачать очі, "зовнішньо". Людина на цьому етапі ще не має ніяких засобів, ніякої техніки, щоб живописати для ока, тобто для іншої людини, ніяких - окрім власної свідомості. Мімезис, у зв'язку з цим, є живописом свідомості і свідомістю, що тільки-но розподіляється на думку та почуття. Смысл того, що вдовolenня від наслідування походить від впізнавання раніше побаченого, і полягає у тому, що руки здійснюють для ока (для іншого, для всіх) те, що людина бачить внутрішнім зором. Йдеться не просто про відношення явищ, одне з яких створено природою, інше - людиною, що впізнаються одне в одному, а про відношення створеного для себе і для себе як для іншого, тобто про впізнавання людиною себе у загальному і загального у собі - про

виникнення самосвідомості. Вдоволення, перш за все, походить від чуттєвого сприйняття власної свідомості, що набула реальності для очей, та й “очі” (тобто, погляд) розвинулись до здатності бачити у реальному внутрішнє.

Це означає, що самосвідомість у момент свого виникнення, була, по-перше, самовідчуттям в розумінні задіяності “зовнішніх” почуттів; по-друге, це самовідчуття вбирало в себе загальне, весь світ і всю людину цілком, давало задоволення, відбувалося як мімезис, відтак, було естетичним почуттям. Отже, можна зробити висновок, що поняття “мімезису” розкриває відношення одиничного-загального, яке формується в межах міфу. З боку одиничного, воно є суб'єктивною стороною міфу, тоді як поняття міфу взагалі (як його розглядав Лосєв), має змістом рух загального. Саме тому, що нерозрізненість загального та одиничного (індивідуального) в міфі поступово перетворюється на їх протиставлення, реальне їх відношення ніби відпадає від міфу, залишає міфічну форму, винаходить для свого подальшого руху інші форми, що теж із часом змінюються. Скидається на те, що Лосєв знехтував цим розпадом змісту і форми міфу, залишивши за міфом тільки загальну сторону відношення - єдність. Саме тому він зупинився перед питанням про розрізнення індивідуальної і загальної свідомості на рівні суб'єктивного, не став, за його словами, “заходити так далеко”, залишивши міфічну форму світовідношення людини абсолютною і суттєвою для культури всіх часів.

Разом з тим, навіть якщо залишити осторонь формальний аспект міфу і підійти до нього з точки зору становлення в його межах суб'єктивного - і тоді він утримує за собою характеристику явища суто естетичного. Саме “естетичне” є тією категорією, що дозволяє міфу розкрити таємницю свого виникнення, розвитку й загибелі. Естетичне почуття людини народжується в міфічній формі і її пригоди обумовлені саме перетворенням міфу.

Розглянути живе почуття людини, що через нього народжується суб'єктивність, яке можна вважати почуттям не просто єдиним, одним для спільноти (оскільки ми говоримо про суб'єктивність, що тільки народжується), а безпосереднім відчуттям загального (відчуттям нерозрізненості людини і спільноти) - таку мету поставив перед собою київський філософ А.С.Канарський. В роботі “Генеза чуттєвої культури” він пише: “Виділення людини з колективу становить її міф, колективне лице діяльності (о-лице-творіння). Людина творить себе як лице колективу, втілює собою якусь одну колективну функцію. Вся суть виділення і самоствердження індивіду залежить від того, наскільки він в змозі творити це своє “лице змії” як лице колективу. Творити - зовсім не означає тут знаходитися в певному духовному стані. Воно означає певне живе включення, входження людини в реальний образ, або спосіб життєдіяльності людини, і в цьому сенсі, в процес уявлення. Таким чином, потреба в уявленні дорівнює потребі в спілкуванні” [3, с. 49]. Отже, живим людським почуттям, що є водночас як засобом здійснення міфу, так і засобом його самопоходання, Канарський вважає уяву.

Канарський розкриває уяву як ідеальне уявлення і використання загальної сили, здатності на благо колективу. “Людина входить в-образ, в спосіб життєдіяльності колективу, - зазначає він, - при цьому здійснює певні загальні дії всіх членів колективу” [3, с. 51]. До того ж ідеальність ця водночас реальна і цілісна, вона є ідеальним життям людини, засобом відокремлення життя індивідуального від загального.

Згідно з цим, коренем естетичного є уявлення, ним естетичне вперше історично представлене. Практично уявлення народилось як індивідуальне самоздійснення та самозбереження, самоствердження людини через опосередкування загальним.

Початково, генетично уявлення та естетичне - тотожні. В міфі уявлення виступає як засіб, в якому людина сильніша за своє цілепокладання, засіб, що втілює тенденцію майбутнього. Цей засіб обумовлює ціль, стає її безпосередньою умовою. В цьому сенсі уявлення (насамперед, практичне, діяльне, і тільки потім - ідеальне) є засадою культури в цілому, до того ж засадою водночас як матеріальною, так і ідеальною, що несе в собі зародок та засіб розв'язання їх суперечності. Уявлення є представленням загального одиничним (індивідом), практично воно є творчістю.

Таким чином, мімезис є не просто здатністю людини відтворювати ззовні, зовнішніми засобами своє внутрішнє бачення; а насамперед, поняття мімезису узагальнює здатність до творчості, через яку людина перетворюється на індивіда, на відміну від міфічної спільноти.

Мімізис є наслідуванням колективної дії дією окремої людини, у підсумку, наслідуванням, мікрокосмом макрокосму. Саме тут мімізис поєднується із музикою, як її розуміли давні греки. Як відомо, слово “музика” в Стародавній Греції мало узагальнююче значення інтегратора всіх мистецтв, що слугують вихованню душі на відміну від гімнастики, яка виховує тіло. Для Платона музика разом з танком була не просто засобом виховання, але самим вихованням як таким. Музику Платон вважав гімнастикою утилітарних та моральних здібностей. Він писав, що вся хорея в сукупності є вихованням. Лише музика (хорея), вважав Арістотель, містить у собі рух. І це при тому (а може й завдяки тому), що сама по собі музика як мистецтво у Стародавній Греції не була чимось значним. [див.: 4].

Герцман зазначає: “Швидше за все, коли Фрідріх Ніцше говорив про виникнення трагедії із духа музики, він мав на увазі не просто музику як вид мистецтва, а її певну єднальну роль... був створений новий вид мистецтва, що набув спочатку наймення “та дромена”. Ця назва, що являє собою субстантивовану форму дієприкметника від дієслова δραω (діяти), означало “діяння”, “діла” і було предком слова “драма”” [4, с.178].

Напрошується висновок, що музика, яка ще не мала розвинутих “озвучувальних” засобів, була не тільки присутня в бутті та свідомості стародавньої людини-міфу, а й становила засади її естетичного цілісно-чуттєвого світосприйняття. Естетичне світовідношення людини мало такий зміст, що значно пізніше втілювався у мистецтво художньо організовувати звуки; музика набула, але не обов'язково, “музичної” форми. Навіть, навпаки, до цієї форми вона повинна була стати. Можливо, саме те, що художнє світовідчуття людини, яке умовно можна назвати музичним, було найпершим, найбільш заглибленим у культуру, музика як така певним чином завершує логіку розгортання мистецтв за видами. Вона є найбільш пізнім витвором того художнього почуття людини, що історично позначило хід розвитку мистецтв. Саме ця “первісна” музика залишилася непоміченою, оскільки, як художня форма відчуття часу, виступила у формі, що заперечила власну суть - в просторовій. Музика зійшла у засаду чуттєвості, що її ще треба було очистити від нагромадження брутальної заземленості матеріалу. Становлення мистецтв за видами є подоланням чуттєвої матеріальності, подоланням її опору до майже повного відкидання матеріального взагалі у розвинутій музичній формі. Поєднання понять “музики” і “виховання”, започатковане стародавніми греками, неможливо переоцінити; саме це є головною умовою формування естетичного почуття людини. Музика як певна художня організація звуків необхідна як своєрідне завершення логічного ряду мистецтв, що відтворює стадії чуттєвого формування, організації чуттєвості за такою формою. Та музика виконує ще одну, загальноестетичну функцію - виховання здатності до цілісного світосприйняття, що походить від поетики буття.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Лосев А.Ф. Античная философия и общественно-исторические формации // Античность как тип культуры. - М.: Искусство, 1992.
2. Лосев А. Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития: В 2 кн. - М.: Искусство, 1992.
3. Канарский А. С. Диалектика эстетического процесса: Генезис чувственной культуры. - К.: Выща шк., 1982.

Калюжный В.Н.
**ЭТА СОМАЛИЙСКАЯ ЖЕНЩИНА –
УВИЖУ И НЕМЕЮ
(ГЕНДЕР В ПОСЛОВИЦЕ)**

Что человечество содержит прекрасную половину, известно давно. Знакомо с этим и «наивное» сознание, формируемое во многом на базе фольклора. Народная мудрость возникла задолго до появления научного и философского разума. Она выковывалась в течение столетий, на разных этапах развития общества. Ее гетерогенность (разноречивость) объясняется тем, что в произведениях народного творчества спрессован разноплановый опыт. Отражая различные перипетии в жизни социума, фольклор впитывал в себя полярные представления, суждения, предрассудки. Здравый смысл не стоит идеализировать, – его субъект обладает всеми человеческими недостатками. Творения народного духа выражают мораль слабых и сильных, старых и молодых, честных и изворотливых. В многообразии установок есть место как для «мужской», так и «женской» точек зрения. Мы попытаемся увидеть это сквозь призму сомалийских пословиц.

Важной задачей паремиологии является систематизация пословиц. В этом есть не только теоретическая, но и практическая потребность – издаваемые собрания должны быть удобны для читателя. Наиболее популярен алфавитный способ представления материала. Более научен тематический подход. Одним из первых его использовал В. Даль. Однако, многие пословицы политематичны, причем выделение (формулирование) тем представляет отдельную задачу.

Существует точка зрения, согласно которой описание темы должно состоять из пары противопоставленных концептов, например: БОЛЬШОЕ – МАЛОЕ, ДРУГ – ВРАГ, АКЦИЯ – РЕАКЦИЯ... [1]. Подобных антиномических пар насчитывается несколько десятков. Среди них фигурирует и оппозиция МУЖЧИНА – ЖЕНЩИНА (индекс тематической пары по Пермякову – Пб13). Казалось бы, это решает проблему определения соответствующего класса. Однако, задача, которую решал Г.А. Пермяков, состояла в создании универсальной классификации пословиц. С этой целью было выделено двадцать восемь *формообразующих групп*, на которые в принципе должен разбиваться каждый тематический блок. Реально подобные блоки расщепляются на существенно меньшее число групп, причем их «наполняемость» крайне неравномерна. В монографии [1] тематический блок МУЖЧИНА – ЖЕНЩИНА не был развернут. Тем интереснее, что он вошел в классификацию сомалийских пословиц в сборнике [2], подготовленном на основе указанной методологии. Содержащий пятьдесят две пословицы, блок МУЖЧИНА – ЖЕНЩИНА можно было бы дополнить еще двумя-тремя десятками подходящих сентенций. В этом блоке отмечены лишь 11 из 28 формообразующих групп. Наиболее емкой оказалась группа 1 «Обычность – Необычность (Правильность – Неправильность и Полноценность – Неполноценность) Мужчины и Женщины». Под это довольно расплывчатое описание удалось подвести 24 пословицы (едва ли не половину списка!). В то же время 5 групп оказались сингулярными (содержащими по одной пословице).

Рассмотрим несколько примеров из интересующего нас тематического блока. Пословица **Бывает, что человек входит куда-то мужчиной, а выходит женщиной** (923)¹ отнесена к группе 11 «Превращение – Непревращение...». Нужно, однако, заметить, что указанное «превращение» сугубо метафорично. Фактически же речь идет о том, что человек теряет специфически мужские черты, и приобретает женские. Смысл пословицы в том, что мужские качества ставятся выше женских.

Суждение **Тому, кто падок до женщин, не говорят: «Правь людьми»** (752) подведено под рубрику 26 «Превосходство – Непревосходство Мужчины и Женщины, связанное с той или иной нормой». Речь действительно идет о норме, точнее, кодексе поведения главы (вожля) племени. Ему предписывается не проявлять слабостей, одной из которых является страсть к

¹ В скобках указывается номер пословицы в первой части книги [2].

женщины. Статус женщины при этом никак не снижается. В пословице скорее сравниваются два модуса поведения (одного и того же) мужчины. Итак, мы видим, что универсальная классификационная сетка Пермякова упускает многие существенные нюансы.

Отказываясь от бинарного подхода Пермякова, мы считаем необходимым сгруппировать материал в три блока: МУЖЧИНА, ЖЕНЩИНА, МУЖЧИНА – ЖЕНЩИНА. Первые два тематических блока посвящены характеристике полов по отдельности (при этом возникает возможность сравнивать их между собой, обращая внимание на характер и количество пословиц). В третьем блоке сравнение двух начал проводится самим носителем наивного сознания.

Подбор сентенций на заданную тему осложняется еще и тем, что под общие понятия подпадают различные лексические единицы. Так, *человек* может метонимически обозначаться по своей профессии, функции или признаку (*пастух, охотник, мужчина, жена, старуха, отец, ребенок, дочь*); для его номинации могут использоваться различные дескрипции (причастные обороты). Но нужно ли обобщать содержащие подобные имена суждения до уровня *человека*, или воспринимать их как частные? Например, мысль **(Лучшая) цинковка для мужчины – не делать зла другим людям** [т.е. если человек никого не обижает, он может спать спокойно] (830), похоже, верна и для женщин. Наоборот, если герой пословицы обозначен как «человек» (в мужском роде), нужно ли считать, что им является «мужчина»? Так, наблюдение **Уши верблюда и характер человека не меняются** (491) скорее универсально.

Многие же пословицы вообще имеют безличный характер. О ком идет речь в пословице: **Назвался щедрым – корми гостей?** Мужской род прилагательного как будто указывает на хозяина (в мужском же роде). Но что, если угощать положено хозяйке?

Множество высказываний, относящихся к фиксированной теме, является довольно размытым. Подпадает ли под тему МУЖЧИНА следующий пример: **Если мужчин некому вести – им не победить, если племени не на чем кочевать – ему не выжить** (827)? Здесь речь идет не столько о мужчинах, сколько о воинах. В случае племени амазонок на них можно было бы сослаться как на «женщин».

Стоит ли говорить, что свойственное фольклору образное начало приводит к тому, что людей зачастую замещают животные. За каждым представителем фауны закреплены те или иные людские свойства (лиса – хитрость, осел – глупость...). Метафорическая замена человека животным акцентирует тот или иной комплекс качеств. Для нашей темы существенно, что млекопитающие имеют пол. Правда, зачастую он условен: представлять популяцию поручается лишь одной ее половине². В таком случае не всегда легко решить, употребляется ли грамматический род имени животного намеренно, т.е. с целью приписать человеческим представителям соответствующего пола определенные характеристики, или это употребление диктуется традицией. Так или иначе, но в сомалийских пословицах в качестве отрицательного персонажа часто фигурирует «верблюдица».

Описание любого лингвистического материала принято проводить на том или ином метаязыке. Можно говорить о целой иерархии подобных языков. Наиболее «грубым» является *тематический* метаязык, лишь именующий отдельные комплексы. Именно на этом языке названы три тематических блока выше. Следующий по детализированности язык должен давать возможность формулировать базовые суждения, для чего необходимы соответствующие предикаты (глаголы и прилагательные). Основные смыслы, выражаемые в этом языке – это *отношения предпочтения и оценки*. Большинство суждений могут быть редуцированы к виду: **ЖЕНЩИНА ЛУЧШЕ МУЖЧИНЫ, МУЖЧИНА ПРЕДПОЧТИТЕЛЬНЕЕ ЖЕНЩИНЫ, МУЖЧИНА ХОРОШ, ЖЕНЩИНА ПЛОХА** (и наоборот). Два последних суждения представляют (общие) оценки. Наконец, необходим метаязык, достаточно богатый для того, чтобы выражать оттенки смысла, давать частные оценки, формулировать образовывать дескрипции. Фактически – это дистиллированный (лишенный образности) естественный язык. Лишь немногие пословицы сформулированы непосредственно на этом языке. Реально же толкование высказываний ведется на «суржике» (креолизированной смеси научного и обыденного языка).

² О слонихе в посудной лавке говорить не принято.

Систематизации, стремящейся рассортировать паремии по клеткам умозрительной таблицы, противостоит «топологический» взгляд на массив пословиц. Отношение смысловой близости (синонимии) превращает это множество в пространство [3]. Всякий маршрут, проложенный в провербиальном пространстве, представляет связный рассказ (сочинение) на заданную тему. Возможные зигзаги (скачки, топтание на месте) объясняются неевклидовым характером «примитивного» мышления. В деконструкции оппозиции МУЖСКОЕ – ЖЕНСКОЕ мы пойдем своим путем.

Сомалийские пословицы рисуют образ идеального мужчины. Мужчина смел (ориентирован на конкуренцию): Мужество (букв.: твердый живот) – спутник мужчины (432), Мужчину правда не пугает (850), У настоящего мужчины много врагов (758), Война – зло, но на ней мужчины узнают, кто чего стоит (62), Мужчина либо убьет, либо спасет (757), Храбрый (человек) в дереве не сидит (536), Мать храбреца рано теряет сына (537). Он силен (вынослив): Жираф от раны и мужчина от голода долго не умирает (129).

Имеет волевой характер: Если мужчина споткнется (и упадет) – он все равно встанет (759). Обладает развитым интеллектом: Ум (букв.: живот) мужчины подобен руслу реки в сезон хага (431). В его знаниях есть общественная потребность: Порой молчание мужчин вредит племени, а молчание коз – стаду (826). Бескорыстен: У мужчины совет всегда найдется (836).

Он деловит (хороший хозяин): Богатство мужчины – в его труде (964), Разве дождь может повредить племени, в котором есть мужчины? (907). Великодушен: Кто накормит тебя в твоём доме – мужчина, а кто накормит в чужом – мужчина вдвойне (31 Прил).

Мужчина ответственный: Слово мужчины – что кора, упавшая с дерева (815), тверд: Что у мужчины не взять «братом», не взять и копьем (839). И все же он легче уступает убеждению, чем принуждению: Ты можешь заставить мужчину надругаться над родной матерью, но еще большего ты можешь добиться, назвав его своим братом (755). Иной раз он излишне застенчив: Тому, кто (слишком) застенчив, думаль детей не родит (482).

Высшая ценность для мужчины – честь: Настоящий мужчина либо живет (достойно), либо умирает (достойно) (754). Неудивительно, что при этом он не прощает обид: Мужчина предпочтет попасть в ад, чем станет терпеть обиду (829), Кто не мстит (за оскорбление), тот не сын (своего отца) (705).

Едва ли не единственный его недостаток является продолжением его достоинств: Мужчина может легко справиться с чужими делами, но не может справиться со своими (840).

Как следствие, его жизненный итог позитивен: От мужчины остается могила да добрая слава [букв.: слово] (835).

И все же в «семье» мужчин не без уroda: Если мужчины (только) могут что-то делать [но не делают] – племя погибает (596). О таких субъектах можно сказать: Нет мужчин – это не беда; беда, если они плохи, (843).

Общая оценка (хотя и взятая в драматическом ракурсе) мужчины – положительная: От мужчины может быть мало пользы, но не бывает, чтобы ее не было совсем (841). Хотя, если рассматривать оценку как функцию времени, то она снижается: Настоящие мужчины – те, что раньше жили, настоящие речи – те, что они сказывали (837).

Женские типы, рисуемые сомалийскими пословицами, не столь одноплановы, как мужские. Оценка женщины (со стороны мужчин) неопределенна: И с женщинами плохо, и без женщин плохо (64). Общая отрицательная и положительная утилитарная оценки входят в противоречие: Женщины – беда, но без них не обойдешься (580).

Женщин без недостатков просто не существует: С какой женщиной ни познакомишься, каждой чего-нибудь недостает (581). Женщины, как правило, ленивы: Если верблюдице не хочется чего-либо делать, она находит дерево, о которое можно почесаться (148). С другой стороны они алчны: Прожорливая верблюдица бежит впереди

стада (154). И в то же время – достаточно выносливы: Если верблюдница не пила тридцать дней, она потерпит еще три (151).

Интеллектуальная характеристика женщин отрицательна. Они глупы: Если в груди есть молоко, то ума там нет (618), Пропавших верблюдов женщины ищут даже за пазухой (25 Прил.³), доверчивы: Женщины считают, что знакомый человек не может быть врагом (65 Прил.), недальновидны: Короткоухая овца (жалоб на) засуху не слышит (192), падки на лесть: Женщина достается тому, кто ее хвалит (54), упрямы: Женщины и дети (слова) «нет» не понимают (483), непредсказуемы: Никогда не знаешь, чего ждать от женщины и от хмурого неба (450).

Женский интеллект уступает мужскому: У женщины, которая поговорила с (очередным) мужчиной, ум уже не такой, каким ты его знал (до разговора) (619), Умных и среди мужчин мало, а среди женщин вовсе нет (599). Так или иначе, но женщины ненадежны: Верно говорят, что женщины не родственники (593).

Недостаток ума компенсируется у женщин хитростью: Женские хитрости постичь до конца невозможно (866), Если девочка умрет даже очень рано, она все равно успеет сплутовать (861), Если женщина сказала «нет», посватайся к ней еще раз (759). Более того, женской природе свойственно коварство: Девушка и змея ртом убивают (597), Верблюдница других (верблюдов) кусает и сама же визжит (156), Мало того, что ослица моих верблюдов разогнала – она еще и фыркает (65).

Женщины опасны: С какой стороны от тебя женщина, с той стороны и огонь (953), Отбившаяся от рук жена – что загоревшаяся на тебе одежда (959), Ссора, которая начинается среди женщин, и чесотка, которая начинается от верблюженки, долго не проходят (47 Прил.).

С другой стороны, они не злопамятны, отходчивы: Женщины (родовых) схваток не помнят (232). Им свойственно чувство долга: Бездетная женщина только и делает, что гадает на ракушках (546).

Общественное мнение к женщине пристрастно: Согрешить не согрешила, а (дурная) слава за мной идет (659).

«Спрос» на женщин снижается из-за массовости «предложения»: Пересуды и дочери множатся без благословения (559). В то же время на этот товар много купцов: За девушкой ухаживают тысяча и один, а женится один (679). Для завоевания женщины все средства хороши: Женщину в дом вводят обманом, да живут с ней правдой [т.е. много обещают, а живут по возможности] (678).

Анализ двух рассмотренных тематических блоков выявляет кардинальную несхожесть женщин и мужчин. Сравнительная оценка мужчин и женщин скорее в пользу первых: Мужчины говорят о своих неудачах, а женщины – о своем достатке (828), Мужчины любят чай, а женщины – разговоры (838). Женщина негативно влияет на мужчину: Если мальчика растит женщина, он мужчиной не станет (547). Уподобление женщине для мужчины обидно: Бывает, что человек входит куда-то мужчиной, а выходит женщиной (923). Слабость мужчин к противоположному полу не поощряется: Тому, кто падок до женщин, не говорят: «Правь людьми» (752).

И все-таки у каждого (каждой) есть свои достоинства: Верблюд – это горб, лошадь – бег, коза – вымя, мужчина – дело, женщина – скромность (533).

Качественное различие между родителями проявляется в том, что Дети плачутся матери, а поглядывают на отца (594).

Отдельная парафия – супружеские отношения.

Наличие жены положительно: У кого нет жены, тот не отдыхает от работы (708), Кто не женится, тот на хорошей циновке не спит (706), У (одинокоего) пастуха нет дома (123), Если в борьбе с засухой мужчине помогает женщина, он победит (795). Правда, эти оценки чисто утилитарны. Но существует и эмоциональный фактор: Без жены – без души (683).

³ Пословицы из Приложения в [2].

В идеале жена должна обладать рядом достоинств: Хорошая жена та, которая тебя слушается и твое хозяйство ведет (682), Пусть не назовут тебя женой, пока не увидят, как ты делишь еду во время засухи, и не убедятся в том, что ты скромна и терпелива (967), Если женщина плохо готовит, она сама остается голодной (180). Тем самым, Женитьба и переход на новую стоянку требуют осмотрительности [букв.: разведки] (544), Твой сын лишь однажды по-настоящему нуждался в тебе – когда ты сватал его мать (940). Неосмотрительность свойственна, скорее, женщинам: Торопливая женщина замуж не выйдет, а (если и выйдет, то) ее мужа в свидетели не возьмут [так как сочтут его недостойным] (658). Стремление к браку любой ценой свойственно не всем представительницам прекрасного пола; есть среди них и феминистки: Верблюдицу принудить к случке с верблюдом можно, а женщину принудить к браку с мужчиной нельзя (844).

Браки бывают разные: Один женится на женщине, другой – на хлопотах (842). Могут возникнуть и проблемы: У семейной жизни сперва тонкая шея, потом толстый зад (134). Бывает, что перевешивает негатив: Либо кочуй, либо женись – говорит беда [и то, и другое плохо] (416).

Народная мудрость выделяет три типа семейных взаимоотношений: ЕДИНСТВО: Между мужем и женой не пройдешь (744), ОТЧУЖДЕННОСТЬ: Муж с женой и не воюют, и не мирятся (71 Прил), АНТАГОНИЗМ: Сведи мужчину с родственниками его жены, а сам уйди (747).

Неудачный брак разваливается, но бывшим супругам это не приносит облегчения: Покинутая мужем жена не присядит, а покинувший ее муж не успокоится (680). Конфликтов было бы меньше, если бы все следовали правилу: О жене и своих родственниках плохо не говорят (684).

Удачная женитьба – лишь одна из возможных ценностей: И жениться хорошо поблизости, и поле хорошо иметь рядом (545). Но это дело не только личное, но и общественное: Если ты женишься или уходишь на новое пастбище тайком, то теряешь уважение людей, а если ты женишься или уходишь на новое пастбище на виду у всех – приобретаешь его (584).

В системе семейных связей женщина занимает подчиненное положение: Корова и женщина знают, кто их хозяин (647), Когда рер разъезжается, каждая женщина за своим мужем идет (845).

Наверное поэтому она стремится к неформальному лидерству: Кого женщина повалит, с того не слезет (233), Как от верблюда, которого гонит другой верблюд, так и от мужчины, которого гонит жена, не увернешься (379), Женщины заставляют мужей обгонять друг друга (834). С ней лучше не спорить: У умного жена верховодит, у глупого – он сам (756). Подчиниться же женщина сможет только безусловному авторитету: С женщиной управится лишь тот, кто ей годится в отцы [т.е. муж должен быть значительно старше жены] (681).

Женитьба изменяет человека (только в какую сторону?): Женатый человек даже дрофу (забежавшую к нему во двор) за скотину принимает [т.к. ему очень хочется иметь побольше скота] (736).

Манифестируя гендер, сомалийские пословицы намечают два контрастных образа: едва ли не ангельское мужское начало и чуть ли не демоническое – женское. Может быть, это – проявление мужской натуры народного духа?

ЛИТЕРАТУРА

1. Г.А. Пермяков. Пословицы и поговорки народов востока. Систематизированное собрание изречений двухсот народов. М., 1979.
2. Сомалийские пословицы и поговорки. Составление, перевод, предисловие и примечания Г.А. Капчица. М., 1983.
3. Ю.И. Левин. Провербиальное пространство. – Паремнологические исследования. М.: ГРВА, 1984, с. 108 –126.

Нещерет И. Н

ФЕНОМЕН ТРАНСФОРМАЦИИ СОЗНАНИЯ И ПРОБЛЕМА НЕОСОЗНАВАЕМОГО

На наш взгляд, одной из самых актуальных философских проблем является проблема неосознаваемой составляющей сознания. Несмотря на существующее в литературе обилие подходов, она далека от разрешения. На наш взгляд, одним из способов её решения является изучение феномена трансформации сознания, которое может пролить свет на глубинные, не поддающиеся описанию структуры сознания. Предметом настоящей статьи является попытка сформулировать понятия феномена трансформации сознания, персонального и трансперсонального сознания, ординарного и трансформативного состояний сознания.

На наш взгляд, феномен трансформации сознания представляет собой явление, потенциально присущее каждому отдельно взятому персональному сознанию в качестве краевого, пограничного явления, разделяющего обычные (ординарные) и измененные (трансформативные) состояния сознания и взаимоконвертирующего осознаваемый и неосознаваемый классы переживаний. Говоря о состояниях сознания, мы опираемся на определение В. Дильтея, понимавшего под состоянием сознания содержания, которые в какой-либо данный момент входят в сферу осознания [3, 280]. Отличие ординарного и трансформативного состояний хорошо описывается словами Ж. Пиаже [7, 325]. В первом случае имеет место переживание отдельных статичных состояний сознания, а во втором — переживание мельчайших актов трансформации, преобразовывающих отдельные статичные состояния друг в друга. Говоря о переживании, мы принимаем его гуссерлевское понимание, согласно которому переживание является собирательным названием для всех актов сознания, представляющего собой “универсум всевозможных форм переживания” [2, 158]. На наш взгляд, можно определить переживание как обладающее предельной значимостью уникальное событие, происходящее в каждом отдельно взятом персональном сознании в каждый бесконечно малый промежуток времени. На наш взгляд, переживания отдельно взятого персонального сознания, представляющие собой акты трансформации фрагментов “заимствованного” внешнего мира и “унаследованного” внутреннего в единое уникальное содержание сознания, всегда субъективны. Объективные переживания возможны только как переживания субъектом собственного несуществования, т. е. преодоления и устранения собственной субъективности. Такими объективными переживаниями могут являться протоперсональные или постперсональные переживания, отображающие ситуацию, предшествующую возникновению или следующую за исчезновением данного персонального сознания, которые могут быть собирательно названы трансперсональными. К сожалению, в данной работе мы не сможем подробно рассмотреть трансперсональные переживания, поскольку полем нашего краткого исследования является персональное сознание. Под персональным сознанием мы понимаем полный перечень переживаний,

присущих отдельно взятому человеку, подразделяющийся на осознаваемые и неосознаваемые. Под трансперсональным сознанием — полный перечень всевозможных форм переживаний, существующих во вселенной и содержащий в себе каждое отдельно взятое персональное сознание как свою составную часть. Такое разделение восходит к одному из основных положений персоналистической философии о персональном сознании как высвобождающемся из мира минералов, растений и животных, память о которых сопровождает человеческое существование [5, 463]. Таким образом, персональное сознание это не просто уникальная составная часть трансперсонального сознания, а еще и его свернутая копия, которая по принципу голограммы отражает оригинал во всех подробностях. Эта “свернутость” образует складки в персональном сознании, в которых кроются неосознаваемые переживания. Практический смысл трансформации сознания состоит в разглаживании складок сознания, высвобождении неосознаваемого опыта и его интеграции в сознание.

Неосознаваемые переживания могут быть подразделены на три класса:

— переживания, находящиеся в поле персонального сознания в качестве имевшего место и ранее осознававшегося;

— переживания, находящиеся на границе персонального и трансперсонального сознания в качестве имевшего место, но ранее не осознававшегося.

— трансперсональные переживания, никогда ранее не осознававшиеся конкретным персональным сознанием, но потенциально доступные для осознания.

Взаимодействие этих классов неосознаваемого опыта с осознаваемым может происходить в контексте двух базовых состояний сознания — ординарного и трансформативного. Как уже говорилось, взаимодействие осознаваемого и неосознаваемого в ординарном состоянии сознания является трансляцией — процедурой поверхностного опосредованного осознания, характеризующегося активностью осознаваемого опыта в отношении неосознаваемого. Взаимодействие в измененном состоянии сознания является трансформацией — процедурой, затрагивающей непосредственный глубинный опыт, проходящей при доминирующей активности неосознаваемого опыта в отношении осознаваемого. Вслед за Бергсоном можно сказать, что сутью трансляции является экстенсивное приращение “внешнего” неосознаваемого опыта и его приватизация — превращение во внутренний, а смыслом трансформации — интенсивное усматривание неосознаваемого опыта во “внутреннем” и его превращение в осознаваемый [1, 6]. Такое различие и позволяет выделить обычные (ординарные, экстенсивные) и измененные (трансформативные, интенсивные) состояния сознания. Экстенсивные состояния характеризуются обыденными привычными переживаниями времени и пространства и направленностью главным образом на внешний объект, а интенсивные — отличным от обыденного, трансформированным переживанием времени и пространства и направленностью внутрь себя. А. Вейль утверждал, что “стремление к измененному состоянию — это врожденное нормальное стремление, аналогичное голоду и сексуальному влечению” [6, 159]. Исследуя трансформативные состояния сознания, Н. Канниенц приходит к выводу, что они предлагают множество эмпирических альтернатив

мгновенному времени и трехмерному пространству, которые характеризуют повседневное существование. Т. е. человек, переживающий в акте трансформации последовательность событий из своего младенчества, детства или последующей жизни, не реконструирует их, а актуально и непосредственно оказывается в пространственных и временных координатах этих событий [4, 135]. Таким образом, сознание получает возможность усматривать, различать в самом себе и заново переживать ранний базовый опыт. Овладение этим опытом позволяет изучать и структурировать как персональное, так и трансперсональное неосознаваемое и приводит к расширению сферы сознания.

Список литературы:

1. Бергсон А. Собр. соч. Т. 2. Непосредственные данные сознания. Спб.: Издание М. И. Сеченова, 1882. – 224 с.
2. Гуссерль Э. Картезианские размышления. Спб.: “Наука”; “Ювента”, 1998. — 320 с.
3. Дильтей В. Понимающая психология/Хрестоматия по истории психологии. М.: Изд-во МГУ, 1980. – 258- 285 с. с. 280
4. Канивец Н. Особенности восприятия времени в расширенных состояниях сознания/Ребенок и пространство. М., 1996. – с.135-137.
5. Мунье Э. Персонализм/ Манифест персонализма. М.: Республика, 1999. — с. 459-552
6. Уолш Р. Дух шаманизма. М.: Изд-во Трансперсонального Института, 1996. — 288 с.
7. Флейвелл Дж. Х. Генетическая психология Жана Пиаже. М.: Изд-во “Просвещение”, - 1967, 624 с.

Проценко О. П.
**РЕЧЕВОЙ ЭТИКЕТ КАК СПОСОБ
ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ
КОММУНИКАТИВНОЙ ЭТИКИ**

Проблема речевого этикета относится к исконно философско-этническим проблемам. В разные исторические эпохи мыслители обращались не просто к исследованию вербального общения, но и присутствия в нем такой вполне выразимой и осуществимой заданности, которая предстает как система социально-нравственных требований.

На значение речи в ритуале обращали внимание уже в конфуцианстве. Сам Конфуций и его ученики призывали относиться к словам с большим вниманием, соотнося их содержание и декорум со временем, обстоятельствами и конкретными лицами. “Рядом с благородным мужем, - предостерегал Конфуций, - допускаются три ошибки: говорить, когда не время говорить, - это опрометчивость; не говорить, когда настало время говорить, - это скрытность; и говорить, не замечая его мимики, - это слепота”. /2, 145/

Философы античности придавали особое значение словесной форме общения и положили начало разработке формально-логических приемов в беседах, диалогах и просто рассуждениях. Особый вклад в эту область внесли представители древнегреческой философии: Сократ, Платон, Аристотель. Введенные ими принципы стали общеупотребительными и составляют основу не только культуры речи вообще, но и речевого этикета в частности. Сама манера общения Сократа стала примером утонченной деликатности и любезности. Мыслитель был почтителен, серьезен и уважителен, безупречно учтив как с теми, кто придерживался его точки зрения, так и с теми, кто отстаивал противоположную. Ученики Сократа Ксенофонт и Платон в своих произведениях отразили как содержание Сократовских бесед, так и его неповторимое искусство этикетного общения. Обращая на это внимание, Гегель писал, что “в тоне выводимых в диалоге лиц, господствует благороднейшая светскость культурных людей. Эти диалоги представляют собой уроки тонкого обращения, и мы видим перед собой светских людей, прекрасно умеющих держаться в обществе”. /4, 135/

Обосновывая определенный принцип ведения разговора, философы Древней Греции реализовывали его практически, сообразуя с ним воспитание своих учеников. Известный педагог Я. Коменский с восторгом говорил о блестящих результатах в воспитательной деятельности Аристотеля, учителя Александра Македонского: “Аристотель так воспитывал Александра, что на двенадцатом году жизни он умел умно обходиться со всякого рода людьми: царями и послами царей и народов, с учеными, с горожанами, поселянами и ремесленниками — и по всякому затронутому вопросу мог предложить разумный вопрос или разумно отвечать”, - писал Я. Коменский. /3, 80/

Правила речевого этикета формулировались и вводились в практику отношений мастерами риторики и ораторского искусства Древнего Рима, а затем в Средние века представителями религиозной философии, главным образом схоластами.

В Новое время, когда происходило становление деловых отношений, внимание философов привлекали уже конкретные виды речевого общения, к примеру, переговоры, их цели и результаты. Некоторые положения выведенные философами, пройдя испытание временем и практикой, не потеряли своей актуальности и сегодня. В качестве примера можно привести советы Т. Гоббса относительно корректного употребления речи.

Речь используется по назначению, считает философ, - когда люди с ее помощью, чтобы понять друг друга, выражают свои желания и намерения, когда речь используется для развлечения “самих себя и других” и люди играют словами для “невинного удовольствия и украшения”. Однако, - предупреждает Т. Гоббс, - не следует злоупотреблять речью, что приводит к непониманию людей друг другом и к нарушению приличий. Это случается тогда,

когда речь неадекватно фиксирует мысль, и люди в качестве своих представлений выдают совсем не то, что намеревались, обманывая самих себя и других. Чтобы этого не произошло, не следует употреблять слова метафорически, т. е. в ином смысле, чем тот, для которого они предназначены, и уж совсем не допустимо употреблять слова, чтобы причинить боль другому. /5, 22/

В историко-философской традиции требования к внешним формам культурного поведения не имеют той конкретизации, которая утвердилась в современной практической философии: речевой этикет, застольный, дипломатический, деловой. Что же касается речевого этикета, то он рассматривался, как входящий в логосферу, как сопровождающий общение и деятельность различного рода. Так, рассуждая о высшем морально-физическом благе, И. Кант характеризует “благополучие, которое как будто лучше всего согласуется с гуманностью” как “хороший обед в хорошем (и, если возможно, разнообразном) обществе”. Здесь правила речевого этикета органично вплетаются в процедуру застолья и обеспечивают удовольствие от такого рода общения. Вот некоторые из тех посылок к речевому этикету во время застолья, которые определил И. Кант: тему для беседы следует избирать такую, которая интересует всех и каждого побуждает к разговору; нельзя допускать в беседе убийственной тишины; без надобности лучше не менять предмет разговора, а переходить к другой теме надо только тогда, когда исчерпается предыдущая; “нельзя позволять, чтобы в обществе возникли и разгорались споры”; если спора не избежать, надо каждому участнику спора стараться по возможности сдерживать свои аффекты, “чтобы всегда проглядывалось взаимное уважение и благоволение”. Эти на первый взгляд малозначимые законы утонченного человека не только содействуют общительности, но и, как считает мыслитель, содействуют добродетели, олицетворяя ее. /1, 529-530/

В настоящее время под этикетом принято понимать выработанные обществом, исторически изменчивые и обусловленные национальной культурой и состоянием цивилизации правила речевого общения, закрепленные в устойчивых словесных формулах. Значение речевого этикета в общении велико. Специалистами, главным образом лингвистами, социологами и этнографами, обозначается целый ряд его назначений. К ним относятся контактоустанавливающая, аппелятивная или призывная, конативная, ориентирующая на адресата в связи с его ролевыми позициями, волюнтаривная предполагающая обращение к собеседнику с просьбой, советом, приглашением. К функциям речевого этикета относят также эмотивную, которая связана с выражением эмоций через стандартные формулы языка: радость, огорчение, удовлетворение. Кроме того, в системе коммуникативных значений речевой этикет служит средством сохранения и транслирования морального ценного. Речевой этикет способствует проявлению таких нравственных качеств как вежливость, скромность, терпимость и закрепляет нравственные отношения, связанные с дружелюбием, взаимопомощью, реализует принципы чести и достоинства, моральной справедливости. При этом словесные формулы этикетного характера включают в себе значительную степень условности, а в некоторых случаях даже полностью исключают их буквальное понимание. Это касается прежде всего риторических вопросов о делах и здоровье, а также приглашения попутчиков разделить трапезу и тому подобное.

Многие словесные формулы речевого этикета следует использовать формально, отдавая дань сложившимся в обществе приличиям. Приветствовать, прощаться, извиняться, благодарить, изъявлять почтение и прочие постепенно превращаются в социальную обязанность, становятся нравственной необходимостью.

Правила этикета по ряду признаков сродни игровым правилам. Словесные этикетные стереотипы включаются в “сценарную” заданность социальных ролей, наделяя их вербально оформленными параметрами руководителя, подчиненного, старшего, младшего, соседа, попутчика, прохожего. Условность и игровой характер правил этикета заключается в диалоговом их характере, предполагающем взаимность: обмениваться приветствиями, или прощаниями, ответить на обращенный вопрос, поинтересоваться мнением собеседника, в свою очередь пригласить, поздравить предложить.

В речевом этикете особым образом предстает нравственная деятельность, статус действия приобретает состояние лишённое однозначной, визуально воспринимаемой активности: слушать собеседника, умолчать, уйти от ответа или вопроса. И, наоборот, некоторые словесные стереотипы обозначают действия, которые не имеют соответствующих физических состояний как таковых, а именно: “благодарю”, “виноват”, “извиняюсь”.

Особое значение в стратегии речевого этикета имеет интонационное сопровождение слов. Тон беседы, просьбы или волеизъявления бывает порой важнее, чем подбор слов и их правильный порядок. Случается, что одна и та же фраза, взятая из интонационного контекста не несёт на себе эмоциональной нагрузки, а в звуковом, тональном оформлении может создавать учтиво-вежливое настроение или иметь оскорбительно-насмешливый оттенок.

Формулы речевого этикета способствуют формированию корректных и уместных словесных выражений, относящихся к моральной оценке и оценочным суждениям вообще. Так, например, недопустимо с точки зрения этикета при встрече с человеком сразу же говорить о том, что ты думаешь о нём в данный момент (касательно его одежды, выражения лица, появившихся изменений) или выражать свое недовольство кому бы то ни было в присутствии третьего лица. В некоторых странах не принято делать женщине комплимент на людях.

Правила речевого этикета входят в осуществление принципа моральной справедливости. Последняя предполагает меру воздаяния или взыскания, исходя не только из мотива и результата поступка, но и из вербального механизма его реализации. Здесь имеется в виду использование распространенных и нашедших одобрение форм приветствия и прощания, выражения признания и благодарности, ведения разговора и организации процедуры знакомства для всех в равной степени.

Беспристрастность, как одна из характерных черт нравственной справедливости, находит свое выражение и в правилах речевого этикета. Предъявление к участникам социальной процедуры единого требования к вербальному общению способствует установлению между ними учтивости, любезности, предупредительности, проявления взаимного уважения. Это не только поддерживает порядок, но и создает морально-психологический комфорт.

Принцип моральной справедливости исключает грубое попрание чувства собственного достоинства личности вербальным способом в том числе. Именно поэтому речевой этикет исключает использование слов прямого оскорбления или уничижения. Сниженный язык, брань и скверна однозначно недопустимы и осуждаются этикетом. Словесные выражения, противоречащие приличиям и пристойностям, способны не только прямо, но и косвенно вызвать комплекс негативных переживаний и нанести моральный урон не только окружающим, но и самому субъекту, иницирующему грубость. Здесь речевой этикет предстает как универсальный способ снятия вербальной агрессии.

Речевой этикет, являя собой феномен культурных форм поведения, относится к выразительным средствам осуществления коммуникативной этики. Принципы, правила, рекомендации, входящие в речевой этикет вызывают такие разновидности поведения, которые содействуют распространению моральных ценностей, связанных с вниманием к окружающим. Благодаря соответствующим словесным выражениям межличностные отношения и коллективные действия приобретают не только согласованный и организованный характер, но и наполняются едиными ритуализированными приемами, трансформирующими вежливость, любезность, учтивость и деликатность. Снимая конфликтную напряженность, предупреждая вражду и агрессию, создавая атмосферу терпимости, предупредительности и миролюбия, речевой этикет гуманизирует не только логосферу, но и социальное бытийствование вообще.

Литература

*

1. Кант И. Сочинения в 6 томах. – М., 1966. Т. 6.
2. Конфуций. Я верю в древность, – М., 1995.
3. Коменский Я., Локк Д., Руссо Ж-Ж., Песталоцци И. Г. Педагогическое наследие. – М., 1991.
4. Гегель. Сочинения. – М. 1939. Т. 10.
5. Гоббс Т. Сочинения в 3 томах. – М., 1991. Т. 2.

Дольская О. А.

СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ И ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ В СИСТЕМЕ ЦЕННОСТЕЙ МОЛОДЕЖИ

Для каждого поколения людей жизнь предстает как бы в двух измерениях: то, что получено в наследство от предшественников в виде норм, ценностных установок, идеалов, обычаев и т. п. и жизненного сиюминутного потока. Условием преемственного существования общества является смена биологически смертных поколений, социальных индивидов. Каждое поколение по-своему начинает практически-духовное освоение мира, где главной движущей силой является его жизненный опыт. Недаром поколениями измеряет ход исторического развития П. Кууси, М. Блок называет их «носителями изменений в истории», новым целостным социальным телом определяет молодые когорты Ортега-и-Гассет. Все, что транслируется от поколения к поколению, создано познавательной или трансмутационной деятельностью в прошлом, социализировано предшественниками и передано обществу как ценность для трансляции последующим поколениям. В свою очередь живущие поколения, используя основное ядро социальных ценностей, отталкиваются от него, получая общие ориентиры, представления о форме возможного результата для передачи его в последующую трансляцию. Сегодня вопрос о социальной трансмутации или преемственного изменения наследуемых поколениями ценностей силами живущего поколения людей становится особенно актуальным.

Система ценностей любого общества способна к обновлению, она подвижна и никогда не стоит на месте. Процесс освоения социокультурной реальности требует особого рода эмоционального подхода, при котором ее явления непосредственно соотносятся с чувствами и стремлениями индивида. Действительность человек рассматривает через призму ее ценностей для себя. Ценности позволяют адаптироваться к социальным условиям и занять определенное место в обществе, их задача — семиотизировать пространство человеческой жизни и связать временные модусы прошлого, настоящего и будущего, выстроить системы приоритетов и ориентаций в мире.

В современном обществе весьма усложнилась культурная реальность. Постоянные "наступления" инноваций на нормы, традиции порой затрудняют процесс формирования ценностных структур: новизна оказывается недолговечной. Массовая культура штампует с лихорадочной быстротой продукцию одноразового использования от посуды и одежды до представлений и понятий. Индивиду сегодняшнего дня приходится выбирать среди огромного числа одномоментных ценностей, рискуя оказаться в ситуации крушения фундаментальных общечеловеческих ценностей. Нынешняя ситуация в стране рассматривается как стадия между старой системой ценностей и новой. Поколения украинцев были оторваны от истоков своей культуры, и они не стремятся отказаться от ценностей и идеалов своих родителей. Новые поколения исходят из результатов, доставшихся им в наследство от всех предшествующих поколений, однако отношение к этому наследству избирательно. Ими развивается только то, без чего невозможно их дальнейшее существование. В то же время они отбрасывают то, что, по их мнению, совершенно не приемлемо в современном жизненном пространстве.

Юность — пора самопознания и самоутверждения. В это время происходит быстрое, почти скачкообразное расширение жизненного горизонта личности. Социологи считают, что ценности формируются в период первичной социализации индивида, то есть к 18 – 20 годам уже складывается определенный набор базовых ценностей, который составляет основание ценностного сознания людей и влияет подспудно на их действия и поступки в обществе. Жизнеспособность общественной системы связана с уровнем социализации ее членов и с возможностями для них реализовывать себя. Цель социализации — гармоничное вхождение подростка в социальную среду, позволяющее ему успешно функционировать в качестве его члена, способного отстаивать свою индивидуальность, проявлять активность, самостоятельность

В современном обществе период обучения подрастающего поколения удлинился по сравнению с прошлым временем, и процесс социализации стал охватывать большой промежуток времени. Сложилась ситуация, когда физиологическая акселерация ускоряет развитие индивида, а процесс вступления его во "взрослую жизнь" затягивается по независящим от него причинам. Переставая быть ребенком, он в то же время не имеет социального статуса в жизненном пространстве взрослых. Под воздействием разнообразных условий, складывающихся из общественных институтов в виде семьи, общей системы образования, воспитания, средств массовой информации с одной стороны и неконтролируемых факторов в виде взглядов, настроений, господствующих в обществе, неформальной среды общения со сверстниками с другой, происходит социализация индивидов. Сформированные к 20 годам ценности в общем остаются достаточно стабильными, но под воздействием разнообразных факторов, а чаще в кризисных ситуациях, могут меняться их структуры. Находясь в определенной иерархической зависимости друг от друга, ценности будут меняться местами: одни из них могут переместиться в ранг значимых, другие — в очень значимых или менее значимых, какие-то сконцентрируются в так называемом "хвосте", а кое-какие могут стать отрицательными.

Различают ценности-цели, к ним относят то, к чему стремятся люди, и ценности-средства, с помощью которых можно достигнуть цели. Молодое поколение не всегда представляет, как они связаны между собой. Это вызывает у них своеобразные трудности. К тому же многие отождествляют понятия ценности и потребности: утилитарная оценка (суждение типа "Это мне полезно") и ценностная ("Это мне дорого") оказываются неразличимыми. Являясь глубинным основанием активности личности, потребности получают свое развитие в установках и мотивах, направляющих деятельность человека на их реализацию. Они являются оценочной призмой человеческого сознания и фундаментом его стремлений. Однако реализация потребностей рано или поздно приводит к насыщению или перенасыщению, и тогда для индивида становится актуальной проблема выбора ценностей.

По данным социологических опросов лидирующими ценностями-целями молодежи являются человеческая жизнь, физическое и психическое здоровье, благополучие, любовь, счастливая и материально обеспеченная семейная жизнь. В ядро основных ценностей входят независимость в суждениях и оценках, общественное признание, предприимчивость, индивидуальность. Ведущие места в перечне инструментальных ценностей занимают образование, ответственность как чувство долга, твердая воля, смелость в отстаивании своих взглядов. Утверждение таких ценностей как жизнь, семья и дружеские взаимоотношения, продолжение своего рода как одного из смыслов человеческой жизни свидетельствует о гуманистической направленности молодого поколения. В то же время молодежь достаточно активно осваивает "рыночные" ценности, легко адаптируясь в жизненном пространстве. В сеть вовлечены модернистские ценности — стремление к успеху, предприимчивость, общественное признание. Для достижения жизненных целей молодое поколение выбирает качества, которые общетрадиционно приветствуются в людях — образованность, воспитанность, не отказываясь и от рационально-волевых качеств, с помощью которых можно управлять людьми и оказывать на них влияние. Можно сказать, что для молодежи не существует душевной драмы в вопросе крушения идеалов вчерашнего дня и что, стремясь достичь поставленной перед собой цели, они не забывают, что являются членом определенного социума. Сегодняшний мир для них достаточно устойчив и стабилен, и свою жизнь они будут строить так, как ее осмысливают и представляют в своих высших желаниях-побуждениях.

Через каких-нибудь 20 — 30 лет ценностная система, складывающаяся сегодня у подростков, может стать основой ориентации нашего общества. Слово ориентация (лат. *orientis* — восток) имеет значение определения своего положения в пространстве по отношению к востоку — точке восхода Солнца, но переносимое в смысловое пространство, а через него — в социальное, т.е. ориентация ценностной системы настоящего и будущего должна выдвигать основополагающую ценность всей истории человечества — саму жизнь, а также проблему ее сохранения и развития. Ценностными ориентациями должны стать абсолютные ценности как приоритеты социокультурного развития народов. Особое значение приобретают непреходящие

ценности Истины, Добра, Красоты и Веры как фундаментальные основания духовной культуры. Актуальное социокультурное измерение определяется сегодня не столько бытием, сколько его изменением, поэтому Истина, Добро, Красота и Вера означают не столько приверженность, сколько их поиск, а затем обретение. "Очень важно, чтобы в этом обширном процессе элементарнейшие импульсы теряли благодаря правильному удовлетворению свою остроту и энергию и освобождали таким образом место для побуждения высших..., с течением времени достигается возможность более богатого и широкого развертывания жизненных ценностей. В этом и состоит природа развития в человеческом существовании" [1, 1996, стр. 129].

Литература:

1. Дильтей В. Описательная психология. —С-Пб.: 1996.
2. Леонтьев Д.А. Ценность как междисциплинарное понятие: опыт многомерной реконструкции // Вопросы философии, 1996, №4.
3. Про становище молоді в Україні (за підсумками 1997 р): щорічна доповідь президенту України, Верховній Раді України, Кабінету Міністрів України. — К.: 1998.
4. Toffler Alvin. Future Shock. — London and Sydney, 1970.

ПРАВОСЛАВНАЯ АПОЛОГЕТИКА ДОКАЗАТЕЛЬСТВ СУЩЕСТВОВАНИЯ БОГА

На первый взгляд может сложиться убеждение, что рациональные доказательства существования Бога вызваны сугубо апологетическими задачами, состоявшими в необходимости борьбы с противниками религии. Однако в XI ст., когда Ансельм Кентерберийский сформулировал систему доказательств, религиозное сознание в его христианском варианте безраздельно господствовало в общественном сознании средневековой Европы. Поэтому их актуализация была продиктована иной интеллектуальной ситуацией того времени. Развитие образования в европейских странах обуславливало значительное возрастание авторитета разума и логической аргументации. Рациональные принципы активно использовались в области обоснования истин христианской веры. Мыслители полагали, что мало верить, нужно понимать веру. Как отмечают итальянские историки средневековой философской мысли Дж.Реале и Д.Антисери, «использование рациональных принципов, платоновских, затем аристотелевских, призвано доказать, что христианские истины не являются деформациями мысли и не противоречат устоям человеческого разума, напротив, именно в них разум находит свою подлинную реализацию». (4,89).

Кантовская критика доказательств явилась существенным поворотным моментом в последующих их судьбах. Известный православный богослов, профессор Харьковского университета Т.И. Буткевич отмечал, что критическая аргументация Канта в отношении доказательств Бога поразила всех: оказалось, что «чистый разум» сам по себе бессилён привести к познанию Абсолюта, что он способен только переходить от условного к условному, тогда как безусловное ему недоступно. Согласно признанию профессора Московской духовной академии А.И. Введенского, кантова критика доказательств нанесла их защитникам серьёзное поражение.

Уже в конце 20-х годов XIX ст. Гегель обратил внимание на то, что традиционные доказательства стали пользоваться дурной славой, считались давно устаревшими, достоянием былой метафизики: «...Само доказывание религиозной истины у современного образа мышления вышло из доверия, так что невозможность подобного доказательства уже стало всеобщим предрассудком, более того, даже считается противным религии доверяться такому способу познания Бога и на таких путях обретать убеждение о Боге, его природе или хотя бы о его существовании.» (3,338).

В традиционных доказательствах существования Бога выделяются следующие их недостатки:

1) истина бытия Бога в доказательствах служит не заключением, но предпосылкой, которая сама нуждается в доказательстве. В этом обнаруживается основная логическая ошибка доказательств, заключающаяся в том, что в них, согласно выражению Введенского, «тихомолком уже заранее вводят все то, что ещё хотят доказать». «Таким образом, - заключал он, - повсюду в доказательствах бытия Божия «вывод» лишь кажущийся: истина бытия Божия здесь не заключение, а продолжение и, в сущности, «доказательства» здесь не имеют ничего общего (кроме разве силлогической схемы) с действительными выводами и процессами.» (2,15).

2) логические аргументы доказательств не выполняют своей главной задачи, поскольку они только способны обосновать идею безусловного и доказать потребность человеческого сознания в названной идее, но не реальность самого бытия Бога. Ещё Кант настаивал на том, что безусловное не выводится из опыта, а разум способен признать его только идеалом, в котором воплощены все человеческие представления о совершенном. Теоретический разум не в состоянии доказать действительность этого идеала, и поэтому всяческие попытки достичь указанной задачи немецкий философ считал бесперспективными;

3) выведение безусловного из условного помещает первое в логическую зависимость от второго. На такую логическую неправомерность указывал Гегель, когда отмечал, что конечное не может быть основанием бесконечного. Профессор Московской духовной академии Ф.А.

Голубинский выразил следующим образом названную мысль: «Кто доказывает бытие Бога, тот ставит все дело нашего познания вверх ногами: мир делается основанием, а Бог следствием; в то время как наоборот, Бог должен быть мыслимым основанием всякого бытия.» (1,49). На этот аргумент Буткевич выдвигал контраргумент, упрекая Голубинского в смешении метафизического принципа бытия вещей с гносеологическим принципом их познания: мир как начало познания Бога не исключает Бога как метафизическое основание мира и его причину. Однако Кант относил познаваемость причин и явлений только к области познания природы. По его глубокому убеждению, стремление спекулятивного разума отыскать безусловную причину неизбежно приводит к извращению самого основоположения о причинности, приложимого к сфере опыта и не имеющего вне его никакого приложения. Защитники доказательств обвиняли Канта в смешении условных причин с безусловными. Однако все доказательства фактически умозаключают не к Богу, но к существованию причины мира, отождествляемой с Богом. При этом может возникнуть вопрос: почему понятие об абсолютной причине непременно должно совпадать с понятием о Боге, а не с понятием материальной субстанции?

Несмотря на приведенные выше трудности в доказательствах Бога, православная мысль в целом от них не отказалась. Мало того, она принялась защищать правомерность доказательств, выдвигая в их пользу новые аргументы. Осознав эти сложности в доказательствах, богословы и философы принялись реинтерпретировать их смысл. Выдвигались следующие аргументы в их защиту.

Первый аргумент условно назовем аргументом рационального обоснования истин веры. Его суть можно выразить следующим высказыванием Ансельма Кентерберийского в его «Прослогионе»: «Я ищу Тебя не затем, чтобы верить, но верю, чтобы Тебя понять.». Концепт «понимающей веры» послужил краеугольным камнем всей религиозно-философской мысли, включая рациональные доказательства Бога. На его основе православная мысль стала переосмысливать значение доказательств. П.Д. Юркевич, признав убедительность кантовской критики, полагал необходимость доказательств в качестве свидетельства о том, что вера не может являться слепой, безотчетной и бездоказательной, что сама она нуждается в обоснованности данными внутреннего и внешнего человеческого опыта.

Серьезное обоснование доказательств в православной мысли был предпринят виднейшим представителем ее академической традиции В.Д. Кудрявцевым-Платоновым. Обосновывая правомерность рациональных доказательств Бога, мыслитель отмечал, что они не могут служить доказательствами неизвестного. В любом доказательстве существует исходный тезис, подлежащий обоснованию. Цель доказательств - возвратиться к этому исходному положению, но превратить его из положения недоказуемого в рационально обоснованную истину. Из этого следует, что, имея в сознании готовую идею Бога, данную в откровении, эта истина выводится посредством разума. Как в эмпирическом доказательстве, если бы мы не имели ясного представления о предмете, исходя из опыта, мы не получили бы никакого ответа относительно данного предмета. Следовательно, заключает Кудрявцев, процесс рационального доказательства бытия Бога делается возможным только при предположении существования этой истины в нашем уме.

Таким образом, смысл аргумента рационального обоснования истин веры посредством доказательств Бога заключается в отказе рассматривать доказательства как путь от неизвестного к известному и утверждении методологии восхождения от неотчетливо известного, данного в вере, к отчетливо известному и рационально обоснованному. В данном случае истина бытия Бога в доказательствах одновременно выступает и предпосылкой, и заключением.

Другой аргумент в защиту доказательств Бога назовем антропологическим аргументом. Его суть заключается в ориентации доказательств на раскрытие природы человека и смысла его жизненного существования, трактуемых согласно христианскому мировоззрению. Дело здесь обстоит не в выдвижении антропологического доказательства Бога. Речь идет об антропологической интерпретации традиционных доказательств, попытки которой предпринимались на рубеже XIX-XX вв. С этой точки зрения, например, космологическое доказательство призвано объяснить идеальную природу человека как носителя бесконечного

начала. Будучи включенным одновременно в ситуацию бесконечности и конечности, человек осознаст указанное противоречие в своем бытии и, неудовлетворенный своею включенностью в бытие конечного, он возвышается к бесконечному началу - к Богу. В отличие от космологического, телеологическое доказательство призвано открывать в «сердце человека» бытие Высочайшего премудрого и благого устроителя мира, что должно побуждать человека искать себе помощи и спасения от поработленного мира в абсолютном, выше мира стоящем бытии. Таким образом, значение доказательств рассматривается в необходимости обоснования для человека его сотериологической задачи - устремления к божественному абсолюту и достижения спасения в царстве Бога.

Наконец, третий аргумент в защиту доказательств - апологетический аргумент, согласно которому значение доказательств определяется потребностью защиты и оправдания истин веры в борьбе с атеизмом, скептицизмом и индифферентизмом в отношении религии.

Если обобщить православно-апологетические концепции доказательств Бога, то можно выделить ряд метафизических и гносеологических факторов, составляющих необходимые условия данной апологетики.

Первое относится к феномену бытия Бога. Метафизическим основанием в данном случае выступает идея трансцендентно-имманентного Бога в отношении к миру: Бог трансцендентен миру по своей сущности и природе и имманентен миру по своим действиям (энергиям). Из этого вытекает важное гносеологическое условие: постижимость трансцендентного Бога возможна только по результатам его проявления в мире. В силу признания идеи трансцендентного Бога возникают сложности в проблеме перехода разума от условного к безусловному в процессе доказательств бытия безусловного, основываясь на бытии условном. Разрешение указанной проблемы возможно только при условии признания идеи имманентности Бога миру. Именно на этом строятся все рациональные аргументы в пользу существования Бога, пытающиеся вывести его из «следов» действий в мире, обществе, человеке.

Второе условие относится к феномену бытия человека. Метафизическим основанием в данном случае выступает идея сопричастности человека Богу, согласно которой человек признается образом Бога, а Бог - первообразом человека. Человеку свойственно врожденное стремление к богоподобию. Из этого вытекает важное гносеологическое положение: человек постигает Бога, поскольку сам он теоморфирован Богом. Именно на этом строятся антропологические аргументы, вплетенные в ткань различных доказательств.

Наконец, последнее условие относится к проблеме соотношения разума и веры. В данном случае важнейшей гносеологической предпосылкой выступает признание компетенции разума в богопознании, хотя и в ограниченном виде. Когда кантовская критика показала несостоятельность претензий разума вторгаться в трансцендентную сферу, компетенция разума стала определяться задачами интеллектуализации данных веры. С другой стороны, вера в Бога и богооткровенные истины рассматривается как необходимая предпосылка рационализации, двигательной силой, направляющей деятельность разума, а также основополагающим критерием его истин. Это означает, что все логические рассуждения о Боге должны соотноситься с истинами откровения, воспринимаемых верою.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Буткевич Т.И. Конспект по христианскому православному богословию. - Харьков. 1895.
2. Введенский А.И. Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. Т.1. - М., 1902.
3. Гегель Г. В.Ф. Философия религии. Т.2. - М.: «Мысль». 1997.
4. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Средневековье. - Спб.: «Петрополис». 1994.

Гагатик В.В.

ПРОБЛЕМА ИСТИННОСТИ ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА И СПОР О ПОЧИТАНИИ ИМЕНИ БОЖИЕГО

Всякий философ верит или, по крайней мере, надеется, что его философствование не является ложью. То, что не является ложью, должно быть истиной, пусть и частичной. Но хотя в истории и современности множество философских школ, как кажется, не пересекаются друг с другом, осмысляя свой предмет с разных точек зрения, кроме них существует немало философских течений, прямо отрицающих друг друга. Могут ли претендовать на истинность два взаимоисключающих философских дискурса, не заботясь при этом свою истинность обосновать? Конечно, в наше время принято не очень беспокоиться об истине. Верить в существование единой общечеловеческой истины стало старомодным. Правда, когда отрицание права на существование такой истины желает быть принятым в качестве последней истины, старый софизм обнаруживается, и философ, обладающий чувством ответственности, вновь вынужден мучиться сомнениями.

Вышедшая только что в русском переводе книга французского философа П. Адо “Что такое античная философия?” [см. 1] предоставляет нам новые средства объяснения причин несогласия философов (стоит ли делать замечание, что несогласие философов – это наиболее глубокое выражение всеобщего несогласия между людьми?). Известный мыслитель отвергает традиционное представление, которое формируется в результате университетского преподавания, состоящее в том, что “все философы пытались, каждый в свой черед и на свой лад, измыслить новое систематическое и абстрактное построение, призванное так или иначе объяснить мир” [1, с.17]. В соответствии с этим представлением, из общеполитических теорий обычно вытекают этические следствия, но они рассматриваются как нечто производное и вторичное по отношению к метафизике и их реализация в жизни самого философа оказывается несущественной для его философии подробностью. П.Адо отказывается от такого подхода и заявляет о своей убежденности в том, что и в античной философии и в последующей “предпочтение определенного образа жизни отнюдь не является результатом и как бы побочным продуктом в процессе философской рефлексии; наоборот, оно-то и дает толчок этому процессу, отражая сложные взаимодействия между критической реакцией на другие экзистенциальные позиции, глобальным видением некоторого образа жизни и некоторого мировоззрения и самим свободно принимаемым решением, так что предпочтение это отчасти предопределяет саму доктрину и способ ее преподавания. Таким образом, философский дискурс берет свое начало в жизненном выборе и экзистенциальном предпочтении, а не наоборот” [1,с.18].

Автору этих строк самому пришлось сделать выводы, сходные с мыслями Адо, в результате размышлений о том, почему не могут, при всем их желании, понять друг друга, например, философ-христианин, философ-атеист и философ-нехристианин. Философия каждого из них является осмыслением их экзистенциального опыта, – это очевидно для всех. Но философы пока еще недостаточно обращали внимание на то, что сам этот опыт является не чем-то заданным извне, предопределенным, внеположным по отношению к субъекту опыта. Имеются все основания (как историко-философские, так и жизненные) утверждать, что содержание опыта предопределяется жизненной позицией его субъекта, экзистенциальной ориентацией каждого человека и философа, в частности. Вот почему классический философский тезис “критерий истины – практика” не работает именно в философии. Если в науке практика не зависит от экзистенциально-нравственной ориентации исследователя и в рамках определенной научной парадигмы является одной и той же для всех, то в философии дело обстоит совсем иначе. Основной предмет философского осмысления – это данные

личного жизненного опыта, содержание которого всецело зависит от того, по какому экзистенциально-нравственному вектору странствует в своей жизни философ.

Так, если говорить конкретно, ищущий Бога и молящийся Ему, получает опыт общения с Богом, и философия его становится дискурсом опыта богообщения. Не ищущий Бога или ищущий Его неадекватными способами вырабатывает дискурс, в котором мир и жизнь предстают совершенно иными и даже противоположными тому видению реальности, которое есть у предыдущего мыслителя.

Но различия в жизненной позиции являются источником не только противоположных философских мировоззрений, но и противоположных, как это ни парадоксально, богословий. Очень ярко это проявилось в последнем по времени, но самом значительном во всей русской истории богословском споре — споре о почитании Имени Божиего, который разгорелся во втором десятилетии нашего века и который продолжается до сих пор¹. Его значение видно уже из того, что он впервые в истории христианства побудил дать подробное философско-богословское истолкование Третьей из Десяти Заповедей Божиих: “Не произноси Имя Божие всуе”. Для философа этот спор интересен не только потому, что в него включились и приняли самое активное участие крупнейшие русские мыслители того времени — П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, В. Ф. Эрн, Н. А. Бердяев, А.Ф. Лосев, — но и потому, что в этом споре определенная богословская позиция проистекала из (и апеллировала к) определенной философии, а вместе с философией основывалась на определенной жизненной позиции.

Для богословия естественно претендовать на исключительную истинность, для философии же это не является характерным (за исключением эпох идеологической ангажированности философов — будь то средневековая схоластика, советский марксизм или современный плюрализм, с догматической страстностью запрещающий исповедовать веру в единственность истины). Но этот частный богословский спор в рамках, казалось бы, одной, православной, веры оказался и спором двух (как минимум, а в действительности — трех, что еще предстоит исследовать) философий, причем каждая из них, вслед за богословием, считала своих оппонентов не просто ошибающимися, но трагически заблуждающимися. Указания на ошибки друг друга всегда были у философов, но оценка противоположной стороны как находящейся, по сути, в жизненном тупике или даже в состоянии гибели — такое в истории философии встречалось не часто. Но ведь именно в таких диагнозах: какая экзистенциально-философская позиция обеспечивает жизнь и какая ведет к смерти человека — именно в таком распознавании состоит глубинный смысл философской рефлексии.

Философский анализ данного спора предоставляет богатый и интересный материал для исследования проблемы истинности конкретной философии и ее взаимообусловленности, связанности с конкретной жизненной позицией, и главное — проблемы оправданности того или иного экзистенциального предпочтения. Не случайно поэтому тема имяславия в последние годы вновь оказалась актуальной и для философов, о чем свидетельствуют многочисленные публикации². Здесь мы попытаемся в самых общих чертах увидеть тот жизненный выбор, который лежал в основании определенной богословской и философской позиции.

Начнем с тех, кто называл себя имяславцами и кого противники называли имябожниками. Главный тезис имяславцев: “Имя Божие есть сам Бог” (вместе с о. П. Флоренским уточним: “но Бог не есть Имя” [4, с.307]). Каково происхождение этого тезиса? Источником его является христианский опыт монашеской жизни и, прежде всего, Иисусовой молитвы, непрестанного призывания в своем сердце: “Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй меня грешного”. Монах Иларион в своей книге “На горах Кавказа” пишет: “Когда

¹ См. историю спора, связанного с имяславием, в “Хроника Афонского дела (составлено С.М.Половинкиным)”: “Архив священника Павла Александровича Флоренского. Вып. 2. Переписка с М.А.Новоселовым”. Томск. 1998г., там же см. библиографию вопроса.

² См., например, московский религиозно-философский журнал “Начала” № 1-4, 1995 г., № 1-4, 1998 г., полностью посвященные имяславию; Лосев А.Ф. Имя. СПб. 1997 г.; Флоренский П.А., священник. Сочинения. В 4 т. Т. 3(1), М. 1999 г., гл. “Имяславие как философская предпосылка” и примечания к ней; Булгаков С.Н. Философия имени. СПб. 1998 г.

человек со всем зависящим от него старанием, не жалея трудов и времени, при всяком занятии будет днем и ночью призывать умом или устами имя Божие священной молитвою Иисусовою, конечно, исполняя вместе с этим по возможности и все прочие евангельские заповеди, то по многом или малом времени, как то будет благоугодно Сердцеведцу, бывает с ним некое дивное и преестественное дело. Имя Господа Иисуса Христа как бы воплощается, человек ясно ощущает внутренним чувством своей души в имени Божием самого Господа. Это ощущение самого Господа и Его имени сливается в тождество, по коему невозможно бывает отлучить одно от другого... И только таковой человек ради своего сочетания с Господом, явственно ощущая духом своим в имени Иисус Христове Его Божественное присутствие, не обинуясь может свидетельствовать перед всем миром, что имя Господа Иисуса Христа есть Сам Он, Господь Бог, утверждаясь в этом не на соображениях разума, но на чувстве сердца своего, проникнутого Господним Духом" [2, с. 59-61, цитирую с сокращениями].

Как можно такое богословие истолковать для современного человека? Бог, по определению, вездесущ, но если в моем опыте Его нет, это свидетельствует о моем свободном выборе закрыться от Бога, закрыть от Него свою жизнь. Но мне дано самим Богом средство мгновенно разрушить скорлупу своей самости, выйти из добровольной изоляции. Это средство, согласно убеждению и опыту старца Илариона, – Имя Божие, имя "Иисус Христос". Есть и другие имена Божии – само слово "Бог", Господь, Сущий (слав. – Сый, евр. – Ягве), Саваоф и др. Но имя "Иисус Христос" обладает тем преимуществом, что это имя Бога Воплотившегося, нашего Спасителя. Обращение к Богу происходит в тот самый момент, когда мы произносим Его Имя, в Его Имени мы встречаемся с Ним Самим, или короче: Его Имя – это уже Он Сам. Несомненен сам факт встречи, а как она будет нами пережита, послужит она нам ко спасению (при достойном призывании Имени Бога, т. е. когда призывание соединено с решимостью и старанием жить согласно воле Божией) или к осуждению (если Его Имя произносится всуе) – это уже особая тема, которой специально занимается аскетика и мистическое богословие и чему посвящены многие страницы той же книги "На горах Кавказа".

Такое богословие и такой философский реализм исповедовали вожди имяславия – афонские монахи – и его защитники, все вышеупомянутые философы. Жизненный идеал, стоящий за этим исповеданием – это духовное подвижничество монахов и мирян, состоящее прежде всего в непрестанном и достойном предстоянии Богу, "хождении перед Богом", которое невозможно без смирения и Иисусовой молитвы. Только Бог является, по их ощущению и сознанию, источником их жизни. Ни в чем ином, кроме Бога, они не могут этой жизни найти и получить. И то, что им обеспечивает постоянный доступ к источнику жизни – это Имя Божие. Но если благодаря Имени Божию они черпают жизнь, то Имя Божие не может быть ничем иным, кроме Бога. Имя Божие – это то, что соединяет христиан-молитвенников с Богом. Но может ли то, что не Бог, соединить с Богом? Только Бог соединяет человека с Самим Собой.

Немногочисленные, но административно могущественные противники имяславия были своими оппонентами названы имяборцами, по аналогии с противниками почитания икон – иконоборцами. Главным документом, отражающим их позицию, остается Послание Святейшего Синода "Всечестным братиям, в иночестве подвижающимся", опубликованное 18 мая 1913 г. [3, с.43-52]. Один из ключевых его аргументов таков: "Допускать, что Бог нераздельно присущ Своему Имени, значит ставить Бога в какую-то зависимость от человека, признавать прямо Его находящимся в распоряжении человека. Стоит человеку произнести Имя Божие, и Бог как бы вынужден быть Своею благодатию с этим человеком и творить свойственное Ему. Но это уже богохульство!" [3, с.45] Очевидно, для авторов послания неприемлема мысль о том, что человеку дарована возможность реальной встречи с Богом по первому человеческому зову (по слову Св. Писания: "Всякий, кто призовет Имя Господне, спасется" (Иоил.2:32)), они забыли, что любящий человека Бог дал нам Себя в Своем Воплощении, предал Себя в руки человеческие на распятие, и теперь, вплоть до конца истории, дает Себя в Евхаристии, независимо от нравственных и духовных качеств членов Церкви.

Почему противники имяславия не желают признавать такой реальности, такого мироустройства? Потому что это страшно для того, кто любит обычную человеческую жизнь, удовлетворен ею и не желает при каждом произнесении слова "Бог" напрягаться от осознания,

что при этом происходит его встреча с Господом. Таким людям кажется, что их жизнь автономна, имеет свои собственные, находящиеся в мире сем, источники. По сути, источник их жизни – сам этот мир, ибо они живут этим миром, в котором, конечно, есть место, далеко не последнее, и для религии. Но религия в такой жизни, в таком мире – это лишь часть целого, и поэтому – часть служебная, подчиненная. И получается, в действительности, что как раз при таком подходе к жизни и миру неизбежно попадаешь в ту ситуацию, которой так боялись авторы Послания: Бог оказывается в распоряжении человека. Богу предоставлено лишь обеспечивать человеку его мирское благополучие (которое не перестает быть мирским, даже если жизнь проходит в храме и ты одет в рясу, но то, откуда ты черпаешь свою жизнь, – не Бог).

Правильно указав на последствия онтологического единства Имени Божия с Богом, авторы Послания уверены, что оппоненты разделят с ними их эмоции: “Конечно, и о. Иларион, и все его единомышленники с ужасом отвернутся от такого хуления (т. е. что Бог и Его Имя нераздельны, -- В. Г.)” [там же]. Авторы Послания не могут себе представить, что встречаться с Богом при каждом произнесении Его Имени, хотя и страшно, но единственно вожделенно для истинных подвижников, и поэтому онтологическое единство Имени Божия и Бога -- не только не хуление, но истинный залог спасения, понимаемого не как посмертная судьба, а как то, что совершается ежеминутно, здесь и сейчас. То, что для одних -- ужас, для других единственная в их жизни радость. Убегающие от “ужаса” философского и богословского реализма выбирают комфорт и безопасность номинализма: “Имя Божие и Бог как бы отождествляются только в молитве и только для нашего сердца, в богословствовании же и на деле Имя Божие есть только имя, а не Сам Бог, и не Его свойства,.. оно не есть и энергия Божия” [3, с.50]. “Когда, -- по словам Вл. Эрн, -- спящие восстали на защиту своего сна” [5, с.59], они обратились за помощью вот к такой философии (см. блестящий философский “Разбор Послания Святейшего Синода об Имени Божиим” Вл. Эрн, кажется, его последнюю прижизненную публикацию, своеобразное философское завещание – [5, с.53-88]).

Выводы спорящих сторон, касающиеся истолкования Третьей заповеди, получаются следующие: для имяславцев за исполнением или нарушением этой заповеди стоит онтология, установление реальных отношений человека и Бога, для противоположной стороны – этикет, соблюдение “правил вежливости” по отношению к Богу. В первом случае эти отношения создаются сообща – Богом и человеком, призывающим Бога, и ничего, кроме единения с Богом, человеку не нужно. Нарушение Третьей заповеди здесь, произношение Имени Божия всуе – это когда ты вдруг выпал из общения с Богом, оказался обращенным к тому, что не Бог, это пребывание, состояние, жизнь человека “всуе”. Понятно, что в такой жизни нет места подлинной молитве. Настоящая молитва возможна тогда, когда ты весь, со всей своей жизнью, обращен к Богу. Во втором случае человек понимает Третью заповедь так, что он должен выделить для Бога из своей собственной жизни какую-то определенную часть. Там, в этом отрезке, он будет вести себя хорошо – произносить Имя Божие не всуе, не в том состоянии, в котором он проводит свою основную жизнь.

Спросим теперь, корректно ли здесь начинать поиск истины, анализируя только философский и богословский дискурс участников спора? Ответ очевиден: и та и другая сторона лишь защищала с помощью дискурса свой жизненный выбор. Различие в выборе определило различие и в его философском и богословском обосновании.

Если мы согласны с Адо в том, что “избранный философом образ жизни обуславливает и определяет основную направленность его философского дискурса” [1, с.287], тогда анализ истинности дискурса следует начинать с анализа истинности жизненной позиции философа. По необходимости такой анализ будет прежде всего нравственным, хотя он и не может ограничиться нравственной оценкой, как, впрочем, и никаким рациональным методом. Здесь, по всей видимости, решающий голос остается за совестью. Но если мы пришли к тому, что ответственность за экзистенциальное предпочтение и вытекающую из него философию несет совесть (или, быть может, характер наших отношений с совестью), то и это уже для ищущего философа немалое приобретение.

Цитируемые источники

1. Адо П. Что такое античная философия? М. 1999.

2. Иларион, схимонах. На горах Кавказа. СПб. 1998.
3. Божиею милостию, Святейший Правительствующий Синод всечестным братиям, во иночестве подвижающимся. Церковные Ведомости. №20, 18 мая, 1913г. – в журнале “Начала” №1-4, М., 1996.
4. Флоренский П.А., свящ. Сочинения в 4 т. Т.3(1). М.1999.
5. Эрн Вл. Разбор Послания Святейшего Синода об Имени Божием. М. 1917. – В журнале “Начала” №1-4, М., 1996.

Голиков С.А.
А.Ф.ЗЕЛЕНОГОРСКИЙ
ОБ ОСОБЕННОСТЯХ РАЗВИТИЯ
ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Проф. Федор Александрович Зеленогорский работал на кафедре философии Харьковского университета с 1874 года по 1899 год, после чего был выведен за штат в звании заслуженного ординарного профессора. На «особый интерес» проф. Ф.А.Зеленогорского к древнегреческой философии указывает П.Э.Лейкфельд, который замечает, что «из лекций Ф.А. курс древней философии отличался от других большею полнотой и обработкой» [7, стр. 79]. Действительно, этой проблеме автор посвятил шесть статей: «Общее обозрение развития древней греческой философии до Сократа»(1890), «Греческие трагики и софисты»(1890), «Идеи и диалектика по Платону»(1890), «Природа и жизнь по природе по Аристотелю»(1891), «Циники» (1891), «Аристипп Киренский, основатель гедонизма»(1892). Примечателен тот факт, что все статьи были написаны после защиты докторской диссертации и, следовательно, выражают устоявшиеся философские взгляды профессора.

Работу «Общее обозрение развития древней греческой философии до Сократа» Ф.А.Зеленогорский начинает словами: «Греческая философия развивалась наиболее самостоятельно, чем какая-либо другая философия; поэтому и ход ее развития нужно признать наиболее естественным»[4, стр.1]. Такой подход к проблеме позволил автору не только оттенить самобытность, оригинальность древнегреческой философии, но и избежать выяснения ее истоков. Он не ставит целью своего исследования поиск более древних начал философской мысли, ограничившись замечанием о том, что философия зарождается на окраинах Греции и только после была перенесена в Афины.

Первый период развития древнегреческой философии Ф.А. Зеленогорский называет досократовский. Профессор указывает на различные способы классификации философов-досократиков, выделяет Ионейскую, Пифагорейскую и Элейскую школы, разграничивает идеализм и эмпиризм. Однако, более обоснованным философ считает деление досократовских мыслителей на монистов и плюралистов, отмечая, что «пифагорейцев нельзя причислить ни к монистам, ни к плюралистам»[4, стр.3]. Аргументирует он этот способ классификации следующими положениями:

- во-первых, такое деление представлено у Аристотеля, который в «Метафизике» (кн. 1, гл. 3) замечает, что одни из философов указанного периода признавали в основании мира единое начало; другие – много начал;

во-вторых, последующее развитие философии подтверждает избранный способ классификации (стоики, Спиноза, немецкие идеалисты признавали единое начало; эпикурейцы, Бэкон, Лейбниц – много).

Вместе с тем, автор не распространяет эту классификацию на всю историю становления философии, ограничившись первым периодом развития греческой философии и исключив из него Пифагорейский Союз. Оценивая основные направления философской мысли Древней Греции, Ф.А. Зеленогорский отдает предпочтение плюрализму перед монизмом, замечая, что плюрализм имеет более позднее происхождение и его «следует назвать шагом вперед в развитии философии» [4, стр. 5]. По мнению философа, плюралистам удалось избежать тех противоречий, которые обнаружились в монистических взглядах древнегреческих философов. Так, гипотеза о наличии многих начал позволила решить проблему разнообразия вещей, преодолеть логические парадоксы элейских мыслителей.

Пифагорейскому Союзу Ф.А. Зеленогорский отводит среднее место между монистами и плюралистами. Такое положение определило дальнейшую судьбу пифагорейского учения. Именно в философии пифагорейцев, утверждает профессор, зарождается новое направление, выдвигающее «новый принцип, плодотворный для будущего прогресса философии»[4, стр.11].

Пифагоризм переносит центр мышления в идеальную область, где, в отличие от материальной, можно говорить без противоречия о едином и многом, ибо здесь «единое и многое примиряются»[4, стр.12]. С другой стороны, пифагорейцы, по мнению Ф.А.Зеленогорского, первые поняли, что неизменяемость принадлежит не только началам и элементам, но и формам вещей, что законы, по которым возникают и развиваются вещи, являются постоянными и неизменными. Наиболее плодотворными идеями пифагорейцев философ считает следующие: «1) сущее следует отыскивать не в одних материальных началах или элементах, но и в формах вещей, непосредственно нами наблюдаемых (т.е. вещей); 2) формы вещей отличаются устойчивостью в противоположность самим вещам, которые являются и исчезают; 3) формы вещей представляют собою разумный элемент в них; познание самих вещей возможно только при этом условии; 4) если существуют формы вещей, то два учения: одно – о едином начале и другое – о многих началах легко примиряются: форма есть единое, обнимающее в себе многое; 5) природа, представляющая разнообразие форм, вместе с тем представляет собою ступени развития жизни и притом – так, что высшее совмещает в себе низшее; этим определяется и метод изучения природы с ее формами и т.д.»[4, стр. 15-16]. Эти идеи были развиты в философии Платона, в силу чего пифагорейская философия составляет первую ступень к платоновской.

Выясняя далее истоки учения Платона об идеях, Ф.А. Зеленогорский не только повторяет за Аристотелем ссылки на философию пифагорейцев и Гераклита, но и акцентирует внимание на учении Анаксагора о «божественном уме» как перводвижателе хаоса. Уже у Сократа это учение преобразовалось в учение о божественном Демиурге, а у Платона, как полагает профессор, существование идей немислимо без существования в мире разумного начала. Поэтому в платоновском диалоге «Тимей», в работе «Государство» говорится о Демиурге; в «Тимее» утверждается, что Демиург при творении мира взирал на идеи как образцы и по ним создавал Вселенную, а в «Государстве» подчеркивается, что идеи созданы Демиургом. Это противоречие Ф.А. Зеленогорский предлагает устранить путем принятия тезиса о двоякого рода платоновских идеях. Он считает, что Платон признавал как идеи, существовавшие вечно, вне божественного ума (огонь, воздух, воду, землю), так и идеи как мысли божественного ума, по которым был создан видимый мир.

Много внимания Ф.А. Зеленогорский уделяет изучению диалектического метода Платона. Довольно частая демонстрация этого метода указывает на то, что философ стремился не только описать его, но и научиться самому, научить других, практически применять платоновский метод познания. Сравнивая с диалектикой Гегеля, Ф.А. Зеленогорский указывает на то, что диалектика Платона «есть диалектика жизни и действительности»[3, стр.54], ибо, по его мнению, Платон не создает действительности на основании законов нашего разума, а требует ее изучения и анализа. При этом профессор понимает платоновскую диалектику как умение ставить вопросы и давать ответы, используя логическую операцию, получившую название «разделения», обеспечивающую разъяснение понятия и позволяющую выявить внутреннее членение его содержания. Понимание Платоном диалектики как умения обращаться с понятиями, различая их по видам и виды соединяя в родовые понятия университетский философ упускает из вида. Поэтому он подверг критике немецких ученых Э. Целлера и А. Брандиса за неадекватное объяснение диалектического метода, которое выразилось в следующем:

- во-первых, в использовании терминологии, являющейся чуждой Платону и его философии. Ф.А. Зеленогорский настаивает на том, что Платон не занимается образованием отвлеченных понятий, понятий, которые существуют только в уме человека, так как он говорит об объективном существовании идей. Идея же воспринимается умом без логических процессов; достаточно «одного предмета, чтобы под его влиянием явилась в ум идея всецело и вполне»[3, стр.57];

- во-вторых, в преувеличении значения метода гипотез в диалектическом методе Платона. По мнению Ф.А. Зеленогорского, метод гипотез Платон отнес к дискурсивному или рассудочному мышлению, поэтому нельзя его называть высшим диалектическим методом

(А.Брандис), а необходимо рассматривать как подготовительный метод к диалектике, который полезен для «очищения души от заблуждений или ложных мнений»[3, стр.40].

Не только учеником Платона, но и его единомышленником Ф.А.Зеленогорский считает Аристотеля. И Платон, и Аристотель составляют единое философское течение, начало которому положено Сократом. Аристотель не просто повторяет Платона; он, как гениальный мыслитель, идет дальше Платона, однако не выходит за пределы указанного философского направления. Обосновывая это утверждение, Ф.А.Зеленогорский рассматривает идею о творении и развитии. По его мнению, у Платона преобладает идея творения, но не устраняется идея развития (Платон говорит о творении мира Демиургом и о мире как о саморазвивающемся т.е. имеющим в себе все необходимое для саморазвития); у Аристотеля, наоборот, преобладает идея развития, но не устраняется совершенно идея творения (Бог есть перводвижитель и высшее благо; развитие мира – «непрерывный акт творения или происхождения из небытия в бытие; из возможности в действительность по разумным началам воздействием божественного ума»[5, стр. 10]). Значительное сходство Ф.А. Зеленогорский обнаруживает в учении Платона об идеях и в учении Аристотеля о форме. Форма существует раньше предметов, к которым она относится, как и идея Платона; предметы разрушаются и уничтожаются, форма же неразрушима, как и идея; форма сочетает элементы в одно целое и вносит гармонию, как и идея; она направляет каждый предмет к цели и ведет к совершенству, как и идея Платона. Вместе с тем, Аристотель не мог принять учения Платона об идеях. Ф.А. Зеленогорский называет следующие причины, по которым это произошло:

- во-первых, Аристотель не усматривал в идеях Платона движущего принципа;
- во-вторых, с учением об идеях у Платона соединялось творение мира во времени, с чем не мог согласиться Аристотель, поскольку считал, что мир существует от вечности;
- в-третьих, по учению Платона, идея не реализуется вполне в предметах, какими бы они не были совершенными. Аристотель, в свою очередь, говорит о форме, которая может вполне реализоваться: она приводит в действительность то, что существует в возможности.

Учения о прогрессе и о методе познания, как считает Ф.А.Зеленогорский, также сближают философию Платона и философию Аристотеля. Платон учит, что прогресс – это стремление к бессмертию природы и человека. Такое бессмертие в телесной природе достигается путем рождения. Аристотель повторяет эту мысль: «наиболее естественным актом живых существ ... является рождение другого сходного с ними существа ... дабы через это рождение сделаться участниками вечного и божественного»[5, стр.13]. Оба философа, как утверждает Ф.А.Зеленогорский, используют в своих исследованиях диалектический метод и, прежде всего, деление рода на виды и дихотомическое деление. Однако, Платон умело использует эти приемы, демонстрируя их преимущество, а Аристотель указывает на ограниченность избранных методов, предупреждает об их возможной абсолютизации. Подчеркивая преемственность в развитии древнегреческой философии, Ф.А.Зеленогорский замечает: « ... форма Аристотеля есть в такой же мере условный термин для выражения сущности дела, как и идея Платона, и число Пифагора»[5, стр.12]. Эти философские идеи составляют прогрессивное направление в древнегреческой философии.

Другое направление, обозначенное Ф.А.Зеленогорским как литературно-философское движение, развивалось греческими трагиками и софистами. Заслуга Эсхила заключается в том, что он сумел по-новому истолковать Судьбу. У Гомера Судьба – это необходимость и неизбежность, в ее руках находятся не только народы, но и боги. По Гераклиту, Судьба составляет необходимые законы видимого мира. Эсхил, полагает Ф.А.Зеленогорский, идет дальше, так как у него Судьба «есть воплощение царствующей в мире справедливости и носит моральный характер»[2, стр.7]. Вместе с тем, спасение от Судьбы может прийти только извне. Вмешательство богов и очищение при храме являются необходимыми условиями спасения. Иначе проблему спасения решает Софокл, утверждая, что спасение необходимо искать в пределах «этого мира – на почве человеческих страстей и человеческого разума, действующих по законам, присущим их природе»[2, стр.19]. Подобно тому, как Сократ «свел философию с неба на землю», Софокл сделал это в области поэзии. Он сосредоточил свое внимание на изучении людских характеров. Дуалистические взгляды, по мнению Ф.А.Зеленогорского были

руководящими для Софокла при составлении трагедий. Душа разумная и душа страстная, как полагает профессор, в человеке не всегда находятся в гармонии между собою; чаще преобладает страстная душа тогда, как господство должно принадлежать уму. Страсть затемняет ум человека, приводит его к гибели. Только ум может и должен остановить развитие страстей. Софокл в своих трагедиях ставит задачу показать зрителям, как страсть овладевает человеком и постепенно затемняет его рассудок, после чего следует трагический финал. Переход от трагедий Эсхила к трагедиям Софокла означал переориентацию древнегреческого общества. «Время исключительного физического развития прошло», - считает Ф.А.Зеленогорский, и отчетливо проявилась необходимость ума, силу и власть которого проповедовал Софокл [См. 2, стр.20-21]. Именно ум охраняет человека от гибели и доставляет ему спокойствие и счастье. Еврипид в своих трагедиях переносит акцент с ума на чувства. Страсть руководит действиями человека. Она может направлять его к гибели и она же является источником великих подвигов, ведет к самопожертвованию для блага других.

Ф.А.Зеленогорский полагает, что греческие трагики впервые подняли проблему свободы в социальной области. Эсхил проповедовал веру в Судьбу и справедливого Зевса, который являлся олицетворением Судьбы. Высшая, разумная, господствующая в мире справедливость есть гарантия свободы для честно живущего человека. Таким образом, было положено начало освобождению людей от случайного произвола Гомеровских богов. Софокл проповедовал свободу и независимость от самой Судьбы. Источником и гарантией такой свободы есть ум. С этой точки зрения, тот является рабом, кто дает волю своим страстям. Еврипид «перенес проповедь об освободительных началах непосредственно в социальную область» [2, стр.26]. Он требовал соблюдения прав и свободы женщин, выступал защитником слабых. Еврипид не только развивал взгляды Софокла, но и оказал значительное влияние на софистов, будучи их современником. Свобода, по мнению Ф.А.Зеленогорского, пагубно подействовала на афинское общество и привела к развитию антирелигиозных, антиморальных и антисоциальных идей. «Трагики являлись косвенным образом ответственными в появлении крайне-отрицательных идей» [2, стр.31]. Распространение подобных идей, как отмечает университетский философ, выгодно было гражданам Афин, придерживавшимся атеистических взглядов и стремившимся к власти. Софисты «должны были угождать вкусам этих граждан и удовлетворять умственным и нравственным требованиям их» [2, стр.37]. Поэтому они развивали «крайне отрицательные идеи», источником которых Ф.А.Зеленогорский считает философские системы Гераклита и Демокрита, философию Элейской школы. В целом же, софисты не были самостоятельными философами и глубокими мыслителями. Они были учителями специальных наук, в которых проявили некоторую самостоятельность. Ф.А.Зеленогорский выделяет две школы софистов: Сицилийскую (Горгий Ленотинский, Полус Агригентинский и др.), которая признавала изящную, красивую речь, и Греческую (Протагор, Продик, Гиппий), развивавшую правильную речь. Софистов нельзя в полной мере считать философами еще и потому, что «есть существенная разница между философией и софистикой. Философия не предписывает ничего и не разрушает ничего, что существует; она только объясняет существующее» [2, стр.38]. Анализируя взгляды софистов, Ф.А.Зеленогорский замечает, что софисты выступили против существовавших в обществе социальных и политических институтов, против утвердившихся нравственных ценностей. Основанием критической позиции софистов было противопоставление природы и закона. Софисты выдвинули требование жизни по природе, которое было истолковано как жизнь вне всяких законов, ограничивающих свободу человека. Истинно счастливая жизнь есть жизнь тирана.

Против этих воззрений выступил Сократ, который назвал жизнь тирана рабством, ибо тиран является рабом своих страстей. Древнегреческий философ призывал также к умеренности, что, по мнению Ф.А.Зеленогорского, способствовало появлению школы киников. Ученик Сократа и основатель кинической школы Антисфен истолковал призыв учителя как призыв к абсолютному воздержанию от удовольствий и благ жизни. Ф.А.Зеленогорский считал, что это было продиктовано боязнью попасть в зависимость от удовольствий и сделаться их рабом. Значительную роль в формировании взглядов Антисфена сыграли его происхождение и образование. Антисфен, будучи незаконнорожденным, не мог пользоваться правами афинского

гражданина и занимать общественную должность. До Сократа Антисфен обучался у софиста Горгия, где впитал скептическое отношение к умозрительной философии. Поэтому внимание киника было сосредоточено в области нравственной философии. Антисфен создаст идеал мудреца, живущего не по установленным законам, а по закону добродетели.

Связь софистики и киников подтверждает Ф.А.Зеленогорский использованием последними софистических приемов спора, главным из которых является противопоставление. Этот прием, по мнению автора, выразился в юморе и сарказмах киников.

Проанализировав философские взгляды Диогена Синопского, Ф.А.Зеленогорский пришел к выводу о том, что греческая школа киников есть «социальное явление без примеси религиозного элемента и мистической философии»[6, стр.24]. Киники проповедовали любовь к жизни и стремились воплотить поставленные цели в настоящей жизни, не помышляя о будущем. Они являлись сторонниками деятельной жизни постольку, поскольку призывали к труду. Цель труда – непосредственная практическая польза, а не религиозный подвиг. Ф.А.Зеленогорский относит киников к пессимистам в оценке окружающего их общества, однако этот пессимизм проникнут верою в то, что человечество может быть счастливо в жизни, если оно будет жить иначе. Вместе с тем, киники проявляют «особое самомнение и гордость»[6, стр.24]. Это привело к тому, что «извращенное направление получила у них человеческая нравственность», которая сведена была к «самому крайнему эгоизму»[6, стр.8].

Дальнейшее развитие древнегреческой философии Ф.А.Зеленогорский связывает со школой стоиков, которая имела непосредственное происхождение от кинической школы. По его мнению, стоики использовали проповеди киников и присоединили к ним пантеистическую метафизику, сходную с восточными мировоззрениями. Преемственность между киниками и стоиками подтверждается тем, что основатель стоической школы Зенон был слушателем киника Кратеса. К сожалению, Ф.А. Зеленогорский не рассматривает философию стоиков.

От софистов берет начало и школа киренаиков. Несмотря на то, что основателя этой школы Аристиппа иногда считают учеником Сократа, Ф.А. Зеленогорский полагает, что «скептицизм Аристиппа близко подходит к скептицизму софиста – Протогора и его положению: «человек есть мера всех вещей»[1, стр.7], ибо единственно верными знаниями киренаик считает «субъективные состояния или аффекты». Более глубокий источник гедонизма, по мнению Ф.А. Зеленогорского, - философия Гераклита. Его учение о непрерывном движении придало специфическую направленность взглядам Аристиппа. Если эпикуреизм учил о высшем благе как об удовольствии, под которым понималось совершенное спокойствие и невозмутимость духа, то Аристипп сравнивает такое удовольствие со сном и предпочитает ему «удовольствие в движении, удовольствие активное, которое имело бы известную интенсивность и ясно осознавалось...»[1, стр.8].

Критикуя историка античной философии Э.Целлера за высокую оценку человеческих качеств киренаика, Ф.А.Зеленогорский подчеркивает, что Аристипп, несмотря на крайность и односторонность его характеристик, представляет собой греческий тип, для которого определяющими являются следующие черты: ум и образованность; умение приспособливаться к обстоятельствам; стремление сохранить личную свободу и независимость; любовь к праздничной и праздной жизни. Поэтому философ замечает: «эвдемонизм является преобладающей нравственной философией у греческих философов; гедонизм же есть один из видов этой философии»[1, стр. 12].

Киренская философия, как считает Ф.А.Зеленогорский, привела к отрицательным последствиям: к появлению известного античного атеиста Федора и к возникновению пессимистического направления во главе с Гегезием. Существование киренской школы стало возможным благодаря преобладанию в духовной жизни Древней Греции интеллектуализма, которое «не могло не отразиться вредно на нравственности и не вызвать крайности»[1, стр.13]. Причину этого преобладания Ф.А.Зеленогорский видит в пропаганде господства разума над эмоциями, которая, в свою очередь, была обусловлена неразвитостью психологической науки. «Только у Аристотеля, - пишет профессор, - мы находим более верные и обстоятельные анализы эмоций ..., встречаем здравую и сильную критику гедонизма»[1, стр. 13].

Таким образом, университетский философ не раскрывает всю панораму развития античной философии, сосредоточив свое внимание на философии Платона и Аристотеля. Философские взгляды пифагорейцев и Сократа рассматриваются, прежде всего, в качестве истоков платоновских и аристотелевских идей. Софисты, киники и киренаики, по мнению Ф.А.Зеленогорского, составляют «крайне-отрицательное» направление, возникновение которого было обусловлено чрезмерным интеллектуализмом в духовной жизни и свободой древнегреческого общества.

Список литературы:

1. Зеленогорский Ф.А. Аристипп Киренский, основатель гедонизма. — Харьков, 1892.
2. Зеленогорский Ф.А. Греческие трагики и софисты. — Харьков, 1890.
3. Зеленогорский Ф.А. Идеи и диалектика по Платону. — Харьков, 1890.
4. Зеленогорский Ф.А. Общее обозрение развития древнегреческой философии до Сократа. — Харьков, 1890.
5. Зеленогорский Ф.А. Природа и жизнь по природе по Аристотелю. — Харьков, 1891.
6. Зеленогорский Ф.А. Цинники. — Харьков, 1891.
7. Лейкфельд П.Э. Ф.А. Зеленогорский (Некролог). — Харьков, 1908.

Селевко В.Б.

СТАНОВЛЕНИЕ КАНОНИЧНЫХ ТЕНДЕНЦИЙ В ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТОВОЙ АРХИТЕКТУРЕ

Традиционно в христианстве храм олицетворяет многомерную модель Вселенной. В нём культовые действия должны передавать историю мира, выработанную христианской концепцией. Это особый мир христианских символов, ему церковь придаёт мистические, сакральные смыслы ими должен мыслить человек.

В этом контексте представляет интерес, как христианский храм в процессе легального существования христианства превратился из простого дома для молитв в воплощение представлений о Царствии небесном, о божественной красоте и гармонии, идеальном мире. С особой рельефностью этот идеал выражен в трансцендентном свете ближневосточного христианского храма, который эволюционировал от светских базилик к крестово-купольному храму, величественной Софии Константинопольской. Базилика в целом есть образ духовного мира и одновременно корабля града Божьего, который плывёт по волнам истории. Согласно присущей философии христианства последовательному и виртуозному образно-символическому мышлению базилику раннехристианского храма, вытянутую с запада на восток, апологеты понимали как ковчег, корабль, в котором Христос с учениками плывет сквозь жизненное море [2, с.165]. Как известно, в дискуссии о христианской базилике главным является вопрос: воспринимали ли адепты новой религии прямоугольную форму базилики как неизбежную необходимость или вкладывали в неё свой смысл? Априорно, конечно, можно утверждать, что одно не исключает другое. И здесь есть все основания считать, что в прямоугольную форму храма (базилику) уже на заре христианства вкладывались определённое содержание. Истоки его не следует искать ни в символике древнего Востока, в которой число четыре придавались мистическое значение, ни в аккадских, ассиро-вавилонских космографических теориях о четырёхъярусном строении Вселенной. Путь ведёт прямо к «Апостольским постановлениям» (III в.), в рекомендации которых строить христианский храм продолговатым («подобно кораблю») «имелось в виду и ветхозаветное храмовое устройство». Основоположники «христианского гносиса» Климент Александрийский и Ориген в своих учениях о строении мира в виде четвероугольного ковчега исходили из древнеиудейской традиции. И это вполне естественно. Как бы ни был силен гипноз эллинизма, нельзя не признать, что в раннехристианских представлениях о бытии, пространстве и времени развивали прежде всего ветхозаветную традицию. В связи с протекающей в III в. централизацией христианского культа и обрядности это коснулось и самых сакральных областей.

Однако «приземлённость» объема базилики, где доминирует «земное небо» в русле удлиненности горизонтальной оси к церковному престолу, не могла долго удовлетворять требованиям христианской идеологии и эстетики, которые опирались на библейскую теорию сотворения Богом – великим Художником – мироздания как величественного искусственного произведения согласно единому божественному плану.

Последовательная и всеохватывающая разработка проблемы образа христианского храма направлена на как можно более полное внедрение идеи гармонизации библейского света, который, по словам Афинагора Афинского, есть «прекрасный и величественно небесный свод, и размещение звёзд, и сферичность форм; однако не ему, а его Художнику нужно поклоняться». Это поклонение теперь происходит в храмах, где символом структурного принципа мироздания становится купол как знамение новой христианской архитектуры. Ещё с античности купол трактовали как видение небесного свода, затем эта концепция проявляется в фокусе архитектурного творчества раннего средневековья и становится доминирующей в церковном строительстве во всех христианских странах Средиземноморья [4, с. 79]

В связи с этим, появление уже в V в. купольных храмов свидетельствует о том, что даже «историзированные» базилики, несмотря на их неразрывную связь с ходом богослужения,

недостаточно полно удовлетворяли развивающееся мировоззрение и, скорее всего, именно потому, что далеко не полностью выражали образ мира. Евсевий (263 – 340 гг.) считал храм «объемлющим всю вселенную», мысленным изображением того, что находится «превыше небесного свода». Можно сказать, что в своём восторженном описании он стремился к тому, чтобы храм венчал свод. Базилики же по античной традиции строили с плоскими потолками. Особенно это несоответствие между содержанием и архитектурной формой ощущалось, вероятно, в центре храма, где находился амвон и зарождались важнейшие литургические действия – патриаршее или архиерейское облачение, чтение Евангелия, благословение хлебов, елеопомазание и т.д. Грандиозный символ Неба – купол римского Пантеона, надо полагать не давал покоя творцам новой обрядности.

Кроме того, нельзя не учитывать, что центрально-купольная композиция таких памятных сооружений, как баптистерии и мартирии, хотя и носила личностный характер, в конечном счёте, тоже считалась «подражанием космосу, Вселенной, пещерой мира». Крупнейший и священнейший из таких ротондальных мартириев в Иерусалиме (Храм Гроба) несомненно притягивал к себе архитектурную мысль всего христианского мира.

Всё это создало противоречивую ситуацию: базилики не удовлетворяли новым запросам потому, что были лишены такого яркого символа мироздания, как свод. Чисто циркулярные (или вообще центрические) композиции со сводом не удовлетворяли потому, что их круговые параметры слишком явно ассоциировались с античным циклизмом, не имеющим ни начала, ни конца. Следует напомнить, что на Западе Августин считал, что «по кругу блуждают нечестивцы», а на Востоке Василий Великий вынужден был дать специальное разъяснение мнимой безначальности и бесконечности круга и допускал его только с поправкой на то, что всякий круг имеет «сосредоточение» [2, с. 168].

Наилучшим выходом из создавшегося положения было соединение базилики с куполом, к чему вплотную и подошли византийцы. Базилика требовала дополнения – купола, чтобы храм мог стать совершенным образом мира. Именно в купольной базилике сделана сознательная попытка поиска символического проявления метафизической сути христианского миропонимания в соединении пространством базилики «земного неба горного схождения» с церковным престолом и вознесении к «горному мирозданию неба небес» – подкупольному пространству. Именно этот тип объёмно-пространственной композиции наиболее полно отвечает каноническим изменениям в действии литургии, когда амвон вынесен в центр под купол на ось «единения с горным мирозданием». Грандиозным воплощением этой концепции стал патриарший храм святой Софии в Константинополе. Громаднейшее пространство, перекрытое сферическим куполом, как полнейшее отображение идеи целостности, единства бескрайнего мироздания, которая реализована в сложной постройке интерьера с многочисленными конхами, экседрами, аркадами. В величественной и перфектно пропорциональной конструктивной системе храма – отображение Софии – Божественной Премудрости, которая мудрой художественной силой привела сотворённый мир в урегулированность и созвучность.

В кон. VI – нач. VII вв. оформляются идейные и символические толкования литургии и здания церкви. Новая эпоха считает требования культа главными, делая художников лишь исполнителями этих требований. Формируется роль литургии и акта единения с Богом в момент совершения евхаристии. Действия священнослужителей приобретают глубокое символическое значение. В конце VI в. Великий вход из простого повседневного обряда превращается в наиболее торжественный момент литургии, где прослеживается влияние идей Псевдо-Дионисия Ареопагита [1, с. 127]. В соответствии с требованиями литургии в здании храма выделено пространство, где совершают обряды священнослужители. Подкупольное пространство и вима почти столь же важны, как и алтарь. В связи с этим пространство вимы соединено проходами с жертвенником и диаконником, а подкупольное пространство, где совершается таинство евхаристии, становится истинным центром всего здания [3, с. 67].

Находясь в храме, верующий должен был всем своим существом (душой, умом, зрением и слухом) воспринимать и постигать суть возвышенности и совершенства божественного творения. В этом полностью отображены иррационализм средневекового мышления, целостное

восприятие мира, желание охватить в единстве сущность бытия, космоса, истории и проекции в мире спиритуальном. Храмы представляли собой квинтэссенцию их сокровенной философии и были предназначены для сохранения и передачи знания. Все эти сооружения подчинены единому замыслу, и не имели ни одной лишней архитектурной детали [4, с. 81].

Стремление к удлинению базилик по линии запад-восток продержалось недолго и сменилось, наоборот, тенденцией к их укорочению. Конечно, это отчасти обусловлено поисками более прочного основания для купольного перекрытия пространства, но сводить все к этому было бы неверно. Четыре стены стали символизировать стороны света и «народы, пришедшие к храму» со всех сторон.

Таким образом, купол символизирует небо, а храмовый объем – Землю. Тем самым храм стал религиозной моделью Вселенной, сохраняющей древние представления о Земле («ибо есть четвероугольна») как центре мироздания, купол – о небесной тверди. Выразительный язык архитектуры переводится в мистический [2, с. 170].

Базилика и купол – вот основные античные формы, которые были творчески переработаны византийскими зодчими для выражения новых идей и выполнения нового назначения. Был создан тип так называемого крестово-купольного храма, в котором соединились две главные христианские символические формы – крест и круг. План храма в форме «греческого» креста с одинаковыми ответвлениями и размещением главного купола над средокрестием олицетворял идею единства купола – неба и четырёхугольной земной поверхности [4, с. 57]. С добавлением купола как символа неба и космоса к прямоугольной или квадратной храмовой форме, имеющей значение сторон света, т.е. символов земли, а также с углублением богослужения изменилось понимание храма. Итак, храм – модель неба и земли, т.е. Вселенной. Весь храм теперь воспринимается как идеальный мир, купол символизирует небесный свод, подкупольное пространство – место, в тишину которого поднимаются звуки молитв и церковных песнопений. Алтарная часть – это Царствие небесное – место, где земное соединяется с небесным. Святость пространств как и святость изображений как бы спускается сверху вниз вопреки земным законам. Особый, «висячий» характер архитектурной композиции крестово-купольных построек был сознательным приёмом зодчих, темой для глубоких философских размышлений византийских богословов.

Таким образом, крестово-купольный храм завершает последовательность разработки архитектуры образа христианского храма в ближневосточной христианской философии. Если базилики, разного рода центрические сооружения встречались и среди культовых, и среди светских построек, то здание типа вписанного креста – это только культовое здание. Его планировка рассчитана на обряд, его объёмное построение связано с эстетическим и символическим оформлением этого обряда. Такая архитектура полностью отвечала требованиям религии, но лишь той, которую исповедовали в Константинополе.

Список литературы

1. Аверинцев С.С. Порядок космоса истории в мировоззрении раннего средневековья. // Античность и Византия. – М.: Наука, 1975.
2. Вагнер Г.К. Византийский храм как образ мира // Византийский временник. 1986. Т. 47.
3. Комеч А.И. Храм на четырёх колоннах и его значение в архитектуре Византии // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. – М.: Наука, 1973.
4. Комеч А.И. Символика архитектурных форм в раннем христианстве // Искусство Западной Европы и Византии. – М.: Наука, 1978.

Заветный С.А.

СОФИСТЫ:

ПОВОРОТ ОТ НАТУРФИЛОСОФИИ К ПРОБЛЕМАМ УПРАВЛЕНИЯ ОБЩЕСТВОМ И СОБОЮ

Яркую страницу в историю управления вписали софисты (софос - мудрый), благодаря деятельности которых в общем-то впервые стала складываться система образования и прежде всего высшего образования как новый вид социального управления, воздействия образованной части населения на необразованную с целью передачи знаний, умений, навыков от поколения к поколению, вызванная, в основном, потребностями политики, полисного образа жизни, когда в условиях рабовладельческой демократии значительно возросла роль личности, человека - трибуна, агитатора, пропагандиста. Они взялись научить людей мудрости в домашних делах, т.е. как наилучше управлять своим собственным домом, и мудрости в государственных делах, т.е. как искуснее всего действовать и говорить в отношении государственных дел. (7. с. 200). Таким образом, софисты впервые в истории перенесли центр познавательного интереса с космоса, чем занимались прежде греки, на личность и общество. Софисты были первыми, кто стал разрабатывать политику как науку о государстве, развивать теорию красноречия - риторику, закладывать основы эристики. Вместе с тем они стали первыми профессиональными учителями, ставшими взимать плату за обучение. Нельзя обойти вниманием также тот факт, что отдельные софисты, прослав, как «торговцы мудростью», берущиеся доказать, что «черное есть белое», вызвали тем самым презрительное отношение к себе.

Как известно, критично к софистам относились Сократ, Платон, Аристотель и другие философы. Это связано, видимо, не только с выше приведенной причиной. Софисты в какой-то мере изменили традиционной философии и занялись проблемами человека и общества, личностного самоуправления и социального управления, теми вопросами, которые имеют наиболее близкое отношение к людям и которые существенно затрагивают каждого, ибо возникает вопрос о власти над собой и людьми. Они первыми взялись за то, чтобы научить человека владеть собой, хорошо мыслить и говорить для того, чтобы эффективно воздействовать на других, умело управлять ими. Как всякое новое, переориентация мировоззрения с космоцентризма на антропоцентризм вызвало неоднозначное, разнополярное и противоречивое отношение к нему. Тем не менее изречение Протогора: «Человек есть мера всех вещей - существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют», (1. с. 113) прошло сквозь века и до сих пор олицетворяет собой торжество разума. Тем самым Протагор добился, что индивидуальное сознание заняло позицию верховного судьи, приобрело первенство над всем остальным миром. Новая мировоззренческая установка таким образом провозгласила «мерой всех вещей» не традиционные, богами установленные нормы, а самого человека, свободного в своих действиях и ответственного только перед самим собой, что вносило в управление поведением людей ощутимые элементы субъективизма и скептицизма. Вера в справедливость божественного управления миром никого больше не удовлетворяла, недостаточной оказалась и назидательная программа, выработанная еще в начале VI в. до н.э. в элегиях - поучениях Солона.

Нельзя ни приветствовать и того, что софисты создали науку убеждения - риторику, открыв в слове новые источники экспрессии и новые способы психологического воздействия на человека.

Софист Горгий считал речь наилучшим и совершеннейшим инструментом человека. Ему принадлежат слова: «Речь является могущественной владычицей, которая выполняет божественные дела наименьшим и наименее заметным телом, ибо способна и отогнать страх, и отвести скорбь, и вызвать заботу, и увеличить сочувствие...», (3. с. 125) при этом он отмечал, что люди подчиняются ей добровольно, а не насильно.

Как известно, риторика возникла в ответ на потребности судопроизводства, политики. Софисты Коракс и Пизий разработали правила ведения спора, Протагором были проанализированы различные стороны судебного дела, Горгий предложил набор образцов для обвинения и защиты на все случаи жизни. Все это послужило тому, что каждый гражданин мог стать собственным адвокатом.

Заслуга софистов в том, что они впервые широко и глубоко раскрыли роль риторики как вида социального управления, показав, что без нее многие другие виды управления станут ущербными. История многократно это подтвердила, а теория и практика раскрыли насколько многосторонен и сложен этот процесс. Особенно ярко это показали А.П. Чехов и В.Г. Белинский - большие мастера слова. Так, А.П. Чехов, характеризуя труд преподавателя в рассказе «Скучная история» писал: «В одно и то же время приходится изображать из себя и ученого, и педагога, и оратора, и плохое дело, если оратор победит в вас педагога и ученого или наоборот» (11. с. 58). Из этого меткого замечания видно насколько важно, чтобы все средства воздействия на человека находились в гармонии. В то же время само ораторное искусство по своей природе должно быть гибким. «Один оратор могущественно властвует над толпой силою своего бурного вдохновения; - писал В.Г. Белинский, - другой - вкрадчивою грацией изложения; третий - преимущественно ирониею, насмешкою, остроумием; четвертый последовательностью и яркостью изложения и т. д. Каждый из них говорит, сообразуясь с предметом своей речи, с характером слушающей его толпы, с обстоятельствами настоящей минуты» (2. с. 508).

Таким образом, риторика является продолжением и дополнением других видов социального управления, как в данном случае, науки и педагогики и сама по себе имеет собственные составные части, позволяющие ей гибко учитывать всевозможные обстоятельства и не терять управленческие возможности.

Оригинальны взгляды софистов на природу права как важнейшего вида социального управления. Особенно интересны их рассуждения по поводу взаимоотношения природы, естественных процессов с законами, считая, что последние нередко противостоят первым. Так, Гиппий утверждал, что «закон же, властвуя над людьми, принуждает ко многому, что противно природе» (7. С.223). Софисты также считали, что все люди равны от природы, что Бог дал свободу всем и природа никого не сделала рабом. Таким образом, один из основных устоев греческого общества, рабство признавалось противоестественным. С другой стороны, некоторые софисты в качестве основы права видели право сильного человека, а человеческие законы рассматривали как путы, которыми слабые связывают сильных. «Ради себя самих и своей выгоды, - говорил Каллик, - они устанавливают законы, и воздают хвалу, и преследуют порицаниями. Страшась сильнейших себя и способных достигнуть преобладания, чтобы они не возобладали над нами, эти слабые говорят, что своекорыстное притязание постыдно и несправедливо, и что неправда состоит в том, чтобы стремиться к преобладанию над другими; ведь и сами-то они, я полагаю, дорожат равенством своим, будучи ничтожнее. Вследствие этого-то стремление к преобладанию над большинством и признано дурным и постыдным, и это называют нарушать справедливость. А между тем, я думаю, сама природа учит тому, что лучшему справедливо преобладать над худшим и сильнейшему над слабейшим. И часто показывает она, что это действительно так - как среди прочих животных, так и в целых государствах и родах человеческих, т.е., что суть права в том, чтобы сильнейший имел власть и перевес над слабейшим» (4. с. 161-162).

Видимо, таким образом отдельные софисты в противовес завоеваниям рабовладельческой демократии прокладывали дорогу рабовладельческой аристократии.

Другой точки зрения на возникновение законов придерживался софист Фразимах, который говорил: «Устанавливает же законы всякая власть в свою пользу: демократия - демократические законы, тирания - тиранические... Установив законы, объявляют их справедливыми для подвластных - это и есть как раз то, что полезно властям, а преступающего их карают как нарушителя законов и справедливости... Во всех государствах справедливостью считается одно и то же, а и именно то, что пригодно существующей власти» (8. с. 106-107).

Таким образом, законы у софистов являются результатом деятельности как слабых, так и сильных людей, но в одном софисты едины, утверждая, что они носят искусственный характер и поэтому несовершенны.

Однако софисты устанавливали относительность не только права, а и этики, и морали как важнейших видов общественного самоуправления. Любой поступок в глазах отдельных софистов мог найти оправдание. То, что для одного является злом, для другого могло стать добром. Другие софисты, в частности, Протагор считал мерою справедливого и несправедливого, доброго и недоброго общественный союз: что в каком государстве считается справедливым и хорошим, то для него так и есть, пока оно признает его таковым. Такой вывод делает Платон из основного положения Протагора (4. с. 160).

Своими релятивистскими взглядами софисты одновременно подрывали основы не только морали и права как видов социального управления, но и принижали роль религии в обществе, считая, что боги различные у различных народов, чтимы по «закону» каждой страны и, следовательно, являются человеческим порождением.

Интересно в этом плане раскрывает причину происхождения религии один из учеников Горгия Критий. Он считал, что для того, чтобы упорядочить беспорядочную жизнь людей, они придумали законы, но

«Вслед же затем как законы стали препятствовать людям
Явно насилья творить, - они стали их делать тайно.
Тут-то впервые, должно быть, какой-нибудь мудрый умыслил
Страх изобрести перед богами для смертных людей, чтобы было
Пугало злым на тот случай, если хотя бы и тайно
Будут творить что-нибудь, или скажут, или даже замыслят
Вот для того и ввел мудрец священную веру» (4. с. 164).

Видимо, по этой причине вполне правомочно Вольтер впоследствии заявил, что если бы Бога не было, его следовало бы придумать. Как ни занимательна эта точка зрения на происхождение религии, нельзя не обратить внимание на осознание уже в софистической культуре необходимости, говоря современным языком, многоканального управления человеком и обществом.

В данном случае налицо стремление найти такие виды, способы управления, которые учитывали бы невидимую натуру человека, его внутренний неявный мир, каким-то образом подчинить стихию поступков и действий.

Не обошли своим вниманием софисты и философию. Сохранились свидетельства принижения ее роли в общественной жизни. Так, Каллик прямо обсуждает со своими друзьями вопрос о том, до каких пределов следует отдаваться философии, и приходит к заключению, что она похвальна и полезна в юношеском возрасте, но она - ненужное занятие для зрелого мужа (7. с. 309-310). Однако не все софисты так относились к философии. Тот же Горгий образно заметил, что «те, кто пренебрегает философией, занимаясь частными науками, похожи на женихов Пенелопы, которые добиваясь ее, совокуплялись с ее служанками» (5. с. 47).

Негативную оценку философии только уже в XIX веке дал Джордж Генри Льюис: «Философия была великой родоначальницей научного знания. Она не дала благороднейшей части человечества погрузиться в животную спячку и погрязнуть в беспощадном невежестве, она укрепляла дух человека могучими усилиями, развивала его в школе грандиозных попыток, сообщила ему неутолимую жажду знания, облагородившую его существование, и дала ему возможность сделать полнее свою жизнь и счастье. Исполнив все это, она может считать свою роль сыгранной. В настоящее время она предоставляет чисто исторический интерес» (6. с. 6).

Тем не менее время показало, что философия по-прежнему актуальна, и несмотря на то, что ее сильно потеснила наука, сама наука, особенно в области формирования гипотез, развиваться успешно не может. Недаром Эйнштейн заявил о том, что философию можно считать матерью всех научных исканий (10. с. 186). Таким образом, софисты повышая роль человеческого фактора в управлении обществом, вместе с тем ослабляли воздействие таких видов социального управления как право, мораль, религия, философия.

Интересны замечания С.А. Жебелева о направлениях развития политической мысли софистов. Одно из них стремилось к тому, чтобы найти в человеческой жизни и сделать обязательным нечто общее и, как таковое, для всех обязательное. Суть другого направления состояла в том, что надо исходить из частного и ставить природу индивида в основу своих политических построений (9.с.407-408). Если первое направление олицетворялось с неписанными законами типа того, что благородство происхождения «пустой звук», то второе утверждало, что государство существует ради защиты интересов индивидов и поэтому его происхождение носит договорный характер. Таким образом, софисты инициировали постановку вопросов, связанных с функционированием человеческого общества, обозначили диалектику общего и частного в лице социального управления и личностного самоуправления, придавали большее значение уяснению таких видов социального управления, как политика, право, мораль, религия, образование, риторика, поставили проблему их взаимодействия и обозначили важность личностного самоуправления, которое нашло более широкое развитие в творчестве Сократа.

Литература:

1. Античные философы. Свидетельства. Фрагменты. Тексты. Киев., 1955.
2. Белинский В.Г. Общая риторика Н. Кошанского. П.С.С. Т. 8. М., 1954.
3. История философии. В кратком изложении. М., 1991.
4. Кн. С.Н. Трубецкой. История древней философии. Ч. 1. М., 1906.
5. Маковельский С. Софисты. Баку. Вып. 1., 1940.
6. Льюис Дж. Генри. Античная философия от Фалеса до Сократа. Минск., 1997.
7. Платон. Соч. В 3-х т. Т. 1. М., 1968.
8. Платон. Соч. В 3-х т. Т. 3 (1). М., 1971.
9. Жебелев С.А.. Греческая политическая литература и "Политика" Аристотеля.// Политика Аристотеля. Перевод С.А. Жебелева. М., 1911.
10. Слово о науке. М., 1978.
11. Чехов А.П. Скучная история.// Соч. В 4-х т. Т. 2. М., 1984.

Корженко В.В.

ПРОБЛЕМА ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІЇ Г. ГЕГЕЛЯ

“Пізнай самого себе” – важко відразу визначитись кому адресовані ці слова: людині, що уособлює людство чи людству, що уособлює людину. Гегель, як справжній філософ, не міг не розуміти глибини проблеми щодо суперечливого зв'язку між двома метафізичними початками: особовим і родовим, одиничним і загальним. Як дійсний кантіанець, Гегель, продовжує, на наш погляд, справу І.Канта в напрямку *антропоцентризму*. Він не відмовляється від поставлених Кантом трьох важливих для людини питань, що є метою філософствування, а саме: дослідження проблем родовой людини, особистості та поєднання родовой сутності людини і її особистісних начал. Однак Гегель не міг не розуміти усіх труднощів, на яких спіткнувся Кант вже з другим кроком, тобто досліджуючи проблеми особистості, не говорячи вже про проблеми поєднання особистісного і родового. З одного боку, не може не викликати “теоретичного” незадоволення те, що людина з її “душею”, внутрішнім духовним світом не редукується безпосередньо ні суспільними характеристиками в їхній загальності і абстрактності, ні характеристиками природи. І це зрозуміло, адже мова йде про особистість, яка конститується у вигляді самості як одиничності і унікальності (саме такою особистість є у дійсності, в реальному світі, в своїй укоріненості в бутті), що надзвичайно важко відлягає пізнавальному узагальненню.

З другого боку, Гегель прагне значно підсилити кантівський антропоцентризм і ця спроба йому вдається. Спираючись на матеріальні засади людського існування, він звертається до розвитку людської свідомості і самосвідомості, до того ж, в такій мірі і формі, що слово “людина” зникає із гегелівського лексикону, замінюючись словом “самосвідомість”. З його точки зору, що має сенс, подібний рух самосвідомості привів історично до істинної філософії або, в його термінології, до “абсолютного ідеалізму”: “Виникло уявлення про розум, про достовірність свідомості, достовірність того, що вона у своїй одиничності є абсолютне в собі чи є уся реальність” [1, т.4, с.123].

Важливе значення Гегель надає тому, що в процесі праці людина набуває людськості, вчиться опанувати своїми виключно природними жаданнями, тому що “праця..., - на його думку, - є загальмованим жаданням”. В умовах “формуючого діяння” або виробничої праці людина здійснює, “творить” не лише речі, а і себе саму. Саме в процесі подібної “просвіти” набувається для “працюючої свідомості” шукане “для-себе-буття”, яке “стає для неї її власним, і воно приходить до свідомості, що воно само є в собі і для себе” [там же, с.105-106].

Таким чином, Гегель доводить антропоцентризм філософії, ґрунтуючись не лише на кантівській “критиці”, але і на декартівському “Я мислю”, до його максимальної межі. Цю межу, на наш погляд, можна було б позначити так: “Усе існуюче у світі є безглуздим і тільки людина має смисл”. Але антропоцентризм філософії Гегеля залишається філософією чи сутністю філософії, а не антропологією, хоч він і показує, як можлива саме філософська антропологія. На його думку, з розвитком людська душа “опановує своєю природною індивідуальністю, своєю тілесністю, зводить цю останню до підпорядкованого їй засобу і викидає із себе не властивий їй тілесності зміст своєї субстанціональної тотальності в якості світу об'єктивного”, тим самим перебуваючи в абстрактній свободі свого “Я” і здійснюючись свідомістю [2, т.3, с.131-132].

Гегель не сходить до конкретного аналізу особового і родового як буття і сущого, як смислу буття людини і сенсу історії, залишаючи це для своїх наступників у філософії, зокрема, екзистенціалізму. Однак, він дає чітке розуміння взаємозв'язку буття і сутності, підкреслюючи, що “буття – це поняття тільки в собі”, “сутність є поняття як встановлене поняття...” і ця його “встановленість” є необхідним кроком, щоб в кінці-кінців досягти ступеня “в-собі-і-для-себе-визначеного поняття”. Тобто “поняття”, як логічна іпостась “ідеї” є тим, що органічно пов'язує буття і сутність, в яких “субстанціонально... одне і те є поняття...” [там же, с.263-265, 269]. Гегелівське розуміння сутності супроводжується поясненням, що “відмінність сутності від безпосередності буття становить рефлексія, і ця рефлексія є розпізнавальне визначення самої сутності...”, тобто “точка зору сутності являє собою точку зору рефлексії” [там же].

Зазначеними судженнями Гегель не тільки заперечує розуміння попередньої “метафізики” сутності як несуперечливої самототожності і не тільки “рятує” кантівську “річ-в-собі” від абсолютного скептицизму щодо можливостей пізнання, наділяючи розсудок єдністю суб’єктивного-об’єктивного і тотожністю, як принципом діяльності (тобто онтологізуючи логіку) [див.: там же, с.202, 204]. Він залишає відкритим питання зв’язку особового і родового в їх сутності і бутті. Разом з тим, Гегель відразу заперечує експансію природного для пояснення соціального в науці, бо із своїх перших самостійних кроків наука визначала природу, за влучним висловом М.Хайдеггера, як “закритий взаємозв’язок просторово-часових точок”, що не мають ніяких переваг між собою. Подібна експансія, редукціонізм нічого хорошего для людини не провіщали. Мова могла йти лише про невідмінне у своїй якісній визначеності від оточуючих речей людське буття, яке стає складовою частиною існування як такого. Цілком слушно таке буття людини М.Хайдеггер вважає анонімним “спів-буттям”, “несправжнім” буттям, коли втрачається людська унікальність.

Щоправда, причину цього явища М.Хайдеггер пов’язує з підміною буття “сушим”, з чим погодитися не можна. До того ж, сам Хайдеггер, продовжуючи у дійсності традицію філософії у гегелівському її розумінні, плекав надію на набуття нового початку європейського шляху – запитував не про “смысл” буття, а про “подію істини буття”, чим, насправді, репрезентував кантівський гносеологізм і розуміння сутності філософії, дане І.Кантом.

Не викликає сумніву, що філософія духа Гегеля по своїй сутності може репрезентуватись як антропо-соціальна філософія. “Дух” є останньою, найвищою сходинкою в розвитку абсолютної ідеї, коли вона “знімає” попередню сходинку свого природного “інобуття”. “В цій істині, – підкреслює Гегель, – природа зникла, і дух викривається в ній як ідея, що досягла свого для-себе-буття...”. Він не випадково об’являє сутнісною рисою духа “його ідеальність, тобто зняття інобуття ідеї, повернення і поверненість її до себе із свого другого”, бо під личиною “духу” ним мається на увазі не що інше, як сукупність визначень такої духовної істоти, як людина в її соціально-історичному розвитку.

Людина у власному бутті – це мислячий “дух”¹, тому що “тільки людина (із усіх живих істот, що виникли в природі. –В.К.) вперше підіймається від одиницності відчуття до всезагальності мислі, до знання про саму себе, до осягання своєї суб’єктивності, свого “Я”...”. До того ж, у гегелівському понятті “дух” відображається не тільки діяльність людської свідомості, а і матеріально-практична діяльність людини, яка лише і дозволяє їй звільнитися від підкореності природі і творити у вигляді соціального світу “другу природу” [див.: 2, т.3, с.15, 24-26], тобто “людський” світ і себе в ньому.

Варто зазначити, що цими своїми роздумами, Гегель приходить до висновку, що “субстанція духа є *свобода*, тобто незалежність від якогось іншого...”, і що “дійсна свобода не є... щось безпосередньо суще в душі”, а “іще тільки повинно бути породженим його діяльністю” [Там же, с.24-26].

Гегель поступово наближається до усвідомлення фундаментальної історичної закономірності, пов’язаної з діяльністю людей: незважаючи на хаос свободної діяльності індивідів, або ж завдяки цьому, економічна діяльність суспільства набуває стійкої цілісності, порядку, динамічності. “Нехай індивідуальність загального ходу речей вважає, що вона вершить вчинки тільки для себе або своєкорисно” в свободі і тільки в свободі, насправді ж “вона краще, ніж вона гадає про себе” і її приватне діяння “є в той же час в-собі-суще, всезагальне діяння”, так що “коли вона вершить вчинки для себе, то це ж то і є втіленням у дійсності тільки ще в-собі-сущого...” [1, т.4, с.208; 2, т.1, с.397-398].

Таке осмислення у Гегеля отримує проблема суспільно сутнісних, але завчасно не замислених і не передбачуваних людьми об’єктивних результатів їхніх дій і вчинків. Гегель є першим із істинно великих мислителів, хто ясно і чітко відзначив перспективну лінію на органічне поєднання соціальної філософії з “емпіричною” наукою, що набула значних

¹ Нагадаємо, що Гегель вважав проявом “дуалізму”, несумісного з істиною, коли мислення сприймалося “лише суб’єктивною і формальною діяльністю”, а “об’єктивне в протилежність мисленню” розглядалось “як щось міцне і для себе наявно дане” [2, т.1, с.378-379]. Подібного “дуалізму” не здатен подолати, на нашу думку, жоден вид матеріалізму, зводячи спрощене розуміння мислення до основного питання філософії.

досягнень на той час (А.Сміт, Д.Рікардо, Ж.Б.Сей, Р.Ж.Тюрго, Дж.Віко і ін.), *політичною економією*. Це було нечуваною новацією філософської думки в історії її розвитку, до речі, і самому Гегелю не властиво, як зведення “емпіричного знання” до вершин “спекулятивного мислення”.

Гегель не без піднесення писав про політекономію – науку, яка “вивчаючи відношення і рух мас продуктів в їх якісній і кількісній визначеності і запутаності”, “являє собою цікавий приклад того, як думка (див. Сміт, Сей, Рікардо) в нескінченній множині поодиноких фактів, які вона щонайближче має перед собою, відшукує прості принципи предмета, діючий в ньому, керуючий ним розсудок”, тобто науку, що за множиною випадковостей виявляє проступаючу на “поверхню” розсудка необхідність. Жодну людину не може не бентежити видовище того, “як усі залежності спричиняють тут зворотню дію” і в цілому в економічних відносинах виникає “взаємний зв’язок, в існування якого спочатку мало віриться, тому що здається, начебто усе тут надано свавілью окремого індивідуума”. Цікаво, що саме виходячи з політекономічних засад, Гегель робить далекоглядний висновок, на якому ґрунтуються ідеї сучасного прагматизму, а саме: “В громадянському суспільстві кожний для себе – мета”, а “усі інші суть для нього ніщо”, з послідувачим не менш глибоким і визначальним судженням, що є витокom істинної філософії: “Але без співвідношення з іншими він не може досягти об’єму своїх цілей”, так що “особлива мета завдяки співвідношенню з іншими дає собі форму всезагальності і задовольняє себе, задовольняючи разом з тим благо інших” [1, т.7, с.211, 217-218].

Гегель не розвиває далі політичну економію як соціальну філософію. Навпаки, здіймаючи філософію до рівня спекулятивної метафізики як “мислі ще більшої мислі”, відмовляючи їй щодо форми розсудкового загального (яким у дійсності є наукове) і відриваючи від лише ґносеологічного з поверненням до власне рефлексуючого мудрості, підіймає людину над *добром і злом* у філософській рефлексії помисленого буття з можливістю власного вибору у свободі. Він напружено шукає шляхи вирішення суперечностей у зусиллі мислі і лише в помисленому вбачає можливість вибору дії і діяння на засадах діалогу і визнання людськості іншого і людського для іншого.

На жаль, істинний смисл філософії Гегеля на довго стає незрозумілим для наступних поколінь філософів. Виною цьому може бути і сам Гегель, який не зміг, на наш погляд, сам особисто усвідомити істинну велич власного творіння.

Справа в тому, що з точки зору гегелівського абсолютного раціоналізму людська самосвідомість має підійнятися до ступеня розумності для того, щоб переконатися що “уся дійсність є не що інше, як воно є”, інакше в нездійснених самосвідомості-розуму світ стає грою нерозумних випадковостей, які панують на його поверхні [див.: 2, т.3, с.89-90]. Напрямок самосвідомість – розум, з точки зору Гегеля, є позначенням розвитку людської свободи, що початково не дана, а завдана. На прикладі переходу природознавства від емпіричного рівня дослідження до теоретичних узагальнень, раціонального відкриття законів і сил природи Гегель, з *одного боку*, прагне показати розвиток самосвідомості, яка ще не стала розумом у природознавстві, але вже набула певного векторного спрямування у формі розсудку. І в цьому відношенні значно пізніше М.Хайдеггер скаже, і не безпідставно, що наука ще не мислить по-справжньому. З *другого* – він абсолютно свідомо і осмислено витлумачує “теоретичне” природознавство як виявлення такої зверхчуттєвої сутності природи, яка являє собою помислене, тобто іманентне, духовно-розумне буття і саме в такому розумінні “об’єктивне” мислення [див.: 1, т.4, с.124 та ін.]. Складається враження про відліт думки від реального буття, мислення від помисленого, ідеального від матеріального¹. Певну спробу зрозуміти сутність “об’єктивного” мислення або “об’єктивної свідомості”, на основі безпосереднього досвіду, зробить, як відомо, у своїй феноменології Е.Гуссерль.

¹ До того ж, Гегель, прагнучи не викликати до себе не бажану увагу релігійних кіл і надаючи своїм міркуванням релігійного забарвлення, дає усі підстави саме так розуміти його, стверджуючи, що абсолютний ідеалізм “по суті, не може розглядатися лише як власність філософії, а навпаки, створює фундамент усякої релігійної свідомості” [2, т.1, с.163].

Разом з тим, кожному неупередженому досліднику стає зрозумілим, що Гегель виступає проти диктату теології у філософії. Уся низка його легальних щодо релігії міркувань виливається у ґрунтовний “принцип незалежності розуму, його абсолютній самостійності всередині себе” [там же. с.183].

Навряд щоб заперечував би Гегель діалектико-матеріалістичному “ідеальному”, що розуміється не чим іншим як матеріальним, пересаженим в людську голову і перетвореним в ній. Але на відміну від матеріалізму, який нічого тут не говорить про “людську голову”, Гегель має на увазі не голову реальної конкретної людини, а “розумне” людство, як суб’єкт пізнання, що тільки й може мати “об’єктивне мислення” або самосвідомість у формі знання самосвідомості.

Гегель не звужує дійсність лише до матеріального, як це робить матеріалізм. Для нього дійсність – це “ставша безпосередньо єдність сутності і снування, чи внутрішнього і зовнішнього”. Він, таким чином, свідомо відкидає пануючі на той час (поде-куди і зараз) погляди про “абсолютну роздільність” між дійсністю і мисленням дійсності (ідеєю), виголошуючи, що справжні ідеї дійсні, а справжня дійсність як єдність внутрішнього і зовнішнього “наскрізь розумна”.

Таким чином, Гегель усвідомлює наявний суспільний простір і час як епоху народження і ствердження “нового світу”, вбачаючи прогрес суспільства не у вирі “дурної нескінченності”, яка ґрунтується на знятті предметного наявного буття, а в піднесенні до рівня духовного існування для – самої – себе людини в її самосвідомості й істинно людському бутті, людини, здатної до помислення ще не мислимого. Звичайно, такий висновок є можливим за певних послаблень вимог щодо світоглядних особливостей Гегеля і нехтування недоречностей в його розумінні проблем виникнення свідомості.

Література:

1. Гегель Г.В.Ф. Сочинения: В 14-ти т. – М. – Л., 1929-1958.
2. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3-х т. – М.: Мысль, 1963-1966.
3. Корженко В.В. Філософія виховання: зміна орієнтацій. Монографія. – К.: Вид-во УАДУ, 1998. – 304 с.