ISSN 2312 4342

**Дніпропетровський національний університет
імені Олеся Гончара**

ФІЛОСОФІЯ І ПОЛІТОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

Науковий журнал

2016

Випуск 1 (10)

Дніпропетровськ
2016

Філософія і політологія в контексті сучасної культури

Свідоцтво про державну реєстрацію (перереєстрацію) друкованого засобу масової інформації
Серія КВ-21334-11134 І від 26 березня 2015 року

ISSN 2312 4342

Фахове видання з **філософських наук**, затверджено наказом МОН України
№ 1328 від 21 грудня 2015 р.

Друкується за рішенням Вченої ради Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара (протокол № 06 від 14.12.15)

Періодичність: **6 разів на рік**

Редакційна колегія не завжди поділяє думки авторів і не несе відповідальність за фактичні помилки, яких вони припустилися

АДРЕСА РЕДАКЦІЇ:
Пр. Гагаріна, 72, к. 716
м. Дніпропетровськ
49050
м.т. 066-574-87-17
e-mail: visnukDNU@i.ua

Редактор:
Токовенко О. С. - д-р філос. наук, проф., акад. Української академії політичних наук

Відповідальний секретар:
Пащенко В. І. - к-т політ. наук., доц.

Редакційна колегія:

Вятр Єжи	д-р хабілітований, проф. (Польща)
Гугнін О. М.	д. філос.н., проф. (Польща)
Рамішвілі В. М.	д.філос.н., проф. (Грузія)
Шин Я.	д-р політології, проф. (США)
Кривошеїн В. В.	д.п.н., доц.
Третяк О. А.	д.п.н., доц.
Гнатенко П. І.	д.філос.н., проф.
Городяненко В. Г.	д.і.н., проф.
Іваненко В. В.	д.і.н., проф.
Пронякін В. І.	д.філос.н., проф.
Окороков В. Б.	д.філос.н., проф.
Наумкіна С. П.	д.п.н., проф. (м. Одеса)
Хижняк Л. М.	д.соціол.н., проф. (м. Харків)
Горбатенко В. П.	д.п.н., проф. (м. Київ)
Лисиця Н. М.	д.соціол.н., проф. (м. Харків)
Катаєв С. Л.	д.соціол.н., проф. (м. Київ)
Лобанова А. С.	д.соціол.н., проф. (м. Кривий Ріг)
Сергєєв В. С.	д.пт.н., доц.
Шевцов С. В.	д.філос.н., проф.
Осєтрова О. О.	д.філос.н., проф.
Тупиця О. Л.	д.п.н., проф.
Павлова Т. С.	д.філос.н., проф.

ФІЛОСОФІЯ

Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – 2016. – Випуск 1 (10). – 298 с.

© Дніпропетровський національний університет імені Олеся Гончара, 2016
© Автори статей

Philosophy and political science in the context of modern culture

Certificate of state registration (re-registration) of a print media
Series KV № 21334-11134 I dated March 26, 2015.

ISSN 2312 4342

Order **№ 1328 of 21 December 2015** by the Ministry of Education
and Science of Ukraine was given
the status of specialized publication on **philosophical sciences**.

Published by the decision of the Academic
council of The Oles Honchar Dnepropetrovsk national university
(protocol № 06 dated 14.12.15).

Frequency: **6 times a year**

The editorial staff doesn't always share the opinion of the authors and is not responsible for the actual mistakes they make.

EDITORIAL OFFICE ADDRESS:
Gagarina st., 72, cab. 716
Dnepropetrovsk
49050
m.t. 066-574-87-17
e-mail: visnukDNU@i.ua

Editor:
Tokovenko O.S. - Dr., Full Prof., academician of Ukrainian Academy of Political Sciences

Secretary:
Pashchenko V.I. – PhD in political sciences, Assoc. Prof.

Editorial Board:

Jerzy Wiatr	Full Prof., Dr. hab. (Poland)
Gugnin O.M.	Full Prof., Dr. (Poland)
Ramishvili V.M.	Full Prof., Dr. (Georgia)
Youngtae Shin	Full Prof., Dr. (USA)
Kryvoshein V.V.	Full Prof., Dr.
Tretiak O.A.	Assoc. Prof., Dr.
Gnatenko P.I.	Full Prof., Dr.
Gorodianenko V.G.	Full Prof., Dr.
Ivanenko V.V.	Full Prof., Dr.
Proniakin V.I.	Full Prof., Dr.
Okorokov V.B.	Full Prof., Dr.
Naumkina S.P.	Full Prof., Dr. (Odesa)
Hyzhniak L.M.	Full Prof., Dr. (Kharkiv)
Gorbatenko V.P.	Full Prof., Dr. (Kyiv)
Lycytsia N.M.	Full Prof., Dr. (Kharkiv)
Katayev S.L.	Full Prof., Dr. (Kyiv)
Lobanova A.S.	Full Prof., Dr. (Kryvyi Rih)
Sergeyev V.S.	Assoc. Prof., Dr.
Osetrova O.O.	Full Prof., Dr.
Tupitsa O.L.	Full Prof., Dr.
Pavlova T.S.	Full Prof., Dr.

PHILOSOPHY

Philosophy and political science in the context of modern culture. - 2016. - Issue 1 (10). - 298 p.

© Oles Honchar Dnipropetrovsk national university, 2016
© Authors

ФІЛОСОФІЯ

УДК 612.822

Базалук О. А.
доктор философских наук, профессор,
заслуженный работник образования Украины,
гл. редактор журнала «Future Human Image»
Международное философско-космологическое общество (Киев, Украина)
E-mail: bazaluk@ukr.net

ОСНОВЫ СОВРЕМЕННЫХ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ТЕХНОЛОГИЙ: НЕЙРОФИЛОСОФИЯ, ПЛАНЕТАРНО-КОСМИЧЕСКАЯ ЛИЧНОСТЬ

Аннотация. *В последнее время, когда говорят о развитии и образовании человека, конкретизируют, - речь идет о совершенстве его психики. И если в конце XX столетия предметом образовательного воздействия считался человек, состоящий из социальной и биологической сущности, то в начале XXI столетия положение изменилось. Достижения в нейронауках (Ристо Наатанен, Джеймс Олдс, Дональд Хебб, Элхонон Гольдберг и др.) позволили конкретизировать предмет образовательного воздействия и выделить в человеке материальную организацию, которая на самом деле выделяет его из мира живых организмов. Речь идет о нейронных структурах, которые формируются и развиваются в головном мозге человека, и которые не наблюдаются (а если и наблюдаются, то в ином формате и с иными функциональными проявлениями) в мозге высших животных. Мы говорим о последовательно формирующихся нейронных ансамблях подсознания и сознания, которые выполняют соответствующие функции: подсознательные (бессознательные) и сознательные.*

Ключевые слова: *нейрофилософия, планетарно-космическая личность, психика*

В последнее время, когда говорят о развитии и образовании человека, конкретизируют, - речь идет о совершенстве его психики. И если в конце XX столетия предметом образовательного воздействия считался человек, состоящий из социальной и биологической сущности, то в начале XXI столетия положение изменилось. Достижения в нейронауках (Ристо Наатанен, Джеймс Олдс, Дональд Хебб, Элхонон Гольдберг и др.) позволили конкретизировать предмет образовательного воздействия и выделить в человеке материальную организацию, которая на самом деле выделяет его из мира живых организмов. Речь идет о нейронных структурах, которые формируются и развиваются в головном мозге человека, и которые не наблюдаются (а если и наблюдаются, то в ином формате и с иными функциональными проявлениями) в мозге высших животных. Мы говорим о последовательно формирующихся нейронных ансамблях подсознания и сознания, которые выполняют соответствующие функции: подсознательные (бессознательные) и сознательные.

Мы не будем детально рассматривать особенности развития этих двух нейронных структур. Отметим только два наиболее важных для нашего исследования факта:

1. Установлено (например, [7]), что в ходе онтогенеза развитие нейронного ансамбля подсознания, а в последствие, формирование и развитие на его основе нейронного ансамбля сознания, зависит как от генетической предрасположенности организма (наследственных программ), так и от влияния внешней социальной среды.

2. С течением времени (с каждым новым поколением человечества) нейронные ансамбли подсознания и сознания эволюционируют. Эта эволюция осуществляется параллельно с эволюцией живой материи и космоса, как в силу внутренних стратегий, заложенных в генетику мозга, так и под воздействием планетарных и космиче-

ских сил (систем живой и косной материи в терминологии О. Базалука) [2].

Комплексная работа нейронных ансамблей подсознания и сознания в научной литературе обозначается понятием «психика»: «работа психики», «функционирование психики» и т. п. Именно поэтому, когда говорят о развитии психики, то речь идет, главным образом, о двух основных процессах:

1. О закономерном и малосвязанном с внешней средой развертывании генетических программ, которые по пока непонятным современной науке причинам с течением времени направленно изменяют структуру и, соответственно, функции нейронных ансамблей подсознания и сознания. Причем направленность изменений в структуре психики проявляется в обогащении созидательных возможностей мозга.

2. О влиянии на психические процессы внешней социальной среды. Воздействие социальной среды способствует развертыванию наследственно предопределенных потенциалов психики и полноте их реализации в онтогенезе.

Исследованием психики – нейронных ансамблей подсознания и сознания, занимаются нейронауки. По большому счету нейронаука (комплекс различных нейродисциплин) – это наука об органе, который позволяет каждому человеку ощущать окружающий мир, думать, говорить и, в целом, относить себя к роду Homo Sapiens.

В группу нейронаук входят: нейробиология поведения, нейрогенетика, нейрофизиология, нейропсихология, когнитивная нейронаука, социальная нейронаука, нейролингвистика и многие другие. Над всем этим стоит нейрофилософия, которая систематизирует полученные результаты исследований мозга, анализирует и синтезирует их, строит модели и прогнозы развития психики.

Нейрофилософия за последние годы заняла определяющие позиции и легла в основу практически всех гуманитарных дисциплин. Например, те же исследования Патриции Чёрчленд, Станисласа Дехэна, Дэниела Деннета, Джона Сёрля, Джерри Фодора, Неда Блока, Дэвида Чэлмерса, Герберта Саймона, Алана Ньюэла, Ричарда Докинза. Сюда же отнесем революционные для своего периода времени исследования Б. Скиннера и У. Куайна, Л. Витгенштейна и Г. Райла, Н. Хомского и К. Попперп, У. Селларса и Х. Патнэма, М. Арбиба и Т. Нагель, С. Кларка и Р. Пенроуза, К. МакГинна и Р. Рорти, С. Гоулда и П. Черчленда и многие, многие другие.

Среди российских нейрофилософов (специалистов в области философии сознания) назовем: Давида Израилевича Дубровского, Эвальда Васильевича Ильенкова, Феликса Трофимовича Михайлова, Владислава Александровича Лекторского, Игоря Петровича Меркулова, Светлану Дашиевну Балмаеву, Нину Степановну Юлину и др. Особо отметим Александра Феодосиевича Грязнова, который проделал большую переводческую и авторскую работу в философии сознания.

Без знания нейрофилософии уже невозможно на качественном уровне изучать психологию, педагогику, философскую антропологию, социологию и т.п. Потому что нейрофилософия – это всестороннее, междисциплинарное исследование высокоразвитой психики, этапов её становления и развития.

В силу вышеизложенных причин мы приходим к пониманию, что прогнозирование основных характеристик образа человека будущего непосредственно связано с достижениями в области нейрофилософии и нейронаук.

Для более реального представления образа человека будущего мы должны абстрагироваться и представить многомиллионную эволюцию человечества как эволюцию психики: её структур и функций. То есть мы должны «опуститься» до пространства исследования нейрофилософии. Абстрагированный ретроспективный анализ прошедших этапов эволюции психики позволяет нам выделить следующие бросающиеся в глаза закономерности:

1. Переход от Человека Примитивного (Первобытного человека) к современной стадии Человека Разумного связан с замещением физического труда трудом ум-

ственным. Из века в век по мере совершенства структуры и функциональных возможностей психики доля умственного труда возрастала, а, целый ряд важнейших для любого биологического организма физиологических параметров, регрессировали. Это привело к значительному снижению физических возможностей человеческого организма, но росту его умственных способностей.

2. Переход от физического труда к преимущественно умственному повлек за собой изменение формы продуктов труда. Если раньше ценность для общества представляла материальная форма продукта труда, то с появлением преимущественно умственной деятельности большую ценность стала представлять материально-виртуальная форма продуктов труда. Например, еще несколько веков назад ценился физически тяжелый труд кузнецов, плотников, земледельцев, но уже в начале третьего тысячелетия наибольшую ценность представляет труд, основанный на аналитических и синтетических возможностях психики: организаторы (тор-менеджеры), айтишники, ученые, аналитики и другие.

3. В ходе эволюции психики менялась значимость и отношение человека к своему телу. Если в прошлые столетия ценность тела обуславливалась его физической силой, «золотыми руками», мастеровитостью, выносливостью, сноровкой и т.п., потому что эволюционирующая психика через тело и физический труд проявляла свои творческие потенциалы в конечном материальном продукте, то в настоящее время все изменилось. Значимость тела обесценилась, потому что психика за счет новой, более совершенной внутренней структуры и функций научилась реализовывать свои внутренние потенциалы непосредственно, например, в материально-виртуальных продуктах труда и даже чисто виртуальных: интернет, скайп, другие IT-технологии. С повышением в обществе спроса на умственный труд необходимость в физических способностях организма снизилась. Сейчас от тела (организма) требуется единственное – здоровое и продолжительное существование. Потому что как не крути, но пока активность и полноценность работы психики продолжает напрямую зависеть от полноценности работы организма.

4. Ретроспективный анализ истории человечества при тщательном анализе раскрывает еще одну важную закономерность: с течением времени работа психики усложняется. Преимущественно бессознательная деятельность (преобладающая работа нейронного ансамбля подсознания) постепенно заменяется сознательными проявлениями – работой нейронного ансамбля сознания. Причина этих изменений, как не удивительно это звучит, в работе наследственных программ. Именно развертывание генетических программ в каждом новом поколении изменяют структуру высших отделов головного мозга и расширяют его функциональные возможности.

Вышеуказанные закономерности, которые наглядно просматриваются в эволюции психики человека, позволяют нам обозначить в образе человека будущего следующие основные направления развития:

1. Интенсивное развитие структуры психики, которое ведет к обогащению её функциональных возможностей. С каждым поколением в психике все больше преобладает активность нейронного ансамбля сознания. Это приводит к значительному расширению объема накапливаемой и используемой в аналитической работе информации, а также к более значимой (масштабной и всепроникающей) созидательной деятельности. Значимость, как индивидуальных психик, так и совокупного творческого потенциала псипространства Земли (ноосферы) настолько возрастает, что человечество в своей деятельности выходит за планетарные масштабы и активно осваивает ближний космос.

2. Непрерывное, генетически обусловленное совершенство сознательной деятельности изменит форму продуктов труда. Психика избавится от зависимости от функциональных возможностей организма и научится, используя достижения техносферы, непосредственно воплощать свои творческие потенциалы в матери-

ально-виртуальных или виртуальных продуктах труда.

3. Значимость человеческого тела снизится до элементарных функций жизнеобеспечения. Психика и дальше будет направлять свои созидательные возможности на замещение многих естественных структур и функций организма – искусственными органами, более контролируемыми и надежными. Психика добьется значительного повышения продолжительности биологической жизни и функциональной активности мозга.

4. Принципиально изменится система образования. Знание нейрофилософии: особенностей формирования и развития психики, приведет к целевому и более эффективному воздействию со стороны социальной среды. В зависимости от возраста психики на нее будут воздействовать: семья, близкое окружение, образовательные учреждения со специфическим внутренним микроклиматом, рабочие коллективы, а также макросоциальные организации: нации, государства, цивилизации.

5. Существенных изменений претерпит повседневный образ жизни, его материальное обеспечение, общечеловеческие ценности. Психика оставит за собой сферу творческой самореализации, возложив на искусственные технические средства всю механическую работу. Для реализации внутренних творческих потенциалов вместо ограниченных возможностей тела психика создаст новые высокотехнологические средства труда, которые обеспечат непосредственную самореализацию психикой своих потенциалов.

6. Изменится техносфера в целом. Цивилизация выйдет на новый технологический уровень, в котором станут преобладать продукты сознательной деятельности, направленные на повышение эффективности работы сознания.

С нашей точки зрения, многие характеристики образа человека будущего уже сейчас можно воплощать в конкретный и реальный тип личности – планетарно-космическую личность [1; 3; 4; 9]. Что же это за личность и каковы особенности её формирования?

В основе планетарно-космической личности находится психика с преимущественной работой нейронного ансамбля сознания. Современное развитие нейрофилософии, а также собственные исследования автора [6], позволяют сделать ряд важных для нашего исследования вывода:

1. Развитие психики в масштабах цивилизации происходит неравномерно. Если присмотреться, то современное общество разделено на психики с различным уровнем совершенства. Условно, можно выделить три категории психик:

Первая, психики с преобладающей активностью нейронного ансамбля сознания;

Вторая, психики, в которых активность сознания незначительно уступает работе нейронного ансамбля подсознания;

Третья, психики с ярко выраженной работой подсознания.

Как мы уже отмечали, преимущественная работа нейронного ансамбля сознания в повседневной жизни проявляется в более эффективном взаимодействии психики с информационной средой. А именно, она больше запоминает, быстрее думает, масштабнее воспринимает проблему, из множества вариантов выбирает наиболее эффективные решения, имеет обостренную интуицию, умеет стратегически мыслить, прогнозировать будущее и т.п.

Количество первой и третьей условно выделенных категорий психик относительно небольшое и колеблется в пределах 10-15 % каждая от общего количества народонаселения планеты. Основную массу составляют психики второй категории, которые уравновешивают баланс псипространства цивилизации.

2. Психики первой категории требуют к себе особого отношения. Именно по этой причине автор разрабатывает основы космического образования, которые опираются на современные достижения нейрофилософии, а также на достижения

в области нейронаук, психологии, космической медицины, педагогики и др. [9; 4]. Только современные методы воздействия на психику со стороны, прежде всего, системы образования (космического образования, специально подготовленных профессионалов и искусственно созданных благоприятных условий) в состоянии раскрыть потенциалы психики и определить её возможности.

Психика с преимущественной работой сознания требует иных условий существования и совершенно других нагрузок. К сожалению, многие такие психики, своевременно не выявленные в массе, выделяясь в псипространстве микро или макросоциальной группы, часто попадают в конфликтные ситуации, испытывают дискомфорт и неприятие, в результате чего замыкаются и не проявляют того уровня значимости, с которого они могут творить во благо цивилизации. В книге М. Гессен «Совершенная строгость. Григорий Перельман: гений и задача тысячелетия» описана одна из таких ситуаций [5].

Мы считаем, что одна из задач современной системы образования заключается в том, чтобы на конкурсной основе, начиная с 13-15 лет (с момента первичных проявлений нейронного ансамбля сознания) отбирать психики с высокими потенциальными характеристиками, и в специально созданных условиях – элитных школах, на полном пансионе, с раздельным образованием, формировать черты планетарно-космической личности. Как пример, можно привести Итонский колледж – частную британскую школу для мальчиков (The King's College of Our Lady of Eton beside Windsor).

В чем особенность формирования планетарно-космической личности и какими характеристиками она отличается, например, от выпускников того же Итонского колледжа в Великобритании?

Основная характеристика планетарно-космической личности, как мы уже отметили, это преимущественная активность нейронного ансамбля сознания. Многие структуры нейронного ансамбля сознания начинают формироваться еще в период детства, но первые его функциональные проявления связаны с подростковым периодом, примерно с 13-15 лет. На наш взгляд, именно в этот период формирование планетарно-космической личности переходит в активную стадию и космическое образование в полной мере начинает воздействие на формирующуюся психику.

Сразу оговоримся, мы полностью поддерживаем позицию М. Монтессори и ее методику использования космического образования в дошкольный и ранний школьный периоды [10]. Мы бы даже назвали эту методику необходимым условием формирования планетарно-космической личности. Но дело в том, что в дошкольный и даже в школьный период в формирующейся психике ребенка преобладает работа нейронного ансамбля подсознания. По данным нейронаук нейронный ансамбль сознания структурно выходит на полный объем своих функциональных возможностей только в период юности – к 17-18 годам, и соответственно только начиная с подросткового периода, с его ранних проявлений, мы можем определить возможности формирующегося сознания.

Но в чем действительная важность методики М. Монтессори, так это в необходимости воздействия космического образования на развивающийся нейронный ансамбль подсознания. Еще задолго до М. Монтессори З. Фрейд установил, что больше 60 % индивидуальных проявлений в поведении человека, связаны с ощущениями и восприятием, полученными в период детства [8]. Чем раньше космическое образование станет воздействовать на формирующуюся психику ребенка, тем азы космической педагогики прочнее закрепятся в чувственно-эмоциональных, бессознательных проявлениях психики, за которыми и стоит работа нейронного ансамбля подсознания. Следовательно, тем полнее и эффективнее окажется воздействие космического образования в последующие возрастные периоды.

Но, повторимся, с нашей точки зрения, непосредственное формирование планетарно-космической личности, как образа человека будущего, начинается с под-

росткового периода. Только с этого периода с достаточной степенью вероятности можно определить психики, в активности которых преобладает нейронный ансамбль сознания.

Рассмотрим особенности формирования психик с преимущественной работой нейронного ансамбля сознания.

1. Первая особенность – все подобные психики самодостаточны и крайне индивидуальны. Преимущественная работа сознания приводит к значительному обесцениванию чувственно-эмоциональных установок, заложенных социумом на уровне подсознания. Именно поэтому такие психики не понимают, почему они должны следовать чьим-то установками или кем-то установленным правилам. В работе с ними важно сместить акцент с «чувства» долга к «осознанию» своего предназначения.

2. Преимущественная работа сознания в психике «глушит» чувственно-эмоциональные проявления подсознания. Психика с преобладающим сознанием чрезмерно рациональна, прагматична, часто догматична и педантична. Причем догматом для неё выступают не чувственно-эмоциональные установки, заложенные на уровне нейронного ансамбля подсознания, а закрепленное, граничащее с фанатизмом, постоянно осознаваемое и оцениваемое «предназначение». «Предназначение» для психики с преимущественной работой сознания – это реально осознаваемый образ видения своего жизненного пути. Если в обычной психике внутреннее «Я» закреплено, главным образом, на уровне чувств и эмоций, что делает его предсказуемым и управляемым, то в психике с преимущественной работой сознания внутреннее «Я» – это действенный, постоянно осмысливаемый и переосмысливаемый образ, который контролирует как внутрипсихическую активность, так и её проявления. Это живой образ, который профессионально манипулирует собственным телом и его внешними проявлениями, а также близким социальным окружением, воздействуя на их чувственно-эмоциональные составляющие.

Именно по этой причине космическому образованию важно грамотно воздействовать на «предназначение» в период его формирования и первичного развития. Закрепившись на уровне нейронных структур, «предназначение» как внутренний действующий образ, становится недосягаемым для влияния извне. На выходе общество может получить психику совершенно не адаптированную к внешней социальной среде, а возможно даже асоциальную – мощью своего разума осуществляющую деструктивную деятельность.

3. Психики с преимущественной работой сознания чрезмерно критичны. Это проявляется в нигилизме и постоянной переоценке внутренней и внешней информационной среды. В этой связи космическое образование в своем воздействии должно исключить метод навязывания информации. Самодостаточность обучаемых психик настолько высока, что любое насилие извне, особенно если анализ образа «насильника» выявит малейшие элементы некомпетентности, приведет к не восприятию не только самого «насильника» и его предмета, но и более широкого социального и материального окружения, связанного с образом «насильника».

С такими психиками возможен только диалог, причем искренний, доверительный, равный. Информация только предлагается, причем в формате заинтересовать и впечатлить. Основная ставка делается на самостоятельную работу психики с информационной средой.

4. Психики с преимущественной работой сознания на порядок качественнее «просчитывают» процессы и явления, в которых они соучаствуют или нет, и принимают совершенно нестандартные решения. Именно по этой причине в работе с ними требуются совершенно иные подходы, в которых преподаватель довольно часто играет второстепенную роль. Очень важно для таких психик освободить пространство самореализации и максимально способствовать свободе принятия

решений. Используя элементы игры, особенно на первых этапах космического образования, необходимо освободить потенциальные возможности формирующейся психики от условных стереотипов, полученных на ранних этапах образования. Вся последующая эффективность работы психик, с преимущественной работой сознания, закладывается с подросткового периода, с установления масштаба аналитической и синтетической работы.

5. Очередной особенностью формирования психик с преимущественной работой нейронного ансамбля сознания является необходимость повышения нагрузок при работе с информационной средой. Необходимо перманентно увеличивать нагрузки на психики, более направлено и интенсивно заполнять нейронные объединения памяти качественной информацией. Чем продолжительнее и сложнее поступающая информация, тем выше аналитические и синтетические возможности сознания, тем эффективнее его решения и продуктивнее деятельность. Сознание работает не только (и можно сказать – не столько) с внешней информационной средой, сколько с внутренней информационной базой, - с информацией, которая запечатлена в нейронных объединениях памяти. Поэтому чем больше разносторонней качественной информации будет заложено в психику, тем богаче её возможности, нестандартней решения и выше коэффициент полезной деятельности.

6. Еще одной особенностью работы с психиками, в которых преобладает активность нейронного ансамбля сознания – это необходимость формирования в них жесткой дисциплины. По большому счету такие психики недоступны для влияния извне. Понятия «стыд», «совесть», «наказание» и т.п., им не свойственно, потому что все это проявления чувственно-эмоциональной составляющей психики. На рационализм и прагматизм сознательной деятельности можно повлиять только через «предназначение», через формирование основных характеристик того внутреннего образа, который адаптирует состояние внутреннего мира с внешней средой. Понятие «дисциплина» является одной из важнейших характеристик данного образа.

Дисциплина сплачивает «предназначение», делает его прогнозируемым и управляемым. Через дисциплину - жесткий внутренний самоконтроль, можно изменить установки в «предназначении», приспосабливая его под изменяющиеся требования внешней социальной среды.

Без дисциплины «предназначение» становится слабоуправляемым со стороны самой психики, и тем более не управляемым извне. Деятельность недисциплинированной психики становится не прогнозируемой и опасной, потому что потенциал её внутренних возможностей настолько высок, что легко подстраиваясь под любые условия, психика продолжает вести только ей понятную сложную игру, порой далекую от общепринятых правил и канонов.

7. Еще одной важной особенностью при формировании психик с преимущественной работой нейронного ансамбля сознания является формирование в них стратегического мышления (синонимы - «космическое мышление», «глобальное мышление»). Его основной смысл – умение соотносить готовящиеся решения с последствиями, к которым оно может привести в далекой перспективе. Основное отличие «стратегического мышления» от «тактического» заключается не в решении проблемы «здесь и сейчас», а в выборе решения не просто устраняющего проблему, а устраняющего проблему с учетом последствий. И чем дальше в перспективу психика сможет просчитывать последствия от своего решения, тем совершеннее и не типичнее окажется её деятельность.

Как показывает практика, подавляющее большинство психик придерживается принципа: «лучше синица в руках, чем журавль в небе». Это типичный пример тактического мышления. Стратегическое мышление принципиально иного плана и напоминает принцип известного русского полководца Михаила Кутузова – «отступить, чтобы победить». То есть решение принимается не на основе его сиюми-

нутной эффективности, а с учетом последствий и их эффекта.

8. Очередной особенностью работы с психиками с преимущественной активностью нейронного ансамбля сознания является охват доносимого знания. Качественное стратегическое мышление возможно только на основе знаний, раскрывающих смысл процессов и явлений в планетарном и космическом масштабе. Исходя из этого, космическое образование должно раскрывать особенности планетарной и космической эволюции, связь психических процессов с изменениями, происходящими на Земле и в космосе. Автор считает, что в основу космического образования должна быть заложена модель «Эволюционирующая материя», в которой раскрываются особенности эволюции мира: последовательного перехода косной материи (космоса) в живую материю (биосферу), с последующим переходом от живой материи к разумной (ноосфере) [2]. Согласно этой модели человек – это представитель разумной материи Земли, будущее которого однозначно связано с космической деятельностью.

9. Для психик с преимущественной работой нейронного ансамбля сознания одиночество – это доминирующая среда существования. Такие психики самоактуализированы и нацелены на конечный результат. Для них общение в социуме – это только одно из средств реализации «предназначения». Они его так и рассматривают – исключительно как *необходимое* явление. Но основная среда, благоприятствующая их работе – это одиночество, полнейшая тишина, способствующая максимальной концентрации на работе с информационной средой, на принятии решений и просчете их последствий. Поэтому космическое образование должно обеспечить полноценность одиночества и те айтишные технологии, с помощью которых психика продолжает работу с информационной средой и самореализацию.

Рассмотрев особенности формирования психик с преимущественной активностью нейронного ансамбля сознания, мы можем обозначить основные характеристики планетарно-космической личности, как образа человека будущего.

Основные характеристики планетарно-космической личности:

1. Практически полная автономность в работе. Планетарно-космическая личность в состоянии полноценно существовать вне социальных контактов и того комплекса материальных и духовных ценностей, которые движут большую часть общества. Её достаточный минимум существования – неограниченный доступ к информационной среде и возможность самореализации в конечных продуктах. Основной мотив её деятельности – служение предназначению.

2. Сформированная на уровне психики доминирующая установка – «предназначение». Для планетарно-космической личности «предназначение» – это четкая стратегия реализации внутренних творческих потенциалов в онтогенезе, знание глобальной цели и стремительно нарастающий темп её достижения.

3. Нацеленность на результат. «Предназначение» - это сильнейший мотиватор, постоянно стимулирующий психику на достижение результата. Для планетарно-космической личности характерно нарастающее повышение эффективности мыслительной деятельности, потому что каждый новый день – это открытая возможность накапливать информацию и реализовывать внутренние творческие потенциалы в выбранном направлении.

4. Свобода самореализации внутренних творческих потенциалов. Для планетарно-космической личности не существует границ условностей и стереотипов. Единственно приемлемый критерий оценки её деятельности – это «польза цивилизации», которую психика приносит на пути реализации своего «предназначения».

5. Эрудиция – обогащение внутренней информационной базы разносторонней качественной информацией. Планетарно-космическую личность отличает начитанность и междисциплинарный подход к решению поставленных задач.

6. Дисциплинированность. Планетарно-космическая личность – это, прежде всего, мозг, жестко контролирующий себя и свои проявления. Это постоянно наращиваемые темпы реализации «предназначения», мобилизация и сверхконцентрация внутренних психических сил на достижение целей, вытекающих из служения «предназначению».

7. Умение стратегически мыслить – принимать решения исходя не из их сиюминутной эффективности, а с учетом последствий в перспективе. Стратегическое мышление позволяет учесть и добиться еще большей эффективности от принятого решения за счет так называемого «эффекта бабочки», когда незначительное влияние на систему (общество, государство, цивилизацию и др.) выливается в большие и непредсказуемые последствия где-нибудь в другом месте и в другое время.

8. Обладание знаниями планетарного и космического характера, которые позволяют планетарно-космической личности привязывать свои действия и происходящие события к планетарным и космическим процессам и явлениям.

9. Понимание, что человек – это представитель разумной материи Земли, деятельность которого с каждым поколением из планетарной силы переходит на уровень космической силы.

10. Бескорыстное и самоотверженное служение во имя будущего цивилизации, доминирование интересов общества над личными интересами.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Базалук О. А. Философия образования. Формирование планетарно-космического типа личности. / О. А. Базалук // Образ человека будущего: Кого и Как воспитывать в подрастающих поколениях: коллективная монография. / Под ред. О. А. Базалука. – К.: Кондор, 2011. – Т.1. – С. 61-93.

2. Базалук О. А. Космические путешествия – путешествующая психика: курс лекций / О. А. Базалук. – К.: КНТ, 2012. – 424 с.

3. Базалук О. А. Космическое образование: новые реалии / О. А. Базалук // Образ человека будущего: Кого и Как воспитывать в подрастающих поколениях: коллективная монография / Под ред. О. А. Базалука – Киев: МФКО, 2013. – Т.3. – С. 13-26

4. Базалук О. Образ человека будущего в космическом образовании / О. Базалук, Т. Матусевич // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики - Тамбов: Грамота, 2014. - № 2 (40): в 2-х ч. Ч. I. - С. 16-21.

5. Гессен М. Совершенная строгость. Григорий Перельман: гений и задача тысячелетия: документальная проза / М. Гессен. Пер. с англ. – М.: Астрель: CORPUS, 2011. – 272 с.

6. Матусевич Т. В. Раздельное образование как средство учета гендерных характеристик в процессе формирования планетарно-космической личности учащихся средних школ / Т. В. Матусевич // Образ человека будущего: Кого и Как воспитывать в подрастающих поколениях: коллективная монография / Под ред. О. А. Базалука – К.: МФКО, 2013. – Т.3. – С. 248-270

7. Николлс Дж. От нейрона к мозгу / Дж. Николлс, Р. Мартин, Бр. Валлас, П. Фукс, Пер. с англ. / Изд. 2-е – М.: Издательство ЛКИ, 2008. – 672 с.

8. Фрейд З. Психология бессознательного: Сб. произведений / З. Фрейд – М.: Просвещение, 1989. – 448 с.

9. Bazaluk O. Cosmic Education: Formation of a Planetary and Cosmic Personality. / O. Bazaluk, T. Blazhevich // Философия и космология – Kiev: ISPC, 2013. – P.147–160.

10. Montessori M. The Discovery of the Child. Aakar Books / M. Montessori – 2004. – 372 c.

REFERENCES:

1. Bazaluk O. A. Filosofiya obrazovaniya. Formirovanie planetarno-kosmicheskogo tipa lichnosti. [Philosophy of Education. Formation of planetary and space personality type] // Obraz cheloveka budushchego: Kogo i Kak vospityvat' v podrastayushchikh pokoleniyakh: kollektivnaya monografiya. / Pod red. O. A. Bazaluka. – K.: Kondor, 2011. – T.1. – S. 61-93.

2. Bazaluk O. A. Kosmicheskie puteshestviya – puteshestvuyushchaya psikhika: kurs lektsiy [Space Travel - Travel psyche: a course of lectures]. – K.: KNT, 2012. – 424 s.

3. Bazaluk O. A. Kosmicheskoe obrazovanie: novye realii [Space education: New Realities]

// Obraz cheloveka budushchego: Kogo i Kak vospityvat' v podrastayushchikh pokoleniyakh: kollektivnaya monografiya / Pod red. O. A. Bazaluka – Kiev: MFKO, 2013. – T.3. – S. 13-26

4. Bazaluk O., Matusevich T. Obraz cheloveka budushchego v kosmicheskom obrazovanii [The image of the human future in space education] // Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki - Tambov: Gramota, 2014. - № 2 (40): v 2-kh ch. Ch. I. - C. 16-21.

5. Gessen M. Sovershennaya strogost'. Grigoriy Perel'man: geniy i zadacha tysyacheletiya: dokumental'naya proza. [Perfect rigor. Perelman genius and the challenge of the Millennium: documentary prose] Per. s angl. – M.: Astrel': CORPUS, 2011. – 272 s.

6. Matusevich T. V. Razdel'noe obrazovanie kak sredstvo ucheta gendernykh kharakteristik v protsesse formirovaniya planetarno-kosmicheskoy lichnosti uchashchikhsya srednikh shkol [Separate education as a means of integrating gender characteristics in the process of formation of planetary and space personality of middle school students] // Obraz cheloveka budushchego: Kogo i Kak vospityvat' v podrastayushchikh pokoleniyakh: kollektivnaya monografiya / Pod red. O. A. Bazaluka – K.: MFKO, 2013. – T.3. – S. 248-270

7. John G. Nicholls, Robert Martin, Bruce C. Wallace, Paul A. Ot neyrona k mozgu [Fuchs From Neuron to Brain]. / Per. s angl. / Izd. 2-e – M.: Izdatel'stvo LKI, 2008. – 672 s.

8. Freyd Z. Psikhologiya bessoznatel'nogo: Sb. proizvedeniy [Psychology of the Unconscious: Coll. works]. – M.: Prosveshchenie, 1989. – 448 s.

9. Bazaluk O., Blazhevich T. Cosmic Education: Formation of a Planetary and Cosmic Personality [Cosmic Education: Formation of a Planetary and Cosmic Personality] // Filosofiya i kosmologiya – Kiev: ISPC, 2013. – P.147–160.

10. Montessori M. The Discovery of the Child. Aakar Books – 2004. – 372 c.

Базалук О. О., д. філос. н., проф., заслужений працівник освіти України, гол. редактор журналу «Future Human Image» Міжнародне філософсько-космологічне суспільство (Київ, Україна), E-mail: bazaluk@ukr.net

Основи сучасних освітніх технологій: нейрофілософія, планетарно-космічна особистість

Анотація. *Останнім часом, коли говорять про розвиток і освіту людини, конкретизують, - йдеться про досконалість її психіки. І якщо в кінці XX століття предметом освітнього впливу вважалась людина, що складається з соціальної та біологічної сутності, то на початку XXI століття становище змінилося. Досягнення в нейронауках (Рісто Наатанен, Джеймс Олдс, Дональд Хебб, Елхонон Гольдберг та ін.) дозволили конкретизувати предмет освітнього впливу і виділити в людині матеріальну організацію, яка насправді виділяє її із світу живих організмів. Йдеться про нейронні структури, які формуються і розвиваються в головному мозку людини, і які не спостерігаються (а якщо і спостерігаються, то в іншому форматі і з іншими функціональними проявами) в мозку вищих тварин. Ми говоримо про нейронні ансамблі підсвідомості і свідомості, які послідовно формуються і виконують відповідні функції: підсвідомі (несвідомі) і свідомі.*

Ключові слова: *нейрофілософія, планетарно-космічна особистість, психік**а***

Bazaluk O., Doctor of Philosophy, Professor, Honored Worker of Education of Ukraine, Honorary Member of the International Academy of Noosphere (Sustainable Development). The Chairman of the International Society of Philosophy and Cosmology (ISPC), the editor-in-chief of the scientific journals Philosophy and Cosmology and Future Human Image (Kiev, Ukraine), E-mail: bazaluk@ukr.net

Modern basics pedagogy: neurophilosophy, planetary and cosmic personality

Abstract. *Lately when it is spoken about human development and education and concretized that it is the perfection of its mind. And if at the end of the twentieth century the subject of educational impact was human being, consisting of social and biological entities, at the beginning of the XXI century the situation has changed. Advances in neuroscience (Risto Naatanen, James Olds, Donald Hebb, Elkhonon Goldberg and others) allowed specifying the subject of the educational impact and identifying in a person the material organization that really makes him standing out from the world of living organisms. We are talking about the neural structures that are formed and developed in the human brain and which are not observed (and if they are observed, then in a different format and with different functional manifestations) in the brain of higher animals. We are talking about consistently evolving neural networks and subconscious consciousness which*

perform the corresponding functions: subliminal (unconscious) and conscious.

Key words: *neurophilosophy, a planetary and cosmic personality, mind.*

УДК 1 (091) (4 – 15)

Борєвой М. Б.
кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії
Дніпропетровський національний університет імені Олеся Гончара
(Дніпропетровськ, Україна), E-mail: visnuk NU@i.ua

ПРОБЛЕМА ІДЕЙНИХ ВИТОКІВ ХРИСТИЯНСЬКОГО ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ С. КІЄРКЕҐОРА ТА ЗМІСТУ ПОНЯТТЯ «ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ»

Анотація. *Здійснюється аналіз ідейних витоків християнського екзистенціалізму С. Кієркеґора та змісту поняття «екзистенціальна філософія».*

Ключові слова: *християнський екзистенціалізм, екзистенціальна філософія, релігія, філософія.*

Постановка проблеми. Ідейні витоки екзистенціальної філософії як різновиду некласичного мислення, сучасні дослідники визнають у поглядах Платона, Августина, Паскаля, Канта, Шелінґа, Кієркеґора та навіть вбачають в неї оновлений античний проект міфології Орфізму, а також елементи філософії стоїків. Цей перелік імен мислителів, які представляють різні часи розвитку філософської думки можна значно розширювати та поглиблювати через проблему узвичаєного визначення культурно-онтологічних першоджерел екзистенціального філософування. Передусім, існує також чимало оригінальних точок зору стосовно того, що саме слід розуміти під поняттям «філософія екзистенціалізму», не кажучи про невід'ємну поліфонію змісту самої філософії. Це вирізняє принципово індивідуальний вимір екзистенціалізму, його позасистемний та концептуально-варіативний характер.

Аналіз досліджень. Критичний аналіз праць вітчизняних і зарубіжних дослідників філософії екзистенції та звернення безпосередньо до першоджерел С. Кієркеґора, Г. Марселя, Л. Шестова, М. Бердяєва, М. Гайдеґґера, Ж. П. Сартра, А. Камю, Н. Абан'яно, К. Ясперса, П. Тилліха загалом дозволяє зробити наступні висновки. Очевидно лише те, що екзистенціальна проблематика внутрішнього буття людини, її граничних станів страху, розпачу, особистої боротьби, свободи, віри, вибору, випробування смертельним існуванням від початку перебувала у центрі уваги самої історії філософії, проте оформлення її в самостійну течію з відповідним категоріальним апаратом відбувалось тільки у середині дев'ятнадцятого сторіччя завдяки гострій полеміці Кієркеґора з раціоналізмом, а саме із спекулятивною системою абсолютного духу Геґеля.

Мета роботи. Полягає у пошуку генезису християнського екзистенціалізму С. Кієркеґора, особливості його світогляду та онтологічного змісту поняття «екзистенціальна філософія».

Виклад основного матеріалу. Зазначимо, що ідейні імпульси, які вплинули на становлення християнського екзистенціалізму С. Кієркеґора очевидно беруть початок з лютеранського пієтизму (звернення в християнському релігійному досвіді тільки до внутрішнього особистого відчуття Бога, а не до ієрархічних інститутів церкви), німецького романтизму в особі братів Шлеґелів, теології Ф. Шляєрмахера (у центрі якої, знов таки, – відчуття як достеменна релігійність на противагу раціональним догматичним вченням), безпосереднього впливу філософії Ф. Шелінґа та маловідомого у нас німецького філолога, філософа Ф. А. Тренделенбурґа. Але треба зауважити, що найбільш глибокий відбиток на формуванні екзистенціального світогляду С. Кієркеґора залишила діалектика Геґеля. Саме вона стала тим бінарно-опозиційним методологічним підґрунтям, на

критиці якого, Кієркеґор вибудував власні методи розкриття діалектики особистого існування людини на противагу розвитку абсолютного духу Геґеля.

Згідно діалектики Геґеля, пізнанню підкоряється абсолютно усе. Його філософія – це маніфест розуму. Істина в ній розкривається виключно раціонально-логічними засобами мислення й може існувати тільки у формі системи об'єктивного, наукового знання, що само по собі усуває зв'язок між суб'єктивним виміром людини у контексті її життєво особистісних, світоглядних проблем існування. Кієркеґор навпроти, вважав, що істина – це не те, що розкривається в мисленні завдяки абстрактним поняттям, а перш за все те, що знаходиться та виявляє себе в самому існуванні людини, фіксуючи її певний образ буття. Тобто, за Кієркеґором, існування людини як особистості, не може бути вилученим, або бути чимось протилежним її знанню, воно існує як первинно-достеменна, активна його форма. Наступний камінь спотикання – проблема свободи. В системі Геґеля, свобода притаманна лише абсолютному духу, який відноситься виключно до самого себе, а сфера реалізації свободи – це всесвітня історія де розгортається його самосвідомість. Але людина чи суб'єктивний дух, в поняттях Геґеля, не здатна впливати на її розвиток, та навіть обирати своє буття їй не під силу, оскільки суб'єктивний дух є лише супутнім засобом для становлення абсолютного духу і цілком йому підпорядковується. Таким чином, людина не може обирати абсолютно, вона приречена бути маріонеткою в сфері буття.

Натомість, Кієркеґор радикально інакше вирішує цю проблему, принципово наділяючи людину свободою де розкривається її абсолютний вибір: «або це – або інше». За Кієркеґором, людина власне, і стає людиною тільки тоді, коли вона вільно обирає власне буття, а сфера реалізації її вибору – мораль, доброчесність, самовдосконалення. Тобто людина існує між двох протилежних, під час сплетених між собою нескінченності та скінченності: добра та зла, свободи та доконечності, вдосконалення та падіння. Відтак, свобода людини визначає ці абсолютні виміри, а сам акт вибору визначає моральну відповідальність свободи. Ще одне суттєвіше протиріччя – розуміння мислителів сутності філософії та релігії. За Геґелем, предмети пізнання філософії та релігії на найвищому духовному рівні збігаються. Цей предмет є одвічна істина – Бог. Геґель наголошує на тому, що: «Философия не есть мирская премудрость, но познание *немирского*; не познание внешней массы, эмпирического наличного бытия и жизни, а познание того, что вечно, что есть Бог и что связано с его природой. Ибо природа эта должна обнаруживать себя и развиваться. Поэтому, поясняя религию, философия поясняет самое себя, а поясняя себя, поясняет религию» [2, с. 219]. Однак, Кієркеґор досить гостро протиставляє предметні сфери філософії та релігії. На його думку, філософія повинна надавати сенс та підґрунтя життю людини, відповідати на питання: яким чином їй треба існувати. Відтак, для філософії може бути тільки один предмет – дійсне існування людини. Але ж завдання філософії полягає у правильному формулюванні запитань, але зовсім не гранично істинних відповідей, тим більше, зважаючи на її природний методологічний сумнів. Саме в цьому відкривається її онтологічне безсилля перед одиничним існуванням людини: «Но я никоим образом не думаю поэтому, что вера – это нечто незначительное; напротив, она есть самое высокое; наконец, со стороны философии нечестно предлагать нечто иное, что способно было бы занять ее место и унижать веру. Философия не может и не должна давать нам веру, однако она должна понимать самое себя и знать, что именно она предлагает, и она не должна ничего отнимать, и уж во всяком случае не должна обманывать людей, притворяясь, будто это – ничто» [4, с. 34]. Отже, тільки релігійна свідомість, а саме християнство, на думку Кієркеґора, здатне вичерпно відповідати на абсолютні питання, які стосуються сенсу людського буття. Більш того, християнство в повному обсязі дає відповідь на одвічну філософську проблему: що є людина й що означає бути людиною. Таким чином, Кієркеґор добивається

від спекулятивної філософії не рішення вузько наукових, абстрактно-логічних, історичних, соціально-політичних, правових та інших проблем, а рішення лише однієї проблеми: обґрунтуванню імператива існування для окремого, одиничного індивіда.

Звідси важливо усвідомити, що С. Кієркеґор аж ніяк не принижує філософію, відводячи їй якесь вторинне, опосередковане значення. Безперечно, вона займає особливе місце в історії людства, але на жаль, завдяки своєму природному сумніву, філософія не спроможна бути вирішальним підґрунтям для людини, шукаючої сенс свого існування. Людині потрібна можливість вибору. Вибір «або це, або інше», як називає його мислитель, становить можливість відмови від зла або гріха. У такому разі, зло оволодіває людиною, коли вона відмовляється від вибору, залишаючись у полоні власних бажань, герметичному егоїзмі, корисливих схем існування. Самий акт вибору існує й може існувати тільки завдяки категоріям істини, добра, справедливості, вірі. Тобто тими непохитними абсолютними цінностями, які власне і роблять людину людиною: «Хотя это слово и является в своем истинном, абсолютном значении лишь в том случае, если на одной стороне – истина, справедливость и непорочность, а на другой – извращенные и порочные наклонности и страсти, правильный выбор важен и в тех случаях, когда дело идет, по-видимому, о самых невинных предметах, важен в смысле самоиспытания» [3, с. 105]. Зазначені аспекти світогляду С. Кієркеґора підбиваються у наступних положеннях: витоки християнського екзистенціалізму Кієркеґора становлять пряме звертання через протестантську традицію лютеранства до первісних біблійних істин, де християнське віровчення вперше обґрунтовано з позицій екзистенціального філософування. Цей світогляд в історії філософії не вписується в систему понять класичної парадигми, а розкривається через некласичні категорії: страху, трепету, розпачу, вибору, випробування як граничних станів існування особистості. Виявлені концептуальні положення розкривають основну ідею філософії С. Кієркеґора: істину неможливо знати, у ній можна тільки існувати. Тому, звертаючись до християнства, він визначив його не як віровчення, яке можна засвоїти, а як дійсну екзистенцію його вчителя – Христа. Кшталт існування вчителя, а не вчення повідомляє нам його таємницю. Це твердження безпосередньо визначає як систему його понять, так і виступає фундаментальною характеристикою існування людини.

Звертаючись до розкриття змісту поняття екзистенціальної філософії треба, насамперед, виокремити концептуальне розмаїття та метафізичну незавершеність її тлумачень. По перше, це відбувається через невзаємозамінну властивість екзистенціальної філософії. Її одвічну непримиренну сингулярність. «Для того, щоб можна було мати філософію екзистенції, тобто філософію одиничного й унікального, слід було б надати терміну »філософія» більш гнучкого значення, ніж те, яке за нею визнавали мислителі тих часів, або ж, швидше, навіть треба було б повернутися – через століття раціоналізму, ідеалізму і матеріалізму – до первісного, етимологічного сенсу цього слова. Це означає, що екзистенційна філософія, по суті є більше мудрістю, ніж знанням» [6, с. 41-42]. Так, у багатьох навчальних джерелах з філософії стверджується, що філософське пізнання не може розкривати дещо унікальне, глибоко особистісне, одиничне в людині, а навпаки, – її об’єктами можуть бути лише універсальні та загальні системи буття так званої «абстрактної людини». Саме тому, екзистенціальна філософія як безкінечна величина існування одиничної людини відмовляється підпадати під визначення, принципи формальної логіки та уникає того, щоб називатися простим ясним поняттям. Вона розкривається не через поняття, а через рефлексію безпосереднього існування людини, яке і визначає суть тих чи інших загальних філософських категорій.

По друге, слід додати, що методи філософії екзистенціалізму (гумор, іронія,

інтерес, інтроспекція) випадають з поля дії раціонально-понятійної філософії. Швидше, вони працюють на взаємній межі історії філософії та художньої естетики літературного мистецтва. У розкритті власних специфічних проблем існування людини, екзистенціальна філософія відображається в таких літературно-естетичних формах мовної діяльності як міф, притча, поема, есе, філософський роман, метафізичний щоденник, епістолярний жанр, афоризм і навіть п'єса, набуваючи в них своє вже нове художнє іносказання. Доказом цього можуть бути такі яскраві філософи екзистенції як С. Кієркеґор, Г. Марсель, Ж. П. Сартр, А. Камю тощо, котрі одночасно були й видатними літераторами, а деякі з них досягли найбільшого визнання на цій ниві, ставши лауреатами Нобелівської премії з літератури.

Однак, все ж таки спробуємо привести декілька рішень на поставлені проблеми: «Экзистенциализм принял различные формы, которые, однако, все имеют, по крайней мере в их отправном пункте, общее фундаментальное устремление. Это устремление можно выразить, сказав, что экзистенция – это поиск бытия, в который непосредственно вовлечен отдельно взятый человек. Философия – не теоретическое исследование бытия, по отношению к которому само это исследование оказывалось бы безразличным и из которого оно выпадало бы. Философия – это поиск, который индивид ведет относительно присущего ему бытия и который поэтому в то же время является решением относительно этого бытия» [1, с. 117-118]. Стосовно визначення основних течій екзистенціалізму та спроби дати цій проблемі певне рішення доцільно привести відоме твердження Ж. П. Сартра з його роботи: «Экзистенциализм – это гуманизм». Він висловлюється таким чином: «Дело, впрочем, несколько осложняется тем, что существуют две разновидности экзистенциалистов: во-первых, это христианские экзистенциалисты, к которым я отношу Ясперса и исповедующего католицизм Габриэля Марселя; и, во-вторых, экзистенциалисты-атеисты, к которым относятся Хайдеггер и французские экзистенциалисты, в том числе и я сам. Тех и других объединяет лишь убеждение в том, что существование предшествует сущности, или, если хотите, что нужно исходить из субъекта» [7, с. 321]. Також у науковій літературі, здебільшого в західних джерелах, зустрічається поділ на теологічний (християнський) та онтологічний (атеїстичний) екзистенціалізм. Отже, центральною проблемою екзистенціальної філософії є людина, яка розглядається виключно у контексті глибоко особистісного анонімного, а також вкрай нестійкого життя, де таємниця істини схована не в мисленні, а в існуванні, певному способі її буття, виявляючись через граничні стани страху, розпачу, абсурду, самотності, випробування. В основі цих характеристик існування людини закладена її одвічна незавершеність, глибинна таємниця початку й сутності її буття, яка в екзистенціальній філософії обґрунтована через поняття «екзистенція». «Екзистенція» – це власне в широкому історико-етимологічному значенні слова є категорія існування, що використовується для визначення та концептуалізації різних змістовних форм буття в історії філософії. Проте в екзистенціальному філософуванні поняття екзистенції, що дуже важливо, обіймає винятково особисте буття людини, виокремлюючи її самобуття, яке має різні потенційні можливості для вибору і як наслідок прийняття актуально відповідного способу існування. Тобто екзистенція або самобуття людини не піддається зовнішній об'єктивації в категоріях розуму. Екзистенція трансцендує внутрішню сутність людини розкриваючись тільки в безпосередньому існуванні. Насамкінець принагідно зауважимо, що завдяки «трагічним» характеристикам існування людини у вітчизняній літературі сформувався досить поширений міф, що нібито екзистенціальна філософія є атеїстичним, повним відчаю та тугою декадентським філософським вченням. Але це далеко не так: «…некоторые же ортодоксально христианские толкователи этой философии считают в свою очередь экзистенциализм чисто атеистическим течением, явственным результатом исчез-

новения веры в Бога. Крушение мира стабильных ценностей, хаос, бессмыслица, отчаяние и безнадежность – типичные мотивы всех разновидностей экзистенциализма – трактуются ими как следствие ницшеанского тезиса о смерти бога. Христианские идеологи пытаются доказать, что экзистенциалистские мотивы: трагизм бытия, ощущение пустоты и беспокойства, отвращение к себе и к миру, постоянное сознание неизбежности смерти – результат исчезновения веры в бога, результат атеизма. Однако экзистенциализм отнюдь не является доктриной, возникшей на атеистической основе. Напротив, он глубоко пропитан фидеизмом, а его мотивы представляют собою большей частью повторение иррационально-мистических мотивов христианства» [5, с. 28].

Висновки. Отже, підбиваючи певні висновки треба підкреслити, що філософія екзистенціалізму не відкидає розум, не ставить його під сумнів. Вона не є чимось антиінтелектуальним, в чому її, здебільшого, звинувачують. Першою та найсуттєвішою ідеєю екзистенціальної філософії є не первинність логічного світосприйняття за допомогою абстрактного формалізованого мислення, а здійснення безпосереднього контакту з життєвою ситуацією шляхом інтроспекції. Це не значить, що треба зупинитися на невизначеності власних відчуттів та вражень, а означає те, що треба здійснити рефлексію щодо прожитої ситуації у відношенні до самого себе, до свого «Я». Суб'єктивно внутрішня рефлексія дозволяє виділити в мисленні людини її відмінність, винятковість, що ніколи не може бути подібною іншому мислячому індивідові. Ця відмінність і є екзистенцією, що знаходиться повсякчас в рефлексивному русі й становленні своєї сутності.

Однак, екзистенціальна філософія зовсім не є особистою «нарцистичною егофілією», що замкнена глибоко у внутрішньому досвіді ізольованого, самотнього суб'єкта. Екзистенціальна філософія розглядає людину, її екзистенцію завжди як причетність. Особистий досвід якої, тільки тоді стає по-справжньому екзистенціальним, коли він здатен через причетність внутрішнього розкривати досвід інших людей. Я стаю собою завдяки іншому. Адже, будь-якого індивіда принципово неможливо формалізувати ззовні. Він завжди припускає в собі певний пошук, незавершеність, глибинну таємницю, що мотивує саму людину, виступаючи при цьому однією із головних її особливостей і сутнісних характеристик. Саме це визначає екзистенціальне філософування, яке використовує всі здатності, всі ресурси особистості, залучаючи також її розум, раціональність та навіть узагальнене, логічне мислення.

Проте, суб'єкт екзистенціального мислення йде до пізнання дійсності усім своїм єством, і це не лише його розум, а також його свобода, воля, його «серце», віра, відчуття та інтелект. З цієї точки зору, не повинно бути відмінності або протилежності між філософуванням та «екзистенціюванням». Екзистенція як особисте самобуття, безпосередньо пов'язане, і навіть більше, – є критерієм істинності самого філософування. Адже філософію неможливо вивчати та розкривати не маючи власного світогляду, який формується, передусім, в існуванні.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ :

1. Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм и другие работы / Н. Аббаньяно; [пер. с итал. А. Л. Зорина]. – СПб.: Алетейя, 1998. – 504 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Сочинения в 2-х Т. / Г. В. Ф. Гегель; [Пер. с нем. М. И. Левиной]. – М.: Мысль, 1976. – Т. 1. – 532 с.
3. Керкегор С. Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал. Сборник сочинений / С. Керкегор; [сост. и комм. А. Суховей]. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – С. 105–234. – (Серия «Религиозные мыслители»).
4. Кьеркегор С. Страх и трепет / С. Кьеркегор; [пер. с дат., комм. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева] // Страх и трепет. – М.: Республика, 1993. – С. 15–112. – (Библиотека этической мысли).
5. Коссак Е. Экзистенциализм в философии и в литературе / Е. Коссак; [пер. с

польск. Э. Я. Гессен]. – М.: Политиздат, 1980. – 360 с.

6. Лепп І. Християнська філософія екзистенції / І. Лепп [пер. з фр. В. Лях і О. Марштупенко]. – К.: Унів. вид-во »Пульсари», 2004. – 148 с. – (Сер. »Християн. філософи»).

7. Сартр Ж. П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж. П. Сартр; [пер. А. А. Санина] // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. – С. 319–344.

REFERENCES:

1. Abban'yano N. Struktura ekzistentsii. Vvedenie v ekzistentsializm. Pozitivnyy ekzistentsializm i drugie raboty [Structure of existence. Introduction to existentialism. Positive existentialism and other work]; [per. s ital. A. L. Zorina]. – SPb.: Aleteyya, 1998. – 504 s.

2. Gegel' G. V. F. Filosofiya religii. Sochineniya v 2-kh T. [The philosophy of religion. Works in 2 T.]; [Per. s nem. M. I. Levinoy]. – M.: Mysl', 1976. – T. 1. – 532 s.

3. Kerkegor S. Garmonicheskoe razvitie v chelovecheskoy lichnosti esteticheskikh i eticheskikh nachal. Sbornik sochineniy [The harmonious development of the human personality aesthetic and ethical principles. Collected Works]; [sost. i komm. A. Sukhovey]. – M.: Bibleysko-bogoslovskiy institut sv. apostola Andreya, 2005. – S. 105–234. – (Seriya «Religioznye mysliteli»).

4. K'erkegor S. Strakh i trepet [Fear and Trembling]; [per. s dat., komm. N. V. Isaevoy, S. A. Isaeva] // Strakh i trepet. – M.: Respublika, 1993. – S. 15–112. – (Biblioteka eticheskoy my sli).

5. Kossak E. Ekzistentsializm v filosofii i v literature [Existentialism in philosophy and literature]; [per. s pol'sk. E. Ya. Gessen]. – M.: Politizdat, 1980. – 360 s.

6. Lepp I. Khrystyianska filosofiia ekzystentsii [Christian philosophy of existence]; [per. z fr. V. Liakh i O. Marshtupenko]. – K.: Univ. vyd-vo »Pulsary», 2004. – 148 s. – (Ser. »Khrystyian. filosofy»).

7. Sartr Zh. P. Ekzistentsializm – eto gumanizm [Existentialism - a humanism]; [per. A. A. Sanina] // Sumerki bogov. – M.: Politizdat, 1989. – S. 319–344.

Боревой М. Б., кандидат философских наук, доцент кафедры философии Днепропетровского национального университета имени Олеся Гончара (Днепропетровск, Украина), E-mail: visnukDNU@i.ua

Проблема идейных истоков христианского экзистенциализма С. Кьеркегора и содержания понятия «экзистенциальная философия»

Аннотация. *Проводится анализ идейных истоков христианского экзистенциализма С. Кьеркегора и содержания понятия «экзистенциальная философия».*

Ключевые слова: *христианский экзистенциализм, экзистенциальная философия, религия, философия.*

Borevoy M., PhD in philosophical sciences, associate professor of the Department of philosophical sciences Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

The problem of the thoughts origins in S. Kierkegaard's christian existentialism and the matter of concept «existential philosophy»

Abstract. *The analysis of the thoughts origins in S. Kierkegaard's Christian existentialism and the matter of concept «existential philosophy». This work is a comprehensive reflects of philosophical problem of the thoughts origins in S. Kierkegaard's Christian existentialism and the matter of concept «existential philosophy». The feature of existential philosophy at the crossroads of philosophy and art literature. In revealing proper ontological problems existential philosophy goes far beyond philosophy itself and disclosed in such literary forms as a myth, parable, poem, essay, novel, metaphysical diary, epistolary genre, aphorism and even play. There is a mix of philosophy and literature, forming a completely new type, both the philosophy and literature. In an example of this is enough to imagine such shining philosophers-existentialists like Albert Camus, Gabriel Marcel, J.-P. Sartre, who both were outstanding writers. And some of them reached the highest recognition in this field, becoming the Nobelist of literature. As is well known, his philosophical works, works of art literature, they are not made out in the strictly scientific, systematic style. Today the origins of existential philosophy as a form of non-classical thinking, many researchers see in the philosophy of Plato, Augustine, Pascal, Schelling, Kierkegaard and even an updated draft orphism mythology. And because the same opinion on this account does not exist, existentialism as a philosophical current, it remains outside the system conglomerate*

and in its genesis and in its content, also includes the potency to various interpretations and semantic transformations. One can only conclude that the basic concept of collecting existential philosophy is a category of existence, uncharacteristic for the whole previous development of philosophical knowledge. This concept first introduced by S. Kierkegaard. Existence is the self-existence of the person to whom there is no direct definition. This means that the man in existential philosophy must be understood in the context of his personal, ever-changing existence, which subsequently constitutes its multidimensionality.

Key words: *Christian existentialism, existential philosophy, religion, philosophy.*

.

УДК 111.1 (09)

Борисова Т. В.,
Национальная металлургическая академия Украины
(Днепропетровск, Украина), E-mail: visnukDNU@i.ua

КРИЗИС ЦЕННОСТЕЙ И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА КУЛЬТУРУ

Аннотация. *Рассматривается философский срез онтологических и гносеологических аспектов культуры и самого культурного пространства. Определяется основной круг проблемных вопросов в процессах современных культурных трансформаций. Выявляются основные характеристики и предпосылки возникновения нигилистического мировоззрения в философской культуре мышления, их влияния на общественные традиции и сознания индивида. Критически осмысляются принципы космополитизма и социального конструктивизма в разрешении глобальных вопросов культуры и всей системы культурних ценностей.*

Ключевые слова: *культура, личность, творчество, Бог, свобода, нигилизм, христианство, ответственность.*

.

Проблема ценностей и ценностных ориентаций в культурном пространстве общественной и научной жизни сегодня сохраняет свой высокий градус *актуальности*. Оживление ведущихся диалогов и споров на эту тему в философской, культурологической и этико-эстетической литературе последних и предыдущих лет указывает на существование в украинском гражданском обществе постоянного интереса к вопросам духовных ценностей и их трансформации в различных сферах жизни человека и общества. Однако, интерес этот далеко не праздный, более того, он уже давно вышел за рамки внутрифилософского и чисто академической полемики на тему культуры. Основная *задача* данной работы заключена в установлении важных онтогносеологических предпосылок в осмыслении особой роли культуры в жизни человека и общества. Все явления бытийной жизни личности и народов заставляют культуру думать, философски артикулировать вслух и про себя об этом. Размышления о культурных процессах по большому счету сводимы к проблеме человека. Именно по образу жизни личности и общества, а так же духовному наследию предыдущих поколений появляется возможность понять особенности бытия целой культурно-исторической эпохи. Мыслители современной философии рассматривают проблему человека и культуры в контексте существующей картины мира и используя методы философии постмодерна Ж. Бодрийар, Ж. Делез, Ж. Лиотар, А. Чучин Русов. Рассмотрением социальных образов человека информационной эпохи занимаются И. Василенко, О. Кордобовский, С. Политыко, В. Лейбин, Н. Наумова, А. Неклесса. Вопросы и проблема художественного образа человека вообще и художественного образа человека в искусстве и культуре XX века – основное направление занимающее интерес В. Вейдле, Л. Ратнер, О. Седаковой.

Сейчас много говорится и пишется о социокультурных процессах, об их динамичности, констатируются основные причины и признаки этих процессов, предпринимаются попытки детального их рассмотрения, даже «смакования» на все лады, что бы вызывать позыв и запрос в обществе на выработку новых взглядов

в разрешении традиционных культурно-философских проблем. В результате таких волнений вся сложность и неоднозначность современной социокультурной ситуации порождает очередные рекомендации по разрешению сложившейся ситуации в различных культурно-философских и этико-религиозных проекциях. Для современной культуры евангельский рассказ о «блудном сыне», ушедшем от родного дома, оказался симптоматичным и характерным. Утрата крепких связей и преемственности с традиционными христианскими ценностями делает современное культурное пространство, лишенное ориентиров, нужной и важной оси координат – духовности. На духовное бродяжничество культура обречена, если она не считает для себя нужным сохранять незыблемыми внутри себя каноны истинной духовности, пытается их подменить идеалами светской нравственности, воспитанности, прогрессивности и образованности. Важно при этом отметить, что онтогносеологичесике корни самой культуры должны пониматься в контексте не самой культуры, а внешнего источника всего бытия. В противном случае культура предстанет на исторической сцене в довольно выразительном статусе *отрицательной самодостаточности*.

Безусловно, учителей и моралистов, что предлагали свои рецепты нравственного возрастания, в истории человечества было довольно много. Как правило, среди них выделяют, прежде всего, Будду, Сократа, Магомета, Конфуция, Лао-Цзы и даже Л. Толстого. В свете их творческих наследий сегодня довольно модно говорить о синтезе этих учений, о выработке некоего собирательного подхода на основе общеизвестных морально-этических учений в истории человечества. Правомерно ли это в контексте разрешения кризиса ценностей? Нравственно обоснован ли такой подход к проблеме? Думается нам, что нет.

Космополитизм явленным нам в этом подходе становится лишь очередной демонстрацией большой «всеядности» современной культуры. Можно предположить, что в своих бесполезных поисках онтологической самостоятельности и полноты культура не даст духовных плодов.

Системы координат в самом культурном пространстве позволяет фиксировать все события, деяния, намерения и сами идеи по принципу добро или зло, высокое или низкое. Культура и философская культура мышления по своей природе призваны научать мыслить человека, формировать оценку своему поведению, угадывать ложь и зло в обыденном, выявлять низкое в пафосной оболочке массового культурного продукта. Не будь этих указателей в культуре, все будет низведено к однообразию, к тотальной власти понятия «разное». Не ощущая онтологической и аксиологической разницы в природе добрых и злых процессов бытия человека и общества – культура способна привести их к одному знаменателю. Однако следует помнить одну из непреложных истин – преступив нравственную грань (пусть даже в мыслях своих) личность уже не будет замечать иных различий в мироздании, еще меньше будет способна различать оттенки.

Каким бы крепким не было желание уклоняться от использования и разъяснения уже устоявшихся философских положений о смысле и роли культуры, но именно они выступают ключом к пониманию сложившихся внутрифилосфских проблем. Потому обратимся к хрестоматийному тезису о том, что культура – это «вторая природа». Причины возникновения культуры лежат в плоскости такого события как грехопадение первых людей. Культура выстроила вторичный мир, вторичную искусственную реальность и наводнила ее символами, знаками и образами, всяким арсеналом художественного творчества и прежде всего искусством. Так называемый мир вторичных образов позволяет человеку примириться с жизнью, с трагизмом, который она содержит.

Культура может и должна быть понимаема как особый способ освоения мира, как очки, через которые мы смотрим на мир. Однако суть кризиса ценностей в культурном пространстве заключается так же в попытках оправдать различные

стратегии освоения мира. У этого разнообразия идей и подходов в процессе преодоления кризиса должны быть установлены некие пределы допустимого. Жизнь показывает, что оригинальность, как и новизна в культурном творчестве не всегда олицетворяют глубокомыслие и нравственное совершенствование. Современные высоколобые концепции культурного развития личности и общества пытаются вытеснять христианские ценности из предметного поля культуры. Новые подходы в преодолении кризиса духовности не должны вырываться из границ добра и зла, в которых встроенное бытие человека. Иначе произойдет утрата важнейших ориентиров, произойдет размывание границ между добрым и дурным, что, в конечном счете, приведет к установлению диктатуры понятия «разное».

Не секрет, что отношение к культуре практически во всех религиях остается негативным, разве, что китайская религия откровенно ей симпатизирует. Причина тому очевидна. Творение рук человека – это некий вторичный мир. Само его появление – это результат случившегося «разрыва» с исходной реальностью, в какой жили люди, где богообщение человека с Творцом было непосредственным.

Если в самой культуре не осуществляется критический анализ происходящих в ней и в жизни общества процессов, то теряется трезвость самого взгляда на жизнь. Сама же трезвость мысли возможна при условии трезвого духа культуры. Понятие «трезвости духа» давно перестлало быть эпитетом, оно уверенно вошло в философскую литературу из святоотеческой богословской мысли.

Космополитизм не принесет желаемых успехов в процессе духовного обновления и самоосмысления культуры, а все более углубит существующий кризис. В конечном счете, переродится в процесс строительства «царской дороги» для нигилизма в культурном пространстве современности. Чем опасен такой нигилизм? Прежде всего, нивелированием традиционных ценностей, что приведет к «духовному забытью». По верному замечанию Л. Ратнер, искусство – это правдивый «свидетель» культурно-исторических эпох; «свидетель», который не врет и способен отобразить саму историческую веху человечества во всей ее полноте. Так к примеру, в художественной литературе И. Тургеневым в живой ткни его сюжетов были спроецированы писателем два важных феномена социальной жизни, что актуальны и сегодня – это образ «лишнего человека» и проблема нигилистического мировоззрения.

Можно констатировать, что современная массовая культура отравлена агрессивным натиском навязывания особой реальности, без возбуждения в человеке внутреннего диалога, запроса на высшие ценностные ориентиры. Если же этот принцип селекции добра и зла не реализуется как основное правило духовной жизни или не устанавливается всякий раз заново в периоды культурных трансформаций, то на смену ему естественным образом прейдет нечто иное по своей природе сути. Речь идет о нигилизме. Очевидно, что сам нигилизм основан на допущении некого самостоятельно действующего механизма. Нигилизм не способен устоять в культурном пространстве без питательной для него энергии, энергии отрицания и богоборчества. Само же отрицание в нигилизме корениться в его внутренней безнадежности. Нигилистическое мироощущение склонно к духовной слепоте. Его философским кредом становиться всеотрицающий взгляд на вещи. В искусстве, а в особенности в художественной литературе ярко отображены всевозможные духовные и социально-этические настроения и веяния. Герой романа И. Тургенева «Отцы и дети» Базаров – яркий и модный персонаж, что иллюстрирует культурно-социальный портрет носителя нигилистического мировоззрения. Нигилизм приходит в общество и заполняет собой мысли людей, если общество в нравственном смысле теплохладно, безбожно и стыдиться веры. Именно это выступает главной причиной слабости аргументов всех спорящих с Базаровым персонажей романа И. Тургенева, их робости и неуверенности. На

этом фоне сам нигилизм проявляется как ложный героизм – героизм ни во что не верить. Взятая во всеоружии своей самости личность героически отрекается от всех и прежде всего от общехристианских ценностей. Душа нигилиста выбирая небытие (по сюжету романа Базаров сознательно ищет смерти, жаждет ее и намеренно заражается тифом). В конечном счете, выбирая небытие, душа к небытию и стремится. Важно отметить, что нигилистические настроения в культуре способны подвести как человека, так и саму культуру к мысли об утрате смысла во всем. Если прекращается поиск смысла жизни – обрывается и сама жизнь. Культура не спасает человека, спасает вера, вера в Истину, Добро и Красоту – в Бога. Однако, культура способна настроить жизненную арфу человека на высокие гаммы бытия.

Аксиологические измерения бытия открывают перед человеком возможности самопознания в себе границ добра и зла, прекрасного и безобразного, высокого и низкого. Далеко не все люди нашего времени способны на «самопознание». Такое «самопознание» проистекает через «само-опознавание» – противопоставление себя другому или толпе. Его избегают по той причине, что этот процесс чреват утратой социального комфорта, вступает в противоречие с утилитарным подходом и уже довольно устоявшимся в современной культуре потребительским интересом к жизни.

По большому счету восстановление самого понятия «культура», в ее истинном значении и предназначении для человека и истории человечества – это борьба за ценностные приоритеты личности. Ценности – это строительный материал для конструирования самой культуры. Однако сама культура способна лишь приуготовить человека к потребности духовного обновления, но не совершать это обновление. При этом важно отметить главную особенность самой культуры, она, как и природа искусства, что реконструирует ценности, таит в себе скрытый парадокс. Речь идет о том, что искусство и все культурное пространство – принадлежат падшему миру, более того они выразители и свидетели этого падения. Вдумчивый критический анализ этих вопросов позволяет увидеть главные проблемы в таком положении дел. Одна из них – это опасность, что кроется в обожествлении искусства и абсолютизации роли культуры. Другая ошибочная крайность, что имеет место быть, заключается в отторжении культуры и ее агрессивной критике. Причиной такой критики может служить ошибочное убеждение, что культура как важный элемент бытия мира после грехопадения – сама является грехом. Однако, утверждение о том, что культура – есть следствие греха, никак не должно означать для нас, что культура и есть грех.

Формирование культурным пространством духовно-нравственных основ личности в юном возрасте способствует так же индивидуальной закалке, укреплению взглядов, вырабатывает навыки преодоления трудностей. Сама же по себе пассивная жизнь не предусматривает познания, движения и внутриличностного роста. Не оплаченная духовным опытом творческая жизнь – это пародия на саму жизнь, это «караоке». Эта проблема была затронута И. Тургеневым в выведении образа «лишнего человека». Духовно-творческая и социально-бытийная инертность, что присуща образу «лишнего человека» – это демонстрация уныния человеческого духа. Привычка жить без творчества и духовных поисков как ничто иное характеризуют «лишнего человека» нашего времени. Эту характеристику И. Тургенев дал как симптом болезненного состояния общественной жизни. Современная культура в своей массовой пропаганде располагает человека к инфантилизму. Инфантилизм настраивает личность на жизнь, словно верхним слоем души. В таком культурном пространстве уже нет высоты и полета мысли, даже критика такой культуры списывается очень быстро, поскольку долго говорить об этом не выходит.

Культура не только должна нести в себе всю полноту ответственности за свои

результаты и духовные плоды, но и наделять этой полнотой ответственности саму личность, как ее носителя и ретранслятора. Споры об этом не угасаю и сегодня. Попытку осмыслить культуру как «инфраструктуру свободы» и «свободу в культуре как ответственность» предпринял и современный мыслитель Г. Тульчинский: «Именно культура – как система внегенетического наследования опыта, как система порождения, хранения и трансляции этого опыта – делает человека человеком. Причем каждая из усвоенных культур не только наделяет человека определенной жизненной компетентностью, но определяет личность как носителя определенной культуры (набора культур) и ее идентичность». А далее философ отмечает сложность всей проблематики: «Но если я полностью программируемый этими социально-культурными кодами, то я несвободен и невменяем, поскольку я только реализую программы, инсталлированные в меня семейным и прочим воспитанием и образованием. Ханжество культуры и права в том-то и состоит, что, с одной стороны, меня считают продуктом социальных отношений, а с другой – наделяют меня свободой, вменяя лично мне ответственность за поступки и поведение. В принципе можно наметить два пути разрешения этого парадокса. Первый – исторический: личность свободная есть продукт европейской (иудео-христианской) культуры. Это означает, что до сознания идеи свободы необходимо дорасти! Она появляется при определенных условиях: при формировании некой инфраструктуры – экономической, социальной культурной. Реализация этих условий открывает возможность развития личности, а за нею – свободы. Тогда получается, что свобода, сознание свободы воли, самосознание моего Я – не что иное, как эпифеномен культуры» [5; с. 20].

Такой комментарий на наш взгляд довольно неоднозначный и местами даже спорный, однако он отображает современные тенденции в размышлениях на тему культуры и ее влияния на человека. Однозначно истинным есть та мысль, что идейный рост нации дороже роста экономического.

С онтологической и гносеологической точки зрения сама история культуры и искусства не может даже философским умом пониматься как «введение в философию». Этим положены пределы обозримости культуры и масштабы ее обновления. «Обновление» в истинном и душеполезном смысле этого слова должно осуществляться не по безликим законам социального конструктивизма (по примеру некоего космического Логоса или абсолютного духа в гегелевском смысле его понимания), а по действию умозрительной воли Божией. Несомненно, что культура с ее ценностями и ценностными ориентациями отображает бытие мира людей, но само по себе бытие мира и жизнь человека – вне культурного пространства. Акты рождения и смерти людей чисто онтологичны, но понимаемы и культурно нагружены человеком посредством культурно-онтологической рефлексии. Все вышеизложенное подводит нас к важному умозаключению. Упомянутые ранее мудрецы прошлых культурных эпох (Сократ, Конфуций, Магомет и др.) с их попыткой переустройства пирамиды ценностей и всего культурного пространства, были бы актуальны и незаменимы, но при одном единственно условии – если бы не было Христа и Его Воскресения. Богочеловеком была задана иная социальная реальность с особой онтологической и эсхатологической перспективой всех, каждого и самого бытия мира. Бытие человека и мира довольно сложно. Сложность их не только в них самих, но в самом процессе их понимания человеческим разумом. Преодоление кризиса в культуре невозможно без четкого осознания природы самой культуры, понимания присущей ей целесообразности и историософской перспективы.

Все изложенное выше позволяет нам подытожить анализ в следующих выводах:

1. В самой культуре, безусловно, заложены ее сильные стороны. Однако, следует помнить, что при иной (бездуховной) направленности сильные стороны культуры в одночасье преобразуются в ее слабости и провалы. За утратой духовной

наполненности следует угашение сил и разрушение через саморазрушение культуры.

2. Мир вторичных образов представленных в культуре дан падшему человеку для утешения, для некого исцеления после утраты достоинств, что даны были от сотворения. Очевидно, что культура как лекарство понимается не иначе как признак больного состояния человека, общества и всего мира. Однако не само лекарство есть причина болезни, а его следствие. Здоровый в лекарстве не нуждается, многообразие лекарств в доме – признак болезни хозяина дома. Вместе с тем, не через отказ от лекарства, что дарует культура, пролегает путь к выздоровлению. Культура, как и все искусство – детище болезненности падшего человеческого рода, но именно она позволяет находить понимание людям друг с другом, связывать души людей между собой любовью и уважением, хранит традиции и принцип преемственности ценностей поколений.

3. Механизмы демонтажа псевдоценностей современной культуры своим острием направлены на отказ от идеи о социальном соперничестве светской культуры (с ее системой воспитания, образования и массового искусства) и христианской культурой.

4. Философское осмысление природы и значения культуры приводит нас к размышлению о таком феномене как «культурный сценарий» («культурный код нации»). В таком сценарии в обязательном порядке прописывается четкое понимание, где проходит граница между «сакральным» и «профанным». Культура утверждает нас в осознании своей сложности и многофункциональности ее процессов, что может в свою очередь равнозначно поспособствовать как возвышению человеческого духа в истории культуры, так и его гибели.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Вейдле В. Умирание искусства. Размышления о судьбе литературного и художественного творчества / В. Вейдле // Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. – М.: Политиздат – 1991 – с. 366.

2. Гусейнов А. Философия как этический проект / А. Гусейнов // Вопросы философии № 5– М.– 2014 – С. 16 – 26.

3. Кримский С. Запити філософських смислів / С. Кримский. – К.: Вид.ПАРАПАН, 2003. – 240 с.

4. Смирнов К. Имманентная философия христианства / К. Смирнов // Русская мысль. - М., 1914, кн. VI. - С. 62-84.

5. Тульчинский Г. О природе свободы / Г. Тульчинский // Философия и общество № 4. – 2006. – М. – С. 17 -31

6. Шендрик А. Теория Культуры / А. Шендрик. – М.: ЮНИТИДАНА, Единство, 2002. – 519 с.

REFERENCES:

1. Veydle V. Umiranie iskusstva. Razmyshleniya o sud'be literaturnogo i khudozhestvennogo tvorchestva [Dying art. Reflections on the fate of the literary and artistic creation] // Samosoznanie evropeyskoy kul'tury KhKh veka: Mysliteli i pisateli Zapada o meste kul'tury v sovremennom obshchestve. – M.: Politizdat – 1991 – s. 366.

2. Guseynov A. Filosofiya kak eticheskiy proekt [Philosophy as an ethical project] // Voprosy filosofii № 5– M.– 2014 – S. 16 – 26.

3. Krymskyi S. Zapyty filosofskykh smysliv [Request philosophical meanings]. – K.: Vyd. PARAPAN, 2003. – 240 s.

4. Smirnov K. Immanentnaya filosofiya khristianstva [The inherent philosophy of Christianity] // Russkaya mysl'. – M., 1914, kn. VI. - S. 62 – 84.

5. Tul'chinskiy G. O prirode svobody [On the nature of freedom] // Filosofiya i obshchestvo № 4. 2006. – M. – S. 17 – 31

6. Shendrik A. Teoriya Kul'tury [Theory of Culture]. – M.: YuNITIDANA, Edinstvo, 2002. – 519 s.

Борисова Т. В., Національна металургійна академія України (Дніпропетровськ, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua

Криза цінностей та її вплив на культуру.

Анотація. *Розглядається філософський зріз онтологічних та гносеологічних аспектів культури та самого культурного простору. Визначається основне коло проблемних питань у процесах сучасних культурних трансформацій. Виявляються основні характеристики та передумови виникнення нігілістичного світогляду в філософській культурі мислення, їх вплив на традиції суспільства та свідомість індивіда. Критично осмислюється принципи космополітизму та соціального конструктивізму у розв'язанні глобальних питань культури та всієї системи культурних цінностей.*

Ключові слова: *культура, особистість, творчість, Бог, свобода, нігілізм, християнство, відповідальність.*

Borisova T., National Metallurgical Academy of Ukraine (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

Crisis of values and his influence on a culture.

Abstract. *The philosophical cut of ontological and gnosiological aspects of culture and most cultural space is examined. The basic circle of problem questions is determined in the processes of modern cultural transformations. Basic descriptions and pre-conditions of origin of nihilistic world view in the philosophical culture of thinking, their influences on public traditions and consciousnesses of individual come to light. Critically principles of cosmopolitanism and social constructivism осмысляются in permission of global questions of culture and all system of values.*

In culture, of course, its strengths are laid inside. However, it should be remembered that in case of a (non-spiritual) orientation culture strengths suddenly turn into its weakness and failures. For the loss of spiritual fullness must extinction forces and the destruction of self-destruction through culture.

World secondary images presented in the culture of fallen man are given to comfort, to heal after a certain loss of dignity that was given from creation. Obviously, the culture as a cure is understood as a sign of a sick person's state, society and the world. However, not the cure is the cause of the disease but its consequences. Healthy does not require the cure, a variety of drugs in the house is a sign of illness of the host. At the same time, not by giving up cure, which gives culture, lies the path to recovery. Culture, like all art - the brainchild of pain of the fallen human race, but than it allows people to find an understanding with each other, to bind souls to each other with love and respect, keeps the tradition and the principle of continuity of generations of values.

Key words: *culture, personality, work, God, freedom, nihilizm, christianity, responsibility.*

УДК 17.024

Волик Н. Г.,
Полтавский национальный технический университет
имени Юрия Кондратюка
(Полтава, Украина), E-mail: visnukDNU@i.ua

НРАВСТВЕННОСТЬ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Аннотация. *Современный мир глобализируется. Глобализация стала реальностью бытия современного человечества. Глобализация имеет как позитивные, так и негативные стороны, ибо всякий прогресс несет в себе и регресс, с точки зрения диалектики как науки о развитии. Именно мораль и нравственность – могут и должны выступить своего рода регуляторами отношений между людьми и основоположными базисными принципами для формирования нравственно совершенной личности, способной полноценно реализоваться в системе новых глобализационных мировых ценностей.*

Ключевые слова: *глобализация, диалектика, прогресс, регресс, социальный прогресс, нравственный прогресс, мораль, нравственность, личность, целостная личность, воспитание.*

Современный этап развития общества с каждым днем выдвигает перед человеком все больше и больше требований в реальной жизни, которые часто идут в противоречие с требованиями элементарной общечеловеческой морали, и чаще всего наш современник выбирает линию поведения в противовес нравственным принципам. Неужели мораль, как форма регулирования общественных отношений, на сегодняшний день исчерпала себя? Конечно же, нет, просто в современном мире на первое место выходят законы политики и экономики, а этическим законам остается лишь почетное место для научных диспутов. Если посмотреть на историю человечества, то мы четко увидим, что именно с морально-нравственных методов регулирования отношений между людьми начиналась история становления человеческого общества. Далее, на этапе цивилизационного развития человечества, рядом с морально-этическими появляются религиозные и правовые нормы; последние со временем перебирают на себя основные функции регулирования отношений между людьми. Сегодня в передовых цивилизованных государствах мы видим бум и процветание юриспруденции, как науки, и права, как основной формы регулирования абсолютно всех сфер жизнедеятельности человека. При этом часто юридические нормы не соответствуют общепринятым нравственным нормам человечности.

Современное общество возникло в результате длительного и сложного процесса формирования. Ученые по-разному подходили к изучению истории человечества. Впрочем, какие бы подходы мы не взяли, неоспоримым остается факт возникновения индустриального общества лишь три века назад. Однако, как кардинально изменился образ и качество жизни людей за такой короткий промежуток времени по сравнению с общей историей человечества. Люди массово начали переселяться в города для работы с механизмами. Постепенно совершенствовались все стороны жизни и деятельности людей. Улучшалось качество жизни людей в целом. В конце концов, научно-техническая революция заложила предпосылки перехода от индустриального к постиндустриальному, технологическому и информационному типам общества. Мир вышел на путь глобализации.

Проблемы глобализации и возможных перспектив развития современной цивилизации разрабатывали такие мыслители, как З. Бауман, У. Бек, Ж. Бодрийяр, П. Дж. Бьюкенен, И. Валлерстайн, Д. де Вильпен, Э. Гидденс, Д. Зерзан, С. Кокберн, Г. Кюнг, А. Негри, Р. Пеллз, Э. Тоффлер, С. Хантингтон, Х. Шрадер и другие. Все они, так или иначе, указывали на проблемы, вызванные процессами глобализации: вызовы глобализации; культура и глобальный мир; идентичность в глобализирующемся мире; глобализм и антиглобализм и т. п.

Среди ученых на постсоветском пространстве изучением проблем глобализации – ее сути, влиянии на судьбу современной цивилизации, влияние процесса глобализации на изменение статуса национальных государств, на культурную и национальную идентичность, глокализацию, становление протестного антиглобалистического движения, на развитие общества в целом, –занимаются Т. С. Воропай, Л. Д. Гудков, В. В. Гусаченко, А. Г. Дугин, В. Б. Кувалдин, Б. В. Межуев, А. И. Неклесса, В. И. Тостых, А. И. Уткин и другие.

Г. Кюнг задается вопросом о том, не является ли этическое согласие – взаимное согласие по поводу индивидуальных ценностей, критериев, позиций, цементирующих мировое общество, которое возникает, – большой и красивой иллюзией? И возможно ли вообще предусмотреть какое бы то ни было этическое согласие? И предлагает вывод от противного – возможное решение в этой тяжелой ситуации есть, и это – базовое этическое согласие (соглашение) [10].

Мир глобализируется, и от этого никуда не денешся. Но хотелось бы определиться с морально-этической стороной (оценкой) этого процесса. Развитие – это процесс. Рассмотрение процессов развития на любом уровне – это задание диалектики как науки. С точки зрения диалектического подхода к рассмотрению процессов, происходящих в современном обществе, нам необходимо остановиться на рас-

смотрении определения «прогресса». Под «прогрессом» мы будем понимать одну из форм развития, особый тип последовательной смены качественных состояний явления. Если атрибут развития вообще – это появление нового качества, то атрибутом прогрессивного развития выступает появление не просто нового качества, а более высокого по сравнению со старым. То есть, как и все категории диалектики, категория «прогресс» имеет свою парную противоположную категорию «регресс». Взаимодействие этих категорий обнаруживает один из общих диалектических законов – закон единства и борьбы противоположностей, лежащий в основе всякого развития. Но прогрессивное развитие тем и отличается от развития вообще, что оно закрепляет определенные качества, хотя при этом несет в себе и свою противоположность – регресс по отношению к другим возможностям развития. «Каждый прогресс в органическом развитии является одновременно регрессом, так как он утверждает одностороннее развитие и исключает возможность развития во всех других направлениях...» [9, с. 621].

Относительный характер прогресса находит разное выражение в своих конкретных проявлениях: всякий прогресс всегда является прогрессом только в некоторых отношениях. Так, например, определенное и целостное изменение в развитии одного и того же объекта выступает прогрессом в одном отношении, чем-то безотносительным во втором и регрессом в третьем. Исходя из выше означенного, мы и должны подходить к анализу глобализации как исторического процесса. А это дает нам право не только восторгаться ее возможными позитивными сторонами, но и задуматься над возможными негативными последствиями. Ибо в современном мире много говорится о демократических ценностях, гуманизации и прочих прелестях европейской цивилизации, а на самом деле жизнь современных людей планеты Земля далека от идеала. Диалектика противостояния Запада и Востока, христианской и мусульманской цивилизаций и культур – это, конечно же, развитие и прогресс, исходя из законов диалектики, особенно, закона о единстве и борьбе противоположностей. Но, если в теории – все это прекрасно, то на практике – это слезы и кровь людей, а, часто, и их жизни.

В мире, разделенном на богатых и бедных, как стран, так и людей, процессы глобализации делают богатые страны и богатых людей еще богаче, а, соответственно, бедные страны и бедных людей – еще беднее. И этот факт уже не отрицает никто, ибо это – объективная реальность [4, с. 16.]. Но удивляет другое – глобализация оборачивается вестернизацией, насаждением всему миру американских стандартов бытия. Ну, а кто против – тому цветные революции, гражданские войны и т. д., и т. п. А это уже – далеко не демократия, а антигуманизм и аморализм в действии.

А. Макинтайр, анализируя состояние нравственности в современном мире, стремится выяснить причины того, почему сегодня нравственная жизнь, моральные понятия и ценности потеряли и продолжают терять то значение, которое они имели в предыдущие исторические эпохи. Во втором разделе своей работы «После добродетели» Макинтайр пишет: «Наиболее поразительной особенностью современных сочинений о морали является то, что столь значительная их часть посвящена разногласиям во взглядах на эту самую мораль. А наиболее поразительной особенностью дебатов, в которых проявляются разногласия, является их незавершенность. Я имею здесь в виду не только то, что споры идут постоянно, хотя на самом деле так оно и есть, но также и то, что они не могут завершиться. Похоже, что в нашей культуре не существует рациональной гарантии морального согласия» [6, с. 11]. Да и вообще, возможна ли и нужна ли мораль и нравственность в современном глобализирующемся мире? По нашему мнению, не только возможна, но и необходима, ибо без целостной современной личности полноценное прогрессивное мировое развитие невозможно. А нравственность является основой, серцевиной, стержнем целостной личности.

Причина возникновения морали, конечно же, не находится в ней самой: в ходе

развития общества возникает потребность в определенном, особом способе социальной регуляции, которым и является мораль. Однако, раз возникнув, мораль дальше развивается и функционирует не только в соответствии с общими диалектическими и социологическими законами, но и в соответствии со своими собственными законами. И в этой двуединой каузальности морального феномена главную роль играет зависимость от социального целого [1]. Для более глубокого осмысления объективности этого процесса остановимся более подробно на рассмотрении состояний нравственного прогресса.

Становление морали было связано с процессом формирования человека как человека, стало проявлением процесса очеловечивания, которое включает возникновение труда, общества, сознания и языка. При этом сознание, в его общем виде, является для людей, которые формировались, осознанием, осмыслением условий их бытия вообще, а мораль, как форма общественного сознания, была осознанием людьми того типа поведения, который вызывается условиями их жизни. Известный советский историк Ю.И. Семенов в своей работе «На заре человеческой истории» отмечал по этому поводу: «Первичной и на ранних этапах самой важной формой общественного сознания, без которой было бы невозможным существование истинно человеческого коллектива, первичной коммуны, была воля коллектива, общественная воля, которую обычно именуют моралью» [7, с. 244]. То есть, с самого начала мораль возникает и отражает объективную необходимость известного порядка поведения людей в сложной форме осознания этой необходимости – в форме нравственных понятий, которые утверждают один образ поведения (общую норму) как образцовый, нормальный в противовес иным образцам поведения, которые нарушают общепринятый порядок. Мораль уже с самого начала выступает регулятором человеческих отношений. И в первобытном строе мораль – это форма сознания, форма осознания и руководства к действию. Она выступает в значении регулятора действия для всех. Подобные интерпретации мы видим в работах П. Кропоткина, Т. Адорно и других мыслителей [5; 2].

С развитием производства и производственных отношений, с переходом человечества на более высокую ступень своего развития меняется и мораль. Мораль – это одна из форм общественного сознания, выражающая в своем развитии реальные отношения: если действительные взаимоотношения были равны, то и мораль была единой для всех. С появлением стратификационного деления общества появляются и различные типы морали.

Таким образом, мораль – это явление естественно-историческое, по природе своей надстроечное, включенное в общий процесс общественной жизни, выполняет одну из необходимых для постоянного поддержания общественной жизни функций, которое подчиняется в своем развитии действию общих законов развития.

В общей форме, прогресс в морали можно определить как совершенствование морали в ходе исторического развития общества: с менее развитых к более развитым ее уровням. Это совершенствование, при котором постепенными ступеньками прогресса становятся конкретные системы морали, которые общество производит одну вместо другой, в силу естественно-исторической необходимости и в соответствии с развитием общества. И, соответственно, способствует, каждая в свое время, этому движению. Это специфическое развитие самой морали, как особого надстроечного явления, по ее собственным законом. Для выявления реального содержания критерия нравственного прогресса необходимо помнить, что моральный прогресс – это только аспект социального прогресса, который является вторичным по отношению к развитию производственных отношений и непосредственно от этого развития зависит. При этом мораль имеет и относительную самостоятельность, что дает возможность ей, несмотря на все изменения, происходящие в ней, оставаться всегда моралью, сохраняя свои общие черты: новым содержанием она наполняется и развивается только в формах, присущих ей и никому больше.

Выделив неоднозначность в характере морали, мы и к определению критериев нравственного прогресса подходим неоднозначно. Каждая общественно-экономическая формация отличается качественной спецификой всей совокупности своих общественных отношений, противоречий, задач и перспектив, а также спецификой, трудностей, которые появляются перед ее людьми. Согласно особенностям характерных для нее общественных отношений, она отличается и созданием специфических именно для нее исторических типов личности, а вместе с тем и выполняемых этими людьми своих исторических ролей. Становление новой формации вызывает к жизни и становление людей нового типа.

Способность человека быть нравственным, взята как общая возможность, имеет биологическое обеспечение: биологически он – человек – умный и общественный. Но реализация этой способности, усвоение той или иной морали не может проходить в биологических формах, подобно росту, возмужанию человека в физиологическом отношении. Мораль – явление социальное. И нравственное развитие личности предусматривает в значении обязательного условия и средства специально направленные на формирование личности субъективной активности, приложения для этой цели значительных усилий индивидов и общества – то, что называется воспитанием. Без специального воспитания или при недостаточной его постановке личность не может получить необходимых обществу моральных качеств, и оказывается в нем не как положительная, а как отрицательная единица. От содержания воспитательного процесса, который дополняет зависимость человека от его материального положения – в большой степени зависит внутреннее нравственное развитие, внутреннее моральное самосознание и нравственные переживания личности, а также ее нравственная активность, в которой внутреннее получает выход наружу: зависит возникший морально-социальный тип личности – тип творца или разрушителя, активиста или приспособленца и т. д. [3].

Правильное положение о том, что моральная жизнь каждой новой эпохи представляет собой шаг (ступень) на пути морального прогресса, не исключает того, что отдельные компоненты морали – некоторые ее нормы и целые системы – выражают интересы социальных сил, которые пытаются удержать вчерашний день общественной жизни и выполняют функцию тормоза социального и морального прогресса. Развитие задерживается и усложняется, но, конечно же, не останавливается.

Таким образом, прогресс в морали – это развитие ее в соответствии с потребностями социального прогресса, такое ее изменение, которое помогает переходу общества на новый этап развития, стимулирует становление производственных отношений более высокого типа. Как писал А. И. Титаренко в своей работе «Критерий нравственного прогресса»: «…Каждая общественно-экономическая формация, определяя возможности, пределы, своеобразный смысл развития морали своего времени, выступает как особая фаза морального прогресса человечества. Качественное своеобразие каждой фазы, разумеется, не означает отрицания единства, взаимосвязи, общей направленности, наступательных изменений морали» [8, с. 133-134].

Иначе говоря, каждая историческая форма морали появлялась из потребности в ней человечества и существовала до тех пор, пока удовлетворяла эти потребности. Каждая из форм морали, в их совокупности и последовательности, как раз и выступает в значении особого состояния, особой фазы морального прогресса. Действительным же объективным критерием, который позволяет судить о том, какая форма морали выше, выступает тот факт, что более прогрессивная мораль является отражением более высокой социальной системы и отвечает ее потребностям.

Воспитание личности является важной составляющей любого общественного развития. Учитывая реалии нашего общества эта проблема чрезвычайно актуализируется, ибо без личностей не бывает ни общества, ни государства.

Формирование нравственно совершенной личности в современных условиях – дело очень и очень не простое и связано со многими проблемами не только субъ-

ективного, но и объективного плана. Среди проблем объективного плана можно выделить главные: незрелость экономического базиса, что соответственно находит свое проявление в незрелых надстроечных отношениях, противоречия теории и практики общественного бытия, разрыв между словом и делом, и тому подобное. Объективно, в обществе, которое находится в процессе становления, с несформированной системой общественных отношений, нет условий и основ для полновластия нравственности. Но на субъективном уровне нравственность существует и даже выполняет роль регулятора общественных отношений. Чем выше роль нравственных основ в регуляции личностью своего поведения, тем совершеннее личность, как субъект нравственных отношений, как нравственная личность. Ведь личность – это человек, взятый в социально-психологическом ее аспекте, как член определенной социальной группы с ее системой общественно значимых черт и функций.

Индивид постоянно выступает субъектом нравственного воспитания не только на стихийном уровне этого процесса, одновременно он выступает субъектом целенаправленного воспитательного процесса, проводимого господствующей в обществе прослойкой с помощью идеологической обработки членов общества, пропаганды, средств массовой информации, специальных организаций и людей, для этого подготовленных. Важная роль целенаправленного нравственного воспитания обусловлена рядом факторов. Тем, что человек не рождается моральным существом, а лишь становится им в процессе своей жизнедеятельности. Тем, что для освоения общественного сознания, объєктивованного в культуре, индивид нуждается в посредниках, что уже овладели этой культурой. Тем, что личный опыт индивида всегда ограничен, в нем наиболее наглядно данные непосредственные, наиболее близкие интересы (именно поэтому и наиболее легко усваиваемые). Осознание же индивидом общественных интересов, формирование способности ориентировать собственное поведение на них, а не на один только ближайший, непосредственный интерес – сложный процесс, который предполагает и целенаправленное воздействие.

В ходе своего становления, личность сопоставляет свой опыт с опытом других людей, одалживает у них лучшее, в ее понимании, и делится находками. Эти общие черты процесса становления личности полностью распространяются на воспитание нравственных качеств.

Поведение личности является выражением не только ее нравственности, но и всего, усвоенного ею, опыта социального общения. Весь опыт социального общения относится к культуре личности как составляющая ее часть. Суждения о культуре личности делаются, в первую очередь, на основе ее нравственной культуры, что выражается в исторически определенных нравственных ценностях. Нравственная культура формируется в процессе развития личностных потребностей в общественно значимых нравственных ценностях. Усвоенные личностью нравственные ценности определяют содержание ее нравственной культуры. Усвоение этих ценностей протекает как процесс становления собственных взглядов, навыков, нравственных убеждений.

Благодаря культуре и с ее помощью индивид получает свою истинную человеческую природу. Но, опять же, процесс приобщения индивида к культуре подразумевает наличие разумного наставника – воспитателя. Воспитатель же, выступая представителем своего сословия, будучи воспитанным в системе отношений, которые господствуют в данном обществе и на данном этапе его развития, отражает все несовершенство этого этапа развития. То есть, «воспитатель сам должен быть воспитан». Соответственно, воспитательный процесс является процессом взаимообусловленным, социально детерминированным.

Мы живем в XXI веке, мы говорим о будущем открытом демократическом обществе и уже сейчас наблюдаем за тем, как глобализация поглощает отдельные культуры этого общества, часто входит в противоречие с нормами права того или иного государства, при этом не нарушая общечеловеческих принципов. По законам

диалектики, общество развивается по спирали, соответственно мы наблюдаем сейчас новый виток в переходе от правовых к нравственным нормам межличностных отношений. И если человечество не поймет всей важности морально-нравственных основ в межличностных отношениях современности, то оно просто не сможет развиваться. Собственная нравственная культура индивида, его выбор сферы деятельности и ответственность за свой выбор – вот идеал личности глобального информационного общества. Конечно же, это – в идеале, ведь на сегодня мораль еще не является первой необходимостью ни для общества, ни для отдельных индивидов, хотя большинство и ратует за нее, понимая, что в аморальном обществе просто невозможно будет ни жить, ни выжить. А потому нравственная составляющая глобального общества является неотъемлемой его частью, можно сказать, его атрибутом.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Аболина Т. Г. Исторические судьбы нравственности: Философский анализ нравственной культуры. [Текст]. / Т. Г. Аболина. – К.: Лыбидь, 1992. – 196 с.
2. Адорно Теодор В. Проблемы философии морали: Лекции [М. Л. Хорьков (пер. с нем.)] / В. Теодор Адорно – М.: Республика, 2000. – 237 с.
3. Акмамбетов Г. Г. Проблемы нравственного развития личности [Текст] / Г. Г. Акмамбетов. – Изд. «Наука» Казахской ССР. – Алма-Ата, 1971. – 130 с.
4. Гіденс Е. Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя / Е. Гіденс – К.: Альтерпрес, 2004. – 100 с. – («Сучасна гуманітарна бібліотека»)
5. Кропоткин П. А. Этика / П. А. Кропоткин – М.: Изд-во полит. лит. – 1991.
6. Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали [Текст] / А. Макинтайр; [Пер. с англ. В. В. Целищева]. – М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. – 384 с.
7. Семенов Ю. И. На заре человеческой истории [Текст] / Ю. И. Семенов. – М.: Мысль, 1989. – 318 с.
8. Титаренко А. И. Критерий нравственного прогресса [Текст] / А. И.Титаренко. – М.: 1976.
9. Энгельс Ф. Диалектика природи [Текст] / Ф.Энгельс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. – 2-е изд. – Т. 20. – С.339-626.
10. Hans Kung. A Global Ethik as a Foundation for Global Society / H. Kung. // The Globalization Reader/Ed. By Frank J. Lechner and John Boli, 2004. PP. 44-50.

REFERENCES:

1. Abolina T. G. Istoricheskie sud'by nravstvennosti: Filosofskiy analiz nravstvennoy kul'tury [Historical fate of morality: the philosophical analysis of moral culture]. – K.: Lybid', 1992. – 196 s.
2. Adorno Teodor V. Problemy filosofii morali: Lektsii [Problems of moral philosophy: Lectures] [M. L. Khor'kov (per. s nem.)]. M.: Respublika, 2000. – 237 s.
3. Akmambetov G. G. Problemy nravstvennogo razvitiya lichnosti [Problems of moral development]. – Izd. «Nauka» Kazakhskoy SSR. – Alma-Ata, 1971. – 130 s.
4. Hidens E. Nestrymnyi svit: yak hlobalizatsiia peretvoriuie nashe zhyttia [Expendables world: how globalization transforms our lives] – K.: Alterpres, 2004. – 100 s. – («Suchasna humanitarna biblioteka»)
5. Kropotkin P. A. Etika [Ethics] – M.: Izd-vo polit. lit. – 1991.
6. Makintayr A. Posle dobrodeteli: Issledovaniya teorii morali [After Virtue: Research moral theory]; [Per. s angl. V. V. Tselishcheva]. – M.: Akademicheskiy Proekt; Ekaterinburg: Delovaya kniga, 2000. – 384 s.
7. Semenov Yu. I. Na zare chelovecheskoy istorii [At the dawn of human history]. – M.: Mysl', 1989. – 318 s.
8. Titarenko A. I. Kriteriy nravstvennogo progressa [The criterion of moral progress]. – M.: 1976.
9. Engel's F. Dialektika prirodi [Dialectics of Nature] // K. Marks, F. Engel's. Soch. – 2-e izd. – T. 20. – S.339-626.
10. Hans Kung. A Global Ethik as a Foundation for Global Society // The Globalization Reader/Ed. By Frank J. Lechner and John Boli, 2004. PP. 44-50.

Волик Н. Г., Полтавський національний технічний університет імені Юрія Кондратюка (Полтава, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua

Моральнісність в умовах глобалізації

Анотація. *Сучасний світ глобалізується. Глобалізація стала реальністю буття сучасного людства. Вона має як позитивні, так і негативні сторони, бо ж усякий прогрес несе в собі й регрес, з точки зору діалектики як науки про розвиток. Саме мораль і моральнісність – можуть і повинні виступити своєрідними регуляторами відносин між людьми та основоположними базовими принципами для формування моральнісно довершеної особистості, здатної повноцінно реалізуватися у системі нових глобалізаційних світових цінностей.*

Ключові слова: *глобалізація, діалектика, прогрес, регрес, соціальний прогрес, моральнісний прогрес, мораль, моральнісність, особистість, цілісна особистість, виховання.*

Volyk N., Poltava Yuri Kondratuk National Technical University (Poltava, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

Morality under Conditions of Globalization

Abstract. *The contemporary world is globalizing. The globalization has become the reality of contemporary human being. It has as much positive as negative sides; since any progress is at the same time a regress, form the viewpoint of the dialectics, as a science of development. Morals and morality are able to and should regulate relations among individuals as well as they should become the basic principles in education of a morally perfect personality, who would fully be able to reveal and use his/her potential in the system of the new globalized world values.*

We live in the XXI century, we are talking about the future of an open democratic society and now are watching as globalization absorb some culture of this society, often in contradiction with the law of a State, without violating universal principles. According to the laws of dialectics, society develops in a spiral, respectively, we are witnessing a new stage in the transition from legal to moral norms of interpersonal relations. And if humanity does not understand the importance of moral and ethical foundations of interpersonal relationships of our time, it will simply not be able to develop. The moral culture of the individual, his/her choice of the scope and responsibility for their choices - that is the ideal personality of the global information society. Of course, this is ideal, because today morality is not yet a first necessity neither for society nor for individuals, and even though most advocates for it, knowing that the immoral society is simply impossible to live or survive. And because the moral component of a global society is an integral part of it, one might say, its attribute.

Key words: *consistent personality, dialectics, education, globalization, moral progress, morality, morals, personality, progress, regress, social progress.*

УДК 130.2

Волотко Л. В.,
викладач кафедри культурології та мистецької освіти
Дрогобицького державного педагогічного університету імені І. Франка
(Львів, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua

ІНТЕЛЕКТУАЛЬНИЙ ЛАБІРИНТ ПАЛІМПСЕСТІВ ОЛЕКСАНДРА ДУБОВИКА

Анотація. *Подану статтю присвячено аналізу розуміння палімпсестів у мистецтві Олександра Дубовика, дослідженню змін художньо-естетичного простору у його творчості та з'ясуванню сутності інтелектуального мистецтва та природи орнаменталізму в контексті живопису «чистих сутностей» та постмодерністського нашарування і «зміщення сенсів».*

Ключові слова: *постмодернізм, Олександр Дубовик, палімпсест, дегуманізація мистецтва, акцентуація,простір, час, колір, рисунок*

Постановка проблеми. Одним із представників постмодернізму в українському живописі є Олександр Дубовик – різноплановий художник – автор багатьох мозаїк, розписів та вітражів, твори якого зберігаються у державних музеях та приватних

збірках України, Росії, Америки, Канади, Австрії та ін. Кожна його картина – це інтелектуальний лабіринт, таємнича криптограма, розкодувати яку може лише інтелектуально розвинений глядач [4, с. 1].

Мистецтво О. Дубовика – це мистецтво художника-філософа, це діалог у світотворчому розумінні [3, с. 3]. Його творчість нагадує палімпсест, в якому одні часові факти нашаровуються на інші. Він є автором не лише численних живописних полотен, але й багатьох філософських текстів. Есе митця – це літературна спроба розкрити свою систему живописних та філософських знаків, символів та метафор, які виникають під час творчого переосмислення О.Дубовиком явищ і подій сьогодення. Зокрема, у своєму трактаті «Палімпсести» (написаний у 1989 році) художник розмірковує про сутність мистецтва та природу орнаменталізму в контексті живопису «чистих сутностей» та постмодерністського нашарування і «зміщення сенсів».

Назва праці О.Дубовика «Палімпсести» символізує те, що кожен художній твір (живописний, поетичний чи музичний) має прихований зміст, який треба зуміти побачити і прочитати між рядків. Палімпсести - це відсутність однозначності і декларативності. Саме багатовимірність світу і напластування змістів збуджує почуття, думку, фантазію. Старе ще може виднітися, проступати, але нове перекриває його. За словами Юрія Шевельова, який свого часу аналізував збірку поезій Василя Стуса «Палімпсести» (вийшла друком за кордоном у 1986 році), «унутрішній світ людини нікому ще не вдалося схопити в його цілісності, ані в повноті його складників, скласти його інвентар, зрозуміти його саморух, хоч би ми мобілізували цілу армію психологів. Є в поезії Стуса кілька скупих самоокреслень. На них треба зважати, характеризуючи її. «Біда пише мною» – цей вислів вказує на залежність поета від своєї поезії, на внутрішній примус творити поезії, знаходити в них себе і світ. Іншими його такими словами є слова:

Поезіє, красо моя, окрасо,

я перед тебе чи до тебе жив? -

де не твори виступають як дія творця, а творець самотвориться і як поет, і як людина власною поезією» [8, с. 18].

Метою дослідження є аналіз розуміння палімпсестів у мистецтві Олександра Дубовика; теоретичне визначення (з погляду діалектики категорій «простір - час») історичної змінюваності художньо-естетичного змісту і форми через аналіз взаємозалежності живописних категорій «колір-рисунок».

Виклад матеріалу. Олександр Дубовик – митець, який вирізняється з-поміж інших представників творчої еліти своїми неординарними поглядами на сучасне мистецтво та певні мистецькі категорії. На його думку, сучасний світ – це постійна зміна внутрішніх і зовнішніх концепцій особистості; це рух на зустріч апокаліпсису у пошуках істини. Тому мистецтво художника – це своєрідна відповідь світу, реакція на ту ситуацію, яка склалася у сучасному українському мистецтві. Це певне протистояння та пошук самості [2, с. 2].

На сторінках свого філософського трактату «Палімпсести» О. Дубовик намагається довести, що всі процеси в культурі та, зокрема, у мистецтві мають циклічний характер. Тому, на думку художника, неможливо придумати щось нове, оскільки це нове буде повторенням вже існуючого. А, отже, головне завдання своєї творчості Олександр Дубовик вбачає у пошуку індивідуальності та авторської неповторності.

Аналізуючи сучасне мистецтво, митець порівнює його з «храмом», шлях до якого звивистий та тернистий. Цей шлях – це розмова з собою. Це пошуки істини, становлення індивідуальності, звільнення від усього зайвого: від стандартів та стереотипів. «Що зайве? - пише митець. - Взаємозв'язки. В усякому разі, «несуттєві»; це рух по висхідній – від старого до нового, від смутку до радості, від смерті до відродження. Це створення *Себе*, оскільки сила мистецтва в індивідуальності, яка і є, так би мовити, «світовим рівнем», а не набором якихось «стандартів» виконання і подачі [1,

с. 160]. Саме індивідуальний підхід до творчості створює навколо предмета мистецтва певну ауру, яка надає йому певної неповторності та цінності. Її втрата тягне за собою втрату винятковості.

Олександр Дубовик вважає твори мистецтва результатом *інтелектуальної* праці митця. Його картини – це не банальне відтворення реальності, а діалог між художником та глядачем, в якому одиницею мовлення є «інтелектуально чисті і могутні засоби: *колір, форма, простір, рух та площина*» (О. Дубовик). Цей діалог є плідним лише тоді, коли і художник, і глядач «*дегуманізуються*».

Дегуманізація мистецтва – це одна з тенденцій у розвитку мистецтва постмодернізму, яку виявив та описав іспанський філософ Хосе Ортега-і-Гассет у своїй праці «Дегуманізація мистецтва» (1925 рік). На його думку, «сучасне мистецтво є мистецтвом привілейованим, мистецтвом витончених почуттів та інстинктивного аристократизму» [5, с. 3], воно звернене до обдарованої меншості людей, яких філософ називає митцями. Ортега-І-Гассет вважає, що мистецтво стане справжнім «чистим» мистецтвом лише тоді, коли воно *дегуманізується*, тобто відмовиться від традиційних форм зображення, знехтує реальністю, знищить її людський аспект, оскільки споглядання полотен повинно закликати глядача до роздумів, інтелектуальної напруги, до насолоди художніми об'єктами, а не власними почуттями від перегляду привабливих фізичних форм. Такий інтелектуальний діалог можливий лише за умови звільнення мистецтва від прагнення до «олюднення» та натуралізації навколишньої дійсності.

Для Олександра Дубовика *дегуманізація* – це звільнення і художника, і глядача від полови психологічних переживань, що «дасть привід для роботи інтелекту», оскільки, «психологізм» - це смертельний гріх для нового мистецтва, синонім філістерства, конвенціональності, анекдотичної дидактики, «літературності». Це спекуляція на вічних цінностях» [1, с. 162]. Його корені глибоко і міцно закріплені в індивідуальній свідомості і є результатом міфологічного мислення суспільства. «Психологізм» стає домінантою «людського виміру», системою дзеркал і багатократних відображень, вібрацій темних глибин, нестійких і незбагненних» [1, с. 162]. Як наслідок, сучасне мистецтво – це своєрідний інтелектуальний лабіринт, подолати який може лише розвинутий глядач. Тобто, «дегуманізована» особистість певного психічного складу, звільнена від стандартів та стереотипів. Олександр Дубовик називає такого глядача *акцентуйованою особистістю*.

Акцентуація характеру – це термін, який використовується в психології свідомості для окреслення особливостей характеру людини. Зокрема, німецький психіатр, професор неврологічної клініки Берлінського університету К. Леонгард, який є автором концепції про акцентуацію характеру, зазначає, що акцентуація – це проміжний стан між психопатією і нормою, а саме: надмірно посилені індивідуальні риси особистості (підвищена чутливість, збудливість та експресивність), які мають тенденцію до переходу в патологічний стан в несприятливих умовах. На його думку, кількість акцентуйованих особистостей рівна з кількістю стандартного типу людей.

Олександр Дубовик вважає, що акцентуація – це не перехід у хворобливий стан, а лише межа, в якій сконцентровано основну напругу та певну енергію. Саме акцентуйовані особистості здатні виявити рівень очевидностей тої чи іншої епохи, а також прихований підтекст у творі мистецтва, оскільки, вони, таким чином, здійснюють власну «акцентуацію».

У своїх роздумах про сучасність О. Дубовик пристає до думки мистецтвознавців, які поділяють мистецтво на «*інтелектуальне*», що ставить певні проблеми і «*луна-парк*» - розважальне шоу, іронію, абсурд, відверте блазенство. Він вважає, що такий дуалізм притаманний не лише мистецтву, але й самому творцю, оскільки формування творчої особистості відбувається під впливом двох факторів: зовнішнього (процеси та явища, які відбуваються у суспільстві та мистецтві) та внутрішнього (особистісні мотиви) і є наслідком постійної боротьби аполонівського та діонісійського начал

кожної особистості. З одного боку, митець у процесі творчості самовиражається, він вивільняє енергію, в пошуках гармонії. З іншого боку, «він «перетрушує» багаж культури з метою зниження «серйозного» до свого рівня і для себе», створюючи мистецтво для себе і мистецтво для інших. Цим двом рівням відповідають і два поняття: *майстер* і *художник*. Художник не обов'язково майстер і навпаки. Якщо відбувається збіг, ну що ж... Але найчастіше ні, адже справа у внутрішній мотивації. Якщо майстер, насамперед, думає про те, як *зробити*, то художник – як *виразити*, у одного за спиною хтось такий, що спостерігає і оцінює, у другого немає. Майстрів, що вміють «підкувати блоху», дуже багато, художників - одиниці» [1, с. 166].

Мистецтво Олександра Дубовика - це інтелектуальне мистецтво, в основі якого лежить осмислення таких філософських категорій як «простір» і «час» та аналіз змін художньо-естетичного простору в часі.

На думку художника, наш *простір є багатовимірним*. Це пов'язано з тим, що у людини одночасно працюють всі органи чуття і на її світосприйняття впливає вік, настрій, стан здоров'я та рівень обізнаності. Діє певна «родова пам'ять». *Мистецтво* також є *багатовимірним*. Його розвиток залежить від соціально-культурного рівня суспільства. У творів мистецтва своє життя – вони існують поза часом і кожне наступне покоління трактує ідею автора в новому культурологічному аспекті. «Глядач отримує нову роль. Він урівнюється в правах із автором і проходить свою половину шляху. Багатозначність мистецтва – це *множинність просторів*. Це часова концепція, що виявляється у протиставленнях: «річ - субстанція», «час - позачасова сутність». Це ніби ущільнена нова реальність, наділена власним життям і взаємозв'язками... Це часові співвідношення, де замість послідовної зміни подій відбувається їх нагромадження, накладання, наслідування, співіснування, повторне поглинання. Це час палімпсестів. Це сугестія» [1, с. 171].

Діалектика простору і часу представлена у творчості Олександра Дубовика через діалектику змісту і форми, яким відповідають такі живописні категорії як «колір» і «рисунок». Їх сприйняття залежить від рівня акцентуації людини, оскільки «акцентуйованість сильніша за культурологічний пласт, емоція сильніша за розум» [1, с. 177]. Для кращого сприйняття даної сентенції, митець розкладає категорії «*колір*» та «*рисунок*» на кілька рівнів: колір-предмет, колір-середовище, колір-емоція, колір-структура та колір-символ та відповідні їм рисунок-предмет, рисунок-середовище, рисунок-емоція, рисунок-структура та рисунок-символ, враховуючи ступінь акцентуації митця і глядача. Така сегментація утворює певне «*коло акцентуації*», в якому кожен сегмент має свої індивідуальні особливості і є фундаментом для переходу у наступний. В цьому колі будь-який художник може знайти своє місце.

Першою сходинкою у сприйнятті кольору є категорія *колір-предмет*. Мова йде про «чистий», локальний колір предмета, який дозволяє утворити композиційний центр, урівноважити найбільш суттєві моменти картини та виділити її основних персонажів. «У системі колір-предмет він найчастіше буває інтенсивним, без рефлексів і валерів; чорний, сірий і білий кольори розглядаються саме як колір поряд з усіма іншими. Повітряна перспектива не справляє помітного впливу на колірну насиченість і локально-предметні характеристики» [1, с. 172]. На межі переходу кольору-предмета в колір-середовище з'являються рефлекси, які «розбивають» предмет і підсилюють колір у його русі до кольору-середовища: «у міру просування до «середовища» тональні межі поступово звужувалися, чорне і біле поступово зникало, тому що був необхідний деякий «запас» інтенсивності і тону» [1, с.172].

Колір-предмет співвідноситься з відповідним *рисунком-предметом*. Це сфера правильного академічного рисунка, це «світ замкнутих самодостатніх сутностей, світ статики, оскільки й рух тільки момент руху, предмети не видозмінюються в цьому процесі» [1, с. 177]. Це рівень, на якому все перебуває під контролем розуму.

Колір-середовище – це «світ у собі», це стан, настрій, «вібрація» в унісон чи в

противагу світу. Творець, який не відчуває себе творцем, а тільки інструментом, що відображає надчуттєве буття» [1, с. 174]. Поступово зникає перспектива та композиційний центр, зберігається інтенсивність, проте з'являються валери та тепло-холодність. Королевою картини стає площина - «це площина особливого роду, де нема ієрархії предметів, де будь-яка ділянка полотна повинна бути рівно «напруженою» і однаково «опиратися погляду» [1, с. 174]. Цей художній принцип у різні часи відчули і відтворили К. Моне, Дж. Поллок, А. Вольс, А. Горкі – вони знайшли своє «місце» на даному колі акцентуації.

Колір-середовище художник співвідносить з *рисунком-середовищем*, в якому особливого значення набуває площина; панує напруга, з'являється інтерес до виражальних (світлота, тон, насиченість) та зображальних (твердість олівця) засобів виразності. З'являється рух: «цей рух спонтанний, який ніби «гасне», поглинений середовищем. Силует відсутній, як і все, що не може вібрувати, змінюватися, перевтілюватися. Предмет постійно під питанням, компонуються не предмети, а простір між ними» [1, с. 178].

Наступним сегментом на «колі акцентуації» О. Дубовика є *колір-емоція*. Він переносить і митця і глядача на зовсім інший рівень сприйняття, в якому колір стає «засобом вираження емоції, він нестримний, підкреслено нелогічний, сповнений пориву і руху, в якому він то руйнує (експресіоністи), то утверджує площину (постімпресіоністи). Це бажання «іти до кінця», до вищої колірної «виразності і напруженості». Середовище ще присутнє, проте основним засобом виразності стає колір – його контраст, рух, енергія та сила, «які ледве утримуються краєм полотна і, інколи, - чорним контуром» [1, с. 175]. На цьому рівні акцентуації знаходяться такі різні і такі цікаві художники як Е. Кірхнер, Е. Нольде, О. Кокошка, А. Марке, Ж. Матьє та інші.

Кольору-емоції відповідає *рисунок-емоція*. Це світ, в якому рука випереджає розум, це світ енергії, ритму, спонтанності. Це – гра, в якій засоби виразності відходять на другий план, площина та масштаб змагаються між собою за право першості. Це робота в «чистий аркуш», тобто актуалізується необхідність «заповнити» його.

Колір-структура – це світ «чистих сутностей, чистих рухів та абсолютної статики. Це метафізика та психологія кольору» [1, с. 175]. Площина то зникає, то знову утверджується, панують чисті спектральні кольори без валерів, поверхня чиста без фактур, подекуди з'являються символи та знаки. Колір стає головною діючою особою. «Він структурний, оскільки позбавлений опори в предметі. Це колір-споглядання, колір-ідея» [1, с. 175]. Колір-структура живе на полотнах М. Ротко, Д. Ноланда, В. Вазареллі.

На «колі акцентуації» О. Дубовика йому відповідає рівень *рисунок-структура*, в якому основною стає площина та глибина, «на яку можна в неї зануритися, не руйнуючи ї остаточно» [1, с. 179]. З'являються певні знаки та символи, натяк на вертикаль та горизонталь, панує «підпорядкованість «смаку», а не «культурі», «отвори» компонуються більш ретельно, ніж самі «сутності» і структури» [1, с. 179].

Заключним сегментом «кола акцентуації», його апогеєм є *колір-символ*, в якому душа мистецтва. Його енергія підживлює нас магією неоліту, вона присутня в людський психіці, яка не може існувати без кольору. Колір-символ «універсальний і присутній у всіх інших «іпостасях» як обов'язковий компонент, як енергетична творча засада. Інтенсивність кольору, його кількість, взаємне розташування кольорових плям багато в чому диктує цей таємничий «підказувач» [1, с. 177]. І на останок, *рисунок-символ* – це енергія!! Енергія архаїки, наскельних рисунків, піктограм, ієрогліфів. Це послання минулого майбутньому.

Аналізуючи сучасне мистецтво, велику увагу Олександр Дубовик приділяє модуляції простору, зокрема організації площини картини горизонталлю та вертикаллю. На думку художника, горизонталь – це «абсолютне начало, один із модулів простору, який нерозривно пов'язаний з часом» [1, с. 179], один із засобів виразності

в художньому просторі. Водночас, горизонталь є символом земного спокою та радості, «жива і рухлива, вона дискретна. Це поле діяльності, зрушень, зміщень і деформацій» [1, с. 180].

Вертикаль – це категорія, яка існує поза часом. Вона символізує зв'язок із Всесвітом, постійний рух енергії вперед, у невідоме, «це точка відліку руху, позаяк будь-яке відхилення від вертикалі сприймається як падіння чи злет, залежно від того, куди воно спрямоване» [1, с. 180].

Накладання цих модулів – це приклад співвідношення статики і динаміки, чоловічого та жіночого начал, це зустріч логіки та інтуїції. Перетин горизонталі та вертикалі породжує рух та пристрасть подолання, дає життя тим формам, які з'являються у поданій схемі. Вони «перестають бути об'єктами, стають сутностями, що наділяються певними значеннями» [1, с. 181]. Ці предмети-сутності є втіленням всесвітнього розуму, згустками енергії, які повністю замінили людину в її фізичному вигляді.

Поява горизонталі на площині поділяє останню на два світи, два середовища, перехід яких одне в одне породжує існування іншого світу – світу психічного. В цьому світі духу предмети-сутності можуть спочатку матеріалізуватися, потім зовсім зникнути чи перетворитися в нематеріальну безтілесну кольорову чи ахроматичну форму [1, с. 181]. Вертикаль, що вривається на площину, розділяє її на чотири частини, утворюючи чотири світи, чотири середовища, які взаємодіють між собою – перетинаються, накладаються чи зникають, залишаючи по собі лише початок форми – рух. Розрив цих світів допомагає «виявити там позачасове буття *Aeternitas* чи *Aevum*, чи побачити там драконів Утгарду, що вилазять з усіх частин. Чи навіть те й інше разом. Підміна, знущання, страх, іронія, стусан «серйозному» і благоговіння перед хоралом» [1, с. 181].

Взаємодія горизонталі та вертикалі змінює не лише форми-сутності, вона змінює час. «Він існує в різних просторах та різними принципами, рух змінюється спокоєм, кольори на «крузі акцентуації» можуть поєднуватися у нелогічні пари: колір-середовище і колір-структура, колір-предмет і колір-емоція» [1, с. 182]. Відбувається руйнування всіх канонів і утвердження ідеї речі.

Художник вважає, що для сприйняття творів мистецтва, і митець і глядач повинні перебувати у гармонії – «стані, що в практиці дзен визначається як «повсякденні думки», слідування невимушеній течії внутрішньої логіки і пов'язаними з ними вчинками» [1, с. 185]. Досягнення гармонії можливе лише при наявності внутрішньої свободи особистості, множинності рівнів її сприйняття. «Чим внутрішньо багатша людина, тим грандіозніші її можливості в розширенні внутрішнього простору, здатність абсорбувати, вбирати, переробляти на основі природної «гармонії» і власного «внутрішнього ока» - акцентуації . У цьому і полягає свобода волі» [1, с. 186]. Саме акцентуація та внутрішня гармонія дозволяють особистості сприймати картину незалежно від тенденцій, які з'являються та зникають у мистецтві, історичних традицій та майбутніх технік.

Наслідком швидкої зміни історичних періодів та мистецьких традицій є зміна уявлень про простір, живописним втіленням якого є картинна площина. Саме картинна площина зазнала значних «руйнувань» «цілим рядом естетичних і формальних переоцінок цього непорушного і фундаментального раніше бастіону класики» [1, с. 187]. Спочатку на зміну експресивному та виразному площинному способу зображення простору в архаїчному мистецтві приходить зворотня перспектива доби Середньовіччя. Сприйняття та зображення простору на картинній площині звернене до глядача і передбачає його духовний зв'язок із світом символічних образів. Зворотня перспектива зберігає свій духовний зміст. На площині картини простір розгортається вглиб і вгору з такою силою, що все, що відбувається перед очима глядача набуває космічного, майже сакрального змісту.

Винайдення прямої перспективи і тримірного способу зображення простору

в епоху Відродження стало наслідком розвитку математичної науки, психології та філософії і призвело до початку поступового руйнування необхідності самої картинної площини. «Не останнє значення мало й прагнення самих художників до «розширеного» сприйняття, бачення» [1, с. 188]. Мистецтво кінця 19 початку 20 століття «пішло» ще далі в процесі руйнування простору. Митці авангарду відмовилися від перспективи, повернулися до першого плану; простір сплюснувся, деформувався: кубізм відмовився від передачі реальності за допомогою стандартної лінійної та повітряної перспективи, він зруйнував картинну площину об'ємами, «футуризм – рухом, а потім в їх об'єднанні засобами колажу, фротажу, рельєфу, контрельєфу та інших засобів із картини стали виділятися об'єми, спочатку співіснуючи з площиною, а далі перероджуючись в окремі структури. Але головне в цьому процесі те, що вони забрали з картини колір, фактуру, ясне розуміння колірних площин, як засіб емоційного впливу, тобто колір «очищений» від «буття» [1, с. 189]. Проте художній зміст картинної площини, який ще зберігався в мистецтві авангарду, зовсім зник у творах опарту, реді-мейду та перформенсу, проголосивши перемогу постмодернізму над художнім змістом картинної площини. Творчий акт переміг сам твір!

Майстер використовує у своїй творчості фундаментальний квадрат – символ вічності та Всесвіту. Його площина – це магнетичне поле, метафора, звернена на порозі вічного «Ніщо». «Це основа золотих перетинів. Це світ рівноваги і гармонії, одвічно інертний, що чекає наповнення. Формат, котрий не диктує руху і не має часу. Реальне поле для зрізаних форматів. Він легко розсікається на подібні до себе світи. Він вмістилище духовного світу, – круга, і людини – рівнобедреного трикутника. Він чотири сторони світу, відкриті всім світам, це плита надгробка, це криниця прозорої води» [1, с. 191]. Його знаки-символи – це метафізичні сутності, які повністю замінили людину у її фізичній подобі. Художник пише, що його людиноподібні створіння на квадраті полотна «пробують на зуб» культуру, її окремі елементи. Мої картини – це рука до діалогу, це постійна Зустріч з глядачем [3, с. 2].

Ідея фундаментальності квадрату як основи для організації картинної площини притаманна і іншим живописцям 20 століття. Зокрема, український художник-кубофутурист О. Богомазов у своїй теоретичній праці «Живопис та елементи» зазначає, що «найпростішою формою є квадрат, в якому співвідношення між кордонами становить 1:1. Розвиток цього співвідношення породжує чотирикутник, трикутник і коло, де кількість повторювань зменшена до крайності. Тому у розвитку Ритму коло є найдовершеніше» [2, с. 3]. Однак, остаточне оголошення про завершення старого предметного мистецтва здійснив К. Малевич, створивши свій відомий «Чорний квадрат» – полотно, яке світ визнав найвизначнішим супрематичним шедевром. «Площина, що утворює квадрат, стала початком супрематизму, нового колірного реалізму як безпредметної творчості, фундаментом якого є дві основи – енергія чорного та білого. Чорний квадрат на білому тлі став знаком, основним елементом художньої системи супрематизму, кроком у нове мистецтво» [3, с. 278].

Висновки. Самотворчість митця – це шлях до себе. Тому, як визначає О. Дубовик, мистецтво – це інтелектуальна діяльність акцентуйованої (зосередженої, певним чином зорієнтованої) особистості (і митця, і глядача), яка відбувається у межах деякого «кола акцентуації». Останнє являє собою деяку «множинність рівнів» світосприйняття: предмет – середовище – емоція – структура – символ, де: *предмет* є центром, світом самодостатності; *середовище* – перехідність, світ у собі, в якому панує напруга; *емоція* – енергія, ритм, спонтанність, контраст; *структура* – рефлексивне відношення, коли формується знак і символ; *символ* – універсальність і всезагальність. Таким універсальним символом у творчості О. Дубовика є квадрат, який містить у собі діалектичну єдність горизонталі й вертикалі, площини і перспективи, у якому і розгортаються протиріччя простору і часу, змісту і форми, кольору і рисунку.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Дубовик О. Палімпсести [Текст] / О. Дубовик // Хроніка 2000. Наш край: український культурологічний альманах. – К.: Довіра. – Випуск 2 – 1992. – с.159-191
2. Волотко Л. Логіка розвитку авангардного мислення: кубофутуризм, абстракціонізм, супрематизм [Електронний ресурс] / Л. Волотко // Матеріали IX Міжнародній науково-практичній інтернет-конференції «ЕТНОС. КУЛЬТУРА. НАЦІЯ». – Режим доступу: www.drohobych.net/ddpu/
3. Волотко Л. Супрематический квадрат в искусстве как способ познания «вещи в себе» / Л. Волотко // Матеріали Міжнародної наукової конференції «Рецепція філософії І. Канта у філософії і культурі російського Срібного віку», м. Дрогобич, 25 – 26 квітня 2014. – Дрогобич: Видавничий відділ ДДПУ імені І.Франка, - 2014 р. – Випуск 20, С. 274 -282
4. Константинова Є. Художник починається з концепції [Електронний ресурс] / Є. Константинова – Режим доступу: http://gazeta.zn.ua/CULTURE/aleksandr-dubovik-hudozhnik-nachinaetsya-s-koncepcii-_.html – Назва з екрану
5. Ортега-Гассет Х. Дегуманізація мистецтва [Електронний ресурс] / Х. Ортега-Гассет – Режим доступу : www.ae-lib.org.ua/texts/ortega-y-gaset__arte__ua.htm – Назва з екрану
6. Пилипенко Г. Олександр Дубовик: «Мені подобається яскравість молодіжної культури» / Г. Пилипенко // Урядовий кур'єр. - 1 листопада 2014 р.
7. Шапіро О. Майстер Александрійської епохи[Електронний ресурс]. / О. Шапіро. – Режим доступу: http://artukraine.com.ua/a/master-quotaleksandriyskoy-epohiquot/#.VtVJNvmLS71 – Назва з екрану
8. Шевельов Ю. Трунок і трутизна. Про «Палімпсести» Василя Стуса. / Ю. Шевельов: Василь Стус, «Палімпсести». -К.: Сучасність. - 1986. - Стор. 17-58

REFERENCES:

1. Dubovyk O. Palimpsesty [Palimpsests] // Khronika 2000. Nash krai: ukrainskyi kulturolohichnyi almanakh. – K.: Dovira. – Vypusk 2 – 1992. – s.159-191
2. Volotko L. Lohika rozvytku avanhardnoho myslennia: kubofuturyzm, abstraktsionizm, suprematyzm [The logic of avant-garde thinking: Cubo-Futurism, abstraction, Suprematism] [Electronic resource]. // Materialy IKh Mizhnarodnii naukovo-praktychnii internet-konferentsii «ETNOS. KULTURA. NATsIIa – Access mode: htth//www.drohobych.net/ddpu/
3. Volotko L. Suprematicheskiy kvadrat v iskusstve kak sposob poznaniya «veshchi v sebe» [Suprematist square in the art as a way of knowing the «thing in itself»] // Materiali Mizhnarodnoї naukovoї konferentsiї «Retseptsiya filosofiї I. Kanta u filosofiї i kul'turi rosiys'kogo Sribnogo viku», m. Drogobich, 25 – 26 kvitnya 2014. – Drogobich: Vidavnichiy viddil DDPU imeni I.Franka, - 2014 r. – Vipusk 20, S. 274 – 282
4. Konstantynova Ye. Khudozhnyk pochynaietsia z kontseptsii [The artist begins with conception] [Electronic resource]. – Access mode: http://gazeta.zn.ua/CULTURE/aleksandr-dubovik-hudozhnik-nachinaetsya-s-koncepcii-_.html – Nazva z ekranu
5. Orteha-Hasset Kh. Dehumanizatsiia mystetstva [Dehumanization art] [Electronic resource]. – Access mode: http://www.ae-lib.org.ua/texts/ortega-y-gaset__arte__ua.htm – Nazva z ekranu
6. Pylypenko H. Oleksandr Dubovyk: «Meni podobaietsia yaskravist molodizhnoi kultury» [Alexander Dubovik: «I like the brightness of youth culture»] // Uriadovyi kurier. - 1 lystopada 2014 r.
7. Shapiro O. Maister Aleksandriiskoi epokhy [Master of Alexandria age] [Electronic resource]. – Access mode: http://artukraine.com.ua/a/master-quotaleksandriyskoy-epohiquot/#.VtVJNvmLS71
8. Shevelov Yu. Trunok i trutyzna. Pro «Palimpsesty» Vasylia Stusa. – K.: Suchasnist. - 1986. - Stor. 17-58

Волотко Л. В., преподаватель кафедры культурологии и художественного образования Дрогобычского государственного педагогического университета имени И. Франко (Львов, Украина), E-mail: visnukDNU@i.ua

Интеллектуальный лабиринт палимпсест Александра Дубовика

Аннотация. *Поданная статья посвящена анализу понимания палимпсеста в искусстве Александра Дубовика, исследованию изменений художественно-эстетического пространства в его творчестве и выяснению сущности интеллектуального искусства и природы орнаментализма в контексте живописи «чистых сущностей» и постмодернистского наслоения и «смещения смыслов».*

Ключевые слова: *постмодернизм, Александр Дубовик, палимпсест, дегуманизация искусства, акцентуация, пространство, время, цвет, рисунок*

Volotko L., lecturer in cultural studies and art education Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University (Lviv, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

The intellectual maze of the palimpsests of Oleksandr Dubovyk

Abstract. *This article analyzes the understand of the palimpsests in the art of Alexander Dubovyk, the study of changes in artistic and aesthetic space in his work and reveal the essence of smart art and nature ornamentals in the context of painting «pure essences» and postmodernism layering and «offset».*

Self-creation of the artist - is the way to ownself. Therefore, determined by O. Dubovik the art - is accented intellectual activity (concentrated, in some way oriented) individual (and the artist, and the viewer) which occurs within a certain «range accentuation». The latter is some «multiplicity of levels» worldview: the subject - environment - emotion - structure - a symbol of where: the subject is the center, the world of self-sufficiency; Environment - transitional world in itself, which dominates the tension; emotion - energy, rhythm, spontaneity, contrast; structure - reflexive attitude when forming sign and symbol; symbol - versatility and universality. This universal symbol of creativity of Dubovyk is a square that contains a dialectical unity vertical and horizontal planes and perspectives, in which contradictions unfold space and time, content and form, color and figure.

Key words: *postmodernism, Alexander Dubovyk, palimpsest, the dehumanization of art, accentuation, space, time, color, pattern*

УДК 1 (091):340.12

Громова О. В.,
соискатель кафедры философии
Днепропетровского национального университета им. Олеся Гончара
(Днепропетровск, Украина), E-mail: olga.v.gromova@gmail.com

ЗНАЧЕНИЕ АНАЛИТИЧЕСКОГО ДИСКУРСА ДЛЯ ОСОЗНАНИЯ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫХ КАТЕГОРИЙ

Аннотация. *Цель статьи – показать важность особого метаязыка аналитического дискурса для выявления и постижения феноменов в сложном многообразии их выражений и значений. Опираясь на взгляды М. Хайдеггера, Л. Витгенштейна, апеллируя к философско-аналитическим текстам, отражающим парадигму экзистенциального анализа, используя личный опыт прохождения анализа, проявить значение аналитического дискурса для осознания экзистенциальных категорий.*

Актуальность темы определена тем, что язык, выступающий в экзистенциально-аналитическом дискурсе как инструмент конструирования идентичности субъекта, проявления самости, является важнейшей средой, в которой человеческая мысль раскрывает себя и переходит в бытие.

В работе использованы методы, обусловленные спецификой экзистенциального анализа. Полученные результаты позволяют продемонстрировать, что имеются подтверждения особого влияния аналитического дискурса на реконструирование субъективной реальности и осознание экзистенциальных категорий.

Выводы: аналитический дискурс позволяет изучить проявления экзистенциалов, по-другому и глубоко понять принципы и закономерности явлений.

Ключевые слова: *язык аналитического дискурса, экзистенциальный смысл, экзистенциальный анализ*

Постановка проблемы. Язык, в той или иной мере выступающий как предмет изучения уже на протяжении трех тысяч лет, дает нам возможность понять и сделать материальным наш опыт. Языковое самосознание – один из важнейших, а может, и самый важный фактор, формирующий самосознание человека. Мы общаемся друг с другом с помощью символической репрезентации, которую мы называем «язык». Из наших субъективных смыслов, фантазий и желаний язык

составляет структуру нашего опыта. Используемые слова задают или искажают значения. Процесс передачи личного опыта посредством слов, символов, способность назвать то, что было спрятано и могло даже не иметь формы, меняет наше восприятие мира [6, с. 58]. Через язык человек возвращается к себе, в свою среду, гармонизирует свое состояние и взаимоотношения с окружающими.

Анализ исследований. В «Бытии и Времени» М. Хайдеггер говорит о том, что для нашей повседневной речи характерна «усредненная понятность». Это свойство речи, которое является ее естественной и неизбежной чертой, Хайдеггер определяет как своего рода подвох и видит в нем особую опасность. Поверхностное «схватывание» создает привычку довольствоваться лишь приблизительным и грубым пониманием того, что мы слышим. Поэтому повседневная речь создает лишь видимость подлинного понимания и закрывает нам доступ к глубокому постижению идей и вещей. Понимание реальности, которая стремится выступать не только как попытка доказуемости субъективно ощущаемого внешнего мира, но и как «онтологическая проблема» [1, с. 202], неизбежно деформируется повседневной речью. Хотя в повседневной речи язык используется в качестве средства для коммуникации и мышления, при этом субъект не задумывается о сути говорения. Поддавшись соблазну говорить, он начинает использовать слова, не отдавая себе отчета – подобно тому, как процесс дыхания происходит без осознания того, что мы дышим и для чего вообще нам нужен воздух. Настоящий анализ реальности «возможен только на основе подобающего доступа к реальному. Способом же схватывания реального издавна считалось созерцающее познание. Последнее «есть» как поведение души, сознания. Поскольку к реальности принадлежит черта по-себе-бытия и независимости, с вопросом о смысле реальности сцеплен другой о возможной независимости реального «от сознания» соотв. о возможной трансценденции сознания в «сферу» реального» [1, с. 203].

Хайдеггер также выдвигает тезис, что поверхностность речевого взаимодействия усилилась в современном ему обществе. Он говорит о «технизации» коммуникации, которая уравняла между собой разные по качеству и целям типы речи. Такая коммуникация приводит к тому, что « […] язык оказывается на службе опосредования между каналами связи, по которым распространяется опредмечивание в виде единообразной доступности всего для всех, игнорирующей все границы. Так язык идет под диктатуру публичности» [2, с. 195]. Мы не замечаем того, что диктуют нам наши установки и что артикулируется в повседневном языке. «Повсюду и стремительно распространяющееся опустошение языка не только подтачивает эстетическую и нравственную ответственность во всех применениях языка. Оно коренится в разрушении человеческого существа». Если же «истина бытия становится для мысли, достойной мысли, то и осмысление существа языка неизбежно приобретает другой статус» [2, с. 195]. Язык выступает как связующее звено между внешним и внутренним миром. Преобразуя нечто в слова, субъект создает саму возможность для установления этой связи.

Целью статьи является попытка рассмотреть через практику аналитического дискурса обозначенное Хайдеггером влияние речевого взаимодействия на восприятие и осознание субъектом экзистенциальных категорий.

Изложение основного материала. Что такое в действительности язык? Почему он играет такую большую роль в постижении экзистенциальных смыслов? Язык является настолько естественной частью человеческой жизни, что довольно сложным представляется оценка его изучения. Ф. де Соссюр говорит о важности интерпретации, а именно того, какое значение придает слушающий тому, что он слышит. Это высказывание послужило началом структуралистского подхода к изучению языка. По мнению структуралистов, значение слова понимается через его взаимосвязь с другими словами, а также со всей структурой предложения. Значение создается путем понимания взаимосвязи составляющих языка.

Фактически, язык – это упорядоченная система, которая состоит из многих других упорядоченных систем.

Язык и его применение, которое сопровождается возникновением разнообразных парадоксов, выступает предметом исследования Л. Витгенштейна. Показывая взаимосвязь понятий языка, сознания, значений, он говорит о «феноменологии обыденного языка». Попытка уйти от абстрактного теоретизирования и раскрыть то, каким выступает язык в своем обыденном существовании, приводит Витгенштейна к констатации того факта, что философские суждения и обсуждаемые в философии вопросы создают трудности в понимании языка. Философия имеет дело с вероятностями, а не с фактами, а язык не объясняет, но описывает. Применение слов «не явлено нам столь ясно. В особенности, когда мы философствуем». «Весь процесс употребления слов в языке можно представить и в качестве одной из тех игр, с помощью которых дети овладевают родным языком. Я буду называть эти игры «языковыми играми» и иногда рассуждать о примитивном языке как о языковой игре. И процессы именования камней и повторения слов за кем-либо тоже можно назвать языковыми играми. ...Я также назову языковой игрой целое, включающее язык и действия, с которыми он переплетен» [3, с. 20–21].

Концепция языковой игры Витгенштейна, когда язык выступает одновременно и как контекст, и как определенным образом исторически сложившаяся форма деятельности, дает ключ, приближает нас к пониманию того, что происходит с языком и субъектом в экзистенциальном анализе. Если считать, следуя мнению Витгенштейна, что язык и философия формируются друг другом, проистекают друг из друга, то в аналитическом дискурсе это свойство не только проступает отчетливо, но и переносится на субъекта. Субъект формирует язык, но он же и формируется языком. В этих обстоятельствах вся философия, вся внутренняя реальность субъекта выступает как «битва против зачаровывания рассудка посредством языка» [3, с. 81].

Аналитический дискурс и измененный в нем язык противопоставляется хайдеггеровской повседневной «усредненной речи». Выступая как особый способ говорения, в котором пристальное внимание уделяется тому, что говорится, как говорится и кто есть субъект говорения, дискурс в анализе выводит субъекта на первопричину. С помощью языка происходит постижение экзистенциальных смыслов, которые проявляются наиболее осязаемо и становятся особо значимыми. Особенность аналитического дискурса задается форматом встреч, происходящих с определенной целью, по определенному расписанию и по более или менее четко очерченным правилам между людьми, которые выполняют особые роли. Аналитический язык делает привычкой необходимость концентрировать внимание на опыте, на том, как субъект его воспринимает, переживает, интерпретирует. Наше понимание других людей, себя и мира становится неразрывно связанным с языком.

Исследование языка в аналитическом дискурсе дает представление о том, как развиваются взаимоотношения субъекта не только с окружающим миром, но и с самим собой. Любой опыт, приобретенный человеком, в том числе, и чувственный, любое действие субъекта – ощущение, мысль или чувство – вызывают реакцию в языке, которая удостоверяет, что субъект вовлечен в этот опыт. Овладение, можно даже сказать совладание с бессознательным с помощью языка изменяет субъекта. Он в каком-то роде теряет контакт с реальностью внешней в пользу реальности внутренней. При переходе от внутренне-субъективной реальности к вербальному выражению происходит раскол в осознании субъектом себя. Проявляется «Я», создающее ощущение инаковости, отличности от себя прежнего. Сдвиг, расщепление, которые обнаруживают себя в заявлении субъективных знаний о мире в противовес усредненным «общепринятым» знаниям, усиливаются и становятся очевидными в процессе аналитического дискурса. Так происходит

потому, что через язык передаются неожиданные и неявные внутренние репрезентации эмоциональных состояний: злость, счастье, испуг, тревога.

Постепенно становится очевидным, что знание зашифровано, заложено в самом языке, и реальность можно объяснить посредством того, как устроен и работает язык, путем достижения ясного понимания основных принципов языка. Вся структура аналитического дискурса выступает как продукт контекста, поскольку предположения строятся путем применения условных правил, интерпретаций этого контекста. Использование обобщений, ассоциаций, символического представления событий производят трансформацию, видоизменение опыта, конструируют субъективную реальность. Давая возможность описывать свою жизнь, язык вместе с этим демонстрирует субъекту невозможность полностью разделить свой жизненный опыт с Другим. Часть, высказанная словами и воспринимаемая как реальность, дополняется существенной частью, которая не может быть высказана. Мы наталкиваемся на свою беспомощность посредством языка передать Другому опыт точно в том же виде, в котором ощущаем и переживаем его сами. Если субъект не может выразить словами то, что он чувствует, Другой сделает собственный вывод и заполнит возникшую пустоту собственным пониманием того, что на самом деле происходит. Таким образом, процесс дискурса в какой-то момент создает у участников чувственную ошибку. Возникает опасность, что впечатления субъекта изменятся или что он даже перестанет доверять своим собственным ощущениям, проступает опасность навязывания иной реальности.

Язык воздействует на сознание, в нем находят развитие как предубеждения субъекта, так и история контекста. Обозначенный контекст рождает дополнительные следствия и ассоциации. Непреодолимым побуждением становится желание субъекта представить себя в определенном образе, разыграть то, что называют «театром личности на аналитической сцене». Во вновь реконструированном контексте субъект может преувеличивать или преуменьшать значимость некоторых событий, вновь и вновь проживая важные для него отношения, переписывая свою историю жизни посредством языка. Облекая чувства во внешнюю форму, представляя альтернативную историю, в которой заново разыгрывается то, что произошло с ним в реальности, субъект, по мнению Р. Джосселсон, вступает в «пространство смены авторства своей жизни», задавая ей новое развитие. Передавая в дискурсе свою жизненную историю в виде символической репрезентации, субъект невольно соединяет отдельные истории из своей жизни, которые воспринимает как «свои». Они располагаются во времени, между ними устанавливается взаимосвязь. Таким образом, нарратив позволяет человеку включать историю своей жизни в обоснование своих нынешних действий, равно как и причин, вызвавших то или иное событие. Взаимосвязь между нарративом и реальностью служит тому, чтобы освободиться от притупленного восприятия настоящего и будущего, ощущаемых субъектом только как привязка к прошлому.

Через язык аналитического дискурса субъект ощущает, насколько повседневная реальность изменчива и насыщена нарративом. Ролан Барт говорит о способности автора истории выбирать, определять и создавать последовательность и порядок в тексте. В литературном тексте присутствует ощущение структуры и порядка потому, что элементы, которые формируют историю, были «включены» туда автором. Так и в «тексте» аналитического дискурса постепенно создается структура, в которой субъект выступает автором своей жизненной истории. Пересматривая свои цели и прошлое, он изменяет направление своей реальности. Фактически язык становится инструментом, формирующим реальность субъекта. Контроль языка становится стартовой точкой для контроля реальности. Если думать так, то явить истину в языке представляется задачей особой важности. Найти слово, которое было бы адекватным истине, чтобы постичь, осознать происходящее в

собственной жизни становится потребностью.

В повседневной жизни другие люди редко являются просто зрителями нашего представления. Речь интерактивна, и участники обычно имеют возможность как говорить, так и слушать. В реальности другие играют определенные роли в конструировании нашего «Я». Фактически мы наблюдаем совместное его конструирование – как в ракурсе чувств, так и в ракурсе суждений. В аналитическом дискурсе результатом взаимодействия становится очевидность того, как на нашу речь постоянно влияет ее восприятие окружающими и то, что наши идентичности возникают не только из того, что мы делаем сами, но и из того, как окружающие позиционируют нас в том, как они говорят нам и о нас. Многими исследователями отмечается чувство субъективного «Я» и чувство вербального «Я».

Посредством дискурса создается опыт, показывающий, что пониманию мешает не загадочность мира, а та речь, тот язык, который используется для его интерпретации. В аналитическом пространстве мы явственно начинаем ощущать, что явления и вещи таковы, какими их обозначает язык. Посредством языка появляется возможность перехода в иной мир – мир символического. Осуществляется переход от приватного бессознательного к репрезентации субъективного опыта. Это создает для субъекта особый пласт значений, в котором язык выступает как трансформирующий инструмент.

Примененный таким образом язык выступает как навык, закрепленный воображением и эмоциями. Он позволяет проследить взаимосвязь между формированием символа, фантазией и речью, а также обозначить способность понимать и узнавать бессознательное. Применяя новый способ говорения, субъект переходит в иной язык, в котором, по меткому выражению Юлии Кристевой, снят «запрет на ассоциативность». Этот переход, сопровождаемый постижением экзистенциальных смыслов и озарениями, дает осознанность и иное чувство реальности. Через язык наступает самая значимая трансформация в аналитическом пространстве, проявляющаяся в том, что раньше субъект имел возможность извлекать значения из окружающего мира при помощи собственных ощущений или иных людей, теперь же он начинает сам использовать язык как трансформирующий реальность инструмент [5, с. 172]. Сформированная языком иная предположительная, предощущаемая, предсказываемая субъектом реальность последовательно и неизбежно приводит его к формированию иной объективной реальности. Реальность меняется под воздействием языка.

Язык потенциально бесконечен. И с какого-то момента в аналитическом дискурсе способ говорения и, соответственно, язык становится очень точен. Продолжая мысль Канта о том, что «сначала человек с помощью собственного разума придумывает понятия и представления, а потом создает для себя собственный мир», необходимо сказать, что человек посредством языка делает понятия и представления осязаемыми, и наталкиваясь на них в своей собственной речи, делает осязаемым свой собственный мир, свою внутреннюю реальность. Направленность на язык и максимальная концентрированность на значимых переживаниях создают переход на новый качественный уровень. Язык начинает проявлять идентичность человека, обозначает его отличия от других, именует его границы и показывает ему зону ближайшего развития. Как ребенок «усваивает и присваивает социальный опыт, реализуемый развивающейся личностью лишь в рамках совместной деятельности со взрослым, выступая как область несозревших, но созревающих процессов» (Л. С. Выготский), так в аналитическом дискурсе посредством языка усваиваются и присваиваются опыты эмоциональные, чувственные. В анализе «завтрашний день развития» определяется через язык, осознанием анализанта и трактовками аналитика. Представленность нового, ранее недоступного, но существовавшего бессознательного наполнения субъекта, вызывает на поверхность новый язык. Субъект становится иным через столкновение

с собой иным в языке. Это фиксируется в памяти, в дальнейших поведенческих паттернах, в дальнейших контактах с миром. Воздействие такого рода не может быть условным, поскольку для субъекта все эти вновь явленные смыслы и воздействия бессознательного через язык становятся максимально реальными. Интерпретируя себя и свои роли, субъект в аналитическом пространстве создает для себя не только иные нормы построения речи, но и иные нормы восприятия реальности. Можно сказать, что каждая встреча становится речевым событием, влияющим на реальность.

Язык существует как творение, в котором человеческая мысль раскрывает себя и переходит в бытие. Глубоко постичь характер бытия возможно только жительствуя в языке. В «Письме о гуманизме» Хайдеггер говорит: «... Мысль дает бытию слово. Язык есть дом бытия. В жилище языка обитает человек. Мыслители и поэты – хранители этого жилища. Их стража – осуществление открытости бытия, насколько они дают ей слово в речи, тем сохраняя ее в языке» [2, с. 192]. Понятие языка, истины и бытия выступают у Хайдеггера как неотделимые друг от друга. Бытие, являющееся в языке «просветляюще-утаивающим» способом – это и есть истина. Или можно сказать иначе: истина выступает как бытие в его вербальной открытости людям. Отсюда следует еще один вариант хайдеггеровской трактовки, который мы находим ниже: «Язык – дом истины бытия» [2, с. 195]. Можно сказать, что язык определен Хайдеггером как подлинность бытия. Через язык человеку открывается истина бытия. Язык выступает инструментом, с помощью которого человек строит мир.

Хайдеггер говорит: «Язык есть просветляюще-утаивающее явление самого бытия» [2, с. 199]. Эти слова заставляют нас задуматься о том, что явление, которое кажется непостижимым, одновременно создает ясность. Истина предстает не абстрактно, но как смысл, возникающий в нашем сознании, как «осознание своего существования при познании мира», как смысловая весомость языка. Язык, в котором бытие является человеку, становясь доступным его сознанию, выступает всегда «просветляюще-утаивающим» способом, «в виде намека» [4, с. 45]. «Бытие, высветляясь, просит слова. Оно говорит за себя. Давая о себе знать, оно в свою очередь позволяет сказаться экзистирующей мысли, дающей ему слово. Слово тем самым вступает в просвет бытия» [2, с. 219]. Обнаруживаемый языком, «просвет бытия» становится синонимом человека и его внутреннего мира. Это описание поэтически вдохновенно и по-немецки точно передает суть того, что происходит в экзистенциальном анализе. Язык одновременно предстает и как «дом бытия», место, где оно осуществляется, и как образуемый бытием дом для человека. Посредством аналитического дискурса субъект может войти в этот дом, расположиться в нем. Может вернуться в свой забытый язык, обнаружить себя наедине с самим собой в доме языка и почувствовать собственное бытие через язык, получить способность «пребывать в просвете разверзающегося бытия» с помощью созданного собою особого языка.

Выводы и направление дальнейших исследований. Мы живем в мире приблизительного соответствия и сконструированных нашим воображением значений. В языке явление само по себе приобретает способность быть трансформированным во что-то другое, о чем можно было бы думать иначе. Благодаря тому, что аналитический дискурс обращает пристальное внимание на то, что говорится, как и кем, язык постепенно становится пространством, в котором можно задуматься над природой личного опыта, имеющего для субъекта ключевое значение.

«Попадание» нашего опыта в сферу сознательного опосредовано нашей мыслью и вновь рождающимся в аналитическом дискурсе языком. Фактически мы наблюдаем, как что-то используется для обозначения чего-то другого. Можно сказать, что в аналитическом дискурсе язык создается, а не имитируется, и мысль,

даже если она не выступает в вербальном проявлении, становится проявленной в языке в символической форме. Человек через речь возвращается к подлинным смыслам, сталкивающим его с экзистенцией. В аналитическом дискурсе человек выделяет свою речь, делает ее предметом наблюдений, сознательных усилий и помыслов, стремится ее познать, чему могут способствовать различные эмоциональные проявления, которые – в переплетении с различными эмоциональными состояниями – создают тонкую, но крепкую внутреннюю связь между личностью и ее речью. Постепенно обращение к такому неожиданно найденному средству, с помощью которого мы можем узнать себя и нас может узнать Другой, становится внутренней необходимостью. Через язык мы начинаем транслировать, коммуницировать нашу сущность, поскольку становимся способны осознанно думать о нашем опыте.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер / пер. В. В. Бибихина. – М. : Ad marginem, 1997. – 451 с.
2. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М. : Республика, 1993. – 447 с.
3. Витгенштейн Л. Философские исследования / Л. 3. Витгенштейн / пер. с нем. Л. Добросельского. – М. : АСТ, Астрель, 2011. – 347 с.
4. Хайдеггер М. Гельдерлин и сущность поэзии / М. Хайдеггер // Логос. – 1991. – Вып. 1.
5. Бинсвангер Л. Бытие-в-мире/ пер. с англ. Е. Сурпиной. / Л. Бинсвангер – М.; СПб: КСП+, Ювента, 1999. - 299 с.
6. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти. Перевод с французского под редакцией И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. - СПб.: Ювента, Наука, Gallimard, 1999. - 608с.

REFERENCES:

1. Khaydegger M. Bytie i vremya [Being and Time] / per. V. V. Bibikhina. – M. : Ad marginem, 1997. – 451 s.
2. Khaydegger M. Pis'mo o gumanizme [Letter on Humanism] // Khaydegger M. Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya. – M. : Respublika, 1993. – 447 s.
3. Vitgenshteyn L. Filosofskie issledovaniya [Philosophical Investigations] / per. s nem. L. Dobrosel'skogo. – M. : AST, Astrel', 2011. – 347 s.
4. Khaydegger M. Gel'derlin i sushchnost' poezii [Hölderlin and the essence of poetry]// Logos. – 1991. – Vyp. 1.
5. Binsvanger L. Bytie-v-mire [Being-in-the-world] / per. s angl. E. Surpinoy. – M.; SPb: KSP+, Yuventa, 1999. - 299 s.
6. Merlo-Ponti M. Fenomenologiya vospriyatiya [Phenomenology of Perception]. Perevod s frantsuzskogo pod redaktsiey I. S. Vdovinoy, S. L. Fokina. - SPb.: Yuventa, Nauka, Gallimard, 1999. - 608s.

Громова О. В., здобувачка кафедри філософії Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара (Дніпропетровськ, Україна), E-mail: olga.v.gromova@gmail.com

Значення аналітичного дискурсу для усвідомлення екзистенціальних категорій

Анотація. *Мета статті – показати важливість особливої метамови аналітичного дискурсу для виявляння і осягнення феноменів у складній багатоманітності їх висловлювань і значень. Спираючись на погляди М. Гайдеггера, Л. Вітгенштайна, апелюючи до філософсько-аналітичних текстів, що відповідають парадигмі екзистенційного аналізу, використовуючи особистий досвід проходження аналізу, виявити значення аналітичного дискурсу для усвідомлення екзистенційних категорій.*

Актуальність теми визначається тим, що мова, котра виступає в екзистенційно-аналітичному дискурсі як інструмент конструювання ідентичності суб'єкта та виявлення самості, є найважливішим середовищем, в якому людська думка розкриває себе і переходить у буття.

У роботі використані матеріали, обумовлені специфікою екзистенційного аналізу. Отримані результати дозволяють продемонструвати, що мають місце підтвердження

особливого впливу аналітичного дискурсу на реконструювання суб'єктивної реальності і усвідомлення екзистенційних категорій.

Висновки: аналітичний дискурс дозволяє вивчити прояви екзистенціалів, інакше й глибше зрозуміти принципи і закономірності явищ.

Ключові слова: *мова аналітичного дискурса, екзистенційний сенс, екзистенційний аналіз.*

Gromova O., applicant at the Department of Philosophy Oles Gonchar Dnipropetrovsk National University (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: olga.v.gromova@gmail.com

Value analytical discourse for understanding the existential terms

Abstract. *The purpose of the article: to show the importance of a particular meta-language analytical discourse to identify and comprehend complex the phenomen in the diversity of their expressions and values. Based on the views of Heidegger, Wittgenstein, appealing to the philosophical and analytical texts, reflecting the paradigm of existential analysis, using personal experience to show of the analytical discourse for understanding the existential categories. Background is defined by the fact that the language of acting in existential-analytical discourses as a tool for constructing the subject of identity, self manifestation, is the most important medium in which the human mind reveals itself and goes into being. We used methods, due to the specifics of existential analysis. The results obtained show that there is evidence of special influence of the analytical discourse on the reconstruction of subjective reality and awareness of the existential categories.*

Conclusion: The analytical discourse allows to study the manifestations existentials, different and deeper understanding of the principles and laws of the phenomen.

Key words: *analytical discourse language, existential meaning, existential analysis.*

УДК 1 (091)

Грабовська І. М.,
кандидат філософських наук, старший науковий співробітник
Центру українознавства КНУ ім. Тараса Шевченка
(Київ, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua
Талько Т. М.,
кандидат філософських наук, доцент
ДНУ ім. Олеся Гончара
(Дніпропетровськ, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua

«РУССКАЯ ИДЕЯ» ТА ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЙНІ ПОШУКИ В. РОЗАНОВА В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОСТІ

Анотація. *У статті аналізується сутність «русской идеи» в історико-філософській ретроспективі та в контексті сучасних українських та російських реалій. Розглядаються філософсько-релігійні пошуки одного з творців «русской идеи» В.В. Розанова, якому в 2016 році виповнюється 160 років від дня народження. Проводяться часові ідейні паралелі між творцями та «відроджувачами» «русской идеи».*

Ключові слова: *«русская идея», В. Розанов, філософія, самодержавство, православ'я, народність, неоімперіалізм, путінізм.*

В. В. Розанов, 160 років від дня народження якого відзначає філософська спільнота у 2016 р., належить до низки найцікавіших та найоригінальніших російських мислителів Срібного віку. Твори В. Розанова, а написано ним було дуже багато, повернувшись із забуття за часів СССР, здобули значну популярність серед філософських та ширше – інтелектуальних кіл постсовєтської Росії. Вже у 90-ті рр. починає видаватися чимало розвідок про життя та творчість цього філософа, літератора, літературного критика [1]. Перевидаються пристойними тиражами його книги [2], спогади про нього, листування з друзями та опонентами.

Філософські та літературні твори В. В. Розанова стають складником філософського

процесу на потсовєтському просторі.

Проте, творчість цього мислителя в українському інтелектуальному просторі не набуває широкого резонансу, існуючи як філософський факт на маргінесі навіть філософського розмислу в Україні, особливо ж україномовного. Між тим, сьогодні В. Розанов може і повинен стати одним із досліджуваних авторів і для українських аналітиків насамперед через те, що він належить до кола творців так званої «русской идеи», під знаком та «аромофором» якої відбувається сьогодні народження неоімперії Кремля. Не так важко помітити, що в теперішній Україні формуються «нові-старі» загрози. Частина населення держави стає прихильниками неоімперії Кремля. Поки що напівприховано (хоча нещодавні виступи комуністів та вітренківців є спробою спровокувати населення на відкритий прояв незадоволення теперішнім станом речей), локально, але зовсім не безпечно. Не менш загрозливими є і симптоми, коли у великому промисловому центрі неподалік палаючого військового конфлікту люди починають стверджувати, що Євромайдан був помилкою, а владою всі незадоволені, а от в Росії всі «буквально моляться на Путіна», бо «він навів порядок!», а «народ не обдуриш - народ завжди правий!», то це ознака того, що в країні формується п`ята колона, і Україна потрапляє у стан країни із загроженою державністю.

В такій ситуації особливого значення набуває боротьба за мізки людей, бо ніякі танки, ніякі домовленості не врятують країну, де немає консолідованої патріотично налаштованої абсолютної більшості громадян, здатних боронити свою країну від ворога. А для того, щоб усі громадяни України зрозуміли нарешті, що росіянин-путініст сьогодні не брат нам, а жорстокий і підступний ворог потрібна серйозна робота із масовою свідомістю. Особливо ж із певними настановами та стереотипами, вихованими традиційною руською культурою.

Неоімперські прагнення Кремля глибоко закорінені в російській імперській ідеології, яка є надзвичайно небезпечною. Значна доля справедливості є у твердженні відомого російського журналіста А. Нєвзорова: «Имперская идеология – это тяжелая болезнь, я и сам болел ей. Она берется из так называемой русской культуры, из православия и набора всех тех архаичных и очень ядовитых субстратов, которыми жила и до сих пор живет Россия. Получается это так: страна, у которой никогда не было никакой культуры, кроме абсолютно дикарской или заимствованной от монголов, вдруг в XVIII–XIX веке инфицируется мощной европейской культурой. Понятно, что она производит с этой культурой чудовищные метаморфозы: народ начинает сам себя убеждать в том, что он – народ-богоносец и у его страны есть какой-то особый путь. Появляются идеологи дикого черносотенства и нацизма, как Достоевский, а их считают чуть ли не совестью нации. Происходит полное смещение всех ориентиров, которые господствовали в той, заимствованной культуре, и это просто сносит голову. Это точно так же, как немецкий нацизм был бы невозможен без прелестных немецких поэтов-романтиков. А ведь это были очень возвышенные, рафинированные люди, которые и представить себе не могли, что несколько десятков стишков и повестей обернутся Освенцимом» [3].

Ідеологією російського неоімперіалізму на сучасному етапі є путінізм. Путінізм не зводиться лише до певної політичної практики у зовнішній політиці. Його вістря націлено насамперед на формування специфічної внутрішньої політики, спрямованої на відтворення неоімперії на теренах РФ та, по можливості, на території всього колишнього Совєтського Союзу. Звідси неоколоніальні війни на окраїнах совєтської імперії, інформаційно-психологічні війни, спрямовані насамперед проти незалежницьких та проєвропейських рухів у республіках колишнього СССР. Путінізм – це новий імперіалізм, нова біполярність світу, нове протистояння Сходу та Заходу. Проте, тепер у свою орбіту неоімперія Кремля намагається втягнути Схід (ісламські країни, Китай), втративши можливість контролю за Східною Європою у вигляді блоку європейських країн соціалістичного табору. Зрештою, путінізм – це

пролог третьої світової війни та глобальної катастрофи людства.

Путінізм – надзвичайно серйозний історичний і цивілізаційний виклик не лише для України та країн колишнього СССР, але й для усього сучасного світу. Недаремно дослідженню його сутності присвячено чимало розвідок як наукових, так і публіцистичних. В Україні вже існує певна кількість досліджень з цього питання, які доводять, що робота ведеться досить активно, проте залишаються лакуни, які заважають правильно зрозуміти всю небезпечніть неоімперської доктрини сучасного Кремля у його діючому різновиді – путінізмі. Однією з таких лакун є розуміння філософських засновків путінізму, ширше – новітнього російського імперіалізму.

Так, досить часто в інформаційному просторі сучасної України лунають твердження, що нам потрібно з мінімальними втратами дочекатись часу, коли Путіна та його найближче оточення буде замінено на іншу більш цивілізовану та ліберальну політичну команду. З такими явно поверховими твердженнями не можна згодитись. Насправді ж філософія й ідеологія путінізму сформувалась значно раніше. Навіть без самого Путіна, як би це парадоксально не звучало! Фактично в надрах постсовєтського революційного суспільства визрівала контреволюція. І було лише питанням часу, хто стане обличчям цього неоімперського «бренду». Ідейно вся ця ситуація підготовувалась значно раніше приходу В.В. Путіна до влади. І не останню роль у процесі неоімперіалізації Росії відіграли російські інтелектуали, зокрема, філософи.

В той час, коли в постбрежнєвському-постандроповському-постчерненківському Радянському Союзі розпочалась перестройка, а потім «парад суверенітетів», на маргінесі цих процесів майже непомітно визрівав і розростався інший напрямок суспільної думки й руху, основною ідеєю якого була не просто реабілітація царської Росії з її «самодєржавієм, православієм і народністю», а і з проектами практичного повернення у те «прєкрасноє дальоко».

Одним із представників цього ідейного напрямку був досить відомий совєтський філософ Арсеній Гулига. Мислитель базує свої висновки на глибокому знанні праць «стовпів» російської культури та філософії – Достоєвського, Вл. Соловйова, Федорова, Розанова, Булгакова, Лосского, Вишеславцева, Іл'їна, Карсавіна та інших видатних постатей російської культури, солідаризуючись із ними у питаннях побудови «великой России».

Фактично до появи самого Путіна на політичній арені готувався філософський перехід до путінізму в Росії, ідеологію якого хтось дуже влучно втиснув у ємку та просту формулу «наше впереди – все позади». У 1995 р. в самий розквіт революційного процесу на пострадянському просторі (а Горбачьовська перестройка та наступний парад суверінітетів, період «раннього» Єльцина були не чим іншим, як демократичною та національно-визвольною революцією в СССР) А. Гулига видає дуже цікаву і грунтовну працю «Русская идея и ее творцы», яку правильніше й точніше було б назвати «Російська імперська ідея та її творці». В цій праці автор зрештою доходить висновку, що найефективнішою і найжиттєздатнішою для Росії була і може стати в майбутньому русская ідея – «православіє, самодєржавіє, народность». У розділі під красномовною назвою «Формула русской культуры» автор пише: «Формула немудреная – «православие, самодержавие, народность». Принадлежит она министру просвещения при Николае 1 С. С. Уварову» [4, с. 43]. Показовим у цьому плані є і завершальний текст до книги у післямові під назвою «Новая Русь на древних устоях» [4, с. 303], де автор ділиться з читачами своїми переконаннями: «Самым большим пороком для государства является слабость. Россия всегда была сильна своим государством. На нас без конца нападали; отбивалось государство, оберегая независимость и свободу. Казаки раздвигали пределы русской земли. Но всегда сохраняли верность престолу и вере, знали, что за их спиной стоит держава, оплот которой составляет русская нация. Русские не создавали колоний, не уничтожали местное население (*sic! - наприклад, Батуринська різанина, влаштована правою ру-*

кою імператора Петра 1, А. Меншиковим - авт.); возникали новые края с равными правами (*наприклад, зони осілості для євреїв - єврейські гетто – авт.*). Русскому государству по писаной истории – тысяча лет (!), на самом деле оно много старше. Наш долг перед предками – не допустить развала России, воссоздать национальную государственность» [4, с. 305]. А ось що, за уявленнями А. Гулиги, входить в поняття «русской государственности» : «Мы – русские. Россия – это не только Великороссия, Малороссия и Белоруссия, но также и Новороссия, Червонная Русь, казачьи земли на юге и востоке, земли, освоенные русским трудом и не уступленные по договору другому государству (как была продана Аляска). Все территориальные акты коммунистов и посткоммунистов, искромсавшие Россию, незаконны и недействительны» [4, с. 304]. Як бачимо, ще у 1995 р. – році виходу книги у світ (а книга, за свідченням самого автора, писалась не один рік) – формувались загрози не лише для України. (Не варто дивуватись, якщо виникне в путінській Росії рух «Аляска – наша!»). Отже, самодєржавіє і народ єдині! А ось про православіє: «Православная религия – стержень русской культуры. Православная церковь – единственный социальный институт, оставшийся в России неизменным на протяжении тысячи лет... Русская идея укоренена в православии» [4, с. 306]. Саме войовниче православ'я найбільш поціновується й у одного з улюблених А. Гулигою філософів-емігрантів Івана Алєксандровіча Іл'їна. До речі, Іль'їн є і найулюбленішим філософом В. В. Путіна. Ось що пише про православ'я та його завдання Іль'їн, осмислюючи події російської революції 1917 р., (цитату наводимо цілком, оскільки вона є дуже показовою): «Грозные и судьбоносные события, постигшие нашу чудесную и несчастную родину, проносятся опаляющим и очистительным огнем в наших душах. В этом огне горят все ложные основы, заблуждения и предрассудки, на которых строилась идеология прежней русской интеллигенции. На этих основах нельзя было строить Россию; эти заблуждения и предрассудки вели ее к разложению и гибели. В этом огне обновляется наше религиозное и государственное служение, отверзаются наши духовные зеницы, закаляется наша любовь и воля. И первое, что возродится в нас через это, – будет религиозная и государственная мудрость восточного Православия и особенно русского Православия. ...так в нашем новом видении и волении да проглянет древняя мудрость и сила, которая вела наших предков и строила нашу святую Русь!» І далі: «В поисках этого видения, мыслью и любовью обращаюсь к Вам, белые воины, носители православного меча, добровольцы русского государственного тягла! В вас живет православная рыцарская традиция, вы жизнью и смертью утвердились в древнем и правом духе служения; вы соблюли знамена русского Христолюбивого Воинства» [5, с. 6]. Якби не знання першоджерела, автором таких висловлювань так і хочеться назвати патріарха «всєя Русі» Кирила (Гундяєва).

До речі, тут виникає ще одна «побічна» тема про те, яку роль відіграли у рекрутизації до лав борців за відтворення «величия русской государственности и русского православия» певних представників інтелігенції постсовєтської Росії розкішно і величезним накладом видані у серії «Мислителі XX століття» та інших серіях праці «євразійців», філософів войовничого православ'я, «государственников», тобто, усіх тих, хто працював на створення імперської русской ідеї. Наприклад, «Путь к очевидности» Івана Іль'їна вийшов накладом у 35 тисяч (!) екземплярів. Тираж взагалі нереальний для будь якої української книги! Проте, це окрема тема.

Спеціальний розділ книги «Русская идея и ее творцы» присвячує А. Гулига і творчості Васілія Розанова як творця і «промоутера» «русской идеи» православ'я, самодержавства та народності. Описуючи творчі та життєві «метания» Розанова, дослідник все ж акцентує увагу на послідовній консервативній орієнтованості мислителя у питаннях віри та влади. Як абсолютно позитивний характеризується філософсько-релігійний період у творчості зрілого В. Розанова, який сам автор називав «катковсько-леонтійовським». Сучасний російський дослідник творчості В. В. Розанова Є. Козлов зазначає: «После «философского периода»… наступил

следующий етап (1890 – 1898), который сам Розанов называл «катковско-леонтьевским», подчеркивая радикально консервативное содержание работ, написанных в это время. *Их пафос – незыблемость монархии, чистота православия, Россия, народность, враждебность к либеральным идеям (виділ. –авт.)* [6, с. 10].

В «Опавших листьях», які писались Розановим значно пізніше ««катковсько-леонтійовського» періоду філософування у 1913 р., стверджується: «… «любить Царя» (просто и ясно) есть действительно существо дела в монархии и «первый долг гражданина»: не по лести и коленопреклонению, а потому, что иначе портится все дело, «кушанье не сварено», «вишню побил мороз», «ниву выколотил град». Что это всемирно и общечеловечно, – показывает то, до чего люди «в оппозиции» и «ниспровергающие», т.е. в претензии «на власть», рвущиеся к власти, - мирятся совсем, но уже очень подозрительно относятся к спокойным *возражениям себе*…» [7, с. 54].

Одним із «больных мест» для В. Розанова було єврейське питання. До речі, це питання було таким же проблематичним для більшості «творцов русской идеи» и красномовним прикладом «всеобщего братства народов святой Руси». В. Розанов пише: «Теперь все дела русские, все отношения русские осложнились «евреем». Нет вопроса *русской жизни*, где «запятой» не стоял бы вопрос: «Как справиться с евреем», «Куда его девать», «Как бы он не обиделся». При Николае Павловиче этого всего в помине не было. Русь, может бать, не растет, но еврей, во всяком случае, растет» [7, с. 170]. А ось ще не менш красномовна сентенція: ««Услуги» еврейские, как гвозди в руки мои, ласковость еврейская, как пламя, обжигает меня. Ибо, пользуясь этими услугами, погибнет народ мой, ибо, обвеянный этой ласковостью, задохнется и сгниет мой народ» [7, с. 142]. Шовінізм імперця взагалі притаманний прихильникам як старого гасла «самодержавия-православия-народности», так і сучасним його відроджувачам.

Парадоксальними є судження В. Розанова про ставлення російського імператора до наук та університетів. Лише подумати, інтелігентна людина, філософ, літератор вихваляє монарха за «пренебрежение» до університетської вченості та надання абсолютної переваги церкві. В. Розанов пише: «Церковь есть не только корень русской культуры…, но она есть и вершина культуры. …*Как понятен таинственный инстинкт, заставляющий Государей наших сторониться от всего этого гимназического и университетского просвещения, обходить его, не входить или только редко входить в гимназии и университеты(sic! - авт.)*. Это действительно все нигилизм, отрицание и насмешка над Россией» [там само, с. 148 – 149].

Таким чином, у філософсько-релігійних пошуках В. Розанова «русская идея» цілком вписується у вироблений ідеологами Російської імперії канон: «самодержавие-православие-народность».

В передмові до книги «Русская идея и ее творцы» «От издателя» говориться, що робочий варіант назви праці А. Гулиги звучить так: «Философия грядущого». Назва показова як і сподівання на значення цієї філософії для майбутнього Росії: «...мы надеемся, что оно *(издание - прим. авт.)* станет еще одной нашей общей ступенью в восхождении к идеям, выстраданным величайшими русскими мыслителями, ступенью на пути к этому грядущему» [8, с. 5].

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ

1. Див. напр.: Василий Розанов: Pro et contra: Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. – СПб., 1995. Кн.1.; Гулыга А. Русская идея и ее творцы. – М.: Соратник, 1995; Палиевский П. В. Розанов и Флоренский // П. А. Флоренский: Pro et contra. – СПб., 1996.
2. Див. напр.: Розанов В. В. О себе и жизни своей. – М., 1990.
3. Дудкина Ю. Интервью с Александром Невзоровым [Електронний ресурс] / Ю. Дудкина – Режим доступу: https://snob.ru/profile/20736/blog/103143
4. Гулыга А. Русская идея и ее творцы / А. Гулыга – М.: Соратник, 1995.
5. Ильин И. А. Путь к очевидности / И. А. Ильин – М.: Республика, 1993.

6. Розанов В. Опавше листя / В. Розанов. – СПб.: Азбука-Аттикус, 2011.
7. Козлов Е. Живой журнал Василия Розанова / Е. Козлов // Розанов В. Опавшие листя. – СПб.: Азбука-Аттикус, 2011.
8. От издателя // Гулыга А. Русская идея и ее творцы. – М.: Соратник, 1995. – С. 5.

REFERENCES:

1. Vasiliy Rozanov: Pro et contra: Lichnost' i tvorchestvo Vasiliya Rozanova v otsenke russkikh mysliteley i issledovateley [Pro et contra: Personality and creativity Vasily Rozanov in the evaluation of Russian thinkers and researchers]. – SPb., 1995. Kn.1.; Gulyga A. Russkaya ideya i ee tvortsy [Russian idea and its creators]. – M.: Soratnik, 1995; Palievskiy P. V. Rozanov i Florenskiy [Rozanov and Florenskii] // P. A. Florenskiy: Pro et contra. – SPb., 1996.
2. Div. napr.: Rozanov V. V. O sebe i zhizni svoey [About himself and his life]. – M., 1990.
3. Dudkina Yu. Interv'yu s Aleksandrom Nevzorovym [Interview with Alexander Nevzorov] [Electronic resource]. – Access mode: https://snob.ru/profile/20736/blog/103143
4. Gulyga A. Russkaya ideya i ee tvortsy [Russian idea and its creator] – M.: Soratnik, 1995.
5. Il'in I. A. Put' k ochevidnosti [Path to the evidence] – M.: Respublika, 1993.
6. Rozanov V. Opavshe listya [Fallen leaves]. – SPb.: Azbuka-Attikus, 2011.
7. Kozlov E. Zhivoy zhurnal Vasiliya Rozanova [LiveJournal Vasily Rozanov] // Rozanov V. Opavshie listya. – SPb.: Azbuka-Attikus, 2011.
8. Ot izdatelya [From the publisher] // Gulyga A. Russkaya ideya i ee tvortsy. – M.: Soratnik, 1995. – C. 5.

Грабовская И. Н., кандидат философских наук, старший научный сотрудник Центра украиноведения КНУ им. Тараса Шевченка (Киев, Украина), E-mail: visnukDNU@i.ua

Талько Т. Н., кандидат философских наук, доцент ДНУ им. Олеся Гончара (Днепропетровск, Украина), E-mail: visnukDNU@i.ua

«Русская идея» и философско-религиозные поиски В. Розанова в контексте современности

Аннотация. *В статье анализируется сущность «русской идеи» в историко-философской ретроспективе и в контексте современных украинских и российских реалий. Рассматриваются философско-религиозные поиски одного из творцов «русской идеи» В. В. Розанова, котрому в 2016 году исполняется 160 лет от дня рождения. Проводятся временне идейные параллели между творцами и теми, кто возрождает сегодня «русскую идею».*

Ключевые слова: *«русская идея», В. Розанов, философия, самодержавие, православие, народность, неоимпериализм, путинизм.*

Hrabovskaya I. N., PhD in philosophical sciences, Senior Researcher of Research Centre of Ukrainian Studies Taras Shevchenko National University (Kiev, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

Talko T. N., PhD in philosophical sciences, associate professor of the Department of philosophical sciences Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

«The Russian idea» and philosophical and religious researches of V. Rozanov: contemporary context

Abstract. *The following article is devoted to the problem of historical and philosophical analysis of «the Russian idea» and the way it is reflected in the present-day Ukrainian and Russian realities. This article brings us to consideration of philosophical and religious researches of one of the creators of «the Russian idea» V. V. Rozanov. It also illustrates ideological temporal connections between creators and «revivers» of «the Russian idea».*

Rozanov is considered to be one of the most interesting and prominent Russian thinkers of the Silver Age. His works became popular among philosophical and intellectual post-soviet Russian communities. Plenty of researchers devoted to the Rozanov's life has been published since 1990. His works are regarded as a notable part of post-soviet philosophy.

Nevertheless, in Ukraine popularity of the thinker is not being on that peak. However, nowadays Rozanov can and should become one of the most observable authors, especially, for Ukrainian analysts since he is the one of the creators of «the Russian Idea». Philosophy of «the Russian Idea» in modern Russian reveals itself as ideology of new empire. New imperial Kremlin political strivings appears to be a part of the Russian imperial ideology, in general, which is rather dangerous. It was philosophers who played a significant role in a process of Russian new imperialization. A soviet well known philosopher Arseniy Gulyga was one of the representatives of such an ideological directive. Such significant figures

of Russian culture and philosophy as Dostoevsky, Vl. Solovyov, Fedorov, Rozanov, Bulgakov, Losskiy, Vysheslavtsev, Ilyin, Karsavin became that valid basis for the thinkers conclusions. Gulyga shared their views, relating to the question of constructing of «great Russia». As a matter of a fact, a philosophical transition to putinism (new imperialism) had been being prepared even before Putin appearance.

Special part of the Gulyga's book «The Russian idea and its creators» is devoted to the literary heritage of Rozanov as the creator and «promoter» of «the Russian Idea» of orthodoxy, autocracy, folk character (narodnost'). «The Russian Idea» that was formulated by Rozanov makes a perfect match to well known canon created by ideologists of Russian Empire: «autocracy, orthodoxy, folk character (narodnost')».

Key words: *«The Russian Idea», V. Rozanov, philosophy, autocracy, orthodoxy, folk character (narodnost'), new imperialism (neo-imperalism), putinism.*

УДК 572.08

Голубович И. В.
доктор философских наук, профессор,
Одесский национальний университет
имени И.И. Мечникова (Одесса, Украина)
E-mail: visnukDNU@i.ua,
Петриковская Е. С.
кандидат философских наук, доцент,
Одесский национальний университет
имени И.И. Мечникова (Одесса, Украина)
E-mail: visnukDNU@i.ua,
Тихомирова Ф. А.
кандидат философских наук, доцент,
Одесский национальний университет
имени И.И. Мечникова (Одесса, Украина)
E-mail: visnukDNU@i.ua

СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУССИИ ОБ АКТУАЛЬНОСТИ ЗНАНИЯ О ЧЕЛОВЕКЕ: «АНТРОПОЛОГИЯ УМЕРЛА. ДА ЗДРАВСТВУЕТ АНТРОПОЛОГИЯ!»

Аннотация. *Статья посвящена анализу причин настороженного отношения гуманитариев к антропологии, как очередной волны дискуссии о «конце антропологии». Описывается возможности антропологии заново определить свои собственные предметное поле, методологические ориентиры, исследовательские стратегии и техники.*

Ключевые слова: *антропология, гуманизм, антропологическая эпистема, «cultural studies».*

XXI век будет веком гуманитарных наук,
или же его вовсе не будет
К. Леви-Строс

Антропология – наука одновременно и очень древняя, и очень современная. Перед ней всегда стояла задача целостного, полного понимания человека. Автор приведенных строк выдающийся французский этнолог, легенда европейской философии и науки XX столетия большие надежды возлагал на антропологию, позволяющую получить на главный предмет гуманитарных наук «взгляд издалека». И заразил этим младшее поколение исследователей, например, Мориса Годелье, убежденного, что «антропология сегодня важна как никогда» [3] или Клиффорда Гирца, полагавшего, что антропология это прекрасный способ прожить жизнь.

В XX веке антропология из вторичных философских тем выходит на первый план. Вопросы человека начинают рассматриваться не только в «практических приложениях» метафизики, как это было у Аристотеля, но входят в состав «первой

философии» (философская антропология как онтология или метафизика человека). Антропологический взгляд на вещи получает сегодня все большее распространение [1,4]. В таком контексте требует объяснения настороженное отношение к антропологии со стороны гуманитариев [2].

Положение антропологии в современном мире и научном знании парадоксально. Проиллюстрируем сложившуюся ситуацию с помощью работы «Антропологическое пробуждение», в которой американские ученые Скотт Майклсон и Дэвид Джонсон комментируют лозунг «Антропология умерла. Да здравствует антропология!» (Anthropology is dead. Long live anthropology!) [6].

Симптоматично и само название книги «Anthropology`s Wake», ведь в семантическом поле английского существительного wake и глагола to wake оказываются совершенно противоположные, но в равной степени значимые для нас смыслы: wake – бодрствование, поминки, храмовый праздник, кильватер; to wake - просыпаться, будить, пробуждать, очнуться, бодрствовать, опомниться, возбуждать, осознать, справлять поминки. Возможно, авторы специально учитывали эту игру слов, чтобы продемонстрировать амбивалентность положения антропологии в современном мире и научном дискурсе.

С. Майклсон и Д. Джонсон продолжают: ситуация антропологии всегда воспринималась в этой двойной оптике – антропология умерла/ да здравствует антропология! (вспомним: «Король умер! Да здравствует король!»). Ее положение не единожды давало повод как для фарса и комедии, так и для торжественной траурной церемонии. Свою книгу авторы создавали с ключевой идеей: Антропология (еще не) умерла. (Anthropology is (not) dead (yet). У антропологии нет будущего – оно еще впереди.

Подобные обсуждения, на наш взгляд, являются очередной волной дискуссии о «конце антропологии». Несколько раньше, с 1980-х гг., представители гуманитарных и социальных наук «вдруг осознали всю фиктивность и идеологизированность «нарративов», созданных западными антропологами» [3, с. 33]. Стала подвергаться серьезному сомнению сама суть антропологии – методология понимания инаковости другого. В то же время получило широкое распространение утверждение о кризисе антропологии в современной философии, который обусловлен, например, признанием невозможности создания целостной модели человека, способной синтезировать основные философские и научные достижения. Возникают опасения, что антропоцентризм исказит искомую картину мира, что он в корне противоречит современному развитию науки. Наличие указанных выше сомнений – симптом кризиса той или иной области знания. Однако этимология слова «кризис» (от др. греч. κρίσις - решение, поворотный пункт) позволяет с оптимизмом смотреть в будущее, ведь «кризис» - это всегда возможность обдумать состояние дел, поспорить, побороться и определиться с выбором.

Антропология стремится ответить на вызовы времени, заново определить свои собственные предметное поле, методологические ориентиры, исследовательские стратегии и техники. Эту ситуацию «перезагрузки» (re-examination) ученые анализируют по-разному, соглашаясь друг с другом в том, что такое «переоткрытие» антропологии совершенно необходимо, без него нельзя двигаться дальше. Уже указанные нами американские антропологи говорят о необходимости пересмотра «антропологического архива», накопленного человеческой мыслью, о потребности в обновленной «антропологической эпистеме», сохраняющей свои античные истоки и заново осваивающей идеи Платона, Аристотеля, всей классической традиции, о настоятельном требовании интердисциплинарности, где антропологии уготована участь быть сердцем и ядром пока еще весьма аморфного образования, называемого гуманитаристикой, «cultural studies», Humanities. С. Майклсон и Д. Джонсон предлагают продвигаться в направлении освоения трех «методологических технологий» (пока лишь предварительно обратим внимание наших читателей на то, что в такой

человекоцентрированной сфере размышлений все чаще и чаще употребляются слова «технологии», «техники (антропотехники»)», «конструкты»): а) обновить интерес к «антропологии аффектов», которая позволяет обосновать возможность существования мультикультурного мирового сообщества в универсальности его эмоций; б) развивать технологию диалога, поскольку именно фигура диалога обеспечивает форму, в которой осуществляются субъект-субъектные и субъект/объектные человеческие отношения; в) осуществить открытие феномена «гибридности», прежде всего в контексте постколониальных штудий, что позволяет еще яснее видеть Другого, принять многообразие взаимопроникающих друг в друга форм человеческой жизни и их право на существование.

Обратимся поэтому к более близкому нам контексту современной украинской философии. Украинский философ Виктор Аронович Малахов говорит не столько о перспективах мультикультурализма, сколько о его тупиках, не столько о взаимодействии «гибридных» форм человеческой жизни, сколько о расколе нынешнего социального пространства на зоны «деструктивных локализмов», герметичных капсул. В.А. Малахов настаивает на более тонком и нюансированном различении гуманизма и человечности, его прикладное «предложение» для современной антропологии – подумать о «практиках человечности», о том, какими они должны быть в современном мире: «Нетрудно, прежде всего, заметить, что смысл, который сегодня преимущественно ассоциируется со словом «человечность», далеко не тождественен примелькавшемуся понятию «гуманизм». Гуманизм, как идеология человеческого превосходства, настаивает на вычленении «Человека» из состава сущего, между тем человечность означает причастность всему живому: в отношениях с миром животных или растений тоже можно быть – или не быть – человечным. Гуманизм призывает человека к самоутверждению, человечность, напротив, побуждает к самоотдаче и самозабвению; подлинно человечной личности свойственно забывать о себе ради других. ...Есть основания утверждать, что гуманизм как таковой ныне утратил историческую презумпцию универсальности. Гуманистом можно быть или не быть, как можно придерживаться или не придерживаться каких-либо иных взглядов на жизнь. Между тем значение принципиальной нравственной и общесоциальной установки шаг за шагом обретает именно человечность – обретает тем ощутимее, что в нынешнем мире она, по сути дела, всегда под ударом; ее, как выясняется, очень легко потерять». [5, с. 127]. Наш мир должен стать более человечным, иначе он перестанет быть человеческим, - такой антропологический категорический императив формулирует философ и мы предлагаем учесть его в современных антропологических дискуссиях.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Блуменберг Г. Антропологічний підхід до сучасного значення риторики / Г. Блумберг // Після філософії: кінець чи трансформація? – К.: Четверта хвиля, 2000. – С. 371-403.
2. Вальдштейн М. «Новый поворот… что он нам несет?»: Об антропологизме в гуманитарных науках / М. Вальдштейн // Новое литературное обозрение. - 2012. - № 1. - С. 58-65.
3. Годелье М. Антропология сегодня важна как никогда (пер. В.Колесиной) / М. Годелье // Социальная антропология во Франции. XXI век / Под ред. Елены Филипповой и Бориса Петрика. - М.: ФГНУ «Росинформагротех», 2009. - С.33-53.
4. Каприо С. Религиозный опыт в русской и западной антропологии / С. Каприо // Богословие личности / Под ред. Алексея Бодрова и Михаила Толстолуженко (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2013. – С. 28-41.
5. Малахов В. А. Проблема ценностной несовместимости и практики человечности / В. А. Малахов // Иудаика в Одессе. Сборник статей по итогам работы программы по иудаике и израилеведению Одесского национального университета имени И. И. Мечникова. / Ред. кол. Голубович И. В., Довгополова О. А., Мартынюк Э. И., Петриковская Е. С. – Одесса: Феникс, 2013.
6. Michaelsen S. Anthropology`s Wake. Attending to the End of Culture / S. Michaelsen, D. E. Johnson. – New York: Fordham University Press, 2008. – 270 p.

REFERENCES:

1. Blumenberh H. Antropolohichnyi pidkhid do suchasnoho znachennia rytoryky [Anthropological approach to the modern meaning of rhetoric] // Pislia filosofii: kinets chy transformatsiia? – K.: Chetverta khvylia, 2000. – S. 371-403.

2. Val'dshteyn M. «Novyy povorot… chto on nam neset?»: Ob antropologizme v gumanitarnykh naukakh [«A new twist ... that he brings to us?»: On anthropologism in humanities] // Novoe literaturnoe obozrenie. - 2012. - № 1. - S. 58-65.

3. Godel'e M. Antropologiya segodnya vazhna kak nikogda (per. V.Kolesinoy) [Anthropology today more important than ever] // Sotsial'naya antropologiya vo Frantsii. XXI vek / Pod red. Eleny Filippovoy i Borisa Petrika. - M.: FGNU «Rosinformagrotekh», 2009. - S.33-53.

4. Kaprio S. Religioznyy opyt v russkoy i zapadnoy antropologii [Religious experience in the Russian and Western anthropology] // Bogoslovie lichnosti / Pod red. Alekseya Bodrova i Mikhaila Tolstoluzhenko (Seriya «Sovremennoe bogoslovie»). – M.: Izdatel'stvo BBI, 2013. – S. 28-41.

5. Malakhov V. A. Problema tsennostnoy nesovmestimosti i praktiki chelovechnosti [The problem of incompatibility of values and humanity] // Iudaika v Odesse. Sbornik statey po itogam raboty programmy po iudaike i izrailevedeniyu Odesskogo natsional'nogo universiteta imeni I. I. Mechnikova. / Red.kol. Golubovich I. V., Dovgopolova O. A., Martynyuk E. I., Petrikovskaya E. S. – Odessa: Feniks, 2013.

6. Michaelsen S., Johnson D.E. Anthropology`s Wake. Attending to the End of Culture. – New York: Fordham University Press, 2008. – 270 r.

Голубович І. В., доктор філософських наук, професор, Одеський національний університет імені І.І. Мечникова (Одеса, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua,

Петриковська О. С., кандидат філософських наук, доцент, Одеський національний університет імені І.І. Мечникова (Одеса, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua,

Тихомирова Ф. А. кандидат філософських наук, доцент, Одеський національний університет імені І.І. Мечникова (Одеса, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua

Сучасні дискусії про актуальність знання про людину: «Антропологія померла. Хай живе антропологія!»

Анотація. *Стаття присвячена аналізу причин настороженого ставлення гуманітаріїв до антропології, як чергової хвилі дискусії про «кінець антропології». Описується можливості антропології заново визначити свої власні предметне поле, методологічні орієнтири, дослідницькі стратегії і техніки.*

Ключові слова: *антропологія, гуманізм, антропологічна епістема, «cultural studies».*

Golubovych I.V. doctor of philosophical sciences, full professo, Odessa I.I.Mechnikov National University (Odessa, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

Petrykovska Y.S. PhD in philosophical sciences, Associate Professor, Odessa I.I.Mechnikov National University (Odessa, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

Tykhomyrova F.A. PhD in philosophical sciences, Associate Professor, Odessa I.I.Mechnikov National University (Odessa, Ukraine) E-mail: visnukDNU@i.ua

Modern debate on the relevance of knowledge about the person: «Anthropology died. Hail anthropology!»

Abstract. *This article analyzes the reasons for cautious attitude to anthropology humanities as another wave of discussion about the «end of anthropology.» It describes the possible anthropology to redefine their own subject field, methodological guidelines, research strategies and techniques.*

Anthropology seeks to respond to the challenges of time, to re-define their own subject field, methodological guidelines, research strategies and techniques. This situation of «reset» (re-examination) scientists analyze differently, agreeing with each other that the «rediscovery» of anthropology is essential, without it you can not move on. S. Michaelson and David Johnson offered to move towards the development of three «methodological techniques»: a) to update the interest in the «anthropology of affect», which allows you to justify the possibility of a multicultural world community in the universality of his emotions; b) develop dialogue technology, as it provides a form of dialogue, a figure in which the subject-subject and subject / object human relations are held; c) to carry out the opening of «hybrid» phenomenon, especially in the context of post-colonial Studi, allowing even more clearly see the other, to take the diversity of interpenetrating each other forms of human life and their right to exist.

Keywords: *anthropology, humanism, anthropological episteme, «cultural studies».*

УДК 141.141 (430) 09

Данканич А. С.
кандидат философских наук,
доцент кафедры философии
Днепропетровский национальный
университет им. Олеся Гончара
(Днепропетровск, Украина),
E-mail: artem_dankanich@yahoo.com

ПАУЛЬ ТИЛЛИХ И КАРЛ БАРТ: ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ ТЕИЗМА

Аннотация. *Широко известно, что Пауль Тиллих и Карл Барт представили новое измерение христианства. В начале 20 века Карл Барт разработал христологическую версию теизма в дебатах с либеральными теологами. Убеждение Барта состояла в том, что познание Бога осуществляется только через Иисуса Христа. Именно по этой причине он отвергал естественное богословие как основу религиозных спекуляций. В то же время Пауль Тиллих отвергал Бога теизма. Для Тиллиха Бог не есть Бог супранатуралистического теизма, но есть «Само-бытием». Согласно Тиллиху, Бог не является частью реальности, но выступает как «предельная реальность». Таким образом, оба мыслителя пытались представить нерелигиозную интерпретацию христианства для секулярного мира, общества и мышления.*

Ключевые слова: *Бог, само-бытие, теизм, теология, христианство, традиция.*

О перосмыслении сущности теизма в западной философско-религиозной мысли говорилось неоднократно. В особенности в этом процессе преуспело либерально-протестантское направление. Так, начиная с Ф.Шлейермахера начинается процесс активного переосмысления опыта христианской традиции, к тому моменту обладающей почти двухтысячелетней историей развития теологической мысли. Концептуально нового звучания этот процесс приобрел после окончания Первой мировой войны в рамках философско-религиозного движения, именуемого в отечественных и западных исследованиях как диалектичекая теология. Диалектики полагали, что в новых условиях, христианской религии крайне необходима критическая переоценка философско-религиозных оснований собственной традиции. Активными стронниками и инспираторами нових веяний были К. Барт, Э. Бруннер, Ф. Гогартен, Э. Турнейсен, Р Бультман. Близким к этому движению был и другой протестантский философ и теолог – П. Тиллих.

Стоит отметить, что теизм как учение о Боге есть неотъемлемой составляющей европейской традиции мышления. Не можно не согласиться с Ю. Кимелевым, который анализируя историю философско-религиозной мысли показывает, что теизм является фундаментальной религиозной установкой европейской цивилизации. Более того, считает исследователь, европейская философия неизбежно будет соотноситься в той или иной форме с теизмом, пока она остаётся европейской философией [5, с.175].

Обращение П. Тиллиха к осмыслению теизма далеко не случайно. Оно имеет глубинные историко-культурные основания. Программа философа имела своей целью интерпретацию основных категорий христианского вероучения, используя язык современной культуры: философии, психоанализа, литературы и т.д. Мыслитель наряду с его современниками – К. Бартом, Э. Бруннером, Р. Бультманном, Д. Бонхеффером и другими в полной мере ощутил потрясение оснований европейской культуры. Кризис либерализма и его производной – протестантской либеральной теологии, имел глубинные и серьезные последствия для европейской культуры после Первой мировой войны. Начало боевых действий в августе 1914 года вынесло приговор европейской атмосфере оптимизма и благодушия, проектов светлого будующего и

Царствия Божьего на земле. В этих условиях перед христианскими мыслителями возникла проблема сохранения традиции и выражение её на современном языке общества. Как можно говорить о Боге, Христе, спасении, литургии, оправдании, вере, молитве, благодати в условиях кризиса? Каким образом возможно донесение керигмы до человека, испытавшего глубинные экзистенциальные потрясения? Что есть христианство и на каком языке оно должно говорить с современным человеком? Стало очевидным, что ни либеральная теология, ни протестантская ортодоксия не способны основательно ответить на эти вызовы. Эти и другие проблемы были основательно осмыслены двумя величайшими религиозными мыслителям XX века – К. Бартом и П. Тиллихом.

Современный исследователь протестантской мысли XX в. К. Гёстрих обращает внимание на то, что евангелическое богословие XX в. началось в Средней и Западной Европе не с наступлением календарного 1900 г., но со времени Первой мировой войны [3, с. 7]. Разделяет эту точку зрения и шведский историк теологии Б. Хегглунд, считая, что, изданная К. Бартом после Первой мировой войны работа под названием «Послание к Римлянам» (Der Römerbrief) выступила в качестве отправной точки для современной религиозно-философской мысли. В указанной работе, обращает внимание исследователь, К. Барт пошел на решительный разрыв с традицией либеральной теологии, восходящей к Ф. Шлейермахеру [10, с. 341]. Как отмечают С. Гренц и Р. Олсон, публикация работы К. Барта стала предметом жарких споров и дискуссий. Неоднозначные оценки «Послания к Римлянам» К. Барта со стороны либеральных теологов и библеистов, тем не менее, не смогли повлиять на её высокую оценку, а многочисленные теологи позитивно оценивали его усилия по обновлению христианского богословия на рубеже XX в. Исследователи, отмечая ценность и значимость работы К. Барта, показывают, что она пользовалась таким влиянием, что для многих дата её выхода в свет в 1919 году стала настоящим концом девятнадцатого и началом двадцатого века [4, с. 91].

Основной замысел «Послания к Римлянам» (Der Römerbrief) К. Барта состоял в критике естественной теологии, восходящей к убежденности в априорной религиозности человека и его способностях познания Бога. «Когда идет речь о постижении Бога, – пишет К. Барт в «Послании к Римлянам», – религиозное высокомерие должно исчезнуть [1, с. 11]. Только Благая весть, утверждает мыслитель, предоставляет возможность высшего постижения Бога, которое станет возможным при условии устранения её предшествующего понимания. Благая весть, утверждает К. Барт, требует «веры», которая есть «сила Божья ко спасению». «Вера, – пишет К. Барт, – это уважение божественного инкогнито, любовь к Богу в осознании качественной разницы между Богом и человеком, Богом и миром….. принятие божественного «нет» во Христе, изумленная остановка перед Богом [1, с. 13].

Проводя экзегезу первого и второго стихов второй главы «Послания к Римлянам» апостола Павла, К. Барт пишет: «Нет извинения», нет основания и возможности быть исключением ни для незнающих неведомого Бога (1:18), ни для знающих! И знающие живут во времени, и они – люди. Не существует человеческой праведности, которая могла бы избавить человека от гнева Божьего! Никакая вещественная величина, никакая пространственная высота не оправдывает его перед Богом! Не существует никакого состояния или позиции, образа мыслей или настроения, понимания и постижения, которые сами по себе были бы угодны Богу! Человек есть человек и он находится в человеческом мире. «Рожденное от плоти есть плоть». У каждой вещи свое время. То, что в человеке и через человека получает бытие, форму и протяженность, – это всегда и везде нечестие и непокорность [1, с. 29]. Царство человеческое – это никогда не Царство Божье, – утверждает К. Барт.

Резкое противопоставление мыслителем божественного и человеческого, сакрального и профанного привело к тому, что его учение в литературе именовали как «Диалектическая теология», «Неоортодоксия», «Теология кризисса» и т. д. Критика

естественной теологии, либерализма и религии, которая имела место в бартианской неоортодоксии, вынесла на первый план ключевое положение вероучения христианской традиции: учение о Боге. Согласно С. Гренцу и Р. Олсону, неоортодоксы вслед за К. Бартом усматривали своей задачей возрождение забытых в либеральной теологии тем христианской традиции, – Бог, взывающий к человеку извне этого мира [4, с. 86]. Теологическая методология К. Барта состояла в акценте на трансцендентном характере Бога, недоступного человеку и миру. В «Церковной догматике» мыслитель неоднократно обращает внимание на то, что Бог не только невидим для физических глаз, но и для духовных. «Бог, – писал К. Барт, – не идентичен любому объекту, который становится контентом образов нашего внутреннего и внешнего восприятия» [12, с. 190]. Согласно автору, никто и никогда не может сказать, кто есть Бог. «Бог невыразим (ineffabilis)» – писал К. Барт. Акцентируя внимание на принципиальной неспособности познания полноты и характера Бога, философ отмечал, что Бог отличен от всего, самодостаточен и независим. Бог сохраняет свою независимость даже при условии, если бы всё утратило своё существование. Согласно К. Барту, Бог находиться на бесконечном расстоянии от всего остального. В средневековой формуле «Deus non est in genere», показывает К. Барт, подчеркивается несоизмеримость Бога с вещами этого мира. Бог уже не может рассматриваться как категория, которой Он на самом деле не является.

В противовес естественной теологии и либеральному протестантскому богословию эпохи модерна, познающей Бога чувствами и разумом, К. Барт особое внимание уделяет Откровению. Только в Откровении Бог являет себя человеку и этому миру: «Бог невидим и невыразим, поэтому Он и не присутствует в физическом и духовном мире, созданного Им в настоящем, но присутствует в созданном Им мире в Его Откровении, в Иисусе Христе, в провозглашении Его имени, Его свидетельстве и таинствах» [12, с. 190] .

Отмечая значимость теологической революции К. Барта, П. Тиллих писал: «Все выше проделанное Барт сделал во имя своего фундаментального принципа – инаковости Бога. Бог не объект наших знаний или действий. Он выразил это в своём комментарии на послание Павла к Римлянам, книге великого профетического парадокса… Все наши попытки познать Бога определялись как религия, против которой выступил акт Божьего Откровения [13, с. 537].

Будучи близким движению диалектиков и оценивая их вклад в развитие современной протестантской мысли П. Тиллих отмечал, что та пророческая сила, с которой возвестилось исключительное Величие Божие, произвела очень сильное впечатление, а само послевоенное состояние, царившее в Центральной Европе, было подходящей почвой для восприятия такой вести. Те потрясения, которые вызвала Первая мировая война, с точки зрения мыслителя, способствовали осознанию кризиса всей культуры. Именно в этот период новое поколение потрясла весть о кризисе, суде, Божественном неприятии, об отрицании высших чаяний, религиозных страстей и дел во имя единого величия потустороннего Бога. Такую весть и в таком настроении духа должны были услышать, подобно пророческому прорыву [6, с. 539-540] .

Уже в 30-е годы в бывшем некогда едином движении «диалектической теологии» произошел разрыв. Показательным в этом отношении стала дискуссия К. Барта и Э. Бруннера, положившая начало разрыву между бывшими сторонниками. Собственные пути в теологии искали Р. Бультманн, Ф. Гогартен, Э. Турнейсен и другие. Немаловажным фактором, способствовавшим расколу лагерю диалектиков была и общественно-политическая ситуация в Европе. Рост национализма и милитаризация в Европе, подготовка к новой мировой войне, кризис церкви, экономические потрясения поднимали перед теологами всё новые вопросы и зщадачи. Журнал, в котором ранее публиковались сторонники К. Барта «Zwichen und Zeiten» (Между времен), был закрыт.

Д. Бонхеффер обращает внимание, что бартианская неортодоксия не ответила на, пожалуй, центральный вопрос, возникший перед теологами и религиозными мыслителями в 20 – 40 годы XX ст. Таким вопросом, по убеждению Д. Бонхеффера, выступал следующий: «Как мы можем говорить о Боге – без религии?». По мнению немецкого теолога, постановка этого вопроса подразумевает собой отказ, как и от обусловленных временем предпосылок метафизики, так и душевной жизни человека. Для Д. Бонхеффера способ говорить о Боге «мирским» языком, в первую очередь предполагал нерелигиозную интерпретацию теизма. «Как можем мы говорить «мирским» языком о «Боге», как можем мы быть «мирскими и безрелигиозными» христианами» – писал Д. Бонхеффер [2, с. 201-202]. Поставленный мыслителем вопрос во многом исходил из бартианской критики религии, однако, как считал Д. Бонхеффер, сам К. Барт остановился на полпути этой критики. Подлинным ответом может стать лишь нерелигиозная интерпретация Бога и символов христианской традиции.

Как совершенно справедливо отмечает Б. Хегглунд, П. Тиллих создавал теологию совершенно иначе организованную, но близкую во многих отношениях бартианской [10, с. 348]. Как и представители неоортодоксии, П. Тиллих усматривал в Первой мировой войне крушение оснований европейского способа мышления и культуры. Вместе с тем мыслитель пытался найти и дать ответы на вызовы, возникшие перед современным ему христианством в условиях господствования секулярности. В работе «Экзистенциальная философия» П. Тиллих так описал основную задачу своего учения: «Большая часть моих работ, включая двутомную «Систематическую теологию», представляют попытку представить тот путь, по которому христианство соотносится с секулярной культурой» [14, с. 354]. Центральным вопросом соотнесения христианства и секулярной культуры, безусловно, выступала проблема теизма.

В работе «Библейская религия и поиск предельной реальности» мыслитель писал: «Ни один теолог не может рассматриваться в качестве такового, даже если он есть великий сподвижник христианства или ученый, если из его трудов не следует, что он предельно высоко почитает философию» [15, с. 360]. То, что для К. Барта казалось несовместимым с христианским Откровением, предельно ясно коррелировалось и коннотировалось у П. Тиллиха. Он глубоко был убежден в том, что «Бог Авраама, Исаака и Иакова – это еще и Бог философов» [15, с. 388]. С точки зрения П. Тиллиха, соотнесение философских вопросов с теологическими ответами представлялось крайне важным и позволяло теологии обращаться к миру, учитывая его язык, образы, понятия и проблемы.

Однако стоит отметить, что тиллиховский проект корреляция концептов «Бытие» и «Бог» философской и теологической традиций был далеко не первой практикой в истории мысли. Тот вопрос, который решал П. Тиллих, уже поднимался в истории иудеохристианской традиции в период создания LXX (Септуагинты). Уже тогда возникло напряжение между персоналистическим понимаем природы и сущности Бога, кодифицировавшемся в антропоморфических элементах Танаха и греко-философской традицией создателей LXX. Эллинистические представления переписчиков Септуагинты, включая их традицию понимания Бога как принципа, закона, первопричины, предполагали корреляцию с иудейскими антропоморфизмами, что в конечном счете нашло своё отражение в переводе Божественных имен на греческий язык. Последующие дискуссии между представителями антиохийской и александрийской школ экзегезы предполагали качественно новый уровень рефлексии указанной проблемы. В Средневековой же традиции коррелятивность присутствовала в попытках апологетов (Ориген, Иустин, Татиан) представить современникам, учитывая их язык и культуру, непреходящие истины христианства. Таким образом, можно сказать, что тиллиховское желание коррелировать философские и теологические вопросы уходило в истоки иудеохристианской традиции, вынужденной от

первых дней своего существования искать пути и формы выражения истин непреходящего значения и смысла, а также способов их коннотации.

Вопросом в равной степени важным и для теологии, и для философии П. Тиллих выделял вопрос бытия. В замысле тиллиховского метода корреляции философская проблема бытия непосредственно коннотируется с теологическим ответом – Бог, который есть основным вопросом теологии. Таким образом, говорит П. Тиллих: «Бог – это ответ на вопрос, имплицитно заключенный в бытии» [7, с. 165]. Бытие и Бог – это экзистенциальные вопросы, выступающие предельным интересом человека, и именно поэтому П. Тиллих считал их центральными, как для философии, так и для теологии. «Бог, – пишет П. Тиллих, – это ответ на вопрос, подразумеваемый человеческой конечностью… Это – Само-Бытие классической теологии» [7, с. 67].

Теистическая составляющая христианской традиции под вопросом о бытии всегда понимала вопрос о Боге. Сам же теизм выступает в качестве учения, основанного на откровении, кодифицированного в текстах Священных Писаний и предполагающий веру в личностного Бога. Согласно протестантскому теологу Г. К. Тиссену, отличительной чертой теизма выступает: «Вера в единого личного Бога, имманентного и трансцендентного, который открыл себя, а человек способен понимать это Откровение» [9, с. 30]. Ключевым принципом теизма выступает принцип соотношения трасцендентного и имммманентного характера Бога. М. Эриксон этот принцип поясняет так: « При рассмотрении природы Бога следует учитывать еще один парный набор понятий, традиционно называемых трансцендентностью и имманентностью. Они относятся к связи Бога с сотворенным миром. Под этим мы имеем ввиду не какие-то конкретные Божьи дела во вселенной, а, скорее, Его положение по отношению к ней, то есть степень Его присутствия и активности во вселенной (имманентность) в противоположность Его отсутствию в ней или отдаленности от нее (трансцендентность). Между этими двумя библейскими концепциями необходимо сохранять равновесие. Поэтому их лучше всего рассматривать вместе. [11, с. 254-255]». В классическом теизме Бог выступает существом высшего порядка. Все остальные существа зависят от него, подчиняются его воле и декретам. Именно такая рефлексия Бога есть наиболее характерной для классических описаний теизма.

Несмотря на встроенность в христианскую традицию, П. Тиллих, тем не менее, предлагает такое описание сущности Бога, которое фактически идет на разрыв с классическим христианских теизмом. Стратегия тиллиховской интерпретации Бога как самобытия имела несколько составляющих.

Во-первых, философ акцентировал внимание на символическом характере описания сущности Бога. Любые рассуждения о Боге, с точки зрения П. Тиллиха, обладают символической формой. В работе «Божье Слово», П. Тиллих показывает, что «…все, что человек говорит о Боге, имеет символический характер» [16, с. 405]. Бог как основание бытия, считает П. Тиллих, не говорит с ограниченными существами на их языке, но Он говорит с ними посредством их языка. [16, с. 406]. Любые способы выражения Богопознания, обращает внимание мыслитель, в высшей степени символичны. Они, считает П. Тиллих, могут быть поняты в парменидовом выражении «там, где есть бытие, там есть логос бытия» [16, с. 406]. Таким образом, заключает философ, любая форма описания, само-проявления Бога имеет глубинные символические основания. Они, в свою очередь, проявляют себя в форме религиозных символов и ведут к предельной реальности, глубочайшему уровню бытия. Обозначенный выше подход можно охарактеризовать как позитивный или символический.

Во-вторых, согласно П. Тиллиху, главной проблемой теизма христианской традиции выступало помещение Бога в мир сущего, где Бог выступал главнейшим сущим, предметом среди предметов, объектом среди объектов. В работе «Теология культуры» мыслитель отмечал, что разговор о существовании Бога вводит Его в сферу существования. Философ обращает внимание на то, что в христианской традиции

Бог выступал в качестве вещи в ряду других вещей внутри мира реальных предметов. Поэтому, считает П. Тиллих, вполне обоснован вопрос о том, существует ли эта вещь, и столь же обоснован ответ, что она не существует. Когда ученые критикуют религию, считая при этом, что нет прямых или косвенных оснований и доказательств в пользу существования Бога, то тем самым, они не только не опровергают религию, но оказывают ей большую услугу. Они вынуждают ее пересмотреть и заново сформулировать смысл понятия «Бог». В этой связи, считает П. Тиллих, многие теологи делают ту же ошибку. Они начинают свою весть с утверждения, что существует высшее существо, называемое Богом, от которого они получили откровения, имеющие силу предписания. Такой подход, с точки зрения философа, гораздо опаснее для религии, чем её атеистическая критика. Теологи, которые представляют Бога высшим существом, открывающим себя и сообщающим о Себе, с неизбежностью вызывают сопротивление тех, кому велят подчиниться авторитету этого сообщения [8, с. 238-239].

В-третьих, ранее обозначенная линия разрыва с теизмом христианской традиции была продолжена мыслителем в работе «Глубина существования»: «Имя этой бесконечной и неисчерпаемой глубины и основания всего бытия и есть Бог. Эта глубина – то, что значит слово «Бог». И если это слово не имеет значения для вас, переведите его и говорите о глубинах вашей жизни, об источнике вашего бытия, о том, что предельно заботит вас, то что вы принимаете серьезно и безапеляционно. Возможно, следуя такому порядку, придется забыть все то, чему традиционно учили о Боге и, вероятно, даже само это слово. Но так, как вы знаете, что Бог обозначает глубину, то вы уже знаете достаточно о Нем. Вы не сможете потом называться себя атеистом или неверующим. Так как вы уже не сможете сказать: Жизнь не имеет глубины! Жизнь поверхностна! Поскольку бытие лежит на поверхности! Если вы можете утверждать это вполне серьезно, тогда вы атеист, в другом случае – нет. Тот, кто знает о глубине, знает и о Боге» [17, с. 57].

Таким образом, у П. Тиллиха Бог выступает в качестве Само-Бытия. Бытие Бога, говорит П. Тиллих, нельзя понимать в качестве существования какого-то сущего наряду с другими или над другими. В таком случае Бог будет подчинен категориям конечности, и в особенности – времени и субстанции. Даже если Бога называют «высшим сущим», как это имело в христианской традиции, то в целом ситуация не изменится. Вся история христианской мысли, показывает мыслитель, впадала в эту крайность.

В этой связи, обращает внимание П. Тиллих, многих ошибок в учениях о Боге, путаницы и апологетических слабостей можно было бы избежать, если бы Бог прежде всего понимался как само-бытие или как основание бытия. Другим способом описания Бога, согласно мыслителю, выступает понятие – «Сила бытия». «Еще со времен Платона, – пишет П. Тиллих – было известно, что понятие бытия как бытия или само-бытия указывает на ту силу, которая внутренне присуща всему, на силу сопротивления небытию. Следовательно вместо того, чтобы говорить, что Бог – это прежде всего само-бытие, можно говорить о том, что Бог – это сила бытия во всем и надо всем, бесконечная сила бытия» [6, с. 230]. Основная проблема классической теологии, полагает П. Тиллих, состояла в том, что она не пошла на риск отождествления Бога с силой бытия. В результате она постепенно начала приобретать характер монархического монотеизма. Бог христианского теизма в таком случае, как Зевс античного пантеона становился подчиненным року древнегреческой религии. Однако, согласно мыслителю, структура само-бытия – это и есть его рок в той же мере, в какой она является роком и всех остальных сущих. Признание Бога в качестве Ipssum Esse подразумевает то, что Бог сам в Себе и есть собственный рок. Он «сам по себе» и обладает «из-себя-бытием». Подобного рода описания природы Бога возможны лишь в том случае, заключает П. Тиллих, если Бог является силой бытия и само-бытием.

К следующему положению тиллиховского замысла осмысления теизма стоит отнести положение о том, что Бог как само-бытие находится вне противоположности эссенциального и экзистенциального бытия. Согласно мыслителю, переход бытия в существование имплицирует утрачивание бытия. Такой переход возможен только для человека, но не для само-бытия. Как известно, в классической теологии Бог находится вне сущности и существования, а само-бытие «предшествует» тому расколу, который характеризует конечное бытие. Само-бытие в этом смысле априорно этому расколу [6, с. 230].

Таким образом, стоит обратить внимание, что в рамках диалектической теологии в начале XX века происходит стремительная переоценка опыта христианской традиции и ключевых её учений, в особенности теизма. К. Барт и П. Тиллих, предложили основательную рефлексию традиционного теизма христианской традиции. Подход мыслителей, безусловно, во многом близок, несмотря на различную методологию, предпосылки, выводы и пути решения указанной проблемы.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Барт К. Послание к Римлянам / К. Барт. — Пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. — 580 с.
2. Бонхёффер Д. Сопротивление и покорность / Д. Бонхёффер. — М.: Прогресс, 1994. — С. 344.
3. Гёстрих К. Введение / К. Гёстрих // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями / сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер., авт. вступ. статей К. И. Уколов. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. — С. 7 — 14.
4. Гренц С. Богословие и богословы XX века / С. Гренц, Роджер Олсон. — Пер. с англ. — Черкассы 2011. Коллоквиум. — 520 с.
5. Кимелев Ю.nА. Философия религии: Систематический очерк / Ю. А. Кимелев. — М.: Издательский Дом «Nota Bene», 1998. — 424 с.
6. Тиллих П. Диалектическая Теология / П. Тиллих // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями / сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер., авт. вступ. статей К. И. Уколов. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. — С. 538 — 548.
7. Тиллих П. Систематическая теология. Т. I–II. / П. Тиллих. — пер. с англ. Т. Лифинцева (том I), О. Р. Газизова, В. М. Ошеров, В. В. Рынкевич (том II); отв. ред. О. Р. Газизова. — М.; СПб.: Университет. книга, 2000. — 463 с. — (Книга света).
8. Тиллих П. Теология культуры / П. Тиллих // П. Тиллих. Избранное: Теология культуры. — пер. с англ. Е. Г. Галагушкин, О. В. Боровая, Т. И. Вевюрко и др. — М.: Юристъ, 1995. — С. 236 — 395.
9. Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Г. К. Тиссен. — СПб.: Изд-во христианского общества «Библия для всех», 1994. — 448 с.
10. Хегглунд Б. История теологии / Б. Хегглунд. — СПб.: Светоч, 2001. — 370 с.
11. Эриксон М. Христианское богословие / М. Эриксон. — СПб.: Изд-во христианского общества «Библия для всех», 1999. — 1088 с.
12. Barth K. Church Dogmatics Volume II: Doctrine of God / K. Barth. — Edinburg: T. & T. Clark. — 699 p.
13. Tillich P. A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism / P. Tillich. — Edited by Carl E. Braaten. — 1972. New York. A Touchstone Book. — 550 p.
14. Tillich P. Existential Philosophy (1944) / P. Tillich // Main Works = Hauptwerke / Paul Tillich. — Ed. by Carl Heinz Ratschow. With the collab. of John Clayton…-Berlin; New York: de Gruyter; Frankfurt am Main: Evag. Verlagswerk. Vol. 1. Philosophical writings / ed. by Gunter Wenz. — 1989. — P. 353 —380.
15. Tillich P. Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality/ P. Tillich // Main Works; v.4 = Hauptwerke; Bd.4 / Writings in the philosophy of religion = Reliogionphilosophichte. — Edited by / Herausgegeben von, Carl Heinz Ratschow. Hrsg. von. John Clayton …Berlin; New York: de Gruyter = Evangelisches Verlagswerk, 1987. — P. 357—388.
16. Tillich P. Main Works / The Word of God (1957) / P. Tillich // Main Works; v.4 = Hauptwerke; Bd.4 / Writings in the philosophy of religion = Reliogionphilosophichte. — Edited by / Herausgegeben von, Carl Heinz Ratschow. Hrsg. von. John Clayton …Berlin; New York: de Gruyter = Evangelisches Verlagswerk, 1987. — P. 405—414.

17. Tillich P. The Shaking of the foundations / P. Tillich. — New York: Charles Scribner's Sons, 1953. — 186 p.

REFERENCES:

1. Bart K. Poslanie k Rimlyanam [The Epistle to the Romans]. — Per. s nem. (Seriya «Sovremennoe bogoslovie»). — M.: Bibleysko-bogoslovskiy institut sv. apostola Andreya, 2005. — 580 s.
2. Bonkheffer D. Soprotivlenie i pokornost' [Resistance and obedience]. — M.: Progress, 1994. — C. 344.
3. Gestrikh K. Vvedenie [Introduction] // Sravnitel'noe bogoslovie: nemetskiy protestantizm XX veka: Teksty s kommentariyami / sost., avt. vved. Kristof Gestrikh; per., avt. vstup. statey K. I. Ukolov. — M.: Izd-vo PSTGU, 2009. — S. 7 — 14.
4. Grents S., Rodzher Olson. Bogoslovie i bogoslovy XX veka [Theology and theologians of the twentieth century]. — Per. s angl. — Cherkassy 2011. Kollokvium. — 520 s.
5. Kimelev Yu.A. Filosofiya religii: Sistematicheskiy ocherk [Philosophy of Religion: A systematic essay]. — M.: Izdatel'skiy Dom «Nota Vepe», 1998. — 424 s.
6. Tillikh P. Dialekticheskaya Teologiya [Dialectical Theology] // Sravnitel'noe bogoslovie: nemetskiy protestantizm XX veka: Teksty s kommentariyami / sost., avt. vved. Kristof Gestrikh; per., avt. vstup. statey K. I. Ukolov. — M.: Izd-vo PSTGU, 2009. — S. 538 — 548.
7. Tillikh P. Sistematicheskaya teologiya. T. I–II. [Systematic Theology]. — per. s angl. T. Lifintseva (tom I), O. R. Gazizova, V. M. Osherov, V. V. Rynkevich (tom II); otv. red. O. R. Gazizova. — M.; SPb.: Universitet. kniga, 2000. — 463 s. — (Kniga sveta).
8. Tillikh P. Teologiya kul'tury [Theology of Culture] // P. Tillikh. Izbrannoe: Teologiya kul'tury. — per. s angl. E. G. Galagushkin, O. V. Borovaya, T. I. Vevyurko i dr. — M.: Yurist», 1995. — S. 236 — 395.
9. Tissen G.K. Lektsii po sistematicheskomu bogosloviyu [Lectures in systematic theology]. — SPb.: Izd-vo khristianskogo obshchestva «Bibliya dlya vsekh», 1994. — 448 s.
10. Khegglund B. Istoriya teologii [History of Theology]. — SPb.: Svetoch, 2001. — 370 s.
11. Erikson M. Khristianskoe bogoslovie [Christian theology]. — SPb.: Izd-vo khristianskogo obshchestva «Bibliya dlya vsekh», 1999. — 1088 s.
12. Barth K. Church Dogmatics Volume II: Doctrine of God. — Edinburg: T. & T. Clark. — 699 p.
13. Tillich P. A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism. — Edited by Carl E. Braaten. — 1972. New York. A Touchstone Book. — 550 p.
14. Tillich P. Existential Philosophy (1944) // Main Works = Hauptwerke / Paul Tillich. — Ed. by Carl Heinz Ratschow. With the collab. of John Clayton…-Berlin; New York: de Gruyter; Frankfurt am Main: Evag. Verlagswerk. Vol. 1. Philosophical writings / ed. by Gunter Wenz. — 1989. — P. 353 —380.
15. Tillich P. Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality // Main Works; v.4 = Hauptwerke; Bd.4 / Writings in the philosophy of religion = Reliogionphilosophichte. — Edited by / Herausgegeben von, Carl Heinz Ratschow. Hrsg. von. John Clayton …Berlin; New York: de Gruyter = Evangelisches Verlagswerk, 1987. — P. 357—388.
16. Tillich P. Main Works / The Word of God (1957) // Main Works; v.4 = Hauptwerke; Bd.4 / Writings in the philosophy of religion = Reliogionphilosophichte. — Edited by / Herausgegeben von, Carl Heinz Ratschow. Hrsg. von. John Clayton …Berlin; New York: de Gruyter = Evangelisches Verlagswerk, 1987. — P. 405—414.
17. Tillich P. The Shaking of the foundations. — New York: Charles Scribner's Sons, 1953. — 186 p.

Данканіч А. С., кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Дніпропетровський національний університет ім. Олеся Гончара (Дніпропетровськ, Україна), E-mail: artem_dankanich@yahoo.com

Пауль Тілліх і Карл Барт: переосмислення теїзму

Анотація. *Широко відомо, що Пауль Тілліх і Карл Барт репрезентували новий вимір християнства. На початку 20 століття Карл Барт розробив христологічну версію теїзму в дебатах з ліберальними теологами. Переконання Барта полягало в тому, що пізнання Бога здійснюється лише через Ісуса Христа. Саме з цієї причини він відкидав природне богослів'я як основу релігійних спекуляцій. У той же час Пауль Тілліх відкидав Бога теїзму. Для Тілліха Бог не є Богом супранатуралістичного теїзму, але є «Само-буттям». Згідно Тілліху, Бог*

не є частиною реальності, але постає як «гранична реальність». Таким чином, обидва мислителі намагалися представити нерелігійну інтерпретацію християнства для секулярного світу, суспільства і мислення.

Ключові слова: *Бог, само-буття, теїзм, теологія, християнство, традиція.*

Dankanich A., PhD in philosophical sciences, Associate Professor of the Department of philosophical sciences Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: artem_dankanich@yahoo.com

Paul Tillich and Karl Barth: rethinking theism

Abstract. *It's widely known, that Paul Tillich and Karl Barth presented completely new dimension of christianity. At the beginning of the 20th century, Karl Barth developed christological version of theism in debates with liberal theologians. Barth's conviction was in knowledge of God exclusively in through Jesus Christ. For this reason he denied natural theology as the basis for religious speculations. At the same time Tillich denied the God of theism. For Tillich God is not God of supernatural theism, but "Being-Itself". According to Tillich, God is not a part of reality but is "ultimate reality". Thus, both thinkers tried to present non-religious interpretation of christianity to the secular world, society and thinking.*

It is worth to note that in the framework of dialectical theology in the early twentieth century, there is a rapid reassessment of the experience of the Christian tradition and its core teachings, especially theism. Karl Barth and Paul Tillich, offered a thorough reflection of the traditional theism Christian tradition. The approach of thinkers, of course, in many respects similar, despite the different methodology, assumptions and findings ways to solve this problem.

Key words: *God, being-itself, theism, theology, Christianity, tradition.*

УДК 141.7

Данканіч Р. І.
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії
Дніпропетровський національний
університет ім. Олеся Гончара
(Дніпропетровськ, Україна),
E-mail: visnukDNU@i.ua

СУТНІСТЬ ІСТИНИ В ФІЛОСОФІЇ ПІЗНЬОГО М. ГАЙДЕГГЕРА

Анотація*. В дослідженні розглядається вчення М. Гайдеггера про істину як «несхованість сущого» ἀλήθεια в її співвідношенні з неістиною як схованістю сущого; а також інтерпретацію М. Гайдеггером вчення про істину Ф. Ніцше, де істина розглядається як нігілізм.*

Ключові слова*: сутність істини, несутність істини, істина, схованість, несхованість, достовірність, сутність свободи, нігілізм.*

Сучасний світ відображає кризу людського існування в контексті втрати людиною духовних і ціннісних орієнтирів, які на протязі віків утверджувалися людством як істинні. Трагізм людського існування в зв'язку з цим полягає в тому, що людина втрачає сенс життя, який традиційно був співвимірним з повсякчасним освоєнням нею дійсності. Процес пізнання навколишнього світу неминуче відбувається шляхом її утвердження в «істинності» власного вибору: між істиною і заблудженням, правильністю і неправильністю, справжністю і несправжністю, достовірністю і недостовірністю. Але на питання: що ж таке істина, в чому полягає критерій істинності, кожен суб'єкт пізнання відповідає по-різному. З одного боку, істина виступає в якості мети пізнавальної діяльності людини, що розглядає природу знань як достовірну інформацію про дійсність, з іншого – істина постає метою мистецтва і ідеалом моральних переконань. Проблема полягає в тому, що в різних способах осягнення дійсності істина тлумачиться по-різному. Так що ж ми розуміємо під

«істиною»? Можливо, «істина» – це те, що робить істинне істинним? Чи можливо розглядати істинне як дійсне?

Проблема істини і критерію істини давно залишається об'єктом філософського дослідження. Існує велика кількість різних концепцій істини: кореспондентська або класична концепція істини, емпірична, концепція очевидності, конвенціональна теорія істини, прагматична, концепція загальної значимості, розумна концепція істини, екзистенціальна, когерентна та ін. Так, в класичному розумінні – істина це відповідність наших знань об'єктивній реальності, яка розкривається в трьох поняттях: «істина», «істинність», «істинне», де «істина» розуміється як якість думки, рівень співвідношення світу і думки; «істинність» – як ознака, що робить думку істинною, коли відбувається співпадіння між думкою і об'єктивним світом; «істинне» – як форма думки, судження, оскільки тільки судження можна характеризувати як істинне і хибне. В некласичній філософії істина індивідуалізується, її розглядають як факт свідомості і пов'язана не стільки з знанням, стільки з розумінням. Таким чином, істина в некласичній філософії залежить від суб'єкту, його ціннісно-світоглядних інтенцій.

Дане дослідження розглядає деякий фрагмент осмислення М. Гайдеггером проблеми істини, яку він трактує як відкритість на противагу класичній інтерпретації істини як відповідності об'єкта інтелекту.

Проблему істини М. Гайдеггер розглядає в «пізньому» періоді своєї творчості, що знайшло підтвердження в таких творах, як: «Лист про гуманізм», «Ніцше», «Трактат про сутність істини», «Парменід», «Виток художньої творчості», «Вислови Анаксимандра», «Закон тотожності», «Час і буття», «Відстороненість», «Що означає мислити?», «Геракліт» та ін.

Залишається предметом палких дискусій причина звернення М. Гайдеггера, автора фундаментальної онтології, до теми істини. Однак, зі слів самого М. Гайдеггера дослідження таких понять як «істина буття», «просвіт буття», «істина як відкритість», «сутність істини» стають цілком закономірними і логічними, оскільки підґрунтя для такого дослідження було вже закладено в фундаментальній праці «Буття і час». У роботі «Лист про гуманізм» М. Гайдеггер зауважує, що трактат «Про сутність істини» написаний ним ще в 1930 році, а надрукований лише в 1943 році. Це дає змогу розгледіти хід думок автора в їх діалектичному розвитку від роботи «Буття і час» до твору «Час і буття». Сам М. Гайдеггер стверджує, що даний перехід – не є зміною позиції «Буття і часу», а спробою показати витоки, звідки формується мислення «Буття і часу» – а саме: таке осмислення здійснюється з всеохоплюючого досвіду забуття буття [6, с. 200]. Пошук істини М. Гайдеггер починає з пошуку істини буття, яку неможливо розглядати без осмислення сутності людини, яка, в свою чергу, міститься в його екзистенції. Екзистенція визначає певне місце людини в історії істини. Оскільки, на думку М. Гайдеггера, терміном «екзистенція» позначується дійсне існування того, чим дещо є в своїй ідеї. У висловлюванні «людина е-кзистує» мова йде про визначення сутності людини [6, с. 200]. У Г. Гегеля, наприклад, екзистенція визначається як самоусвідомлююча ідея абсолютної суб'єктивності; для Ф. Ніцше екзистенція – це вічне повернення того ж самого. М. Гайдеггер екзистенцію розуміє як входження в істину буття [6, с. 199]. З точки зору М. Гайдеггера, єство людини покоїться в екзистенції, тому що буття розпізнає людину – екзистуючу, роблячи її охоронцем істини буття [6, с. 200]. Людина існує і відповідає своїй сутності лише тоді, коли вона екзистує, тому, що екзистиуючи вступає у відкритість буття, яке розкривається перед людиною таким, яке воно є і здійснює «турботу» по відношенню до покинутої людини. Таким чином, відбувається екстатичність екзистенції. Екзистуючи людина вступає в проблиск буття, відкритість якого гарантує існування взаємовідносин суб'єкта і об'єкта [6, с. 213].

В трактаті «Про сутність істини» М. Гайдеггер починає поетапно досліджувати питання про те, що ж ми розуміємо під «істиною»; і чи є наша уява про істину чи

істинне дійсно істинним? Наприклад, у звичному сприйнятті істини М. Гайдеггер вбачає розуміння істинного, як дійсного; істинного як правильного; істинного як такого, яке узгоджується з чимось. Таким чином, на думку, М. Гайдеггера істинним ми називаємо не тільки все суще, але і наші висловлювання про суще, які за своїм характером можуть бути справжніми і несправжніми, істинними і хибними, проявлятися в тій чи іншій формі своєї дійсності [5, с.10]. Цей двоїстий характер узгодження відображує традиційне визначення сутності істини: veritas est adaequatio rei et intellectus, де істина – це прирівнювання речі до пізнання. Але проблема, яка виникає в зв'язку з цим, на думку М. Гайдеггера, полягає в тому, що істиною, в такому випадку, ми можемо назвати, також, і прирівнювання пізнання до речі. Така істина можлива лише на основі істини речей і завжди орієнтована на істину як правильність. Таким чином, виникає проблема: чому ж мусить відповідати істина і з чим узгоджуватись? В даному контексті М. Гайдеггер приводить приклад теологічної віри християнства в те, що речі, якщо вони існують в тому вигляді, в якому виражають сутність речей, такими є тільки в тій мірі, в якій вони створені Богом за його образом і подобою і співвідносяться з божественною ідеєю, відповідаючи божественному світоустрою. Таке співвіднесення прийнятне і зрозуміле, але, на думку М. Гайдеггера, якщо замінити ідею божественного творіння світу творчим актом через посередництво світового розуму, то істинність вже не буде потребувати особливого обґрунтування.

Таким чином, предметна істина буде означати співпадіння наявної речі з «розумним» поняттям її сутності. Отже, з'являється нова проблема, оскільки створюється враження, що визначення сутності істини залишається незалежним від тлумачення сутності буття всього сущого, що включає в себе відповідне осмислення сутності людини як носія і утвердження істини. А відтак, М. Гайдеггер констатує, що істина визначається через свою протилежність – не істину, з її характеристиками: неправильність, неістинність, неузгодженість, несправжність, неспівпадіння [5, с. 12]. Таким чином, виникає питання про сутність істини. Адже вказані вище характеристики істини не визначають її сутності. З іншого боку, сутність істини не може водночас визначати істину і неістину. Можливо, сутність істини це – свобода? Однак, мислячи свободу, ми в той же час, не мислимо істину і тим більше її сутність. За словами М. Гайдеггера, розглядаючи сутність істини як свободу, ми віддаємо істину на розсуд людини. В такому випадку істина принижується до суб'єктивності людського суб'єкта [5, с. 15-16]. Розглядаючи поняття свободи, М. Гайдеггер стверджує, що вірогідно свобода є основою внутрішньої можливості для правильності, але в тій мірі в якій вона сама отримує власну сутність від першоначальної сутності єдиноіснуючої істини. Отже, свобода, що визначалася спершу як свобода одкровення відкритого, розглядається М. Гайдеггером як допущення буття сущого. Що ж таке допущення буття? Допустити буття – це означає прийняти участь у сущому. Допущення буття – це суще як суще: можливість підійти до «простоти простого», «відкритому відкритість», в якому знаходиться всяке суще.

М. Гайдеггер стверджує, що західноєвропейське мислення від початку розумілося як ἀλήθεια, що в перекладі з грецької означає несхованість. Отже, сутність істини, за словами М.Гайдеггера, проявляє себе як входження в сферу виявлення сущого [5, с. 17]. Свобода, яку ми розуміємо як допущення сущого сповнює сутність істини і кориться їй в сенсі розкриття сущого. Тож «істина» – це не ознака правильного висловлювання, котре людський суб'єкт висловлює про об'єкт; «істина» – це вивільнення сущого, завдяки якому стає можливою відкритість (ἀλήθεια). Схованість позбавляє ἀλήθεια відкритості. М. Гайдеггер вважає, що схованість, що мислиться з боку істини як розкритість, насправді є нерозкритість і неістина. Таким чином, схованість сущого в цілому є справжня неістина, яка передує будь-яке одкровення того чи іншого сущого [5, с. 21].

Отже, відкриття М. Гайдеггера полягає в тому, що наявність людських відносин,

поведінки людини стає можливою виключно тільки в відкритості. Саме тому людина є способом екзистенції. Чим визначається людина, що екзистує? Відповідь на це питання М. Гайдеггер пов'язує з історичною подією, адже історія сутнісних можливостей історичного людства збережена для нього в виявленні сущого в цілому. В цьому моменті М. Гайдеггер зауважує, що, так як істина міститься в сутності свободи, то історична людина в допущенні сущого може також припустити, що суще, вірогідно, може бути ще й іншим ніж тим, яке воно є. Отже, розуміння сущого викривляється, а саме суще має здатність «ховатися», закриватися. Виникає ілюзія, при якій суще здається іншим, чим воно є насправді. За таких умов свобода не є властивістю людини і мова вже не йде про сутність істини. В результаті неспроможності людського єства стає можливою несутність істини. Сутність і несутність істини взаємопов'язані і мають здатність переходити в свою протилежність [5, с. 19]. Відтак, приходить розуміння того, що дослідження сутності істини має відбуватися з урахуванням всієї повноти цієї істини, включаючи перевірку неістини. За словами М. Гайдеггера, обговорення неістини є необхідним суттєвим моментом при визначенні достатнього обґрунтування під час розгляду питання про сутність істини.

Отже, виникає питання: як розгледіти неістину в сутності істини? Відповідь М. Гайдеггера риторична: якщо сутність істини не вичерпується правильністю висловлювання, в такому випадку неістину не можна порівнювати з неправильністю судження [5, с. 20]. Неістина у М. Гайдеггера розкривається як шлях до істини. Цей шлях він називає шляхом блукання. Блукання виступає сутнісним антиподом по відношенню до першоначальної сутності – істини. За словами М. Гайдеггера, блукання це відкритість для всякої дії, протилежної сутності істини. Блукання, таким чином, це заблудження. Заблудження, в свою чергу, це не окрема помилка, а панування складних, заплутаних способів блукання. Шлях блукань, який проходить історичне людство, захоплює окрему людину і вводить її в оману. Таким чином, перед людиною відкривається два шляхи: з одного боку, людина в екзистенції свого наявного буття здатна проникати в таємницю сущого і осягати істину сущого, а з іншого – вона йде шляхом блукання, що призводить її до пригнічення. Відтак, сутність істини містить в собі свою власну найближчу несутність, чим тримає людину в стані примусу. Розкриття сущого як такого в одиничному епізоді, за М. Гайдеггером, водночас, містить схованість сущого в цілому. Шлях блукання людини – це шлях одночасного розкриття і схованості сутності істини [5, с. 26].

М. Гайдеггер досліджує дуже важливий аспект філософствування Ніцше, а саме – що таке «істина» в розумінні Ніцше. Адже сучасний світ досить своєрідно ставиться до поняття істини. Ніцше осмислює співвідношення мистецтва та істини. Питання стоїть про можливість однієї, тобто абсолютної істини, або існування багатьох різних істин: науково-природничі, історико-наукові істини, а також істини, що дані нам у повсякденному бутті. Але істина, осягнута як сутність істинного, на думку Гайдеггера, лише одна: «Якщо істина визначає сутність істинного, тоді істина лише одна і недотепно говорити про «істини» [2, с. 148]. Таким чином, Мартін Гайдеггер, розглядаючи поняття істини в філософії Ніцше, прийшов до висновку, що істину Ніцше розуміє у двох її значеннях. З одного боку, істина – це сутність істинного, тобто те, що виключає багатозначність. З іншого боку, істина – це сама багатозначність, тобто те чи інше істинне як таке. Врешті-решт, Гайдеггер приходить до висновку, що поняття істина у Ніцше принципово двозначне, адже в самій мові можна знайти таку двозначність. Причина такої двозначності, на думку Гайдеггера, в наступному: «оскільки ми говоримо, тобто через мову встановлюємо наше ставлення до сущого, говоримо з нього і до нього, в більшості випадків ми маємо на увазі саме буття. Суще являє собою те чи інше одиничне і особливе. У той же час суще як таке є певне визначене, тобто певне визначене, що належить певному виду і роду, тієї чи іншої сутності; цей будинок саме як цей будинок відноситься до роду і сутності «дому» [2, с. 149]. Питання істини стає основним у дослідженні метафізичних поглядів Ніцше.

Дане питання залишається головним з точки зору співвіднесення Ніцше з сучасною постмодерністичною парадигмою.

Проблема всезагальності істини або її відносності лежить в основі метафізичної концепції надлюдини Ніцше. У Ніцше всезагальність істини залишається, але проблема в тому, що християнство та істина у Ніцше – поняття не тотожні. Тому Ніцше шукає істинну всезагальну істину за межами християнських цінностей та моралі. Він думає про покладання нових цінностей, які вже апріорі є істинними. Адже сутність істинного, на думку М. Гайдеггера, всяке істинне робить таким, і є багатозначне, і загально значне. Істина сутності ж полягає в загальнозначності. Таким чином, М. Гайдеггер вважає, що для Ніцше істина як сутність є всезагальним, а істина як дещо багатозначне, тобто істини такі як одиничні істини, як істинні пропозиції виступають окремими випадками, що підлягають під всезагальне [2, с. 150]. «Істинний час від часу змінюється, однак сутність як всезагальне (тобто дійсне для багатього) являється єдиною. Однак це всезагальне тобто дійсне для приналежному йому багатього, перетворюється в загальнозначиме, яке тепер вже не виступає як дійсне для того чи іншого пов'язанного з ним одиничного, а виступає як взагалі і завжди в собі дійсне, незмінне, вічне, позачасове» [2, с. 150]. Ніцше вважає, що помилковим є умови від людей про те, ніби якщо річ існує, то відповідно вона має право на існування. Також Ніцше піддає сумніву будь-яку точку зору в питанні: що таке щастя, ніби якась думка може бути істинною: «Звернення суджень проголошує: будь-що не може пробитися, втриматися, а значить, воно не є правим; особиста думка, що мучить, збуджує, таким чином, є неправдивою. Вільний розум, який часто зустрічається з такого роду умовиводами і страждає від їх результатів, часто потрапляє в спокусу робити протилежні висновки, які загалом, є неістинними умовиводами: будь-що не може пробитися, значить, воно добре; особиста думка турбує, значить, вона істинна » [1, с. 258-259] .

М. Гайдеггер відповідаючи на питання про те, що Ніцше розумів під істиною, стверджував, що для Ніцше істина – це істинне, а істинне є істинно суще, дійсне в істині. В істині пізнане – те саме, що пізнання по своїй природі може бути або істинним, або хибним. Тобто істина є істина пізнання [2, с. 153] . Пізнання, на думку М. Гайдеггера, настільки споріднилося з істинною, що не істинне пізнання не може вважатися пізнанням. З іншого боку, М. Гайдеггер вважає, що пізнання є спосіб наближення до сущого. Істинне, що Ніцше розуміє як саму істину, є істинно пізнаним, дійсним. Але постає питання: як відрізнити істинне пізнання і неістинне пізнання? М. Гайдеггер вважає, що істина належить сфері пізнання, в якій вирішується питання про істинне і неістинне залежно від того, як означуються межі і сутність пізнання, а також визначається сутністне поняття істини [2, с. 153]. М. Гайдеггер у пошуках відповіді на питання, що таке істина в розумінні Ніцше, приходить до твердження, що дослідити, як Ніцше визначає істину, можна через платонізм. Адже Ніцше стверджував: «Моя філософія є перевернутий платонізм: чим далі від істинно сущого, тим чистіше, гарніше і краще. Життя в його уявленні як ціль» [2, с. 157] . Для платонізму характерним є розуміння істинного, тобто істинно сущого, як надчуттєвого, чуттєве ж може називатися сущим лише тоді, коли воно співвідноситься з надчуттєвим. Змінити платонізм – означало б перевернути відношення міри, тобто чуттєве стає істино сущим, і вже над чуттєве повинно співвідноситися з чуттєвим, але це головна істина позитивізму, де істиною являється чуттєве. Мартін Гайдеггер вважає, що Ніцше у своїх поглядах пройшов через крайній позитивізм [2, с. 157]. «Тільки в світлі цього досвіду слова Ніцше про те, що його філософія є перевернутим платонізмом, отримують весь свій розмах і значення. Таким чином, саме в цьому широкому горизонті треба розуміти тлумачення і розуміння сутності істини» [2, с. 159] . Що ж Ніцше розумів під нігілізмом? Скасування загальної цілі існування, через яку могли б бути зібрані всі сили історичного «ось буття» народів, яка б могла підпорядкувати собі все «ось буття» і творчо розкрити його, стало завданням Ніцше, оскільки він

вважав, що такої цілі не існує. Тому своїм основним метафізичним завданням Ніцше вважав впорядкування сущого в його цілісності, а не тільки як попереднє означення «куди і навіщо». Однак на думку Гайдеггера, істинне ціле покладання повинно одночасно обґрунтовувати і мету. «Обґрунтування цілі є обґрунтування в сенсі пробудження і вивільнення тих сил, які наділяють визначену ціль силою обов'язковості, яка над всім панує і керує. Тільки так історичне ось – буття може автентично виростати в тій сфері, яка відкрита і виявлена за рахунок його цілі» [2, с. 160].

Дійсно, не можна визначити сутність метафізики Ніцше без обґрунтування поняття істини, як його розумів Ніцше. М. Гайдеггер стверджує, що «…обгрунтування істини про суще в цілому становить сутність метафізики, переоцінка всіх цінностей як обгрунтування принципу нового їх утверждения є метафізика в собі» [3, с .31]. М. Гайдеггер вважає, що сутністю поняття істини для Ніцше є нігілізм. Ніцше розумів нігілізм як позитивізм, а також використовував дане поняття для позначення історичного руху, сутність якого формулювалася у двох словах: «Бог помер». «Одна з головних формул, які характеризує подія нігілізму, проголошує: «Бог помер». Ця фраза – не якась атеїстична теза, а формула, що виражає фундаментальний досвід події нігілізму» [2, с. 159]. Це означає, що християнський Бог втратив свою владу над сущим та визначенням природи людини. Нігілізм» – це володіюча свідомісттю істина про те, що всі попередні цілі сущого втратили свою силу [3, с. 29] Отже, нігілізм Ніцше має дві сторони: з одного боку, – це категоричне заперечення існуючого стандарту життя, з іншого боку, нігілізм передбачає створення умов для утвердження нових цінностей. На цьому заснована метафізика Ніцше, засади якої є протирух по відношенню до всієї попередньої метафізики.

Таким чином, вчення М. Гайдеггера про істину, тлумачене ним як відкритість, несхованість істини (ἀλήθεια), розглядається в контексті її протилежності – закритості, неістини. Людина як екзистентна істота, що володіє наявним буттям в той же час залишається інзестентною, оскільки керується сущим як таким при встановленні власних вимірів буття, що згодом приводить людину до повернення в повсякденність, а за нею на шлях блукання, що, ймовірно, приводить на шлях заблудження. І лише в момент запитування людини про своє буття, осмислення власного існування знову вивільняє людину для екзистенції, в якій стає можливою розкриття істина сущого.

Дана робота потребує подальшого аналізу і розвитку і містить глибоку дослідницьку перспективу.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов / Ф.Ницше: в 2 т. Т.1. / [Литературные памятники / Составление, редакция изд., вступ. ст. и примеч. К.А. Свасьяна; Пер. с немецкого]. — М.: Мысль, 1990. — С. 231 — 490.
2. Хайдеггер М. Ницше / М. Хайдеггер [пер. с немецкого А.П. Шурбелева]. — СПб.: «Владимир Даль», 2006. — Т.1. — 608 с.
3. Хайдеггер М. Ницше / М. Хайдеггер [пер. с немецкого А.П. Шурбелева]. — СПб.: «Владимир Даль», 2007. — Т.2. — 435 с.
4. Хайдеггер М. О сущности истины / М. Хайдеггер // Разговор на проселочной дороге: Сборник: Пер. с нем. / Под ред. А.Л. Доброхотова. – М.: Высш.шк., 1991. — С.8 — 27.
5. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. — М.: Республика, 1993. — С. 192 —220.

REFERENCES:

1. Nitsshe F. Chelovecheskoe, slishkom chelovecheskoe. Kniga dlya svobodnykh umov: v 2 t. T.1. [Human, all too human. Book for free spirits] / [Literaturnye pamyatniki / Sostavlenie, redaktsiya izd., vstup. st. i primech. K.A. Svas'yana; Per. s nemetskogo]. — M.: Mysl', 1990. — S. 231 — 490.
2. Khaydegger M. Nitsshe [Nietzsche] [per. s nemetskogo A.P. Shurbeleva]. — SPb.: «Vladimir Dal'», 2006. — T.1. — 608 s.
3. Khaydegger M. Nitsshe [Nietzsche] [per. s nemetskogo A.P. Shurbeleva]. — SPb.:

«Vladimir Dal'», 2007. — T.2. — 435 s.

4. Khaydegger M. O sushchnosti istiny [On the Essence of Truth] // Razgovor na proselochnoy doroge: Sbornik: Per. s nem. / Pod red. A.L. Dobrokhotova. – M.: Vyssh.shk., 1991. — S.8 — 27.

5. Khaydegger M. Pis'mo o gumanizme [Letter on Humanism] // Khaydegger M. Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya. — M.: Respublika, 1993. — S. 192 —220.

Данканич Р. И., кандидат философских наук, доцент кафедры философии Днепропетровский национальный университет им. Олеся Гончара (Днепропетровск, Украина), E-mail: visnukDNU@i.ua

Сущность истины в философии позднего М. Хайдеггера

Аннотация. *В исследовании рассматривается учение М. Хайдеггера об истине как «несокрытости сущего» ἀλήθεια в её соотношении с неистиной как сокрытостью; а также интерпретация М. Хайдеггером учения об истине Ф. Ницше, в котором истина рассматривается как нигилизм.*

Ключевые слова: *сущность истины, несущность истины, истина, сокрытость, несокрытость, достоверность, сущность свободы, нигилизм.*

Dankanich R., PhD in philosophical sciences, Associate Professor of the Department of philosophical sciences Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: r.dankanich@ukr.net.

The essence of truth in philosophy of later M. Heidegger

Abstract. *The paper studies Heidegger's doctrine of truth as «disclosure of essence» ἀλήθεια and its correlation with untruth as concealment of essence; Heidegger's interpretation of Friedrich Nietzsche's doctrine of truth as nihilism was also studied.*

Heidegger doctrine of truth interpreted ин him as openness, unhidden truth (ἀλήθεια), considered in the context of its opposite - secrecy, falsehood. Man as existential creature that has determinate being at the same time is inistential as is guided by existent as such when setting their own measurements being subsequently leads a person to return to everyday life, followed by the path of the walk, which probably leads to the path of confusion. And only at the time of questioning man about his life, thinking of his own existence again frees man for existence, in which disclosure of the truth of things becomes possible.

This work requires further analysis and development and has deep research perspective.

Key words: *The essence of truth, non-essence of truth, the truth, concealment, disclosure, authenticity, the essence of freedom, nihilism.*

УДК 111.85

Єременко Ю. В.
кандидат філософських наук, викладач кафедри хореографії
Інституту культури і мистецтв Луганського національного
університету імені Тараса Шевченка
(Полтава, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНИЙ ТА ЕСТЕТИЧНИЙ ВИМІР ФЕНОМЕНУ СМЕРТІ

Анотація. *Мета статті – окреслити деякі особливості естетичного сприйняття феномену смерті.*

На думку автора, складність осмислення цього явища змушує людську свідомість вдаватися до компенсаторного механізму " естетизації смерті. У рефлексивному процесі смерть позначається через певні образи та естетичні концепти, пов'язані з життям.

Автор підкреслює значення екзистенціальних переживань для естетичного осмислення смерті. Переживання позитивного естетичного досвіду пов'язано з відчуттям радості від естетичної явленості космосу через красу. Негативне переживання зумовлено відторгненням естетичних означень загрозливого хаосу й смерті через потворне та жахливе. Такі переживання можуть стати відправною точкою для самоідентифікації суб'єкта.

У цьому сенсі вони набувають естетико-екзистенціальної цінності.

***Ключові слова**: смерть, суб'єкт, естетизація, потворне, безóбразне, екзистенцій не переживання.*

Війна на сході України стала чинником, який суттєво позначився не лише на фізичному, психічному або соціальному самопочутті тієї значної частини населення, яку вона зачепила, але й на його екзистенціальному самовідчутті. Багатьох українців війна занурила в ситуацію крайньої буттєвої нестабільності та невпевненості, довгочасність якої загрожує перетворити екстремальність на різновид «нормального життя». День у день у ній живуть військові та цивільне населення прифронтових і окупованих територій, тисячі вимушених переселенців. Усі вони є носіями «синдрому Донбасу» – складної, багатокомпонентної екзистенціальної травми, долати яку ще довго доведеться не лише їм самим, а й усьому суспільству. Багато з цих людей зазнають гостру кризу ідентичності, втратили свою конвенціональну роль і власне місце у звичному домашньому, сімейному, соціальному «космосі», який вибудовувався десятиліттями і створював певну дистанцію або захисний екран між індивідуальним буттям та силами руйнівного хаосу, котрий вирував начебто десь далеко – у випусках новин, у кіноблокбастерах, у книгах і фантазіях, словом, у іншому вимірі. Сьогодні дистанція скоротилася або зовсім зникла, то ж життя переключилося в режим тривалого екзистенціального пере-живання, одним з основних маркерів якого є страх смерті.

Ідея про те, що призначення філософії – вчити науці вмирати, тобто працювати з цим страхом, приборкувати його, з часів Сократа стала загальновідомою, і дійсно, проблематика, пов'язана з темою неминучого кінця людського існування перебуває в центрі дослідницької уваги стільки ж, скільки існує й сама філософія. При цьому лише деякі автори розглядали її естетичні аспекти. Тут варто згадати роботи Ф. Арьєса, О. В. Буткевича, А. В. Демічева, У. Еко, Н. Колтакової, Р.Л. Красильникова, Ю. Кристевої, С. О. Лишаєва, Т. В. Мордовцевої, О. О. Осанова, В.І. Самохвалової, М. М. Федорової, Ю.М. Лотмана, К. Харта Ніббріга та інших теоретиків.

Мета цієї статті полягає в розгляді певних аспектів сприйняття феномену смерті саме в естетичній площині. Це обумовлено декількома причинами. Насамперед, у сьогоденному соціумі через специфіку сучасної культури, смерть, як і будь-яке інше явище, піддається візуалізації і наділяється естетичними властивостями, а отже і сприймається естетично. Інформаційно-телекомунікаційний простір перенасичений відповідним контентом, і навіть ті споживачі інформаційного продукту, хто з об'єктивних обставин не є безпосередніми учасниками реальних військових або інших подій, у яких можуть матись на увазі смертельні наслідки, все одно виявляються емоційно залученими до них. Ідеться, звичайно, про дистанційовану, медійно опрацьовану смерть, яка хоч і «живе власним життям» та поглинає «далеких інших», все одно нас лякає. Страх смерті стимулюється через активацію смислів та образів із сематичного поля корельованих зі смертю понять – «хаос», «небуття», «чужі», «біль», «огидне», «потворне», «жорстокість» тощо. Кожне з них має свій великий потенціал емоційного впливу та тією чи іншою мірою здатне провокувати напружене переживання людиною власної буттєвості.

Подібні екзистенціальні стани завжди перебували в центрі уваги світової культури. Вчення К. Ясперса про прикордонну ситуацію є в цьому плані, так би мовити, «класикою жанру». Сучасні дослідники приділяють неабияке значення «точкам біфуркації», в яких на вістрі «онтологічних переживань» (термін Л.В.Карасьова) в людині розкривається все її потаємне й до певного часу не активне – потенціал емоцій, вітальності та креативності, а також весь її моральний заряд, причому, як зі знаком «плюс», так і зі знаком «мінус», що для мистецтва й літератури є особливо цінним. Модернізм та постмодернізм, у центрі уваги яких перебуває суб'єкт, що відчуває і мислить, беруть ці «порогові» переживання за основу будь-якої творчості та рефлексії.

Ще одна причина, яка спонукає нас розглянути явище смерті саме в естетичній площині, полягає в специфіці її сприйняття людською свідомістю.

Передусім, у події смерті відсутня суб'єктність, і для нас це є фактором її незбагненності та невловимості. Так, у слові «помер» читається семантика активної дії, водночас вмирання відбувається попри волю та активність суб'єкта, навіть всупереч їм. Людина у європейській культурній традиції представляється як суб'єкт, що діє, але чи можливо збагнути, що робить суб'єкт, коли вмирає?

Переймаючись цим питанням, К. Харт Ніббріг знаходить у потенційності смерті певний обмежувач, знак скінченності та в решті решт – умову ідентичності суб'єкта, що дозволяє йому усвідомлювати себе і бути тим, чим він є: «Смерть у мені самому – як умова можливості говорити і бути «я». Однак той, хто говорить, що він умирає, насправді говорить, що він живе. «Я вмираю» не може сказати жодне «я», при цьому форма узгодження має подвійний сенс. Правильно було б сказати: «я» вмирає» [7, с. 229]. Тим не менш, грань між «вмирає» та «померло» невловима і в той же час абсолютно непроникна. Можливо, нам було б дещо легше зрозуміти, де ця грань і хто або що її проводить, якби нам було відомо, що вулицями ходить, скажімо, жінка в савані з косою, і вбиває наші «я». Утім, акт смерті відбувається з суб'єктом, в суб'єкті, щодо суб'єкта абсолютно автономно і форс-мажорно. І лунаючи з наших – смертних вуст, питання «Смерть, де жало твоє?» – завідомо приречено залишитись без відповіді, оскільки воно адресовано Небуттю.

Смерть не являє себе людині безпосередньо, її мить таємнича, прихована, вона дає знати про себе лише через певні знаки, через комплекс прикмет, що вказують на присутність смерті десь поруч. Посередні ознаки смерті співвідносяться з суб'єктністю, з буттям, у них смерть немов набуває власного життя. Ми бачимо похоронну процесію або труну, мертве тіло або криваві плями, навіть погребальний вінок – такий різнокольоровий та яскравий, відчуваємо запах гниття і розуміємо: смерть поряд. Якщо раніше серед її звукових означень ми відрізняли головним чином відлуння траурного маршу та тужні причитання, то тепер вимушені розпізнавати їх у канонаді важких озброєнь. Бодай ні в чому не винні і часто безпечні істоти – черв'яки, личинки, плазуни, нетопирі, ворони через свою тілесну морфологію, колір та спосіб життя, співвіднесений із семантичним полем землі, пітьми, сирості, могили тощо, викликають іноді незбагненну реакцію відкидання і остраху.

Смерть сигналить людині про свою присутність являючи їй дещо, котре сприймається як онтологічно «інше», або, за виразом С.О. Лишаєва, «якесь темне провалля, що розверзається переді мною: я не лише відчуваю тут загрозу моєму існуванню, я естетично переживаю дію на мене, на сприймані мною речі Іншого як Небуття» [4, с. 39]. Цим Іншим виявляється хаос у найбільш загрозливій своїй «іпостасі» – «хаос-небуття», який знищує відмінності, ворожий до будь-якої індивідуації, включаючи індивідуальну людську екзистенцію, це – неприборкана, нерозчленована безодня. Первинна реакція людської істоти на її загрозливу близькість спочатку відбувається навіть «в обхід» свідомості – на рівні активації інстинкту самозбереження, потім усвідомлюється як страх смерті.

Але спробувавши розібратися в суті та першопричині цього страху, поділивши його на складові, поставивши собі питання: «А чого ми, власне, боїмося?» – ми виявимо, що свідомість знов-таки упинається в набір усталених образів і культурних штампів, метафор і художніх алюзій. Тобто невловиму та незбагненну смерть ми вимушені мислити не інакше як через її естетичні модифікації. Зазвичай це естетичні феномени з негативного регістру – з «естетики заперечення», через котрі, як переконливо показав С. О. Лишаєв, людині естетично явлено відчуття сутності «не-я».

Природу цього відчуття ми можемо легко зрозуміти на прикладі сприйняття зовнішньої симптоматики деяких смертельних захворювань. У європейській культурі Середньовіччя – початку Нового часу (у творчості М. Грюневальда,

Г. Дзумбо, Т. Фазано) набула розповсюдження тема потворності зачумлених. Подібним чином сприймалися симптоми сифілісу та лепри. Ми ж, представники «цивілізованого» людства, позбавлені цивілізацією цих страхітливих видовищ, мабуть взагалі не витримали б споглядання того, що звичному погляду середньовічної людини здавалося дуже неприємним. К. Розенкранц, пояснюючи причину естетичного відторгнення, яке викликають ці захворювання, наголошує на тому, що вони, передусім, несуть загрозу цілісності організму. «Висип та нариви, – вказує К. Розенкранц, – подібні до піщаного черв'яка, що прориває ходи під шкірою; у відомому сенсі вони є паразитами, чиє існування суперечить природі організму як цілого, бо під їхньою дією ця цілісність порушується. Отже, видовище подібної суперечності є надзвичайно потворним» [5, с. 33]. Можна погодитись із К.Розенкранцем у тому, що першопричиною відторгнення на естетичному рівні тут є імпліцитне відчування загрози цілісності, а, отже, і буттєвості індивідуального «я».

Це негативне екзистенційне відчуття ставить суб'єкта на межу «випадіння» з безпеки впорядкованого космосу, розпаду мікрокосму та потрапляння до влади загрозливого хаосу. Р. М. Рільке в романі «Записки Мальте Лаурідса Брігге» з щоденниковою точністю зафіксував це відчуття на межі хаосу-небуття, що переживає смертельно хвора людина: «Жахливе – в кожній частинці повітря. Його втягуєш у легені разом з прозорістю; але в тобі воно осідає, твердне, гострими геометричними краями врізається в органи; адже все, що народжується для катівного і страшного на ешафотах, у казематах, божевільнях, операційних, під склепіннями мостів пізньої осені, – все не здається і, ревнуючи до сущого, уперто наполягає на своїй страшній реальності… Серце виштовхує тебе назовні, тебе гонить, ти вже майже в нестямі і не можеш до себе повернутися. Як роздавлений жук, ти закінчуєшся собою, і тебе вже не врятує твоя легка оболонка» [6, с. 64 – 65].

Естетична близькість небуття «усуває відмінності між «я» та світом, тобто намагається «відняти» у випробовуваного хаосом його обличчя» [4, с. 40], його «я». Не випадково кошмарний мотив відняття обличчя раз у раз виникає в уяві героя Р.М. Рільке, якого роз'їдає хвороба. Адже найстрашніше для нього навіть не позбутися лиця, а побачити «зяючу безодню», що залишилася на його місці, тобто зіткнутися з безóбразним. Ще гостріше цей мотив представлений у «Перетворенні» Ф. Кафки, герой якого, втрачаючи зовнішність, перероджується на потворну і, що важливо, шкідливу комаху (Ungeziefer – шкідлива комаха, паразит), тобто його «знеособлення» пов'язано зі «спотворенням».

Смерть лякає нас деіндивідуалізацією, розпадом внутрішнього і зовнішнього «я» – «лиця», «особи», тобто з-не-обобленням, яке увінчується остаточним демонтажем образу, його розчиненням в безóбразному в естетичному сенсі та в хаосі-небутті – в онтологічному. «Найбільш чудове в смерті» для вмираючого – це її загадкова банальність: Смерть є чимось спільним і водночас – найбільш індивідуальним. Мертвий федеральний радник настільки ж мертвий, як і мертвий югослав-сміттяр, а з погляду життя – мертвий навіть настільки, наскільки є мертвою муха. Одночасно смерть – це індивідуальна подія для особистості. Кожен умирає поодинці, ніхто не може скласти йому компанію, навіть якщо помре одночасно з ним» [7, с. 128 – 129]. Цю індивідуальну подію війна перетворює на конвеєр, одиничну трагедію – на статистику, або навіть на ніщо, яке не здатне утворити статистики через поглинання одиничності цілим, нерозчленованим хаосом. Документальні кадри з фашистських концтаборів, відомі всьому світові – купи оголених, однаково виснажених мертвих тіл, що їх, як сміття, згрібає бульдозер – концентрований вияв деіндивідуалізації людської сутності війною, або ширше – самою смертю. Загальне, індивідуальне, унікальне, особистість, тілесність, «я» – усе впереміш, ніщо не цінне, все – не більше як відходи, і все однаково підлягає утилізації.

Кожен, кому знайомий цей багатокомпонентний смертний страх, обирає різні шляхи його закляття. Якщо оставити за межами розгляду релігійні доктрини, – то

найдавніший і перевірений часом спосіб – це естетизація смерті.

Кажуть, що не такий страшний чорт, як його малюють. Ця проста думка – квінтесенція арт-терапевтичного, або краще сказати – естетико-терапевтичного приборкання страху, у тому числі, страху смерті. Його можна «намалювати», описати в тексті, проспівати про нього пісню, скласти вірш, просто розповісти. Тобто висловити естетично – у вигляді завершеного тексту, образу, що має форму і контури, сюжет, метафори, епітети, рими тощо. Здається, що чим страшніше намалюєш – тим менш страшним він здасться в реальності. Головне, щоб страх та його джерело стали більш зрозумілими, або, принаймні, здалися такими. То ж і «наука вмирати» виявляється нескінченною вправою людства в малюванні власними – філософськими – засобами цього «страшного чорта» і в підготовці до зустрічі з ним віч-на-віч. У свою чергу, багатоманітну присутність смерті в дискурсі військової пісенної культури та усного фольклору можна осмислити як прагнення до його доместикації. Отже, співаючи «Смело мы в бой пойдем за власть советов и как один умрем в борьбе за это!» або «А на войне не ровен час – кого-то мы, а кто-то нас», солдати співають не про бажання або готовність померти, а про свій смертний страх, який вони намагаються заклясти.

К. Харт Ніббріг констатує, що з давніх-давен мілітарна та патріотична риторика культивує у військовому готовність вмирати та вбивати, при цьому вона нібито «позбавляє солдатське тіло всяких життєвих сил і переносить їх на абстрактне колективне тіло на ім'я «вітчизна». [7, с. 179]. Вона приховує «той факт, що векселі військової гри не мають належного забезпечення, єдине їхнє забезпечення – Ніщо, і риторика захоплено запевняє нас, що подібна смерть зовсім не є якимось Ніщо, запевняє й висмоктує кров з тіла загиблого на війні, і без того вже відчуженого і спустошеного його інструменталізацією у військовій машинерії, позбавленого будь-якої значущості в горах трупів, що множаться з обох сторін, – висмоктати за допомогою пишномовності слів всю кров до краплі і, піддавши її ідеологічної трансформації, у вигляді жертовного сенсу знову влити цю кров в порожню оболонку колективного тіла» [7, с. 180]. Парадоксально, але лише долучившись до цього колективного тіла в якості дрібної безіменної частки, знеособлений, часто позбавлений права на власну думку та ініціативу солдат починає відчувати значимість і гідність, а страх близької смерті навіть перетворюється на бажаний емоційний стан.

Справа не тільки в тому, що «на миру и смерть красна», не тільки в колективній ейфорії від переживання розчиненості свого одиничного єства в великій колективній множинності, відчуття єдності пориву, спільності долі, але й просто «відчуття себе» і в собі – граничної життєвої наповненості, переживання власного буття «тут і тепер» у всій його напруженості, часовій, просторовій визначеності. Можна припустити, що в людині дійсно закладено потребу у відчуванні всього діапазону емоційних модусів: від найвищої радості до безкінечного болю, від повного умиротворення до найстрашнішого гніву, жаху, відчаю. Більшості так і не випадає можливість наблизитись до переживання цих абсолютних емоційних станів, і це, незважаючи на зрівноваженість і безпечність такого життя, спричиняє відчування його меншовартості, неповноти. Тому іноді так зачаровує небезпека, і так хочеться зіграти зі смертю в орлянку. Це або майже це мав на увазі О.С. Пушкін: «Все, что нам гибелью грозит, для сердца бедного таит неизъяснимы наслажденья». Цю неповторну миттєвість граничної екзистенціальної визначеності хотів утривалити В.С. Висоцький: «Хоть немного еще постою на краю». У даному контексті привертає увагу фраза, яку обронив в одному з інтерв'ю лідер одного з незаконних збройних формувань так зв. «ЛНР» О. Мозговий, який на запитання журналістки про свої заняття до війни відповів: «До цих подій я, можна сказати, взагалі нічим не займався. Лише тепер почав жити по-справжньому» [3]. У нас немає підстав трактувати цей вислів буквально – у тому сенсі, що Мозговий перебував у бездіяльності – ні, він був працевлаштований, мав родину. Однак саме війна наситила його життя емоційно і

в його розумінні – змістовно, екзистенціально загострила і зробила привабливим перебування «на краю». Яке, до речі, виявилося дуже коротким.

Поетику екзистенційно та емоційно насичених переживань ґрунтовно проаналізував на літературному матеріалі вже згадуваний Л.В.Карасьов, який визначив їх як «онтологічні переживання» [2, с. 58 – 62]. Відомо, що вони можуть бути як позитивно (захоплення, радість, захват), так і негативно забарвленими (біль, страх, страждання, жах), і якщо позитивне екзистенціальне переживання пов'язано для суб'єкта із загостреним сприйняттям себе як органічної частини впорядкованого космічного цілого, то «онтологічне переживання» в негативному модусі провокується загрозою, що витікає ззовні по відношенню до індивідуальної буттєвості.

В естетичній площині загострене переживання буття модифікується в захват від сприйняття естетично привабливого об'єкту та у відразу від зустрічі з потворним. За своєю специфікою та емоційною наповненістю естетичний досвід відрізняється від «онтологічного», але тісно з ним пов'язаний. Ступінь гостроти емоційної реакції на естетичний об'єкт залежить від екзистенціального «фону», на якому відбувається реакція, та рівня співвіднесеності об'єкта естетичного сприйняття з обставинами життя суб'єкта, що сприймає. Критична екзистенційна насиченість реальних обставин здатна взагалі звести естетичну складову нанівець, надмірність естетичної – витіснити екзистенційну. Так, ефектний спалах від вибуху по-різному сприймається людьми, які бачать його на картині, у кінозалі та в окопі, біля якого розірвався снаряд. Адже художнє програвання пікових екзистенціальних станів та їх переживання в реальності – це різні за своєю суттю речі. Гострі відчуття з присмаком адреналіну, які збуджують глядача фільму катастроф не є екзистенціальними, на відміну від стану людини, на яку валиться дах розбомбленої оселі. Глядач фільму не відчуває близької присутності власної смерті, імітація загрози стимулює в ньому імітацію екзистенціального переживання, однак він сприймає картинку на екрані естетично. У той же час, людина, що сидить в окопі, навряд чи здатна естетично сприйняти вибуховий ефект від боєприпасів, що летять в її бік.

Підкреслюючи важливість екзистенційної складової в естетичному сприйнятті, С. О. Лишаєв справедливо відзначає, що і досвід прекрасного, й досвід потворного є різновидами екзистенціального досвіду, і дають можливість відчути як позитивний, так і негативний модуси буття, відрізняючись за своєю «якістю» – «з тією, однак, «маленькою» різницею, що від прекрасної форми нам «око не можна відвести», а на потворну ми «не можемо дивитися без здригання» [4, с. 34].

Відмінність за принципом плюса та мінуса, яка існує між цими переживаннями, може бути співвіднесена з ніцшеанською діалектикою аполлонівського та діонісійського начал, або з принципами, які Ж. Батай визначив як цінності тривалості та інтенсивності. На думку Ж. Батая, дві основні мети людства: зберегти життя (уникнути смерті) та збільшити його інтенсивність. Інтенсивність він визначає як цінність, а тривалість як Добро. «Поняття інтенсивності не тотожне поняттю насолоди, – говорить Ж. Батай, – бо... пошук інтенсивності примушує нас з самого початку піти назустріч хворобливому неспокою, на межі нестями... Деколи цінність збігається з Добром, а деколи не збігається. Іноді вона збігається зі Злом» [1, с. 57]. Ідею Ж. Батая цілком правомірно застосувати до художньо-естетичної свідомості Новітнього часу, в якій традиційний тандем краси та блага, що формувався впродовж усієї історії класичної естетичної думки, остаточно зруйнований. Вже не здається оксюмороном краса зла або зло краси, а жахливе, потворне, жорстоке стають привабливими через інтенсивність емоцій, які вони збуджують.

Що ж до смерті, то традиція у певних контекстах осмислювати її в категоріях «позитивної» естетики – як красиву, героїчну, величну, благородну – є дуже давньою. Такою смертю вмирають «свої». Смерть «чужих», особливо на війні, віддавна і до цих пір виявляється потворною, ганебною, боягузливою, мерзенною,

безславною, тому що політична й соціальна міфологія і досі базується на архаїчній бінарній опозиції «свої – чужі», яка тягне за собою відповідні асоціативні пари: «життя – смерть», «світло – темрява», «космос – хаос», «герої – нелюді», «прекрасні – потворні», а також перевірені століттями сентенції на кшталт «собаці – собача смерть».

Можна дійти висновку, що екзистенційна «травма Донбасу» та відповідно – пов'язана з нею семантика смерті, хаосу, небуття, – надовго закріпиться в нашій колективній пам'яті, у тому числі, у вигляді художньо-естетичного контенту. Від його наповнення залежатимуть аксіологічні пріоритети суспільства та його майбутні уявлення про цінність і сенс життя та смерті. Вже зараз вони зазнають активної трансформації.

Переживання як позитивного естетичного досвіду, зв'язаного з відчуттям радості від естетичної явленості космосу через красу, так і негативного, пов'язаного з відторгненням естетичних означень загрозливого хаосу через потворне та жахливе, можуть стати відправною точкою для самоідентифікації суб'єкта та усвідомлення ним меж власного мікрокосму, і в цьому сенсі набувають естетико-екзистенціальної цінності. Однак якщо переживання «естетики космосу» через красу затверджує буття і субстанціальність «я» в гармонійній єдності з його іншими елементами, то переживання близькості хаосу і смерті є травматичним. Надто велику загрозу для індивідуальної самості несе хаос-небуття. З ним неможливо злитись у позитивній єдності – може йтися лише про поглинання хаосом, розчинення субстанціальності «я» в його агресивній нерозрізненості. То ж важливо вчасно зупинитись, аби не переступити «межу».

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Батай Ж. Литература и Зло / Ж. Батай ; пер. с фр. Н. В. Бунтман и Е. Г. Домогацкой. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – 166 с.
2. Карасев Л. В. Онтология и поэтика / Л. В. Карасев // Вопросы философии. – 1996. – № 7. – С. 55–82.
3. Командир луганской бригады «Призрак»: «Никто другой Стрелкова не заменит» [Электронний ресурс] – Режим доступа : // http://www.mk.ru/politics/2014/08/28/komandir-luganskoy-brigady-prizrak-nikto-drugoy-strelkova-ne-zamenit.html
4. Лишаев С. А. Эстетика Другого / С. А. Лишаев. – Самара : Самар. гуманит. акад., 2000. – 366 с.
5. Rosenkranz K. Äesthetik des Häßlichen / K. Rosenkranz. – Leipzig : Reclam-Verlag, 1990. – 441 p.
6. Рильке Р. М. Записки Мальте Лауридса Бриге : роман. Новеллы. Стихотворения в прозе. Письма / Р. М. Рильке ; пер с нем. Е. Суриц. – М. : Известия, 1988. – 224 с.
7. Харт Ниббриг Кристиан Л. Эстетика смерти / Кристиан Л. Харт Ниббринг; пер. с нем. А. Белобратова. – СПб. : Изд-во Ивана Лимбаха, 2005. – 424 с.

REFERENCES:

1. Batay Zh. Literatura i Zlo [Literature and Evil] ; per. s fr. N. V. Buntman i E. G. Domogatskoy. – M. : Izd-vo MGU, 1994. – 166 s.
2. Karasev L. V. Ontologiya i poetika [Ontology and poetics] // Voprosy filosofii. – 1996. – № 7. – S. 55–82.
3. Komandir luganskoy brigady «Prizrak»: «Nikto drugoy Strelkova ne zamenit» [The commander of Lugansk team «Ghost»: «No one else will not replace Strelkov»] [Electronic resource]. – Access mode: // http://www.mk.ru/politics/2014/08/28/komandir-luganskoy-brigady-prizrak-nikto-drugoy-strelkova-ne-zamenit.html
4. Lishaev S. A. Estetika Drugogo [Other Aesthetics]. – Samara : Samar. gumanit. akad., 2000. – 366 s.
5. Rosenkranz K. Äesthetik des Häßlichen. – Leipzig : Reclam-Verlag, 1990. – 441 r.
6. Ril'ke R. M. Zapiski Mal'te Lauridsa Brige : roman. Novelly. Stikhotvoreniya v proze. Pis'ma [Notes Malta Lauridsen Briggs: a novel. Novels. Poems in Prose. Letters] ; per s nem. E. Surits. – M. : Izvestiya, 1988. – 224 s.
7. Khart Nibbrig Kristian L. Estetika smerti [Aesthetics of death]; per. s nem. A. Belobratova. – SPb. : Izd-vo Ivana Limbakha, 2005. – 424 s.

Еременко Ю. В., Кандидат философских наук, преподаватель кафедры хореографии института культуры и искусств луганского национального университета имени тараса шевченко (полтава, украина), e-mail: visnukdnu@i.Ua

Экзистенциальное и эстетическое измерение феномена смерти

Аннотация. *Цель статьи – очертить некоторые особенности эстетического восприятия феномена смерти.*

По мнению автора, сложность осмысления этого явления вынуждает человеческое сознание прибегать к компенсаторному механизму – эстетизации смерти. В рефлексивном процессе смерть означается через определенные образы и концепты, связанные с жизнью.

Автор подчеркивает значение экзистенциальных переживаний для эстетического осмысления смерти. Переживание позитивного эстетического опыта связано с чувством радости от эстетической явленности космоса в красоте. Негативное переживание обусловлено отвержением эстетических означений хаоса и смерти через безобразное и ужасное. Такие переживания могут стать отправной точкой для самоидентификации субъекта. В этом смысле они обретают эстетико-экзистенциальную ценность.

Ключевые слова: *смерть, субъект, эстетизация, безобразное, безóбразное, экзистенциальное переживание.*

Yeremenko Y., PhD in philosophical sciences, Lecturer at the Department of choreography Institute of Culture and Arts University of Luhansk (Poltava, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

Existential and aesthetic aspects of the death phenomenon

Abstract. *Some features of the aesthetic perception of death phenomenon are analyzed in the article.*

It is widely known that philosophical issues related to death have been considered by the theoretical thought as long as philosophy exists. At the same time, a relatively small segment of theoretical knowledge covers its aesthetic aspects.

The author of the article makes an attempt to identify some aesthetic perception features of the phenomenon of death in the connection with the ontological problematique.

The fact that the Ukrainian society is currently experiencing a kind of existential stress because of the war in Donbass is stressed. The media are overfilled with thanatological aesthetics and semantics; the Ukrainians involuntarily plunge into a semantic space of death every day. Many Ukrainian soldiers and civilians have been constantly living in this space and have been latently carrying «the Donbass syndrome» for more than year and a half. Their sharp sense of imaginary or real nearness of death determines the perception of the world, of other people, themselves, value and sense of life. Our society can adapt to this emergency situation, in particular, if we make additional efforts to comprehend the phenomenon of death, including its aesthetic modifications.

Death and non-existence don't appear in the face of man directly. The moment of death is hidden; it shows itself only through a variety of signs indicating death «presence» nearby. The signs are related to subjectivity, to being.

Consequently common elements of the surrounding world are transformed into the signs of non-existence threat in a certain context. Initially it frightens, and then becomes logically comprehended: a skeleton, external symptom of a serious illness, blood, smell of decomposition etc.

Trying to «catch» the moment of the immediate event of death our consciousness uses the compensatory replacement mechanism. In essence talking or thinking about death we actually mean the associated images and metaphors created by culture for thousands of years. The author emphasizes that the images are always aesthetically marked; therefore, we comprehend death with the aid of its aesthetic connotations. Thus, aesthetization turns into a cognitive tool.

Thus, death turns into its own image as if it passes into another quality; fear of death is forced out and is replaced by admiration for beauty, or at least by calmness from the illusive image of death.

It's pointed out that the failure or the limit complexity of understanding of death determines its representation by means of images or other phenomena associated with life, not with death. The most common way is the personification of death.

Aesthetic rejection of ugliness is a «light» form of death fear – the basic human fear – manifestation. Ugliness is aesthetic allusion to the presence of death, and this is the reason of disgust caused by ugliness: it gives us «signals» about the threat of the image final collapse to non-existence.

Death can be aestheticized in the positive and in the negative mode – by beautiful and ugly,

sublime and grotesque, tragic, heroic, comic means. The modern culture continues this classical tradition and at the same time it uses a vast number of non-classical categorical tools. Therefore, thinking of death or being afraid of death, we refer to the aesthetic phenomenon, not to its basis.

The author concludes that the intense existential experience is of great importance for the aesthetic comprehension of death. Positive aesthetic experience is associated with pleasure ensured with the aesthetic manifestation of space through beauty. Negative experience is resulted by the rejection of the aesthetic signification of chaos and death expressed through ugly and horrible. These experiences can become the starting point for subject's self-identification and for realizing his microcosm borders. In this sense they obtain the aesthetic and the existential value.

Key words: *death, subject, aesthetization, ugly, imageless, existential experience.*

УДК 141.2

Иванчук В. В.
аспирант кафедры социально-политических и правовых наук
ДВНЗ «Донбасский государственный педагогический университет»
(Славянск, Украина), E-mail: visnukDNU@i.ua

МОДЕЛИ ОТЧУЖДЕНИЯ У М. ФУКО И Т. АДОРНО

Аннотация. *Проводится сравнительный анализ концепции отчуждения М. Фуко и Т. Адорно. Рассматриваются источники и предпосылки обоих подходов, их различие и взаимосвязь. Сопоставляются негативирующие тенденции диалектики Адорно и представление Фуко о человеческом мире как системе концептов.*

Ключевые слова: *отчуждение, марксизм, самоотчуждение, негативизм, модель, концепт, дискурс.*

Статья посвящена рассмотрению проблемы отчуждения у двух выдающихся представителей западноевропейской философии, точнее, ее левого крыла, М. Фуко и Т. Адорно. Актуальность избранной темы следует прежде всего из того обстоятельства, что сам предмет рассмотрения – отчуждение человека, в любом понимании последнего, является одной из важнейших его характеристик и фундаментальной составляющей, постоянным симптомом того кризиса, в котором пребывает современное человечество. Можно сказать с полной уверенностью, что со времени появления данного концепта в ранних произведениях К. Маркса, отчуждение становится базовым понятием, описывающим нашу антропологическую ситуацию.

Существующие иссследования проблематики отчуждения настолько многочисленны и разнообразны, что даже их простое перечисление и систематизация могли бы стать предметом отдельного рассмотрения. Однако большинство исследователей отчуждения и его представления в основных философских учениях XX века, как правило движутся по замкнутому кругу, стараясь подчеркнуть негативный характер самого феномена, очертить его с позиции стороннего наблюдателя, показать разнообразие форм отчуждения, от социально-экономических, до самоотчуждения человека, не обращая внимания на то, что вся современная культура пронизана отчужденными формами, в том числе и в области философии, так что многочисленные исследования отчуждения, в известном смысле, сами являются его продолжением и закреплением существующего положения дел. Аналог этой ситуации мы находим в современных протестных субкультурах и в целом в контркультуре, когда разнообразные бунтарские проявления очень скоро вписываются в рамки истеблишмента, становятся хорошим средством для карьеры, способом разбогатеть и т.п.

После совместной работы с М. Хоркхаймером [9], в которой подводится неутешительный итог развития западноевропейской культуры, Т. Адорно не предпринимает сколько-нибудь масштабного самостоятельного исследования отчуждения, но последнее становится постоянно действующим фактором в его работах, будь это иссследование авторитарной личности [3], немецкой идеологии [1] или изложение негативной диалектики [2]. Само отчуждение рассматривается философом в двух

измерениях: как негативный социальный процесс или состояние и как элемент, аналогичный негативирующей роли его диалектики. Адорно совершенно недвусмысленным образом связывает отчуждение с насилием (в частности, когда пишет о Хайдеггере и его языке [1]). Логическим продолжением размышлений такого рода является связь отчуждения и смерти: «Таким образом, насилие как языковая структура коренится в самом средостении хайдеггеровской философии: в констелляции самосохранения и смерти. То обстоятельство, что смерть, которой, как неким ultima ratio, принцип самосохранения угрожает своим подданным, обращается в собственную сущность этого принципа, означает теодицею смерти» [1, с. 150].

В известном смысле, Адорно по-своему приоткрывает тайну описанного Марксом феномена: истина отчуждения – это, в своей сути, истина смерти. В какой бы области общественной жизни, в культуре, в самой психике человека мы не пытались бы рассмотреть отчуждение, во всех этих и других случаях оно свидетельствует о гибели человека или, по крайней мере, о гибели Целого (целостности) человека. В социальной и экономической практике – это крайне односторонее и ущербное развитие человека и его способностей, производство человека и его жизни как некоего товара, выполняющего определенные функции. В области культуры – это разрушение целостного образа мира и человека, разрушение гармонии и принципов классического искусства. В области психической жизни – деперсонализация, распад личности, одиночество и негативизм. Распад и гибель – симптомы отчуждения, что бы мы под этим ни понимали.

Маркс усматривал источник отчуждения прежде всего в самом отчужденном труде, а именно – в форме производственных отношений, составляющих для марксистов экономический базис общественной жизни. В силу этого преодолеть отчуждение можно, лишь изменив тип этих отношений. При этом отчуждение традиционно рассматривалось как нечто, присущее классово-антагонистическим формациям, и что должно полностью исчезнуть в коммунистическом обществе.

Совершенно иначе рассмативает этот концепт Адорно. С одной стороны, в его работах прослеживается преемственность марксовой трактовки отчуждения. С другой стороны, проблема отчуждения не связана только с экономической областью. Адорно, как и другие представители Франкфуртской школы сосредоточили свое внимание на сфере человеческих отношений, выходящих за рамки производства. Сущность отчуждения рассматривает в связи с общим пониманием человека, его разумности и того исторического пути, который в конечном итоге и приводит к тотальности отчуждения и связанным с ним последствиям. В известном смысле, отчуждение у философов Франкфуртской школы более тотально, более всеобъемлюще, чем в марксизме, но именно поэтому не может быть отменено или снято в процессе социальной революции.

Все подобные теории в большей или меньшей степени рассматривают человеческую субъективность и те проблемы, которые возникают при ее столкновении с социумом. Общество предстает в виде негативной и даже репрессивной структуры по отношению к реальному человеческому индивиду. Современное общество, или же общество как таковое, постоянно подавляет жизненные и творческие потенции субъекта, что находит свое воплощение в процедуре и ситуации отчуждения, являющейся ключевым термином для всех подобных теорий.

Можно обнаружить определенную близость подобных идей мыслям М. Фуко, философа, обратившего внимание на сложность и неоднозначность человеческой ситуации в XX веке, связанной не только и не столько с соцально-экономическими реалиями, сколько с самой природой человека, его психическим развитием и процедурами рациональности.

Подход Адорно является конгениальным точке зрения М. Фуко в отношении субъекта, который в его современном качестве не может быть признан образцом человечности и подлежит более или менее радикальной трансформации, в которой

он, по существу, будет «отменен». Если в одном отношении отчуждение предметно, реально и действенно, то в ином отношении оно является продуктом человеческого ума, оно оказывается либо теоретическим конструктом в системе человеческого знания (Фуко), либо объяснительной моделью в системе негативной диалектики.

Особого внимания заслуживает вопрос о месте отчуждения в рамках социальной онтологии обоих мыслителей. Философы левой ориентации, как правило, стремятся обойтись без онтологии, субстанции, в конечном итоге, без идеального начала. Фуко, например, даже не пытается рассмотреть возможность построения полноценной онтологии, весь человеческий мир оказывается у него как бы подвешенным в пустоте, измышляет сам себя и сам собою довольствуется. Адорно помещает онтологическую проблему (вопрос о бытии) в средостение, в основание своего метода, своей негативной диалектики, но и здесь метод рассмотрения не может заменить самого предмета. Истинным и совершенно неустранимым предметом онтологии является бытие, однако, важнейшим элементом социальной онтологии, помимо самого факта экономической жизни, является отчуждение во всех его разнообразных формах.

Фуко подходит к отчуждению и отчужденному субъекту со стороны его психических свойств и характеристик. Для Фуко субъект – это человек психоанализа, подвергаемый насилию, многочисленным и болезненным социально-психологическим манипуляциям, в результате которых он нивелируется, исчезает, превращаясь в ноумен, конструкт, фикцию. Адорно же понимает человека прежде всего как субъекта культуры, созданного культурой и погруженного в нее.

Между этими подходами нет противоречия, расхождения между двумя мыслителями здесь не более, чем различие аспекта рассмотрения, что, в свою очередь, связано с различием задач этих авторов. Адорно стремится осмыслить причины произошедшего с человеком в XX веке, то падение человека и человечности, которым характеризуется наша эпоха. Человек у Фуко – более искусственен, он создан в рамках рационального дискурса Нового времени, вместе со своими характеристиками. Это касается таких важных для Фуко понятий как болезнь, преступление, безумие, которые он последовательно рассматривает в своих работах, ставшими современной философской классикой [5; 6; 7]. Человек Фуко – более искусственен, но, в то же время, более универсален и эта его универсальность – это универсальность концепта.

Выход из ситуации отчуждения для Фуко не может осуществиться с помощью некоторого, пусть даже революционного, социального действия. Для описания психологических и экзистенциальных предпосылок самоосвобождения человека Фуко создает свою версию герменевтики субъекта, используя собственную новацию – концепт «заботы о себе», обнаруживая его истоки в глубинах философской классики[8].

Можно обнаружить известную перекличку идей раннего Маркса с позицией Фуко в отношении его концепта «заботы о себе», особенно там, где Маркс говорит о формах эгоизма и жажде обладания. Именно в это усматривается исток этой заботы: «Жажда бытия есть древнейшая форма любви. Конечно, наиболее абстрактной и, следовательно, древнейшей формой любви является себялюбие, любовь к своему частному бытию. Но это было фактически выражением слишком откровенного взгляда на дело; на словах от этого взгляда отказываются, и делу придается отблеск благородства, порожденный иллюзией чувства. < ... > Покров любви являлся лишь тенью, ядром же оказывается обнаженное эмпирическое «я», себялюбие, древнейшая форма любви, – она не обновилась, не превратилась в более конкретную, более идеальную форму» [4, с. 67].

Фуко стремится построить не просто некоторую социально-психологическую теорию, описывающую отдельные аспекты взаимодействия субъекта и социума. Его намерения связаны с попыткой интегрального представления субъекта в любых

возможных его проявлениях и характеристиках. Очевидно также, что субъективность может рассматриваться в качестве целостной концепции, учитывающей всю полноту проявлений индивида, его маргинальные дискурсы и отношения, его перверзии, а также его отношение к власти и нормативным социальным практикам.

Фуко не говорит прямо, что его «забота о себе», истоки которой он находит в античности, является способом преодоления отчуждения, но это является средством возвращения человека к его подлинности, его действительным характеристикам, своеобразная педагогика для воспитания душевных качеств человека. Фуко различает в этом понятии: «во-первых, некоторую общую установку, определенный взгляд на вещи, способ поведения, ведения дел, поддержания отношений с другими; epimeleia heautou – это установка по отношению к себе, по отношению к другим, по отношению к миру; во-вторых, epimeleia heautou – это также некоторое особенное направление внимания, взгляда. Заботиться о себе это значит некоторым образом обращать взгляд, переносить его со всего внешнего на … я хотел сказать на внутренний мир. <…> Нужно отвести свой взгляд от внешнего, других, мира и т.д. и обратить его на себя самого. Забота о себе предполагает некий способ слежения за тем, о чем ты думаешь, что делается у тебя в душе. В-третьих, понятие epimeleia heautou обозначает не просто общую установку или обращение внимания на себя. Epimeleia также всегда подразумевает некие действия, такие, которые производят над самим собой, с помощью которых берут на себя заботу о себе, изменяют себя, очищаются, становятся другими, преображаются. Отсюда целый набор практик, которые в большинстве случаев есть также и упражнения, и им в истории западной культуры, философии, морали, духовности суждена очень долгая жизнь» [8, с. 23].

Часть практик, преодолевающих отчуждение, известна давно и развивалась в рамках религиозной культуры, многие из них имеют явно выраженный нормативный характер: молитва, медитация, послушание и т.п.

Сама нормативность, равно как и все социальные практики, сформировавшие образ Европы эпохи Просвещения, являются, в конечном счете, следствием единой тенденции, стремящейся к известной автономизации и индивидуализации человека. В этом ключе практика заботы о себе становится принципиальным понятием-отношением, по сравнению с которым, все прочие характеристики человека Нового времени являются вторичными.

Справедливости ради, следует отметить, что по мнению Фуко (и это также составляет краеугольный камень его теории субъекта), указанному стремлению к автономизации и либерализации субъективности, противостоит обратная тенденция – ко все более настойчивому включению индивида в контрастные схемы социальных отношений, большинство из которых являются условностями, по сути, социально-психологическими и дискурсивными конструкциями.

Эти две тенденции новоевропейской культуры очевидным образом противопоставлены друг другу, однако, могут и должны быть осмыслены как некая целостность, т. е. как стороны, находящиеся в отношении дополнительности, исключающем взаимное подчинение или конфликт. Фуко, безусловно, отдает предпочтение первой тенденции, которая с его точки зрения является основой формирования новой, подлинной субъективности, свободной от подчинения клишированным социальным отношениям, которые неизбежно маргинализируют любого индивида, стремящегося к полноте самореализации, личной свободе и свободному выбору, не зависящему от общественных условностей.

В качестве выводов и предпосылок для дальнейших исследований необходимо сказать, что рассмотрение и сопоставление моделей отчуждения во многом столь непохожих мыслителей является плодотворной теоретической задачей. Т. Адорно и М. Фуко каждый по своему представили человеческую ситуацию нашего времени, что нашло свое отражение в ряде современных теорий. Заслуживает внимания стремление придать понятию отчуждения более всеобщий характер, рассмотрев его

не только как социально-экономический феномен, но как предельно общее, универсальное состояние, укорененное в самой природе человека, в организации психической и культурной жизни, в структуре рациональности. Подобное смещение аспекта рассмотрения позволяет не просто увидеть нечто новое в этом давно описанном феномене, но и понять каковы теоретические и практические перспективы его преодоления.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Адорно Т. В. Жаргон подлинности. О немецкой идеологии [Текст] / Т. В. Адорно. – М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2011. – 191 с.
2. Адорно Т. В. Негативная диалектика [Текст] / Т. В. Адорно. – М.: Научный мир, 2003. – 374 с.
3. Адорно Т. В. Исследование авторитарной личности [Текст] / Т. В. Адорно. – М.: Серебряные нити, 2001. – 416 с.
4. Маркс К. Из ранних произведений [Текст] / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: Госполитиздат, 1956. – 690 с.
5. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы [Текст] / Пер. с фр. В. Наумова / М. Фуко. – М.: Ad Marginem, 1999. – 480 с.
6. Фуко М. История безумия в классическую эпоху [Текст] / Пер. с фр. И.К. Стаф / М. Фуко. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 576 с.
7. Фуко М. Психиатрическая власть. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1973-1974 учебном году [Текст] / М. Фуко. – СПб.: Наука, 2007. – 450 с.
8. Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году [Текст] / М. Фуко. – СПб.: Наука, 2007. – 677 с.
9. Хоркхаймер М. Диалектика Просвещения: Философские фрагменты [Текст] / М. Хоркхаймер, Т. В. Адорно. – М.-СПб.: Медиум; Ювента, 1997. – 311 с.

REFERENCES:

1. Adorno T. V. Zhargon podlinnosti. O nemetskoy ideologii [Jargon of Authenticity. On the German Ideology]. – M.: Kanon+; ROOI «Reabilitatsiya», 2011. – 191 s.
2. Adorno T. V. Negativnaya dialektika [Negative Dialectics]. – M.: Nauchnyy mir, 2003. – 374 s.
3. Adorno T. V. Issledovanie avtoritarnoy lichnosti [A study of the authoritarian personality]. – M.: Serebryanye niti, 2001. – 416 s.
4. Marks K., Engel's F. Iz rannikh proizvedeniy [From early works] – M.: Gospolitizdat, 1956. – 690 s.
5. Fuko M. Nadzirat' i nakazyvat'. Rozhdenie tyur'my [Discipline and Punish. Birth of the Prison]. – M.: Ad Marginem, 1999. – 480 s.
6. Fuko M. Istoriya bezumiya v klassicheskuyu epokhu [The history of madness in the classical period]. – SPb.: Universitetskaya kniga, 1997. – 576 s.
7. Fuko M. Psikhiatricheskaya vlast'. Kurs lektsiy, prochitannykh v Kollezh de Frans v 1973-1974 uchebnom godu [The history of madness in the classical period]. – SPb.: Nauka, 2007. – 450 s.
8. Fuko M. Germenevtika sub»ekta. Kurs lektsiy, prochitannykh v Kollezh de Frans v 1981-1982 uchebnom godu [Hermeneutics of the subject. The course of lectures at the Collège de France in the 1981-1982 academic year]. – SPb.: Nauka, 2007. – 677 s.
9. Khorkkhaymer M., Adorno T. V. Dialektika Prosveshcheniya: Filosofskie fragmenty [Dialectics of Enlightenment: Philosophical Fragments]. – M.-SPb.: Medium; Yuventa, 1997. – 311 s.

Іванчук В. В., аспірант кафедри соціально-політичних і правових наук ДВНЗ «Донбаський державний педагогічний університет» (Слов'янськ, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua

Модели отчуждения у М. Фуко и Т. Адорно

Анотація. *Здійснюється порівняльний аналіз концепції відчуження М. Фуко і Т. Адорно. Розглядаються джерела і передумови цих підходів, їх розбіжності і взаємозв'язок. Порівнюються негативні тенденції діалектики Адорно і уявлення Фуко про світ людини як про систему концептів.*

Ключові слова: *відчуження, марксизм, самовідчуження, негативізм, модель, концепт, дискурс.*

Ivanchuk V., postgraduate student of the Department of social, political and legal sciences SHEI «Donbass State Pedagogical University» (Slavyansk, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

The models of alienation at M. Foucault and T. Adorno

Abstract. *The relative analysis of the concept of alienation of M.Foucault and T.Adorno is carried out. Radiants and backgrounds of both approaches, their distinction and correlation are considered. Are compared negatives tendencies of dialectics of Adorno and Foucault's representation about the human world as to the system concepts.*

Review and comparison of patterns of alienation in many ways so different thinkers is fruitful theoretical problem. Adorno and Foucault presented each in its own human situation of our time, which is reflected in a number of modern theories. Noteworthy is the desire to give the notion of the alienation of a universal character, considered it not only as a social and economic phenomenon, but as a very general, universal state, rooted in the very nature of man, in the organization of mental and cultural life, in the rationality of the structure. This shift of perspective allows consideration not just to see something new in this for a long time described the phenomenon, but also to understand what are the theoretical and practical perspectives to overcome it.

Keywords: *alienation, marxism, self-alienation, negativism, model, concept, discourse.*

УДК 1 (091)

Карпова С. Г.
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії
Дніпропетровський національний
університет ім. Олеся Гончара
(Дніпропетровськ, Україна),
E-mail: visnukDNU@i.ua

СТАНОВЛЕННЯ ПРОБЛЕМНОГО ПОЛЯ КРИЗИ В ФІЛОСОФСЬКИХ ПОБУДОВАХ Е. ЛЕВІНАСА

Анотація. *Позначено і проаналізовано проблемне поле кризи в філософських побудовах Е. Левінаса. Показано, як в філософії Левінаса відбувається трансформація від «Лика Іншого» до «Третього» і формується поле кризи. Виявлено, що ця трансформація демонструє інтерсуб'єктивну асиметрію і запускає морально-етичний механізм. Це дозволило позначити в побудовах французького філософа антропологo-гуманістичне і етичне поле кризи, де онтологічний аспект є вторинним*

Ключові слова: *Інший, криза, криза гуманізму, Лик Іншого, «слід», Третій, етична криза.*

Постановка і актуальність проблеми. Загострення кризових явищ, зміна філософських дискурсів, яка спостерігається протягом минулого століття і фіксація інтерсуб'єктивної асиметрії, міцно увійшли в сучасне існування, показали гостру необхідність перегляду більшості традиційних проблем в новому етичному і соціально-філософському зрізах. Тому гетерологічні положення Е. Левінаса, що акцентують увагу на вченні про Іншого, множинності і відмінності, та намічають гуманістичне і етичне проблемні поля кризи, мають актуалізацію в XX – поч. XXI ст. Відповідно і тема становлення проблемного поля кризи в левінасовських філософських побудовах є актуальною.

Аналіз останніх наукових досліджень і публікацій. Останні наукові дослідження щодо заявленої теми (наприклад, Г. Беневіч, М. Дімітрової, В. Катеринич, М. Серетті, А. Таубер, А. Ямпольської), на жаль, не акцентують увагу на левінасовських побудовах крізь призму кризи. Навіть в дослідженні А. Ямпольської[18] є інтерпретації відносно гетерологічних тем Левінаса, але «кризовий пласт» уявлень філософа опиняється поза межами її розвідок. Також в них не ставиться завдання продемонструвати, як в левінасовських побудовах відбувається трансформація від Лика Іншого до Третього та формується поле кризи. Тому мета нашого дослідження

– визначити та проаналізувати проблемне поле кризи в філософських побудовах Е. Левінаса, відштовхуючись від трансформації «Лик Іншого» – «Третій».

Основний матеріал дослідження. Левінаса часто називають представником етичної феноменології або «феноменології етичного досвіду» (наприклад, такі дослідники як І. Пахолова, А. Ямпольська). Однак чи можемо ми стверджувати, що при левінасовському розгляді дискурсів Лика Іншого, Третього (які намічають проблемне поле кризи) є пряме посилання на інтерсуб'єктивність та феноменологічне редукування, як його, наприклад, розумів Е. Гуссерль? У Гуссерля ми читаємо, що розкрити психічне життя можливе не тільки за допомогою самопізнання, але саме свідомість інших «я» «дає нам щось більше, ніж просто подвоєння того, що ми знаходимо в нашій самосвідомості, оскільки вона встановлює відмінності між «власним» і «чужим», які ми переживаємо, і виявляє для нас, таким чином, характеристики «життя спільноти»»[1, с. 14].

В такому сенсі дійсно левінасовські побудови перетинаються з гуссерлінською ідеєю «феноменологічної єдності життя суспільства» тому що також припускають феноменологічну редукцію інтерсуб'єктивності як ««спільність» «особистостей», що беруть участь в інтерсуб'єктивно свідомому житті»[1, с. 15]. Однак в роботі «Тотальність і Безкінечне» Левінас відзначає відсутність прямого соціального контексту. Відповідно до французького філософа, Лик Іншого є поза контекстом в плані фізичному і соціальному, але етично позначений. Тому немає достатніх підстав стверджувати про пряму відповідність і своєрідну спадкоємність Гуссерль – Левінас в контексті досліджуваної теми. Крім того, французький філософ в «Нотатках про сенс»[2] з одного боку говорить про значущість гуссерліанської ідеї «від можливого до думки» і неможливість відкинути його феноменологію, а з іншого боку зазначає, що при аналізі відносин від Я до Іншого потрібно бути «по той бік інтенційності». У левінасовських побудовах тут, по суті, відкидається гуссерлевська аппрезентація, інтенційність і редукція. Так, французький філософ не приймає феноменологічні гетерологічні обґрунтування Гуссерля через незгоду з первинністю знання по відношенню до сенсу і відповідно, через зв'язок з Іншим. У левінасовському тексті чітко звучить неприйняття гуссерлевського сприйняття Іншого за принципом аналогії з Я (яка дає лише загальне уявлення про Я і «внутрішнє життя»): «Ми хотіли б виступити проти цієї концепції ставлення до Іншого... тому, що вона мислить ставлення до Іншого саме в термінах знання... Не вистачає саме нерозрізненої інакшості Іншого»[2, с. 26-27]. Можливо саме дефіцит «інакшості Іншого», якого так бракує французькому філософу в гуссерліанських побудовах, і спонукає його до створення власної унікальної концепції «лику Іншого».

Так, незважаючи на шанобливе сприйняття феноменології Е. Гуссерля загалом, Левінас в гетерологічних побудовах відштовхується від його термінології і формулює свою інтерпретацію інтерсуб'єктивних відносин через введення «лику»: «...думка, пробуджена до лику або пробуджена [éveillée] ликом, є думка, над якою панує нередукована відмінність: думка, яка вже не є мислення чогось, мислення про..., але мислення для..., думка, яка вже не є тематизация, яка є не-байдужість по відношенню до іншого...»[2, с. 26]. Ми можемо бачити, що тут явно присутня та нередукуємість, яка неможлива в межах гуссерліанської феноменології. Робиться акцент на тому, що «В лику нередукуємого інакшість іншої людини виявляється досить сильною, щоб «чинити опір» синхронізації ноетіко-ноематичної відповідності і щоб означати поза пам'ятне і нескінченне, яких не «утримати» в присутності і у-явленні»[2, с. 26]. Так позначається не лише феноменологічний зріз левінасовскіх побудов. Досліджуючи гетерологічні дискурси, як наприклад «слід», Е. Левінас в черговий раз наголошує, що «...якщо, таким чином, слід не є надбанням феноменології – осягнення того, що проявляється або ховається, – то спробуємо все ж дістатися до нього іншим шляхом...»[3, с. 185].

У праці «Тотальність і Безкінечне» Е. Левінас через тему «Лика Іншого» формулює

положення про інтерсуб'єктивну асиметрію. Така ж думка лунає в «Від існування до існуючого», однак тут положення про початкову асиметрію інтерсуб'єктивного простору французький філософ намагається подолати через тему «взаємності» і сприйняття Іншого як ближнього. Тут ми не можемо погодитися з твердженням Г. Беневіча, який аналізуючи левінасовські побудови, писав що «Основа його філософії, поняття Іншого склалося... під впливом відкриття цього поняття Сартром»[4, с.11]. Це не зовсім так: по-перше, більший вплив мали концепції Е. Гуссерля і М. Ґайдеггера; по-друге, ідея взаємодії іншого у Ж.-П. Сартра ґрунтується на конфлікті: «Поки я намагаюся вивільнитися з хватки іншого, інший намагається вивільнитися з моєї хватки; поки я намагаюся підпорядкувати іншого, інший намагається підпорядкувати мене... »[5, с. 207]. У левінасовських побудовах, як в роботі «Час і Інший», так і в «Тотальність і Безкінечне», «Гуманізм іншої людини» і т.д. Інший виступає тим, хто дає підстави моєї самоідентифікації (але без насилля і конфлікту) і через нього формується «інакшість».

Крім того що Левінас обґрунтовує ідею асиметрії виходячи з етико-феноменологічної теорії «Лика», він ще і готує ґрунт для введення Третього. Виділяючи значення «лику» Е. Левінаса для історико-філософської традиції Ж.Дерріда відзначав, що «...є те, чого не виявив ані Платон, ані Декарт... – це вираз цієї нескінченності, це лик [visage]»[6, с. 387]. Власне, Ликом виступає той образ, в якому постає Інший, перемагаючи ідею Іншого в мені[7]. В такому випадку образність лику не є «зафіксованою», так як вона є не якимось статичним орієнтиром, а динамічним, і може припускати навіть руйнування образу, але не якостей, які його складають. У левінасовських побудовах Лик Іншого виявляється вираженим за допомогою образу і одночасно без контекстуальності, яка задається образом (так як він, Лик Іншого, заповнений змістом для себе і в собі). Так, Лик Іншого виявляється в певному сенсі мисленням за межами і знаходиться поза фізичного і соціального контексту. Це дає підстави вважати в першу чергу етичне ставлення до лику. М. Дімітрова, проводячи паралелі між Кантом і Левінасом, пише: «Кант і Левінас дають різні інтерпретації морального імперативу. За Левінасом – обличчя, яке зачіпає мене не в індикативі, а в імперативі...»[8, с. 455].

У побудовах французького філософа запитування Лика Іншого «запускає» морально-етичний механізм за допомогою відповідальності. Причому відповідальність виступає тут як первинна структура суб'єкта, яка в подальшому призводить не тільки до відповідальності за себе, але і за Іншого (і навіть за відповідальність Іншого). П. Рікер, виділяючи моральну складову проблеми Лика, відзначав: «…у Левінаса обличчя сингуляризує заповідь: і отже кожного разу саме вперше Інший, той Інший мені каже: «Не вбивай»»[9, с. 402]. Але Інший може принести шкоду комусь третьому, який, в свою чергу, є мені Іншим і тому виникає необхідність справедливості (оскільки у світі не лише «нас двоє»). Так, по суті, Левінас приходить до проблеми Третього. Він пише: «У тій мірі, в якій Лик Іншого ставить нас у зв'язок з третьою особою, метафізичне ставлення Я до Іншого протікає в формі Ми, прагнучи до встановлення держави, інститутів, законів, які є джерелом універсальності»[7, с. 280]. Таким чином, Левінас переходить від проблеми Іншого до Лику Іншого, а звідси до проблеми Третього. Тема Третього, виявляючись через проблему Лика Іншого, існує. Вона розкривається в роботі «Тотальність і Безкінечне». Але, крім того, вона явно є у більш пізніх працях Левінаса (незважаючи на те, що виробляється безпосередньо відштовхуючись від «Іншого», все ж «Третій» специфічним чином інтерпретується і обґрунтовується через теми «сліду», справедливості, свободи та ін.).

У роботі «Гуманізм іншої людини» Е. Левінас звертає увагу на пастки техногенної цивілізації (яка спирається на численність засобів для реалізації всілякої діяльності) і людські вимоги, які своєю масштабністю фіксують наявність кризи гуманізму і загострюють її. По суті однією з головних тем цієї роботи стає криза гуманізму, яка існує з 60-х років XX століття. А.Рено, досліджуючи творчість Левінаса, ви-

ходить з його ідеї кризи гуманізму і теми інакшості (особливу увагу приділяє її антимонадологічній спрямованості). Характеризуючи ситуацію, що склалася в процесі обговорення в філософському суспільстві проблеми суб'єктивності і кризи, він зазначає: «...так звана «метафізика суб'єктивності» страждала не стільки від забуття буття, скільки від забуття суб'єкта»[10, с. 309]. Саме Левінас, помітивши і долаючи таку метафізику (через постановку питання про суб'єкта і спробу мислити відкритість, тим самим розриває зв'язок з «монадологічною іманентністю»), наділяє суб'єкт властивістю трансцендентності як виходу за межі себе. Але Рено, розглядаючи тут суб'єктивність, зовсім забуває про проблему Лика Іншого, і основну увагу звертає на пізні праці, де стверджується криза гуманізму. У той час як інші дослідники (наприклад, В. Катеринич), концентрують свою увагу на тому, що «Критичний аналіз основних положень гуманізму призвів до виникнення руху за «новий гуманізм»»[11, с. 23]. Схожу ідею висувають Хансель[12] і Серетті[13], розглядаючи етичні теорії класичної та некласичної епохи, і проводячи компаративний аналіз ідей Канта і Левінаса.

Проявляючись через «слід», Третій в межах комунікативного простору побічно детермінований за допомогою відношення «позначаємого» і «знака». Таким чином «слід» і «третє Обличчя» виявляються тут тотожні. Значення сліду оголюється в замежовості буття через Третє Обличчя і подолання «гри іманентності і трансцендентності»: «Це третє обличчя, віддалене в обличчі від всякого одкровення і всякого сакрального – тобто минуле, – ця тойність не щось «менше буття» порівняно зі світом, куди проникає особа; в ньому весь безмір, вся нескінченність абсолютно Іншого, що вислизає від онтології»[3, с. 185]. По суті «тойність» у Левінаса означає незворотність, нескінченність і натякає на божественність, так як передбачає «абсолютно Іншого». І сама «тойність», що позначає замежовість буття і Третє Обличчя, оголюється завдяки «сліду», який грає роль знаку. Однак слід як знак потенційно захищає і можливо навіть виключає «негативність» за допомогою незворотності і «нестираємості» свого буття. Так, по суті Е. Левінас акцентує обов'язковий онтологічний аспект теми Лик Іншого – Третій – криза, і готує релігійний. Дійсно тут можна частково погодитися з твердженням Таубера, що «В кінцевому рахунку... етична філософія Левінаса є релігійною метафізикою, як етична онтологія, заснована на теїзмі»[14, с. 455]. Це, як вважаємо, більш релігійна метафізика, але не етична онтологія, тому що онтологічний аспект частково стирається і акцент в левінасовських інтенціях в результаті ставиться на етичному.

У побудовах Левінаса «...простодушна готовність цієї початкової покірності порушена певним «третім», що виникає слідом за «іншим»... з цього третього обличчя, бере свій початок близькість людської множинності. Хто в цій множинності з'являється першим? Настає час питання: вимога справедливості!»[15, с. 149]. Наявність Третього фіксує потенцію справедливого зв'язку Я-Інший і в кінцевому рахунку ця потенційність натякає на існування справедливості універсальної. Сам факт наявності Третього, а потім і вибору нашого Я між Іншим та Третім з одного боку не заважає нашій тотожності, але закликає до відповідальності, і стає своєрідним викликом для об'єктивності (яка неможлива без справедливості), загострює інтенційність і свідомість. Я-вибір виявляється незалежним від тиску «оголеного лику» Іншого, Третього, передбачає свободу вибору, тому що «Об'єктивність справедливості, яка виступає в цьому аспекті з усією суворістю, – затемнює, затушовує «інакшість» обличчя...»[15, с. 149]. Таким чином, Третє є деякою позицією в діалогічному просторі, яка виражає відкритість відносини Я до Іншого щодо ширшого порядку відносин. У безпосередньому людському відношенні Третій виявляється одночасно присутнім і відсутнім. З одного боку він представляє один з елементів діалогічного відношення, коли виступає Іншим, а з іншого – саме завдяки наявності Третього встановлюється тотальність з її умовами об'єктивації, справедливості.

Тут немов першоджерелом виступає відповідальність, яка з одного боку є первинною по відношенню до логічного порядку в плані інакшості, а з іншого спрямована на самого себе: «Відповідальність за Іншого позначила просту модальність «трансцендентальної апперцепції», яка виступає законом для мене, а не для цього іншого обличчя»[15, с. 154]. Також, Левінас в роботі «Філософія, Справедливість і Любов» відзначить: «Інший має до Вас ставлення навіть тоді, коли Третій заподіює йому зло, і, отже, Ви стоїте перед необхідністю справедливого вибору, і, можливо, вибору насилля»[16, с. 358]. Крім того, французький філософ підкреслює необхідність наявності Третього, який опиняється виявленим через Обличчя Іншого. У левінасовських побудовах лунає: «Третій тут не випадковий. В якомусь сенсі все інші присутні в Обличчі Іншого. Якби нас в світі було всього двоє, то не було б ніяких проблем: Інший завжди був би переді мною»[16, с. 358]. Так французький філософ фіксує нескінченність етичного ставлення, яка за своєю суттю проявлена через трансцендентне прагнення до Іншого (а в результаті – до Бога).

Те, про що говорилося вище, в певному сенсі сформувало проблемне поле кризи, яке найбільш яскраво позначається в роботах «Гуманізм іншої людини» і в «Нотатки про сенс». З одного боку Е. Левінас фіксує антрополого-гуманістичну кризу сучасності через тему «хиткості людини», яка опинилася в полоні власних винаходів: «Криза гуманізму в нашу епоху виникає, безсумнівно, з досвіду людської безуспішності, яку видає і сам достаток наших засобів діяльності, і розмах наших домагань» [3, с. 195]. Так, те, що сприймалося людиною і людством як «турбота про самого себе», панування над буттям, і, врешті-решт – самосвідомість, насправді виявляється загубленим, а самосвідомість взагалі «розпадається». А тоді чи можемо ми говорити взагалі про існування «людяності»? Відповідно до Левінаса – ні, тому що «…людяність людини – справжнє життя – відсутнє. Людство у своєму історичному й об'єктивному бутті пронизане суб'єктивністю, психічним людини, що само руйнується через умови буття: міжсутнісність…» [17, с. 109]. Так французький філософ в черговий раз накреслює в проблемному полі кризу гуманізму, яка по суті, вказує на онтологічну кризу. Вважаємо, що загострення кризовості відбувається наступним чином: «За гуманних умов онтологічні умови само руйнуються, або вже є само зруйнованими. Бути гуманним означає: жити так, ніби не було буття поміж інших буттів» [17, с. 109].

З іншого боку, можна припустити, що криза людини/гуманізму в побудовах Левінаса загострюється через Іншого. У певному сенсі вона обумовлена моральним ставленням до Іншого і Третього і має етичне значення. Хоча може здатися, що потенція кризовості Я не зводиться до Іншого, Третього і лику, тому що «Людина самоідентифікується незалежно від своїх особливих якостей. Вона себе впізнає зовсім не на відміну від інших Я. У якості «чистих Я» різні Я логічно зовсім не відрізняються. Інакшість нерозрізненого не зводиться до простої відмінності «у змісті»» [12, с. 25-26]. Однак виявляється, що це не зовсім так. Вважаємо, що в левінасовських побудовах акцент ставиться не на тому, що Я (людина) вмираю, і відповідно нікому реалізовувати ставлення віч-на-віч (хоча, безсумнівно, і цей аспект фактичної наявності необхідний). Кризовість загострюється в дещо іншому дискурсі. Так, не просто через сприйняття Іншого, а через розуміння інакшості Іншого, його лику, виявляється Я існую, і тому без Іншого, його етичного сприйняття, моє існування опиняється неможливим. Тобто якщо далі проінтерпретувати і розвинути левінасовські положення, можна сформулювати наступне: тоді, коли Я сприймаю Лик Іншого, Я існую. А криза Я починається з мого не-сприйняття Іншого, яке загострюється моральною байдужістю. У Е. Левінаса ми читаємо: «... обличчям до лику в його вираженні – в його смертності – волає до мене, вимагає мене, зобов'язує мене, як якщо б та невидима смерть, до якої звернений обличчям лик іншого, – ця чиста інакшість, деяким чином відокремлена від будь-якої спільності, – стала моєю особистою справою... Смерть іншої людини змушує мене

засумніватися в собі – як якщо б моя байдужість перетворила мене в спільника тієї смерті, яка невидимо іншому належить...»[2, с. 28]. По суті, тут мова йде не про онтологічну кризу, а в першу чергу про етичну. Так як це запитування про легітимність власного буття, за Левінасом, виступає результатом вимірювання мене за принципом «відповідальності за смерть»: «Право на буття, легітимність цього права відправляють в кінцевому результаті не до абстракції загального закону, але в якості останнього прихистку – і як сам цей закон, як і сама справедливість – а до за-іншої моєї не-байдужості до смерті, тієї смерті, якій виставлена прямота лику іншого»[2, с. 37]. Легітимність людського буття ставиться під сумнів і загострюється кризовість буття лише в тому випадку, коли лик іншого, його запитування звернене до мене, не знаходить етичної відповіді.

В одній з останніх праць «Нотатки про сенс» Е. Левінас, по суті, розгортає проблемне поле кризи. Французький філософ зазначає, що етичний поворот не є випадковим і розкриває «інтригу інакшості». Так, онтологічний аспект тут присутній не як причина, а як наслідок етичного запитування: «Я – це криза буття сущого, але не тому що значення дієслова «бути» слід розуміти в усьому багатстві його семантичного змісту, яке призводить до онтології, а тому що Я задається питанням про виправданість власного буття, тому що я задаю собі це питання»[2, с. 30]. Це питання до себе, по суті, виступає чимось на зразок категоричного імперативу, зверненого на себе, і передбачає в результаті виникнення докорів сумління. Причому ця криза, по суті, результат інтерсуб'єктивної взаємодії, тому що «...докори сумління, постановка себе під питання приходять до мене від лика іншого, який самою своєю смертністю вибиває у мене з-під ніг той самий твердий ґрунт, на якому я – просто індивід наївно вважаю що стою...»[2, с. 30]. Таким чином формуються кризові дискурси французького філософа.

Висновки. Формулюючи висновки, зазначимо, що становлення проблемного поля кризи в побудовах Е. Левінаса реалізується через трансформацію від «Лика Іншого» до «Третього». Трансформування показує інтерсуб'єктивну асиметрію і виходячи з теми «Лика Іншого» (через справедливість, відповідальність і «слід») призводить до «Третього» і запускає морально-етичний механізм. Це дозволяє позначити в філософії Левінаса антрополого-гуманістичне і етичне поле кризи, де онтологічний аспект є вторинним.

Перспективи подальших досліджень. При подальшому дослідженні означеної проблеми перспективним напрямком може бути аналіз трансценденції (через «Лик Іншого» – «Бог») для розширення змістовного поля кризи в філософських побудовах Е. Левінаса.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Гуссерль Э. Феноменология (Статья в Британской энциклопедии) / Э. Гуссерль // Логос. – №1. – 1991. – С. 12-21.
2. Левинас Э. Заметки о смысле / Э. Левинас // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. – М.: Академический проект, 2014. – С. 18-38.
3. Левинас Э. Гуманизм другого человека / Э. Левинас // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. – СПб., 1998. – С. 123-245.
4. Беневич Г. Слово о Левинасе / Г. Беневич // Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека / Э.Левинас. – СПб., 1998. – С. 10-17.
5. Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм / Ж.-П. Сартр // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 207-228.
6. Деррида Ж. Насилие и метафизика / Ж. Деррида // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 367 – 403.
7. Левинас Э. Тотальность и Бесконечное / Э. Левинас // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 66-291.
8. Димитрова М. Кант и Левинас о категорическом императиве / М. Димитрова // Філософсько-антропологічні студії' 2004: Спецвипуск. – К.: Стилос; Д.: РВВ ДНУ, 2004. – С. 455.
9. Рікер П. Сам як інший / П. Рікер. – К.: Дух і літера, 2002. – 458 с.

10. Рено А. Эра индивида. К истории субъективности / А. Рено. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 474 с.
11. Катеринич В. Проблема Іншого в контексті сучасної гуманістичної парадигми / В. Катеринич // Вісник КНУ ім. Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. –№76-79, 2006. – С.22-25.
12. Hansel J. Utopia and Reality. The concept of sancity in Kant and Levinas /J. Hansel // Philosophy Today. Summer 1999. – P. 168-194.
13. Серетті М. Кантове обґрунтування практичної філософії та сучасність / М. Серетті // Практична філософія. – К., 2000. – №1. – С. 40-47.
14. Tauber A. Outside the Subject: Levinas Jewish Perspective on Time / A. Tauber // Graduate Faculty Philosophy Journal. – Vol.20, N. 2, Vol.21, N. 1, 1998. – P.439 – 459.
15. Левинас Э. Диахрония и репрезентация / Э. Левинас // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. – Томск: «Водолей», 1998. – С. 141-162.
16. Левинас Э. Философия, Справедливость и Любовь / Э. Левинас // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 356-367.
17. Левінас Е. Етика і Безконечність: діалоги з Філіпом Немо / Э. Левинас. – К: Port Royal, 2001. – 138 с.
18. Ямпольская А. Эммануэль Левинас: философия и биография / А. Ямпольская. – К.: Дух і літера, 2011. – 376 с.

REFERENCES:

1. Gusserl' E. Fenomenologiya (Stat'ya v Britanskoy entsiklopedii) [Phenomenology] // Logos. – №1. – 1991. – S. 12-21.
2. Levinas E. Zametki o smysle [Notes about the meaning] // (Post)fenomenologiya: novaya fenomenologiya vo Frantsii i za ee predelami. – M.: Akademicheskiy proekt, 2014. – S. 18-38.
3. Levinas E. Gumanizm drugogo cheloveka [Humanism another person] // Levinas E. Vremya i Drugoy. Gumanizm drugogo cheloveka. – SPb., 1998. – S. 123-245.
4. Benevich G. Slovo o Levinase [Word of Levinas] // Levinas E. Vremya i drugoy. Gumanizm drugogo cheloveka / E.Levinas. – SPb., 1998. – S. 10-17.
5. Sartr Zh.-P. Pervichnoe otnoshenie k drugomu: lyubov', yazyk, mazokhizm [The initial attitude to another: love, language, masochism] // Problema cheloveka v zapadnoy filosofii. – M.: Progress, 1988. – S. 207-228.
6. Derrida Zh. Nasilie i metafizika [Violence and Metaphysics] // Levinas E. Izbrannoe. Total'nost' i Beskonechnoe. – M.; SPb.: Universitetskaya kniga, 2000. – S. 367 – 403.
7. Levinas E. Total'nost' i Beskonechnoe [Totality and Infinity] // Levinas E. Izbrannoe. Total'nost' i Beskonechnoe. – M.; SPb.: Universitetskaya kniga, 2000. – S. 66-291.
8. Dimitrova M. Kant i Levinas o kategoricheskom imperative [Kant and Levinas on the categorical imperative] // Filosofsko-antropolohichni studii 2004: Spetsvypusk. – K.: Stylos; D.: RVV DNU, 2004. – S. 455.
9. Riker P. Sam yak inshyi [Himself as a different]. – K.: Dukh i litera, 2002. – 458 s.
10. Reno A. Era individa. K istorii sub»ektivnosti [The era of the individual. On the history of subjectivity]. – SPb.: Vladimir Dal', 2002. – 474 s.
11. Katerynych V. Problema Inshoho v konteksti suchasnoi humanistychnoi paradyhmy [Another problem in the context of modern humanistic paradigm] // Visnyk KNU im. Tarasa Shevchenka. Filosofiia. Politolohiia. –#76-79, 2006. – S.22-25..
12. Hansel J. Utopia and Reality. The concept of sancity in Kant and Levinas // Philosophy Today. Summer 1999. – P. 168-194.
13. Seretti M. Kantove obgruntuvannia praktychnoi filosofii ta suchasnist [Kant's practical philosophy study and present] // Praktychna filosofiia. – K., 2000. – №1. – S. 40-47.
14. Tauber A. Outside the Subject: Levinas Jewish Perspective on // Graduate Faculty Philosophy Journal. – Vol.20, N. 2, Vol.21, N. 1, 1998. – P.439 – 459.
15. Levinas E. Diakhroniya i reprezentatsiya [Diachronic and representation] // Intentsional'nost' i tekstual'nost'. Filosofskaya mysl' Frantsii XX veka. – Tomsk: «Vodoley», 1998. – S. 141-162.
16. Levinas E. Filosofiya, Spravedlivost' i Lyubov' [Philosophy, Justice and Love] // Levinas E. Izbrannoe. Total'nost' i Beskonechnoe. – M.; SPb.: Universitetskaya kniga, 2000. – S. 356-367.
17. Levinas E. Etyka i Bezkonechnist: dialohy z Filipom Nemo [Ethics and infinity, dialogues with Philippe Nemo]. – K: Port Royal, 2001. – 138 s.

18. Yampol'skaya A. Emmanuel' Levinas: filosofiya i biografiya [Emmanuel Levinas: Philosophy and Biography]. – K.: Dukh i litera, 2011. – 376 s.

Карпова С. Г., кандидат философских наук, доцент кафедры философии Днепропетровского национального университета имени Олеся Гончара (Днепропетровск, Украина), E-mail: visnukDNU@i.ua

Становление проблемного поля кризиса в философских построениях Э. Левинаса

Аннотация. *Обозначено и проанализировано проблемное поле кризиса в философских построениях Э.Левинаса. Показано, как в философии Левинаса происходит трансформация от «Лика Другого» к «Третьему» и формируется поле кризиса. Обнаружено, что эта трансформация демонстрирует интерсубъективную асимметрию и запускает морально-нравственный механизм. Это позволило обозначить в построениях французского философа антрополого-гуманистическое и этическое поле кризиса, где онтологический аспект является вторичным.*

Ключевые слова: *Другой, кризис, кризис гуманизма, Лик Другого, «след», Третий, этический кризис.*

Karpova S., PhD in philosophical sciences, associate professor of the Department of philosophical sciences Oles Honchar Dnipropetrovsk National University ,(Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

Formation of a problem field of crisis in the Levinas's philosophical constructions

Abstract. *Analyzed and identified the problem field of the crisis in the Levinas's philosophical constructions. Shown how in the Levinas's philosophy happens transformation from «The Face of the Other» to «the Third» and is formed in the field of the crisis. It was discovered that this transformation demonstrates inter-subjective asymmetry and starts moral-ethical mechanism. This lets identify in the French philosopher's constructions anthropological and ethical crisis of the field, where the ontological aspect is secondary.*

Formation of the problem field of crisis in E. Levinas constructs is realized through the transformation from «The Face of the Other» to «Third.» Transforming shows inter-subjective asymmetry and based on «The Face of the Other» (through fairness, responsibility and «trace») leads to a «third» and starts moral and ethical mechanism. This allows you to mark Levinas's philosophy and humanistic anthropological and ethical crisis right where ontological aspect is secondary.

With further research of the definite problem is promising that the trend analysis can be the transcendence (through the «Face of Another» - «God») for substantial expansion of the field of crisis in philosophical constructs E. Levinas.

Key words: *the Other, crisis, crisis of humanism, The Face of the Other, «trace», the Third, ethical crisis.*

УДК 165.75

Константинов М. В.
Полтавский национальный технический
университет имени Юрия Кондратюка
(Полтава, Украина), E-mail: visnukDNU@i.ua

ПОНЯТИЕ СТРУКТУРЫ У Ю. ЛОТМАНА И Р. БАРТА

Аннотация. *Проведен анализ структурно-семиотического метода Юрия Лотмана, понимания и применения им понятия «структура». Показано отличие принципа структурности у Ю. Лотмана от понимания структуры французскими структуралистами, в частности – от понятия «корпус» у Ролана Барта.*

Ключевые слова: *структура, структурализм, структурная семиотика, семиозис, система, корпус, Ю. Лотман, Р. Барт.*

Постановка проблемы и анализ последних публикаций. В этой статье мы не

будем рассматривать структуралистские принципы Лотмана в целом, наша задача – рассмотреть его взгляды на важную, как нам кажется, часть современного бытия – культуру, как объект семиотического исследования. Придавая всему бытию, окружающему человека, элемент культурности, мы тем самым задаем гуманитарное направление его (человека) деятельности. На принципе культурности построена практически вся индустриальная сфера деятельности общества. Люди больше не хотят просто, как раньше, утилитарно использовать окружающие их различные изделия. Культурность пронизывает практически всю деятельность человека в обществе. Но культурность не может функционировать сама по себе, она – неразрывная составная часть всей жизнедеятельности личности. Поняв условия ее происхождения и способы существования, человек сможет более ответственно и продумано принимать решения в своей деятельности. Актуальными в этом контексте представляются взгляды культурологов-структуралистов Ю. Лотмана и Р. Барта, повлиявшие на формирование нового взгляда на культуру – с точки зрения ее структурного осуществления, ее знакового выражения. Ю. Лотман сформировал Тартусско-московскую семиотическую школу, Р. Барт произвел революционный прорыв, который привел к появлению постструктурализма, а в итоге к появлению постмодернизма как основы современного искусства.

Юрий Михайлович Лотман (1922–1993), согласно сложившейся многолетней исследовательской традиции, прежде всего воспринимается научной общественностью как историк культуры. Будучи историком литературы, он подходил к эмпирической действительности как наблюдающий исследователь, регистрирующий собранные факты. Большое количество собранного эмпирического материала Ю. Лотман оформлял выработанным им методом структурно-семиотического подхода, который был для него одним из способов осмысления культуры как совокупности сложных объектов художественного и культурного бытия. От понятия знака и художественного текста как конкретной части культурного пространства Ю. Лотман переходит к исследованию функционирования культурного континуума в целом – семиозиса и механизмов, его порождающих.

Философско-семиотические теории Ю. Лотмана исследовали многие авторы – например, Н. С. Автономова, Е. В. Волкова, М. Л. Гаспаров и другие. С другой стороны, французский структурализм также является предметом систематических исследований таких авторов, как Г. К. Косиков, А. В. Дьяков, И. П. Ильин, В.Б. Окороков. В то же время, компаративных исследований структуралистских теорий Ю.Лотмана и французских структуралистов, в частности – Р. Барта, пока явно недостаточно (можно сослаться здесь на статьи С. Н. Зенкина [1; 2], Р. А. Зайнетдиновой [3], Э. Ландольта [4] и Ли Хан [5]). Между тем, такое исследование может пролить свет как на генезис структуралистских теорий, так и на пути их дальнейшего развития и влияния.

Целью данной статьи является сравнительный анализ содержания и роли понятия «структура» в структуралистско-семиотической концепции Юрия Лотмана и в философии Ролана Барта, выявление сходства и различий их концепций.

Основная часть. Исследование объекта такой сложности, как культура, потребовало от Ю. Лотмана, как ученого, развития методологических принципов исследования, для чего он обращается к таким наукам, как риторика, нейросемиотика, теория систем. В 60-х годах прошлого века стремительно развиваются такие научные дисциплины, как кибернетика, теория информации, теория систем и другие. Для Ю. Лотмана это развитие стало толчком, поскольку эти научные дисциплины были почти идеальным инструментарием в реализации его научных поисков. Так, ещё в книге «Структура художественного текста» Ю. Лотман приводит пример использования инструментов из других наук в литературоведении, обращаясь к опыту академика А. Н. Колмогорова: «Применение А. Н. Колмогоровым теоретико-информационных методов к поэтическому тексту открыло возможность точных измерений художественной информации» [6, с. 39]. Более того Ю. Лотман усматривает в искусстве

объект исследования не только для искусствоведа: «Искусство – самый экономный и компактный способ хранения и передачи информации. Но искусство обладает и другими свойствами, которые вполне достойны привлечь внимание специалиста-кибернетика, а со временем, может быть, и инженера-конструктора» [6, с. 35].

Используя структурализм и методы семиотики для изучения разнообразных культурных явлений, Ю. Лотман пытался вывести гуманитарные знания – в частности, знание о культуре, – на уровень научности, исходя из идейной позиции сциентизма, который воспринимает науку в качестве наивысшей ценности культурного достижения общества и понимает ее как определяющую движущую силу индивидуума в мире.

Культура, как феномен действительности, в представлении Ю. Лотмана предстает как бинарный, антиномичный и надындивидуальный интеллект. А выработанный им структурный метод ставит своей целью не только описание структуры объекта исследования, функционирование знаков этой структуры, но и процесс бинарных отношений между системообразующими элементами, ее структурирование, придание культуре знаковой формы, становление семиозиса. Ю. Лотмана интересовало, прежде всего, исследование объектов, структура которых имеет семантическое значение. Естественный язык представляет собой такую многосложную структуру, или «образец структурности», а мы, как его носители, этого не осознаём. По Лотману, естественный язык – это не просто структура или некий образец структурности; он (язык) обеспечивает индивидууму, как его носителю, «экзистенциональное, интуитивное чувство структурности в языковой среде». Ощущение индивидуумом целого в культуре и окружающем мире может осуществляться только на фоне структурности естественного языка, носителем которого мы являемся: «Структура естественного языка представляет собой некоторое упорядоченное множество, и для правильно говорящего сведения о ее построении являются полностью избыточными» [6, с. 139].

Работы Ю. Лотмана условно можно разделить на два существенно отличающихся друг от друга класса. К первому – назовем его эмпирическим – мы можем отнести литературоведческие работы, относящиеся к историко-литературной теме. В них, как правило, виден чувственный опыт исследователя как источник знания, и не присутствует концептуализация описываемого материала. Во втором классе – назовем его теоретическим – работы, в которых художественные объекты исследования представлены в моделированном виде. Важно заметить, что у Лотмана, как теоретика семиотики, использование структурно-семиотических понятий и терминов не всегда свидетельствует о действительно теоретическом характере его работ. Такие работы по содержанию можно перевести на классический историко-филологический язык, без утраты их смысла и содержания.

Структурно-семиотический подход неоднократно получал обвинения в формализме и уходе от значимых для науки результатов исследования. По поводу этих критических замечаний в адрес семиотического подхода Ю. Лотман в своей книге «Структура художественного текста» замечает: «Существует весьма распространенное предубеждение, согласно которому структуральный анализ призван отвлечь внимание от содержания искусства, его общественно-нравственной проблематики ради чисто формальных штудий, статистического учета «приемов» и тому подобного» [6, с. 43]. И в этой же работе он так отвечает на эти замечания критиков: «Утверждение, что структурно-семиотическое изучение литературы уводит от вопроса содержания, значения, общественно-этической ценности искусства и его связи с действительностью, основано на недоразумении. <…> Уход от значения не может быть результатом того метода, который в центр ставит исследование самой проблемы семиозиса» [6, с. 44]. Так проблема результативности структурно-семиотических исследований способствовала тому, что Ю. Лотман стал более строго подходить к оценке результатов своих научных исследований.

Структурный анализ, как таковой, применяется при разнообразных технологиях и методологиях исследования. Им можно изучать объекты различного генезиса, свойств и субстанций, тогда как для каждого конкретного случая формулируется конкретная методология с целостной теорией и объектами ее исследования. Поэтому очень важно вычленить в методологии Ю. Лотмана – что именно понимается им под структурно-семиотическим изучением, показать базисные установки его методологии и её основные принципы. Последние выступают как предпосылки и определяют всё строение его концепции.

Принцип структурности в исследованиях Ю. Лотмана неразрывно связан с очень близким понятием системности, включающим многоуровневое строение (изоморфизм). Недаром уже в первых строчках «Лекций по структуральной поэтике» Ю. Лотман определял структуру так: «<…> Каждое, казалось бы простое, явление действительности при ближайшем рассмотрении оказывается структурой, состоящей из более простых элементов, и само, в свою очередь, входит как часть в более сложное единство. С этим связано глубоко диалектическое представление о том, что для понимания явления недостаточно изучать его изолированную природу – необходимо определить его место в системе» [7, с. 17].

Системность культуры и ее многоуровневое строение, как базис структурализма, были подчеркнуты Ю. Лотманом в его работе «Литературоведение должно быть наукой»: «Одним из основных принципов структурализма является отказ от анализа по принципу механического перечня признаков: художественное произведение не сумма признаков, а функционирующая система, структура. Исследователь не перечисляет «признаки», а строит модель связей. Каждая структура – органическое единство элементов, построенных по данному системному типу, – в свою очередь лишь элемент более сложного структурного единства, а её собственные элементы – каждый в отдельности – могут быть рассмотрены как самостоятельные структуры» [8, с. 759].

При изучении структуры Ю. Лотман ставит целью рассмотреть изменение данной структуру в её историческом развитии. В этом можно усмотреть существенное отличие в понимании структуры Ю. Лотманом и структуралистами Франции, которые рассматривали структуру в несколько другом варианте, чем это делал Лотман. Принцип понимания структуры был ими воспринят из лингвистического подхода Ф. де Соссюра, как инвариантно-статическое и замкнутое в себе, обладающее уровневой организацией и образованное конечным числом единиц и правил их комбинаций, поддающихся систематизации. Так, например, Ролан Барт, описывая структуру, использует термин «корпус», и определяет его так: «Корпус – это конечная сумма фактов, заранее выделяемая исследователем в соответствии с его (неизбежно) произвольным выбором. С этим корпусом он и будет работать. Например, если мы хотим описать язык пищи современных французов, то мы должны заранее решить, с каким «корпусом» будем иметь дело – с меню, предлагаемым газетами, с ресторанным меню, с «реальным» меню за обедом или с меню, о котором нам кто-то рассказал. Как только корпус будет определен, исследователь обязан строжайшим образом его придерживаться. Во-первых, он обязан ничего не прибавлять к нему в ходе исследования; во-вторых, дать его исчерпывающий анализ так, чтобы все без исключения факты, входящие в корпус, – нашли свое объяснение в рамках данной системы» [9, с. 162]. И далее Р. Барт пишет: «В принципе из корпуса должен быть устранен максимум диахронических элементов; корпус должен соответствовать состоянию системы, представлять собою исторический «срез». Не входя здесь в теоретические споры о соотношении синхронии и диахронии, скажем только, что с чисто операциональной точки зрения следует предпочесть корпус обширный, но относящийся к одному временному моменту, корпусу узкому по объему, но растянутому во времени; так, если объектом изучения является пресса, надо отдать предпочтение подборке газет, появившихся одновременно, а не подшивке одной и той же

газеты за несколько лет» [9, с. 163].

Таким образом, Р. Барт предлагает применить методологический принцип изучения объекта-системы «изнутри» как совокупности гетерогенных элементов, анализируемых с определенной точки зрения, чтобы выявить структуру уже гомогенного объекта-системы. Как видно, Р. Барт рассматривает не отношение системообразующих структурных элементов – его интересуют лишь состояние связей, отношения перекомбинаций, приемов, правил, организации элементов структуры, но в пределах одной «самой себе тождественной» структуры. Следовательно, он признает лишь формально-коннотативное структурное состояние. Иначе говоря, синхронический срез бытия литературного текста представляет собой единство его структуры и специфической перегруппировки элементов: литературных норм, правил, приемов. По сути, Барт повторяет высказанную ранее позицию Романа Якобсона в отношении термина «состояние».

Р. Барт отдает предпочтение синхроническому подходу в ущерб диахроническому. Такой подход вызывал у Ю. Лотман законную критику: «Взятые в отдельности, те или иные структурные закономерности порождают замкнутые, синхронные, лишенные внутренней динамики системы. Изолированные одна от другой, эти системы хорошо поддаются структурному описанию. Подобные частичные описания могут дать весьма полное представление о той или иной конструкции, но очень часто совершенно не касаются проблемы их соотнесенности. Так, две функционально противоположные конструкции могут при изолированном описании выступить как просто лишенные связи. Однако, взятые в единстве, они могут оказаться противопоставленными по функции: то, что запрещается одной системой, может предписываться другой» [6, с. 189]. Обобщая свою критику, тартуский семиотик далее пишет: «Таким образом, синхронное, внутренне стабильное описание структуры текста, и в первую очередь его парадигматической структуры, составляя необходимое условие сколь-либо точного представления о природе художественного действия, само по себе еще недостаточно. <…> Текст функционирует в отношении к определенной системе запретов, ему предшествующих и вне его лежащих» [6, с. 192].

Отправной пункт исследования французских структуралистов – противопоставление сознания и бессознательного, кажущегося и действительного, субъективного и объективного; за этим стоит глубокая западноевропейская традиция критики экзистенционального сознания. Французский структурализм осуществил в своих исследованиях последовательный переход от социального к логическому, от логического – к природному, от природного – к биологическому, и от биологического – к физико-химическому и т. д. Французский структурализм исходит из рассмотрения произведения (объекта исследования), как динамического события, но «структуральная поэтика» Ю. Лотмана сделала динамический аспект (объект исследования) приоритетом своей методологии. К этому привел Ю. Лотмана его системный подход, на который он ориентировался и который применялся им к сложносоставным, развивающимся объектам [см.: 10, с. 19–20].

Вывод. Таким образом, исходное понимание структуры в концепции Ю. Лотмана, намного сложнее взятого Р. Бартом и французскими структуралистами из лингвистики понятия. Можно смело говорить о тяге Лотмана к выведению исследователя из сферы деятельности самой структуры, переводе его в сторонние наблюдатели. Его не интересует интерпретация наблюдателя, ему важна сама возможность научного наблюдения за становлением и функционирования структуры, выявления ее значимых элементов и связей при наблюдении. При этом сама экзистенциональная сущность наблюдателя, по мнению Лотмана, практически не нужна. После выявления структуры и обозначения ее системообразующих элементов и принципов, наблюдателю не остается места для его переживаний и размышлений. Это принципиально для методологии Ю. Лотмана: независимая реальность как структура и текст.

Р. Барт принципиально отходит от раздвоения структуры и наблюдателя. Для него

нет самого наблюдателя. Культура как феномен означивается посредством знака и интерпретируется самим потребителем культуры, минуя посредника в лице наблюдателя [см.: 11, с. 25–26].

В концепции Ю. Лотмана нет акцента на данные явления, хотя присутствует значительная общность результатов, но получены они различными путями; во французском структурализме специфически человеческое, экзистенциональное (сознание, социальная активность) редуцировано к неспецифическому, органически обусловленному человеку. В концепции Лотмана специфически человеческое вообще никак не выделено. У Лотмана принципиально неразличимы первые четыре уровня последовательных переходов: от социального к логическому, от логического – к природному, от природного – к биологическому, и от биологического – к физико-химическому, они просто изоморфны и даже изофункциональны.

Можно подытожить, что в качестве основных методологических принципов структурной семиотики Ю. Лотманом выделяются принципы системности, семиотичности, бессубъектности.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Зенкин С. Н. Семиотика зрительного образа: Ролан Барт и Юрий Лотман / С. Зенкин // Зенкин С. Н. Работы о теории: Статьи. – М.: Новое литературное обозрение, 2012. – С. 262–274.

2. Зенкин С. Н. Семиолог в отсутствие структур [Электронный ресурс] / С. Зенкин // НЛО (Новое литературное обозрение). – Москва, 2006. – № 80. – Режим доступа: http://magazines.russ.ru/nlo/2006/80/ze28.html

3. Зайнетдинова Р.А. Теория Ю.М. Лотмана и французская и итальянская семиотика[Электронный ресурс] / Р. Зайнетдинова // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: Социально гуманитарные науки. – 2009. – Выпуск № 32 (165). – С. 92–98. – Режим доступа: http://cyberleninka.ru/article/n/teoriya-yu-m-lotmana-i-frantsuzskaya-i-italyanskaya-semiotika

4. Ландольт Э. Один невозможный диалог вокруг семиотики: Юлия Кристева – Юрий Лотман [Электронный ресурс] / Э.Ландольт // НЛО (Новое литературное обозрение). – Москва, 2011. – № 109. – Режим доступа: http://www.nlobooks.ru/node/1900

5. Lei Han. Juri Lotman's autocommunication model and Roland Barthes's representations of Self and Other [Электронный ресурс] / L. Han // Sign Systems Studies. – 2014. – 42(4). – Pp. 517–529. – Режим доступа: http://www.sss.ut.ee/index.php/sss/article/view/SSS.2014.42.4.05/74

6. Лотман Ю.М. Структура художественного текста / Ю. Лотман // Лотман Ю.М. Об искусстве. – СПб.: Искусство – СПБ, 1998. – С. 14–285.

7. Лотман Ю.М. Лекции по структуральной поэтике / Ю. Лотман // Ю.М. Лотман и тартусско-московская семиотическая школа. – М., 1994. – С. 17–257.

8. Лотман Ю.М. Литературоведение должно быть наукой / Ю. Лотман // Лотман Ю.М. О русской литературе. – СПб.: Искусство – СПБ, 1997. – С. 756–765.

9. Барт Р. Основы семиологии / Р. Барт // Структурализм: «за» и «против». Сборник статей / Под ред. Б.Я. Басина и М.Я. Полякова. – М.: Прогресс, 1975. – С. 114–163.

10. Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму / Пер. с фр. и вступ. ст. Г.К. Косикова. – М.: Издательская группа «Прогресс», 2000. – 536 с.

11. Барт Р. Camera lucida. Комментарий к фотографии / Р. Барт. – М.: Ad Marginem, 1997. – 94 с.

REFERENCES:

1. Zenkin S. N. Semiotika zritel'nogo obraza: Rolan Bart i Yuriy Lotman [The semiotics of the visual image: Roland Barthes and Yuri Lotman] // Zenkin S. N. Raboty o teorii: Stat'i. – M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2012. – S. 262–274.

2. Zenkin S. N. Semiolog v otsutstvie struktur [Semiology in the absence of structures] [Electronic resource] // NLO (Novoe literaturnoe obozrenie). – Moskva, 2006. – № 80. – Access mode: http://magazines.russ.ru/nlo/2006/80/ze28.html

3. Zaynetdinova R.A. Teoriya Yu.M. Lotmana i frantsuzskaya i ital'yanskaya semiotika [Lotman's Theory and French and Italian semiotics] [Electronic resource] // Vestnik Yuzhno-Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Sotsial'no gumanitarnye nauki. – 2009. – Vypusk № 32 (165). – S. 92–98. – Access mode: http://cyberleninka.ru/article/n/teoriya-yu-m-lotmana-i-frantsuzskaya-i-italyanskaya-semiotika

4. Landol't E. Odin nevozmozhnyy dialog vokrug semiotiki: Yuliya Kristeva – Yuriy Lotman [One impossible dialogue around semiotics: Julia Kristeva - Yuri Lotman] [Electronic resource] // NLO (Novoe literaturnoe obozrenie). – Moskva, 2011. – № 109. – Rezhim dostupa: http://www.nlobooks.ru/node/1900

5. Lei Han. Juri Lotman's autocommunication model and Roland Barthes's representations of Self and Other [] [Electronic resource] // Sign Systems Studies. – 2014. – 42(4). – Pp. 517–529. – Access mode: http://www.sss.ut.ee/index.php/sss/article/view/SSS.2014.42.4.05/74

6. Lotman Yu.M. Struktura khudozhestvennogo teksta [The structure of the artistic text] // Lotman Yu.M. Ob iskusstve. – SPb.: Iskusstvo – SPB, 1998. – S. 14–285.

7. Lotman Yu.M. Lektsii po struktural'noy poetike [Lectures on structural poetics] // Yu.M. Lotman i tartussko-moskovskaya semioticheskaya shkola. – M., 1994. – S. 17–257.

8. Lotman Yu.M. Literaturovedenie dolzhno byt' naukoy [Literature should be a science] // Lotman Yu.M. O russkoy literature. – SPb.: Iskusstvo – SPB, 1997. – S. 756–765.

9. Bart R. Osnovy semiologii [Basics semiology] // Strukturalizm: «za» i «protiv». Sbornik statey / Pod red. B.Ya. Basina i M.Ya. Polyakova. – M.: Progress, 1975. – S. 114–163.

10. Frantsuzskaya semiotika: Ot strukturalizma k poststrukturalizmu [The French semiotics: from structuralism to post-structuralism] / Per. s fr. i vstup. st. G.K. Kosikova. – M.: Izdatel'skaya gruppa «Progress», 2000. – 536 s.

11. Bart R. Camera lucida. Kommentariy k fotografii [Camera lucida. Comment to a photo]. – M.: Ad Marginem, 1997. – 94 s.

Константинов М. В., Полтавський національний технічний університет імені Юрія Кондратюка (Полтава, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua

Поняття структури у Ю. Лотмана і Р. Барта

Анотація. *Проаналізовано структурно-семіотичний метод Юрія Лотмана, розуміння і застосування ним поняття «структура». Показано відмінність принципу структурності у Ю. Лотмана від розуміння структури французькими структуралістами, зокрема – від поняття «корпус» у Ролана Барта.*

Ключові слова: *структура, структуралізм, структурна семіотика, семіозис, система, корпус, Ю. Лотман, Р. Барт.*

Konstantinov M., Poltava National Technical Yuri Kondratyuk University, (Poltava, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

The concept of "structure": Yuri Lotman & Roland Barthes

Abstract. *The author analyses structural-semiotic method of Yuri Lotman, understanding and applying them to the concept of «structure». It is shown in contrast to the principles of structural Lotman by understanding the structure of the French structuralists, in particular – from the concept of «the corpus» of Roland Barthes.*

Initial understanding of the structure in Lotman's concept is much harder taken by Roland Barthes and the French structuralists of linguistic concepts. It is safe to talk about Lotman drawn to the researcher removal from the scope of the structure, transfer him to a third-party observers. He was not interested in the interpretation of the observer, it is important the very possibility of scientific monitoring of the establishment and functioning of the structure, revealing its important elements and relationships under observation. At the same time the very essence of the existential observer, according to Lotman, practically not necessary. After identifying the structures and symbols of its backbone elements and principles, the observer has no room for his feelings and thoughts. It is important for the methodology of Lotman: independent reality of the structure and text.

Key words: *structure, structuralism, structural semiotics, semiosis, semiotic system, the corpus, Yu. Lotman, R. Barthes.*

УДК 141.78

Корх О. М.
Університет митної справи та фінансів
(Дніпропетровськ, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua

ПЕРСПЕКТИВИ ПОШИРЕННЯ ЛІБЕРАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ ВІТЧИЗНЯНОЇ КУЛЬТУРИ

Анотація. *Розглядаються перспективи поширення ліберальних цінностей в Україні в контексті православних засад її культури.*

Ключові слова: *постмодерн, ліберальні цінності, українське православ'я, особисте самовизначення, автономія індивіда.*

Актуальність поставленого в статті питання пов'язана з тим, що будь-яка конструктивна розмова про ціннісні орієнтації сучасного українського суспільства, а тим більше про їхню динаміку, навряд чи можлива без врахування головних тенденцій у ціннісних трансформаціях постмодерного суспільства. Адже саме останнє, попри всі можливі невизначеності та застереження, задає основні параметри та орієнтири розвитку людства в його принаймні оглядній перспективі. З іншого боку характер та темпи розвитку нашого суспільства визначальною мірою залежать від його спроможності до реальної імплементації модерних цінностей, насамперед ліберального ґатунку, яка, у свою чергу, неабияк залежить від здатності православ'я, як наріжного каменю нашої культури, до оновлення у напрямку послідовного захисту права кожної людини на особисте самовизначення та індивідуальну неповторність. Саме зазначене право утворює парадигмальне ядро модерного і постмодерного суспільства.

При найбільш загальному підході під постмодерном розуміють такий образ життя і думки, який поєднує і намагається не протиставляти риси сучасного – модерного і традиційного суспільств, виступає їх своєрідним синтезом. Визначальною рисою традиційного суспільства є зумовленість особистої поведінки релігійно санкціонованим колективним досвідом, що знаходить свій вираз у нормах, заданих традицією, і, як наслідок, слабка виокремленість індивіда, домінування недіяльної особистості, політичний патерналізм і авторитаризм, критичне ставлення до підприємливості тощо. Визначальною ознакою модерного суспільства є наявність індивідуальності, здатної до інновацій, особистого вибору, самоврядування і відповідальності за його наслідки.

У результаті постмодерного синтезу виникає суспільство, яке орієнтує особистість на нове з урахуванням традиції; поєднання ціле- і ціннісної раціональності; визнання великого значення виокремленої персональності і разом з тим схвалення і використання наявних форм колективності; суміщення психологічних характеристик людини традиційного і модерного суспільства. Попри виразну антиномічність зазначених опозицій, їх синтез у контексті західної культури стає все більш реальним.

Однак, якою мірою все це стосується інших культурних регіонів, передусім Сходу, на межі і під впливом якого формувалася і дотепер перебуває Україна?

Однозначної відповіді на це питання в сучасній філософській рефлексії немає. Певного поширення набула думка, найбільш виразно представлена ще С. Хантігтоном, за яким, попри усі інтеграційні та модернізаційні процеси, що ведуть до запозичення окремих елементів західної культури, Схід у своїх фундаментальних ціннісних засадах назавжди залишиться Сходом, тобто суспільством, яке у своєму прагненні до відновлення традиції, приречене на общинно-групову модель людської поведінки [Див.: 5, с.82-100].

Водночас чимало дослідників вважає, що глобалізація сучасного світу з необхідністю веде до його подальшої модернізації і вестернізації, тобто перемо-

ги західних цінностей, у тому числі і таких фундаментальних як вільний ринок, демократія, влада закону, індивідуалізм тощо. У найбільш радикальній формі такої позиції додержується Ф. Фукуяма, який вважає, що у ліберальних цінностей не залишилося жодних життєздатних альтернатив і вслід за економічним невідворотно наступає політичний лібералізм [6, с.134]. До аналогічних висновків приходить і Парсонс, який стверджує, що досвід модернізації європейських суспільств має універсальне значення для всього людства. «Рух до модернізації сьогодні охопив увесь світ. Зокрема, еліти більшості немодернізованих суспільств сприймають найважливіші цінності сучасності... І хоча інституалізація цих цінностей залишається і ще довго буде залишатися нерівномірною, а тому загрозливою конфліктами, прагнення до модернізації в незахідному світі, ймовірніше за все, не перерветься» [4, с.182].

Зрозуміло, що наявність дійсних тенденцій до поширення цінностей лібералізму (точніше, неолібералізму), не є 100-відсотковою гарантією їх остаточної і безповоротної перемоги у світі. Історія відкрита для реалізації самих різних «сценаріїв», про що свідчить загострення протистояння між ісламським та християнським світом, Сходом і Заходам, яке розгортається буквально на наших очах і теренах. І все ж цілком очевидно і те, що і на даному етапі ми є свідками зародження нової цивілізації, яка базується на засадах взаємопроникнення культур, а відтак потребує такого ціннісного підґрунтя, яке здатне забезпечити їх діалог і в перспективі достатньо толерантне співіснування.

Про які цінності йдеться? На думку переважної більшості західних дослідників, мірою прискорення мобільності капіталу, робочої сили, технологій, інформації та ідей, яке є квінтесенцією сучасного етапу глобалізації, тією чи іншою мірою відбувається і лібералізація суспільного життя в країнах, де проходять ці процеси. Зрозуміло, що політично і економічно успішна ліберальна демократія не є наперед визначеною для всіх без винятку транзитивних суспільств. Однак, як зазначає французька дослідниця М. Вевйорка, існує достатньо аргументів на користь того, що у цілому в таких країнах відбувається імплементація основних елементів західної цивілізації, що глобалізація світової економіки, яка вже давно стала фактом, безумовно сприяє поширенню неолібералізму [2, с.137]. Іншими словами, мірою посилення зазначених процесів, сприйнятливість людини традиційного суспільства до фундаментальних цінностей Заходу зростає. Її поведінка стає усе більш модерною – самостійною і внутрішньо скерованою, що, зрозуміло, не виключає можливості збереження традиційних групових цінностей, або навіть глибоких і тривалих рецидивів традиціоналізму на зразок ісламського фундаменталізму чи неоімперіалізму. Але від рецидивів общинно-колективістської психології не застрахована і культура Заходу. До того ж, слід наголосити, що суть неоліберальної системи цінностей полягає не в запереченні групових цінностей взагалі, а у відстоюванні права особистого вибору в їхньому різноманітті.

Слід при цьому мати на увазі і те, що ліберальна (читай індивідуалістична) або, навпаки, колективістська модель поведінки залежать не тільки від культурної традиції. «Індивідуалізм, – вважає Д.Майєрс, – процвітає в умовах достатку, соціальної мобільності, урбанізму та інтенсивного впливу засобів масової інформації», тоді як колективізм, зазвичай, «процвітає там, де люди постійно мають справу з загальними нещастями, наприклад, голодом, де сім'ї великі і життя вимагає взаємовиручки» [3, с.250]. Виходячи з цього логічно припустити, що, мірою звуження ареалу бідності, розширення соціальної мобільності, урбанізації суспільства та інших трансформацій модерного характеру вплив ліберальних цінностей буде все більше зростати і в межах східної культури. Тобто, в урбаністичних перспективах виразно простежуються контури суспільства з чітко вираженими індивідуалізованими стилями життя.

Показовою є і оцінка головних тенденцій розвитку сучасності, яку дав Т.Парсонс. На його думку, характерною рисою сучасності є зростання питомої ваги людей

інноваційного типу. На відміну від авторитарного типу особистості, що домінує у суспільстві традиційного типу і характеризується конформізмом, гіпертрофованою потребою в залежності, ригідністю ментальних структур, слабко вираженим творчим началом і прагненням уникати відповідальності за рішення, що приймаються, інноваційна особистість відрізняється критичним і активно-творчим відношенням до дійсності, здатністю брати на себе відповідальність за прорахунки тощо. У цілому сучасність характеризується широкою тенденцією розвитку в напрямку індивідуалізації, децентралізації і добровільних асоціацій [Див.: 4, с.103].

Щодо сучасного українського суспільства, яке в останні роки демонструє і неабияку здатність до індивідуалізації та добровільних асоціацій, і принаймні наміри до децентралізації. Наскільки інтенсивним буде поширення зазначених тенденцій, а відтак і відповідних їм, по суті модерних цінностей в нашому суспільстві, один із наріжних каменів якого – віра – базується на свідомій ортодоксії, тобто непорушності принципів?

Дане питання навіяне роздумами про нашу історію та сьогодення. Йдеться про те, що успіх модернізаційних процесів, що розпочалися на теренах України наприкінці XX століття, значною мірою залежить від історичної укоріненості у нашому культурному коді такої важливої складової західного модерного способу життя як індивідуалізм в його ліберальному тлумаченні, суть якого полягає у визнанні права особистості на незалежне самовизначення та індивідуальну неповторність.

Одною з найбільш важливих засад формування європейського індивідуалізму було, як відомо, західне християнство і насамперед протестантизм. Чи створює православ'я відповідні засади для поширення цінності особистого самовизначення та індивідуальної неповторності у лоні української культури?

Відповідь на це питання досить неоднозначна. З одного боку, цілком очевидно, що православне віровчення вміщує значний гуманістичний потенціал. Мова, окрім спільного для усього християнства визнання рівності усіх перед Богом та свободи волі людини, йде і про проголошену одним із головних авторитетів православної церкви Іоанном Дамаскіним формулу «Бог все передбачає, але не все передвизначає», яка орієнтує на визнання особистої відповідальності людини у справі власного спасіння. А також про положення не менш авторитетного в межах православ'я ісихазму, за яким немає будь-яких опосередкувань між індивідом та Богом, тому, якщо людина не спасається сама, то їй не допоможе і Бог. Саме на цьому духовному грунті у вітчизняній культурі XVI-XVIII століття поступового поширення набуває ідея особистого «самовладдя»(К.Сакович, Л.Зизаній, І.Вишенський, Г.Сковорода та інші), виразно співзвучна поглядам західних гуманістів.

За всієї відмінності поглядів вітчизняних прихильників зазначеної ідеї, спільне і головне для них полягає у визнанні «самовладного розуму» людини, її вільної волі, яка є настільки значною, що навіть Бог не може врятувати людину, якщо вона не хоче рятуватися сама. І саме тому людина має розраховувати насамперед сама на себе, на свій незалежний розум і нести персональну відповідальність за власну долю. Все це, безсумнівно, свідчить, що, попри всю специфічність українського буття того часу, в надрах традиціоналістського світогляду поступово зароджуються модерні уявлення про особисту гідність і значущість, необхідність самостійних зусиль у визначенні власної долі, вимоги інтелектуальної і моральної автономії індивіда.

Водночас слід визнати, що порівняно до аналогічних на Заході, зазначені уявлення були вкрай суперечливі і непослідовні. Головна причина цього полягає в тому, що українське буття і по цей час перебуває під східними, по суті традиціоналістськими впливами. Останні знаходять своє відображення зокрема у тому, що у порівнянні із західним християнством, і особливо протестантизмом, православ'я завжди відрізнялося підкресленою ортодоксальністю, що видавалася за найважливішу ознаку істинної віри. Будь-яке оновлення, будь-який догматичний розвиток у межах православ'я до цього часу вважаються відхиленням від останньої і піддаються

рішучому осуду. Зрозуміло, що ортодоксія та традиціоналізм і незалежне самовизначення та індивідуальна неповторність – речі важко сумісні. Ця антагонічність ще більш посилюється характерною для православ'я, особливо у його московському варіанті, ідеєю цезаро-папізму, вищості «царства» над «священством», що вимагає покори долі і сервільного ставлення до будь-якої, навіть безбожної влади, погляду на неї як на кару або випробування Божі.

Досить неоднозначні наслідки щодо поширення ідеї особистого самовладдя в контексті вітчизняної культури має містико-екстативне спрямування православ'я, його зорієнтованість не на раціональне спілкування з Богом, «гармонію віри та розуму» і відповідним чином – раціонально обґрунтовану і організовану діяльність у сакральній і мирській сферах, а на ірраціональні, містично забарвлені почуття, споглядальність, культову практику, аскезу, каяття тощо. Так, наприклад, той же ісихазм, що окремими своїми положеннями спонукав індивіда до особистого самовладдя, водночас орієнтував насамперед на внутрішню зосередженість і гармонію, шлях до якої пролягав не через раціонально осмислену і організовану практику, а через медитацію, мовчання, внутрішню молитву, покору долі. Зрозуміло, що «дух раціональності» і відповідна йому система цінностей у такій суперечливій атмосфері формувалися вкрай важко і повільно.

Украй важливими, в плані усвідомлення впливу православ'я на формування індивідуалістичних інтенцій вітчизняної культури, є принципові розбіжності між західною та східною вірами у погляді на співвідношення мирського і сакрального, земного і потойбічного. Як зазначав М.Вебер, те, що відрізняє раціональний протестантський аскетизм від чернечого аскетизму, особливо в його православному варіанті, так це по-перше, відмова від усілякої ірраціональної аскетичної практики. По-друге, заперечення споглядання. І, зрештою, найголовніше – аскетичні вправи, спрямовані на мирський спосіб життя, зачіпають і сімейне життя, і аскетичне розуміння професійної діяльності. Мова передусім іде про те, що, на відміну від протестантизму, який розглядає досягнення земного успіху та благополуччя як санкціоноване Богом призначення, православ'ю притаманна досить виразна зневага до всього мирського і поцейбічного на користь сакрального і посмертного. За східною версією, лише той, хто виявляє ревність у сакральних справах: відправі таїнств та обрядів, дотриманні постів, хто відвідує храм і щедрий у пожертвуваннях, хто страждає у своєму земному існуванні, має надію на вічне блаженство. Цілком очевидно, що за такої настанови будь-які досягнення в мирських справах знецінюються, втрачають свій сенс [Див.:1].

Унаслідок усього цього (насамперед слабко укоріненої традиції раціоналізму, а також «позамирської» спрямованості православ'я) ідея особистого самовладдя у лоні вітчизняної культури ніколи не мала під собою такої ж як на Заході раціонально обґрунтованої системи аргументації на користь реалізації проголошеного «самовладдя» через участь у «мирських» справах. Індивідуалістичні інтенції вітчизняної культури довгий час обмежуються переважно вимогами «свободи від» (насамперед від того ж таки «мирського») і не виходять за рамки традиційної східнохристиянської настанови на рівність у бідності, загальну покору долі, усамітнення і внутрішнє самовдосконалення.

Як наслідок, визнання права індивіда на особисте самовизначення в контексті вітчизняної культури і зараз носить досить формальний і суперечливий характер, оскільки погано узгоджується з провідною в межах православ'я ідеєю покори долі та недовіри до усього мирського. Воно й зараз досить умовно пов'язується з визнанням необхідності спрямування цього «самовладдя» у сферу особисто і суспільно значущої активності; з належною оцінкою праці, як основної сфери самореалізації особистості; з духом «аскетичного раціоналізму», який в українській культурі і на цей час залишається фактично неоприявненим; нарешті, з дійсно реальним визнанням самоцінності кожної особистості.

З усього сказаного можна зробити висновок, за яким характер та темпи модернізації нашого суспільства значною мірою залежать від спроможності сучасного вітчизняного православ'я до оновлення у напрямку більш послідовного захисту права кожної людини на особисте самовизначення та індивідуальну неповторність. Це відповідає не лише інтересам суспільства, але й самої православної церкви. Адже віра, яка втрачає спроможність адекватно реагувати на виклики життя, неодмінно втрачає довіру з боку людини. І навпаки - «перемагає лише той, хто змінюється».

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер // Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990.
2. Вевйорка М. Новая парадигма насилия / М. Вевйорка // Демоны мира и боги войны. – К.: Політична думка, 1997. – С. 135-140.
3. Майерс Д. Социальная психология: Пер. с англ / Д. Майерс.– СПб.: Питер, 1996.– 684 с.
4. Парсонс Т. Система современных обществ / Т. Парсонс. – М.: Аспект Пресс, 1998. – 270 с.
5. Фукуяма Ф. Конец истории / Ф. Фукуяма // Вопросы философии. – 1990. – № 3. – С. 134-147.
6. Хантінгтон С. Захід: унікальність versus універсалізм / С. Хантінгтон // Філософська думка. – 1999. – № 1-2. – С. 82-100.

REFERENCES:

1. Veber M. Protestantskaya etika i dukh kapitalizma [The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism] / Izbrannye proizvedeniya. – M.: Progress, 1990.
2. Vevyorka M. Novaya paradigma nasiliya [The new paradigm of violence] // Demony mira i bogi voyny. – K.: Politichna dumka, 1997. – S. 135-140.
3. Mayers D. Sotsial'naya psikhologiya: [Social psychology] Per. s angl.– SPb.: Piter, 1996.–684 s.
4. Parsons T. Sistema sovremennykh obshchestv [The system of modern societies]. – M.: Aspekt Press, 1998. – 270 s.
5. Fukuyama F. Konets istorii [The End of History] // Voprosy filosofii. – 1990. – № 3. – S. 134-147.
6. Khantinhton S. Zakhid: unikalnist versus universalizm [West: uniqueness versus universalism] // Filosofska dumka. – 1999. – №1-2. – S. 82-100.

Корх А. Н., Университет таможенного дела и финансов (Днепропетровск, Украина), E-mail: visnukDNU@i.ua

Перспективы распространения либеральных ценностей в контексте современной отечественной культуры

Аннотация. *Рассматриваются перспективы распространения либеральных ценностей в Украине в контексте православных оснований ее культуры.*

Ключевые слова: *постмодерн, либеральные ценности, украинское православие, личностное самоопределение, автономия индивида.*

Korkh O., University of Customs Affairs and Finance (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

Perspectives of spreading of liberal values in the context of contemporary national culture

Abstract. *The perspectives of dissemination of liberal values in Ukraine in context orthodox principles her culture is considered in the article.*

The idea of personal autocracy in the heart of the national culture has never had under it the same as in the West rationally justified reasoning system for implementing proclaimed «autocracy» participation in «worldly» affairs. Individualistic intentions of national culture long confined mostly demands «freedom from» (especially of the same «worldly») and do not go beyond the traditional Eastern guidelines on equality in poverty, humility overall fate, solitude and inner self.

As a result, recognition of individual to individual self-determination in the context of national culture and is quite formal and is controversial because poorly coordinated with the leading idea within Orthodoxy fate humility and distrust of all worldly things. It is also quite conventionally associated with the recognition of the need for referral of the «autocracy» in the scope of personally and socially meaningful activity; with due assessment work as the main areas of personal

fulfillment; the spirit of «ascetic rationalism,» which in Ukrainian culture, and this time is actually neopryyavnenym; Finally, the real recognition of the intrinsic value of each person.

Key words: *postmodern, liberal values, Ukrainian Orthodoxy, self-identify, individual autonomy.*

УДК. 123:316.324.8

Красіков М.,
аспірант кафедри філософії
Дніпропетровського національного
університету імені Олеся Гончара
(Днепропетровск, Украина),
E-mail: visnukDNU@i.ua

ПРЕДСТАВЛЕННЯ СВОБОДИ В ІНФОРМАЦІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Анотація. *У цій праці проаналізовано різні концепції свободи в інформаційному суспільстві. Наводиться поліваріатність цих представлень від свободи, як автономії індивіда, до свободи, як позбавлення державних обмежень. Автор приходить до висновків, що нові технології та можливості несуть одночасно розширення свободи людини та її обмеження.*

Ключові слова: *свобода, інформаційне суспільство, приватна автономія, консюмерізм, автономія спільнот, лібертаріянство, комунітаризм.*

Актуальність проблеми свободи, перш за все, полягає у тому, що для людини завжди цінність свободи є найдорожче з того, що він має. Але більшість людей мало представляє значення цієї цінності, більш того, існує багато точок зору з цього приводу. Другий аспект –суспільство досі відчуває несвободу навіть у сталих демократичних суспільствах, про що говорить численні акції протесту, як наприклад «Окупуй Уол-Стріт» чи великий ажіотаж, пов'язаний з такими особистостями як ДжуліанАссандж та його викривальним проектом Вікілікс, Джоном Сноудером та його розкриття тотального мережі шпіонажу у мережі Інтернет тощо. І третє – бажанню цю свободу відстоювати, захищати та розповсюджувати по всьому світу, чим пояснюється втручання таких провідних країн світу, як США,Великобританія та Франція у справи країн третього світу, заради зменшення та знищення проявів тероризму, екстремізму, нетолерантності, тощо.

Останні наукові дослідження. Приватну автономію як основна особиста невід'ємна цінність людини розглядав американський дослідник Джимі Мур; приватна автономія, як конфіденційність і захист особистого простору досліджували американці Перент та Вестін. Дослідження проблеми відношення приватної автономії та інформаційних технологій зустрічається у працях тайського дослідника Зептаві Чоквасіна та нідерландського – Ван Дейка. Дослідження культу споживання та її загроз займався американський філософ Герберт Маркузе, а продовжував цю ідею і розвинувши її як новий вид свободи британський дослідник Бауман. Позиції комунітаристів та лібертаріанців глибоко розкрито та проаналізовано у творах дослідників політичної філософії : канадського – Кімліка та російського – Василенко.

Мета дослідження: проаналізувати та виявити основні концепції представлення свободи в інформаційному суспільстві та виявити їх переваги та недоліки.

Перше розуміння свободи – це автономність індивіда.Західне інформаційне суспільство у значній мірі продовжує ліберальну традицію XIX- першої половини XXст. щодо приватного життя та особистої автономії. Наприклад американський дослідник Джим Мур вважає приватне життя універсальною суспільною цінністю для всього суспільства і воно стоїть поряд з життям, щастям, свободою, знанням,

здібностями, ресурсами та безпекою. [8, с. 95].Інший американський дослідник, Перент, визначає конфіденційність, як стан недокументально мати особисту інформація про інших[9, с. 68]. Людина, на його думку, має повний контроль над доступом до особистої інформацію про себе і має право розкривати іншим стільки, скільки сама особа вважає для себе за потрібне. Перент виділяє три причини, чому так важлива конфіденційність: 1)Коли людина знає інформація про вас, він має владу над вами. Це означає, що інша людина або держава, або суспільство може дізнатись небажану для вас інформацію з ціллю підкорити вас власній волі і використовувати вас у небажаних для вас цілях. Приватність допомагає захищатись від цього згубного впливу.Володіння приватною інформацією завжди підштовхує державу до протиправних дій і проблема у тому, що у цій битві ми не зможемо мати зброю проти неї. 2) Люди завжди нетолерантні до образу життя, що відрізняється від їх, тому конфіденційність є засобом захисту від них. Це пояснюється тим, що ми всі різні, кожен має свої смаки і вподобання і не у кожному соціумі твої смаки і вподобання можуть високо оцінити, часто вони можуть стати причиною нерозуміння та травлі людини з боку оточуючого його соціуму. Тому приватність зберігає здоров'я та нерви людини і дає можливість почуватись самим собою хоч на деякій відстані.3)конфіденційність як частина ліберальної етики – це вважається частиною укорінених традицій у західному суспільстві. Сучасна людина не може представити власного життя без приватності, тому вона є для нього такою ж важливою, як право на життя, свободу висловлювання, права вибирати і бути обраним і т. ін. По Вестіну, існує три рівня приватності: 1)політична недоторканність приватного життя, 2)соціокультурна конфіденційність, 3)недоторканність приватного життя. Перша означає приватність у політичних вподобаннях, участі у політичних та суспільних організаціях, прихильність до тої чи іншої партії та кандидата. Друга – образ життя, вірування та особливості поведінки повинні бути захищені з боку влади. Третя – що кожен індивід повинен мати свій власний простір, що дозволило йому приймати рішення та виражати його власні ідеї, що так потрібно для демократії.

Більш всіх попередніх етапах у розвитку ІКТ, впровадження мережі є загрозою для всіх видів приватної життя [3, с. 200]. Небезпека відстеження всіх дій користувачів мережі загального користування лякає людей найбільше. Це може стати реальною небезпекою, як розвиток різних послуг протягом всієї історії людства. Фінансові послуги, наприклад, пройшли через процес, починаючи з обігу монет, продовжуючи через платежі чеками та друковані рахунки, і, нарешті, досягнувши електронної оплати. Уздовж цієї дороги, провайдери отримали підвищення кількості інформації про своїх клієнтів. В електронних операцій Банк повідомляє про точне місце, часу і природі кожної угоди і клієнт отримує виписки з банківських рахунків цих даних. Банкомати, термінали пункт-продажу, поштові замовлення і бронювання забезпечити всі деталі та особисту інформацію про споживача. Це є прекрасною можливістю для дослідження ринку, маркетингу та реклами. В Інтернеті, кожен крок реєструється за допомогою так званих технологій відстеження. Якщо вони хочуть, то веб-майстри можуть слідувати за кожним входом і за кожен «клацання» на їхні сайти. Очевидно, що реєстрація та консультаційні послуги викликають найбільшу небезпека на недоторканність приватного життя, тому що вони мають потужний центр, який є «голодним» на особисті дані. Але із зростанням мереж зв'язку, що використовують цифрову реєстрацію програмного забезпечення, конфіденційність в децентралізованій розмови також поставлена на карту. Це небезпека не тільки виходить з людей, що порушують в центрі реєстрації (наприклад хакерами); більше, загроза виходить від самого центру. Наприклад, менеджери можуть прочитати всі листи своїх співробітників,– хоча частіше вони задоволені просто перевірка адреси, з яких відвідати і послуги, які вони використовують.

Це підводить нас до ризиків для приватного життя. На сьогодні комунікаційні технології мають достатньо ресурсів, щоб були у них у межах досяжності у будь-

який час і місце. Вибуховий попит на всі ці види об'єктів доводить, наскільки люди налагодили безперервному зв'язку. Майже кожне місце стає соціальним простором. Не тільки простір приватного життя у будинку та машині відкривається комп'ютерній мережі, але й особистий простір на роботі. Це фіксується зокрема на місцях, коли люди повинні працювати на настільних комп'ютерах або терміналах. Можливо простежити не тільки досягнення працівника, але і його / її просторову поведінку. Вільне переміщення по кафедрі, через будівлю або в дорозі можу бути зареєстровано і контролюватися. Деякі менеджери і роботодавці заперечують права працівників на недоторканність приватного життя на роботі. У кожному разі, особистий простір на роботі змінюється у більш колективний простір. Наступна загроза на недоторканність приватного життя є збір даних на людину за допомогою електронних технологій – що він купує, коли, номер банківської картки, куди і з ким він ходить кожен день і т.п. Такі дані сумують та встановлюється профіль людини, який може використовуватись як у комерції, так і у політиці, спецслужбами і т. ін

Це стосується і мобільних пристроїв. Тайский вчений Зептави Чоквасин аналізує вплив мобільних пристроїв на автономію людини [4, с. 101]. Мобільний пристрій є особистою річчю і він завжди знаходиться поряд з власником.Він є інструментом ідентифікації особистості. У ньому зберігається особистаінформація, як наприкладфотографії, контакти, відео, музика, тощо. Це, на його думку, можепризводити до надмірного контролю особистості, бокоженконтролюючий орган через мережу Інтернетможе знати, де на даний момент знаходиться той чи інший суб'єкт.

Не меншу небезпеку становлять впровадження соцмереж. Завдяки ним серед суспільства поступово впроваджується культура надмірної відкритості. Людина не тільки відкриває особисті дані – де він працює чи вчиться, з ким він зустрічається, де і з ким відпочиває, а й викладає фотографії з місця події, відмічає на геолокації, де він був і куди постійно ходить. Наразі сааме суспільство насаджує цей культ і той, хто менш відкривається навколишнім або немає сторінку у соцмережі піддається у деякій мірі суспільному осуду, як «немодний», «замкнений». Люди, які постійно щось викладають і постять, здаються більшу спішними, ніжті, хто не робитьце. Часто люди навіть не задумуються, яку інформацію вони викладають про себе, ця інформація часто може у подальшому дискредитувати їх або заважати йому у подальшому житті.Це можуть бути, наприклад, пікантні фото чи непристойна поведінка і навіть якщо людина їх видаляє, не факт, що їх ніхто не зберіг, щоб у подальшому використати проти тебе. Необережні пости у твітері, фотографії в Інстаграмі можуть привести до погіршення власної репутації, втрату роботи, виборців, довіри партії і т. ін. Тому користувачу треба декілька разів подумати, ніж щось публікувати про себе.

Друге розуміння свободи - це безкінечне споживання. Друга половина XX ст. ознаменувала перехід суспільства на культуру споживання. Економіки багатьох країн Європи оговтались після потрясінь Другої Світової війни та спостерігався невпинне зростання рівня життя населення і разом з тим їх споживацький потенціал. Розширився асортимент продукції, від продуктів до автомобілів. Казка про щасливе і безтурботне майбутнє поступово починало здійснюватись. Але деякі соціальні філософи бачили у цьому загрозу. Герберт Маркузе у своєму творі «Одномірне суспільство» критикує існуюче суспільство як суспільство несвободи. Суспільство контролюється за допомогою системи нав'язаних потреб, які Маркузе визначає , як «несправжні», «це потреби, що нав'язуються індивіду у процесі його придушення,це потреби, що закріплюють надважку працю, агресивність, зубожіння та несправедливість».[5, с. 268] Людині вони приносять тимчасову ейфорію, але не дають повноцінного щастя. «Істинні» потреби людини витісняються «несправжніми». «Істинними» є потреби у коханні, справжній дружбі, турботі оточуючих, увазі, саморозвитку.Ці потреби, головний критерій яких є щирість, до того ж довготривалі і можуть давати велике

задоволення, але при цьому їх важко заробити. «Несправжніми» або «примарними» є потреби, без яких людина могла прожити, але капіталістична система їх нав'язує з метою заробітку та пригнічення людини. Це може бути модний мобільний телефон чи автомобіль, потреба ходити на культовий фільм чи популярну зірку, їсти тільки популярну і начебто «корисну» їжу, яку цілодобово рекламують у ЗМІ, культура короткотривалих зв'язків, тощо. Людина підмінає свої основні цілі життя ціллю заробити на культовий телефон чи на спорткар, знищуючи себе, своє здоров'я, особисте життя, зраджуючи друзів та близьких. Капіталізм закріпляє цей культ, примушуючи людину працювати більше і при цьому виробляти і споживати абсолютно непотрібні речі, бо телефон А насправді рідко відрізняється від телефону Б, хоча реклама каже навпаки.

Продовжує цю ідею польсько-британський дослідник Зігмунд Бауман. На його думку, нова свобода, або ілюзія її – це світ споживання. Ця система ефективніша, міркує дослідник, тому що вона переносить міжособистісне суперництво зі сфери багатства та влади (які є по своїй природі обмежені) у сферу символів [1, с. 82]. У світі споживання володіти благами – лише один з призів у конкуренції. Справжня боротьба йде за символи, за ті відмінності, які ці символи представляють. При цьому ця система має можливість збільшувати свої призи, замість того, щоб потрохи витрачати блага. При цьому ця модель конкуренції ніколи не зіткнеться з загрозою фрустрації чи самознищення. При цьому будується нова модель соціального контролю, яка досягається спокушанням, тобто шляхом різних споживчих приманок. І виробництво у капіталістичній системі, на думку філософа, досягається шляхом індивідуальна свободи, а не її обмеження. Споживчий ринок, який і став новим інститутом контролю пропонує індивіду право «на повний індивідуальний вибір», надає соціальну згоду цього вибору та виганяє той страх небезпеки, що притаманний абсолютній свободі, таким чином, резюмуючи Бауман говорить про «подвійний затиск» ринку (повна свобода вибору плюс знищення страху небезпеки).

Дослідник вважає, що наразі суспільство підштовхує індивіда до створення власної соціальної ідентичності. Кожен повинен відповісти на питання, «хто він є», «ким я буду жити», «ким я хочу стати» і бути готовим у підсумку прийняти відповідальність за дані відповіді, то прожити життя повну сумнівів і страху перед помилками. Але самопобудову своєї ідентичності та підкорення інших людей своїй воли можуть вибрати та здатні на це лише небагато людей. Споживчий ринок може допомогти вам у цьому – ви можете відібрати символи ідентичності з величного кошику запропонованих товарів. Потім можливо з відібраних символів робити унікальні комбінації і навіть якщо необхідні вам знаки відсутні, ринкова логіка незабаром надасть вам їх. Власне «Я» людина вибудовує за допомогою різних образів. «Я» стає рівним візуальним сигналам. Ці сигнали бувають різних типів – їжа, форма тіла, тип будинку, марка автомобіля, смартфона, мова, художні та літературні смаки і інше, що поставляє ринок у вигляді матеріальних благ, послуг та знань. Окремі сигнали можуть поступати разом з інструкцією і їх складають у цільні образи. Ринок поставляє і зразкові ідентичності, і їх можна обирати, коли вибір зроблений, обрану ідентичність можливо зробити реальною(символічно реальною чи реальною у якості образу), зробивши деякі закупки чи піддавшись дресурі – зробити нову зачіску, сісти на дієту,збагачення словарного запасу, тощо. Така ідентичність теж володіє соціальною згодою, та виключає фрустрацію та самознищення. При цьому акт споживання зображується як єдиний правильний шлях до впевненості, а ті, хто відмовляються від нього, є нерозумними та наражаються на небезпеки.

Третє представлення – свобода як автономія спільнот. Починаючи з 70-х років XX ст. ряд соціальних філософів виступили з критикою деяких фундаментальних положень у лібералізмі. Вони стосувались положень індивіда у суспільстві. Новий рух, який швидко набув популярності, став називатися комунітаристський, а самих теоретиків та прихильників –комунітаристи. Особливо їх ідеї стали популярні серед

істеблішменту Демократичної Партії США, як синтез соціалізму та лібералізму. Їх теоретики (Ч. Тейлор,М. Сандел та інші) виступають з критикою ліберальних та лібертіалістських ідей. Центральною концепцією для комунітаристів є суспільне благо, яке є стандартом, по якому оцінюються переваги, смаки людей. Смаки люди оцінюються з того боку, наскільки вони відповідають загальному благу[4, с. 287]. «Я» людини, на думку комунітаристів, знаходиться глибоко у соціальних практиках, так що ми не можемо відступити від них, від своїх соціальних ролей. На думку Тейлора, якщо б свобода «Я» існувала сама б по собі, вона б була позбавлена цілей, а отже сенсу життя. Свобода повинна завжди десь знаходитись. Майкл Сандел вважає,що ми не можемо відрізнити «Я» від своїх цілей. Цінності суспільства не просто погоджені ним, а і є складовою її ідентичності. Благо для членів суспільства знаходяться у процесі самовідкриття – усвідомлення та визнання свої прихильностей і того, що вони від тебе потребують. Вони говорять, що самовизначення не завжди буває гарно, тому що людина часто приймає банальні, принизливі і шкідливі рішення. Іноді держава повинна вказувати людині, що гарно, а що погано в ім'я його особистого блага та блага усього суспільства, тому що людина часто не може відрізнити гарне від поганого, як у випадку з споживання алкоголю, наркотиками, азартними іграми, тощо. Держава повинна розподіляти ресурси, що вони слугували конкретним цілям, що вважає держава за потрібним та формувати цілі людей. Комунітаристи виступають за надання автономії окремим, навіть неліберальним етнічним,релігійним групам, виступаючи за політику мультикультуралізму. Якщо індивіди нездатні передивлятись свої спадкові релігійні/етнічні обов'язки або доречно перешкоджати таку здатність, то такі автономії, на думку комунітаристів, найкраще захищають їх цілі та конструюють їх. Сандел каже, що релігійна належність людей є настільки фундаментальною складовою, хто вони є, що їх найбільший інтерес захищати цю ідентичність та сприяти їй і у них немає ніякої зацікавленості, щоб відступати від свої принципів та заново оцінювати цю ідентичність . Цілі людей фіксовані та знаходяться за рамками їх раціонального перегляду. Інша концепція про соціальний тези та соціальне середовище. Згідно Тейлору, здатність до самовизначення може проявлятися тільки у суспільстві визначеного типа з визначеним соціальним середовищем. Нейтральна держава, яку відстоює лібералізм, не може захистити соціальне середовище. Підтримувати його може тільки політика загального блага, що базується на захисті традиційного або панівного засобу життя. Якщо держава тримала нейтралітет по відношенню до культури, то це призвело б до втрати плюралізму культур. Інша перевага у тому, що держава виступає ареною для дискусій щодо різних благ для суспільства, і нейтральність буде вкорінювати існуючи хибні судження та потреби серед суспільства шляхом їх не дискредитації. Крім того, нейтральні інститути не зможуть тримати легітимність, тому що вони підриває почуття держави,як загального блага, а підтримують почуття, того, що держава є інструментом індивідуальних благ.

Четверте представлення – свобода, як повна ліквідація втручання держави. Крім критики сучасного лібералізму з лівого боку, що представлена комунітаристамиіснує критиказ правого боку, що представлена ультра-ліберальною течією лібертартиянців (Нозік, Боуз та інші), що вважають себе ідейними продовжувачами традицій класичного лібералізму [2, с. 209].

Серед їх ключових ідей - максимізація свободу людини, вважаючи, що свобода людини важливіша за рівність.Кожна людина має право на свободу, сумісну с аналогічною свободою для всіх. Але наразі для встановлення цієї абсолютної свободи лежать деякі перешкоди, що штучно встановлені державою та суспільством. Серед таких перешкод – регуляція державою ринку. Вони ставлять знак рівності на свободі індивіда та вільний ринку, тому що держава свідомо надає преференції одним товаровиробникам за рахунок інших, створює монополії на ринку, вводить пільги на користування ресурсами окремим верствам населення, забороняє скоро-

чувати робітників або навпаки занадто заохочує це. Це створює несправедливі, та неприйнятні умови для ринку, впевнені лібертариянці, перешкоджає його розвитку та розвитку особистих якостей людини та здобуття його щастя.

Лібертариянці також виступають проти концепції рівних можливостей. Рівні можливості означають намагання держави створити рівні умови для всіх в освіті, роботі, при займанні тих чи інших посад у приватному та державному секторі, тощо. Вони вважають це слизьким шляхом до деспотичного втручання у життя суспільства, централізованого планування ба навіть людської інженерії. Намагання створити пільги та преференції для окремих верств людей, скажімо бідних прошарків населення неминуче призводить їх до залежності від державних пільг та субсидій та можливістю держави легко маніпулювати та контролювати їх діями з боку держави.

Втручання держави також пригнічує здатність людини до творчості та саморозвитку. Держава субсидує та встановлює за допомогою обмежень тільки ті види культур, яка вона вважає за потрібне, забираючи у людини шанс на вільний вибір. Наприклад у СРСР довгий час був неофіційно закріплений такий стиль у мистецтві, як соцреалізм. Інші види мистецтв, як то кубізм, абстракціонізм та інші провідні течії були заборонені, а художникам або було заборонено малювати у таких стилях, або їх було репресовано. Тільки у звільнений від державних обмежень мистецтво здатне розвиватись, впевнені лібертаріанци.

Висновки:

Таким чином, проаналізувавши декілька концепцій про представлення свободу в інформаційному суспільстві ми прийшли до таких висновків: 1) Свобода як приватна автономія не втрачає своє актуальності. Це право невтручання сторонніх осіб та держави у твоє особисте життя без твоєї особистої згоди все ще має безліч прихильників у західних суспільствах, та суспільствам, що наближаються за рівнем розвитку до них, тому що це є однією з фундаментів індивідуальності та демократії у світі. З іншого боку, запровадження інформаційних технологій крім можливостей більше розширяти своє коло спілкування дає ще контролюючим органам, зловмисниками та державі більше простору для збирання та накопичення даних про громадян з метою їх використання проти них. Приклад скандалу з Сноудером та АНБ і позовами уряду США проти Apple показує, що навіть у демократичних державах безпека приватності лежить на першій плоскості; 2) по друге інформаційне суспільство надає людині відкрити зовсім інший світ – це світ споживання, де діють зовсім інші правила гри, де гра ведеться за символічний капітал, який є безкінечний і його вистачить на всіх. Це ілюзорний світ, де всі виходять переможцями, де кожен відчуває свободу, повагу, саморозвиток, але при цьому ці люди, які крутяться у такому середовищі, забувають про справжні та реальні цінності, справжню свободу, кохання, самореалізацію. До того ж ці люди легко піддаються маніпуляціями і стають залежними від джерела символічного капіталу, реклами, моди, тощо; 3) по третє, набуває поширення представлення свободи як автономії спільнот та про те, що людина і спільнота не відділена один від одного, вона є складною системою, що взаємодіє один з одним і що тільки у спільноті людина може втілити свої цінності та життєві цілі. Саме загроза знищення та асиміляція цих спільнот, вважають їх прихильники, є найбільшою загрозою та несвободою. З іншого боку на крайньоправому фланзі стоять лібертаріянці, які загрозу свободі вбачають у обмеженнях, накладених державою, а свободою – звільнення від цих обмежень.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Бауман З. Свобода / З. Бауман. Пер. с англ. Г. Дашевского, предисл. Ю. Левады. — Москва: Новоеиздательство, 2006. — 132 с. — (Библиотека Фонда «Либеральная миссия».)
2. Боуз Д. «Либертарианство». Индивидуализм. [Електронний ресурс] / Д. Боуз – Режим доступу: http://libertynews.ru/node/20
3. Василенко И. А. Политическая философия: Учеб. пособие. / И. А. Василенко – М.: ИНФРА-М, 2010.-320 с.- (Высшее образование).

4. Кимлика,У. Современная политическая философия: введение / У. Кимлика. пер. с англ. С. Моисеева; Гос. ун-т — Высшая школа экономики. — М.: Изд. Дом Гос. ун-та — Высшей школы экономики, 2010. — 592 с.
5. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек. / Г. Маркузе. Перев.: А. А. Юдин. М.: «АСТ», 2003. — 528 с.
6. Chokvasin Theptawee. Mobile Phone and Autonomy / Chokvasin Theptawee // Information Technology Ethics: Cultural Perspectives./Soraj Hongladarom. «Idea group deference». Hershey London Melbourne Singapore 2007 p. 68-81
7. Dijl Yan Van. The network society: Second edition / Dijl Yan Van – L.SAGE Publications, 2005. – 291 p.
8. Moor J. Toward a theory of privacy in the information age / J. Moor. – In R. M. Baird, R. Ramsower,& S. E. Rosenbaum (Eds.), Cyberethics: Social&moral issues in the computerage. – 2002, – pp. 200-212.
9. Parent W. A. Privacy, morality and the law / W. A. Parent // Philosophy & Public Affairs. – 12(4), - 1983, - с. 269-288.

REFERENCES:

1. Bauman Z. Svoboda [Freedom]. Per. s angl. G. Dashevskogo, predisl. Yu. Levady. — Moskva: Novoeizdatel'stvo, 2006. — 132 s. — (Biblioteka Fonda «Liberal'naya missiya».)
2. Bouz D. «Libertarianstvo». Individualizm. [«Libertarianism». Individualism.] [Electronic resource]. – Access mode: http://libertynews.ru/node/20
3. Vasilenko I. A. Politicheskaya filosofiya: Ucheb. posobie. [Political Philosophy: Textbook] – M.: INFRA-M, 2010.-320 s.- (Vysshee obrazovanie).
4. Kimlika,U. Sovremennaya politicheskaya filosofiya: vvedenie [Contemporary Political Philosophy: An Introduction]. per. s angl. S. Moiseeva; Gos. un-t — Vysshaya shkola ekonomiki. — M.: Izd. Dom Gos. un-ta — Vysshey shkoly ekonomiki, 2010. — 592 s.
5. Markuze G. Eros i tsivilizatsiya. Odnomernyy chelovek. [Eros and Civilization. A one-dimensional man]. Perev.: A. A. Yudin. M.: «AST», 2003. — 528 s.
6. Chokvasin Theptawee. Mobile Phone and Autonomy // Information Technology Ethics: Cultural Perspectives./Soraj Hongladarom. «Idea group deference». Hershey London Melbourne Singapore 2007 p. 68-81
7. Dijl Yan Van. The network society: Second edition– L.SAGE Publications, 2005. – 291 p.
8. Moor J. Toward a theory of privacy in the information age. – In R. M. Baird, R. Ramsower,& S. E. Rosenbaum (Eds.), Cyberethics: Social&moral issues in the computerage. – 2002, – pp. 200-212.
9. Parent W. A. Privacy, morality and the law // Philosophy & Public Affairs. – 12(4), - 1983, - с. 269-288.

Красиков М., аспирант кафедры философии Днепропетровского национального университета имени Олеся Гончара (Днепропетровск, Украина), E-mail: visnukDNU@i.ua

Представление свободы в информационном обществе

Аннотация. *В этой работе проанализированы различные концепции свободы в информационном обществе. Автор приводит поливариатность этих представлений, от свободы, как автономки индивида к свободе, как избавление от государственных ограничений. Автор приходит к выводу, что нове технологии и возможности несут одновременно расширение свободы человека и ее ограничения.*

Ключевые слова: *свобода, информационное общество, частная автономия, консюмеризм, автономия общин, либертарианство, коммунитаризм.*

Krasikov M., postgraduate student of the Department of Philosophy Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnipropetrovsk, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

Presentation of freedom in the information society

Abstract. *This scientific work analyzes various concepts of freedom in the information society. The author cites many options these representations of freedom like autonomy of the individual to freedom as freedom from government restrictions. The author concludes that new technologies and capabilities are at the same time the expansion of human freedom and its limitations.*

Freedom as private autonomy does not lose its relevance. This right of non-interference by unauthorized persons and state in your privacy without your consent still has many supporters in Western societies, and societies, approaching the level of development to them, because it is one of

the foundations of individuality and democracy in the world. On the other hand, the introduction of information technology in addition to more opportunities to expand their social circle gives more control authorities, the state and criminals more space for the collection and storage of data about individuals to be used against them. Example of the Snouderom scandal and NSA and US government claims against Apple shows that even in democratic states is the security of privacy on the first plane. Information Society gives a person discover a completely different world - a world of consumption, where there are quite different rules of the game where the game is on the symbolic capital that is endless and it is enough for everyone. This illusory world, where all winners go where everyone feels the freedom, respect, self-development, but these people spin in this environment, forget about the true and real values, real freedom, love and self-realization. Moreover, these people are easily manipulated and are dependent on the source of symbolic capital, advertising, fashion, and more. Gaining representation of freedom as autonomy and communities that love and community are not separated from each other, it is a complex system that interacts with each other and only community people can realize their values and life goals. It was the threat of destruction and assimilation of these communities, according to their supporters, is the biggest threat and lack of freedom. On the other side stand side kraynopravomu libertariyantsi that threaten freedom to see restrictions imposed by the state, and freedom - liberation from these constraints.

Keywords: *freedom, information society, private autonomy, consumerism, community autonomy, libertarianism, communitarianism.*

УДК 111.1

Кузьменко В. В.
доктор философских наук, профессор,
заведующий кафедрой философии и политологии
Днепропетровского государственного университета внутренних дел
(Днепропетровск, Украина), E-mail: visnukDNU@i.ua

ОНТОЛОГИЯ ПРАВОТВОРЧЕСТВА Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО И Л. И. ПЕТРАЖИЦКОГО В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ ПРАВОВОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Аннотация. *Во второй половине XIX столетия в западной философии права, вместе с общей тенденцией роста влияния позитивизма и сциентизма, популярность концепции естественного права резко падает. Ведущие правоведы и теоретики права все больше склоняются к тому, что толкование основ естественного права субъективно. Право понимают как формальную юридическую систему. Восточнославянская традиция философии права избежала этих крайностей. Господствующей линией в восточнославянской философии права остается та, которая рассматривает право в тесной связи с нравственной жизнью людей. Лучше всего концепция восточнославянской философии права была представлена Ф. М. Достоевским, который представил мировоззрение, очищенное от однобокости концепций, как славянофилов, так и западников.*

Л. И. Петражицкий в 1897-1900 г.г. впервые в восточнославянском правоведении поставил вопрос о необходимости опоры естественного права на достижения психологии. Трактовка человека как природного существа проводилась Л. И. Петражицким в контексте учения Ч. Дарвина и достижений психологии конца XIX столетия. В основу своей правовой концепции Л. И. Петражицкий положил понятие эмоции.

Ключевые слова: *философия права, естественное право, славянофилы и западники, психология, эмоция.*

Философско-правовая проблематика – одно из ведущих направлений восточнославянской мысли второй половины XIX – начала XX столетия. Она развивалась в формах рационального знания и художественного творчества. Именно такой синтез позволил, во-первых, выразить духовный опыт, накопленный в православной культуре, во-вторых, осмыслить восточнославянское правосознание в историко-культурном контексте.

В своём художественном творчестве Ф. М. Достоевский в очередной раз в истории мировой философско-правовой мысли, поставил ряд вечных проблем, осмысление которых позволяет раскрыть представление об универсальных ценностях и основоположениях, на которых должна строиться правовая культура. Назовём лишь некоторые из них. Во-первых, какова природа добра и зла, во-вторых, как уживаются в душе человека стремление к саморазрушению и самовосстановлению, в-третьих, в чём сущность и назначение жизни, в-четвёртых, как преобразовать мир на основании духовности и нравственности. Из всего вышесказанного вытекает пятая проблема, поставленная в творчестве Ф. М. Достоевского: как соединить в нераздельном единстве справедливость, законность и правосудие. Апеллируя к «Вечной Истине», Ф. М. Достоевский выражает убеждённость в том, что люди могут быть прекрасны и счастливы, живя на земле.

Ф. М. Достоевский осмысливает не только духовное и нравственное состояние современного ему общества. Антрополого-правовые вопросы, поднятые в творчестве классика, – «об абсолютном праве, об отношении права к вечным ценностям – к вере, Истине, справедливости» не могут и не должны оставаться на задворках общественного сознания. Лишь юриспруденция, построенная на обычае и императивности, должна обрести новую творческую форму в национальном правовом сознании. Его выразителем следует считать Ф. М. Достоевского. Опыт классика в религиозно-философском, социально-психологическом, этико-эстетическом осмыслении проблем бытия – «Жажда правды и права», как сформулировал Ф. М. Достоевский, – по-прежнему требует освоения.

Отметим коренное антропологическое (аспект правового понимания В. К.) отличие западноевропейского и восточнославянского философско-правовых построений, которое сложилось в XIX столетии. Ко второй половине XIX столетия в западной философии права, вместе с общей тенденцией роста влияния позитивизма и сциентизма, популярность концепции естественного права резко падает. Ведущие правоведы и теоретики права все больше склоняются к тому, что толкование основ естественного права в высшей степени субъективно, и что научное значение имеет единственно изучение истории позитивного права. Эволюцию последнего стараются раскрыть методами психологии или социологии. Право всё больше понимают как формальную юридическую систему. Восточнославянская традиция философии права избежала этих крайностей. Несмотря на широкий спектр различных подходов к вопросу о природе права, от гегельянства до позитивизма, формальное понимание права чуждо восточнославянской культуре. Господствующей линией в восточнославянской философии права остается та, которая рассматривает право в тесной связи с нравственной жизнью людей. Это является основоположением восточнославянской традиции в философии права. Многие правоведы считают, что лучше всего концепция восточнославянской философии права была представлена Ф. М. Достоевским, который представил мировоззрение, очищенное от однобокости концепций, как славянофилов, так и западников.

Укажем читателю на то, что в антрополого-правовом контексте, идейно-художественная система Ф. М. Достоевского сформировалась на почве его религиозного мировоззрения. Для Ф. М. Достоевского идеал человеческого сообщества есть свободное внутреннее единение людей, основанное на христианской любви. Такое единение достигается через преображение внутренней природы человека. Свободное внутреннее обновление людей возможно как внутреннее осознание их общей ответственности и всеобщей солидарности. Онтологической основой возможности такой солидарности является Бог и Божия благодать. Нравственный прогресс – не дело рук человеческих, проявляющийся в социальной жизни, а результат любви, и веры в Бога, который приводит нас к себе силой своей высшей воли и Божественного провидения. Спасение человека состоит в утверждении добра и любви Спасение возможно лишь внутренним экзистенциальным путем. С этой точки зрения,

право и государство представляют лишь вспомогательное средство на обозначенном пути. Они должны стремиться приблизить к идеалу мистического сообщества церкви. Но это не есть призыв к теократии, так как это невозможно при недостаточных исторических предпосылках. Стремясь к идеалу, право должно черпать свой дух из высшей заповеди Христовой – заповеди любви. Ф. М. Достоевский отрицает разделение права и нравственности, которое существует в классической философии права, а призывает к формированию внутрирелигиозного закона, регулирующего внешнюю социальную жизнь. Из этого следует, что процесс развития права и государства нельзя оценивать по меркам материальной человеческой гармонии. Общественная жизнь в своём основании не может быть совершенна и гармонична. Общественные противоречия не могут быть преодолены человеческими силами. Это положение вытекает из христианского учения о конце света, согласно которому все антиномии и антагонизмы могут получить разрешение лишь «в Боге».

Особо подчеркнём, что религиозная восточнославянская философия отрицает идею постепенной рационализации социальных отношений, осуществляемой путем прогресса с помощью науки. По мысли Ф. М. Достоевского, ум и наука всегда будут иметь второстепенное значение.

После реформы 1861 г. Россия встала на путь развития буржуазных отношений при сохранении порядков старого политического строя с многочисленными пережитками крепостничества. Как и Европа, Россия вступала в эпоху, когда человечество, по определению Ф. М. Достоевского, переросло исторические рамки старой цивилизации, закрывшей путь к богатству и культуре для девяти десятых человечества. Это было время становления буржуазно-либеральной идеологии, неприемлемой для Ф. М. Достоевского, время принесения личности в жертву капитала, в жертву денег, и уничтожения всякой свободы людей. В «Зимних заметках о летних впечатлениях» он писал: «Провозгласили... liberte, eqalite, fraternite. Очень хорошо-с. Что такое liberte? Свобода. Какая свобода? Одинаковая свобода всем делать все что угодно, в пределах закона. Когда можно делать все что угодно? Когда имеешь миллион. Дает ли свобода каждому по миллиону? Нет. Что такое человек без миллиона? Человек без миллиона есть не тот, который делает все, что угодно, а тот, с которым делают что угодно» [4. с.78]. Чтобы перестроить общество на новых, гуманных основаниях и не допустить полного распространения западноевропейских порядков, несущих социальную вражду, кризисы, физическое и моральное обнищание, революции, войны, он призывает русскую интеллигенцию обратиться к народному началу русской нации. «Наша новая Русь поняла, – пишет Ф. М. Достоевский, – что один есть цемент, одна связь, одна почва, на которой все сойдется и примирится – это высокое духовное примирение, начало которому лежит в образовании – [3. с.50]. Поэтому, в антрополого-правовом контексте альтернативой западному либерализму, консерватизму (протестантству, католицизму), атеистическому, революционному социализму может противостоять, по мысли Ф. М. Достоевского, идея «почвенничества», русская идея или идея «социализма русского народа».

Необходимо подчеркнуть, что философско-правовая концепция Ф. М. Достоевского формируется уже в его раннем творчестве (1846-1862 г.г.) и отражена в произведениях: «Бедные люди», «Неточка Незванова», «Хозяйка», «Униженные и оскорбленные», «Записки из Мертвого дома», «Честный вор». В своей антропологии она не совместима с законодательными системами. Как правило, персонажи произведений Ф. М. Достоевского не являются законопослушными гражданами и оказываются в оппозиции государственным правовым институтам. Следует отметить тот факт, что персонажи произведений раннего творчества Ф. М. Достоевского беззащитны, именно поэтому являются потенциальными преступниками.

Особо обратим внимание читателя на то важное обстоятельство, что Ф. М. Достоевский не опирается на традиции буржуазной демократической правовой системы. В правовом дискурсе писателя материальное имущество не имеет большой

ценности, деньги не являются эквивалентом личности и не могут быть мерилом её ценности. Вышесказанное особенно ярко отражено в произведениях «Бедные люди», «Честный вор», «Униженные и оскорбленные».

Ф. М. Достоевский создал оригинальную в своей онтологии самобытную философско-правовую концепцию, учитывающую традиции лишь естественного права. Писатель отказывается от норм позитивного права. Его философско-правовая концепция в своей онтологии предполагает, во-первых, изначальное равенство людей, во-вторых, право, утверждающее принципы совестного, мирового суда, оправдывающего недонесение о чужом преступлении. В основе онтологии правовой концепции Ф. М. Достоевского лежат православные этические нормы, замещающие юридические категории. Вне лона православной культуры право не получает духовного оправдания. В этом заключается национальная самобытность истинно народных начал права, отражённых Ф. М. Достоевским в его правовой концепции.

Из горизонтали быта преступление переводится в сферу бытия и становится призмой, которая определяет нравственную сущность и духовный потенциал личности. Сопряжение бытового и сакрального планов, как, например, в произведениях «Неточка Незванова», «Хозяйка», «Честный вор», «Записки из Мертвого дома», «Униженные и оскорбленные», объясняет, почему криминальная ситуация обычно разрешается без суда. Она разрешается вне государственных чиновничье-правовых инстанций. В метафизическом контексте и в контексте эстетическом последнее решение – высший суд – принадлежит Богу.

Можно смело утверждать о том, что вопрос права преломлён Ф. М. Достоевским в антропологическом контексте, он превращён в вопрос о человеческой сущности. В критических ситуациях проявляется нравственный потенциал личности его героев. Поэтому, критикуя чиновничье-правовую систему, писатель выводит персонажей из правового пространства закона в сферу поиска и обретения духовных ценностей, ставя евангельские истины выше авторитета канонического права. Взамен правозащитного процесса он предлагает нравственное следствие, когда наедине остаются преступник и его жертва. Ф. М. Достоевский постоянно, и в раннем, и в позднем творчестве, ставит проблему соотношения юридической и нравственной ответственности. В онтологии философско-правовой концепции Ф. М. Достоевского в центре внимания субъективная сторона преступления, личность правонарушителя и смягчающие обстоятельства. Правовые обязанности граждан заменяются нравственными отношениями в духе христианской православной этики.

Анализ онтологического и антропологического аспектов философско-правовой концепции Л. И. Петражицкого особенно актуален. Его позиция одна из самых оригинальных в истории восточнославянской философско-правовой мысли. Л. И. Петражицкий основатель психологического направления в праве. Именно Л. И. Петражицкий в 1897-1900 г.г. впервые в восточнославянском правоведении поставил вопрос о необходимости опоры естественного права на достижения психологии. Обращение Л. И. Петражицкого к наследию естественного права как источнику новой теории выразилось в постулировании человека, взятого в единстве его физических и социальных свойств. Трактовка человека как природного существа проводилась Л. И. Петражицким в контексте учения Ч. Дарвина и достижений психологии конца XIX столетия. В основу своей правовой концепции Л. И. Петражицкий положил понятие эмоции. Он определил эмоцию как процесс возбуждения-торможения в человеческом организме, который возникает при взаимодействии людей при разрешении проблем духовных и материальных ценностей. Указанная идея была развернута Л. И. Петражицким в целостную теорию. В ней такие традиционные юридические понятия как норма права, её структура, субъекты права, правоотношения, юридические факты получили нетрадиционное освещение благодаря новым категориям. К ним относятся: интуитивное право, официальное и неофициальное позитивное право, нормативные факты, нетрадиционный круг субъектов права и

правотворчества. Из прежних парадигмальных установок естественного права Л. И. Петражицкий высоко ценил идею «политики права» как способа преобразования человеческой природы посредством законов.

Автор подчёркивает, что целостная философско-правовая парадигма Л. И. Петражицкого вырастает из необходимости решения прикладных задач правовой и экономической политики. Он последовательно развивает концепцию правовой мотивации личности, в которой раскрываются методы мотивационного и педагогического действия права. Л. И. Петражицкий разрабатывает методологические и логические основания социально-гуманитарного знания. Он выстраивает, в соответствии с ними, собственную теорию морали и права как теорию двух «ветвей» этики. С целью выявить целенаправленность происходящего в истории развития культуры Л. И. Петражицкий работает над созданием общей социологии как универсальной теории общественных процессов и социологии права как её составной части.

Отметим, что психологическая теория права Л. И. Петражицкого шла вразрез с философско-правовыми воззрениями того времени. Она противостояла как школе «неоидеалистов», так и их оппонентам – сторонникам социологического правоведения. Кроме того, психологическая теория права Л. И. Петражицкого шла вразрез с позицией защитников правового этатизма.

Новая философско-правовая парадигма Л. И. Петражицкого явилась стимулом развития отечественной правовой мысли. Многие её идеи были усвоены за рубежом, поэтому не случайно большинство западных исследователей называют имя Л. И. Петражицкого в пятерке наиболее выдающихся отечественных юридических умов.

По убеждению автора психолого-антропоцентристкая парадигма Л. И. Петражицкого должна рассматриваться не только с исторической точки зрения, но с позиции современности. Политико-правовые школы в последние годы фиксируют эмоционально-психологическую поддержку большинства как неотъемлемое свойство власти и правовых норм.

Отметим, что нетрадиционные идеи Л. И. Петражицкого, с момента их появления, вызвали в восточнославянском правоведении серию дискуссий. В них были вовлечены Б. Н. Чичерин – патриарх идеи естественного права XIX столетия, а также ведущие теоретики юридического позитивизма В. И. Сергеевич, Г. Ф. Шершеневич, Д. Д. Гримм, Н. И. Палиенко и ряд обозревателей права. Спор о новых путях гносеологии в области права осложнился тем, что группа правоведов П. И. Новгородцев, Б. А. Кистяковский, С. Н. Трубецкой, Е. Н. Трубецкой, поддержав идею Л. И. Петражицкого о возрождении естественного права, не разделяли его методологических посылок, отдав предпочтение неокантианству.

Автор отмечает и тот факт, что труды отечественных специалистов в области психологии, социологии, символической логики в 70-80 г.г. XX столетия значительно опережали правоведение в позитивной оценке идей Л. И. Петражицкого. Теория эмоций включаются не только в монографическую, но и учебную литературу в сфере психологии. Отметим труды А. В. Петровского [8], М. Вилюнаса [1] [2]. Для социологов Л. И. Петражицк был интересен как теоретик, из школы которого вышла плеяда известных социологов XX столетия. Теоретик современной логики А. И. Ивин использовал классификацию норм права Л. И. Петражицкого как наиболее богатую вариантами в теории нормативных суждений [5].

Выявляя идеи, заложенные Л. И. Петражицким в конструирование психолого-антропоцентристской философско-правовой парадигмы отечественной юриспруденции начала XX столетия, отметим, что в труде «Введение в изучение права и нравственности. Основы эмоциональной психологии» Л. И. Петражицкий раскрывает и обосновывает новые парадигмальные основоположения в изучении понятий права и нравственности. Он указывает на то обстоятельство, что, несмотря на многовековые попытки определить право и нравственность, которые вполне справедливо

можно отнести к специфическим чертам человеческого духа, они и по сей день остаются «неразрешенными загадками». В указанном труде, во-первых, разрабатываются методологические посылки философско-правовой концепции, во-вторых, выясняется природа права и нравственности, в-третьих, намечаются онтологические и гносеологические основоположения концепции. Л. И. Петражицкий пишет о том, что обстоятельствами, препятствующими изучению основоположений права, являются, во-первых, недоразумения относительно сферы нахождения правовых (и нравственных) явлений, во-вторых, отсутствие надлежащей научной методологии и применение «негодных» для научных целей приемов мышления и исследования; в-третьих, неудовлетворительное состояние традиционных и господствующих учений психологии. «Проблема понятия права есть отнюдь не одна из множества проблем правоведения, а просто проблема науки права вообще, т.е. такая основная и преюдициальная проблема, от решения которой зависит сама возможность науки о правев отличие от собрания мнений, утверждений и предположений, не могущих претендовать на научность ни по своему происхождению, ни даже по своему содержанию» [6. с. 20]. Л. И. Петражицкий выявляет недостатки методологии, имеющейся в распоряжении юристов и моралистов. Он раскрывает свои методы исследования правовых явлений и образования общих понятий и теорий. Российский мыслитель пересматривает научное здание теоретической психологии. В труде «Введение в изучение права и нравственности. Основы эмоциональной психологии» Л. И. Петражицкий раскрывает, в правовом контексте, основную категорию элементов психической жизни – эмоций. Он показывает отличие смысла этой категории взятой в правовом контексте, от того, что представлен в психологии. На основе эмоциональной психологии он строит новую теорию этических, т.е. правовых и нравственных явлений.

Автор отмечает, что психологическая теория права Л. И. Петражицкого принципиально отличается от традиционных воззрений в области юриспруденции начала XX столетия. Она в новом ракурсе высвечивает понятия право и нравственность, служит базой для создания новой науки «политика права». По убеждению Л. И. Петражицкого, миссия будущей науки, «политики права» состоит в отыскании нового не бессознательно-эмпирического пути, при изучении понятий права и нравственности, «…а в соответственном ускорении и улучшении движения к свету к великому идеалу будущего» [6. с. 4].

Отметим, что онтологический аспект философско-правового учения Л. И. Петражицкого раскрывается при анализе соотношения права, как психологического явления и нравственности индивидов. Л. И. Петражицкий значительное внимание уделяет психологическому состоянию социальной среды. Право, в онтологическом контексте – продукт социально-психологической жизни. Учёный рассматривает законы массовой психологии, процессы, аналогичные борьбе за существование и естественному отбору, которые он называет «эмоциональным подбором». «Специфическая природа явлений права, нравственности, эстетики, их отличия друг от друга и от других переживаний коренятся не в области интеллектуального, а в области эмоционального, импульсивного в нашем смысле их состава. … Своеобразный характер правовых проекций, в частности, та особенность правовых обязанностей по сравнению с нравственными, что они представляются не только повелевающими одним, но и авторитетно предоставляющими соответствующие блага другим. Представляемая сфера господства этих норм и сфера проекции обязанностей и прав в конкретных случаях определяется и объясняется интеллектуальным составом правовых переживаний. В частности, если со стороны интеллектуального состава нет ограничений, то подлежащие нормы представляются вечными и вездесущими, всегда, везде и для всех обязательными, всем предоставляющими права, например, права жизни и т. д.» [7. с. 82-83]. По убеждению Л. И. Петражицкого, при решении вопроса о природе права и нравственности необходимо найти психические элементы

этих явлений. Правоведом подчёркнуто, что их местонахождением является лишь психика индивида.

Подчеркнём для читателя, что главными идеями, заложенными Л. И. Петражицким в основание составленной им новой психолого-антропоцентристской парадигмы, являются идеи трактовки права как ряда явлений индивидуальной психики возникающих при разрешении проблем духовных и материальных ценностей социума. Природа права и нравственности в каждом социуме может быть познана лишь при анализе психики индивида, его эмоциональных переживаний. Поэтому, интуитивное право представлено как ближайший к природе регулятор, как средство мотивации поведения индивида. Именно интуитивное право приводит индивидов к исполнению прав и обязанностей без каких-либо внешних воздействий – принуждения и сформулированных норм – моделей поведения.

В качестве вывода укажем читателю, что развитие правовой культуры каждого конкретного общества – его правосознания и правового понимания, как формы мировоззрения формирующейся в процессе правовой социализации и имеющей сложную систему требует постоянного осмысления сложившейся системы ценностей. Одна из важных составляющих этого процесса – изучение проблемы правового сознания и правового понимания, в контексте философии правовой культуры.

Особый интерес в данной связи представляет восточнославянская философия права, в рамках которой проблема соотношения морали и права, общих принципов и исторически-конкретных форм их взаимодействия является центральной. Особенностью восточнославянской философии права является то, что она в существенной мере сосредоточена на нравственно-правовых принципах, являющихся (или долженствующих стать) основоположениями правотворчества и правового применения. Этим она отличается от философии права в странах Запада, которая к концу XIX – началу XX веков была, по сути, сведена к позитивным правоведческим наукам.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Вилюнас М. Психология эмоциональных явлений. / М. Вилюнас. – М.: Издательство МГУ, 1976. – 156с.
2. Вилюнас М. Психология эмоций. / М. Вилюнас. – М.: Издательство МГУ, 1984. – 180с.
3. Достоевский Ф. М. Ряд статей о русской литературе. / Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений в 30-и т. Т.18. – Л.: Наука, 1978. 372с.
4. Достоевский Ф. М. Зимние записки о летних впечатлениях. / Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений в 30-и т. Т.5. – Л.: Наука, 1973. 408с.
5. Ивин А. И. Логика норм. / А. И. Ивин. – М.: Издательство МГУ, 1973. – 240с.
6. Петражицкий Л. И. Введение в изучение права и нравственности. Основы эмоциональной психологии / Л. И. Петражицкий – СПб.: Типография Ю. И. Эрлих, 1908. – 270с.
7. Петражицкий Л. И. Теория права и государства в связи с теорией нравственности. / Л. И. Петражицкий – СПб.: «Лань», 2000. – 608с.
8. Петровский А. В. Краткий очерк истории социальной психологии. Социальная психология. / А. В. Петровский – М.: Наука, 1975. – 168с.

REFERENCES:

1. Vilyunas M. Psikhologiya emotsional'nykh yavleniy. [Psychology of emotional phenomena]. – M.: Izdatel'stvo MGU, 1976. – 156s.
2. Vilyunas M. Psikhologiya emotsiy [Psychology of emotions]. – M.: Izdatel'stvo MGU, 1984. – 180s.
3. Dostoevskiy F. M. Ryad statey o russkoy literature [A number of articles on Russian literature] // Polnoe sobranie sochineniy v 30-i t. T.18. – L.: Nauka, 1978. 372s.
4. Dostoevskiy F. M. Zimnie zapiski o letnikh vpechatleniyakh. [Winter notes on summer impressions] // Polnoe sobranie sochineniy v 30-i t. T.5. – L.: Nauka, 1973. 408s.
5. Ivin A. I. Logika norm [Rules of logic]. – M.: Izdatel'stvo MGU, 1973. – 240s.
6. Petrazhitskiy L. I. Vvedenie v izuchenie prava i nravstvennosti. Osnovy emotsional'noy psikhologii [Introduction to the study of law and morality. Fundamentals of emotional psychology] – SPb.: Tipografiya Yu. I. Erlikh, 1908. – 270s.

7. Petrazhitskiy L. I. Teoriya prava i gosudarstva v svyazi s teoriey nravstvennosti. [Theory of Law and State in connection with the theory of morality] – SPb.: «Lan'», 2000. – 608s.

8. Petrovskiy A. V. Kratkiy ocherk istorii sotsial'noy psikhologii. Sotsial'naya psikhologiya. [A brief sketch of the history of social psychology. Social Psychology] – M.: Nauka, 1975. – 168s.

Кузьменко В. В., доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії і політології Дніпропетровського державного університету внутрішніх справ (Дніпропетровськ, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua

Онтология правотворчості Ф. М. Достоєвського і Л. І. Петражицького в контексті глобальних проблем правової антропології

Анотація. *У другій половині XIX століття в західній філософії права, разом із загальною тенденцією зростання впливу позитивізму та сциєнтизму, популярність концепції природного права різко падає. Провідні правознавці і теоретики права все більше схиляються до того, що тлумачення основ природного права суб'єктивно. Право розуміють як формальну юридичну систему. Східнослов'янська традиція філософії права уникла цих крайнощів. Панівною лінією в східнослов'янській філософії права залишається та, яка розглядає право в тісному зв'язку з моральним життям людей. Найкраще концепція східнослов'янської філософії права була представлена Ф. М. Достоєвським, який представив світогляд, очищене від однобокості концепцій, як слов'янофілів, так і західників.*

Л. Й. Петражицький у 1897-1900 р.р. вперше в східнослов'янському правознавстві поставив питання про необхідність опори природного права на досягнення психології. Трактування людини як природної істоти проводилася Л. Й. Петражицький в контексті вчення Ч. Дарвіна і досягнень психології кінця XIX століття. В основу своєї правової концепції Л. Й. Петражицький поклав поняття емоції.

Ключові слова: *філософія права, природне право, слов'янофіли і західники, психологія, емоція.*

Kuzmenko V, doctor of philosophical sciences, full professor, Head of Department of Philosophy and Political Science, Dnepropetrovsk State University of Internal Affairs (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

Ontology of lawmaking by F. Dostoevsky and L. Petrazhitsky in the context of the global problems of legal anthropology

Abstract. *The second half of the nineteenth century in the Western philosophy of law, together with the General trend of the growing influence of positivism and scientism, the popularity of the concept of natural law falls sharply. Leading legal scholars and legal theorists increasingly inclined to believe that the interpretation of the foundations of natural law in the highest degree subjective, and what scientific value is the only study of the history of positive law. The evolution of the last try to uncover the methods of psychology or sociology. Law is increasingly understood as the formal legal system. East Slavic tradition of legal philosophy has avoided these extremes. Despite the wide range of different approaches to the question of the nature of law, from Hegelians to positivism, formal understanding of the law is alien to East Slavic culture. The dominant line in the East Slavic philosophy remains the law, which considers law in close connection with the moral life of people. This is the base of the Eastern Slavic tradition in the philosophy of law. Many legal experts believe that the best of the East Slavic concept of philosophy of law was presented to F. M. Dostoevsky, who presented a worldview purged of the biased nature of the concepts of Slavophiles and westernisers.*

L. I. Petrazhitsky in 1897-1900 gg's first East Slavic law raised the question about necessity of support of natural law on the achievements of psychology. Treatment by L. I. petrazhitskii to the heritage of natural law as the source of the new theory were expressed in postulirovana man, taken in the unity of its physical and social properties. Interpretation of man as natural being held, L. I. Petrazhitsky in the context of the teachings of Charles Darwin and achievements of psychology in the late XIX century. At the basis of the legal concept of L. I. Petrazhitsky put the concept of emotions. He defined emotion as the process of excitation-inhibition in a human body, that originates in the interaction of people in solving problems of material and spiritual values.

Keywords: *philosophy of law, natural law, Slavophiles and Westerners, psychology, emotion, spiritual and material values.*

УДК 101.8

Макогонова В. В.
кандидат философских наук,
доцент кафедры философии
Днепропетровский национальный
университет имени Олеся Гончара
(Днепропетровск, Украина),
E-mail: visnukDNU@i.ua

ЗЕНЬКОВСКИЙ В. В. О ДИАЛЕКТИКЕ ПОНЯТИЙ «ХУДОЖНИК», «МЫСЛИТЕЛЬ», «ФИЛОСОФ»

Аннотация. *Демаркация философской и художественной рефлексии – актуальная проблема современной историко-философской науки. Один из способов ее решения - определение границ и содержания понятий «художник», «мыслитель», «философ». В таком контексте представляет значительный интерес опыт отечественного историка философии и литературы В.В.Зеньковского, научного наследие которого является предметом анализа в рамках представленной статьи. С точки зрения Зеньковского, художник – мастер художественного слова, в творчестве которого имеет место «откровение через искусство». Мыслителем художника делают не попытки философствовать, «оправдывать» свои чувства, свои «движения», т.е. оформлять их в систему. В историю философской мысли художник слова может по праву войти тогда, когда, используя свои, художественные средства выразительности, оказывается в состоянии разрешить философские вопросы. Если творческое стремление писателя сосредотачивается не на изображении живого и реального портрета героя, а на усмотрении в том или ином лице типа человека, могут иметь место проявления художественного платонизма. Философский потенциал художественной литературы обнаруживается там, где художественный образ приобретает черты «бытийственной идеи». Философский характер мысли удостоверяется «исканием системы». Движение к построению системы, считает Зеньковский, необходимое условие и признак философского творчества Мыслитель не может состояться как философ, не владея «необходимой техникой философской работы», т.е. не зная истории философии, без привычки к строгой понятийной дисциплине.*

Ключевые слова: *художник, мыслитель, философ, Зеньковский.*

Василий Васильевич Зеньковский (1881 – 1962) относится к числу тех отечественных мыслителей, чей жизненный и творческий путь в равной мере представляет исследовательский интерес. Богослов, педагог, психолог, историк философии и литературы, церковно-общественный деятель. Человек, достойно и мужественно переживший две мировые войны, войну гражданскую и три революции. Русский философ «киевской школы». Приват-доцент университета св. Владимира, защитивший магистерскую диссертацию в Москве. Основатель Киевского научно-философского общества и Русского Студенческого христианского движения. Министр в правительстве гетмана П.Скоропадского, «по воспитанию и чувствам всецело и абсолютно принадлежащий России» [11, с. 11].

По числу посвященных ему публикаций, В.В. Зеньковский не может, конечно, соперничать с В.С. Соловьевым, Н.А. Бердяевым, С.Л. Франком, Л. Шестовым. Тем не менее, своеобразие философской индивидуальности Зеньковского складывалось из элементов, позволяющих предполагать заметный рост, в ближайшие годы, исследовательского интереса к творчеству этого философа.

Учитывая общественно-политическую ситуацию, сложившуюся в современной Украине, трудно переоценить актуальность опыта рефлексии Зеньковского относительно двойственной русско-украинской культурной идентичности.

Украинские исследователи фиксируют как проблему тот факт, что «существование поликультурного населения в Украине детерминирует наличие в ее социальном пространстве конкурентных идентичностей, что в свою очередь предусматривает

конкуренцию их ценностного наполнения» [5, с. 444]. Вот, к примеру, один из вариантов классификации конкурирующих в современной Украине дискурсов: 1) традиционно-украинский (диаспоро-львовский); 2) традиционный интеллигентский русский; 3) реликтово-советский русскоязычный, 4) реликтово-советский (неонароднический) украиноязычный; 5) мультиязыковый дискурс глобалистского субстрата [См. 15].

Насущной для нашей страны является задача гармоничного сочетания в культурной и политической практике таких значимых категорий как «национальная самоидентификация» (отдельный этнос) и «нация сограждан» (как форма консолидации в полиэтническом социуме). Вряд ли можно сомневаться в том, что главным условием гармонии выступает уважение к национальным чувствам представителей каждого этноса. Ущемлением человеческого достоинства является требование отказаться от свободы национальной самоидентификации. Гражданское единство достигается не победой одной из «конкурирующих идентичностей», а превращением конкуренции в партнерство.

В. В. Зеньковский принадлежал двум культурным традициям, русской и украинской, с огромным уважением и осторожной деликатностью относился к национальным чувствам обоих народов, глубоко осознавал невозможность однозначно оценить, проделанный ними совместно исторический путь. Все вместе это определяет особую ценность изучения опыта Зеньковского, изучения того, какое выражение факт принадлежности к двум культурным традициям «находил в его экзистенциальном бытии и как отражался в попытках теоретических обобщений» [1].

Поиск ответа на эти вопросы связал с общим вопросом о понимании отечественности философии в Украине Г.Е. Аляев в рамках своего исследования «Двойственность национального сознания как экзистенциал и предмет анализа (опыт Василия Зеньковского)». В наполнении конкретным смыслом несколько расплывчатого конструкта «отечественная философия» в современной Украине, а также при разрешении вопросов о «национальной приписке» того или иного философа, – приходит к выводу Г. Е. Аляев, – могут быть использованы формулы Зеньковского «двойственность национального сознания» и «культурный параллелизм». Их содержание составляет осознание принадлежности одновременно к двум культурам, русской и украинской, осознание неразрывной связи между ними, утверждение необходимости параллельного их развития без того, чтобы развитие одной происходило в ущерб другой.

«Отечественной в Украине является не только философия украинская – определенная как таковая то ли по географическому, то ли по ментальному принципу, но и философия русская – в той мере, прежде всего, в которой ее носители так или иначе связаны с Украиной, но также и по более широким соображениям – на основании глубокого исторического переплетения духовных судеб и потенциалов русского и украинского народа (их «гениев»), в основе которого – единство религиозной веры» [1].

Проблематика, связанная с изучением национальной специфики философствования, не исчерпывает, конечно, всей полноты вопроса о способах и формах существования философии в культуре. Для историко-философской науки представляют интерес не только принципы включения философемы в ту или иную национальную традицию, но и принципы включения нефилософских феноменов в традицию философскую. Важными действующими лицами в истории философии оказываются не только философы, но и мыслители, идеологи, публицисты, художники. Специфическая природа философского творчества порождает такое явление как чрезвычайная эмпирическая пестрота философской жизни.

Многообразие форм выражения философского знания и методов его получения составляет внутреннее богатство духовной культуры и одновременно ставит перед историками философии ряд серьезных проблем теоретико-методологическо-

го характера. О соотношение понятий «история философской мысли» и «история философии»; «философия» и «философствование»; о характере и формах взаимодействия в культуре философии и религии, философии и искусства; о границах философской и художественной, философской и религиозной рефлексии.

В таком контексте опыт В.В. Зеньковского как историка русской философии и литературы представляет большой интерес. Обращает на себя внимание тот факт, что художники слова предстают в его работах, прежде всего, как мыслители. «Проблема красоты в миросозерцании Достоевского», «Миросозерцание И. С. Тургенева», «Л. Толстой как мыслитель (К диалектике его идейных исканий)», «Философские мотивы в русской поэзии», «Гоголь как художник», «Гоголь как мыслитель».

В рамках данной статьи автор пытается ответить на вопрос о том, каким образом Василий Зеньковский определяет границы и содержание понятий «художник», «мыслитель», «философ».

Насколько известно автору, под таким углом зрения научное наследие Зеньковского в научной литературе еще не рассматривалось. Объектом изучения избиралась научно-организаторская деятельность Зеньковского в Киеве; его концепция истории русской философии; богословские труды, посвященные вопросам православной антропологии и культурологии [См. 7, 12, 18].

Близкой по тематике и задачам можно назвать статью Н. И. Милевской «М.Ю. Лермонтов в восприятии о. В. В. Зеньковского». В статье обращается внимание на то, что литературное творчество русского поэта интересует Зеньковского как способ выражения философских взглядов [См. 14].

Данное исследование не придется начинать с чистого листа, если поместить его в контекст изучения проблемы взаимодействия философии и литературы в отечественной культуре.

«Когда мы пытаемся выделить национальные особенности русской философии, мы неизбежно говорим, например, о ее тесной связи с литературой или ее религиозности… когда речь заходит о разведении (или, наоборот, сочетании) философии и религии, философии и литературы, философии и идеологии, - нельзя избежать разъяснений по поводу того, насколько уникальным (или особенным, или – наоборот – общеизвестным) является та внутренняя связь с религией, та литературность философии и философичность литературы …» [2, с. 12–13].

У историков философии отсутствует единое мнение по вопросу о том, оправдана ли оценка русской философской мысли как литературоцентричной. С одной стороны, существует весьма устойчивая традиция (нашедшая отражение, например, в работах Н. А. Бердяева, А. Ф. Лосева, А. Ф. Замалеева и др.) признания «литературоцентричности» русской философии не просто «жанровой, внешне-формальной характеристикой», а проявлением соответствующей «логико-дискурсивной тенденции духовной культуры». С другой – существует мнение о неправомерности такой оценки и надуманности самой проблемы литературоцентризма русской философии (М. А. Маслин).

Со своей стороны многие культурологи и литературоведы считают литературоцентризм существеннейшей характеристикой русской культуры в целом. Речь идет о «тяготении культуры к литературно-словесным формам», о культурно-рефлексивной функции литературы (М. Берг, И. Кондаков и др.). Возникает очевидная необходимость ответить на следующие вопросы: в условиях, при которых литература является саморефлексией культуры, может ли философия не иметь литературоцентричного характера? Каков характер взаимодействия двух форм духовной деятельности (философии и литературы), которые выполняют в культуре одну и ту же функцию - функцию саморефлексии?

Ответить на эти вопросы необходимо, чтобы преодолеть ситуацию, наличие которой констатируют многие исследователи. «Дело дошло до того, что, что в наше время есть вполне образованные люди, которые не могут понять, чем философия

отличается от литературы и есть философы, которые не могут объяснить это отличие» [6].

«Литературность философии и философичность литературы» в равной мере характеризует традицию и русской, и украинской мысли. Отношения философии и литературы приобрели характер, позволяющий говорить не просто о взаимодействии, но о взаимопроникновении, «взаимоосуществлении» этих двух форм духовной деятельности. Наблюдается факт длительного существования и развития духовной культуры в так называемом синкретическом состоянии. На протяжении нескольких столетий (примерно X–XYII) философствование существует не как отдельная сфера духовного творчества, а как часть некого интеллектуального целого литературо-художественно-религиозно-философского. Получили широкое распространение так называемые неспециализированные формы философствования (имеется в виду специфическое бытие философии в контексте художественной культуры, «ангажированность» ее другими формами социально-политической и духовной деятельности).

В творчестве В. В. Зеньковского такая традиция нашла яркое выражение и, одновременно, стала предметом рефлексии.

Исходной точкой, из которой можно начать движение в поисках ответа на вопрос о границах и содержании понятий «художник», «мыслитель», «философ», служит следующее замечание Зеньковского. Подавляющее число писателей озабочены тем, чтобы в своих произведениях дать живой и реальный портрет героя. Мастером создания живого своеобразно-индивидуального образа был, например, Л. Н. Толстой. Но есть и другая задача у художника и другая способность – «возводить наше восприятие того или иного лица до усмотрения в нем типа человека» [10, с. 177]. Таков Н. В. Гоголь, Наташа, Пьер, Анна Каренина – из ряда портретов. Манилов, Собакевич, Коробочка – изображение типа.

Л. Н. Толстой не стремился найти в людях «типическое». Его образы живут «каждый своей особой жизнью, не смешиваясь ни с кем». Персонажи «Войны и мира» «стоят на такой высоте портрета, как едва ли это возможно найти у какого-либо другого писателя» [10, с. 180]. Художественная сила Толстого в том, что каждая индивидуальность остается для нас в своем своеобразии, в «нерасчленимой единственности личности». Наташа Ростова добра, но «ее доброта не вырисовывается так, чтобы явить тип доброты». «Марья Болконская, в которой наиболее легко было бы подняться до зарисовки типа глубокой духовной женской натуры, все это она имеет как-то «про себя». «Толстой искал этого – последней силы в создании портрета, но ничего большего» [Там же].

Гоголь, рисуя живые и красочные портреты героев «Мертвых душ», «хочет добраться до изображения типа человека». Зеньковский называет это художественным платонизмом. «Восхождение от живой конкретности к тому типу («идее» по Платону), который в данном лице художник стремится выразить. Платонизм … не минует эмпирической живой реальности, но учит нас тому, что в каждом конкретном бытии, с той или иной силой и выразительностью, есть его «идея», тот вечный «лик», который и придает конкретной реальности ее «смысл», вскрывает ее «сущность». [10, с. 177].

В. В. Зеньковский считает чрезвычайно важным «углубиться в анализ понятия «типа» в человеке». В традиции философской христианской антропологии, к которой принадлежит мыслитель, различать понятия «личность» и «природа человека». «Личность является свободной в отношении к своей природе» [10, с. 178]. Психическая и духовная природа в человеке слагается под влиянием биологических и социальных факторов. Личность уходит корнями в «метафизическую сферу неповторимости». Типичным может быть не личность, а ее эмпирическое выражение. В «Мертвых душах» - разбирает Зеньковский гоголевскую поэму, - типичным оказывается не сам Чичиков как человек, в его духовной основе, а «приобретательство»

как основное свойство героя и всей человеческой истории. Типической формой эмпирического склада человека является скупость Плюшкина. «Понятие «типичности» (в смысле платоновской идеи») относится к эмпирической личности во всей полноте ее качеств, привычек, характера, т. е. к природе человека в ее полноте, но не к личности как таковой, т. е. в ее глубине» [10, с. 179].

Практически к тем же аргументам прибегает Н. А. Бердяев, обосновывая свой взгляд на Ф. М. Достоевского как величайшего русского метафизика. Писателя Достоевского можно назвать философом потому, что художество его – проникновение в «первоосновы жизни идей». В творчестве Достоевского нет изображения объективного быта, нет дара перевоплощения в природное многообразие человеческого мира как, например, у Льва Толстого. Метафизичность творчества Достоевского в том, что он рисует не внешний быт, не жизненный уклад, а духовную глубину человека, отношение человека и бога, человека и дьявола. Все внешнее, - фабула, городская атмосфера, - символы внутреннего, духовного мира [4, с. 393].

Так и у Гоголя, по замечанию Зеньковского, «нигде нет фальши, хотя много неправдоподобия» [10, с. 157]. Это потому, что внешний реализм для самого Гоголя – только «оболочка», «словесная плоть», за которую он стремился проникнуть.

И Зеньковский, и Бердяев, анализируя творчество великих русских писателей, приходят, в сущности, к тем выводам, которые закрепились и в современной исследовательской литературе. «Близость литературы и философии выражается степенью проявленности в ней рефлексивной позиции. Либо художник занимает арефлексивную позицию, и тогда он бытописатель: его интересуют нравы, моральные ценности для него не отделены от эмпирии жизни … либо в центре внимания художника именно ценности как таковые, те движения мысли и чувства, которые ведут от прекрасного, доброго, великого «самих по себе» к поступкам, действиям» [3, с. 99–100].

Показательно, что избирая, например, предметом анализа гоголевскую прозу, Зеньковский не называет Гоголя писателем. В знаменитом «Словаре русского языка» Ожегова писатель определяется как человек, который занимается литературным трудом, пишет художественное литературное произведение. Художник – тот, кто творчески работает в какой-нибудь области искусства; тот, кто выполняет что-нибудь с большим художественным вкусом, мастерством. [16, с. 324,] Думается, что Зеньковский называет Гоголя художником, а не писателем, не только уважая в нем мастера. Художник – не просто мастер художественного слова. Воздействие его текстов на читателя, как и воздействие гениальной музыки на слушателя, - «все это больше, чем «магия», - это уже есть откровение через искусство тех … движений, которые иначе невыразимы, непостижимы для разума». [9, с. 297].

Когда художник слова начинает ощущать, что «литераторством» невозможно утолить «духовную жажду», что «писательством» не исчерпываются потребности творческого самовыражения, что художественная удача не означает возможности «мысль разрешить», происходит переход в иное качество. Художник становится мыслителем.

Мыслителя отличает стремление к построению цельного мировоззрения. При этом ценность полученного опыта определяет не внутренняя непротиворечивость, не формальная целостность, а глубина, «открытость бездне». Мыслителем художник становится не тогда, когда он пытается философствовать, «оправдывать» свои чувства, свои «движения», т. е. оформлять их в систему. Не владея «необходимой техникой философской работы», писатель может оказаться «односторонним и наивным». В историю философской мысли художник слова может по праву войти тогда, когда, используя свои, художественные средства выразительности, оказывается в состоянии разрешить философские вопросы.

Стоит заметить, в художественной среде отсутствие системности и дисциплины в идейных построениях нередко было результатом осознанного выбора. «С какой

бы философией я ни сталкивался в моей жизни, - писал немецкий поэт Р. М. Рильке русскому художнику А. Бенуа, - я всегда обращался с ней как с поэзией, подходя к ней с максимальными эстетическими запросами и минимальной добросовестностью; поэтому большинство философов известно мне лишь одной своей стороной, и я чувствую, что я совершенно не способен целиком усвоить какую-либо систему и затем сопоставить ее с другой. Когда из философского развития одного человека вырастает целая система, меня охватывает почти гнетущее чувство какой-то ограниченности или преднамеренности, и я всякий раз пытаюсь искать человека там, где его опыт, еще синтетический и нерасчлененный, выступает во всей своей живой полноте, без ущерба, наносимого ему ограничениями и уступками, которых требует любая систематизация.» [17, с. 177].

И Зеньковский признает наличие большой дистанции между миросозерцанием и системой философии. Всякое «миросозерцание заключает в себе больше свободы, больше простора для мысли, чем «система», - системы удаются единицам, а людей, имеющих миросозерцание, много» [10, с. 190]. «Исканием системы» удостоверяется философский характер мысли. «Философия есть там, где есть искание единства духовной жизни на путях ее рационализации. Разные формы опыта … ставят перед нашей мыслью проблемы и требуют их разрешения на путях разума. Решения эти могут уже наличествовать в плане интуитивных прозрений, но философия … есть там и только там, где к раскрытию интуиции привлекаются силы разума» [8].

Движение к построению системы, считает Зеньковский, необходимое условие и признак философского творчества. Бесконечное и «беззаконное» богатство духовных исканий, озарений, интуиций должно «вместиться» в систему, найти в ней свое место. Чтобы быть способным к систематизации философ должен быть вооружен «необходимой техникой философской работы». Сегодня вопрос о содержании понятия «техника философской работы» едва ли не важнейший для академического философского сообщества. Его представители с сожалением констатируют падение философской культуры, понижение уровня философского мышления. Отчасти это связано с «бегством философии в литературу». Иллюстрирует это явление эпизод реальной философской жизни, описанный Ю. Н. Давыдовым, присутствовавшим на лекции некого «модного», известного за пределами профессионального круга философа. Суть своих идей была передана лектором причудливо, логически – невразумительно. Вопросы, которых он касался, остались не проясненными не только для нефилософской публики, но и для его коллег. «Что вы поняли из лекции?», - спросил Ю. Н. Давыдов у слушательницы, которая считалась специалисткой в философии лектора. На что получил следующий ответ: « Разве это надо понимать?! В это же надо погружаться. А погружаться можно, лишь отказавшись от суетного желания что-то понять. Ведь речь идет о том, что выше нашего понимания. Откажитесь от этого тщеславного стремления … отключите свой рассудок и – вы почувствуете такой кайф!» [6, с. 66-67]. Проблема не в аудитории, которая ждет от философии «шока», «пронзительного впечатления». Проблема в том, что сам лектор не избежал соблазна – получить от философии того, что получаешь от искусства.

Зеньковский высказывается по этому поводу совершенно определенно. Мыслитель не может состояться как философ без знания истории философии и привычки к строгой понятийной дисциплине. Рассуждая о психологии мыслительного творчества, Зеньковский отмечает, что потребность добиться единства в идейных построениях ведет к самозамыканию в линиях искомого единства, часто лишает чувства живой и непосредственной реальности. И так не раз случалось со многими настоящими философами [10, с. 190]. С другой стороны, форма, которую приобретают идейные исканиям художника-мыслителя, может быть неадекватной его духовной гениальности. Гоголь, например, как художник поднялся до высот метафизики. Но мировоззрение его оставалось «незакрепленным», художнически открытым, отчасти наивным и односторонним.

В результате исследования, проведенного в рамках данной статьи, автор пришел к следующим выводам:

В. В. Зеньковский относится к числу тех отечественных мыслителей, чей жизненный и творческий путь в равной мере представляет исследовательский интерес. Отечественной в Украине является не только философия украинская, но и русская – на основании глубокого исторического переплетения духовных судеб и потенциалов русского и украинского народов. В отечественной истории имел место факт длительного существования и развития духовной культуры в так называемом синкретическом состоянии. На протяжении нескольких столетий (примерно X–XYII) философствование существует не как отдельная сфера духовного творчества, а как часть некого интеллектуального целого литературо-художественно-религиозно-философского. Получили широкое распространение так называемые неспециализированные формы философствования (имеется в виду бытие философии в контексте художественной культуры, «ангажированность» ее другими формами социально-политической и духовной деятельности). Как историк отечественной философии Зеньковский не мог не вписать в контекст историко–философских изысканий литературно – художественные источники. Возникла необходимость решить комплекс вопросов теоретико-методологического характера: выработать принципы обнаружения философской рефлексии в литературно-художественном творчестве, определить границы и содержание понятий «художник», «мыслитель», «философ». С точки зрения Зеньковского, Художник – не просто мастер художественного слова. Творчество художника – откровение через искусство. Мыслителем художника делают не попытки философствовать, «оправдывать» свои чувства, свои «движения», т. е. оформлять их в систему. Не владея «необходимой техникой философской работы», т. е. не зная истории философии, без привычки к строгой понятийной дисциплине, писатель может оказаться «односторонним и наивным». В историю философской мысли художник слова может по праву войти тогда, когда, используя свои, художественные средства выразительности, оказывается в состоянии разрешить философские вопросы. Если творческое стремление писателя сосредотачивается не на изображении живого и реального портрета героя, а на усмотрении в том или ином лице типа человека, могут иметь место проявления художественного платонизма. Философский потенциал художественной литературы обнаруживается там, где художественный образ приобретает черты «бытийственной идеи».

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Аляев Г. Е. Двойственность национального сознания как экзистенциал и предмет анализа (опыт Василия Зеньковского) [Электронный ресурс] / Г. Е. Аляев // Режим доступа: http: dogviewer.yandex.ua
2. Аляев Г. Е. Русская философия в историческом, методологическом и смысложизненном измерении / Г. Е. Аляев // Русская философия: история, методология, жизнь. – Полтава: ООО «АСМИ»,2011. – с.10-18.
3. Антипов Г. А. От философии к литературе. От литературы к философии / Г. А. Антипов// Философия и ее место в культуре. – Новосибирск, 1990. – с. 88 –106.
4. Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского / Н. А. Бердяев // Смысл творчества. Опыт оправдания человека. – М.,2004. – с. 381–528.
5. Гайворонюк Н. В. Сучасний вимір української ідентичності / Н. В. Гайворонюк, Б. І. Приймак // Гілея: науковий вісник.Збірник наукових праць / Гол.ред. В.М.Вашкевич. Вип.71 (№4). – К., 2013. – 444 с.
6. Давыдов Ю. Н. Раздумья о философской культуре / Ю. Н. Давыдов // Вопр. филос. – 1988, – № 3, – с. 66-67.
7. Ермишин О. Т. О двух концепциях русской философии (В. В. Зеньковский, Б. В. Яковенко, Г. Г. Шпет) / О. Т. Ермишин // Философ.науки, – 2004, – с. 149-158.
8. Зеньковский В. В. История русской философии. [Электронный ресурс] / В. В. Зеньковский – Режим доступа: http: fanread.ru/ book/ 4319479
9. Зеньковский В. В. Л. Толстой как мыслитель (К диалектике его идейных исканий) / В. В. Зеньковский // Русские мыслители и Европа. – М., 2005. – с. 300–308.

10. Зеньковский В. В. Н. В. Гоголь / В. В. Зеньковский // Русские мыслители и Европа. – М., 2005. – с. 142–265.
11. Зеньковский В. Пять месяцев у власти (15 мая – 19 октября 1918 г.). Воспоминания / В. Зеньковский. – М., 1995.
12. Летцев В. М. Личность как средоточие мировоззренческих исканий В. В. Зеньковского / В. М. Летцев // Вопр.философии, – 2003, – №12, – с. 140–146.
13. Малер А. Кризис русской философии [Электронный ресурс]. / А. Малер. - Режим доступа: www.russ.ru/pole/krizis-russkoj-philosofiї
14. Милевская Н. И. М. Ю.Лермонтов в восприятии о. В. В.Зеньковского / Н.И. Милевская // Филологические науки, – 1999, – №6. – с. 79–86.
15. Нагорна Л. Національна ідентичність в Україні / Л. Нагорна. – К., 2002.
16. Ожегов С. И. Словарь русского языка / С. И. Ожегов – М.,1983.
17. Рильке Р. М. Письмо А.Бенуа от 28 июля 1901 / Р. М. Рильке // Рильке Р. М. Вopncbege – М., Искусство, – 1971.
18. Ткачук М. Київський період творчості В. В. Зеньковського / М. Ткачук // Магістеріум. Історико-філософські студії. – К., 1998. – с. 28–37.

REFERENCES:

1. Alyaev G. E. Dvoystvennost' natsional'nogo soznaniya kak ekzistentsial i predmet analiza (opyt Vasiliya Zen'kovskogo) [The duality of the national consciousness as the existential and the subject of analysis (Basil Zenkovsky experience)] [Electronic resource]. – Access mode: http: dogviewer.yandex.ua
2. Alyaev G. E. Russkaya filosofiya v istoricheskom, metodologicheskom i smyslozhiznennom izmerenii [Russian philosophy in the historical, methodological measurement] // Russkaya filosofiya: istoriya, metodologiya, zhizn'. – Poltava: OOO «ASMI»,2011. – s.10-18.
3. Antipov G. A. Ot filosofii k literature. Ot literatury k filosofii [From philosophy to literature. From literature to philosophy] // Filosofiya i ee mesto v kul'ture. – Novosibirsk, 1990. – s. 88 –106.
4. Berdyaev N. A. Mirosozertsanie Dostoevskogo [The Philosophy of Dostoevsky] // Smysl tvorchestva. Opyt opravdaniya cheloveka. – M.,2004. – s. 381–528.
5. Haivoroniuk N. V., Pryimak B. I. Suchasnyi vymir ukrainskoi identychnosti [The modern Ukrainian identity dimension] // Hileia: naukovyi visnyk.Zbirnyk naukovykh prats / Hol.red. V.M.Vashkevych. Vyp.71 (№4). – K., 2013. – 444 s.
6. Davydov Yu. N. Razdum'ya o filosofskoy kul'ture [Thinking about the philosophical culture] // Vopr. filos. – 1988, – № 3, – s. 66-67.
7. Ermishin O. T. O dvukh kontseptsiyakh russkoy filosofii (V. V. Zen'kovskiy, B. V. Yakovenko, G. G. Shpet) [On two concepts of Russian philosophy] // Filosof.nauki, – 2004, – s. 149-158.
8. Zen'kovskiy V. V. Istoriya russkoy filosofii. [The history of Russian philosophy] [Electronic resource]. – Access mode: http: fanread.ru/ book/ 4319479
9. Zen'kovskiy V. V. L. Tolstoy kak myslitel' (K dialektike ego ideynykh iskaniy) [Tolstoy as a thinker (the dialectic of his ideological quests)] // Russkie mysliteli i Evropa. – M., 2005. – s. 300–308.
10. Zen'kovskiy V. V. N. V. Gogol' [N. V. Gogol] // Russkie mysliteli i Evropa. – M., 2005. – s. 142–265.
11. Zen'kovskiy V. Pyat' mesyatsev u vlasti (15 maya – 19 oktyabrya 1918 g.). Vospominaniya [Five months in power (15 May - 19 October 1918). Memories]. – M., 1995.
12. Lettsev V. M. Lichnost' kak sredotochie mirovozzrencheskikh iskaniy V. V. Zen'kovskogo [Personality as a center of philosophical quest V. V. Zenkovsky] // Vopr.filosofii, – 2003, – №12, – s. 140–146.
13. Maler A. Krizis russkoy filosofii [The crisis of Russian philosophy] [Electronic resource]. – Access mode: www.russ.ru/pole/krizis-russkoj-philosofiї
14. Milevskaya N. I. M. Yu. Lermontov v vospriyatii o. V. V. Zen'kovskogo [M. Y. Lermontov perceptions about. V. V.Zenkovskogo] // Filologicheskie nauki, – 1999, – №6. – s. 79–86.
15. Nahorna L. Natsionalna identychnist v Ukraini [National Identity of Ukraine]. – K., 2002.
16. Ozhegov S. I. Slovar' russkogo yazyka [Russian Dictionary] – M.,1983.
17. Ril'ke R. M. Pis'mo A.Benua ot 28 iyulya 1901 [Letter A. Benoit from July 28, 1901] // Ril'ke R. M. Bopncbege – M., Iskusstvo, – 1971.
18. Tkachuk M. Kyivskyi period tvorchosti V. V. Zenkovskoho [Kyiv period of creativity V.

Zenkovsky] // Mahisterium. Istoryko-filosofski studii. – K., 1998. – s. 28–37.

Макогонова В. В., кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Дніпропетровський національний університет імені Олеся Гончара (Дніпропетровськ, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua

Зеньковський В. В. про діалектику понять «митець», «мислитель», «філософ»

Анотація. *Демаркація філософської та художньої рефлексії – актуальна проблема сучасної історико-філософської науки. Один з засобів її вирішення – визначення меж та змісту понять «митець», «мислитель», «філософ». В цьому контексті цікавим є досвід вітчизняного історика філософії і літератури В. В. Зеньковського. Його наукова спадщина є предметом аналізу в статті, що представлена. З точки зору Зеньковського, митець–майстер художнього слова, в творчості якого має місце «одкровення через мистецтво». Мислителем митця можуть зробити не спроби філософувати, «виправдовувати» свої почуття, зводити їх систему. В історію філософської думки митець може з повним правом увійти тоді, коли, в змозі власними, художніми засоби вирішувати філософські питання. Якщо творче прагнення письменника зосереджується не так на зображенні живого і реального портрета, а на розсуді в тій чи іншій особі типу людини, можуть мати прояви художнього платонізму. Філософський потенціал художньої літератури виявляється там, де художній образ набуває ознаки ідеї у платонівському розумінні. Філософський характер думки засвідчується пошуками системи. Рух до побудови системи, вважає Зеньковський, умова і ознака філософської творчості. Мислитель не може відбутися як філософ, не володіючи «необхідною технікою філософської роботи», тобто не знаючи історії філософії, не маючи звички до строгої понятійної дисципліни.*

Ключові слова: *митець, мислитель, філософ, Зеньковський.*

Makogonova V., PhD in philosophical sciences, associate professor of the Department of philosophical sciences Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

Vasil Zenkovsky: content analysis of the concepts artist, thinker, philosopher

Abstract. *The forms of expression of philosophical knowledge and methods of its production are diverse. Therefore, historians of philosophy must address important theoretical and methodological problems. The correlation of concepts history of philosophy and history of philosophical thought, philosophy and philosophizing, the demarcation of the philosophical and artistic reflection, the philosophical and religious reflection. One way to salve it is content analysis of the concepts artist, thinker, philosopher. The view on this problem of Basil Zenkovsky is explored in this article.*

Zenkovsky is one of those domestic thinkers whose life and scientific heritage equdlly of interest for researchers. He was a theologian, teacher, psychologist, church, and public figure. There is a view that in Ukraine the status of domestic philosophy has not only Ukrainian but also Russian philosophy. Zenkovsky belongs to Russian and Ukrainian cultural tradition, Zenkovsky studied the history of Russian philosophy and literature. Special attention was paid to philosophical and religious reflection in fiction. Zenkovsky thought that Gogol and Leo Tolstoy are not only writers, but also thinkers. Thinker is the one who desire to form a complete world view. The value of experience of thinker is determined not integrity. The value of experience of thinker is determined by its depth. It should be noted that Tolstoy s characters are different from the characters of Gogol. The purpose of Tolstoy is the creation of an individual portrait of his hero. This Bolkonsky, Natasha Rostova, Anna Karenina. Gogol sought to draw the type of person. This Chichikov, Nozdryov, Manilov. Zenkovsky calls it Platonism in art. Platonism in art is an expression of ideas through artistic image. Zenkovsky considers it necessary to clarify the meaning of concept «type of man». It does so from the standpoint of Christian anthropology. The human personality can not be typical. A typical can be empirical expression of personality.

To be a philosopher a thinker must possess knowledge necessary. Deeply study the history of philosophy, use a special terminology. There is a significant difference between the worldview and philosophy. The worldview free than philosophy. Free spiritual quest, insight, intuition must find their place in the philosophical system.

Conclusions: the convergence philosophy and fiction – one of the trends of development of modern culture. The boundaries between artistic and philosophical reflection not always clearly defined. There is a need to set boundaries between the two areas of culture, identify patterns of their interaction To achieve the goal should be to solve such problems: compare philosophy and fiction;

identify forms of their interaction; the factors that determine the nature of relationship philosophy and fiction in different historical condition.

Key words: *artist, thinker, philosopher, Zenkovsky.*

УДК 1(091)

Окороков В. Б.
профессор кафедры философии
Днепропетровский национальный
университет имени Олеся Гончара
(Днепропетровск, Украина),
E-mail: visnukDNU@i.ua

ЖИЗНЬ ЗНАКА И СМЫСЛОВЫЕ ПОТОКИ ЕВРОПЕЙСКОГО СОЗНАНИЯ В КОНТЕКСТЕ МИФИЛОГИЧЕСКИХ ТРАНСФОРМАЦИЙ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ (СИМВОЛИЗАЦИЯ МИФОЛОГИИ К. ЛЕВИ-СТРОСА)

Аннотация. *Статья посвящена эволюции сознания знака – минимальной единицы смысла, которая, является наиболее характерной «единицей», позволяющей, с одной стороны, заглянуть в глубины древнего сознания, с другой – понять сущность современных форм мышления.*

Ключевые слова: *знак, миф, символ, мифологика. антропология.*

О том, как можно соскользнуть по наклонным плоскостям исторического сознания к истокам зарождения сознания, культуры и общества, писало в неклассической философии достаточно много. Вероятно, в таком контексте уместно вспомнить о деструкции М. Хайдеггера, об археологии М. Фуко, о логике смысла Ж. Делеза, о традиционных формах культуры Р. Генона и др. Похожий сценарий можно проследить у мудрецов восточной культуры (в частности, у С. Радхакришнана, А. Гхоша и др.). Примечательным европейским мыслителем, который раскрыл нам сущность феноменологии духа, был Гегель, вслед за ним описал феноменологию сознания Гуссерль. Словом, неклассическ5ая культура оказалась у той граничной черты, за которой начинаю проявляться предельные особенности эволюции сознания.

В соответствии с нашим понимание такой эволюции сознания одной из ключевых фигур погружения в мир греков и древних мудрецов является знак – минимальная единица смысла, которая, по этой причине, может наиболее точно отразить древнее искусство мышления. Знак является наиболее характерной «единицей», позволяющей, с одной стороны, заглянуть в глубины древнего сознания, с другой – понять сущность современных форм мышления. Попробуем проследить путь знака с целью продолжения нашего путешествия.

Мысль сама по себе всегда уверена, что она схватывает значение образа (то есть и образ, и значение); но образ (знак) – это явление настоящего (по Ж. Деррида, отсрочка, след) [Деррида, 2000], тогда как значение всегда эле-мент повторения (по Ж. Делезу), элемент прошлого. Таким образом, мысль обречена совмещать прошлое и настоящее, чтобы вообще она могла быть мыслью, оперировать знаками и значениями.

Очевидно, что значение и знак не сходятся во времени (как не сходятся прошлое и будущее с настоящим), – их невозможно объединить и совместить. Образ настоящего (как событие) и его значение – это разные сферы бытия мысли, а их объединение – это натяжка, парадокс, конфликт, связанные и с темпоральностью мысли, с ее коммуникацией (в этом месте М. Бахтин применяет очень правильный термин хронотоп). Нам кажется, что мы фиксируем значение, но образ (знак), который вы-

звал (произвел) это значение, уже ушел (сделал шаг). По Деррида, мы всегда живем в смысловом поле отсрочки от действительности. Нам кажется, что мы ее воспринимаем, но мы от нее отстранены и воспринимаем лишь ее смысловой след. Мысль всегда разорвана, – она длит то, чего уже нет, что уже прошло (точнее, мысль уходит вперед); мысль это событие в виде следа, знака, символа, – то, что еще переживается. Буквально, по Лакану, мы мыслим там, где нас уже нет, и существуем там, где не мыслим.

Мысль одновременно держит образ (знак вещи) и длит его (приписывает ему значение). Главная иллюзия мышления, что мысль однозначна, самодостаточна и (по Гуссерлю) самоочевидна. Фактически, как следует из вышесказанного, она всегда как минимум двузначна (а лучше сказать, многозначна).

Это изначальное противоречие мысли, вследствие которого она вечно в движении, обречена на апории и антиномии. Для преодоления противоречивости мысли, а вместе с тем ее конфликта с разумом и чувствами, необходимо введение определенных операций. Да, и сама мысль есть собственно операция по объединению несоединимого – прошлого, настоящего и будущего, чувственности и разумности, вечности и становления и т. д.

То есть нужно было создать операцию совмещения знака и значения (и в то же время мысли и действительности), чтобы отвлечься от главного противоречия. И такая операциональная система была найдена греками. Первоначально новая дисциплинарная практика была названа логикой, а в дальнейшем – семантикой. Вера устраняет эти противоречия, но создает конфликт иного порядка, верить или понимать. Вера или разумность, опора на интуицию (мысли) иль строгость (мысли) – конфликт, которые черпает энергию в том же источнике противоречивости мысли.

Основное смысловое содержание символов и знаков состоит в том, что они, фактически, являются связующим звеном между различными комплементарными мирами (или, говоря языком математиков и естествоиспытателей, различными измерениями), количество которых в древности преимущественно сводилось к двум (в наиболее ярко выраженной рациональной греческой традиции это чувственный и сверхчувственный миры Платона). Однако реально таких взаимодополняющих, комплементарных и смежных миров может быть три, четыре и т. д. до бесконечности. Их количество ничем не ограничено. И при каждом таком переходе от одного мира к другому складывается своя знаковая система, то есть количество знаковых систем тоже может бесконечное множество.

Однако есть наиболее характерные особенности каждой знаковой системы, так как они представляют собой не просто отвлеченные (построенные только для удобства разума) моменты идеального мира, а скорее, наоборот, характерные особенности тех миров, которые они связывают. Призрак Леви-Строса сказал бы о том, что в каждом таком переходе должна складываться и своя мифологическая система. В частности, для Пифагора такой мифологией (таким символом), соединяющей звенья разных миров, выступает число – сакральная священная единица преобразования форм, то есть абсолютное начало любого измерения. Для Сократа признаком перехода от мира идеального к миру разумному проявилось понятие (и вытекающая из этого перехода логика или, по Леви-Стросу, мифологика рассудка, которую в абсолютное измерение форм ввел Аристотель). Плотин (и христианская мифологика), задавая переход между божественным (творящим) началом и сотворенным мирами, вывел формулу эманаций, оформление которых, безусловно, связано с формированием языка (или мифа), в частности, хотя Плотин говорил языком символов, инте-ресной здесь выступает символика Библии или Дионисия Ареопагита. На языке такой символики писали Блаженный Августин и Фома Аквинский. В целом для древних культур и мифологий знак выступал соединяющим звеном между различными реальностями-мирами (различными измерениями). В месте (плоскости) перехода всегда оформлялся свой язык (язык мифа, который впоследствии мог приоб-

рести и статус естественного).

Итак, знак есть то, что проступает на плоскости (неважно наскальной, папирусной или бумажной) и несет в себе черты соединяемых начал (измере-ний), - плоскость, по которой бежит мысль и, сталкиваясь со знаками, расшифровывает смыслы (заложенный в основе миф). По сути, мы имеем дело с сакральным смыслом (мифологикой) топологии, или возможностью трансформировать знаки с одной плоскости на другую с сохранением логики смыслов.

На мифологику можно посмотреть и в ином смысле. Знаковая форма вы-ражения действительности проявляется еще и потому, что все, происходящее на Земле (или в Космосе) в момент «перводействия» (образования или творе-ния), лишь повторяет суть (структуру) самого творящего начала, т. е. обладает способностью раскрыться как нечто, точнее, знак, – что передает (через незримую поверхность знака) сущность первичной структуры. Это и есть основная формула структурализма, построенная на расшифровке (мифологике) мифов.

Знак, соединяя творящее и сотворенное, фактически, является условием соединения разных миров, разных способов становления, происхождения и чувствования действительности (по типу ризомы Ж. Делеза и Ф. Гваттари). Наверное, поэтому именно знаки и символы явились условием объединения (в единую систему возможности познания) несоединяемых противоположностей – единого и многого, непрерывного и дискретного, разума (логоса) и чувственности (соединяющей слова и вещи).

В частности, в антропологическом измерении знак появляется там, где есть форма появления связности между различными уровнями восприятия однотипных процессов – чувственных (например, созерцание), рассудочных, прежде всего, мыслительных, разумных (идеальных, основанных на зрении умом, по Платону и Канту), духовных (по Плотину и Гегелю) и сверхчув-ственных (по Платону, М. Экхарту, Я. Беме и др.), - которые раскрываются как разные формы «восприятия» действительности.

Первые символы и знаки отражали двойственную природу первоначала, из которого возник мир и в котором мы живем. В частности, такими свойствами обладали те первоначала, которые Пифагор выразил понятием число, а Платон – понятием «хора», т. е. те формы, которые изначально имеют двойственную природу – объединяют по тем или иным признакам земное и божественное, мыслительное и физическое пространства. Таким же свойством объединения противоположностей обладает энтелехия Аристотеля, которая указывает на вечность форм, объединяющих начало и цель (конец) всех вещей, – что было в начале, к тому мы придем и в конце (пути). Аналогичными свойствами обладают смежные физико-математические, метафизико-физические или божественно-физические пространства.

Для этих целей в древности использовались такие понятия-символы, как Хаос, Бездна, Беспредельное, Первоначало, Пустота, Божественная природа, Самосущее, Топос, Истина (с одной стороны, здесь всегда присутствует творящее или то, благодаря чему осуществляется творение, – Бог, Слово, Логос, Инобытие и т. п., с другой – сотворенное – природа, Земля, человек и т. п.). В силу своей переходной природы древние знаки и символы были связаны с процессами творения, процессами, соединяющими творящее и сотворенное (классификацию такого рода процессов можно найти у Скота Эриугены). Да, и знаки-смыслы здесь, скорее, раскрываются по их древности: те, что ближе к первоистокам, получили названия категории, те, что ближе к нашему восприятию – понятия.

Переходной процесс от творения к сотворенному осуществляется посредством программы (мифологики), заложенной в виде системы знаков-понятий, олицетворяющих проявление акта творения. Эти программы или сакральные формулы были выработаны в древневосточной и античной традициях и транспонированы в таких понятиях, как мысль, желание, воля (в мифологике Гермеса Трисмегиста) или сила,

энергия и эманации Бога, (в формуле Плотина). Такую систему (или программу), реализующую деятельность Творца-Демиурга, принято называть языком (фактически, основанном на той или иной мифологике).

Первичные знаки-символы (имена) проявляли в антропологическом измерении мифы как откровения (чаще всего в том процессе, который сейчас принято называть именованием). Первые знаки выступали как формы, репрезентирующие единство мира, олицетворяющие его единство по происхождению, то есть указывающие на соединение в такой программе-языке творящего (демиурга) и сотворенное (изменчивый мир). Древние символы-знаки связывали конечные (земные) и бесконечные формы. В смысловом поле древнего мира знак и символ практически совпадают.

Главный сакральный смысл знака – описание перехода от невидимого к видимому, от непроявленного к проявленному, от неслышимого к слышимо-му, от небытия к бытию (буквально, по Гераклиту), т. е. описание движения (или эманации) – перехода от вечного к движущемуся (временному и историческому). Знак всегда связывает менее подвижное с более подвижным и тем самым выражает связь систем разной подвижности, или, согласно Аристотелю, разных времен. В индийской мифологии мир возник из первичного звука Аум. Умное делание, по А. Ф. Лосеву, – это применение ума в практической плоскости, процесс трансформации мысли в видимом мире, или его оформление.

Буквально в этом контексте основная функция языка – порождать в сознании, объединяющем прошлое (ранее сотворенное) с настоящим (действительным) и будущим (возможным), поток смыслов, адекватно презентующих по видимой части мира или бытия то, что невидимо (формула Сократа и Сковороды). Раскрывая сказанное в соответствии с формулой Э. Гуссерля, можно заключить, что сознание – это мыслительный поток, генерирующий время (ретенцию, теперь-точку и протенцию), воспроизводящий и удерживающий прошлые события и, в том числе и само время, которое уже состоялось; сознание, которое постоянно движется, по Аристотелю, и само генерирует время.

В таком темпоральном контексте проявляется и еще одна формула знака: он, выступая как форма презентации прошлого, в то же время указывает и на настоящее (и на будущее), то есть соединяет не только разные миры и формы, но и последовательность событий в некое единство. В таком понимании и сознание (мысль) лишь то, что трансформирует смыслы формы знака. Здесь истоки «Философии символических форм» Э. Кассирера.

Знак соединяет не только разные пространственные ряды, но и временные потоки в определенное единство. Существовать не значит находиться здесь в пространстве, но и находиться здесь в данный момент времени. Существование как некое единство есть то, что сохраняет единство в пространстве и времени.

Ведь и событие есть то, что сейчас есть, а через время – его уже нет, оно также является формой соединения разных миров (со-бытием). Где-то и как-то он появляется, но и исчезает.

Знак организует событие мысли и одновременно коммуникацию и про-странства, и времени, а лучше сказать (в соответствии с метрикой Г. Минков-ского и А. Эйнштейна) пространства-времени, где время – лишь проявляется как четвертое измерение. И таких неизвестных измерений, проявляющихся в качестве времени, как «легкое (едва воспринимаемое) дуновение ветра», может быть бесконечное множество.

Следовательно, еще одним важным свойством знака является возможность коммуникации (или связности) как в пространстве, так и во времени. Знак важен только для тех, кто может мыслить (соединять и разворачивать события в пространственную и временную последовательности). Мыслить, значит разворачивать знаки (и смыслы). Приблизительно то же, что и со-бытийствовать (существовать) в соответствии с более древними формами существования первоначала (в своем измерении,

в его пространстве и времени). Существование так же, как способ разворачивания в пространстве и времени, эманируется из иного боле высокого начального способа существования (измерения), например, божеств или демиургов. Существование – лишь форма, восходящая к более древнему способу бытия. Существовать значит быть сопричастным к выс-шему (более высокому) способу бытия. На это указывает и формула Плотина, и формула Фомы Аквинского. Знак (язык) и способность к существованию со-измеримы, ибо имеют истоки в одной и той же формуле творения. На это указывает сакральная (магическая) формула Хайдеггера: язык есть дом бытия (точнее, со-бытия). Поэтому и знак (язык) всегда со-бытиен. В нем скрыта древняя формула существования, которая в таком смысле может раскрываться как магическая формула (иной более высокой, божественной для нас, культуры или способа существования). Мы начинаем понимать, что расшифровка древних знаков и формул ведет к пониманию нашего происхождения. Мы начинаем слышать сущность открытия Ф. де Соссюра: язык не только синхроничен, но и диахроничен, язык дышит древностью иного (боле высокого) способа бытия (богов). И знак, стало быть, связан не со значением (по плоской формуле абсолютно застывшего мира), а с именованием (связью означающего и означаемого, того, кто когда-то означивал, с тем, кто сейчас слышит это означивание (означающее)). Любая коммуникация – это не синхрония, как ее воспринимало классическое мышление. Начальная формула К.-О. Апеля и Ю. Хабермаса: коммуникация идеальна как и язык, фактически ошибочна. Эту мысль и сам Апель выразил в формуле: нам нужна идеальная коммуникация. Фактически же, Апель в таком открытии лишь расшифровывает древнюю формулу: коммуникация всегда диахронична, она пропитана временем. Кто это забывает, возвра-щается к европейской классической переинтерпретации греков: мир абсолютен как и мир идей и полон абсолютных значений. Знак в этом мире лишь олицетворяет значение и выступает как застывшая мумия, как гробница, наглухо закрытая для дыханий времени. Умо-зреть в таком мире как раз и означает – зреть умом, водить мысль по идеям (по вечным знакам и символам), приближаться к мудрости высших начал (богов). Существовать тоже означает – лишь приближаться к бытию древних богов. Время в такой формуле древних застыло в абсолютной форме вечности, а существуют лишь боги, которые со-измеримы с Хроносом, все остальные, в том числе и люди, лишь со-существуют и в своей изменчивости, повторяя вечную форму, гибнут в пучине времени, подвластны Хроносу.

Формула знака, как видим, сопричастна существованию. Знак раскрывает свою сущность в поле между сознанием и бытием. Он является тем, что опосредует (связывает их) поверхностным образом. Знак всегда поверхностен в том смысле, что связывает принципиально разные, порой несоизмеримые, области. В то же время формулу знака можно интерпретировать, – тогда возникает иллюзия сопричастности к вечности. Люди лишь интерпретируют и их мир иллюзорен; они всегда сопричастны, пока опираются на знаки. Есть ли в человеке то, что сопричастно к богам, например, душа, – это может открыться лишь при расшифровке самых древних знаков (языков). Исторические языки и дискурсы лишь несут на себе печать изменений и все более удаляют нас от божественных первоистоков. Ведь душа не шифруется в знаках, а расшифровать ее существование можно лишь в ином измерении, то есть совершив переход через язык (систему знаков). Сделать тот шаг, который на языке современной неклассической культуры, называется проникнуть в бессознательное, которое тоже, по Лакану, структурировано в соответствии с языком. Однако хотелось бы до-бавить, в соответствии с формулой К.-Г. Юнга и К. Леви-Строса, бессознательное структурировано не как современные языки, а как более древние (мифологические) языки, и потому нам не понятно, то есть дешифрируется нами с большим трудом. Условно формулу Лакана о бессознательном можно расшифровать так: человек живет всегда в двух измерениях – современном (о котором говорит современный язык) и древнем, давно забытом (о котором рассказывает язык древ-

ности). Эту формулу на своем абсолютном языке мира идей Платон назвал анамнесис (припоминание) – душа припоминает, что с ней было тогда, когда она жила в другом более древнем (на языке Платона идеальном) измерении, когда говорили на другом более древнем языке (на языке Платона, в мире идей). Идеи лишь отражают сакральный смысл более древних (и потому зна-чительно шире развернутых во временном масштабе) существ. По Платону, это Демиург – тот, кто создал мир (в соответствии с идеями) и нас, когда души имели непосредственный контакт с идеями. Души жили в мире форм, как мы сейчас живем в мире вещей. А формула припоминания все равно работает по тому же принципу разворачивания знаков. И среди есть таки, которые мгновенно (то есть из другого боле быстрого времени) схватывают знаки и обладают уникальной памятью, и наоборот, те, кто с трудом разворачивают знаки в нашем (медленном) времени.

Очевидно, что осмысливать содержание знака означает быть синхронным с тем измерением, которое он отражает, т. е. творящим началом. Знак (и язык) выражает (несет в себе) инициирующее бытие начало. Но здесь важен язык, который может инициировать потоки смыслов (мыслей) и который передает содержание действительности как можно более точно. В этом уже открывается другой важный аспект согласованности систем (прежде всего творящей и сотворенной), которую толкователи греков в соответствии с Платоном назвали истиной. В таком классической трактовке истина означает согласованность разных измерений посредством знаков (языка), то есть интерпретацией поверхности разных измерений (например, разумной и чувственной, которые Платон назвал сверхчувственной и чувственной).

В идеальном случае, на который указывали Платон и Аристотель, поток смыслов должен адекватно воспроизводить происходящие в действительности изменения. В этом топосе интерпретации, естественно, появляется лишь один вопрос – в какой действительности? – Той, что мы видим сейчас, или в той, в которой был создан знак и язык. Понятие истины рассыпается, как только мы замечаем присутствие времени. Теперь в соответствии с новой формулой, которую (вслед за Ф. де Соссюром) условно можно назвать диахронно-синхронической, истина должна быть синхронизирована не только в пространстве действительности (настоящем), но и во времени (диахронической плоскости), то есть истина – то неустойчивое событие, где пытаются совпасть синхронической и диахроническое измерения языка и действительности. И полного совпадения, как мы видим тут быть не может. Человек существует в том месте, где пространственное и временное существование пытаются совпасть, но сов-пасть не могут. В этом истоки экзистенциальных воззрений на существование человека. Здесь истоки разрыва между сознательным и бессознательным, между разумным и экзистенциальным. Ведь только в мысли возможно совпадение этих столь разных (синхронического и диахронического) потоков смыслов.

В идеальном случае движение абсолюта-демиурга по творению иного (более низкого) мира и сформированные этим движением смыслы (на поверхности низкого мира) могут воспроизводиться в мысли воспроизводящего (в его акте сознания) посредством считывания знаков на поверхности. И все то, что может быть воспроизведено в сознании по поводу высшего мира (демиурга), называется истиной. Об адекватности воспроизведения можно судить по его истинности. Но сама истина при этом утаивается в высшем мире. Мы лишь можем быть ему сопричастны, хотя чувствуем себя, опираясь на разум, хозяевами бытия. А человек, как утверждает Хайдеггер, не хозяин бытия, а лишь его пастух. И сам разум здесь лишь низшая степень истины. Мы – хозяева в мире своего разума, но беспомощны в мире демиурга.

Тем не менее, речь идет о том, что мышление абсолюта по сотворению иного (низшего) мира и мышление существа (например, человека), воспроизводящего сам процесс сотворения, могут быть адекватны (гомогенны, синхронистичны по аналогии). Причем образом гомогенности (перехода) выступает знак. Такая адекватность только, скорее, указывает на то, что человек (или жрец, или аватар, или пророк, или

прорицатель) способен в своем мышлении воспроизводить процессы, присущие Высшему Создателю (Творцу-Демиургу). Это, видимо, и есть основная мысль Гегеля, который в целом в своей диалектике пытался раскрыть процессы преломления миров (творения) миров посредством феноменологии духа.

Знак в синхронном пространстве (например, в одной стране на Земле) есть то, что возбуждает у большинства людей, говорящих на одном языке, одинаковый поток смыслов (одинаковые мысли и одинаковые образы), ведь мы помним, что это основное назначение знаков воспроизводить однотипные смыслы, синхронные с более древними смыслами (условно называемыми культурой).

Знак – это конвенционально излучающий мельчайшую единицу смысла источник (ориентированный вовне значения). Как мельчайший уровень смысла (грамма, по Деррида), знак есть граница между сознательным и бессознательным.

Очевидно, что знак один, сам по себе, без других знаков, как вещь в себе, является бессмысленным. Если в самом знаке не заложена формула его разворачивания, вектор движения (например, как в иероглифе), то смысл не рождается. Должна быть система движения по знакам, мифологика или язык, без которой знак остается мертвым. Следовательно вместе с самими знаками должна существовать и формула их разворачивания в пространстве (европейская или арабская) и во времени (темп скольжения по поверхности, испещренной знаками, приблизительно так же, как музыкант считывает нотные знаки, когда неправильное промедление или ускорение обязательно ведет к нарушению смысла мелодии). Дешифровщик должен владеть спецификой диахронно-синхронического кода расположения знаков. Для расшифровки сущности одного знака нужна система знаков (язык). Знак не рождается в одиночку, как не рождается один смысл. Знак рождается в системе знаков (языке), он должен указывать на систему смыслов и быть элементом этой системы. Человек, или чтец культуры языков, таким образом, должен знать не только знаки, но и формулы их расслоения (расположения) на плоскости. Читающий должен чувствовать и пространство, и время бытия знака, иначе, смысл как на пластинке, которую проигрывают на неприродной для нее системе оборотов, начинает уходить, исчезать за горизонтом нашей психики.

Понятно и выражение теософов, что мысль привязана к мысле-форме, так как мы стремимся выискивать в бесконечной системе смыслов островки смыслов-значений, лежащих на пересечении путей мысли. Опять-таки любая мысль одновременно сочетает в себе древнюю формулу знака и его развора-чивания (в пространстве и времени) в языке и современное видение настоящего и трансцендирование в будущую мысль. Мысль, по Гуссерлю, удерживает в себе все времена. Она и во времени и способна сама генерировать (конституировать) свое время, иначе, музыка была бы невозможна. Хайдеггеровскому бытию и времени очень созвучна формула мысль и время (гуссерлевское сознание и время).

Мысль движется от одного значения к другому, коммутирует их таким сложным образом, что каждое значение видит (в большей или меньшей мере) в поле языка, как монада, все остальные значения (мир Лейбница).

Система знаков – форма дешифрации заданной (например, по определенному социальному или национальному признаку) смысловой системы. Здесь важно понимать, что переход от одного значения к другому – не случайный, а подчиненный определенным дисциплинарным практикам, т. е. заранее заложенным в язык путям (движения мысли).

Знак как лик (или как символ) чистого ума в себе, когда переходит в со-стояние движения, оставляет плоскостной (разумный) след в оформляемом им мире-плоскости и инициирует свое дальнейшее смысловое прочтение. Тем самым в испещренном такими знаково-смысловыми узорами мире возможна его расшифровка на уровне любых мысленных (смыслопорождающих) потоков. Поэтому важнейшее свойство знака состоит в том, что при своем смещении (движении), он всегда остав-

ляет след, борозду, отпечаток на поверхности материального (низкого) мира. Знак создан для того, чтобы его расшифровали, или исчезает смысл его существования.

В то же время знак нуждается в поверхности сред, он отражает их преломление одной в другую (с ним происходит то же, что происходит с пучком света при переходе из одной (более плотной) среды в другую (менее плотную)). Он всегда отражает границу разделения несоединимого, в частности, материального и эйдосного (логосного или идеального). В этом смысле он представляет материальный предмет или вещь в мире мысли.

Любой знак есть мельчайшая чистая система объединения и различия смыслов, соединяющая означающее и означаемое, язык и речь, и в этом смысле универсальная форма коммуникации. Знак, с одной стороны, различает (дифференцирует как форма дифференциации), с другой – объединяет (как форма интеграции) смыслы. Он как бы одновременно представляет собой источник и конвергенции, и дивергенции смыслов, то есть является формообразующей границей, преломляющей смыслы.

И любой текст в таком случае есть последовательная система знаков, которая упорядочивает смыслы, разворачивает их во временной последовательности мысли и позволяет выстроить определенную смысловую последовательность как систему музыкальных нот. Музыкальные знаки раскрывают длящуюся последовательность звуков. Знаково-текстовой ряд выстраивает временную последовательность разворачивания мыслей (смыслов).

И поскольку знаки-буквы всегда выстраиваются на поверхности, они символизируют об относительности знаковых систем (относительно плоскости разворачивания) как основное свойство протекания смысла (именно по поверхности). Знаки расположены на поверхности как рисунки, и смыслы текут по поверхности как образы, соединяющие последовательность знаков на поверхности.

Это вообще основное свойство и знака, и мысли – быть поверхностны-ми. Правда мысль может быть одновременно пересечением многих поверхностей, и в \том ее большое преимущество перед древними знаками и формулами языка. Мысль способна быть творческой и изменяющей смыслы и коды. Она всегда разворачивает определенную последовательность смыслов при пробегании по определенной поверхности. Мысль вне пространственно-временной плоскости своего выражения просто рассы-пается. Поэтому мысль всегда поверхностна. Это ее основное свойство. Правда она может быть одновременно средоточием многих поверхностей и многих смыслов (эффект точки, которая одновременно может принадлежать всему Космосу в многообразии срезов и плоскостей).

Обратив на это внимание, К. Леви-Строс, изучая мифы, указывал на избыточность смыслопорождающих процессов, инициированных мифом [Леви-Строс, 1994, 1985, 2006; Энафф, 2010]. Из сказанного очевидно, что любой миф объединяет поверхностные и глубинных свойства становления Космоса. Миф указывает не на какие-то конкретные формы, а на сам процесс становления, разворачивания из глубины его формы смыслов (знаков и языка). Почти так же, как знак-символ объединяет глубинные и поверхностные свойства мироздания, он, по существу, объединяет разные миры. Вследствие своей избыточности миф может быть раскрыт в бесконечном множестве коннотаций, или иметь избыточное множество смыслопорождающих процессов, Наука лишь стремится (по рецепту Оккама) сократить избыточность до минимума.

Свойства знака могут быть идентичны свойствам мифа; по крайней мере, на бессознательном уровне и знак и миф ведут себя почти идентичным обра-зом.

В таком контексте мы можем говорить еще об одном свойстве знака: он не только пролегает через поверхность разных миров, но и может проходить через разные смысловые последовательности бытия человека: знак связывает чистую (логико-теоретическую) и практическую (волевую) формы бытия и проявления человека

(теорию-дисциплину и дисциплинарную практику).

Множественность миров, которые раскрывали разные уровни бытия, древний человек связывал посредством знаков. По мысли Л. Леви-Брюля, в таких связностях работает принцип партиципации, определяющий форму мышления древнего человека и соответственно характер формирования мифа древних людей [Леви-Брюль, 1994]. Первобытный миф не носил личностный характер, ведь человек еще не был мерой смыслов, как в царстве греков, поэтому первобытный наскальный знак-рисунок, скорее, нес в себе (основополагающие) черты внешнего мира. Имя Бога как знак в древних мифах всегда разворачивало древнюю сакральную формулу – инициировало смысловой цикл-обряд, определяющий определенную последовательность смыслов. Когда мы говорим, существование древнего человека, то это не означает, что за границей такого существования не могло быть других измерений. Скорее, наша формула знака подразумевает наличие таких измерений. Древний человек, как тот, кто имел мысль, лишь переводил на язык своих наскальных фигурок формулы мира и Космосы (в силу развития своей мысли).

Еще одно измерение знака состоит в том, что должна быть плоскость (пространственно-временная поверхность) несущая на себе все формы знаков. Поэтому знаки всегда связаны с механизмом трансформации мысли в коды и формулы на такой поверхности. Однако с учетом того, что смыслы, которые несет знак, трансцендентны самим процессам его прочтения, то можно говорить о том, что знак тео- или антропо-центричен (по признаку его творца), поэтому и связан с процессами именования. Он одновременно и богоподобен, и мыслеподобен, и природоподобен (по свойствам, разделяемых сред), т. е. одновременно репрезентирует (проявляет) и свою мыслительную (разумную) и естественную (природно-пространственную) формы. Знак выражает формулу подобия мысли и природы, слова и вещи, смысла и значения, которые отражают разные формы (и формулы) одного и того же процесса рождения мира, вещей и существ на основе акта творения. В силу этого знак всегда несет в себе печать священности, тайны и мистико-религиозного содержания. Он складывался в период рождения мифов (для людей), когда мысль человека впервые соприкасалась с сотворенным миром.

Процесс происхождения знака полон тайны, т. к. знаки появляются в пе-риоды бессознательного (мистико-религиозного или даже первобытного) формирования общества, человека. Дальнейшее развитие культуры и традиции лишь позволяет трансформировать смыслы, заложенные в первозданной системе знаков (в языке). Это и заставляет Ж. Деррида утверждать, что письмо было всегда, – та формула, которая к расцвету постмодерна, ищущего, вслед за структуралистами, не знаки и языки, а среды их существования.

Тем не менее, и знаки, и языки все же историчны, а значит, когда-то поя-вились и когда-то и исчезнут, как это произошло с мертвыми языками и культурами, которые некогда существовали, но в настоящее время не могут быть расшифрованы, так как утрачен код и способ разворачивания их смыс-лов.

Знак историчен, так как он складывался в период, когда мысль только коснулась созданного (сотворенного) мира: в начале было слово (и это слово были знаки и символы). Знаки и символы могут быть центричными по способу их образования: теоцентричны (теогенезисные и библейские процессы, – в которых словом был Бог), антропоцентричны (когда слово было у жрецов). И в целом о знакоразворачивании можно говорить как о Тео-антропо-социо-знако-генезисе, хотя это уже указывает на метафизику. Но ведь в метафизике мета также указывает на то, что за пределами (в частности, физики). Метафорика (метафоричность), метаформика, метафизика – однотипные дисциплинарные практики (процессы), происходящие в мышлении.

Как уже выявлено, знак может разворачивать смыслы не только в пространственной плоскости, но и во временную последовательность. И наиболее яркой формой таких знаков являются руны, в которых смысл, заложенный в знак, на-

чинает генерировать (выстраивать время и историю) сразу после написания знака (или рисунка).

Вероятно, социо-антропологический процесс усложнения знаков можно отразить в следующей последовательности: изобразительные знаки (наскаль-ная живопись), геометрические знаки, иероглифы, буквенно-звуковые ряды. Хотя в действительности в истории, скорее, чаще наблюдается их смешивание, что указывает на сложность и многообразие языков.

Знание – лишь упорядоченный и упакованный в знаки смысловой ряд, который максимально-возможным образом концентрирует и упаковывает в систему понятий дисциплинарные практики. Пока видимой вершиной такого сжатого во времени упорядочивания и упаковки являются компьютеры.

Знак генерирует тот устойчивый смысл, запускает ту последовательность смыслов, которая всеми одинаково воспринимается. Мысль воспринимающего как проигрывающее устройство адекватна заложенному в последовательность знаков смыслу. Отклонение от воспроизведения регламентируется как нарушение мысли и психики, – то, что Ж. Делез и Ф.Гваттари назвали испорченной машиной желаний [Делез, 2007]. Знак несет сакральную формулу (формулу закона для последующих поколений, чаще всего этическую). И те, кто этого не помнят, нарушаю формулу (закон). Имя этому – шизофрения как отклонение от здоровой психики. Те, кто отклоняются, нарушают древние формулы, и могут как те, кто складывает новые формулы (новые дискурсы) либо дать путь к эво-люции, либо сильно замедлить ее движение, а то и приостановить. А без формул бытия люди слепы, ибо не ведают, как проворачивать (или воспроизводить) правильно мысль. Это безумие убивает общество. Знаки всегда несут на себе печать древних (и демиургов). Аватары лишь воспроизводят (припоминают) древние формулы и позволяют массам людей вновь встать на путь истины (соответствия). Ошибки в истолковании знаков ведут к вырождению.

Правда, и материалисты, которые решительно настроены рассматривать развитие человека и человечества как эволюционный процесс, ведущий к по-стоянному торжеству науки, утверждают иначе, видимо, считая, что знаки появились сами исторически как следствие способности человека мыслить.. Эволюция Дарвина, как показывает современный опыт, конечно же, имеет место, но как показывает тот же опыт он является лишь локальной. В материализме не учитывается поверхностно-диахроническая природа знака. Точность современного опыта не позволяет быть твердо уверенными ни в одной из рассмотренных выше формул. Однако есть надежда, что человеку удастся разорвать сакральные коды души, и это позволит подтвердить ту или иную из рассмотренных выше формул. Но независимо от формы эволюции пространственно-временная (или диахронно-синхроническая) природа знака, по-видимому, не может вызывать сомнений. А значит небольшой шажочек в понимании формулы существования человека сделан вперед. Можно эту идею выразить и так: там, где душа пытается реализовать (осмыслить) себя в пространственно-временной форме, привязать себя к определенному способу существования, там всюду возникает знак как способ опредмечивания, символизации того, что не может быть строго локализовано в пространственно-временной (материальной или телесной) форме. Знак символизирует переход от души (и мысли) к действительности.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Бахтин М. Формы времени и хронотопа в романе / М. Бахтин // Собрание сочинений : в 6 т. – М.: Языки славянских культур, 2012. – Т. 3. – С. 340–511.

2. Бутилов Н. А. Леви-Строс – этнограф и философ / Н. А. Бутилов // Леви-Строс К. Структурная антропология. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1985. – С. 422 – 466.

3. Гуссерель Э. Феноменология внутреннего сознания времени / Э. Гуссерель // Собрание сочинений. Т. 1. – М.: Гнозис, 1994. – 192 с.

4. Делез Ж. Анти-Эдип: капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари – Екатеринбург: У-фактория, 2007. – 672 с.
5. Деррида Ж. О грамматологии / Ж. Деррида – М.: Ad Marginem, 2000. – 512 с.
6. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль – М.: Педагогика-пресс, 1994. – 608 с.
7. Леви-Строс К. Структурная антропология / К. Леви-Строс – М.: Главное изд-во восточной литературы, 1985. – 536 с.
8. Леви-Строс К. Неприрученная мысль / К. Леви-Строс // Первобытное мышление. – М.: Республика, 1994. – С. 111–337.
9. Леви-Строс К. Мифологики: в 4 т. / К. Леви-Строс – М.: Флюид, 2006–2007.
10. Платон. Кратил / Платон // Собрание сочинений : в 4 т. – М.: Мысль, 1996. –С. 613–682.
11. Ригведа. Мандалы: в 12 кн.– М.: Наука, 1995. – Кн. V–VIII.
12. Энафф М. Клод Леви-Строс и структурная антропология / М. Энафф – СПб.: Гуманитарная академия, 2010. – 560 с.

REFERENCES:

1. Bakhtin M. Formy vremeni i khronotopa v romane [Forms of time and chronotope in the novel] // Sobranie sochineniy : v 6 t. – M.: Yazyki slavyanskikh kul'tur, 2012. – T. 3. – S. 340–511.
2. Butilov N. A. Levi-Stros – etnograf i filosof [Levi-Strauss - ethnog-rapher and philosopher] // Levi-Stros K. Strukturnaya antropologiya. – M.: Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1985. – S. 422 – 466.
3. Gusserel' E. Fenomenologiya vnutrennego soznaniya vremeni [The phenomenology of inner time consciousness] // Sobranie sochineniy. T. 1. – M.: Gnozis, 1994. – 192 s.
4. Delez Zh., Gvattari F. Anti-Edip: kapitalizm i shizofreniya [Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia] – Ekaterinburg: U-faktoriya, 2007. – 672 s.
5. Derrida Zh. O grammatologii [Grammatology] – M.: Ad Marginem, 2000. – 512 s.
6. Levi-Bryul' L. Sverkh»estestvennoe v pervobytnom myshlenii [Supernatural in primitive thinking] – M.: Pedagogika-press, 1994. – 608 s.
7. Levi-Stros K. Strukturnaya antropologiya [Structural anthropology] – M.: Glavnoe izd-vo vostochnoy literatury, 1985. – 536 s.
8. Levi-Stros K. Nepriruchennaya mysl' [Untamed thought] // Pervobytnoe myshlenie. – M.: Respublika, 1994. – S. 111–337.
9. Levi-Stros K. Mifologiki: v 4 t. [Mifologiki] – M.: Flyuid, 2006–2007.
10. Platon. Kratil [Cratylus] // Sobranie sochineniy : v 4 t. – M.: Mysl', 1996. –S. 613–682.
11. Rigveda. Mandaly: v 12 kn [RigVeda. Mandalas: 12 kn].– M.: Nauka, 1995. – Kn. V–VIII.
12. Enaff M. Klod Levi-Stros i strukturnaya antropologiya [Claude Levi-Strauss and structural anthropology] – SPb.: Gumanitarnaya akademiya, 2010. – 560 s.

Окороков В. Б., професор кафедри філософії Дніпропетровський національний університет імені Олеся Гончара (Дніпропетровськ, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua

Життя знака та сенсові потоки європейської свідомості в контексті міфологічних трансформацій сучасної культури (символізація міфології К. Леві-Строса)

Анотація. *Стаття присвячена еволюції свідомості знака - мінімальної одиниці сенсу, яка є найбільш характерною «одиницею», що дозволяє, з одного боку, заглянути в глибини древньої свідомості, з іншого - зрозуміти сутність сучасних форм мислення.*

Ключові слова: *знак, міф, символ, Міфологіка. антропологія.*

Okorokov V. professor of the Department of philosophy Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

Life of the sign and semantic streams of the european consciousness in the context of mifilogical transformations of modern culture (simvolizathion of mythologices of C. Levi-Strauss)

Annotation. *The article is devoted to the evolution of consciousness of the sign - a minimal unit of meaning, which is the most characteristic «identity», which allows, on the one hand, to look into the depths of the ancient consciousness, the other - to understand the essence of modern forms of thought.*

Regardless of the form of evolution of the space-time (or diachronic-synchronic) the nature of the

sign appears, can not be in doubt. So small shazhochek in the understanding of human existence, the formula is made in advance. You can express this idea, and so that where the soul is trying to implement (to understand) himself in the space-time form, attach themselves to a particular mode of existence, there appears everywhere a sign as a way of objectifying, symbolizing the fact that can not be strictly localized in spatial temporary (material or physical) form. The sign symbolizes the transition from the heart (and mind) to reality.

Keywords: *sign, myth, symbol, mifologika. anthropology.*

УДК 165.43

Павленко И. В.
кандидат философских наук,
доцент кафедры философии
Днепропетровский национальний
университет имени Олеся Гончара
(Днепропетровск, Украина),
E-mail: visnukDNU@i.ua

КОНТЕКСТЫ ИСТИНЫ

Аннотация. *Рассматривается понятие истины в качестве важнейшей подструктуры обыденного сознания. Наивные представления об истине сопоставляются с современными философскими концепциями истины.*

Ключевые слова: *истина, релятивизм, контекст, семантика, множественность.*

Целью настоящей статьи является представление особой версии релятивизма в отношении истины, основанной на понимании последней в качестве важнейшей семантической подструктуры обыденного сознания. Истина представляется не только и не столько в качестве эпистемологической процедуры, сколько в качестве семиотического объекта, обладающего собственными специфическими характеристиками.

Актуальность данного вопроса определяется тем, что истина – один из важнейших терминов философии, но также – одна из ключевых ее проблем. Можно говорить о проблеме истины в современной науке, философии и пр., однако сама по себе истина не является проблемой, да и у самой истины проблем не бывает. Скорее следует говорить о трудностях в связи с установлением истины в отношении той или иной реальности и тогда истина представляется как отношение, процесс или процедура. Иначе говоря, разговор об истине в любой ее трактовке приводит к появлению проблем.

«Vom W e s e n der Wahrheit ist die Rede» – «О сущности истины идет речь». Так начинается известная работа Хайдеггера об истине (1943) [5, с. 5] и так можно было бы начать большинство текстов, посвященных её рассмотрению. Известен и ответ Хайдеггера: «Сущность истины, понимаемая как правильность высказывания, есть свобода». [5, с. 14]. Или: «Сущность истины открывается как свобода. Это эк-зистентное, высвобождающее допущение бытия сущего» [5, с. 20]. Ответ, высказанный таким образом, заставляет нас прежде всего углубиться в существо самого вопроса.

Почти очевидно, что ответ на этот вопрос не может быть слишком простым и однозначным и не должен зависеть от чьего-либо частного решения. Все чувствуют здесь не только один из важнейших вопросов философии, но нечто далеко выходящее за рамки теоретической деятельности. Каким-то образом все мы лично заинтересованы в его разрешении.

Возможно, именно поэтому в любой концепции истины непремено находятся какие-либо изъяны. Так, темным пятном на нашем представлении об истине лежит

вопрос Пилата: «Τί ἐστιν ἀλήθεια». Кто знает, что есть истина, может быть, вопрос не в том, в чем именно заключается истина или чем она бывает, но что она есть сама по себе или по своей сути? О чем, собственно, спрашивает Пилат? Если верно, что русское слово «истина» этимологически связано с «есть», т.е. с определенным наличием, существованием, то, в известном смысле, этот вопрос – тавтология, мы спрашиваем, что действительно есть или какова сущность того, что есть.

В этом вопросе Пилата, по всей видимости, отразились все подводные камни для любой возможной теории истины. Все они так или иначе связаны с признанием относительного характера истины. В наиболее общем виде – это отрицание «вечных» истин, абсолютной истины и т.п. Хитроумные оппоненты тут же ловят на слове: отрицание любой абсолютной истины само претендует на абсолютный характер, а потому противоречит самому себе. Здесь, правда, ускользает нечто важное. Абсолютность высказывания, отрицающего вечные истины, не того же рода, что и абсолютность самих вечных истин. В первом случае мы имеем дело с метаязыком, технической процедурой, лишенной всякого иного содержания, кроме самого отрицания, в отличие от вечных истин, которые, как правило, избыточно содержательны.

Тем не менее, отрицание абсолютной истины является либо постулатом, имеющем те же права, что и заявление этих истин, либо итогом рассмотрения и анализа ситуаций, в которых люди говорят, что нечто истинно, т.е. ситуаций истины. Поскольку эти ситуации так разнообразны и люди вечно спорят о том, что считать истинным даже в самых простых случаях, то разве можно говорить об абсолютной истине? Сам собою напрашивается вывод о том, что истина всегда релятивна и абсолютных или вечных истин не бывает.

Давно замечено, что релятивность истины многолика, поскольку отражает действительное многообразие человеческих свойств, оценок и предпочтений.

Можно выделить зависимость истины и представлений о ней от пола, возраста, этнической принадлежности, профессии, уровня образования и прочих бесчисленных факторов, наконец, моё понимание истины отлично от всех прочих, просто потому, что оно – моё, и ничье больше. Многие люди воспринимают истину как чьелибо ментальное образование, некую личную истину, личную «правду» каждого человека. При этом я могу знать эти частные истины, признавать или не признавать их, сопоставлять их со своими, в общем, манипулировать ими так или иначе.

Признание этничности или историчности истины еще более усугубляет ситуацию. Часто бывает так, что истина каждого последующего периода вовсе не отменяется, а скорее, наслаивается на предыдущую или входит в нее, например, при создании исторической или этнической мифологии.

Таким образом, относительность истин – это привычный и не подлежащий сомнению факт. Хотим мы этого или нет, нам придется иметь дело с релятивностью, если мы собираемся говорить об истине. Другое дело, как именно понимать эту относительность и как далеко мы готовы зайти в данном вопросе. Ясно, что радикальный релятивизм мало кого удовлетворит, а признание релятивности лишь этапом на пути к общим истинам или приближением к абсолютной истине, является философским трюизмом.

Релятивность истины, обнаруживает себя в форме действий или эффектов: суперпозиции, интерференции, интерполяции, инвазии истин. Число эффектов истины может быть многократно увеличено, вышеперечисленные приведены лишь в качестве примеров. Рассмотрим их подробнее.

Суперпозиция (superpositus) – наложение, наслаивание, напластование истин. Мы совмещаем различные истины в силу особенностей своей психологической организации, исторического пути или культурного развития. При этом истины не смешиваются, но соседствуют друг с другом, даже если они несовместимы по определению. Так, немало людей, исповедующих христианство, имеют мысли и переживания в связи с идеями реинкарнации, переселения душ и пр. Дети также демонстрируют

завидную гибкость и терпимость к противоречиям, совмещая в своем мировоззрении совершенно несовместимые вещи, путая и разрывая причинно-следственные связи, или составляя классификации в духе китайской энциклопедии Борхеса.

Интерференция (interference) – взаимное влияние, взаимодействие, столкновение истин. Истины проникают друг в друга, исходные истины взаимодействуют с более поздними или же имеются две или более исходных истин, которые создают взаимные помехи, создавая в результате либо устойчивый и узнаваемый коллективный стиль истины, либо некий идиолект истины, индивидуальную манеру в отношении истины.

Интерференция истин – более сложный эффект, вызванный диахроническими изменениями истины и необходимостью взаимодействия с другими типами истин, например, когда ученый подвергает редукции наши наивные представления о мире, при этом, в сущности, ничего не редуцируя психологически. Мы и после этого видим Землю плоской, Солнце вращающимся вокруг Земли и т.д. В более сложных случаях речь идет о событиях одного порядка или одного онтологического плана, например, ментальных процессах и продуктах воображения. Людям свойственно принимать свои или чужие фантазии за реальное положение дел, особенно, если речь идет о прошлых или будущих событиях. При этом реальные контексты вовсе не отменяются, но взаимодействуют с виртуальными.

Интерполяция (interpolatio) – вставки, дополнения или искажения истин при передаче, интерпретации, – редактирование истин. Интуитивно предполагается, что у каждой истины имеется некая исходная форма, которая принадлежит только ей и которая может быть искажена последующими процедурами. Этот эффект напоминает о том, что истина ничем не гарантирована, раз возникнув, она подлежит изменению и искажению, она подвержена многочисленным рискам, причем, главная опасность исходит от самого владельца, носителя истины. Слова пророка или оракула, переданные неверно или неверно истолкованные, могут исказить существо пророчества. Часто исходный замысел подвергается такой правке и корректировке, что от него ничего не остается. Это происходит не только с отдельными людьми, но и с целыми культурами, религиями, политическими системами и пр.

Инвазия (invasio) – вторжение, интервенция, проникновение чуждых истин, истин-вирусов, изнутри разрушающих действующую модель. Зерно сомнения способно прорасти даже в самой устойчивой и надежной системе истин. Таковы сомнения приверженца какой-либо религии, идеологии, этической доктрины. Состояние когнитивного диссонанса или наличие моральных коллизий – типичные примеры инвазии истины.

Обладает ли истина одной сущностью, или и здесь мы можем говорить о выборе некоторых сущностных свойств? Но разве мы говорим о сущности истины, спрашивая о ней, как о феномене? Ведь истина не является феноменом, рядоположным всем прочим. Истина, строго говоря, вообще не является и никак не выглядит, она сама вполне может считаться сущностью всех прочих феноменов. Иначе говоря, истина – это сущность существующего, что бы мы под этим не понимали.

Наивные интуиции в отношении истины показывают, что основные теории истинности: корреспондентная, когерентная, прагматическая и релятивистская вполне укоренены в нашем обыденном мирочувствовании и языке. Истина как соответствие наших суждений действительности, как согласованность предложений в рамках некоторой знаковой системы, как отражение совокупного опыта, наконец, истина, понимаемая как вариативная, частная и вечно ускользающая величина – все эти позиции в той или иной степени присущи каждому человеку.

Здесь присутствует действительное когнитивное единство любых представлений человека об истине. Истина может рассматриваться как исходная и важнейшая антропологическая структура во всех аспектах рассмотрения (онтологическом, эпистемологическом, религиозном, этическом, эстетическим и пр.). Принципиальный

плюрализм и даже релятивизм исходных человеческих представлений об истине не придуман скептиками, циниками и аналитиками, – он изначально задан нашему мышлению и мировосприятию в целом. Тем не менее, несмотря на это, истина и представление о ней является инвариантой по отношению к любым частным трансформациям и теориям.

Мы легко различаем обыденное и научное понимание истины. Можно предположить, что научное определение традиционно производит редукцию наивного (исходного) представления, как в случае с геоцентрической системой, например. Это конечно не отменяет обыденной точки зрения, основанной на данных нашего опыта и подкрепленных некоторыми ментальными актами (привычка, вера, уверенность, желание и пр.).

Помимо этого существует также метафизическое и религиозное представление об истине, опирающееся в конечном итоге на идеальное удвоение реальности, на представление о том, что истинность в любом ее смысле должна быть гарантирована или обеспечена некоторым сверхличностным идеальным началом. Это, разумеется, без учета многочисленных вариаций на данную тему.

Прежде всего рассмотрим наивное, примитивное, антропологическое понятие истины. Что есть истина для нас психологически? Или, в соответствие с известной гипотезой, – какое представление об истине формирует тот или иной язык?

Так, истина этимологически связана с верой и верностью: др.-в.-нем. wāra – правда, истина; др.-англ. wær – союз, обещание, верность, дружба; гот. -wērs – истинный, действительный, верный; то же значение в лат. vērus; veritas; фр. verité; др.-ирл. fir; вал. gwir и т.д. Для всех этих языков исходным является индоевропейское: uērā – доверие, вера; uēros – истинный. [4, с. 141].

Проще говоря, изначально вера и истина – это одно и то же. Процедура верования во что-либо означала признание это истинным, причем отнюдь не только слепо и безоглядно.

Иное усматривается в русской этимологии данного понятия: «Наше русское слово ‘истина’ лингвистами сближается с глаголом ‘есть’ (и с т и н а – е с т и н а). Так что ‘истина’, согласно русскому о ней разумению, закрепила в себе понятие абсолютной реальности» [2, с. 15]. Примерно в тех же выражениях пишет и В.И. Даль: истый, истный – истинный, точный, подлинный, настоящий, тот самый, верный, неложный, прямой, правдивый; истота – естество, сущность, самая суть, существо предмета; «все что есть, то истина; не одно-ль и то же есть и естина, истина?» [1, с. 60].

Наконец, греческое ἀλήθεια – правда, истина, действительность, подлинность, верность, – традиционно интерпретируется как отрицание слова λήθη – забывание, забвение.

Все это позволяет построить первичную классификацию контекстов истины, которая связывается с:

1) существованием, наличием, с самим фактом присутствия чего-либо (истина есть то или всё, что существует);

2) имуществом, жилищем, домом, чем-то родным (истина – это некое имущество, достояние человека; истина – нечто родное и родственное, нечто кровное, своё);

3) правильностью восприятия, способностью адекватно воспринимать феномены и эффективно действовать;

4) правильностью суждений, правдивым описанием положения дел (истина как корреспонденция);

5) незабытостью, несокрытостью (истина – нечто открытое и незабвенное, то что невозможно спрятать или забыть);

6) верой и верностью (истина достойна доверия, ее не только «знают», в неё верят, ей доверяют);

7) общим мнением людей, согласием с традицией, с большинством представи-

телей своего сообщества, своей референтной группы: половозрастной, этнической, культурной, религиозной и др.

8) согласованностью элементов дискурса в рамках некоторой его системы или определенного сегмента языка (истина как когеренция).

Несмотря на многообразие значений слова «истина» и, соответственно, на многообразие самих истин, обыденное сознание полагает, что истина есть. Более того, истина доступна человеку, она находится где-то рядом или даже в нас самих. Действительно, понятие истины не выглядит избыточным в нашем лексиконе, мы размышляем о чем-либо или говорим что-то, слышим высказывания других людей и всегда соотносим сказанное и услышанное с какими-то известными нам критериями истинности.

Истина существует для нас так же, как и наши знания о мире, в качестве усредненной смутной понятности бытия у Хайдеггера («Das durchschnittliche, vage Seinsverständnis») [5, с. 6]. Таким образом, истина не просто есть или должна быть, она еще и понятна.

Однако этому простому, интуитивно ясному взгляду традиционно противостоит точка зрения, согласно которой истина никогда не дается человеку просто так. Постижение истины не происходит само собой, но требует определенных усилий. Так мог бы сказать и платоник и стоик, так считают и многие современные философы, например, М. Фуко, полагающий, что «…субъект как таковой не может прийти к истине и даже не вправе претендовать на это. <…> Истина дается субъекту только ценой введения в игру самого существования субъекта. Ибо такой, какой он есть, он не способен к истине» [3, с. 28]. Трансформация субъекта и его обращение к истине осуществляется многими способами: просветление, озарение, работа над собой и пр.

Таким образом философия пытается произвести прояснение и редукцию наивных представлений об истине, представляющих собой скорее некое смутное переживание, нежели действительное знание о том, что есть истина. Этимология слова «истина» способна описать и прояснить первичные представления о данном предмете, однако она ничего не скажет нам о том, что же есть истина или о том, почему мы имеем представление о ней или почему мы думаем, что истина вообще есть.

Может ли быть поставлено под сомнение само существование истины? Что означает отрицание истины во всех возможных аспектах? Что означало бы мое высказывание или убеждение в том, что истины не существует или о том, что ни одно высказывание не является истинным? Данное суждение не выдерживает собственной тяжести.

Простое отрицание истины не соответствует нашим интуитивным представлениям о ней, поэтому наши сомнения в ее существовании имеют иную природу. Более распространенная форма нигилизма в отношении истины состоит в ее наивной релятивизации.

Большинство философов стремятся избежать релятивизма, пытаясь найти хоть сколько-нибудь приемлемый баланс между двумя очевидными и неизбывными стремлениями человека: отстоять свою собственную «правду», индивидуальное право на истину, не теряя при этом связи с некоторой социальной, языковой, эпистемологической общностью, наконец, отдать должное смутным грезам об абсолютной истине.

Если мы решили признать множественный, а значит, так или иначе, релятивный характер истины, то нужно сделать и следующий шаг – признать, что любая общность истины – не более чем условность, техническая процедура или же традиция, конвенциональный предрассудок, поддерживаемый нашим языком.

В то же время, мы, как живые люди, обладающие многочисленными сходными характеристиками, не можем признать полную релятивность истины. Принадлежность к одному виду, строение тела, определенные психологические свойства, мно-

жество других соответствий, все это в конечном счете создает некий общий конгломерат (именно конгломерат, а не систему) человеческих представлений об истине. И релятивность нашего отношения к ней проявляется в том, что мы более или менее свободно выбираем тот уровень или контекст, в котором желаем находиться в данный момент.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4-х т. Т.2. [Текст] / В. И. Даль. – СПб.: Диамант, 1996. – 784 с.
2. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Т.1. [Текст] / П. А. Флоренский. – М.: Правда, 1990. – 492 с.
3. Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году. [Текст] / Пер. с фр. А. Г. Погоняйло / М. Фуко. – СПб.: Наука, 2007. – 677 с.
4. Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. Т.1-2. Изд. 2-е. [Текст] / П. Я. Черных. – М.: Русский язык, 1994. – Т.1. – 623 с.
5. Heidegger M. Vom Wesen der Wahrheit / M. Heidegger. – Frankfurt a. M., – Vittorio Klostermann, 1997, – 30 s.
6. Heidegger M. Sein und Zeit. Neunzehnte Auflage. / M. Heidegger – Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006, – 445 s.

REFERENCES:

1. Dal' V. I. Tolkovyy slovar' zhivogo velikorusskogo yazyka: V 4-kh t. T.2. [Explanatory Dictionary of Russian language:. The 4-ton V.2.]. – SPb.: Diamant, 1996. – 784 s.
2. Florenskiy P. A. Stolp i utverzhdenie istiny. T.1. [Pillar and ground of the truth]. – M.: Pravda, 1990. – 492 s.
3. Fuko M. Germenevtika sub»ekta. Kurs lektsiy, prochitannykh v Kollezh de Frans v 1981-1982 uchebnom godu. [Hermeneutics of the subject. The course of lectures at the Collège de France in the 1981-1982 school year]. – SPb.: Nauka, 2007. – 677 s.
4. Chernykh P. Ya. Istoriko-etimologicheskiy slovar' sovremennogo russkogo yazyka. T.1-2. Izd. 2-e. [Historical and etymological dictionary of modern Russian language]. – M.: Russkiy yazyk, 1994. – T.1. – 623 s.
5. Heidegger M. Vom Wesen der Wahrheit. Frankfurt a. M., – Vittorio Klostermann, 1997, – 30 s.
6. Heidegger M. Sein und Zeit. Neunzehnte Auflage. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006, – 445 s.

Павленко І. В., кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Дніпропетровський національний університет імені Олеся Гончара (Дніпропетровськ, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua

Контексти істини

Анотація. *Розглядається поняття істини у якості найважливішої підструктури буденної свідомості. Наївні уявлення про істину порівнюються із сучасними філософськими концепціями істини.*

Ключові слова: *істина, релятивізм, контекст, семантика, множинність.*

Pavlenko I., PhD in philosophical sciences, associate professor of the Department of philosophical sciences Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

The contexts of truth

Abstract. *Article it is devoted to consideration of the concept of truth as the major substructure of ordinary consciousness. Naive representations about truth are compared to modern philosophical concepts of truth.*

Most philosophers seek to avoid relativism, trying to find anything like an acceptable balance between the obvious and inescapable human desire: to defend their own «truth», the individual right to the truth, without losing the connection with some social, linguistic, epistemic community, finally, pay tribute to the vague dreams of the absolute truth.

If we decide to recognize the multiple and, therefore, one way or another, relative nature of truth, we must take the next step - to recognize that every community of the truth - no more than a convention, a technical procedure or tradition, conventional prejudice, supported by our language.

At the same time, we, as human beings, have many similar characteristics, can not recognize the full relativity of truth. Belonging to the same species, body structure, certain psychological characteristics, many other matches, all this ultimately creates a total conglomerate (it is a conglomerate, and not the system) human notions of truth. And the relativity of our relationship to it is shown that we are more or less free to choose the level or the context in which we wish to be in the moment.

Key words: *truth, relativity, context, semantics, multiplicity.*

УДК 111.32

Пагута Л. Ю.
аспірант кафедри культурології та мистецької освіти
Дрогобицький державний педагогічний
університет імені Івана Франка
(Дрогобич, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua

ОСНОВНІ ОСОБЛИВОСТІ САМОРОЗВИТКУ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ

Анотація. *У статті проаналізовано погляди науковців на особистість та аспекти її розвитку; визначено основні особливості саморозвитку особистості у сучасному глобалізованому суспільстві. Серед головних аспектів процесів розвитку та саморозвитку особистості виділено та охарактеризовано їх суспільний, діяльнісний, цілеспрямований, інтелектуальний, творчий та ціннісний характер.*

Ключові слова: *особистість, розвиток, саморозвиток, суспільство, суспільні відносини, діяльність, цілеспрямованість, самоствердження, самовиховання, інтелект, мислення, творчість, цінність.*

Постановка проблеми. Людина... Усім відомо, що це найвища істота на Землі, найголовніша цінність, але в той самий час це ще й найбільша і, мабуть, найскладніша загадка, відгадку до якої ще й досі не знайдено. Так, якщо взяти будь-яку живу істоту – представника певного біологічного виду, то вона народжується рибою, птахом, твариною. З людиною все не так просто, адже належність її до біологічного виду «homo sapiens» є «лише умова людського, «родового» в людині, але ніяк не «сутність»» [5, с. 390], це не людина як така. При народженні дитина є «лише кандидатом в людину» (за Л. Рувінським), а щоб стати людиною, тобто відбутись як Людина, необхідно весь час працювати над собою, безперервно розвивати свої здібності з метою перетворення і створення себе та навколишнього світу в цілому. Це означає, що людина, на відміну від інших живих істот, повинна не просто плисти за течією по життю, не сприймати пасивно все, що дає природа та світ. Людина повинна постійно та активно займатись самовизначенням, самопізнанням, самоствердженням, самоконтролем, самозміною, самовдосконаленням, самовихованням, самоосвітою з метою реалізації та самореалізації можливостей своєї особистості у всій їхній повноті. Всі ці процеси у своїй сукупності складають необхідний для ефективної життєдіяльності кожної людини саморозвиток її особистості.

Аналіз останніх наукових досліджень. Особистісне становлення і розвиток можна зарахувати до питань вічно актуальних, адже проблема розвитку та саморозвитку особистості і досі не має однозначного вирішення. Вона була і досі залишається предметом дослідження багатьох науковців. Валерій Босенко у фундаментальній праці «Всеобщая теория развития» охарактеризував розвиток як рух: будь-який предмет постійно розвивається і не стоїть на місці. Він, таким чином, «і тут, і не тут», тобто одне є по суті одночасно те, чим воно є, і те, чим воно не є (заперечення себе) як протилежне самому собі, інше себе, в межах однієї сутності, а не якась інша заперечуюча сутність [4, с. 28]. Це ж саме можна сказати про розвиток особистості:

розвиваючись та саморозвиваючись, вона одночасно є самою собою та іншою собою, протилежною самій собі. Мераб Мамардашвілі з цього приводу зазначав, що людина взагалі є лише спробою стати людиною, людина завжди нова [7, с. 189].

Особистість є явищем соціально набутим, адже визначається в першу чергу системою суспільних відносин. Шляхи її розвитку є різними. Так, філософ Евальд Ільєнков невід'ємними атрибутами особистості називає мислення, діяльність, свідомість, творчість. Відтак, особистість розвиватиметься за умови, якщо людина усвідомлює необхідність здійснення творчої діяльності і осмислено виконує її. Важливим моментом при цьому є те, що результати діяльності повинні бути цікавими і потрібними не лише самій людині, але й іншим людям. Людина не повинна прагнути поставити на п'єдестал пошани свою неповторність та індивідуальність, а має зрозуміти: вперше створюючи (відкриваючи) нове всезагальне, вона виступає як індивідуально виражене всезагальне [5, с. 413] і лише тоді можна говорити про розвинену особистість.

Педагог Леонід Рувінський [10] окреслює процес становлення особистості через процес самовиховання, головним засобом якого він також визначає діяльність людини. Внутрішня структура діяльності передбачає наявність мотиву, мети та особистісного смислу. Ці структурні елементи повинні мати суспільно значущий (а не спрямований лише на задоволення власних потреб) характер для ефективного формування та росту особистості.

Валерій Скотний [11] говорить про самоствердження особистості. Сутнісною ознакою цього феномену він називає те, що людина не просто пізнає та стверджує себе сама. В кінцевому підсумку це ствердження з необхідністю відбувається в середині її «Я», тобто вона сама стверджує себе в собі. Філософ розглядає процес самоствердження, а отже, і саморозвитку у нерозривному зв'язку з освітою, котра, на його думку, зберігає і консолідує творчі можливості людини і людства в цілому.

Ганна Бірюкова у дисертаційному дослідженні «Стратегія розвитку творчого потенціалу особистості в умовах глобальної трансформації людства» розглядає розвиток творчого потенціалу як необхідну умову саморозвитку особистості. Так, творчий потенціал особистості вона визначає як інтегральну характеристику знань, умінь, здібностей, ціннісних орієнтацій та мотивів, які спонукають особистість до творчої самореалізації та саморозвитку [2].

Мета статті – проаналізувати погляди науковців на особистість та аспекти її розвитку, а також визначити основні особливості саморозвитку особистості у сучасному глобалізованому суспільстві.

Виклад основного матеріалу. Особистість є утворенням унікальним, невідтворювано індивідуальним, вона є «дещо одиничне», а, отже, як стверджує Е. Ільєнков, «абсолютно неповторне, таке, що існує саме в цій точці простору та часу» [5, с. 389]. Унікальність, індивідуальність, одиничність, неповторність – це ті ознаки, які характеризують людину не з погляду її родової належності, а визначають її як людину, особистість взагалі.

Людина є істотою суспільною, адже її сутність полягає не в тому, щоб бути чимось окремим, сутність людини складає сукупність всіх суспільних відносин. Це означає, що людина не буде людиною без суспільства, не будучи включеною в суспільні відносини. Вона матиме людський вигляд, але «розвиватиметься» далеко не по-людськи (образ такої людино-тварини вивів Редьярд Кіплінг у своєму творі «Книга джунглів»). Сьогодні ні в кого не викликає сумніву, що людина не може бути ізольованою від інших людей, від суспільства. Як бачимо у Е. Ільєнкова, «від початку і до кінця особистість – це явище соціальної природи, соціального походження» [5, с. 392]. Він наголошує, що особистість виникає, «а не проявляється!» у реальній взаємодії та реальному взаємовпливі хоча б двох індивідів. Людина може сприйняти та усвідомити себе лише за умов її активних відносин з іншим індивідом. В результаті такого взаємного «знайомства» з іншим індивідом виникає «ставлен-

ня до самого себе», опосередковане через ставлення «до іншого», що є сутністю особистісної природи індивіда.

Відтак, становлення, існування і розвиток особистості є результат взаємодії соціальних умов і природного в людині, свідомого і несвідомого при визначальній ролі суспільних відносин та свідомості людини, яка формується під їх впливом [10, с. 21]. Отже, особистісний розвиток має в першу чергу суспільний характер.

Таким чином, необхідною умовою повноцінного розвитку особистості є активна взаємодія людини із зовнішнім світом, її належність до соціуму. Саме тому для розуміння особистості треба досліджувати організацію всієї тієї сукупності людських відносин конкретної людської індивідуальності до всіх інших таких самих індивідуальностей [5, с. 393], тобто людина може існувати і розвиватись як особистість лише у взаємозв'язку з іншими людьми, лише у суспільстві.

Необхідно також пам'ятати, що людина не просто є суспільною істотою, вона є невіддільною і найголовнішою клітиною цього суспільства, оскільки вона є «елемент у світі, без якого цього світу і не було б» [8]. Таким чином, людина і світ, людина і суспільство є нерозривними. Нерозривність людини і суспільства показана і у змісті сучасної системи освіти. Так, сьогодні вже у початковій школі відповідно до Державного стандарту виділено таку освітню галузь, як «Суспільствознавство», яка реалізує предмет «Я у світі». Метою його вивчення є особистісний розвиток учня, формування його соціальної і життєвої компетентностей на основі поетапного засвоєння різних видів соціального досвіду, який охоплює загальнолюдські, загальнокультурні і національні цінності, соціальні норми, громадянську активність, практику прийнятої в суспільстві поведінки, толерантного ставлення до відмінностей культур, традицій, різних точок зору [1]. За таких умов учні з перших днів навчання у школі мають можливість усвідомити свою приналежність до соціуму.

Людина і суспільство взаємоутворюють та взаємоперетворюють одне одного. В. Босенко з приводу цього взаємозв'язку людини та світу говорить: лише змінюючи навколишній світ суспільним способом, людина змінює, формує цим самим і себе [3, 117-118], тобто особистість є не просто об'єктом, вона одночасно є суб'єктом власного перетворення і створення, суб'єктом перетворення і створення суспільства взагалі. Вона, таким чином, є творцем суспільства і водночас творцем самої себе, самотворцем. Подібні думки висловлює і Л. Рувінський, стверджуючи, що змінюючи в процесі активної, перетворювальної діяльності суспільне буття, люди змінюють самих себе, адже обставини у рівній мірі утворюють людей, як люди утворюють обставини [10, с. 8]. В процесі цієї діяльності, на думку В. Босенка, і відбувається вихід з природного в людське – олюднення [3, с. 118]. Процес людинотворення потребує великих особистих зусиль, незгасаючої активності. Все це говорить про діяльнісний характер сутності людини, а, отже, і про діяльнісний характер особистісного поступу, адже діяльність не тільки відображає внутрішній світ особистості, але і сама є важливим фактором розвитку особистості [10, с. 22].

Коли говорять про гармонійний всебічний розвиток особистості, часто мають на увазі достатньо високий рівень розвитку всіх сторін, властивостей людини, але найбільш значний розвиток тих здібностей, задатками яких людина володіє [10, с. 42]. Такими задатками людина наділена від народження, але від самої людини залежить їх реалізація та розвиток. За своєю сутністю розвиток є найвищий тип руху, зміни матерії та свідомості; перехід від одного якісного стану до іншого [13, с. 453]. Одним із ключових слів у цьому визначенні є слово «зміна», тож розвиток особистості можна розглядати як діяльність людини з метою зміни своєї особистості [10, с. 13], причому ця діяльність із зміни, виховання, вдосконалення і, відповідно, розвитку власної особистості має цілеспрямований характер. Л. Рувінський пояснює цілеспрямованість саморозвитку через цілеспрямованість самовиховання: усвідомлені та цілеспрямовані процеси самозміни і самовиховання, ведучи до роз-

витку особистісних властивостей, психіки людини, стають синонімами саморозвитку, який, таким чином, виступає як рушійна сила і механізм розвитку особистості [10, с. 21].

Діяльність людини неможлива без мислення. Це означає, що процес особистісного поступу буде успішним, якщо він прирівнюється до розвитку інтелектуальних здібностей людини, тобто розвиток особистості є інтелектуально спрямованим, має інтелектуальний характер. Саморозвиток інтелекту передбачає перш за все орієнтацію людини на цінні якості розуму та відповідну установку на характер, стиль, спрямованість мислення, яка визначає операційний спосіб дій та емоційні оцінки, сприяє позитивному переживанню та стимулюванню розумової діяльності [10, с. 113]. На думку Е. Ільєнкова, інтелект людини розвивається тільки тоді, коли питання, що постає перед індивідом, не має готових відповідей, коли людина може спитати себе «чому саме так?» і сама ж шукає відповідь на це запитання (розумово працює, самостійно мислить, розв'язує логічну суперечність). Отже, людина, наділена інтелектом, здатна до здійснення процесів мислення, тобто інтелект є основною формою пізнання дійсності. Таким чином, інтелект – це здатність до мислення, а мислення – це процес розгортання інтелекту [6]. Важливими аспектами інтелектуального розвитку є широта та глибина розуму. Широта розуму проявляється в умінні оцінити явище зі всіх його боків, у відсутності упередженості, суб'єктивізму, передбачає наявність самостійності мислення; глибина розуму є здатність відкривати сутність явищ, відкидати неправдиве, знаходити нове та оригінальне [10, с. 106-107].

Інтелектуальні здібності людини розвиваються у процесі навчання та виховання, тому на перший план у розвитку особистості виходить освіта. Сьогодні у системі освіти України спостерігаються модернізаційні процеси, що передбачають зміну освітньої парадигми, перебудову змісту освіти. Освітня сфера переходить від традиційної, знаннєвої моделі до нетрадиційної, компетентнісної. Людина, відповідно, сьогодні не просто здобуває знання, розвиває вміння та навички, а оволодіває компетентностями. В рамках проекту ПРООН «Освітня політика та освіта «рівний-рівному» у 2004 р. українськими педагогами було запропоновано перелік ключових компетентностей, якими повинна володіти кожна людина [9] (рівень сформованості та розвитку компетентностей говорить про рівень сформованості та розвитку особистості в цілому). Серед ключових компетентностей виділяють такі:

- уміння вчитися передбачає правильну організацію своєї праці, усвідомлення необхідності здійснення навчальної діяльності з метою самовдосконалення, розвиток навичок постійного самоконтролю та критичної самооцінки;
- соціальна компетентність передбачає пізнання та осмислення себе і свого місця в суспільстві, виконання різних соціальних ролей відповідно до правил функціонування у різних соціальних інститутах, активне включення індивіда у систему суспільних відносин, відповідальність за прийняття самостійних рішень;
- загальнокультурна компетентність передбачає засвоєння соціокультурного досвіду, оволодіння вітчизняною та світовою культурною спадщиною, опанування норм культурної, толерантної поведінки у системі міжособистісних відносин;
- здоров'язберігаюча компетентність передбачає сформованість життєвих навичок, що сприяють збереженню фізичного, соціального, духовного та психічного здоров'я людини;
- компетентності з інформаційних і комунікаційних технологій передбачають здатність людини добре орієнтуватися у сучасному інформаційному суспільстві за умов застосування інформаційно-комунікаційних технологій у повсякденному житті;
- громадянська компетентність передбачає наявність знань своїх громадянських прав, свобод і обов'язків, усвідомлення нагальних проблем сучасного політичного життя своєї країни та світу взагалі, здійснення діяльності з метою

вирішення суспільно-політичних проблем відповідно до норм законодавства;

- підприємницька компетентність передбачає здатність реалізувати свої професійні можливості згідно з потребами ринку праці, організовувати трудову діяльність з урахуванням потреб суспільства.

Ці компетентності мають неабияке значення не лише для розвитку інтелектуальної сфери людини, але й для творчої реалізації особистості. Г. Бірюкова, розробляючи стратегію розвитку творчого потенціалу особистості, наголошує на необхідності в першу чергу безперервної освіти (ідею освіти протягом життя висував В. Босенко). Завдяки такій постійній роботі над собою усі ключові компетентності формуються цілеспрямовано та свідомо, людина успішно реалізує себе у професійній діяльності. Відтак, творчість також набуває ознак безперервності і проявляється у формі самотворення та життєтворчості особистості. Задовольнивши зовнішні потреби, що залежать від оточуючого середовища, творчо орієнтована особистість у глобалізованому суспільстві виходить на рівень «чистої творчості», коли об'єктом реалізації свого творчого потенціалу стає власний життєвий шлях людини, де на змістовному рівні індивід розв'язує перманентну суперечність між тиском зовнішнього середовища та власним прагненням до самоактуалізації [2], і, відповідно, до саморозвитку. Отже, саморозвиток має творчий характер.

Важливе місце у структурі особистості посідає ціннісно-смислова сфера. Система ціннісних орієнтацій особистості формується на основі засвоєння нею системи цінностей суспільства. В. Скотний стверджує, що цінності особистості утверджують систему її світоглядних орієнтирів, під якими розуміється сукупність найважливіших якостей внутрішньої структури особистості, які є для неї особливо значимими. Такі ціннісні орієнтації утворюють певну основу свідомості та поведінки особистості, безпосередньо впливають на її розвиток [11, с. 405]. Відтак, розвиток має ціннісний характер. Людина, котра є найбільшою цінністю, повинна водночас усвідомити цінність не лише себе, але й цінність саморозвитку. Саморозвиток має бути тим найвищим щаблем, досягти якого повинна прагнути кожна людина, кожна особистість, котра дійсно відбулась.

Висновки та перспективи подальших наукових розробок у цьому напрямку. У сучасному філософському дискурсі актуальним питанням є саморозвиток особистості, що є надзвичайно складним та суперечливим процесом. Самовизначення, самопізнання, самоствердження, самоконтроль, самозміна, самовдосконалення, самовиховання та самоосвіта людини у своїй сукупності роблять його можливим. Основними аспектами саморозвитку особистості є його суспільний характер, цілеспрямованість, здійснення людиною активної інтелектуальної та творчої діяльності, а також усвідомлення саморозвитку як найвищої смисложиттєвої цінності.

Людина, яка має великий багаж знань, сьогодні вже нікого не здивує. Сучасне суспільство потребує людину нового типу, котра усвідомлює себе та своє місце у світі, котра здатна критично, творчо, ініціативно мислити, котра компетентно здійснює цілеспрямовану діяльність по перетворенню себе та світу і готова працювати над собою протягом усього життя. Людина нового типу не просто самоздійснюється як особистість, вона розвиває та саморозвиває свою суб'єктність, що є перспективою подальших наукових розробок у цьому напрямку.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Бібік Н. М. Я у світі (3-4 класи): Навчальна програма для загальноосвітніх навчальних закладів [Електронний ресурс] / Н. М. Бібік, Р. А. Арцишевський та ін. – Режим доступу: http://bhv-osvita.com/Navch_progr_MON/other_1-4/ya_u_sv_1-4.pdf

2. Бірюкова Г. С. Стратегія розвитку творчого потенціалу особистості в умовах глобальної трансформації людства : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» [Текст] / Г. С. Бірюкова. – Житомир, 2013.

3. Босенко В. А. Воспитать воспитателя [Текст] / В. А. Босенко. – К: Лыбидь, 1990.– 322с.

4. Босенко В. А. Всеобщая теория развития [Текст] / В. А. Босенко. – К., 2001. – 470 с.
5. Ильенков Э. В. Что же такое личность? [Текст] / Э. В. Ильенков // Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 387-414.
6. Интеллектуальные способности как предикторы успешного обучения. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://refdb.ru/look/1304307.html
7. Мамардашвили М. Если осмелиться быть [Текст] / М. Мамардашвили // Как я понимаю философию. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1992. – С. 172-200.
8. Мамардашвили М. Кантианские вариации [Електронний ресурс]. / М. Мамардашвили – Режим доступу: http://www.e-reading.ws/chapter.php/37086/1/Mamardashvili_-_Kantianskie_variacii.html.
9. Перелік ключових компетентностей, визначений українськими педагогами: Додаток 1 [Текст] // Компетентнісний підхід у сучасній освіті: світовий досвід та українські перспективи. – К.: «К.І.С.», 2004. – С. 85-91.
10. Рувинский Л. И. Самовоспитание личности [Текст] / Л. И. Рувинский. – М.: «Мысль», 1984. – 140 с.
11. Скотний В. Г. Філософія: історичний і систематичний курс [Текст] / В. Г. Скотний. – К.: Знання України, 2005. – 576 с.
12. Скотний В. Г. Філософія освіти: екзистенція ірраціонального в раціональному [Текст] / В. Г. Скотний. – Дрогобич: Вимір, 2004. – 348 с.
13. Философская энциклопедия [Текст] / Гл. ред. Ф.В. Константинов. – М.: «Советская Энциклопедия», 1967. – Т. 4. – «Наука логики – Сигети». – 1967. – С. 453.

REFERENCES:

1. Bibik N. M. Ya u sviti (3-4 klasy): Navchalna prohrama dlia zahalnoosvitnikh navchalnykh zakladiv [I am in the world (classes 3-4): The curriculum for secondary schools] [Electronic resource]. – Access mode: http://bhv-osvita.com/Navch_progr_MON/other_1-4/ya_u_sv_1-4.pdf
2. Biriukova H. S. Stratehiia rozvytku tvorchoho potentsialu osobystosti v umovakh hlobalnoi transformatsii liudstva [The development strategy of creative potential in the global transformation of humanity]: avtoref. dys. na zdobuttia nauk. stupenia kand. filos. nauk : spets. 09.00.03 «Sotsialna filosofiia ta filosofiia istorii». – Zhytomyr, 2013.
3. Bosenko V. A. Vospitat' vospitatelya [To educate the educator]. – K: Lybid', 1990.– 322s.
4. Bosenko V. A. Vseobshchaya teoriya razvitiya [The general theory of development]. – K., 2001. – 470 s.
5. Il'enkov E. V. Chto zhe takoe lichnost'? [What is identity?] // Filosofiya i kul'tura. – M.: Politizdat, 1991. – S. 387-414.
6. Intellektual'nye sposobnosti kak prediktory uspeshnogo obucheniya [Intellectual ability as predictors of successful learning] [Electronic resource]. – Access mode: http://refdb.ru/look/1304307.html
7. Mamardashvili M. Esli osmelit'sya byt' [If you dare to be] // Kak ya ponimayu filosofiyu. – M.: Izdatel'skaya gruppa «Progress», 1992. – S. 172-200.
8. Mamardashvili M. Kantianskie variatsii [Kantian variations] [Electronic resource]. – Access mode: http://www.e-reading.ws/chapter.php/37086/1/Mamardashvili_-_Kantianskie_variacii.html.
9. Perelik kliuchovykh kompetentnostei, vyznachenyi ukrainskymy pedahohamy: Dodatok 1 [List of key competences defined Ukrainian teachers: Annex 1] // Kompetentnisnyi pidkhid u suchasnii osviti: svitovyi dosvid ta ukrainski perspektyvy. – K.: «K.I.S.», 2004. – S. 85-91.
10. Ruvinskiy L. I. Samovospitanie lichnosti [Self-education of the individual]. – M.: «Mysl'», 1984. – 140 s.
11. Skotnyi V. H. Filosofiia: istorychnyi i systematychnyi kurs [Philosophy: historical and systematic course]. – K.: Znannia Ukrainy, 2005. – 576 s.
12. Skotnyi V. H. Filosofiia osvity: ekzystentsiia irratsionalnoho v ratsionalnomu [Philosophy of education: the existence of the irrational in rational]. – Drohobych: Vymir, 2004. – 348 s.
13. Filosofskaya entsiklopediya [Philosophical encyclopedia] / Gl. red. F.V. Konstantinov. – M.: «Sovetskaya Entsiklopediya», 1967. – T. 4. – «Nauka logiki – Sigeti». – 1967. – S. 453.

Пагута Л. Ю., аспирант кафедры культурологии и художественного образования, Дрогобычский государственный педагогический университет имени Ивана Франко (Дрогобыч, Украина), E-mail: visnukDNU@i.ua

Основные особенности саморазвития личности: философский аспект

Аннотация. *В статье проанализированы взгляды ученых на личность и аспекты ее развития; определены основные особенности саморазвития личности в современном глобализированном обществе. Среди главных аспектов процессов развития и саморазвития личности выделены и охарактеризированы их общественный, деятельностный, целеустремленный, интеллектуальный, творческий и ценностный характер.*

Ключевые слова: *личность, развитие, саморазвитие, общество, общественные отношения, деятельность, целеустремленность, самоутверждение, самовоспитание, интеллект, мышление, творчество, ценность.*

Pahuta L., postgraduate student of the Department of culturology and artistic education department of Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University (Drohobych, Ukraine), E-mail: visnuk NU@i.ua.

The main peculiarities of the personality self-development: a philosophical aspect

Abstract. *Scientists' views on the personality and the aspects of his/her development are analyzed in the article; the main peculiarities of the personality self-development in the modern globalized society are defined. Social, active, purposeful, intellectual, creative and valuable character of the processes of personality development and self-development are given off among the main aspects of these processes; they are characterized in the article.*

In modern philosophical discourse pressing issue is the individual selfdevelopment, which is an extremely complex and contradictory process. Self-determination, self-cognition, self-statement, selfcontrol, self-transformation, self improvement, self education and self education in their totality make it possible. The main aspects of self-identity is its social character, commitment, active implementation of human intellectual and creative activity, and self-awareness as the highest purport value.

A person who has a great knowledge, today for no one is a surprise. Modern society needs a new type of man who knows himself and his place in the world, which is capable of critical, creative, proactive thinking, which competently performs purposeful activity to transform ourselves and the world and is willing to work hard throughout their lives. Man is not just a new type self-realized as a person, it develops and self-develops its subjectivity, that is the prospect of further research in this area.

Key words: *personality, development, self-development, society, social relations, activity, purposefulness, self-statement, self-education, intellect, thinking, creativity, value.*

УДК 316.37

Палагута В. И.
НМетАУ
(Днепропетровск, Украина),
E-mail: visnukDNU@i.ua

САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ СУБЪЕКТА В КОНТЕКСТЕ ДИСКУРСИВНЫХ ПРАКТИК КАК ОСНОВЫ ВЛАСТНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Аннотация. *В статье анализируется онтологические характеристики дискурсивных практик как базисной структуры отношений человека к социуму и в социуме, существующего на всех без исключения уровнях социальной действительности. Изучение этих характеристик даёт представление о специфике структурации всех дискурсивных практик, что и предопределяет динамизм и постоянное изменение самоидентификации субъекта в социальных измерениях бытия.*

Ключевые слова: *дискурс, дискурсивные практики, властные отношения, самоидентификация, силовое воздействие, позиционность, диспозиция, субординация, иерархичность.*

Когда речь заходит о самоидентификации человека, то мы всегда имеем в виду акт вопрошания субъекта о самом себе, что сигнализирует о непрерывно совершаемом акте субъективного самоудостоверения. А последний вседа имеет власную природу, он изначально нагружен власными отношениями и полностью определя-

ется их динамикой. Более того, данный акт указует на один из основных принципов концепции самоидентификации социального субъекта, который наглядно демонстрирует роль дискурса как базисной структуры отношений. Поэтому, дискурс как особого рода речевая структура всегда имеет власть над субъектом благодаря неотъемлемой потребности человека к самоименованию и, тем самым, установлению им своего места или позиции в том, или ином поле социальной реальности. Ряд онтологических характеристик дискурсивного пространства наглядно иллюстрируют данное положение [1, с. 348-373]. Так, характеристика силового воздействия дискурса априорно предусматривает непрерывную, подчас скрытое навязывание «производящих» дискурсы субъектов, что указывает на социальные отношения доминирования, манипуляции и подчинения субъектов социальной группе или её номинальному представителю в дискурсивном пространстве. Известный представитель критического дискурс-анализа (КДИ) Тён ван Дейк в одной из своих работ замечает, что «властвовать означает сегодня обладать не столько аппаратом принуждения, сколько возможностью определять (описывать, объяснять, прогнозировать, конструировать) текущую ситуацию в социуме, формулируя критерии объктивности, непредвзятости, авторитетности, правдивости и истинности» [2, с. 8]. Ещё одна онтологическая характеристика – позиционность дискурса задаёт структуру социального пространства через распределение (перераспределение) относительных (реляционных) позиций и, тем самым, конкретизирует социальное отношение как отношение устанавливаемого порядка и предписанных или оговоренных правил следования ему.

Характеристика диспозиции акцентирует внимание на занятии субъектом определенного места или позиции, которые проявляются через антагонистические, конфликтные по своей сути и гегемонические взаимодействия в дискурсивных пространствах, что, в конечном счете, и является одной из подоснов всей системы структурирующихся и подвергающихся рефлексии со стороны субъектов силовых или властных отношений. Тён ван Дейк в этой связи замечает, что «мы не поймём, как социальные ситуации или социальные структуры вторгаются в текст и речь, если не поймём, как люди интерпретируют и репрезентируют эти социальные условия в рамках особых ментальных моделей – контекстных моделей. То же справедливо в ортношении «эффектов» дискурса, оказываемых на людей, - влияния, которое должно быть описано в терминах ментальных репрезентаций [2, с. 15]. Во многом формирование контекстных моделей определяет онтологическая характеристика субординации или иерархичности, которая фиксирует публичное установление, т. е. легитимизацию и дальнейшее воспроизводство субъективных позиций в границах социально – дискурсивных полей, что в полной мере соответствует пониманию дискурса как вместилища множества мест или позиций, где непрестанно осуществляются процессы самоидентификации субъекта.

Рассмотрение онтологических характеристик дискурсивного пространства самоидентификации субъекта, эксплицированных на основании социальной топологии и социального конструктивизма, зиждется на том методологическом допущении, что дискурс можно определить как своего рода материальную основу практик социального конструирования реальности, где лейтмотивом и руководящим принципом является известное изречение Ж. Деррида «Всё есть дискурс». Иначе говоря, под дискурсивными пространствами и их многочисленными полями понимается совокупность социальных практик, в границах которых конструируется весь спектр значений и смыслов социальной реальности, в том числе и кажущиеся на первый взгляд недискурсивными макросоциальные образования. К примеру, такие неотъемлемые компоненты социума как социальные институты, социально-экономические процессы, и даже технологии и т. д. Все они сконструированы посредством дискурсивных пространственных практик, формирующихся в дискурсивные системы.

Другое дело, что выявить «след» дискурса различного рода макросоциальных образованиях бывает подчас весьма и весьма затруднительно, ибо он «упакован» в целый ряд опосредований или промежуточных звеньев. Но так или иначе, конструируемые дискурсом социальные пространства рассматривается сквозь призму тождества социального существования субъекта и дискурсивности, что позволяет рассматривать данные пространства как «пространства высказывания» и выявить его структуру через специфические дискурсивные индексы, отсылающие к социальным позициям действующих в определенных местах или позициях субъектов.

Поэтому, социальная позиция субъекта (определяемая, прежде всего такими характеристиками-показателями как силовое воздействие дискурса, позиционность, диспозиционность, субординация или иерархичность) задается здесь как тождественная специфическому топосу высказывания, т.е. совокупностью условий и правил функционирования дискурсивных практик в том или ином поле социального пространства. Определение социального существования как существования-в-позиции в данном контексте означает, что никто из субъектов, существующих в социальной реальности, не может говорить всё «что угодно» и «как угодно», если, конечно, не брать крайних или экстремальных случаев. Поэтому имеет смысл подробнее сделать анализ онтологических характеристик дискурсивного пространства, задающих и воспроизводящих определенным образом идентификационную матрицу субъективности.

Прежде всего, обратимся к рассмотрению характеристики силового воздействия или силовой «природы» дискурса и выстраиваемых на его основе социальных отношений. Данная характеристика изначально предполагает непрерывное навязывание властью ментальних моделей, представлений и установок субъектам, что позволяет управлять их будущими действиями. Действительно, данная характеристика является одной их ключевых для процессов самоидентификации субъектов, она демонстрирует условия и возможности конституирования идентификационных матриц субъективности.

А в качестве онтологической основы для подобной точки зрения на «природу» дискурса, имеющего силовое, социально – пространственное измерение была предложена концепция перспективизма Г. В. Лейбница [3], согласно которой любое пространство рассматривается не как автономная независимая сущность, значимая сама по себе, а как постоянно складывающийся и непрерывно доопределяющийся порядок социальных отношений. Данный порядок отношений образуется взаимодействующими между собой субъектами – монадами, трактуемыми как социальные факты (и имеющими в этом отношении телесность). А если развивать данное положение Г. В. Лейбница, то вне этих силовых взаимодействий социального пространства как такового не существует, все определяется диспозицией этих силових взаимодействий и складывающейся конфигурацией субъектов в социальных полях. Субъекты как монады имеют каждый раз ту позицию или точку зрения, в которой они не столько отражают мир, сколько его конструируют, то есть каждая монада воспринимает мир в своей, лишь ей присущей перспективе, конструктивистской по своей сути, и в этом контексте можно говорить о пространственном расположении монад. Можно сказать, что для Г. В. Лейбница пространство есть свойство и вещей самих по себе и диспозицией сил в каждый момент времени, что прочерчивает перспективу возможного сосуществования монад.

Более того, Г. В. Лейбниц, делая акцент на силовой природе любого пространства и не разделяя в этом аспекте позицию Р. Декарта, сводившего, как известно, телесность вещей к их протяженности (см. [4, с. 94-123]), особо подчеркивал, что «в телесных вещах есть нечто, кроме протяженности, и даже предшествующее протяженности, а именно сама сила…которая состоит в простой способности…но помимо того снабжена направленностью, или устремлением, получающим полное осуществление, если оно не встречает препятствие в противоположном устремле-

нии» [3, с. 247]. Таким образом, сила всегда есть момент сущего, а сущее является условием проявления силы, то есть они не тождественны друг другу. Сила черпает свою энергию проявления из внутреннего противоречия сущего, а в нашем смысле из неоднородности пространства, в том числе и дискурсивного. Источник движения силы в ней самой, поэтому она и деятельна.

Тем самым, для Г. В. Лейбница пространство служит общей формой или условием для координации вещей или монад и их состояний, откуда следует зависимость свойств пространства от характера силового взаимодействия монад. М. Хайдеггер в этой связи замечает: «Всякий субъект в своем бытии определяется силой. Всякая substantia есть монада. Так, в свете истины как достоверности раскрывающаяся сущность действительности res cogitans обрела простор, в котором она властно пронизывает собой все действительное» [5, с. 390].

Предпринятый нами краткий экскурс в рассмотрение силовой «природы» пространства у Г. В. Лейбница позволяет лучше понять концепт «социальное пространство», как он трактовался в генетическом структурализме у П. Бурдьё. Именно лейбницевская трактовка пространственности и легла в основу представления французского социального теоретика о социальном пространстве как формы, выражающей определенные силовые отношения. Феномен социальной пространственности проявляет свое воздействие через складывающиеся конфигурации силы, которая конституирует сегменты или поля социального пространства и определяет диспозиции или силовой баланс между субъектами социального взаимодействия. Здесь не существует никакого «абсолютного» социального пространства, экстраполированного последователями субстанционализма на исследование в качестве самостоятельной и независимой от опытной реальности формы социального бытия.

Напротив, в концепции П. Бурдьё социальное пространство конституируется каждый раз заново с учетом постоянно изменяющейся структуры позиций участников социального взаимодействия, указующих на их диспозиции. Иначе говоря, у П. Бурдьё конституирование социального пространства ни в коем случае не руководствуется архитектоникой физического пространства, т. е. французский социальный мыслитель не руководствуется принципом так называемого опространствливания социальной реальности, а ищет какую-то другую основу. В его теоретических построениях социальная реальность рассматривается как многомерная и многоуровневая, построенная по принципу дифференциации, распределения и перераспределения действующих сил в социальных полях. И наиболее характерно для М. Бурдьё то, что «в той мере, в какой свойства, выбранные для построения социального пространства являются активными его свойствами, можно описать это пространство как поле сил, которые навязываются всем входящим в это поле и которые несводимы к намерениям индивидуальных агентов или же к их непосредственным взаимодействиям» [6, с. 56]. Тем самым, П. Бурдьё констатирует силовую природу социального пространства, практически ничего не имеющего общего с геометризированным или физическим пространством Р. Декарта и И. Ньютона. Пространство сил в подобной мыслительной перспективе нельзя редуцировать к визуально представленной диспозиции агентов социальной реальности на манер объектов физического мира.

Вместе с тем, сила как таковая не имеет самостоятельного существования, а всегда обозначает наличные свойства социальной структуры, складывающейся в процессе функционирования многочисленных полей социального пространства. При этом множество вложений или активных свойств, а в терминологии П. Бурдьё «капиталов», дают его обладателю власть и влияние в иерархизированных полях социального пространства, что является по существу непосредственным проявлением конфигурации силы. Сила конституируется посредством постоянно производимых и воспроизводимых практик и представлений индивидов в различных полях социального пространства. Объясняя свое представление о социальном пространстве,

П. Бурдьё определяет его «… и как поле борьбы, внутри которого агенты противостоят друг другу со своими средствами и целями, различающимися в зависимости от их позиции в структуре поля сил, участвующих таким образом в сохранении или трансформации структуры этих позиций» [7, с. 15-16].

Иначе говоря, в силу того, что каждое поле социального пространства едино и одно, меняются лишь различные состояния одного и того же поля. А в силу того, что поле как ансамбль отношений нельзя разделить на части, для его описания невозможно корректно использовать субстанциальные понятия, о чем уже говорилось ранее. Поэтому, субъекты, понимаемые как агенты социального взаимодействия, будь-то индивидуальные или коллективные, по своей форме не могут считаться самостоятельными источниками конструирования поля и социального пространства в целом, поскольку конституирующие его структуры предпосланы этим субъектам как необходимые условия и предпосылки их практик и представлений. Тем самым, одной из характеристик концепции социального пространства П. Бурдьё явилось положение о двойном социальном структурировании [6, с. 14-48; 64-96;179-219], что легло в основание разработки концепта габитуса, о чем мы поговорим в дальнейшем. Можно утверждать, что в концепции П. Бурдьё единственным по-настоящему самостоятельно изменяющимся предметом социально-философского и социологического исследования является именно социальное пространство, поскольку оно выступает как ансамбль социальных полей и структур, обуславливающих все социальные явления. Все социальные феномены лишь взаимодействуют друг с другом при его деятельном участии, соответственно изменяя свое положение в системе социальных позиций. И как уже говорилось ранее, социальное пространство не является только лишь конфигурационным пространством вместилища индивидуальных или коллективных агентов, а дополняется постоянно действующими в нем и изменяющимися силовыми балансами и потенциалами.

Его сущность заключается в том, что социальная реальность структурирована генерирующим действием полей социального пространства, определяющих социальные отношения и места субъектов. Эти социальные отношения определяются в соответствии с вложенными субъектами в эти поля своего «капитала» или силового воздействия, а, с другой стороны, представлениями субъектов о социальных структурах, оказывающих эффект обратного воздействия на первичное структурирование. В конечном итоге, именно социальные структуры являются целью практик и представлений индивидуальных и коллективных субъектов, которые эти социальные структуры, аккумулирующиеся в социальных полях, могут определенным образом контролировать, т. е. подавлять или стимулировать их развитие.

Таким образом, социальные поля обуславливают практики и представления субъектов, а те, в свою очередь, непрерывно производят социальные практики субъектов, и, тем самым, воспроизводят или преобразуют социальные структуры. Здесь обусловленность практик и представлений субъектов структурами социального пространства и реализуется и поддерживается именно через их производство и воспроизводство самими субъектами. У П. Бурдьё одним из основных является то положение, что субъекты всегда осуществляют свои практики в предопределенных для них заранее социальных структурах, формируемых социальными полями. Социальные структуры являются, в свою очередь, необходимыми условиями и предпосылками любых типов социальных практик.

Поэтому, субъекты как бы «заключены» в уже существующие в социальных полях структуры и, тем самым, «обречены» либо на их репродукцию, либо на трансформацию, - третьего не дано. Тем самым, активность субъектов в производстве или воспроизводстве социальной реальности предопределена воздействиями структур социальных полей. Эти структуры интериоризированы в виде практических схем, социальных представлений, поэтому в превращенной форме они отражают конфигурацию социальных сил и место в них конкретного субъекта. Подобное положение

расставляет акценты в концепции двойного структурирования, а именно: субъективное структурирование социальной реальности есть раз и навсегда ведомый, подчиненный элемент объективного структурирования. П. Бурдьё здесь себе не изменяет и придерживается идеи, что вся социальная реальность изначально целостна и структурирована. Данное обстоятельство нашло свое выражение в разработке французским социальным теоретиком концепта габитус.

Стоит обратиться к определению габитуса у П. Бурдье: «Детерминации, связанные с особым классом условий существования, производят габитусы - системы устойчивых и переносимых диспозиций, структурированные структуры, предрасположенные функционировать как структурирующие структуры. То есть как принципы, порождающие и организующие практики и представления, которые, хотя и могут быть объективно адаптированными к их цели, однако не предполагают осознанную направленность на нее и непременное овладение необходимыми операциями по ее достижению» [8]. «Габитус, – уточняет П. Бурдье в другой своей работе, – поддерживает с социальным миром, продуктом которого является, настоящее онтологическое соучастие, принцип знания без сознания, интенциональности без интенции и практического освоения закономерностей мира, который позволяет предвосхищать будущее, даже не нуждаясь в том, чтобы полагать его как таковое» [9, с.34]. Если руководствоваться определением габитуса П. Бурдьё, то это значит, что прошлый опыт субъекта априорно присутствует в настоящем, но не в форме неких абстрактных структур или идей, а в форме считающихся универсальными схем восприятия, мышления и действия, оживающих в системе взаимодействия и взаимообмена, а именно в форме инсценирования и исполнения перформативности, конструирования субъективных и публичных нарративов между субъектами в определенных социальных полях. Эти схемы во многом и позволяют удерживать определенные социальные поля от распада. Таким образом, «габитус как приобретенная система порождающих схем, – отмечает М. Бурдьё, – делает возможным свободное продуцирование любых мыслей, восприятий и действий, вписанных в границы, свойственные особенным условиям производства данного габитуса и только им». Поэтому, имеет место диалектическое соединение внешней и внутренней идентификации, что «дает возможность внешним силам реализоваться в соответствии со специфической логикой организмов, в которых они инкорпорированы, т. е. устойчивым, систематическим и не механическим образом» [8].

Более того, габитус призван давать множество ответов на различные встре¬чающиеся ситуации субъектов, исходя из ограниченной совокупности уже имеющихся схем действия и мышления. Тем не менее, габитус воспроизводится не только тогда, когда сталкивается с привычными ситуациями, но и при встрече с незнакомыми ситуациями он оказывается способен к субъективным инновациям, вследствие того, что специфическим образом комбинирует в себе определенное разнообразие социальных опытов.

Об этом говорил Ф. Коркюф, выделяя в структуре габитуса как основы самоидентификации субъекта наравне с более или менее константной идентичностью – самостью, отвечающей на вопрос «что я?» также и идентичность – тожесть, отвечающую на вопрос «кто я?», а также моменты становления – субъективации [10, с. 255-256]. А если это так, то дискурсивное пространство как коррелят социального имеет совершенно другую «природу» и внутренние структуры, являющиеся необходимыми условиями различного рода индивидуальных и коллективных дискурсивных практик (само)идентификации, и производных от них мысленных схем и представлений субъектов, направляющих, в одних случаях, их непосредственные взаимодействия по определенному «руслу», а в других – определяющих новое «русло».

Поэтому, подобные дискурсивные практики и представления действуют как динамически изменяющиеся силы, а последние и конституируют каждый раз заново дискурсивное пространство. Поэтому оно всегда носит символический характер и

не является субстанционализированным или натурализированным, подобно объектам физического мира. Положение или позиция каждого субъекта в дискурсивном пространстве ранжируется объемом и структурой его инвестиций или достижений – будь-то символически или дискурсивно выраженные экономические, интеллектуальные, имущественные, бюрократические, научные и любого другого рода инвестиции или, как говорил П. Бурдьё – структурой его «капиталов», определяющих структуру наличных сил. Они и определяют с большой долей вероятности диспозиции, конфигурации силовых воздействий, т.е. дискурсивные практики, а постфактум и интересы и представления того или иного субъекта социального взаимодействия.

В дискурсивном пространстве субъект включается в непрерывное развитие его полей посредством силового противостояния с другими субъектами, которые находятся на различных уровнях социальной структуры. Субстанциальность при подобном положении вещей становится функцией силы и силового воздействия друг на друга агентов социального взаимодействия. Поэтому, дискурсивное пространство можно определить как постоянно складывающуюся конфигурацию различных сил, причем подобные конфигурации проявляют свое силовое воздействие в многочисленных субпространствах или полях дискурса. Они и формируют в своей совокупности целостность дискурсивного социального пространства.

Расширяет представление о силовой «природе» дискурсивного пространства характеристика диспозиционности, которая исходит из рассмотрения дискурса как своего рода материального фактора субъективного речевого взаимодействия, и имеющего помимо «своих правил появления также и свои собственные условия присвоения и использования» [11, с. 182].

Последнее обстоятельство говорит о силовой природе любого дискурса, о том, что субъект, размещаясь всегда внутри дискурсивного пространства, сам того не ведая «подчиняется незаметным для него формам принуждения» [11, с. 236], что навязывает ему определенную идентичность, исходя из занимаемой в нем места или его диспозиции: «Неважно, кто говорит, но важно то, откуда он это говорит» [та же, с.237], поэтому, дискурсивное пространство имеет целый ряд идентификационных матриц, распределяющихся по социальным позициям в пространстве дискурса и узнаваемых субъектом по специфическим индексам социальных позиций.

В качестве подтверждения значимости диспозиционности как производной силовой характеристики дискурса имеет смысл рассмотреть ее как онтологическую компоненту власти, т. е. рассматривая власть как пространство приложения и конфигурации сил, используя работы М. Фуко, который, как известно, исходит из трактовки власти у Ф. Ницше. Согласно последнему, власть как воля к власти, представляет собой не сущность, принадлежащую кому бы то ни было, и не господство кого-то над кем-то, а, в первую очередь, отношение силы к силе. Как пишет Ж. Делёз, анализируя данную трактовку Ф. Ницше, понятие воли к власти означает сущность силы, «ибо сущность силы в том и заключается, что сила соотносится с другими силами; именно в отношении она обретает сущность и качество» [12, с. 31].

Подобно Ф. Ницше, М. Фуко понимает под властью некоторую «тонкую» субстанцию, имманентную всем социальным отношениям, и проникающую в «саму толщу и во все поры» социального. Источник власти, равно как и субъективации и самоидентификации, М. Фуко усматривает в эффекте совместного действия множества механизмов и очагов, образующих «микрофизику власти» на микросоциальном уровне дискурсивных пространств. Поэтому, М. Фуко понятия дисциплины, дисциплинарного общества и дисциплинарных пространств часто употребляет в контексте рассуждений, прежде всего касающихся модерных, отчасти современных форм субъективации, дистанцируясь от отождествления с какими-либо общественными институтами или государственными аппаратами, что характерно для работ упоминаемого в предыдущем разделе Л. Альтюссера. Дисциплинарные простран-

ства – это в первую очередь тип дискурсивных отношений и технологий власти, пронизывающих все аппараты и институты, все социальные структуры общества в целом [13].

«Под властью, - пишет М. Фуко, - мне кажется, следует понимать, прежде всего, множественность отношений силы, которые имманентны области, где они осуществляются, и которые конститутивны для её организации; понимать игру, которая путём беспрерывных битв и столкновений их трансформирует, усиливает и инвертирует; понимать опоры, которые эти отношения силы находят друг в друге таким образом, что образуется цепь или система, или, напротив, понимать смещения и противоречия, которые их друг от друга обособляют; наконец, под властью следует понимать стратегии, внутри которых эти отношения силы достигают своей действенности, стратегии, общий абрис или же институциональная кристаллизация которых воплощается в государственных аппаратах, в формулировании закона, в формах социального господства» [13, с. 192].

Вот почему, реализация программы изучения способов субъективации как технологий власти принимает у М. Фуко вид генеалогии – исторического исследования типов дискурсивных и недискурсивных отношений как разновидностей социальных практик, которые побуждают человека в определенную историческую эпоху мыслить себя тем или иным образом. Подобная постановка проблемы подразумевает, что всякая рефлексия исторична и социальна по своей сути, иными словами, что она опосредована той диаграммой властных отношений, в которую она погружена.

При этом дискурс знания, продуцируемый социумом и функционирующий в нём в качестве «истинного» дискурса, не является внешним по отношению к диаграмме власти, а составляет с ним единое синкретическое образование - «знание-власть». Принципиальным моментом теории М. Фуко является тезис о том, что точкой приложения власти-знания является тело. Соответственно, субъективация как стратегия власти-знания понимается М. Фуко как субъективация тела. Как пишет французский социальный мыслитель в «Надзирать и наказывать» [14], тело всегда погружено в область социально-политического, т. е. «отношения власти держат его мёртвой хваткой. Они захватывают его, муштруют, пытают, принуждают к труду, заставляют участвовать в церемониях, производить знаки» [14, с. 39-40].

В другой своей работе М. Фуко [13] отмечает, что его цель - показать, каким образом различные диспозиции власти сочленяются с телом: «Итак, не «история ментальностей», которая брала бы тела только с точки зрения того способа, которым они были восприняты, наделена смыслом и значимостью, но «история тел» и того способа, каким были сделаны вклады в то, что есть в них наиболее материального и живого» [13, с. 259] (см. [15]).

Даже самые современные технологии власти, такие как надзор или бюрократический контроль, являются, по мнению М. Фуко, лишь новыми способами инвестировать тело, новыми техниками его политического захвата. Прямое физическое воздействие на тело (пытка или казнь) – это лишь эпизод в его истории, оно должно быть поставлено в один ряд с такими процедурами как пространственное размещение, сбор информации и научное исследование [16, с. 226-233] (см. [15]). Здесь вполне естественно может возникнуть вопрос о том, какова точка пересечения знания о теле и власти над телом? Ответ, по всей видимости, заключается в том, что воздействие властных отношений не должно рассматриваться как просто физическое действие – даже в том случае, когда техники власти выглядят максимально приземленными, они, тем не менее, в первую очередь являются символическими. Социально-политический эффект такого воздействия всегда заключается в классификации тел, их распределении в символическом или дискурсивном пространстве, что соответствует эффектам тех классификаций, которые производятся внутри дискурсов знания.

Между тем, теория власти как имманентного поля приложения сил М. Фуко

или как спонтанно складывающуюся силовую конфигурацию дискурсивного пространства вызвала резкую критику Ж. Бодрийара, утверждавшего, что «теория контроля через объективирующий взгляд, даже если он размельчен до уровня микроустройств, отошла в прошлое» [17, с. 44]. Справедливости ради надо признать, что данное утверждение не лишено определенных оснований, и, прежде всего, в плане фукианского представления телесности. Современный исследователь Х. У. Гумбрехт в этой связи очень точно заметил, что «труды Фуко посвящены исключительно структурам значения, без всякой тематизации человеческого тела или каких-либо иных явлений, связанных с формой выражения (сам Фуко никогда не выражал никакого интереса к «материальным факторам»)» [18, с. 27], которые имеют самое непосредственное отношение к телесности. Для французского философа телесность – это дискурсивно – символический пласт значений, но не более того.

Еще более радикальной критике подверг теорию власти и телесности, а вместе с ней и концепцию дискурсивных практик М. Фуко, известный российский социолог Б. Дубин, вообще поставивший под вопрос роль дискурсов в производстве субъективности, совершенно справедливо полагая, что повседневная жизнь как социальные пространства противодействия силовому воздействию власти оставалась практически вне зоны рассмотрения М. Фуко: «Один из подобных дефицитов — повседневная жизнь, которая складывается и воспроизводится в зазорах «между»рестриктивными системами, в их «щелях», обживает их частичную несогласованность, сбои их работы, противоречия между ними и т. п. Это многообразные микротактики не только уклонения от принудиловки труда, школьной накачки, пропагандистской дрессуры и проч., но и противостояния им. Причем такого противостояния, без которого не смогли бы существовать и сами «большие» системы: я имею в виду феномены такого уровня и типа, как семейная мораль, соседские и локальные связи, «вторая» экономика и проч. Они, замечу, как правило, внедискурсивны»[19]. Справедливости ради, автор вынужден был признать, что «хотя сама идея «археологии знания» перспективна и во многом близка к собственно социологической работе с материалом «низовых», неклассических форм мысли и речи, практикой повседневной жизни, массивами анонимных и слежавшихся, полустертых, «ничейных» мнений, за которыми выявляются более общие нормы фактичности, модусы оценки, критерии данного и проч.» и что «без проработки данного круга проблем (вслед за антропологами назову их проблемами символической классификации и символической практики, их содержательных типов и семантических планов, групповых трансформаций, симбиотических форм и проч.) ни социологическая, ни историческая, ни культурологическая работа просто невозможна»[19]. И в этом смысле, тело как репрезентация структур значений в известном смысле и с некоторыми допущениями вполне приемлемо рассматривать как своеобразную поверхность, на которой записываются «знаки» власти, и где оно будет пониматься не только в качестве «восприимчивой» к знакам поверхности, но и в качестве поверхности значений, замкнутой на саму себя и как бы прочитывающей саму себя.

Поэтому, субъективация, которая есть обращение субъекта с помощью самоидентификации к себе, подразумевает, что взаимоотношения тела с внешней, воздействующей на него, силой «изгибаются и искривляются» (Ж. Делёз), порождая самоотношение и конституируя, тем самым, внутреннее. Субъект в этом смысле есть «эффект» дублирования внешнего во внутреннем, отношение силы к самой себе. Иными словами, субъект соответствует власти, осуществляемой над самим собой, обращению власти в принцип внутренней регуляции, что и определяет онтологию субъекта через диспозиции дискурсивного пространства.

Экспликация двух предыдущих онтологических характеристик воплощается в характеристике субординации или иерархичности, где каждой социальной позиции дискурсивного пространства определен свой социальный индекс. Тем не менее, здесь допускается, что субъект имеет определенную степень свободы при выборе

или отклонении навязываемой ему извне социальной позиции, вплоть до смены дискурсивных полей и даже дискурсивных пространств. В самом деле, как следовало из предыдущей характеристики, говорящий субъект всегда занимает определенное «место» говорения - позицию в границах дискурсивного пространства, которое и определяет «что» и «как» им говорится, что устанавливается и закрепляется субординацией и складывающейся или сложившейся иерархией.

Вместе с тем, существует постоянная дискурсивная противодействие и притязание на доминирование в рамках социального пространства за доминирование или гегемонию той или иной интерпретации социальной реальности между различными дискурсивными практиками субъектов. Здесь происходит та дискурсивное противостояние, в предельном смысле – борьба, которую П. Бурдьё называет полем власти, и которая является тем местом, где соединяются различные поля и «капиталы»: это точка, в которой сталкиваются субъекты, занимающие доминирующее положение в различных полях. Это те поля, которые можно охарактеризовать как «поле борьбы за власть между обла¬дателями различных форм власти» - цит. по [20, с. 50].

Более того, конкурирование дискурсов между собой за утверждение единственно истинной и разделяемой большинством субъектов общепринятой трактовки социальной реальности происходит постоянно, и не обязательно определяется статусом или положением в социальной иерархии. Тем не менее, именно через дискурс устанавливается и проявляется определенная субординация или иерархия, распределение и перераспределение власти.

Необходимо отметить, что все перечисленные характеристики являются исключительно содержательными показателями дискурсивных практик, которые указывают на онтологию любого микросоциума как конституируемого и воспроизводящегося уже властью самих дискурсов. Иными словами, они в первую очередь дают представление о специфике структурации всех дискурсов, и тогда мы можем определять такие когнитивные составляющие дискурсивных практик властных отношений как доминирование, контроль и преобладание, как доступ, блокирование, дозирование или замалчивание, как главенствующая интерпретация, переинтерпретация и манипуляция в многочисленных коммуникативных событиях.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ::

1. Палагута В. Самоидентификация социального субъекта в дискурсивных пространствах / В. Палагута. – Днепропетровск: «Инновация», 2010. - 440 с.
2. Дейк ван Т. А. Дискурс и власть: Репрезентация доминирования в языке и коммуникации. / Т. А. ван Дейк; пер. с англ. – М.: Книжный дом « Либроком», 2013.– 344с.
3. Лейбниц Г. В. Опыт рассмотрения динамики. О раскрытии и возведении к причинам удивительных законов, определяющих силы и взаимодействие тел // Лейбниц Г. В. Сочинения: в 4 т. - Т.1, - М.: Мысль, 1982. – 636 с., - С. 247 – 270.
4. Сретенский Н. Лейбниц и Декарт. Критика Лейбницем общих начал философии Декарта: Очерк по истории философии / Н. Сретенский. – СПб: Наука, 2007. – 183 с.
5. Хайдеггер М. Ницше: Т.2. / М. Хайдеггер; пер. с нем. - СПб.: Изд-во «Владимир Даль», 2007. – 457с.
6. Бурдьё П. Социология социального пространства / П. Бурдьё; пер. с фр. - М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005. – 288 с.
7. Бурдьё П. Социальное пространство и генезис классов / П. Бурдьё; пер с фр. // Социология социального пространства, - СПб.: Издательство «Алетейа», 2005. - С. 14-48.
8. Бурдьё П. Структура, габитус, практика [Электронный ресурс] / П. Бурдьё; пер. с фр. // Журнал социологии и социальной антропологии. - 1998. - Т. 1. - № 2. – Режим доступа: http://www.soc.pu.ru:8101/publications/jssa/1998/1/home.html.
9. Бурдьё П. Начала / П. Бурдьё; пер с фр. - М: Socio-Logos, 1994. – 288 с.
10. Коркюф Ф. Коллективное в споре с единичным: отталкиваясь от габитуса / Ф. Коркюф; пер. с фр. // Социоанализ Пьера Бурдье. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института Социологии Российской Академии наук. - М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2001. - С. 251-280.

11. Фуко М. Археология знания / М. Фуко; пер. с фр. - СПб.: ИЦ Гуманитарная академия; Университетская книга, 2004. - 416 с.
12. Делёз Ж. Ницше./ Ж. Делёз; пер. с фр. - СПб.: Аксиома, 2001. – 184 с.
13. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / М. Фуко; пер. с фр. - М: Касталь, 1996. – 448 с.
14. Фуко М. Надзирать и наказывать / М. Фуко; пер. с фр. - М.: Ad Marginem, 1999. - 479 с.
15. Фуко М. Пространство, знание и власть / М. Фуко; пер. с фр. // Интеллектуалы и власть. Избранные политические статьи, выступления и интервью - М.: Праксис , 2006. - Ч.3. - С. 215-237.
16. Делёз Ж. Post Scriptum к обществам контроля / Ж. Делёз; пер. с фр. // Переговоры 1972-1990. - СПб.: «Наука», 2004. - 233 с.
17. Бодрийяр Ж. Забыть Фуко / Ж. Бодрийар; пер. с фр. - СПб: «Владимир Даль», 2000. - 90 с.
18. Гумбрехт Х.У. Производство присутствия: Чего не может передать значение / Х. У. Гумбрехт; пер. с англ. - М.: Новое литературное обозрение, 2006. - 184 с.
19. Дубин Б. Неведомый шедевр и его знаменитый автор [Электронный ресурс] / Б. Дубин. – Режим доступа: http://magazines.russ.ru/nlo/2001/49/dubin.html.
20. Коркюф Ф. Новые социологии / Ф. Коркюф; пер. с фр. - М.: Институт экспериментальной социологии; СПб, Алетейя, 2002. – 172 с.

REFERENCES:

1. Palaguta V. Samoidentifikatsiya sotsial'nogo sub»ekta v diskursivnykh prostranstvakh [Identity of the social subject in the discursive spaces]. – Dnepropetrovsk: «Innovatsiya», 2010. - 440 s.
2. Deyk van T. A. Diskurs i vlast': Reprezentatsiya dominirovaniya v yazyke i kommunikatsii. [Discourse and Power: Representation of dominance in language and communication]. – M.: Knizhnyy dom « Librokom», 2013.– 344s.
3. Leybnits G. V. Opyt rassmotreniya dinamiki. O raskrytii i vozvedenii k prichinam udivitel'nykh zakonov, opredelyayushchikh sily i vzaimodeystvie tel [Experience of the speakers. On the disclosure of the construction and to the causes of the amazing laws defining the powers and interaction of bodies] // Leybnits G. V. Sochineniya: v 4 t. - T.1, - M.: Mysl', 1982. – 636 s., - S. 247 – 270.
4. Sretenskiy N. Leybnits i Dekart. Kritika Leybnitsem obshchikh nachal filosofii Dekarta: Ocherk po istorii filosofii [Leibniz and Descartes. Criticism of Leibniz general principles of the philosophy of Descartes: An Essay on the History of Philosophy]. – SPb: Nauka, 2007. – 183 s.
5. Khaydegger M. Nitsshe: T.2. [Nietzsche]. – SPb.: Izd-vo «Vladimir Dal'«, 2007. – 457s.
6. Burd'e P. Sotsiologiya sotsial'nogo prostranstva [Sociology of social space]. – M.: Institut eksperimental'noy sotsiologii; SPb.: Aleteyya, 2005. – 288 s.
7. Burd'e P. Sotsial'noe prostranstvo i genezis klassov [Social space and the genesis of classes] // Sotsiologiya sotsial'nogo prostranstva, - SPb.: Izdatel'stvo «Aleteya», 2005. - S. 14-48.
8. Burd'e P. Struktura, gabitus, praktika [The structure, habit, practice] [Electronic resource]. // Zhurnal sotsiologii i sotsial'noy antropologii. - 1998. - T.1. - № 2. – Access mode: http://www.soc.pu.ru:8101/publications/jssa/1998/1/home.html.
9. Burd'e P. Nachala [Begining]. - M: Socio-Logos, 1994. – 288 s.
10. Korkyuf F. Kollektivnoe v spore s edinichnym: ottalkivayas' ot gabitusa [The collective dispute with the identity: starting from the habitus] // Sotsioanaliz P'era Burd'e. Al'manakh Rossiysko-frantsuzskogo tsentra sotsiologii i filosofii Instituta Sotsiologii Rossiyskoy Akademii nauk. - M.: Institut eksperimental'noy sotsiologii; SPb.: Aleteyya, 2001. - S. 251-280.
11. Fuko M. Arkheologiya znaniya [Archaeology of Knowledge]. - SPb.: ITs Gumanitarnaya akademiya; Universitetskaya kniga, 2004. - 416 s.
12. Delez Zh. Nitsshe [Nietzsche]. - SPb.: Aksioma, 2001. – 184 s.
13. Fuko M. Volya k istine: po tu storonu znaniya, vlasti i seksual'nosti. Raboty raznykh let [The will to truth: Beyond the knowledge, power and sexuality. Works of different years]. - M: Kastal', 1996. – 448 s.
14. Fuko M. Nadzirat' i nakazyvat' [Discipline and Punish]. - M.: Ad Marginem, 1999. - 479 s.
15. Fuko M. Prostranstvo, znanie i vlast' [The space, knowledge and power] // Intellektualy i vlast'. Izbrannye politicheskie stat'i, vystupleniya i interv'yu – M.: Praksis , 2006. - Ch.3. - S. 215-237.
16. Delez Zh. Post Scriptum k obshchestvam kontrolya [Post Scriptum to the control of the

Company] // Peregovory 1972-1990. - SPb.: «Nauka», 2004. - 233 s.

17. Bodriyyar Zh. Zabyt' Fuko [Forget Foucault]. - SPb: «Vladimir Dal'«, 2000. - 90 s.

18. Gumbrekht Kh.U. Proizvodstvo prisutstviya: Chego ne mozhet peredat' znachenie [Presence Production: What can not pass a value]. - M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2006. - 184 s.

19. Dubin B. Nevedomyy shedevr i ego znamenityy avtor [Unknown masterpiece and its famous author] [Electronic resource]. – Access mode: http://magazines.russ.ru/nlo/2001/49/dubin.html.

20. Korkyuf F. Novye sotsiologii [New Sociology]. – M.: Institut eksperimental'noy sotsiologii; SPb, Aleteyya, 2002. – 172 s.

Палагута В. І., Національна металургічна академія України (Дніпропетровськ, Україна) E-mail: visnuk NU@i.ua

Самоідентифікація суб'єкта в контексті дискурсивних практик як основи владних відносин

Анотація. *У статті аналізується онтологічні характеристики дискурсивних практик як базисної структури стосунків людини до соціуму і в соціумі, існуючого на усіх без виключення рівнях соціальної дійсності. Вивчення цих характеристик дає уявлення про специфіку структурации усіх дискурсивних практик, що і зумовлює динамізм і постійну зміну самоідентифікації суб'єкта в соціальних вимірах буття.*

Ключові слова: *дискурс, дискурсивні практики, владні відносини, самоідентифікація, силова дія, позиційність, диспозиція, субординація, ієрархічність.*

Palaguta V., The National Metallurgical Academy of Ukraine (Dnipropetrovsk, Ukraine), E-mail: visnuk NU@i.ua

Subject's Self-identification in discoursive practice context as the basis of power relations

Abstract. *The ontological characteristics of discursive practice are considered as the basic structure of man's relations with society and in the society that exists at all, without exception, levels of social reality. In spite of all the variety of contemporary definitions of discourse and its derivatives - discursive practices, we follow the point of view that discourse is a special kind of verbal structure. This speech pattern always has power over the Subject due to the essential human need for self-determination and, as a consequence – self-nomination and, thereby, establishing a place or position by the person in a particular field of social reality. Power impact as a continuous, sometimes hidden imposition of Subjects who «produce» and use discourses, relates to the basic characteristics of the discourse. That indicates at the social relation of domination, coercion, manipulation and subordination of the subjects to the social group or its nominal representative in the discursive space. Another important ontological characteristic is a positionality of discourse. It defines the structure of social space through relative (relational) positions' distribution (redistribution) and, thus, specifies the social attitude as the attitude of the order set up and the rules prescribed or agreed come after it. The characteristic of disposition focuses on the Subject's particular place or position, which appears through antagonistic, hegemonic and conflict interactions as they are in discursive spaces that, ultimately, is one of the real causes of the whole force or power relations' system being reflexed by the force or power relations' Subjects. One more characteristic is the subordination or hierarchy that captures the public institution, i.e. legitimization and further reproduction of subjective positions within the boundaries of the socio-discoursive fields. That is fully consistent with the understanding of discourse as the plurality of locations or positions' container where the Subject's self-identification processes take place without a cease.*

The above mentioned characteristics indicate that there is a constant discursive opposition and pretention to power within the social relations of domination and hegemony. They allow us to set a particular interpretation of the social reality for different Subjects' discursive practices. There is the discursive confrontation in the extreme sense - the struggle for the power relations' affirmation. Moreover, contention between discourses for the affirmation of the only true and common interpretation of the social reality shared by the majority of subjects is permanent and not being necessary defined by the status or position in the social hierarchy. Nevertheless, it is through discourse and discursive practices, a certain subordination or hierarchy, distribution and redistribution of power established and manifested. As a final idea of this article it may be noticed that all of these characteristics are only meaningful indicators of discursive practices that point

out the ontological dimension of any micro-society, not speaking about macro-society as being constituted and permanently reproduced by the discourses' power itself.

In other words, these characteristics, first of all, give an idea about the specific structuring of discursive practices, which determines the dynamism and constant Subject's self-identification transformation in the social dimensions of life. And in hindsight we can determine these cognitive components of discursive practices of power relations as the domination, control and dominance as access, blocking, dosing or understatement, as the dominant interpretation, reinterpretation and manipulation in numerous communicational events.

Keywords: *discourse, discursive practices, power relations, self- identification, power influence, position, disposition, subordination, hierarchy.*

УДК 141.144 (73) (09)

Пацан В. О. (Євлогій, єпископ Новомосковський)
кандидат богослов'я,
старший викладач кафедри філософії,
Дніпропетровський національний
університет імені Олеся Гончара
(Дніпропетровськ, Україна),
E-mail: ave_logos@mail.ru

ФОРМИ САМОРОЗКРИТТЯ «Я» В ЛІТЕРАТУРНІЙ ТВОРЧОСТІ У. УІТМЕНА І СТАНОВЛЕННЯ ПЕРСОНАЛІСТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ США

Анотація. *Стаття націлена на визначення уітменівських способів самовираження особистості, уточнення яких є необхідним для встановлення реального вкладу самобутнього американського поета-філософа у формування персоналістської думки на теренах Північної Америки, що все ще залишається нез'ясованим, проблематизуючи наукову картину її генезису.*

На основі аналізу сучасного стану розробки проблеми співвіднесення поезії та прози У. Уітмена із персоналістичною доктриною США обгрунтовується необхідність поєднання методу історико-філософської реконструкції з історико-літературним підходом для розкриття того сполучення форм міфопоетичного і дискурсивного мислення, яким породжується семантичне поле особистісного самовизначення митця, що відбувається як маніфестація «я» його ліричного героя, доповнена літературно-публіцистичним ствердженням персонального модусу існування. На цій дослідницькій платформі виявляється уітменівська матриця саморефлексії особистості, орієнтована на зрівняння різних релігій та філософських систем в якості декларацій причетності людини до Абсолютної Душі; встановлюється нон-селективний характер такої конструкції, обумовлений відступом її автора від Біблійної топології особистісності; чотирискладна модель особистісного буття, розроблена У. Уітменом, розглядається як квінтесенція авторського заперечення понадприродного Одкровення, яка, стверджуючи невіддільність добра від зла й у Всесвіті, й у людській природі, закриває есхатологічну перспективу й несе в собі загрозу втрати персональної ідентичності.

У ході узагальнення первинних для Нового світу – закладених американським «співцем особистості» - засад обгрунтування персоналізму доводиться генетичний зв'язок його версії, сформованої філософами-персоналістами Північноамериканського континенту на чолі з Б. П. Боуном, із літературною творчістю У. Уітмена, що полягає не у прямій спадковості, а в афектованості персоналістського способу філософствування, започаткованого у США на межі XIX – XX ст., уітменівською поетизацією особистісного як «абсолютно іншою» траєкторією становлення персоналістичного світогляду.

Ключові слова: *Особа Творця, Божественне Одкровення, особистісний принцип буття, людська особистість, персоналізм, трансценденталізм, дискурсивне і міфопоетичне мислення.*

Академічна історія персоналізму, заснована на початку XX ст. одним із розробників

його класичної англо-американської доктрини Альбертом Корнеліусом Надсоном (Albert Cornelius Knudson (1873 – 1953)), веде відлік формування персоналістської думки в Північній Америці насамперед від «персональної метафізики» Бордена Паркера Боуна (Borden Parker Bowne (1847 – 1910)) [21]. Випускник Нью-Йоркського університету і священник методистської церкви, він продовжив освіту в Європі, де захопився ідеями німецького філософа Рудольфа Германа Лотце (Rudolf Hermann Lotze (1817 - 1881)), прихильника повернення філософської рефлексії до «цілісного духу». Повернувшись на батьківщину, Б. П. Боун виступив із аргументованою критикою імперсоналістичних тенденцій філософствування й обгрунтував вчення, в якому пов'язав каузальність існування людської особи із буттям Бога як Верховної Особистості, а персональний досвід, що охоплює і сферу трансцендентного, ствердив як самодостатній пізнавальний критерій. Авторське визначення сформульованої позиції стало реактуалізацією терміна «персоналізм», який, як відомо, був запроваджений Фрідріхом Даніелем Ернестом Шлейермахером (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768 - 1834)) у 1799 р. у німецькомовному варіанті (der Personalismus) у книзі Über die Religion [28], а у філософському дискурсі США закріпився саме з часів його боунівського використання в англомовному відтворенні (personalism) [11]. Б. П. Боун виявився автором, безперечно, найбільш відомої і чи не найвлучнішої маніфестації американської персоналістичної філософії, проголосивши у підкреслено «особовій» формі історико-культурну пріоритетність власного нововідкриття особистісного: «Я персоналіст, перший із клану у повному смислі…» [Цит. за: 19] (тут і далі — переклад мій — В. П.).

Боунівська філософсько-теологічна концепція заклала фундамент Бостонської школи персоналізму, де сформувалась блискуча плеяда мислителів-апологетів особистості, представлена такими фігурами, як Едгард Шеффілд Брайтмен (Edgar Sheffield Brightman (1884–1953)), Френсіс Джон Мак-Коннелл (Francis John McConnell (1871–1953)), Джордж Елберт Ко (George Albert Coe (1861–1951)) та Ралф Тайлер Флюеллінг (Ralph Tyler Flewelling (1871–1960)) — у подальшому засновник персоналістського центру у Південно-Каліфорнійському університеті. Саме учні Б. П. Боуна назвали Бостон колискою персоналістичної філософії США, а свого вчителя визнали «батьком американського персоналізму», фактично перед-визначивши його історико-філософську репутацію, стверджену впродовж XX ст. [19; 31].

У тому руслі персоналістської саморефлексії, що започаткувалося при зародженні Бостонської традиції персоналістичного філософствування, була визначена і його північноамериканська «топографія». Крім університетських осередків Бостона та Південної Каліфорнії, вона охопила Каліфорнійський університет, в якому школу персоналізму заснував Джордж Холмс Хоуісон (George Holmes Howison (1834–1916)) - ініціатор формування «персонального ідеалізму», та Гарвардський університет, де він систематизував свої погляди у процесі однорічного (1879-1880 навчальний рік) викладання етики, а його опонент Джосайя Ройс (Josiah Royce (1855–1916)) у ході багаторічної викладацької практики переосмислив основні положення неогегельянства, персоналізувавши Абсолютний Дух як першоначало міжособистісних відносин, визначальних для становлення індивідів. Установленню персоналістських орієнтирів філософської школи Гарварда сприяла теорія «я», що була розроблена видатним гарвардцем, одним із основоположників американського прагматизму Уільямом Джеймсом (William James (1842–1910)) і виявила чотири виміри особистісного — матеріальний, соціальний, духовний та «чисте ego», а персоналістичні тенденції, інспіровані Ройсовими роздумами, набули розвитку у працях гарвардських професорів Уільяма Ернеста Хокінга (William Ernest Hocking (1873–1966)) та Чарлза Хартсхорна (Charles Hartshorne (1897–2000)), які, на відміну від їх натхненника, називали себе персоналістами.

Узагальнена послідовником класичного Бостонського персоналізму Томасом Олівером Буфордом (Thomas Oliver Buford (b. in 1932)) [14; 15], відомим як яскравий

представник сучасної генерації персоналістично орієнтованих філософів США, означена картина генези північноамериканської філософії особистості сприймається і відтворюється її європейськими інтерпретаторами як така, що відповідає історичній реальності [10; 19]. Тож і в ретроспекції становлення персоналістської думки в Північній Америці, здійсненій і постійно оновлюваній у внутрішньому полі його огляду, і в зовнішніх історико-філософських реконструкціях цього процесу фактично замовчується та роль, яку відіграв у започаткуванні персоналістичної доктрини в Новому Світі відомий американський поет XIX ст. Уолт Уітмен (Walt Whitman, (1819 — 1892)), у чиїй творчості особистісне «я» набуло багатогранного суперечливого саморозкриття, відзначеного прагненням співвіднести несумісні світогляди, вірування, системи цінностей, філософські течії, форми державоустрою і художні принципи. Чи не єдиним порушенням «мовчазної згоди» ігнорування У. Уітмена з боку персоналістів залишається оцінка Е. Ш. Брайтмена, що була надана ще в 1950 р.: «У Сполучених Штатах Уолт Уітмен підкреслив демократичні аспекти персоналізму» [12, с. 343]. У середовищі істориків персоналістичної філософії визнання уітменівської місії, спрямованої на проголошення демократичності персоналістської думки, є значно частішим. Однак, за слушним зауваженням сучасного вченого-американіста, «у них немає ні часу, ні бажання визнати концептуальні звивини абсолютно американського поета, який не був звеличений сучасною йому академічною спільнотою» [29, с. 188].

Щоправда, й усі п'ять поколінь персоналістів Північної Америки, і західноєвропейські історики філософії, націлені на вивчення їх доробку, визнають, що саме У. Уітмен був першим, хто запровадив словосполучення «Американський персоналізм» у соціокультурний простір США [10; 12; 14; 15; 16; 18; 19; 20; 21; 29; 30; 31]. У своєму есе Personalism, опублікованому у травневому випуску журналу Galaxy 1868 року, він використав конструкцію «American personalism» для характеристики особливого світосприйняття, сформованого в XIX ст. на Північноамериканському континенті. Пізніше У. Уітмен об'єднав цей свій літературно-публіцистичний твір зі статтею Democracy, яка була написана ним півроком раніше і побачила світ у грудневому номері часопису Galaxy 1867 року. Ця авторська ініціатива втілилась у трактат «Демократичні далі» (Democratic Vistas, 1871), що може бути визначений як уітменівський маніфест персоналізму [32]. Відразу після виходу із друку випуску Galaxy з його «доленосним» есе автор надіслав примірник журналу Еймосу Бронсону Олкотту (Amos Bronson Alcott (1799 — 1888)) - тому із фундаторів американського трансценденталізму, який, за свідченням редактора його щоденників (The Journals of Bronson Alcott, 1938), авторитетного дослідника цієї літературно-філософської течії Оделла Шепарда (Odell Shepard (1884 — 1967)), у 1863 р. першим серед американців вжив термін personalism, визначивши ним підсумок власної філософської рефлексії. Її основним результатом, на думку самого Е. Б. Олкотта, стало розуміння того, що «граничною реальністю світу є Божественна Персона, яка підтримує всесвіт тривалим актом творчої волі» [8]. Відгук рецензента, чи не найбільш авторитетного для У. Уітмена (принаймні, якщо взяти до уваги зміст і тон його листа до матері із повідомленням про цю подію [див.: 19]), виявився схвальним, що підтверджується й олкоттівським комментарем отриманої роботи, вміщеним у The Journals. Е. – В. Олкотт дав оцінку уітменівській творчості, яка провістила репутацію поета-філософа в історії культури. Відомий письменник-трансценденталіст відзначив, що У. Уітмен наділений неабиякою силою думки і «залишить свій відбиток на історичних періодах та соціальних інституціях» [8, с. 391]. Більш того, на сторінках власних щоденників Е. – В. Олкотт розкрив свій намір включити «співця особистості» у власну Американську галерею разом зі своїми однодумцями, співзасновниками Трансцендентального клубу Ральфом Уолдо Емерсоном (Ralph Waldo Emerson (1803-1882)) і Генрі Девидом Торо (Henry David Thoreau (1817-1862)), зауваживши: «Якщо є ідеальний персоналізм, то є й

реальний індивідуалізм, видатними втіленнями якого є Торо й Уітмен – Уітмен для інституцій, Торо для речей»[8, с. 391].

Ймовірно, саме під впливом цієї характеристики, що фактично зводить персоналістську рефлексію до способу вираження трансценденталістського світобачення, в літературознавстві та дисциплінарній історії філософії творча персоналія У. Уітмена, при всій її самобутності, традиційно співвідноситься, насамперед, із трансценденталізмом у його літературно-філософській версії, яка сформувалась на теренах Північної Америки. Тож внесок чи не найбільшого, принаймні у хронологічних та історико-культурних рамках XIX ст., ентузіаста звеличення людської особистості у формування персоналістичної доктрини США залишається мало з'ясованим, що суттєво обмежує і наукові уявлення про генезис та концептосферу американського персоналізму, і горизонти рецепції уітменівської поезії та прози. Лише рубіж XX — XXI ст. ознаменувався нечисленними спробами виявлення персоналістських ознак творчості У. Уітмена, які були здійснені переважно фахівцями у сфері американістики. Це, зокрема, порівняно недавні розвідки північноамериканського науковця німецького походження Бернарда Шмідта (Bernard Schmidt, стаття Whitmen and American Personalistic Philosophy, 1990 і монографія The Emergence and Decline of American Literary Personalism: From Whitman to Bowne, 2004) та польської дослідниці Габріели Гачки (Gabriela Gacka, стаття Whitmen, 2001). Але ці роботи привертають увагу, насамперед, поставленими запитаннями, не даючи вичерпних відповідей на них.

Пов'язавши при формулюванні мети власного багатоетапного дослідження творчу самореалізацію У. Уітмена зі становленням літературного персоналізму на Північноамериканському континенті, Б. Шмідт обрав критерієм визначення ступеня «персоналістичності» мислення поета-філософа міру відповідності його інструментарію тому арсеналу персоналізації онтології, що був сформований Б. П. Боуном і використовувався його учнями. Запроваджений ракурс осмислення уітменівської творчості обумовив виключення із поля його огляду притаманного митцю сполучення міфопоетичних і дискурсивних мисленнєвих форм. Відтак досліднику довелось констатувати: «Уітмену бракувало вміння мислити діалектично і сили логіки для того, щоб зробити істотний вклад у побудову філософської системи. Він міг генерувати деякі плідні ідеї для того, що мало стати американським персоналістичним рухом, але його думки ніколи не набули б такого розмаху і розвитку, як [думки] Бордена Паркера Боуна, Едгара Шеффілда Брайтмена або Альберта Корнеліуса Надсона, і можливо саме тому жодний із провідних коментаторів американського персоналізму не віддає Уітмену належне ні в чому, окрім запровадження терміна в американську філософію»[29, с. 181]. Відповідно, замість того, щоб реконструювати гетерогенну, багатоскладну й еклектичну концепцію особистісного буття, сформовану «оспівувачем себе» в поезії й обгрунтовану ним у прозі, Б. Шмідт обмежився відстеженням в уітменівському літературно-творчому доробку «зародкових форм» концептів, визначених філософами-персоналістами США, і на виявлених ним лініях спадковості фактично нівелював і своєрідність художнього перетворення топосів особистісності [26], здійсненого У. Уітменом, і радикальну відмінність «релігійної демократії», встановленої ним у ході доведення нередукованості «я», від «ліберального протестанського консенсусу», ініційованого Б. П. Боуном при обгрунтуванні персонального модусу існування і ствердженого на основних векторах англо-американської персоналістської рефлексії.

Г. Гачка у намаганні довести персоналістичний характер мислення поета-філософа зосередилась на інтерпретації самовизначення його ліричного героя, прагнучи віднайти і розшифрувати ті «кілька натяків, кілька сплутаних тьмяних ниток Аріадни» («a few hints, a few diffused faint clews»), які, за свідченням самого митця, є ключовими для розуміння його власної особистості. Такий підхід, безперечно, відкривав перспективу виявлення своєрідності уітменівського поєднання поетизації

«я» із філософським «розмахом» його саморефлексії. Однак, мабуть, під впливом харизми митця, активна учасниця неокатехуменату переорієнтувалась на пошук у текстах У. Уітмена підтверджень тих характеристик його історико-культурної та суспільної ролі, що вже стали традиційними для літературознавчих студій, звернених до творчості поета: «пророк прогресу, публічний виразник прагнень мас, дружній і товариський мандрівник, спостерігач, демократ, метафізик, патріот, творчий геній…»[20]. Ствердивши єдність всіх цих місій, Г. Гачка дала свою відповідь на поставлене нею ж запитання: «Ким насправді був Уітмен?»[20], - але навряд чи сформулювала неспростовний аргумент долучення його творчого доробку до історії американського персоналізму в якості його поетичної прелюдії.

Засвідчуючи безумовну актуальність проблеми співвіднесення уітменівської поезії та прози з персоналістичною філософією США, аналіз сучасного стану вивченості заявленої проблематики доводить нагальну потребу осмислення форм літературно-творчого особистісного саморозкриття, запроваджених поетом-філософом, для встановлення його реального вкладу в започаткування персоналізму на Північноамериканському континенті. Визначення способів самовираження особистості, запроваджених У. Уітменом, і становить мету цієї статті, реалізація якої передбачає поєднання методу історико-філософської реконструкції з історико-літературним підходом. Саме така платформа дослідження дозволить розкрити суперечливість новацій митця, що, безперечно, надихались «прагненням розчистити дорогу вічно молодому духу»[24], задекларованим вже у XX ст. лідером європейських персоналістів Еммануелем Муньє (Emmanuel Mounier (1905 — 1950), але ініціювали світоглядні зрушення, далекі від первинних намірів.

Про життя і творчість Уолта Уітмена написано не мало наукових праць, як зарубіжними, так і вітчизняними дослідниками. Уітмен залишив виразний слід не лише в літературі, але й у філософії особистості, він і сам був оригінальною особистістю, окремі яскраві риси якої ми розглянемо. Він не цурався світу земного і його благ, але при цьому зовсім не обтяжував себе фізичною трудовою діяльністю на відміну від свого батька і менших братів, які заробляли собі на життя фермерським заняттям та будівництвом дерев'яного житла на продаж. У школі Уітмен теж навчався абияк. Вимушено працюючи у бруклінському видавництві газети «Зоря», молодий чоловік отримав характеристику від господаря: «Йому навіть трястися буде лінь, якщо на нього нападе лихоманка» [7, с.85]. Влаштувавшись на іншу видавничу роботу, він підтвердив свою репутацію: «Це такий ледар, що потрібно дві людини, щоб відкрити йому рот»[1]. Це дещо нагадує спробу передбачення долі нашого великого співвітчизника його батьком: «із його вийде або щось дуже добре, або велике ледащо» [2, с.20].

Майбутній американський поет став для загального суспільства свого роду каменем спотикання, натурою в юності настільки не ясною, що дійсно його довгий час визначали через альтернативну детермінанту – «він буде або…або…» А коли проявив себе як творча особистість, одні заговорили, що він «божевільний шарлатан, інші — що він найоригінальніший геній» [7, с. 241]. Причина, очевидно, в тому, що джерело творчості Уітмена занадто стрімке і каламутне. Його поезія, на думку американського письменника Лафкадіо Хірна (Lafcadio Hearn (1850–1904)), є «золото… змішане з глиною, з піском, його смарагди і алмази ще потрібно віддати ювеліру» [7, с. 85].

Уолт Уітмен, з одного боку, зруйнував світоглядні стереотипи сучасного йому американського суспільства, новаторськи відійшов від літературних «канонів», що склалися в Старому Світі, а з іншого, м'яко кажучи, лібералізував моральні норми людської поведінки впливом своєї поезії. Сп'янілий духом американської свободи, вираженої через оспівану ним демократію, Уітмен гордо себе звеличує у поетичній збірці «Листя трави» (Leaves of Grass), яка, безперечно, стала книгою його життя,

1. Саме так охарактеризував Уітмена видавець газети «Аврора», яку той редагував. [Див.: 41, с.12].

адже «дорослішала» разом зі своїм автором у його численних корективах, доповненнях і перевиданнях, починаючи з 1855 р. і закінчуючи 1892 р. Усі уітменівські поезії написані незвичним «білим віршем» (верлібр фр. vers libre), що зовні нагадує спосіб викладення біблійного тексту, а за внутрішнім змістом являє світоглядну протилежність.

«Листя трави» відкривається «Піснею про себе», яку Уолт Уітмен починає доволі оригінально – зі славослів'я собі: «Себе я оспівую, себе я славлю» — «I celebrate myself, and sing myself» (Song of Myself.) [34, с.29]. Деякі рядки тексту носять відкритий святотатський характер не лише з точки зору православного чи католицького вчення, але й з точки зору розгалуженого протестантського вчення. Найімовірніше його розмиті релігійні погляди нагадують протестантських квакерів[2], які наділяють людську особистість «внутрішнім світлом», як частиною Божественної природи. Поет пише про себе:

«Я божественний усередині й зовні, я освячую все,
чого торкаюсь сам і що торкається мене,
Запах цих пахов духмяніший від молитви,
Ця голова — вище церков, біблій та всіх на світі вір» -

«Divine am I inside and out, and I make holy whatever I touch
or am touch'd from,
The scent of these arm-pits aroma finer than prayer,
This head more than churches, bibles, and all the creeds» [33, с. 29].

Уітмен використав слово «Біблія» у множині, очевидно, маючи на увазі не стільки саму Біблію як єдине Божественне Одкровення в письмовій формі, а численні недосконалі переклади Богодухновенної книги на англійську мову, іноді із внесенням коментарів на полях, як це видно на прикладі Женевської Біблії (1562).

Проголосивши власну голову «вище церков, біблій та всіх на світі вір», Уітмен, однак, зізнається, що він

«все ж не в силі відповісти на запитання про все, що оточує нас, про смерть і про життя загробне…
а що, якщо нас надувають?
Що, якщо наша віра і наші надії марні
І загробне життя є лише красива казка?» -

«I cannot answer the question of appearances or that of identity
beyond the grave…
Of the uncertainty after all, that we may be deluded,
That may-be reliance and hope are but speculations after all,
That may-be identity beyond the grave is a beautiful fable only» (Of the Terrible Doubt of Appearances) [34, с. 101].

Ціннісні орієнтири і власний духовний досвід Уолта Уітмена просто вражають, він вважає, що:

«Ні бикові, ні комасі і вполовину не молились так, як треба;

2. Квакери, одна із протестантських конфесій, приналежна до радикального крила англійського пуританства, відома своїми пацифістськими настановами і гуманістичним спрямуванням. Назва походить від англ. «quake» («трястись») і пов'язана, очевидно, зі ствердженням послідовниками цієї конфесії, що вони відчувають трепет перед Словом Божим. Термін цей, на перших порах, мав принизливий відтінок і не був самоназвою, однак із часом став використовуватись як самоідентифікація. Офіційна назва конфесії з кінця XVIII ст. — Релігійна Спілка Друзів.

Нікому і не снилось, якими є чудовими гній і грязь,
Надприродне — не таке вже і диво, я сам на свій час чекаю,
щоб стати одним із богів…» -

«The bull and the bug never worshipp'd half enough,
Dung and dirt more admirable than was dream'd,
The supernatural of no account, myself waiting my time to
be one of the supremes…» [33, с. 46].

Богословський коментар був би зайвий на такі висловлювання, ні дослівне їх трактування, ні алегоричне не мають виправдання. Уітмен бере на себе пророчу місію і висуває ідею створення нової релігії, аморфної і всеїдної, без догматів, без канонів, без ієрархії:

«Знайте лише, заради того щоб кинути в землю насіння ще більше високої релігії,
Ці пісні, кожну в її роді, я співаю» -

«Know you, solely to drop in the earth the germs of a greater religion,
The following chants each for its kind I sing.» (Starting from Paumanok.) [34, с. 23].

Підсумовуючи духовний досвід світових релігій і філософських систем, поет-мислитель категорично заявляє:

«Я стверджую, не бувало ще на землі істинно віруючого…
Я стверджую: справжня і надійна велич цих Штатів -
ось істинна релігія, і немає на землі іншої величі справжньої і неминущої» -

«I say no man has ever yet been half devout enough…
I say that the real and permanent grandeur of these States must
be their religion, otherwise there is no real and permanent grandeur» (Starting from Paumanok.) [34, с. 22].

У новій вірі немає нічого єдиного, святого, соборного чи апостольського. Уітмен взагалі заперечував Церкву як боголюдський організм, географічний опис раю з його чотирьома природними ріками в Біблії сприймав як міф, а літературу вважав засобом досягнення спасіння людини тут, на землі. «Священик відходить, божественний літератор приходить... національна література, особливо її архетипні поеми... повинні стати виправданням і надійною опорою американської демократії» – «The priest departs, the divine literatus comes... national literature, especially its archetypal poems... is surely to become the justification and reliance of American democracy». [36, с. 932 - 933]. Для істинної релігії Уітмен шукає істинного Бога і знаходить найвигідніший варіант: найкращим богом є «бог-однодумець»[4, с. 154].

У новій релігії немає найменшого натяку на необхідність хоч якоїсь аскетичної прпактики, поняття про гріх і боротьбу з ним, духовного вдосконалення, тому що «немає Бога божественнішого, ніж Ти сам» – «And that there is no God any more divine than Yourself» [37, с. 365]. Натомість відкривається широкий простір для чуттєвих насолод, як норма і закон земного життя. Уітмен у цьому абсолютно переконаний, і «вдаватися в деталі немає сенсу, і вчений. І неук відчувають, що це так»– «To elaborate is no avail, leam'd and unleam'd feel that it is so».[37, с. 28].

У результаті релігійний світогляд Уітмена дозволяє йому оспівувати такі речі, про які «соромно й говорити» (Єфесянам 5:12). Він одинокий поет не тому, що поетичний талант здіймає його до недосяжних висот над шанувальниками поезії, а навпаки тому, що зводить його до «людської тваринності… оргійної хтивості» [7, с.

84]. Навіть друзі-сучасники Уітмена не наважуються вголос говорити про моральні пріоритети автора, тим більше не наважуються його друкувати. Вищезгаданий Лакфардіо Хірн ситуацію описує так: «Я завжди потай шанував Уолта Уїтмена і поривався не раз вилити свої захоплення публічно. Але в журналістиці це не так-то легко. Спробуй похвали Уолта Уітмена, якщо видавець щохвилини твердить: «Нашу газету читають в порядних сім'ях». А будеш йому заперечувати, він скаже, що ти порнограф, любитель полунички та інше» [Цит за: 6, с. 84].

Але Уітмен дійсно оспівує гетеро-, гомо- і бісексульні стосунки у поетичному циклі під назвою «Calamus»[36, с. 94, 102, 105, 106] («Аїр запашний»[5, с. 167 - 424]), особливо у поезіях «Once I Pass'd Through a Populous City» («Одного разу, коли я проходив містом»), «When I Heard at the Close of the Day» («Коли я почув наприкінці дня»), «I Saw in Louisiana a Live-Oak Growing» («Я бачив дуб у Луїзіані»), «To a Stranger» («Незнайомому») та інші. Його не бентежить реакція суспільства, і, підсумовуючи власні роздуми, він заявляє:

«Хоча б я стояв поміж людей одиноко, голосом гучним моїм я оспівую фалос,
я співаю пісню зачать…
Я оспівую збудження м'язів і злиття тіл» -

«even if I stand sole among men,
From my own voice resonant, singing the phallus,
Singing the song of procreation…
Singing the muscular urge and the blending» (From Pent-up Aching Rivers) [34, с. 79].

Головне, щоб

«вирватися з ланцюгів і умовностей…
Витягнути кляп із рота, говори і кричи, що захочеш» -

«To be absolv'd from previous ties and conventions…
To have the gag remov'd from one's mouth» (One Hour to Madness and Joy) [34, с. 91 - 92]!

Уітмен не став чекати, поки його надрукують, він сам видав свою збірку «Листя трави» у 1855 році тиражем 800 примірників, викликавши резонансний скандал. Руфус Уілмот Грізуолд (Rufus Wilmot Griswold (1815 - 1857)), американський літературознавець і сучасник поета, відреагував гострою критикою [22] у поетичній формі:

«Ты метко назвал свою книгу, дружище!
Ведь мерзость — услада утробы твоей
И «Листья травы» — подходящая пища
Для грязных скотов и вонючих свиней.
А людям гадка твоя книга гнилая,
Чумная, заразная книга твоя.
И люди твердят, от тебя убегая:
«Ты самая грязная в мире свинья!»[Цит. за: 7] (Переклад Чуковского Корнія)

Уолта Уітмена вабить безмежний Всесвіт, він пішки обходить сімнадцять американських штатів, проводить багато часу на природі, «розглядаючи літню травинку» — «observing a spear of summer grass» [33, с. 13], часто відправляється в літню спеку на узбережжя Атлантики, на Довгий острів для того, щоб «купатися і милуватися собою» — «go bathe and admire myself» [33, с. 14].

У своїх поетичних роздумах про безмежність Всесвіту, сформованих під впливом ідеалістичної філософії Г. Гегеля, Ф. Шеллінга, І. Канта, містичних книг стародавньої Індії та сучасних йому трансцендентних вчень Т. Карлейля і Р. У. Емерсона [7, с. 13], автор «Листя трави» притримується антропоцентризму, звеличуючи та обожнюючи хоч і безсмертну, але тварну людську душу: «Я поет душі» – «I am the poet of the Soul»[33, с. 26], «Я вірю у свою душу» – «I believe in you my soul»[33, с. 15], «Клянуся життям! Я зроблюся незабаром творцем усього світу» – «By my life-lumps! becoming already a creator»[33, с. 46]. Поет-філософ захоплюється собою безмірно: «Я більший, ніж я думав, я кращий, ніж я думав, я не знав, до чого я хороший» – «I am larger, better than I thought, I did not know I held so much goodness» (Song of the Open Road) [34, с. 123].

Наведені оригінальні вислови Уолта Уітмена, спогади сучасників про нього, науко-бібліографічні дослідження його життя і діяльності відкривають нам можливість у великій мірі зрозуміти поета-мислителя, який вклав душу у своє дітище-творіння. Хоча, з іншого боку, «хто з людей знає, що в людині, крім духа людського, який у ній» (1 Коринфянам 2:11). Уітмен, добре усвідомлював проблему подвійного ставлення до нього і його творчості, коли писав: «...коли я помру, хто-небудь опише моє життя? (Ніби хтось по-справжньому знає що-небудь про життя моє)» — «And so will some one when I am dead and gone write my life? (As if any man really knew aught of my life)» (When I Read the Book) [34, с. 14].

У XIX ст. збірка «Листя трави» знаходила рідкого шанувальника навіть серед американських читачів, але згодом поетично-філософське творіння «сина Манхетена» набуло «космічної» слави. Дослідник його біографії і творчості Корній Чуковський виражає протилежне ставлення до свого Уітмена, на відміну від радикальних критиків поета-філософа: «Ми не знаємо іншого поета, який до такої міри був би проникнутим відчуттям нескінченності часів і просторів»[7, с. 10], «Уолт Уітмен став загальновизнаним класиком. Тривалий період боротьби за надання йому почесного місця в історії американської — і всесвітньої — словесності закінчився повною перемогою поета» [7, с. 47].

Однак, Уітмен цікавить нас як той, хто започаткував у США поняття «американський персоналізм» і не згадати його саме в такому контексті було б несправедливо, навіть у тому випадку, коли б тема даного дослідження не стосувалася філософії. Звісно, Уолт Уітмен перш за все поет, поет Нового Світу і, якщо завгодно, всія Всєлєния, але не помічати його здобутки у сфері філософії було б тим самим, що не помічати здобутки Тараса Григоровича Шевченка у сфері образотворчого мистецтва.

Американський поет-філософ не просто звернув увагу на новітню в той час персоналістичну філософію, оскільки був абсолютно переконаний, що «Америка, по суті, уклала договір з особистістю» — «The American compact is altogether with individuals».[37, с. 296]. Ідея особистості у філософському розумінні, хоч і невиразно, але проглядається у збірці «Листя трави». «Одного я оспівую, всяку просту окрему особистість ... Людину Нових Часів я оспівую» — «ONE'S-SELF I sing, a simple separate person,…The Modern Man I sing» (One's-Self I Sing) [34, с. 9].

«трактую її, як вона є, ... (людину)
Я, співак Особистості, помічаю те, що гряде,
Я накидаю контур історії майбутнього.» -

«treating of him as he is in himself
Chanter of Personality, outlining what is yet to be,
I project the history of the future.» (To a Historian) [34,с. 11]

Але більш гостро проблеми особистості і, зокрема, американського персоналізму

звучать у прозаїчному творі Уолта Уітмена під назвою «Демократичні далі», де автор демонструє свої філософські роздуми відносно подальшого демократичного розвитку американського суспільства і ролі людської особистості в ньому.

Уітмен визнає, що над людиною є щось (хтось), але при цьому його філософський погляд можна класифікувати скоріше як антропоцентричний, ніж теоцентричний. Він закликає «вдивитися в те єдине, що має значення, вдивитися в Людську Особистість»[6, с. 181] і задається питанням: «яка ж американська пересічна особистість, виявлена в літературі і мистецтві, відобразить загальні національні риси і тим послужить взаємному спілкуванню всіх?»[6, с. 179].

Культурне та духовне надбання Старого Світу, на думку поета-філософа, не підходять для втілення ідеалу американської демократії і торжества філософії особистості. «Великі твори поезії, включаючи Шекспірові, вбивчі для гордості і гідності простого народу, для життєвих соків демократії. Ті літературні зразки, які прийшли до нас із інших країн, через моря, народилися при дворах, виросли у променях сонця, яке світило замкам; всі вони пахнуть королівськими милостями» [6, с. 186]. Уітмен чує над ними «зневажливий регіт Генія цих Штатів»[6, с. 186], якого поки що немає.

У демократії, за Уітменом, спостерігається деяка не рівноцінна, а ступенева троїчність. ЇЇ формування включає три стадії. «Перша стадія полягає в тому, щоб розробити і зафіксувати політичні фундаментальні права незліченних мас всіх людей... Друга стадія стосується матеріального процвітання, багатства, виробництва, використання працезабезпечувального обладнання ... Третя стадія, заснована на двох попередніх, покликана прославити їх, і тепер я проголошую її...»[36, с.976 - 977]. Ця третя стадія є духовна демократія.

Уітмен вихваляє науково-технічний прогрес: «твій ми побудуємо храм, о пресвята індустрія» — «We plan even now to raise, Thy great cathedral sacred industry» (Song of the Exposition) [34, с. 160], але вимушений погодитись, що ні економічний, ні соціальний розвиток не можуть бути самі по собі запорукою духовного здоров'я нації. У роздумах про це автор видає прописну істину: «Я з гордістю і радістю вітаю і кораблі, і заводи, і ферми, але, віддавши їм данину захоплення, повторюю знову, що, по-моєму, душа людська не може задовольнитися лише ними»[6, с. 176].

«Моральний мікроскоп» Уітмена розглядає людство і виявляє, що «всі ці міста, які кишать нікчемними гротесками, каліками, примарами… здаються якоюсь випаленою, гладкою Сахарою. У крамниці, на вулиці, в церкві, в театрі, у пивній, в канцелярії — усюди легковажність, вульгарність, мерзенне лукавство, зрада… передчасно дозріла юність, усюди надмірна похіть, нездорові тіла, чоловічі та жіночі, підфарбовані… вульгарні поняття про красу, погані манери або, вірніше, повна відсутність манер, яких, мабуть, не знайти у всьому світі»[6, с. 182]. Окремо дісталося і школі: «Нехай залишиться школа порожньою! Не слухай закликів вчителя!» — «Let the school stand! mind not the cry of the teacher!» (Song of the Open Road) [34, с. 129].

Уітмен вбивається з приводу того, що «суспільство в Штатах зіпсоване, розбещене, сповнене дурних забобонів і гниле. Такі політики, такі і приватні особи. В усіх прошарках нашого суспільства абсолютно відсутній або недорозвинений і серйозно ослаблений найважливіший елемент будь-якої особистості і будь-якої держави — совість… Ніколи ще серця не були так спустошені, як тепер тут у нас, в Сполучених Штатах. Здається, справжня віра абсолютно покинула нас»[6, с. 179].

Оздоровлення людства мислитель вбачає у духовному відродженні кожної окремої особистості при сповідуванні проголошених ним принципів демократії. Таким чином, демократія «виношує свій власний ідеал не тільки для мистецтва і літератури, але й для людської особистості»[6, с. 186]. І «тільки завдяки демократії, коли вона могутня і квітуча, буває забезпечений простір для окремої особистості»[6, с. 183]. Уітмен визначає ціль демократії – «довести шляхом практичного втілення в життя

теорію про людську особистість, яка стверджує, що вихована в дусі справжньої свободи людина не тільки може, але повинна стати єдиним законом для себе самої» [6, с.183].

Процес духовного відродження настільки захопив Уітмена, що він став одержимий ідеєю інтернаціонального братства, християнської комуни і власного месіанства. Перш за все, він сам асоціює себе з Ісусом Христом, Новим Адамом, а за ним і дослідники його житія і діянь, шанувальники його творчості – Р. М. Бекк (R. M. Bucke) і Ед. Карпентер (Edward Carpenter) приміряють до нього образ Будди, Христа, Магомета, або, принаймні, образ видатного нового пророка. Однин із розділів книги Ед. Карпентера «Дні з Уолтом Уітменом» (Days with Walt Whitman, 1906) так і називається «Уітмен як пророк» («Whitman as Prophet») [13; 17]. На користь двох останніх Г.У. Аллен (G.W. Allen) свідчить:»Оскільки Уітмен вважав себе сучасним пророком, цілком закономірно, що він грав роль Христа» [9, с. 238].

Інші дослідники відводили Уолту Уітмену дещо скромнішу роль в духовному оздоровленні американської нації – лише пророче служіння. На думку Г. С. Кенбі (H. S. Canby) у поезії Уітмен «був у більшій мірі пророком, ніж художником, - так і слід його розглядати»[3, с. 572]. Ч. Р. Метцгер (Ch. R. Metzger) у своїй книзі «Торо і Уітмен. Дослідження їх естетики» (Thoreau and Whitman. A Study of Their Aesthetics, 1961) погоджується, що поет «виступав у першу чергу не в ролі філософа або художника, але в ролі пророка» [23, с. 73]. Т. Р. Райасехарайя (T. R. Rajasekharaiah) у роботі «Коріння Уітменової трави» (The Roots of Whitman's Grass, 1970) пророче служіння Уітмена ніби звужує до території Північноамериканського континенту, засвідчуючи, що «у нього була мрія стати американським пророком-поетом, створити для американського народу книгу, яка буде подібна до Біблії за силою духовного заклику і морального запалу» [27, с. 121].

Бачення демократії Уітменом явно «було релігійним»[4, с. 148]: демократія покликана стати для людства спасінням. Більш того, Дж. М. Маррі (J. M. Murry) схильний стверджувати, що поет-мислитель, як духовний реформатор і релігійний законодавець, для цього навіть «докорінно обновив релігійне одкровення, від якого залежить виправдання і подальше існування Демократії» [25, с. 61 - 62]. Духовна демократія Уітмена повинна «заволодіти серцем і душею людини, її почуттями і віруваннями»[36, с. 935], а збірка «Листя трави» стати настільною книгою для «отримання спасіння»[4, с.156], Новою Біблією для нового демократичного століття.

Відходячи від учення американських трансценденталістів, Уітмен приходить до думки, що через «екстатичну радість, несамовите захоплення повинно бути виражене людське преклоніння перед матеріальним світом, його красою, насолодами, особливо сексуальними, адже саме вони найбільше наближають людство до його першоджерел»[4, с. 41].

Книга, за глибинним містичним відчуттям Уітмена, особливим чином наче налаштована на загальну частоту коливань людських душ нижче пояса, особливо американців. Він завзято боготворить еротичний екстаз, «оспівує еротизм заради еротизму…оспівує нетрадиційну, гомосексуальну любов»[4, с. 42]. Це якраз те, чого не вистачає в канонічній Біблії, і про що застерігають апостоли: «Не любіть світу, ні того, що у світі. Коли хто любить світ, у тому немає любові Отчої; бо все, що у світі: похіть плоті, і похіть очей, і гордість житейська – не від Отця, а від світу» (1 Ін. 2:15-16); «Перелюбники й перелюбниці, хіба не знаєте, що любов до світу є ворожнеча проти Бога?» (Іак. 4:4).

Завзятість американського співця особистості XIX ст. може бути влучно охарактеризована реплікою головного героя сучасної кінокомедії («Гітлер капут», Централ Партнершіп, 2008), який демонструє явно постмодерністську вправність «гри у смисли», заявляючи своєму велелюбному співрозмовнику: «А я і не знав, що Ви … такий махровий лірик».

Нова Біблія Уітмена повинна єднати всіх, вона виражає те, що можливо не

всі усвідомлюють, або не хочуть визнавати до пори, до часу. Уітмен відчуває причетність шанувальників до ідеї твору майже на фізичному рівні.

«О товаришу, хто б ти не був, який нарешті прибув сюди, щоб покласти початок, я відчуваю крізь кожен лист тиск твоєї руки, на який я відповідаю.
І ось знову об'єднані спільною дорогою, давай підемо» -

«O friend, whoe'er you are, at last arriving hither to commence, I feel through every leaf the pressure
of your hand, which I return. And thus upon our journey, footing the road, and more than once, and link'd together let us go»[38, c. 442].

«Бо ти говориш не менш, ніж я сам, я дію в якості твого язика» -

«It is you talking just as much as myself, I act as the tongue of you»[38, c. 74].

Тому автор збірки «Листя трави» в цьому розумінні вважає своє творіння колективним.

Спасіння людства повинне початися із Америки, яка для Уітмена є необроблений рай, Земля Обітована, Град на Пагорбі зі Спасителем, «Останній, по суті справи, являє для Уітмена архетип себе»[4, с. 34]. Пошук земного раю у творчості Уітмена «трансформується у створення ідеального образу Америки, а в сюжеті становлення особистості реалізується ідея зв'язку Бога з людиною на американській землі»[4, с. 34]. При цьому Уітмен в новій релігії не відстоює Христа і євангельську правду, дарма що його називають «христоподібним поетом-пророком»[4, с. 143], він намагається поєднати християнство з язичництвом, «Христа з веліаром», (2 Кор. 6:15) повінчати «білу троянду з чорною жабою»[1, с. 185].

На думку Уітмена, видатна особистість, нехай навіть далека професійно від розуміння принципів державотворення, може відіграти виключно позитивну роль для єдності американського народу. «Два-три справді самобутніх американських поета (або два-три живописця, або два-три оратора), які піднялися над горизонтом, подібно до планет або зірок першої величини, могли б примирити між собою і злити воєдино різні народи і далекі віддалені місцевості і надати цим Штатам більше згуртованості, більше моральної єдності і тотожності (таких необхідних тепер), ніж усі їх конституції, законодавства, політичні, військові та промислові заходи, взяті разом»[6, с. 178].

Уітмен фанатично і наївно вірив у внутрішнє прагнення особистості до інтелектуального та духовного самовдосконалення, не враховуючи згубний вплив гріховних пристрастей на свободу волі людини.

За глибоким внутрішнім переконанням Уітмена, скріпити міцно фундамент демократії може персоналістична філософія. Вона більше ніж філософія, це нова кров, вона повинна стати центробіжною силою демократії, «розлитися тепер по всьому організму державної демократії, образ якої, подібно Аврорі, виникає над світом. Це принцип найбільшої важливості. У ньому наше життя. Він повинен служити зрівняльним маятником для всього механізму Америки… Багатий, розкішний, різноманітний персоналізм»[6, с. 187 - 188] є головною заповіддю американської демократії, животворний принцип, до якого треба прагнути всім серцем своїм, і всією душею своєю, і всією своєю думкою у буквальному розумінні.

Демократичні перетворення повинні наділити людську особистість особливою свободою, де немає місця пережитому патріархальному устрою, теократії, монархії, феодалізму, консерватизму, патерналізму і Церкві. Існує лише особистість з її особистими потребами. Тільки республіканська держава, абсолютно впевнений Уітмен, дає можливість особистості проявити себе у повній мірі і на повну потужність. Но-

вий соціальний устій забезпечує для суспільства плюралізм і свободу слова, звісно, якщо воно не суперечить цінностям демократії.

Демократія потенційно забезпечує гендерну рівність і навіть більше – «ідеал американської жінки, звільненої від допотопного і нездорового туману, жінки цілком розвиненої, яка стала сильним працівником, рівним чоловікові не тільки в роботі, але і в рішенні життєвих і державних питань. І хто знає, може бути, завдяки своєму божественному материнству, жінки стануть навіть вище чоловіків»[6, с. 186].

З першого погляду складається враження, що поет-філософ справедливо зауважує щодо устрою державної влади. Державний устрій «має бути простим, зрозумілим для мас. Складним же його роблять для того, щоб приховати несправедливий характер влади»[4, с. 172]. «Розсудливі люди давно вже помітили, що найкращий уряд – це той, який найменше керує»[39, с. 57]. Але фактично уітменівська ідея вільної особистості, не контрольованої державним законом, призводить до утопії, «філософського анархізму»[4, с. 172], до відходження від Надприродного Божественного Одкровення, розмитості релігійних вчень, до сумнівного духовного досвіду, і, як результат, до поклоніння ідолу, вигідному богу-однодумцю, якого можна вибрати серед багатьох «всевишніх», до усунення будь-якої форми політичної влади.

У своїх роздумах про Бога пророк «нової релігії» доходить до дрімучого політеїзму: «Невже ти думав, що не може бути більше одного Всевишнього? Може бути незліченна кількість Всевишніх – один протистоїть іншому не більше, ніж один зір заважає іншому або одне життя заважає іншому»[37, с. 287]. Вище було сказано, що Уітмен «докорінно обновив релігійне одкровення» як джерело уяви про Творця, тому реформувати догматичну систему було ще легше. Наріжний камінь триєдиного Бога був замінений винаходом чотирьохіпостасності божества на зразок уяви про чотири сторони світу - Схід, Захід, Північ, Південь.

Модель представлена таким чином. З однієї сторони постає Бог Творець, Якого Уітмен ототожнює з Иєговою, Брахмою, Сатурном і Кроносом. З другої сторони постає Христос, ототожнюваний з Гермесом і Геркулесом. Третім в іконостасі Уітмена з'являється сатана в образі Люцифера, до якого він проявляє симпатію:

«... Це портрет Люцифера – портрет відкинутого Бога,
(Але я не відкидаю його – нехай зацькований і бунтуючий, він мій Бог,
так само як і будь-який інший)» -

«... is Lucifer's portrait - the denied God's portrait, (But I do not deny him - though cast out and rebellious, he is my God as much as any)»[38, с. 563].

«Тепер Люцифер не помер – чи якби він помер, я став би його скорботним грізним послідовником» -

«Now Lucifer was not dead - or if he was, I am his sorrowful terrible heir» [38, с. 548].

Оскільки зло є невід'ємною і необхідною складовою чотирьохіпостасного божества, то його наявність у людині Уітмен визнає закономірним:

«мій темний демон, мій брат» –

«my dusky demon and brother» (Out of the Cradle Endlessly Rocking) [34, с. 201].

Четвертим божеством є душа, яка «увібрала в себе все життя на землі, включаючи і Бога-Отця, і Спасителя, і Сатану» [37, p. 373]. Не Трійця, а саме Четвериця, на думку Уітмена, відображає повноту буття, повний образ особистості, її цілісність і

повноту життя [4, с. 71]. Модель четверичного божества проектується на пуп Землі – Америку, яка створена не для самої себе, а для розповсюдження нової релігії на чотири сторони Всесвіту.

«Візьми мої листки, Америка, віднеси їх на Південь і віднеси їх на Північ,
Нехай їх вітають всюди, адже вони твої нащадки,
Збережи їх на Сході і на Заході, і вони збережуть тебе»

«Take my leaves America, take them South and take them North,
Make welcome for them everywhere, for they are your own offspring,
Surround them East and West, for they would surround you» [37, с. 16].

Окрему увагу в моделі четверичного божества Уітмен приділяє не до кінця визначеному поняттю душі. Не дивлячись на заяви про те, що демократія є умовою для повноцінного розвитку особистості і спасінням для людства, Уітмен визнає декого чи дещо, «перед чим навіть важливість демократії, мистецтва, літератури і т. д. здається незначною, стає окремою, вимірюваною, – щось, що повністю задовольняє (а інше ні). Це щось є Все, і ідея Всього, супроводжувана ідеєю вічності і ідеєю самої себе, душа, життєрадісна, незламна, вічно борознить простори всесвіту, гостює в будь-якому краї, немов морський корабель»[36, с. 988]. Мислитель приходить до висновку про долучення людської особистості до загальної душі, що «більше землі, на якій гойдаюсь я»[37, с. 76]. Він бачить душу навіть у бездушній природі, персоналістичні ідеї Уітмена проникнуті пантеїзмом і панпсихізмом:

«Клянуся, я збагнув нарешті, що кожна річ у всесвіті має безсмертну душу ... Душе! це ти керуєш планетами» -

«having look'd at the objects of the universe, I find there is no one nor any particle of one but has reference to the soul [35, с. 25].

Уявлення відносно самого себе і своєї місії у Уітмена з роками суттєво змінилося, той, хто раніше не міг поміститися «між черевиками і капелюхом», заговорив про себе як про «дрібне сміття, викинуте на берег, кілька піщинок і засохле листя» [37, с. 231]. Пророк явно заплутався, і сам це визнає: «Та думка, що я висловлюю, думка пророка або я марю?» – «Is it the prophet's thought I speak, or am I raving?» [37, с. 355]. Коли життєва енергія тіла вичерпалась, закінчилась і радість у поета. Досягнувши старості, «розбитий, старезний, кволий» – «a batter'd, wreck'd old man» (Prayer of Columbus) [34, с. 323], Уітмен у своїй поезії «Моління Колумба» зізнається: «мене переповнює скорбота!» – «I am too full of woe!». (Prayer of Columbus) [34, с. 323] Космічний поет-філософ зробив неможливе – «зблизив півкулі і невідоме пов'язав з відомим» – «By me the hemispheres rounded and tied, the unknown to the known» (Prayer of Columbus) [34, с. 324], але потім йому набридла земля:

«Покинути тебе, О ти загрубіла, нерухома земля і, зійшовши на корабель, плисти і плисти і плисти!» -

«To leave this steady unendurable land, and entering a ship,
To sail and sail and sail!»[35, с. 148].

і насамкінець він втратив орієнтир у духовному просторі – «хмари вже зімкнулись наді мною, я збився з курсу, плавання не вдалось…» – «By me earth's elder cloy'd and stifled lands uncloy'd, unloos'd… The voyage balk'd, the course disputed, lost» (Prayer of Columbus) [34, с. 324].

Сягнувши платонівських обріїв філософствування перед означеною дилемою загальної і персональної душі, уітменівська думка, свідомо відсторонена від Надприродного Одкровення, виявляється неспроможною охопити персональний принцип буття і засвідчує цю нездатність наполегливим еклектичним поєднанням елементів різних релігій, опозиційних за значенням філософських концептів, міфопоетичних образів і соціальних декларацій. Так творча реакція на раціоналізм переросла у створення нового – далекого від пастки раціоцентризму – лабіринту особистісного самовизначення, мотивацію блукання яким можна влучно охарактеризувати, використовуючи арсенал американської поп-культури XX ст., лейтмотивом знаменитих X-Files («Секретних матеріалів»): «Істина десь поряд…». Але у соціокультурному просторі Північної Америки кінця XIX ст.. радикальний еклектизм обгрунтування персоналізму, здійсненого У. Уітменом, став каталізатором повернення філософської рефлексії, націленої на подолання імперсоналізму раціоналістичної філософії, на засади теїзму. Саме на них сформувалась класична версія американського персоналізму, декларативно відсторонена від уітменівського творчого доробку, але все ж таки ініційована, або, якщо використати термін Е. Левінаса, афектована ним.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Есенин С. Мне осталась одна забава…/С. Есенин //Собр. соч.: в 7 т. – М.: Наука, 1995 – 2002. – Т. 1. – 672 с.
2. Зайцев Павло. Життя Тараса Шевченка/ Павло Зайцев. — Нью-Йорк — Париж — Мюнхен, 1955. С.20. – 399 с.
3. Кэнби, Г. С. Уолт Уитмен / Г.С. Кэнби // Литературная история США [под ред. Р.Спиллера, У.Торпа, Т.Н. Джонсона, Г.С. Кэнби]. – М.: Прогресс, 1977. – С. 548-576.
4. Никитина И. В. Мифопоэтика «Листьев травы» У.Уитмена: дисс. на соискание ученой степени канд. филол. наук: 10.01.03/ И. В. Никитина. – Нижний Новгород, 2012. – 238 с. (На правах рукописи).
5. Уитмен Уолт. Стихотворения и поэмы/Уолт Уитмен//Библиотека всемирной литературы. Серия вторая. Т. 119. – М.: Издательство «Художественная литература», 1976. – С. 167 - 424.
6. Уитман Уолт. Избранные стихотворения и проза/ Уолт Уитман. – М: ОГИЗ, Государственное издательство художественной литературы, 1944. – 217 с.
7. Чуковский Корней. Мой Уитмен/ Корней Чуковский. – М: Прогресс, 1966. – 272 с.
8. Alcott Bronson. The Journals of Bronson Alcott/ Bronson Alcott [ed. by Odell Shepard]. - Boston, MA: Little, Brown and Co., 1938. - 559 p.
9. Allen Gay Wilson. American Prosody / Gay Wilson Allen. – American Book Company, 1935. – 342 p.
10. Bengtsson J. O. The Worldview of Personalism: Origins and Early Development/ J. O. Bengtsson. - Oxford: Oxford University Press, - 2006. - 354 p.
11. Bowne B. P. Personalism / B. P. Bowne. – Boston, 1908. – 354 p.
12. Brightman Edgar Sheffield Brightman. Personalism/ Edgar Sheffield Brightman// A History of Philosophical Systems [ed. by Vergilius Ferm]. New York: Philosophical Library, 1950. - p. 343.
13. Bucke R. M. Walt Whitman / R. M. Bucke. – Philadelphia: David McKay, 1883. –236 p.
14. Buford T. O. Personalism [Електронний ресурс] / T. O. Buford. – Режим доступу до джерела: http://www.american-philosophy.org/events/documents/Buford_Personalism.pdf
15. Buford T. O. Classical American Personalism [Електронний ресурс] / T. O. Buford. – Режим доступу до джерела:http://www.personalism.pl/biannual/number-3/classical-american-personalism/
16. Burrow Rufus. Personalism: A Critical Introduction/ Rufus Burrow. - St. Louis, MO: Chalice Press, 1999. - 328 p.
17. Carpenter E. Days with Walt Whitman; With Some Notes on His Life and Work / E. Carpenter. – Kessinger Publishing LLC, 1998. – 200 p.
18. Deats P., Carol R. The Boston Personalist Tradition in Philosophy, Social Ethics and Theology/ P. Deats, R. Carol. - Macon, GA: Mercer University Press, 1986. - 254 p.
19. Gacka B. A. Presentation of Personalism/ B. Gacka//Personalism: Science, Philosophy, Theology. – 2001. – №1.

20. Gacka G. Whitman/ G. Gacka// Personalism. Science. Philosophy. Theology: Biannual. - 2002. - №2. - P. 3 – 15.
21. Knudson A. C. The Philosophy of Personalism/ A. C. Knudson. - New York: Abington, 1927. - 434 p.
22. Masters Edgar Lee. Whitman/ Edgar Lee Masters. - New York: Charles Scribner's Sons, 1937. – 342 p.
23. Metzger Ch. R. Thoreau and Whitman. A Study of their Aesthetics / Ch.R. Metzger. – Seattle: University of Washington Press, 1961. – 185 p.
24. Mounier E. Révolution personnaliste et communautaire [Електронний ресурс] / E.Mounier. - Режим доступу до джерела: http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html
25. Murry J. Middleton. Walt Whitman: Prophet of Democracy / J.Middleton Murry // Walt Whitman and the World [ed. by G.W. Allen, E. Folsom]. – Iowa City: University of Iowa Press, 1995. – P. 61-62.
26. Patsan V. O. (bishop Eulogius of Novomoskovsk). At the Threshold of American Personalism: Providing the Personal Access to God's Word in Elizabethan Bible Translations/ V. O. Patsan (bishop Eulogius of Novomoskovsk)// Грані. - 2016. - №2. - С. 131 — 145.
27. Rajasekharaiah T. R. The Roots of Whitman's Grass / T.R. Rajasekharaiah. – Rutherford: Farleigh Dickinson University Press, 1970. – 522 p.
28. Schleiermacher Friedrich. Reden über die Religion/ Friedrich Schleiermacher. - Schweschte, 1879. - 306 S.
29. Schmidt B. Whitman and American Personalistic Philosophy/B. Schmidt//Walt Whitman. Quarterly Review. - 1990. - №4. — P. 180 — 190.
30. Schmidt B. The Emergence and Decline of American Literary Personalism: From Whitman to Bowne/ B. Schmidt. - Mellen, Edwin Press, 2004. - 148 p.
31. Williams Th. D., Bengtsson J. O. Personalism [Електронний ресурс]/ Th.D. Williams, J.O. Bengtsson. – Режим доступу до джерела: http://plato.stanford.edu/entries/personalism/
32. Whitman Walt. Democratic Vistas/ Walt Whitman// Prose Works 1892 [ed. by Floyd Stovall]. Vol. 2. - New York: New York UP, 1963–1964. -P. 361–426.
33. Whitman Walt. Leaves of Grass/ Walt Whitman. – Brooklyn New York, 1855. – 95 p.
34. Whitman Walt. Leaves of Grass/ Walt Whitman. – Philadelphia: David McKay, 1891-92. – 439 p.
35. Whitman Walt. Leaves of Grass, 1891-92 edition/ Walt Whitman//Walt Whitman: An Encyclopedia [ed. by J.R. Le Master and Donald D. Kummings]. – New York: Garland Publishing, 1998. – 438 p.
36. Whitman Walt. Complete poetry and collected prose / Walt Whitman. – New York: Literary Classics of the United States, Inc., 1982. – 1385 p.
37. Whitman Walt. Leaves of grass/ Walt Whitman// Leaves of grass and other writings: authoritative texts, prefaces. Whitman on his art, criticism [ed. by Michael Moon]. — New York: A Norton critical edition, 2002. — 919 p.
38. Whitman Walt. Passages Excluded from Leaves of Grass / Walt Whitman// Leaves of grass and other writings: authoritative texts, prefaces. Whitman on his art, criticism [ed. by Michael Moon]. — New York: A Norton critical edition, 2002. — P.544-559.
39. Whitman Walt. The Gathering of the Forces: Editorials, Essays, Literary and Dramatic Reviews and Other Material Written by Walt Whitman as Editor of the Brooklyn Daily Eagle in 1846 and 1847. In 2 volumes. Vol.l / Walt Whitmanm [ed. by Cleveland Rogers and John Black]. – New York and London: G.P. Putnam's Sons, the Knickerbocker Press, 1920. — 272 p.
40. Walt Whitman of the New York «Aurora»/ ed. by Gay Robin and Ch. H. Brown. –State College, Pa.: Bald Eagle Press, 1950. – 147 p.
41. Whitman, Walt. Democratic Vistas. Prose Works 1892. Ed. Floyd Stovall. Vol. 2. New York: New York UP, 1963–1964. 361–426.

REFERENCES:

1. Esenin S. Mne ostalac' odna zabava…/ S. Esenin //Sobr. soch.: v 7 t. – M.: Nauka, 1995 – 2002. – T. 1. – 672 c.
2. Zaytev Pavlo. Zshyttya Tarasa Sevchenka/ Pavlo Zaytev. — N'yu-York — Parizsh — Myunhen, 1955. – 399 s.
3. Kenbi H.S. Uolt Uitmen / H.S. Kenbi // Literaturnaya istoriya SShA[pod red. R. Spillera, U. Torpa, T.N. Dzchonsona, H.S. Kenbi]. – M.: Progress, 1977. – S.548-576.

4. Nikitina I. V. Mifopoetika «Lict'ev travy» U. Uitmena: diss. Na soiskaniye uchenoy stepeni kand. filol. nauk: 10.01.03/ I. V. Nikitina. – Nizshniy Novgorod, 2012. – 238 s. (Na pravah rukopisi).
5. Uitmen Uolt. Stihotvoreniya i poemy/Uolt Uitmen//Biblioteka vsemirnoy literatury. Seriya vtoraya. T. 119. – M.: Izdatel'stvo «Hudozshestvennaya literatura», 1976. – S. 167 - 424.
6. Uitmen Uolt. Izbranniye stihotvoreniya i proza/ Uolt Uitmen. – M: OGIZ Gossudarstvennoye izdatel'stvo hudozshestvennoy literatury, 1944. – 217 s.
7. Chukovskiy Korney. Moy Uitmen/ Korney Chukovskiy. – M: Progress, 1966. – 272 s.
8. Alcott Bronson. The Journals of Bronson Alcott/ Bronson Alcott [ed. by Odell Shepard]. - Boston, MA: Little, Brown and Co., 1938. - 559 p.
9. Allen Gay Wilson. American Prosody / Gay Wilson Allen. – American Book Company, 1935. – 342 p.
10. Bengtsson J. O. The Worldview of Personalism: Origins and Early Development/ J. O. Bengtsson. - Oxford: Oxford University Press, - 2006. - 354 p.
11. Bowne B. P. Personalism / B. P. Bowne. – Boston, 1908. – 354 p.
12. Brightman Edgar Sheffield Brightman. Personalism/ Edgar Sheffield Brightman// A History of Philosophical Systems [ed. by Vergilius Ferm]. New York: Philosophical Library, 1950. - p. 343.
13. Bucke R. M. Walt Whitman / R. M. Bucke. – Philadelphia: David McKay, 1883. –236 p.
14. Buford T. O. Personalism [Elektronniy resurs] / T. O. Buford. – Rezshim dostupu do dzsherela: http://www.american-philosophy.org/events/documents/Buford_Personalism.pdf
15. Buford T. O. Classical American Personalism [Elektronniy resurs] / T. O. Buford. – Rezshim dostupu do dzsherela: http://www.personalism.pl/biannual/number-3/classical-american-personalism/
16. Burrow Rufus. Personalism: A Critical Introduction/ Rufus Burrow. - St. Louis, MO: Chalice Press, 1999. - 328 p.
17. Carpenter E. Days with Walt Whitman; With Some Notes on His Life and Work/ E. Carpenter. – Kessinger Publishing LLC, 1998. – 200 p.
18. Deats P., Carol R. The Boston Personalist Tradition in Philosophy, Social Ethics and Theology/ P. Deats, R. Carol. - Macon, GA: Mercer University Press, 1986. - 254 p.
19. Gacka B. A. Presentation of Personalism/ B. Gacka//Personalism: Science, Philosophy, Theology. – 2001. – №1.
20. Gacka G. Whitman/ G. Gacka// Personalism. Science. Philosophy. Theology: Biannual. - 2002. - №2. - P. 3 – 15.
21. Knudson A. C. The Philosophy of Personalism/ A. C. Knudson. - New York: Abington, 1927. - 434 p.
22. Masters Edgar Lee. Whitman/ Edgar Lee Masters. - New York: Charles Scribner's Sons, 1937. – 342 p.
23. Metzger Ch. R. Thoreau and Whitman. A Study of their Aesthetics / Ch.R. Metzger. – Seattle: University of Washington Press, 1961. – 185 p.
24. Mounier E. Révolution personnaliste et communautaire [Elektronniy resurs] / E.Mounier. Rezshim dostupu do dzsherela:: http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html
25. Murry J. Middleton. Walt Whitman: Prophet of Democracy / J.Middleton Murry // Walt Whitman and the World [ed. by G.W. Allen, E. Folsom]. – Iowa City: University of Iowa Press, 1995. – P. 61-62.
26. Patsan V. O. (bishop Eulogius of Novomoskovsk). At the Threshold of American Personalism: Providing the Personal Access to God's Word in Elizabethan Bible Translations/ V. O. Patsan (bishop Eulogius of Novomoskovsk)// Grani. - 2016. - №2. - . 131 — 145.
27. Rajasekharaiah T. R. The Roots of Whitman's Grass / T.R. Rajasekharaiah. – Rutherford: Farleigh Dickinson University Press, 1970. – 522 p.
28. Schleiermacher Friedrich. Reden über die Religion/ Friedrich Schleiermacher. - Schweschte, 1879. - 306 S.
29. Schmidt B. Whitman and American Personalistic Philosophy/B. Schmidt//Walt Whitman. Quarterly Review. - 1990. - №4. — P. 180 — 190.
30. Schmidt B. The Emergence and Decline of American Literary Personalism: From Whitman to Bowne/ B. Schmidt. - Mellen, Edwin Press, 2004. - 148 p.
31. Williams Th. D., Bengtsson J. O. Personalism [Elektronniy resurs]/ Th.D. Williams, J.O.

Bengtsson. – Rezshim dostupu do dzsherela: http://plato.stanford.edu/entries/personalism/

32. Whitman Walt. Democratic Vistas/ Walt Whitman// Prose Works 1892 [ed. by Floyd Stovall]. Vol. 2. - New York: New York UP, 1963–1964. -P. 361–426.

33. Whitman Walt. Leaves of Grass/ Walt Whitman. – Brooklyn New York, 1855. – 95 p.

34. Whitman Walt. Leaves of Grass/ Walt Whitman. – Philadelphia: David McKay, 1891-92. – 439 p.

35. Whitman Walt. Leaves of Grass, 1891-92 edition/ Walt Whitman//Walt Whitman: An Encyclopedia [ed. by J.R. Le Master and Donald D. Kummings]. – New York: Garland Publishing, 1998. – 438 p.

36. Whitman Walt. Complete poetry and collected prose / Walt Whitman. – New York: Literary Classics of the United States, Inc., 1982. – 1385 p.

37. Whitman Walt. Leaves of grass/ Walt Whitman// Leaves of grass and other writings: authoritative texts, prefaces. Whitman on his art, criticism [ed. by Michael Moon]. — New York: A Norton critical edition, 2002. — 919 p.

38. Whitman Walt. Passages Excluded from Leaves of Grass / Walt Whitman// Leaves of grass and other writings: authoritative texts, prefaces. Whitman on his art, criticism [ed. by Michael Moon]. — New York: A Norton critical edition, 2002. — P.544-559.

39. Whitman Walt. The Gathering of the Forces: Editorials, Essays, Literary and Dramatic Reviews and Other Material Written by Walt Whitman as Editor of the Brooklyn Daily Eagle in 1846 and 1847. In 2 volumes. Vol.l / Walt Whitmanm [ed. by Cleveland Rogers and John Black]. – New York and London: G.P. Putnam's Sons, the Knickerbocker Press, 1920. — 272 p.

40. Walt Whitman of the New York «Aurora»/ ed. by Gay Robin and Ch. H. Brown. –State College, Pa.: Bald Eagle Press, 1950. – 147 p.

41. Whitman, Walt. Democratic Vistas. Prose Works 1892. Ed. Floyd Stovall. Vol. 2. New York: New York UP, 1963–1964. 361–426.

Пацан В. А. (Евлогий, епископ Новомосковский), кандидат богословия, старший преподаватель кафедры философии, Днепропетровский национальный университет имени Олеся Гончара (Днепропетровск, Украина), E-mail: ave_logos@mail.ru

Формы самораскрытия «Я» в литературном творчестве У. Уитмена и становление персоналистической философии США

Аннотация. *Статья нацелена на определение уитменовских способов самовыражения личности, уточнение которых является необходимым для установления реального вклада самобытного американского поэта-философа в формирование персоналистской мысли в Северной Америке: его участие в этом процессе все еще остается непроясненным, что проблематизирует его научную картину.*

На основе анализа современного состояния разработки проблемы соотнесения поэзии и прозы У. Уитмена с персоналистической доктриной США обосновывается необходимость сочетания метода историко-философской реконструкции с историко-литературным подходом для раскрытия того соединения форм дискурсивного и мифопоэтического мышления, которым порождается семантическое поле личностного самоопределения этого художника слова, осуществляющегося как манифестация «я» его лирического героя, дополненная литературно-публицистическим утверждением персонального модуса существования. На такой исследовательской платформе выявляется уитменовская матрица саморефлексии личности, ориентированная на уравнивание различных религий и философских систем в качестве деклараций причастности человека к Абсолютной Душе; устанавливается нон-селективный характер этой конструкции, обусловленный отходом ее автора от Библейской топологии личностности; четырехчастная модель личностного бытия, разработанная У. Уитменом, рассматривается как квинтэссенция авторского отрицания сверхъестественного Откровения, которая, утверждая неотделимость добра от зла и во Вселенной, и в человеческой природе, закрывает эсхатологическую перспективу и несет в себе угрозу утраты персональной идентичности.

В ходе обобщения первичной для Нового Света — заложенной «певцом личности» — почвы для обоснования персонализма доказывается генетическая связь его версии, сформированной философами-персоналистами Североамериканского континента во главе с Б. П. Боуном, с литературным творчеством У. Уитмена, которая заключается не в прямой преемственности, а в аффектированности персоналистского способа философствования, установившегося в США на рубеже XIX — XX вв., уитменовской поэтизацией личностного

как «абсолютно другой» траекторией становления персоналистического мировидения.

Ключевые слова: *Личность Творца, Божественное Откровение, личностный принцип бытия, человеческая личность, персонализм, трансцендентализм, дискурсивное и мифопоэтическое мышление.*

Patsan V. (bishop Eulogius of Novomoskovsk), PhD in Theology, Senior Lecturer of the Department of Philosophy, Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnipropetrovsk, Ukraine), E-mail: ave_logos@mail.ru.

The forms of the self-manifestation in the literary activity of Walt Whitman and the formation of the personalistic philosophy of the USA

Annotation. *The article is aimed at defining Whitman's ways of the personal self-expression which should be ascertained for establishing the real impact of the original American poet-philosopher on the formation of the personalist thought in North America: currently remaining unclarified, his contribution to this process problematizes its scientific representation.*

On the base of analyzing the contemporary stage of solving the problem of the correlation between Walt Whitman's poetry and prose and the personalistic doctrine of the USA the study proves that the method of the historical-philosophical reconstruction should be connected with the historical-literary approach to discover the unity of mythopoetic and discursive modes of thinking which generates the semantic field of the artist's self-definition realizing as his lyric hero's self-manifestation expanded by the literary-publicistic statement of the personal form of existence. On this platform of the investigation the author reveals Whitman's matrix of the self-reflection intended to equalize different religions and philosophical systems comprehended as the declarations of the communion of the human person with the Absolute Soul; the research ascertains the non-selective character of this construction predetermined by its originator's departure from the Bible topology of the personhood; the article considers the model of personal being elaborated by Whitman to be the quintessence of his negation of the supernatural Revelation; affirming the inseparability of good and evil in both universe and human nature such a climax of Whitman's self-detachment from God's Word destroys the eschatological perspective and forms the threat for the personal identity.

In the course of generalizing the primary foundations of personalism laid in the New World by the»Chanter of Personality» the study argues for the genetic connection of its version formed by the philosophers-personalists of the North American Continent under the auspices of B. P. Bowne with Walt Whitman's literary creation; excluding the continuity, this relation implies the affectation of the personalist mode of philosophizing actualized in the USA in the late nineteenth – early twentieth centuries by Whitman's poetization of the personality revealing the absolutely other trajectory of the genesis of the personalistic worldview.

Key words: *Person of Creator, God's Revelation, personal principle of being, human personality, personalism, transcendentalism, discursive and mythopoetic modes of thinking.*

УДК 340.34.01

Плавич В. П.
доктор філософських наук,
кандидат юридичних наук, професор, академік,
Заслужений діяч науки і техніки України,
завідуючий кафедри загальноправових дисциплін
та міжнародного права Одеського національного
університету імені І.І. Мечникова,
(Одеса, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua

ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВЕ ДОСЛІДЖЕННЯ СУЧАСНОЇ ПРАВОТВОРЧОСТІ

Анотація. *У статті досліджено особливості і тенденції розвитку сучасної правотворчості в умовах трансформації суспільства.*

Ключові слова: *сучасна правотворчість, система* ***законодавства, якісні закони, тенденції розвитку правотворчості, трансформація суспільства.***

На думку Гегеля, філософія особливо потрібна в ті періоди, коли відбувається пе-

реворот у політичному житті суспільства, тому що думка завжди передує діяльності і перетворює її. Важливість філософських категорій для пізнання сутності правотворчості полягає в тому, що з їхньою допомогою вільний підхід до оцінки фактів, подій, явищ, запобігти відриву теорії від практики сповзанню до повного емпіризму, до простого нанизування фактів, догматичного, начотницького підходу до складних явищ суспільного життя.

Крім того, досліджуючи сутність і генезис поняття «правотворчість», необхідно зосередитися на аналізі співвідношення філософських категорій змісту і форми. Зміст – це внутрішня сутність предмета, сукупність його частин в їхній взаємодії на певному етапі його розвитку. Все, що відображається в понятті «зміст», вбирає в себе й те, що відображається в «сутності», але в її конкретному вигляді. Тим часом, кожний предмет, маючи певний зміст, має разом з тим вираження в певній формі. Форма – внутрішня організація змісту предмета. Інакше кажучи, кожне явище, подія виступає як єдність змісту і форми: зміст будь-якого явища, події є оформленим, а форма – змістовною.

Сутність правотворчості можна зрозуміти, лише звертаючись до даних багатьох наук: філософії, правознавства, історії, соціальної психології, педагогіки, логіки та інших. Це вимагає знання сучасних досягнень соціальної філософії та загальної теорії держави й права. Без цього не можна створити національну правову доктрину законодавчого забезпечення сучасних процесів державотворення і правотворення в Україні.

За своєю сутністю правотворчість постає як системоутворюючий фактор у механізмі правової регуляції життя суспільства та динамічного розвитку права, засіб постійного корегування масштабів характеру безпосереднього правового регулювання суспільних відносин з чітко визначеним порядком здійснення правотворчих дій у формі певних стадій [1, с. 7].

За радянської доби в юридичній літературі дану проблему розробляли такі відомі правознавці, Н. Абдулаєв, С. Алексєєв, М. Венгеров, Б. Дрейшев, В. Казимирчук, Д. Керимов, Д. Ковачев, В. Кудрявцев, М. Маліков, О. Міцкевич, П. Недбайло, А. Піголкін, С. Поленіна, І. Самощенко, Ю. Фаткулін, Р. Халфі, Л. Явич та ін. Проте, в полі зору науковців знаходяться проблеми, пов'язані переважно з загальними проблемами правотворчості як засобу правового регулювання, юридичної техніки, ефективності законодавства тощо. Сьогодні наукові здобутки минулих років потребують відповідного перегляду та аналізу з огляду на сучасні демократичні зміни, що відбуваються у різноманітних сферах життя суспільства та держави, з огляду на зміни наукової доктрини щодо сучасного праворозуміння, на євроінтеграційний курс державної політики тощо.

На сучасному етапі дослідження даних питань доповнюються працями українських теоретиків права, зокрема: І. Биля, С. Бобровник, Ю. Бойко, Ж. Дзейко, Т. Данильченко, Є. Євграфової, Н. Желєзняка, В. Журавського, О. Зайчука, Ю. Заніка, А. Колодія, О. Копиленка, С. Легуші, Г. Мурашина, Н. Оніщенко, А. Олійник, Н. Пархоменко, П. Рабіновича, О. Скакун, В. Стеценка, Н. Стьопіної, В. Шаповалова, Ю. Шемшученка, С. Шевчука, В. Шишко, О. Ющика та ін.; а також російських дослідників, серед яких І. Бачило, С. Дробязко, В. Кудрявцев, О. Малько, М. Марченко, В. Нерсесянц, В. Платонов, А. Соколова, Ю. Тихомиров та ін. Вказані правники зосереджують значну увагу на дослідженні таких аспектів правотворчості, як: соціальні аспекти правотворення, принципи та види правотворчості, нормотворча діяльність та проблеми систематизації законодавства, законотворчість та законодавча техніка, етична культура юристів, правотворчість як ефективний засіб міжнародно-правового регулювання тощо.

Законотворчості в умовах демократичних соціальних змін приділяли увагу такі зарубіжні вчені, Н. Абейсекерс, І. Бентам, Р. Дельнуа, Б. Роберт, А. Сайдман та ін.

Не зважаючи на зазначене, дана проблема потребує дослідження не лише на

теоретичному рівні, а у практичній площині. З урахуванням потреб сьогодення потребують подальших ґрунтовних досліджень питання діалектичної взаємодії правотворчості та реалізації права, реалізації принципу верховенства права та демократизму в правотворчій діяльності, визначення мети, факторів та функцій правотворчості. В світлі сучасних демократичних перетворень у суспільстві. Недостатньо дослідженим та впровадженим залишається питання етичної відповідальності осіб, які займаються правотворчою діяльністю тощо.

Отже, дослідження названої проблеми потребує її комплексного аналізу з урахуванням нових напрямів розвитку вітчизняної юридичної науки, переосмисленням наукових поглядів минулого, вирішенням теоретико-прикладних аспектів даного питання.

Цілями правотворчості є створення якісного законодавства та забезпечення ефективності його реалізації у суспільних відносинах; забезпечення зрозумілості змісту нормативно-правового акту та його доступність для громадян та ін.

Правотворчість – це категорія, яка притаманна як національному, так і міжнародному праву, і що у міжнародному праві вона являє собою форму (спосіб) узгодження волі держав, як учасників міжнародного спілкування або членів міжнародних організацій, або як спосіб надання правової форми волевиявленню міжнародних організацій.

З метою вдосконалення правотворчого процесу в Україні, адаптації законів й інших нормативно-правових актів до європейського законодавства необхідно розробити механізм із забезпечення виконання цієї роботи. Мета механізму – поліпшити порядок розроблення, прийняття й реалізації нормативної продукції, виробити єдині правила адаптації правових норм з урахуванням вимог європейського законодавства.

Оскільки будь-який ратифікований Україною міжнародний акт стає, відповідно до ст. 9 Конституції України, частиною національного законодавства України, тому немає потреби дублювати їх у будь-яких інших законах. У національне законодавство необхідно вносити обов'язкові положення, нормативи й стандарти, викладені в безпосередньо прийнятих компетентними органами ЄС нормативно-правових актах, зокрема в директивах ЄС, але враховуючи доцільність для України, з огляду на можливі економічні, політичні та соціальні наслідки прийняття відповідних правових норм.

Питання запозичення слід вирішувати таким чином: 1) не дублювати у законах норми, що містяться у міжнародних нормативних актах, що набули статусу частини національної правової системи у встановленому порядку, а відсилати до них, як до норм прямої дії, що вищі за юридичною силою, ніж будь-які, окрім конституційних; 2) проводити своєчасну нормотивізацію положень загального характеру, що містяться в імплементованих міжнародних нормативно-правових актах на рівні загальних і спеціальних законів внутрішнього законодавства з метою уникнення прогалин та колізій у національній правовій системі, що можуть виникнути внаслідок зазначеної вище рецепції норм міжнародного права [2, с. 205-211].

Принципи правотворчості можна класифікувати на дві групи: основні (засадничі) принципи, на яких засновується правотворча діяльність у цілому незалежно від її виду, суб'єктів та сфери регулювання (верховенство права, демократизм, законність, гуманізм, науковість, професіоналізм); та допоміжні (другорядні), які можуть слугувати основою правотворчої діяльності залежно від конкретного виду даної діяльності, специфіки відповідної галузі регулювання суспільних відносин.

Основними напрямами удосконалення правотворчої діяльності та подальшого розвитку законодавства України є оперативне реагування на зміни у суспільному житті з боку законодавця та своєчасне оновлення законодавства; підготовка та реалізація концепції змін (реформування) певних галузей (підгалузей) законодавства; постійний соціально-правовий моніторинг нормативно-правової бази;

послідовність у вироблені концептуальних підходів до законотворчості; удосконалення правового моделювання як ефективного засобу нормативно-правової уніфікації у правотворчій діяльності; наукова обґрунтованість законодавчих актів та соціальної доцільності їх запровадження; удосконалення механізму народного обговорення законопроектів та оптимального врахування його результатів у нормотворчості державних органів; урахування світового досвіду по запровадженню відповідних заходів у нормопроектуванні тощо [3, с. 64-65].

Існуючі в Україні етичні норми, що відображені, зокрема, в «Загальних правилах поведінки державного службовця», у «Тимчасовому Регламенті Верховної Ради України» та деяких інших нормативно-правових актах, потребують суттєвого доопрацювання з урахуванням критичної, на наш погляд, політичної ситуації, особливо пов'язаної з відсутністю у значної частини парламентаріїв етики своєї професійної діяльності та покликання, а також з урахуванням позитивного досвіду минулих років та іноземної практики у даній сфері. Особливу увагу потрібно звернути на конкретизацію засобів відповідальності народних депутатів за порушення етичних правил та вимог, відпрацювання механізму застосування відповідними державними органами такої відповідальності.

Кодекс парламентської етики повинен бути розроблений з метою створення ефективної законодавчої діяльності депутатів парламенту, встановлення засад поведінки парламентаріїв і забезпечення, відповідно до загальноприйнятих етичних норм, поваги до вітчизняного парламентаря, його високого авторитету у суспільстві, визначення порядку вирішення етичних конфліктів та засобів відповідальності за порушення етичних норм і вимог.

Отже, аналізуючи питання теорії та законодавчої практики, які визначають морально-правові засади діяльності та поведінки осіб, що займаються правотворчою діяльністю, можна виокремити єдині, спільні критерії та принципи, на яких має ґрунтуватися ефективна, творча та відповідальна робота вказаних осіб.

Це високий рівень правосвідомості та правової культури, визнання соціальної цінності права, поваги до прав людини, професіоналізм, компетентність, чесність, принциповість, неупередженість, відчуття особистої відповідальності, знання юридичної техніки, знання політики та законодавства, конфіденційність, добросовісне відношення до своїх професійних обов'язків тощо.

Таким чином, виходячи з цього можна сформулювати власне визначення етики правотворчої діяльності як різновиду професійної етики – це сукупність вимог, правил, приписів суспільства і держави, що визначають моральні якості особистості фахівців (а саме – державних службовців (інших професійних груп та фахівців), які займаються правотворчою (нормопроектною) діяльністю), та їх ставлення до своїх професійних обов'язків, виходячи із специфіки вказаної діяльності.

Правотворчість у перехідному суспільстві є однією зі складних проблем, що стоїть перед вченими-правознавцями і юристами-практиками у країнах, що трансформуються від тоталітаризму до демократії, правова реальність становить комбінацію тоталітарної правової системи, що руйнується, і правової системи демократичного суспільства, що народжується. Іншою особливістю правотворчості в посттоталітарному суспільстві є те, що вона здійснюється в умовах хаосу чи дезорганізації перехідного суспільства та його правової системи. За таких умов частина суб'єктів суспільства виявляється здатною пристосовуватися до нових політико-правових цінностей і норм, дістати нового соціального статусу і місце в економічній і політичній структурах, що формуються. Інша частина невзмозі чи не бажає приймати нові цінності, норми, зразки поведінки і поповнює лави маргіналів [4, с. 10].

Політичними передумовами маргіналізації та маргінальної криміналізації суспільства виступають: 1) слабкість держави і бездіяльність її керівництва; 2) непрофесіоналізм політичної еліти; 3) політичні репресії; 4) кримінальність вла-

ди; 5) створення макроекономічних передумов зубожіння основних груп населення; 6) нездатність держави формувати високоморальну духовну атмосферу суспільства.

Потрібні радикальні заходи, спрямовані на покращення економічної ситуації в країні. Тоді можна буде розраховувати на скорочення соціальних верств, самі конкретні обставини боротьби за вживання яких призводять до злочинів. Підвищення рівня добробуту населення дозволить посилити й виховну роботу, насамперед, серед молоді [5, с. 5].

В умовах швидкої, обвальної трансформації соціуму одні стани і групи народжуються чи одержують пріоритетний розвиток, а інші втрачають свою колишню роль. Кількість людей, що перебувають на соціальному «дні» чи за межами встановлених правом відносин, досягли загрозливої міри. Позамежовий (надграничний) відсоток маргінальних груп (26%) створює стратегічну небезпеку для майбутнього нації та національної безпеки.

Особливістю правотворчості в посттоталітарному суспільстві є амбівалентність правосвідомості людей, причини якої криються в інертності свідомості людини, нездатності її відразу звільнитися від віджитої системи ціннісно-правових установлень тоталітаризму, що може декларативно відкидатися особистістю, але продовжує існувати на рівні підсвідомості, визначаючи світорозуміння людини, її цінності, інтереси, вчинки. Шлях посттоталітарних держав до правового суспільства ускладнюється також рядом негативних чинників, а саме: відсутність діючого механізму реалізації нових правових норм; стійкий і значно поширений правовий нігілізм; відсутність скільки-небудь значущого досвіду свободи, права і самоврядування, демократії, конституціоналізму, політичної правової культури; підпорядковане становище суспільства в його відносинах з нічим не обмеженою і безконтрольною владою і т.д.

Логіка необхідних змін вимагає не стільки «реформ» у загальноприйнятому їх розумінні, скільки відновлення нормальних природних умов і механізмів життєдіяльності. Однак, мабуть якісь правові інститути, структури іманентні лише тоталітарному режимові та його політико-правовій системі, мають бути ліквідовані, інші – реформовані. Реформування правової системи потребує проведення комплексної державно-правової реформи.

Юридичні норми – результат пізнання законодавцем об'єктивної реальності. Вони мають не лише прескриптивний, а й дескриптивний зміст. Крім того, заперечення істинного підходу до змісту юридичних норм призводить до непереборного розриву між правотворчістю і застосуванням норм права. Юридичні норми – це спосіб упорядкування дій груп та індивідів на основі загальноприйнятих норм і цінностей. Правове нормування є процесом, який забезпечує управління.

Застосування системного підходу в поєднанні з інструментально-функціональною методологією, передусім, припускає, що право – це структурно-елементне утворення, первинним елементом якого виступають правові норми, які для забезпечення найбільш ефективного регулювання окремих видів суспільних відносин об'єднуються в більш-менш великі групи.

Повага до права у сфері його реалізації, на нашу думку, характеризується намаганням не лише неухильно виконувати і дотримуватися приписів правових норм, узгоджувати свою поведінку із зразками, еталонами поведінки, які пропонуються правовими та моральними нормами, а й соціально-активними діями сприяти зміцненню законності та правопорядку у процесі правотворчої діяльності.

Закони «з'являються на світ» та включаються до чинного законодавства внаслідок складної діяльності, яка загалом називається правотворчістю. Правотворчість – це складова частина ширшого процесу – правотворення, який об'єднує в собі всі форми й способи виникнення, розвитку та зміни права, в тому числі й правотворчість.

Сьогодні відбувається переоцінка цінностей, перегляд деяких позицій, повернення до природно-правової доктрини. Відповідно до цього, слід зазначити, що

право – це, передусім, система права, а не система норм. За своєю суттю право має соціальне, а не державне походження. Тому правотворчість не є привілеєм лише держави.

Правотворчість – це завершальна стадія формування права. Через правотворчість правова система переважно наповнюється регулятивною енергією.

Важливим моментом правотворчості є те, що вона реалізує об'єктивні потреби в зміні регулювання деяких суспільних відносин, які виникають у суспільстві або щойно виникли. Процес правотворчості має будуватися з урахуванням базових соціальних цінностей, з формуванням позитивних ціннісних настановлень, зорієнтованих на загальнолюдське, абсолютне й вічне.

На наш погляд, становлення України як правової держави неможливе без утвердження в ній режиму конституційної законності як у сфері правотворчості, так і в сфері державотворення.

Але сьогодні, в умовах трансформації, сучасне українське суспільство характеризується багатьма різними суперечностями, серед яких спостерігається прийняття значної кількості нормативно-правових актів і водночас поширення тотального правового нігілізму. Причому прийняті закони відверто ігноруються, порушуються, не виконуються і не цінуються [6, с. 65]. Економічна криза в країні породжує деформовану свідомість, бездуховність, свавілля в усіх сферах суспільного життя, що дуже небезпечно для подальшого розвитку правової держави і суспільства загалом.

Нині у більшості громадян України посилюється почуття підозрілості і критицизму у сприйнятті дійсності, цинізму у ставленні до ідеалів, надмірного скептицизму й недовіри. Це на тлі поширення культури споживання і мотивації корисливості, зміни уявлень про межі допустимого в соціально-політичній поведінці, про правила й норми співіснування в соціумі, також на тлі зростання правової не писемності і правового нігілізму. Щодо останнього, то проблема полягає у практичній відсутності цілісної системи правового виховання, що спричинює низький рівень правової культури суспільства загалом.

Відомо, що до правотворців відносять фахівців – нормопроектувальників. Абсолютна більшість із них – службовці центральних і місцевих органів виконавчої влади та органів місцевого самоврядування. Їх діяльність нерозривно пов'язана з етикою поведінки, внутрішньою культурою. Тому ці питання регулюються законодавством, у чому й виявляється його моральність. Державні службовці повинні відповідати високим вимогам, які викладено у Законі України «Про Державну службу» та цільових підзаконних актах. Серед останніх слід особливо виділити «Загальні правила поведінки державного службовця», які затверджені наказом Головного управління державної служби України від 23 жовтня 2000 р. № 58 [6].

Вказаним нормативно-правовим актом визначаються, зокрема, основні засади та вимоги щодо діяльності та професійного рівня державних службовців.

Укладачі законопроектів повинні дбати про ефективне застосування укладених ними законів та їх наслідки для належного державного управління.

У зв'язку з цим, постійним завданням держави залишається підвищення якості правових рішень, зниження до мінімуму кількості неефективних нормативних актів. Однією із причин повільного реформування суспільства є відставання системи законодавства від його потреб [7, с. 65].

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Грималюк П. О. Делегована правотворчість, теоретико-прикладні засади. Автореф. дис. … канд. юрид. наук / П. О. Грималюк. – К., 2013 – 20 с.

2. Плавич В. П. Сучасна правотворчість: проблеми теорія і методології [монографія] / В. П. Плавич, С. В. Плавич. – Одеса, Астропринт, 2013, – С. 205-211.

3. Плавич В.П. Ціннісні орієнтири у правотворчій діяльності та її особливості в мовах трансформації суспільства / В. П. Плавич // Альманах права. Свобода, рівність і єдність особи в правовій теорії та юридичній практиці. Випуск 4. До 95-річчя створення Національної

Академії наук України. К., 2013. – С. 62-65.
4. Черниш М. О. Антисоціальна сутність та криміногенний характер маргеналізму: автореф. дис. ... канд. юрид. наук / М. О. Черниш. – К., 2011. – 18 с.
5. Плавич В. П. Програмна цільова система зниження рівня маргіналізму і злочинності в Україні / В. П. Плавич // Матеріали 66-ї наук. конф. професьрсько-викладацького складу і наукових працівників ім. І. І. Мечникова (23-25 листопада 2011 р. м. Одеса). – Одеса: Астропринт, 2011. – С. 3-14.
6. Політико-правові стандарти ЄС і напрями вдосконалення моделі модернізації сучасної України: Наукова записка / Відповідальний редактор В.П. Горбатенко. – К. Інститут держава і права В. М. Корецького НАН України, 2011. – С. 65

REFERENCES:
1. Hrymaliuk P. O. Delehovana pravotvorchist, teoretyko-prykladni zasady. [Delegated lawmaking, theoretical and applied principles] Atvoref. dys. … kand. yuryd. nauk. – K., 2013 – 20 s.
2. Plavych V. P., Plavych S. V. Suchasna pravotvorchist: problemy teoriia i metodolohii [monohrafiia] [The current law-making: problems of theory and methodology]. – Odesa, Astroprynt, 2013, – S. 205-211.
3. Plavych V.P. Tsinnisni oriientyry u pravotvorchii diialnosti ta yii osoblyvosti v movakh transformatsii suspilstva [Values in law-making and its features in the languages of Society Transformation] // Almanakh prava. Svoboda, rivnist i yednist osoby v pravovii teorii ta yurydychnii praktytsi. Vypusk 4. Do 95-richchia stvorennia Natsionalnoi Akademii nauk Ukrainy. K., 2013. – S. 62-65.
4. Chernysh M. O. Antysotsialna sutnist ta kryminohennyi kharakter marhenalizmu [Antisocial and criminal nature of the character of marhenalism]: avtoref. dys. ... kand. yuryd. nauk. – K., 2011. – 18 s.
5. Plavych V. P. Prohramna tsilova systema znyzhennia rivnia marhinalizmu i zlochynnosti v Ukraini [Program target system and marhinalism reduce crime in Ukraine] // Materialy 66-yi nauk. konf. profesrsko-vykladatskoho skladu i naukovykh pratsivnykiv im. I. I. Mechnykova (23-25 lystopada 2011 r. m. Odesa). – Odesa: Astroprynt, 2011. – S. 3-14.
6. Polityko-pravovi standarty YeS i napriamy vdoskonalennia modeli modernizatsii suchasnoi Ukrainy: Naukova zapyska [Political and legal standards of the EU and areas of improvement model of modernization of modern Ukraine: Scientific Note] / Vidpovidalnyi redaktor V.P. Horbatenko. – K. Instytut derzhava i prava V. M. Koretskoho NAN Ukrainy, 2011. – S. 65.

Плавич В. П., доктор философских наук, кандидат юридических наук, профессор, академик, заслуженный деятель науки и техники Украины, заведующий кафедры общеправовых дисциплин и международного права Одесского национального университета имени И. И. Мечникова, (Одесса, Украина), E-mail: visnukDNU@i.ua

Философско-правовое исследование современного правотворчества

Аннотация. *Аргументировано показано, что правотворчество, - это специфическая форма деятельности органов государственной власти (как правило), которая заключается в издании, изменении или отмене правовых норм и имеет целью регулирование общественных отношений путем нормативного закрепления степеней свободы и справедливости. Определены особенности и тенденции развития правотворческой деятельности и дальнейшего совершенствования законодательства Украины. Автором показано, что с целью развития современной правотворчества в Украине, адаптации законов и других нормативно-правовых актов с европейским законодательством необходимо разработать механизм обеспечения выполнения этой работы, выработать единые правила европейского законодательства.*

Ключевые слова: *современная правотворчество, система законодательства, качественные законы, тенденции развития правотворчества, трансформация общества.*

Plavich V., doctor of philosophical sciences, PhD in Juridical Sciences, Professor, Academician, Honored Worker of Science of Ukraine, Head of the Department of General Juridical Disciplines and International Law Odessa I.I. Mechnikov National University (Odessa, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

Philosophical and legal investigation of modern lawmaking

Abstract. *It is well-reasoned that lawmaking is a specific form of authorities' activities (as a rule),*

that involves publication, changing or canceling legal norms and is purposed to regulate social relations by normative fixing of freedom and justice measures. The peculiarities and tendencies of lawmaking development and its further improvement in Ukraine are defined. The author has shown that in order to develop modern lawmaking system in Ukraine, to adapt laws and all the regulatory and legal framework up to the European legislation it is crucial to work out the mechanism of security and execution, as well as common rules of European lawmaking.

Currently, the majority of citizens Ukraine increases feelings of suspicion and criticism in the perception of reality cynicism in relation to the ideals of excessive skepticism and distrust. This is against the backdrop of spreading the culture of consumption and greed motivation, changing ideas about the limits of acceptable in social and political behavior, the rules and norms of coexistence in society, also against the background of legal literacy and not legal nihilism. For the latter, the problem is the practical absence of an integrated system of legal education that leads to low level of legal culture of society in general.

Key words: *modern lawmaking, legislation, qualitative laws, tendencies of lawmaking development, society transformation.*

УДК 141.41

Полисюк М. С.,
аспирант кафедры философии

ДОКАЗАТЕЛЬСТВО БЫТИЯ БОГА В ФИЛОСОФИИ АЛВИНА ПЛАНТИНГИ

Аннотация. *Объектом исследования является философско-теологическая концепция алвина плантинги в континууме европейской метафизики.*

Цель статьи заключается в исследовании принципов доказательства бытия бога в аналитической концепции а.плантинги.

Методология, использованная в процессе исследования, включает: метод историко-философского анализа; феноменологический; герменевтический метод; метод компаративного анализа.

Полученные выводы и их новизна: 1) выяснен тот факт, что теологические вопросы, рассматривающиеся средневековыми мыслителями, не утратили своей новизны, и сегодня занимают важное место в научных исканиях аналитических философов, в частности а.плантинги; 2) рассмотрены взгляды ф.аквинского и а.плантинги на идею простоты бога; 3) показана важность исследования проблемы зла и свободной воли в современных концепциях доказательства существования бога.

Ключевые слова: *бог, доказательство, бытие, максимальное совершенство, величие, необходимое существование, возможный мир, моральное зло, свобода воли, модальный аргумент.*

Проблема доказательства бытия Бога – одна их ключевых проблем религиозной философии. Такого рода исследования чаще всего связаны с анализом трудов средневековых мыслителей либо комментариев к ним. Однако более актуальными, безусловно, являются исследования современных религиозных философов. В таком аспекте одним из наиболее авторитетных современных исследователей данной проблемы является американский философ А. Плантинга. Тем не менее, его аналитическая апологетика и способы доказательства существования Бога остаются неизвестными широкому кругу отечественных исследователей. Современная теология – важный и разносторонний пласт развития богословской мысли.

Существует много значительных работ (Ф. Аквинский, А. Кентерберийский и др.), в которых исследуются различные доказательства бытия Бога и которые досконально были проанализированы множеством философов. Однако современным исследованиям творчества А. Плантинги посвящено очень незначительное количество работ. Среди них можно выделить работы Ю. Горбатовой, К. Карпова, Ч. Хартшорна, Р. Адамса и др. В связи со столь немногочисленными исследованиями

данного мыслителя возникает необходимость в более глубоком анализе проблемы доказательства существования Бога в его творчестве.

Цель статьи состоит в том, чтобы исследовать принципы доказательства бытия Бога в концепции А.Плантинги, в которой теологические проблемы рассматриваются, прежде всего, с позиций аналитической философии. Для реализации поставленной цели, считаем необходимым остановиться на трех концептуальных моментах: во-первых, на выведении из аналитической философии А. Плантинги теологических аспектов; во-вторых, на рассмотрении простоты Бога в концепции Ф. Аквинского и А. Плантинги; в-третьих, на исследовании проблемы зла и свободы воли в концепции А. Плантинги.

Американская аналитическая философия второй половины XX века проявила значительный интерес к вопросам теологии. Давно не актуальные вопросы о доказательстве бытия Бога, о Его сущности и атрибутах, о возникновении зла стали вновь волновать современных мыслителей. Одной из важнейших фигур современной аналитической теологии является А. Плантинга, который для прояснения концептуальных проблем применяет в дискурсе религиозной философии семантику возможных миров.

Онтология А. Плантинги фундируется на двух уровнях: уровень возможных миров и уровень объектов. Под возможным миром мыслитель подразумевает максимальное положение дел, которое обладает первичным существованием, в отличие от объектов, существующих в действительном мире и обладающих вторичным существованием. По аналогии с процессом Божьего творения объектов в действительном мире А. Плантинга приводит процесс актуализации положений дел. Процесс актуализации может быть строгим, когда непосредственно сам Бог актуализирует положения дел, а также слабым, когда положения дел актуализируются свободным агентом, сотворенным Богом [3, с. 9].

А. Плантинга разрабатывает концепцию базисных религиозных верований. В своей работе «Бог и другие сознания» мыслитель утверждает: «Одним из главных моих интересов всегда был интерес к философской теологии и апологетике, то есть попыткам защитить христианство от разнообразных нападок на него. Основная функция апологетики состоит в том, чтоб показать, что с философской точки зрения христианам и другим теистам нет нужды за что-то извиняться» [10, с. 262]. А. Плантинга акцентирует внимание на том, что современные западные мыслители полагают, что «христианство является интеллектуальным банкротом, не заслуживающим доверия со стороны разумного человека» [10, с. 262].

Мыслитель использует такое понятие как «классический фундаментализм» для объяснения явления в современном мире, когда «атеологи» выдвигают требования обоснования религиозного верования. «Свидетельства должны пониматься следующим образом: кто-то обладает свидетельством для высказывания, только если он знает или рационально верит в другое высказывание, которое поддерживает данное, более того, на основании которого этот некто верит» [10, с. 262]. Таким образом, задачей современных теологов становится рациональное обоснование существования Бога.

Бог в концепции А. Плантинги предстает как некий объект, обладающий максимальным совершенством свойств, который необходимо рассматривать рационально. Бог является абсолютным объектом, обладающим максимальным величием, под которым подразумевается максимальное совершенство в каждом возможном мире. Свойство объекта обладать максимальными совершенствами, а именно всезнанием, всемогуществом и всеблагостью, в одном возможном мире А. Плантинга называет величием. Под максимальным величием мыслитель подразумевает обладание максимальным совершенством, т.е. всезнанием, всемогуществом и всеблагостью в каждом возможном мире [3, с.7].

Большинство мыслителей, особенно в эпоху Средневековья, были уверены в

том, что человек может судить о Боге как особом объекте, только на своем уровне мышления, в то время, как такой особый объект требует особого мышления. Однако современная аналитическая философия пытается рассмотреть понятие «Бог» как объект, который можно исследовать логико-семантически. Поскольку Бог есть первоначало всего существующего, или, по крайней мере, того что мы считаем существующим, то источником рациональности так же является Бог, а таким образом и сам Он рационален. А. Плантинга полагает невозможным существования объекта, к которому неприменимо ни одно обычное понятие, более того, Бог – это объект, который обладает не просто всеми обычными свойствами, но максимальным совершенством этих свойств, то есть это всезнание, всемогущество и всеблагость.

Принципиально иначе эту проблему рассматривал Ф. Аквинский. Он видел в Боге объект совершенно особого рода, который не стоит вместе с прочими объектами. Именно в этом контексте Ф. Аквинский говорил о простоте Бога. По его мнению, именно простота Бога выделяет Его из иных объектов. Эту простоту схоласт выводит апофатическим путем, который присущ всей средневековой схоластике. Мыслитель пошаговым отрицанием любых свойств, присущих ряду объектов, обосновывает простоту такого объекта как Бог, и, таким образом, делает вывод «в Нем все – одно, и Он сам есть это одно» [4, с. 155]. Наоборот, А. Плантинга делает попытку доказать, что Бог как объект не прост, ввиду того, что иначе Он был бы не предметом, а свойством, а, таким образом, не мог бы быть личностью. Тем не менее, мыслитель признает Бога как объект среди иных, и тем самым упускает возможность говорить о Нем как отличном от этих иных. Для выделения Бога как объекта из ряда других объектов А.Плантинга пытается расширить эссенцию (сущность) этого объекта. Для этого он проводит различие таких понятий как «совершенство» и «максимальное совершенство».

Проблема выделения Бога как объекта среди других объектов является источником понимания того, каким способом необходимо доказывать существование Бога. Именно в этом месте мы и находим различие в системе Ф. Аквинского и А. Плантинги. У средневекового мыслителя Бог выделяется из объектов с помощью своей структурной особенности – простоты, а это непосредственно подразумевает наличие у Него таких свойств, которые присущи лишь Ему. А. Плантинга, в свою очередь, осуществляет это выделение только присутствием максимальным совершенством свойств у Бога.

Для Ф. Аквинского «Бог представляет собой субстанцию (единичное существование) и в то же время – сущность (то, что делает его тем, кто Он есть), а также Он является существованием. То, что Бог есть Сущее – также общепринятое положение. Однако Ф. Аквинского выделяет среди прочих теологов утверждение, что Бог есть не объект, но процесс. Бог есть Акт, благодаря которому все существующее получает свое существование» [6, с. 123-124].

Одной из основных проблем сформулированных аналитической философией, является проблема непреодолимости языка в попытке познания Бога. Таким образом, Бог, как внемировой объект, оказывается и внеязыковым объектом. Именно этот фактор и связывает религиозную аналитическую философию с философскими взглядами Ф. Аквинского. И наоборот, отличие концепций Ф. Аквинского и А. Плантинги заключается в том, что для средневекового схоласта огромное значение играет метод, с помощью которого осуществляется доказательство Божьего существования, в то время, как для мыслителя XX в. важно обнаружение истинных посылок Его существования. Для схоластов язык ориентирован на объекты, в то время как для мыслителей аналитической философии – на положения дел. Поэтому для средневековых мыслителей Бог внеположен миру объектов, а для аналитиков Он внеположен языку, таким образом, попытка говорить о Нем как о существующем является затруднительной.

Критикуя космологический аргумент Ф. Аквинского, А. Плантинга приводит

свой модальный аргумент, который говорит о важности доказательства не просто существования Бога, как это было у Ф. Аквинского, а необходимого существования Бога, то есть Бог необходимо существует во всех возможных мирах. Современный аналитический теолог подвергает критике апофатический путь доказательства существование Бога Ф.Аквинского, выдвигая при этом следующие суждения: «1) раз мы говорим о том, что Бог за пределами человеческого познания, значит, мы знаем, что это такое – быть за пределами познания; 2) утверждая, что мы не можем ничего утверждать о Боге, мы, тем самым, уже что-то о нем утверждаем. Следовательно, апофатика – это недоступный для человека путь исследования. Всякая апофатика на самом деле оборачивается катафатикой» [6, с. 125].

Важно отметить, что вопрос о наличии зла в мире, при рассмотрении проблемы существования Бога, является необходимым, так как каждая вещь в мире имеет свою ценность, и весь мир в целом, также имеет ценность. Необходимо сознание, которое «связывает» наш мир в одно представление, и, кроме того, придает данному представлению ценность, таким сознанием является Бог. С нашей точки зрения, ценность чего-либо может быть осознана только при наличии ее противоположности. Таким образом, ценность тепла осознается только при наличии холода, ценность света – при наличии тьмы, а ценность блага – при наличии зла.

А. Плантинга, вслед за средневековыми мыслителями, делает попытку оправдания Бога в связи с наличием зла на земле. Аналитик осуществляет это путем выделения причин, почему Бог не может не допустить зло, так как это будет накладывать ограничение на Божье всемогущество. Концепция о защите свободы воли А. Плантинги, в отличие от средневековой теодицеи, делает попытку найти причины зла не в актуальных положениях дел, а в возможных. Зло наличествует в мире благодаря тому, что в нем существуют свободные субъекты, действия которых неподвластны Богу. А. Плантинга в своей работе «Бог, свобода и зло» указывает на то, что «Защита Свободной Воли может рассматриваться как усилие, направленное на то, чтобы показать возможность существования других видов добра нежели те, осуществление которых Богом невозможно без дозволения зла» [7, с. 30].

По мнению А. Плантинги, в связи с защитой свободы воли важной является «идея свободы в отношении к действию» [7, с. 30]. Аналитик указывает на различие морального зла и зла естественного. В то время как моральное зло является результатом свободной человеческой активности, естественное зло есть любой другой вид зла. Плантинговая защита свободной воли звучит следующим образом: «Мир, содержащий создания, существенно свободные (свободно совершающие больше добрых, нежели злых действий), более ценен, при прочих равных условиях, чем мир, где нет свободных созданий вообще. Бог может сотворить свободное создание, но Он не определяет их поведение таким образом, чтоб оно было только правильным. Потому что если бы Он это делал так, они бы не были существенно свободными и не делали бы правильные вещи свободно» [7, с. 31]. Вполне логичным является тот факт, что для сотворения созданий, способных к моральному добру, Бог должен был сотворить и создания способные к моральному злу, а «Он не мог дать этим созданиям свободу совершения зла и в то же самое время предотвратить совершение ими зла» [7, с. 31]. Таким образом, выходит, что некоторые из этих свободных созданий, будучи сотворенными Богом, пошли по неправильному пути, а это и является источником морального зла. Итак, мы можем утверждать, что Бог не мог сотворить мир, в котором наличествовало бы моральное добро, но отсутствовало моральное зло, так как в противном случае моральное добро не было бы моральным.

Проведенный анализ показывает, что проблема доказательства существования Бога является сложноразрешимой, и, несмотря на свою древность, весьма актуальной. В данной статье мы стремились обосновать важность исследования этого вопроса не только средневековыми мыслителями, но и современными западными интеллектуалами, в частности представителем аналитической философии А. План-

тингой.

Было показано, что Бог в концепции А. Плантинги – это особый объект, который необходимо рассматривать рационально. А. Плантинга полагает невозможность существования объекта, к которому неприменимо ни одно обычное понятие, более того, Бог – это объект, который обладает не просто всеми обычными свойствами, но «максимальным совершенством» этих свойств, то есть это всезнание, всемогущество и всеблагость.

Одним из важных моментов было указание на то, что Бог для А. Плантинги не является простым, как для Ф. Аквинского, так как иначе Он не был бы предметом, а свойством, а, таким образом, не мог бы быть личностью. Для выделения Бога как объекта, аналитический теолог пытается расширить Его сущность.

Была отмечена необходимость рационального осмысления проблемы наличия зла в мире, сотворенного Богом. И выявлено что Бог не мог сотворить мир, в котором наличествовало бы моральное добро, но отсутствовало моральное зло. Ибо в противном случае моральное добро не имело бы ценности, и не было бы как таковое добром. Защита свободной воли может рассматриваться как усилие, направленное на то, чтобы показать возможность существования других видов добра, нежели те, осуществление которых Богом невозможно без дозволения зла.

Предполагается перспективным продолжение исследования проблемы доказательства существования Бога, как в концепции А. Плантинги, так и в идеях других современных аналитических мыслителей.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Адамс Р. Божественная необходимость / Р. Адамс // Философия религии: альманах / пер. А. И. Кырлежева. Ин-т философии РАН. – М.: Наука, 2007. – С.137 –149.
2. Вейш Я. Я. Аналитическая философия и религиозная апологетика / Я. Я. Вейш. – Рига.: Знание, 1989. – 203 с.
3. Горбатова Ю. В. Алвин Плантинга и Фома Аквинский о познаваемости и простоте Бога/ Ю. В. Горбатова // Философия. Язык. Культура. – М., 2010, – С. 45–49.
4. Горбатова Ю.В. Алвин Плантинга о космологическом доказательстве бытия Бога святого Фомы Аквинского. Критический обзор некоторых аспектов / Ю. В. Горбатова // Вопросы философии, – 2011, – № 1, – С. 150–159.
5. Горбатова Ю.В. Об отождествлении объектов через возможные миры в концепции Алвина Плантинги / Ю. В. Горбатова // Именование, необходимость и современная философия. - М, 2011 (в печати).
6. Горбатова Ю. В. Такая непростая божественная простота: современный схоласт Плантинга vs средневековый схоласт Аквинат / Ю. В. Горбатова // Философия. Язык. Культура. Вып. 2 – СПб.: Алетейя, 2011. – 325 с.
7. Плантинга А. Бог, свобода и зло / А. Плантинга.;[Пер. с англ. В. В. Целищева]. – Н-ск.: Наука, 1993., -108с.
8. Плантинга А. В защиту свободы воли / А. Плантинга // Аналитический теист. Антология Алвина Плантинги / Сост. Дж. Ф. Сеннет; пер. с англ. К. В. Карпов. – М.: Языки славянской культуры, 2014. – С. 74 – 112.
9. Plantinga A. Does God Have a Nature? / A. Plantinga. – Milwaukee, 1980. – 146 p.
10. Plantinga A. God and Other Minds. A study of the Rational Justification of Belief in God. / A. Plantinga– Cornell University Press, 1975. – P. 9 –10.
11. Plantinga A. Knowledge of God [Electronic resource] / A. Plantinga, M. Tooley – Access mode: http://books.google.com.ua/books?id=3xfjbwDoPj8C&printsec=frontcover&dq=inauthor:Alvin+inauthor:Plantinga&hl=ru&sa=X&ei=XEyvUt_xNsu_ygO62oLoCQ&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false

REFERENCES:

1. Adams R. Bozhestvennaya neobkhodimost' [Divine necessity] // Filosofiya religii: al'manakh / per. A. I. Kyrlezheva. In-t filosofii RAN. – M.: Nauka, 2007. – S.137 –149.
2. Veysh Ya. Ya. Analiticheskaya filosofiya i religioznaya apologetika [Analytical philosophy and religious apologetics]. – Riga.: Znanie, 1989. – 203 s.
3. Gorbatova Yu. V. Alvin Plantinga i Foma Akvinskiy o poznavaemosti i prostote Boga [Alvin Plantinga and Thomas Aquinas on the knowability of God and the simplicity] // Filosofiya.

Yazyk. Kul'tura. – M., 2010, – S. 45–49.

4. Gorbatova Yu.V. Alvin Plantinga o kosmologicheskom dokazatel'stve bytiya Boga svyatogo Fomy Akvinskogo. Kriticheskiy obzor nekotorykh aspektov [Alvin Plantinga of the cosmological proof of the existence of God by St. Thomas Aquinas. A critical review of certain aspects] // Voprosy filosofii, – 2011, – № 1, – S. 150–159.

5. Gorbatova Yu.V. Ob otozhdestvlenii ob»ektov cherez vozmozhnye miry v kontseptsii Alvina Plantingi [On the identification of objects through the concept of possible worlds in Alvin Plantinga] // Imenovanie, neobkhodimost' i sovremennaya filosofiya. - M, 2011 (v pechati).

6. Gorbatova Yu. V. Takaya neprostaya bozhestvennaya prostota: sovremennyy skholast Plantinga vs srednevekovyy skholast Akvinat [This is not an easy divine simplicity: modern scholastic Plantinga vs medieval scholastic Aquinas] // Filosofiya. Yazyk. Kul'tura. Vyp. 2 – SPb.: Aleteyya, 2011. – 325 s.

7. Plantinga A. Bog, svoboda i zlo [God, freedom and evil];[Per. s angl. V. V. Tselishcheva]. – N-sk.: Nauka, 1993., -108s.

8. Plantinga A. V zashchitu svobody voli [In defense of free will] // Analiticheskiy teist. Antologiya Alvina Plantingi / Sost. Dzh. F. Sennet; per. s angl. K. V. Karpov. – M.: Yazyki slavyanskoy kul'tury, 2014. – S. 74 – 112.

9. Plantinga A. Does God Have a Nature?. – Milwaukee, 1980. – 146 p.

10. Plantinga A. God and Other Minds. A study of the Rational Justification of Belief in God. – Cornell University Press, 1975. – P. 9 –10.

11. Plantinga A., Tooley M. Knowledge of God [Electronic resource] – Access mode: http://books.google.com.ua/books?id=3xfjbwDoPj8C&printsec=frontcover&dq=inauthor:Alvin+inauthor:Plantinga&hl=ru&sa=X&ei=XEyvUt_xNsu_ygO62oLoCQ&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false

Полісюк М. С., аспірант кафедри філософії

Доказ буття бога в філософії Алвіна Плантінги

Анотація. *Об'єктом дослідження є філософсько-теологічна концепція Алвіна Плантінги в континуумі європейської метафізики.*

Ціль статті полягає в дослідженні принципів доказу буття Бога в аналітичній концепції А. Плантінги.

Методологія, використана в процесі дослідження, включає: метод історико-філософського аналізу; феноменологічний; герменевтичний метод; метод компаративного аналізу.

Отримані висновки та їх новизна: 1) з'ясовано той факт, що теологічні питання, які розглядали середньовічні мислителі, не втратили своєї новизни, і сьогодні займають важливе місце в наукових пошуках аналітичних філософів, зокрема А.Плантінги; 2) розглянуто погляди Ф.Аквінського та А.Плантінги на ідею простоти Бога; 3) показано важливість дослідження проблеми зла та свободи волі в сучасних концепціях доказу буття Бога.

Ключові слова: *бог, доказ, буття, максимальна досконалість, велич, необхідне існування, можливий світ, моральне зло, свобода волі, модальний аргумент.*

Polisiuk M. S., Postgraduate student of the Department of Philosophy.

The evidence for god's existence in the philosophy of Alvin Plantinga

Abstract. *The article deals with philosophical and theological concept of Alvin Plantinga in the context of European metaphysics.*

The key idea of the article is the problem of proof for the existence of God in the analytical concept of A.Plantinga.

The proposed methodology: the method of historical and philosophical analysis; the phenomenological method; the hermeneutical method; the method of comparative analysis.

The author researches philosophical basis of the problem of proof for the existence of God in the thought of the most prominent philosopher of the 13th century, St. Thomas Aquinas and Alvin Plantinga's analytic philosophy.

The author of the article points out that Plantinga's ontology contains two levels: the level of possible worlds, and the level of objects.

The article emphasizes that A.Plantinga develops the concept of basic religious beliefs. It is described in short that God is a personal being who has created the world, who has no beginning, and who is perfect in wisdom, justice, knowledge, and power. It is introduced the distinction

between belief in God and belief in the existence of God.

The article stresses the difference between the simplicity of God in the opinion of Aquinas and the simplicity of God in the Plantinga's opinion. Plantinga's Modal argument describes necessity for God's existence in all possible worlds.

It should be stressed that there is evil in the world because God has created a person free to choose their actions.

The author comes to the conclusion that: 1) theological questions are extremely important in the Medieval and Plantinga's contemporary analytical theology; 2) the idea of simplicity of God is important for both Aquinas and for Plantinga; 3) the problem of evil and freedom of the will is discussed in the contemporary concepts of proof for the existence of God.

Key words: *god, proof, being, maximum perfection, greatness, necessary existence, possible world, moral evil, freedom of the will, modal argument.*

УДК: 1:37

Романенко М. І.
доктор філософських наук, професор,
ректор КВНЗ «Дніпропетровський обласний
інститут післядипломної педагогічної освіти»
(Дніпропетровськ, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ У СИСТЕМІ ФІЛОСОФСЬКОГО ЗНАННЯ

Анотація. *Саме визначення світоглядних і практичних засад формування освіти постмодерного суспільства і лягло в основу проблемного поля формування філософії освіти як філософії освіти постнекласичної, динамічно нерівноважної та невизначеної у відповідності з характеристиками суспільства, яке вона має розвивати через формування відповідних якостей людини. Вирішення нових завдань розвитку особистості викликає необхідність глобальної, парадигмальної перебудови освіти епохи постмодерну. Сутність філософії освіти проявляється як розробка проблематики методології та світоглядних основ освітньої діяльності у контексті визначення її соціокультурно обумовленої субстанціальної єдності та суб'єктно-комунікативної природи. Відповідно філософія освіти має один єдиний цілісний об'єкт - освіту в усіх її ціннісних, системних, процесуальних та результативних характеристиках, що враховують і міждисциплінарні параметри і фактори. Єдиність і цілісність об'єкта при різноманітті предметних областей його дослідження зумовлює принципову інтегративність, міждисциплінарність наукового знання, продукованого філософією освіти. Вона, як і філософські підстави розвитку освіти, асимілює дані різних наук, надаючи їм у межах інтегративного цілого, здобутого у межах філософії освіти, нових якостей. Це і дозволяє філософії освіти як парадигмі реалізовувати свої описові, пояснювальні, прогностичні та перетворюючі функції. Разом з тим філософія освіти представляє собою галузь наукового знання. Адже до неї цілком адекватно застосовувати наукознавчий підхід, що дозволяє реалізувати функції саморефлексії, який дає можливість її самопізнання.*

Ключові слова: *філософія освіти, парадигма, методологія, постмодерна освіта.*

Постановка проблеми. Дослідження освітньої сфери завжди було суттєвим аспектом філософського знання, точно так як і взаємодія між філософією і освітою відігравала і продовжує відігравати суттєву роль у розвитку людства. Актуалізація освітньої проблематики в епоху становлення інформаційного суспільства – суспільства освіти, за одним із визначень – стала основою виокремлення такої галузі філософського знання як філософія освіти. Із самої назви цієї галузі зрозуміло, що мова йде про осмислення освітньої сфери на основі філософських категорій та філософської методології дослідження. Цілком очевидно, що це суттєво розширює традиційний педагогічний аналіз освітньої проблематики, оскільки філософія освіти не обмежується аналізом лише проблем педагогічної теорії та практики, бо освітня діяльність включає у себе і інші проблеми формування людини, пов'язані

з соціально-груповими феноменами, економікою освіти, освітньою комунікацією тощо. Проте статус філософії освіти як самостійної галузі знань до сьогодні є далеко не визначеним.

Аналіз наукових досліджень. Зрозуміло, що цей статус визначається як специфікою філософського пізнання, так і особливостями об'єкта дослідження. Система освіти, яка забезпечувала функціонування індустріального суспільства, не відповідає запитам інформаційного, і саме звідси випливає потреба у філософському дискурсі розвитку сучасної освіти. На сьогодні філософські засади дослідження освіти, а також світові тенденції у сановленні філософії освіти на рубежі тисячоліть вивчають у своїх роботах В. Андрущенко, Н. Вишневська, В. Вялих, Б. Гершунський, Г. Клімова, В. Кудін, В. Кремень, М. Михальченко, Г. Філіпчук, К. Хиц та багато інших вітчизняних і зарубіжних фахівців. Разом з тим проблематика статусу філософії освіти як сфери філософського знання є далеко не вичерпаною.

Мета дослідження. Визначення статусу філософії освіти у системі філософського знання.

Виклад основного матеріалу. В епоху постіндустріалізму та постмодерну філософські дослідження освіти отримали не лише підвищену актуальність, а й нову проблематику. Формування глобальної загальнопланетарної спільноти у процесі розвитку інформаційних технологій та електронних форм комунікації, загострення глобальних проблем, виникнення таких нових соціокультурних форм як медіа-культурна, полікультурна освіта, міжкультурна комунікація потребує суттєвих змін соціального та освітнього характеру, нової стратегії освітньої діяльності і нового світогляду, який має визначати цю стратегію. Вирішення глобальних проблем постмодерного суспільства вирішальною мірою залежить від напряму розвитку освітньої сфери, яка відіграє по відношенню до нього проективно-моделюючу роль. Це визначає необхідність не лише принципових інноваційних трансформацій освітньої сфери, а й соціокультурних та когнітивних механізмів їх обґрунтування і здійснення. Саме визначення світоглядних і практичних засад формування освіти постмодерного суспільства і лягло в основу проблемного поля формування філософії освіти як філософії освіти постнекласичної, динамічно нерівноважної та невизначеної у відповідності з характеристиками суспільства, яке вона має розвивати через формування відповідних якостей людини.

Сьогодні філософія освіти розглядається як особлива галузь філософії, яка має предметом дослідження практично всі складові освітньої діяльності. При визначенні змістовної специфіки філософії освіти більшість дослідників її проблем, у тому числі і українських, виходить з антропологічного виміру даної філософської галузі знання, тобто в основу проблемного поля нової галузі закладають необхідність обґрунтування цілей освітянської діяльності у контексті становлення цінностей, когнітивного потенціалу, мотивації розвитку тощо людини постмодерного суспільства.

Незважаючи на інтенсифікацію досліджень у царині філософії освіти, на сьогодні далеке від завершення як визначення її проблем, так і обґрунтування шляхів, якими вони мають бути вирішені. Причому це пов'язано як з розвитком нової галузі філософського знання, так і з областю, яку вона має досліджувати, тобто освітою постмодерного суспільства. У зв'язку з цим один з провідних вітчизняних філософів освіти В. Андрущенко намагається сформулювати фундаментальні питання розвитку даної галузі філософського знання: «Якою має стати загальна філософія освіти інформаційного суспільства? У чому принципова новизна новітніх парадигм освітньо-виховної діяльності, що розгортаються в інформаційному просторі завдяки інформаційним педагогічним технологіям?». І робить висновок, що саме у контексті цих питань «філософія освіти інформаційного суспільства осмислена ще недостатньо повно» [1, с. 12]. Очевидно, що проблеми осмислення філософсько-освітньої проблематики досліджень пов'язані з тими принциповими змінами у

суспільстві, які викликані медійно-інформаційною революцією. Зрозуміло, що входження суспільства в інформаційну еру безпосередньо залежить від розвитку освітнього потенціалу як особистості, так і суспільства, а його нарощування пов'язують з переходом освіти від адаптаційної моделі до інноваційної.

Суть вказаного переходу достатньо добре розглянута у роботах теоретиків епохи постіндустріалізму. Так, на думку Е.Тоффлера, першочергове завдання нової моделі освіти – розвинути здібності індивіда швидко й економно адаптуватися до умов, що безперервно змінюються. Людям, які житимуть в інформаційному суспільстві, освіта має привити такі якості, як:

1) уміння самостійно і постійно вчитися, оскільки просто накопичені знання в умовах мінливого і нестабільного постіндустріального суспільства втрачають свою цінність і не можуть забезпечити ні успішної адаптації до соціокультурного оточення, ні умов для саморозвитку самої особистості. Тож цілком закономірно, що людині інформаційного суспільства потрібна не сума знань, а вмінні оперувати знаннями, поповнювати свої знання та оновлювати їх самостійно.

2) уміння спілкуватися, при цьому забезпечуючи як ефективність комунікації, так і постійні зміни її форм у суспільстві, де інформація і обмін нею є основним ресурсом. В умовах появи усе нових засобів та форм комунікації, ускладнення середовища комунікації внаслідок феноменів мультикультурності та глобалізації, зростання ролі комунікації в культурі та освіті (остання в умовах постмодерну взагалі інтерпретується як комунікативний процес), розвиток здатностей та вмінь у сфері спілкування стає чи не основним ресурсом особистісної самореалізації.

3) уміння вибирати в умовах постійного зростання розмаїтості соціальних відносин та інформації з відсутністю явно очевидних чинників, що обумовлюють перевагу тієї чи іншої їх складової. Перехід до інформаційного суспільства розширює можливості вибору в усіх сферах життєдіяльності людини і складність процедури вибору, тому освіта має вирішити проблему компетенції індивіда щодо обґрунтованого вибудовування власної стратегії в умовах множинних варіантів. Зокрема, мова йде про ціннісну ідентичність, оскільки серед численних альтернатив людина має вибрати ту єдину, яка співпадає з її системою цінностей та сенсожиттєвими пріоритетами [4, с. 450–452].

Вирішення нових завдань розвитку особистості викликає необхідність глобальної, парадигмальної перебудови освіти епохи постмодерну. Низка дослідників вказує на те, що на зміну адаптаційній моделі освіти утверджується інноваційна, яка розвивається як відповідь на виклики інформаційної цивілізації і одночасно як відповідь на потреби людини знайти своє місце і можливості самореалізації в новому глобальному просторі. Саме з цим парадигмальним зрушенням і пов'язане становлення філософії освіти, яка займається осмисленням пов'язаних з ним проблем. Однак при цьому потрібно пам'ятати і те, що виростаючи на фундаменті традиційної філософії та класичної освіти філософії освіти XXI століття охоплює широке коло освітянських проблем, які зумовлені не лише новітніми тенденціями епохи постіндустріалізму, а й глибокими історичними традиціями [3, с. 21-22].

Все ж основне, що привносить філософія освіти у вивчення освітньої царини - це розробка фундаментальних засад розвитку освіти, виходячи з певних цілісних методологічних позицій. Філософія освіти, на відміну від конкретних педагогічних дисциплін, займає чітко виражену критично-рефлективну позицію стосовно парадигм та різноманітних теорій освітньої діяльності. Адже основною проблемою педагогічної теорії є те, що відсутність світоглядно-методологічної рефлексії у освітній царині перешкоджає конституюванню цілісної парадигмальної моделі постмодерної освіти, на основі якої мають формуватися і цінності та буттєві характеристики суспільства XXI ст. У освітніх теоріях, які позбавлені філософської рефлексії, панує неупорядкованість та безсистемність як змістовного, так і методологічного характеру. І слід прямо сказати, що спроби педагогічної науки ви-

явити причини необмеженого освітнього плюралізму та теоретично обґрунтувати узагальнюючі рамки розвитку постмодерної освіти виявляються невдалими і лише породжують чергову умоглядну освітню систему. Лише філософія освіти здатна успішно вирішити – і вирішує – вказане завдання, обґрунтовуючи парадигмальні характеристики постмодерної освіти.

Відповідно філософія освіти на цій основі обґрунтовує власне предметне поле, відмінне як від педагогіки, так і суміжних галузей філософського знання - соціальної філософії, філософії культури, філософії виховання тощо. Сутність філософії освіти проявляється як розробка проблематики методології та світоглядних основ освітньої діяльності у контексті визначення її соціокультурно обумовленої субстанціальної єдності та суб'єктно-комунікативної природи. У зв'язку з цим В. Андрущенко визначає метою філософії освіти пошук нової парадигми підготовки людини до життя, яка б забезпечила не лише адаптивне ставлення до дійсності, але й розвиток самої дійсності відповідно до людських вимірів життя, продиктованих ідеалами XXI сторіччя [1, с. 6].

Таким чином, філософія освіти, з одного боку, рефлектує освіту, а з іншого, проектує ідеал освіти й освіченої людини. Інтегруючи наявні погляди на предметне поле філософії освіти, можна стверджувати, що вона постає як освітософія. Обґрунтовуючи системно-цілісне функціонування освіти в контексті культурно-цивілізаційного поступу, філософія освіти виступає як критично-рефлексивне осмисленням цілей освітньої діяльності, соціальних функцій освіти, розкриває динамічний процес освітніх практик як самоздійснення та саморозвиток людини.

Важливо звернути увагу на концептуальний, світоглядний характер філософського знання, оскільки вона, як і філософія загалом, виробляє узагальнену систему поглядів людини на світ і місце в ньому людини, а також досліджує пізнавальне й естетичне ставлення людини до світу. Слід сказати, що саме така належність освіти до філософського знання дає підстави багатьом дослідникам інтерпретувати її як прикладну (практичну) філософію, свого роду приватно-філософське знання галузевого характеру. При такому поході вважається, що цілком достатньо використовувати загальні філософські положення для обґрунтування статусу освіти і закономірностей її розвитку як у найбільш загальному вигляді, так і стосовно ціннісно-цільових, системних, процесуальних і результативних аспектів багатопланової освітньої діяльності.

Відтак суть філософії освіти розуміється як філософія, спрямована на освітню сферу, яка у свою чергу інтерпретується як матриця відтворення суспільства. Більш конкретні визначення філософії освіти акцентують у цьому випадку увагу на пізнавальній, методологічній та проектно-аксіологічній функціях філософії загалом щодо сфери освіти. Очевидно, що таке розширене трактування предмету філософії освіти збігається з предметом філософії загалом, а специфічними у ній стають лише певні практичні висновки з філософії щодо освітньої сфери. Основним напрямом розвитку філософії освіти виступає дедуктивне поширення загально філософських знань на сферу освіти.

Звичайно, дедуктивне поширення загальнофілософських ідей і положень на специфічну сферу освіти можливе і навіть потрібне. Однак при цьому цілком очевидно, що філософія освіти - це зовсім не прикладна філософія. Це цілком самостійна галузь наукових знань, фундаментом яких є не стільки загальнофілософські концептуальні побудови, орієнтовані на освітню царину, скільки особливості розвитку власне освітньої сфери в усіх її аспектах. Філософія освіти долає абстрактний характер загальнофілософського знання, дедукованого як схема стосовно освітньої сфери, за рахунок збагачення знаннями, що відносяться до економіки, соціології, етики, естетики, культурології, екології, різних галузей техніки і технології, інформатики, фізіології, медицини, права, демографії, педагогіки, психології тощо. Кожна з цих наук розглядає проблеми освіти у своїй логіці, у своєму специфічному

ракурсі, а філософія освіти об'єднує їх на основі застосування філософської методології пізнання [2, с.40].

Філософія освіти, асимілюючи всі ці знання в їх найбільш узагальненому, концептуальному вигляді, являє собою, по суті, користуючись термінологією Т. Куна, науково обґрунтовану і суспільно визнану наукову парадигму дослідження освітньої сфери, що в епоху постмодерну дає модель постановки проблем та їх рішень науковому співтовариству. Відповідно філософія освіти має один єдиний цілісний об'єкт - освіту в усіх її ціннісних, системних, процесуальних та результативних характеристиках, що враховують і міждисциплінарні параметри і фактори. Єдиність і цілісність об'єкта при різноманітті предметних областей його дослідження зумовлює принципову інтегративність, міждисциплінарність наукового знання, продукованого філософією освіти.

З цього можна зробити висновок, що предметом філософії освіти як міждисциплінарної галузі філософського знання слід вважати найбільш загальні, фундаментальні основи функціонування та розвитку освіти, що визначають, у свою чергу, критеріальні основи оцінки міждисциплінарних теорій, категорій, принципів, методів, гіпотез, що відносяться до освіти як об'єкта дослідження інтегративного характеру. Останнє особливо важливо для розуміння сутності філософсько-освітнього знання, оскільки у межах приватних (прикладних, практично орієнтованих) теорій, що відносяться до тих чи інших аспектів освітньої діяльності (педагогічних, дидактичних, психологічних тощо) будь-яка цілісна освітня теорія завжди інтегративна. Вона, як і філософські підстави розвитку освіти, асимілює дані різних наук, надаючи їм у межах інтегративного цілого, здобутого у межах філософії освіти, нових якостей. Це і дозволяє філософії освіти як парадигмі реалізовувати свої описові, пояснювальні, прогностичні та перетворюючі функції.

Разом з тим, філософія освіти представляє собою галузь наукового знання. Адже до неї цілком адекватно застосовувати наукознавчий підхід, що дозволяє реалізувати функції саморефлексії, який дає можливість її самопізнання. Саме у межах цього підходу здійснюються не лише дослідження освіти на основі філософсько-освітньої методології, а й наукові розвідки у царині самого філософсько-освітнього знання, які дають можливість забезпечити її когнітивну інституціоналізацію. Найбільш продуктивним підходом такої саморефлексії слід вважати реалізацію ідеї П.В. Копніна, який запропонував структурно-аналітичний метод дослідження статусу наукової системи знань. Саме у межах цього підходу реалізується ідея про наявність у філософії освіти як сфері наукового знання (а не просто сукупності дедуктивно виведених теорій та індуктивно накопичех гіпотез, ідей і фактів повсякденного, «життєвого» походження) логічної структури.

Висновки. Таким чином, філософія освіти розвивається як самостійна галузь філософського знання, що має власний об'єкт і предмет дослідження. Її не можна вважати прикладною філософією, оскільки вона конституюється не на основі дедуктивного використання філософського пізнавального апарату для опису, пояснення і передбачення специфічних явищ освітньої дійсності, а навпаки, від цієї дійсності, від реальної практики до філософсько-освітніх узагальнень, які мають парадигмальний характер. У сучасних умовах філософія освіти відіграє роль наукової парадигми стосовно розвитку освітньої сфери, визначаючи і науковий інструментарій її дослідження.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Андрущенко В. Філософія освіти XXI століття: пошук пріоритетів / В. Андрущенко // Філософія освіти. − К.: МАЙСТЕР-КЛАС, 2005. − № 1. − С. 5−17.

2. Гершунский Б. С. Философия образования для XXI века: (В поисках практико-ориентированных образовательных концепций) / Б. С. Гершунский. – М.: Совершенство, 1998 – 608 с.

3. Рижак Л. Філософія освіти на рубежі тисячоліть: проблеми та перспективи / Л. Рижак // Вісник Львівського університету. Філософські науки. - 2007. - Вип. 10. – С. 19-29

4. Тоффлер Е. Шок будущего / Е. Тоффлер. – М.: ООО “Издательство АСТ”, 2003. – 277 с.

REFERENCES:

1. Andrushchenko V. Filosofiia osvity KhXI stolittia: poshuk priorytetiv [Philosophy of Education XXI century: search priorities] // Filosofiia osvity. − K.: MAISTER-KLAS, 2005. − # 1. − S. 5−17..
2. Gershunskiy B. S. Filosofiya obrazovaniya dlya XX veka: (V poiskakh praktiko-orientirovannykh obrazovatel’nykh kontseptsiy) [Philosophy of Education for the Twenty-first Century]. – M.: Sovershenstvo, 1998 – 608 s.
3. Ryzhak L. Filosofiia osvity na rubezhi tysiacholit: problemy ta perspektyvy [Philosophy of Education at the turn of the millennium: problems and prospects] // Visnyk Lvivskoho universytetu. Filosofski nauky. - 2007. - Vyp. 10. – S. 19-29
4. Toffler E. Shok budushchego [Future Shock], – M.: OOO “Izdatel’stvo AST”, 2003. – 277 s.

1. Andrushchenko V. Filosofiia osvity KhXI stolittia: poshuk priorytetiv [Philosophy of Education XXI century: search priorities] // Filosofiia osvity. − K.: MAISTER-KLAS, 2005. − # 1. − S. 5−17..
2. Gershunskiy B. S. Filosofiya obrazovaniya dlya XX veka: (V poiskakh praktiko-orientirovannykh obrazovatel’nykh kontseptsiy) [Philosophy of Education for the Twenty-first Century]. – M.: Sovershenstvo, 1998 – 608 s.
3. Ryzhak L. Filosofiia osvity na rubezhi tysiacholit: problemy ta perspektyvy [Philosophy of Education at the turn of the millennium: problems and prospects] // Visnyk Lvivskoho universytetu. Filosofski nauky. - 2007. - Vyp. 10. – S. 19-29
4. Toffler E. Shok budushchego [Future Shock], – M.: OOO “Izdatel’stvo AST”, 2003. – 277 s.

Романенко М. И., доктор философских наук, профессор, ректор КВУЗ «Днепропетровский областной институт последипломного педагогического образования» (Днепропетровск, Украина), E-mail: visnukDNU@i.ua

Философия образования в системе философского знания

Аннотация. *Само определение мировоззренческих и практических основ формирования образования постмодернистского общества и легло в основу проблемного поля формирования философии образования как философии образования постнеклассической, динамично неравновесной и неопределенной в соответствии с характеристиками общества, которое она должна развивать через формирование соответствующих качеств человека. Решение новых задач развития личности вызывает необходимость глобальной, парадигмальной перестройки образования эпохи постмодерна. Сущность философии образования проявляется как разработка проблематики методологии и мировоззренческих основ образовательной деятельности в контексте определения ее социокультурно обусловленного субстанциального единства и субъектно-коммуникативной природы. Соответственно философия образования имеет один единственный целостный объект – образование во всех его ценностных, системных, процессуальных и результативных характеристиках, учитывающее и междисциплинарные параметры и факторы. Единственность и целостность объекта при многообразии предметных областей его исследования обусловливает принципиальную интегративность, междисциплинарность научного знания, производимого философией образования. Она, как и философские основания развития образования, ассимилирует данные разных наук, предоставляя им в рамках интегративного целого, полученного в рамках философии образования, новые качества. Это и позволяет философии образования как парадигме реализовывать свои описательные, объяснительные, прогностические и преобразовательные функции. Вместе с тем философия образования представляет собой отрасль научного знания. Ведь к ней вполне адекватно применять науковедческий подход, позволяющий реализовать функции саморефлексии, который дает возможность ее самопознания.*

Ключевые слова: *философия образования, парадигма, методология, постмодерное образование.*

Romanenko M., doctor of philosophical sciences, full professor, rector Dnipropetrovsk Regional Institute of Postgraduate Pedagogical Education (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

Philosophy of education in the system of philosophical knowledge

Abstract. *The very definition of philosophical and practical bases of formation of postmodern society and education formed the basis of the formation of the problem field of philosophy of education philosophy of education as Postnonclassical dynamically unbalanced and uncertain according to the characteristics of the society that it has developed through the formation of the human qualities. New challenges is the need of the individual global, paradigmatic postmodern reorganization of education. The essence of the philosophy of education is manifested as the development issues of methodology and philosophical foundations of education in the context of the definition of its socio-cultural unity and caused substantial subject-communicative nature. Under the philosophy of education has one single integrated facility - education in all its values, system, process and effective characteristics, taking into account the interdisciplinary and parameters and factors. The uniqueness and integrity of the object at the variety of subject areas of his research makes a fundamental integrative, interdisciplinary scientific knowledge produced by the philosophy of education. She and philosophical foundations of education assimilates data of various sciences, providing them with a range of integrative gained within the philosophy of education, new skills. This allows the philosophy of education as a paradigm to realize their descriptive, explanatory, predictive and transformative function. However, the philosophy of education is a branch of scientific knowledge. After her well enough to apply scientific approach that allows to realize self-reflection function that enables it self.*

Key words: *philosophy of education, paradigm, methodology, postmodern education.*

УДК 167

Романов А. А.
аспирант кафедры философии и основ общегуманитарного знания
Одесский национальный университет имени И. И. Мечникова
(Одесса, Украина), E-mail: visnukDNU@i.ua

ПОНЯТИЕ ПЕРЕЖИВАНИЯ У Г. С. САЛЛИВАНА: ФИЛОСОФСКАЯ ПРЕДЫСТОРИЯ

Аннотация: *В статье показана логика модернизации психоанализа в интерперсональном подходе Г. С. Салливана, а также та роль, которую в этой модернизации сыграло понятие переживания. Эксплицирован историко-философский контекст, предшествовавший и сопровождавший методологические и концептуальные новации Г. С. Салливана.*

Ключевые слова: *интерперсональный психоанализ, Гарри Стек Салливан, понятие переживания, переживание.*

Психоанализ и психотерапия, оформляясь в качестве социального института и совокупности теорий, далеко не сразу приняли те очертания, которые характерны для них сегодня. Формируясь на рубеже XIX и XX веков, классический психоанализ Зигмунда Фрейда испытал огромное интеллектуальное, мировоззренческое и методологическое влияние доминировавших в то время натуралистически-сциентистских представлений и романтически-виталистских идей. Одним из следствий этих влияний стало то, что понятие переживания – в отличие от таких метапсихологических конструктов, как «либидо», «влечение к смерти», «ид», «эго», «супер-эго», «катексис», «разрядка», - не вошло в концептуальный аппарат классического психоанализа. С высоты сегодняшнего дня отмеченная ситуация кажется парадоксальной и абсурдной, поскольку человеческие переживания мы полагаем неким очевидным и значимым (пусть и недостаточно концептуализированным) предметом психотерапевтического и философского исследования. Тем не менее, концептуальное и методологическое игнорирование проблематики переживаний, характерное для первого поколения создателей психотерапии и их институциональных приемников, имеет под собой целый ряд оснований – метафизических, нормативных, методологиче-

ских, эпистемологических. Экспликация этих оснований является сложной историко-философской задачей. В то же время, всевозрастающий интерес философов и психотерапевтов к проблематике переживаний и переосмысление переживаний в качестве достойного предмета исследовательской рефлексии, в свою очередь, также связаны с определенным социокультурным и историко-философским контекстом. Прояснение историко-философского контекста, в котором понятие переживания из предмета пренебрежения превращается в предмет пристального исследовательского интереса – основная задача нашей работы. Решение этой задачи может стать более чем наглядным, если проиллюстрировать его анализом методологической модернизации психоанализа, предпринятой в интерперсональном подходе Салливана, который именно понятие переживания сделал центральным понятием своей системы.

В исследованиях, посвященных теоретико-методологическим принципам интерперсонального психоанализа Гарри Стека Салливана, традиционно акцентируются междисциплинарные основания его подхода [2; 7; 8; 9, p. 39-48]. Хотя такая трактовка теоретических и методологических новаций Салливана апеллирует к хорошо известным фактам его научной биографии, в свете современных философско-методологических рефлексий эти «биографические» обобщения представляются недостаточными.

Научная биография Салливана (1892-1949) известна хорошо. Придя в клиническую психиатрию в начале 1920-х годов и испытав влияние Уильяма Алансона Уайта, воплощавшего лучшие традиции «здорового эклектизма» американской психиатрии [9], Салливан достаточно быстро достиг выдающихся клинических успехов в работе с пациентами-шизофрениками, предполагавшимися до того «неизлечимыми». В основе этих результатов были 1) уход от «биологической» трактовки шизофрении как дегенеративного органического расстройства и 2) организационная модернизация терапевтического пространства. Специально отобранный медицинский персонал выражал пациентам максимальную человечность и уважительное отношение, а травмирующая социально-ролевая дифференциация на «больных» и медицинских работников была сведена к минимуму. Впечатляющие результаты, полученные благодаря применению чисто коммуникативных и психологических методов к лечению «априорно» некурабельной группы пациентов, подтолкнули Салливана к углубленному изучению проблематики коммуникации, психического развития и методов терапевтического взаимодействия. В это же время Салливан завязывает близкие профессиональные отношения с Эдвардом Сепиром и другими представителями знаменитой Чикагской школы, осознавая необходимость продуктивного диалога психиатрии со стремительно развивающимися социальными и гуманитарными науками. В 1930-е годы Салливан достигает впечатляющих результатов в работе с еще одной категорией «трудных» пациентов, страдающих навязчивыми состояниями, а также организует работу фонда, журнала и института, ориентированных на поддержку дальнейших исследований на стыке психиатрии и социальных наук. К этому времени относится и начало его сотрудничества с Эрихом Фроммом и Карен Хорни. В 1940-е годы Салливан применяет свои знания для модернизации службы воинского призыва США, участвует в международных послевоенных конференциях, посвященных снижению международной напряженности и профилактике психического болезней, а также читает свои итоговые курсы лекций.

Несмотря на новаторский и прогрессивный характер своего научного творчества, Салливан не избежал конфликта интересов с консервативной элитой институализированного психоанализа, что весьма осложнило распространение интерперсональных идей. Показательна позиция Карла Меннингера, президента Американской психоаналитической ассоциации того времени: «Фрейд не был нашим Богом, он был нашим Моисеем. Но с его смертью мы не утратили своего вождя. <…> До-

бавлять нечто новое к его открытиям – это не привилегия избранных, а наш общий долг. Но это не наша обязанность и не наша привилегия – делать себе имя и «бороться за интеллектуальную свободу», во всеуслышание критикуя Фрейда, или раздувать в великое открытие свои расхождения с ним» [цит. по: 3, с. 513]. Эта ситуация привела к парадоксу: дальнейшая модернизация психоанализа пошла по пути, проложенному Салливаном, но его новации вошли в новейшую историю психоанализа в связи с именами более лояльных авторов.

В чем же состоял «интерперсональный поворот» Салливана и какова роль в этом понятия переживания? Для ответа на этот вопрос нам следует совершить критическое обращение к классическому психоанализу Фрейда.

Фрейд как ученый был во многом сформирован научной атмосферой XIX века – временем триумфа естественных наук и популяризации веры в то, что стремительный научный прогресс также прямо ведет к скорейшему осчастливливанию человечества. В просветительском духе человечество полагалось одураченным религиозными иллюзиями, а в духе ницшеанского разоблачения требовало освобождения от репрессирующей его витальность морали. Сциентизм в сочетании с пламенной риторикой просветительства и разоблачения наложили неизгладимый отпечаток на способ фрейдовского теоретизирования [5]. Позднее эти проблемные для научного дискурса предпосылки были еще более осложнены скептицизмом и пессимизмом в отношении человеческой природы, последовавшими за потрясением Первой Мировой войной, когда вера в эффективность научного знания обернулась технологиями массового убийства миллионов «цивилизованных» европейцев, обнажив глубокий культурный и духовный кризис современного человечества. Сциентизированное мессианство и прямолинейный активизм, столкнувшись с дискредитирующими подобные стратегии обстоятельствами, были модифицированы посредством новых обоснований, которые апеллировали к существованию в человеке могущественного источника разрушительности и сопротивления. Так в 1920 году во фрейдовскую метапсихологию входит понятие инстинкта смерти [6]. Риторика страстного разоблачения дополнилась трагическим сюжетом неравной борьбы ученого с деструктивным потенциалом природы, от чего вера в научный разум приобретала еще более мистический характер. Нерационализируемые в перспективе ученого-освободителя факты получали теперь поэтическую интерпретацию с позиции пророка-мученика, несущего горькое знание истины. Правда ценность этой истины обосновывалась в тавтологическом духе как ценность правды самой по себе или как согласованность с миссией ученого. Незаметно фрейдовский дискурс приходил к драматическому парадоксу: требование эмансипации витальности от репрессивных моральных установок сталкивалось с утверждением, что сама витальность скрывает в себе могучие разрушительные силы.

Рационалистический лозунг психоанализа «осознать бессознательное» также не получал рационалистического развития, поскольку сознание не было в рассуждениях Фрейда самодетерминирующей инстанцией, а бессознательное и целый ряд психических сущностей просто постулировались им. В связи с этим «осознание бессознательного» сводилось в дальнейшем к догматическому воспроизводству авторитетных представлений Фрейда о сущностном психического. Эмпирическая ненаблюдаемость постулированных Фрейдом психических сущностей компенсировалась возможностями фрейдовского способа интерпретирования, пригодного для тотального объяснения любых психических и культурных явлений на метаязыке психоаналитических терминов, а также весьма эффективного для «постановки диагноза» оппонентам. Став популярным и харизматичным дискурсом, психоанализ на социальном уровне оказался вынужденным консервативно эксплуатировать свой канон, идеализировать фигуру создателя и осторожно вводить новации, проистекавшие из клинической практики.

Хотя представители психоаналитического мэйнстрима на концептуальном и

клиническом уровне существенно обогатили исходные теории, они в большей или меньшей мере продолжали опираться на проблемные метафизические и методологические предпосылки классического канона. К сомнительным предпосылкам классического психоанализа можно отнести наивный эмпиризм, редукционизм, детерминизм, сциентизм и проистекающий из них антигуманитаризм психоаналитической методологии. Наивный эмпиризм исключает из психологического исследования вопросы познавательной ангажированности и обусловленности самого исследователя. Редукционизм сводит сложные смысловые и контекстуальные явления к составным частям, разрывая и отбрасывая их нередуцируемую связанность. Детерминизм и сциентизм выражают стремление ученого подчинить изучение уникальных психоментальных явлений принципам чуждых для них естественных наук, пусть и показавших свою высокую эффективность в сфере технического прогресса. Невозможность обращения с человеком и его внутренним миром, как с технологическим аппаратом является главным аргументом для оценки такой методологической установки как антигуманитарной. Указанные предпосылки характерны для ряда направлений современной научной психологии, также формировавшейся в рамках натуралистического мировоззрения XIX века.

В отличие от Фрейда Салливан во многом ориентировался на методологию стремительно развивавшихся в XX веке гуманитарных и социальных наук, благодаря чему смог привнести в психотерапию то лучшее, что до сих пор отличает ее современные варианты. Из своей клинической работы Салливан смог не только вывести клинические следствия, но и обратиться к теоретической разработке затронутой проблематики [4]. Прежде всего, это была проблематика коммуникации, ускользавшая от внимания исследователей, мысливших в рамках персоноцентричного подхода (рассматривающего личность как замкнутую систему с устойчивыми характеристиками). Клинические успехи Салливана и его новаторское понимание оснований психического развития и психотерапевтической помощи проистекали из обращения первостепенного внимания на:

1) значение опыта интерперсонального взаимодействия (интерперсональных переживаний) в психическом развитии и патогенезе;

2) необходимость психологической (а не биологической, физикалистской и иной спекулятивной, дистанцированной от опыта) трактовки человеческих мотивов, тревоги и переживаний;

3) роль психотерапевта как участвующего наблюдателя и специалиста по коммуникации вместо классической нейтральной позиции, обслуживающей идеал научной объективности;

4) центральное значение языка и коммуникации в вопросах межчеловеческого понимания и взаимодействия;

5) автономное терапевтическое значение опыта коммуникации в ситуации «здесь и сейчас» по сравнению с «интеллектуальными» реконструкциями патологического прошлого пациента.

Смещение интереса к данной проблематике как раз и определяет современные версии психотерапии и психоанализа по отношению к их классическим предшественникам. Интерес к коммуникации и ситуации интерперсонального взаимодействия, подкрепленные современными представлениями из лингвистики и культурной антропологии, а также переориентация психиатрии на принципы гуманитарных и социальных наук, стали основаниями интерперсональной теории Салливана.

Центральным звеном интерперсональной теории стало признание условности и гипотетического характера такого образования как личность – единицей анализа становится не личность, а интерперсональная ситуация. Этот качественный сдвиг означает, что от умозрительных рассуждений об устойчивых качествах и «устройстве» личности исследователь и психотерапевт должен непременно возвращаться к анализу опыта (переживаний) связанности человека с другими людьми, особенно

опыта связанности, протекающего в психотерапевтической ситуации. Иначе говоря, внимание психотерапевта в интерперсональном подходе должно быть сосредоточено не на объяснении страданий и переживаний пациента некими гипотетическими внутрипсихическими патологическими факторами (чрезмерная агрессивность, фиксация на ранней стадии психосексуального развития, предпочтение примитивных защитных механизмов, отсутствие наблюдающего эго), а на прояснении связи этих переживаний с имеющимся у человека опытом взаимодействия с другими людьми, а также на том, созданы ли в текущей психотерапевтической ситуации условия для нового, более гуманного и исцеляющего опыта. Для клинической методологии, развиваемой в интерперсональном подходе, как и для современной психотерапии в целом, характерен первостепенный интерес к настоящему, к уникальной ситуации «здесь и сейчас», анализ которой обеспечивает более надежными основаниями, чем спекулятивные реконструкции далекого младенчества пациента («там и тогда») и наукообразные объяснения универсальных механизмов психического аппарата («всегда и везде»).

Кроме того, одной из основных интенций Салливана было стремление уйти от механистического и физикалистсткого концептуального аппарата классического психоанализа в пользу более «человекоразмерной» лексики, что соответствует общефилософской тенденции XX века к обновлению языка описания человеческого опыта. Наиболее резонансные варианты реализации этой тенденции связаны, в частности, с именем Мартина Хайдеггера, попытавшегося уйти в философии от языка категорий к языку экзистенциалов, и с именем Мирчи Элиаде, осуществившего в рамках религиоведения методологическую переориентацию от спекуляций в духе Просвещения к постижению сути религиозного опыта.

Салливан стремился уйти от биологического обоснования психической жизни и патологии отдельного существа к рассмотрению человеческого существования в контексте его связанности с существованием других людей. Эта радикальная методологическая переориентация обусловила изменения в теоретических принципах Салливана по сравнению с классическим психоанализом (и, шире, классической психиатрией, психологией и наукой). Центральной в подходе Салливана стала проблематика переживаний, коммуникации, взаимодействия и качества интерперсональной связанности, в отличие от фокуса классического психоанализа на универсальном «глубинном» истолковании (1), реконструкции прошлого (2) и осознании вытесненного материала (3). Так 1) глубинные истолкования в новой перспективе оказываются не более чем сомнительными гипотезами, 2) реконструкции прошлого уступают конструктивистскому или трансформационному аспекту терапевтического взаимодействия, а 3) осознание вытесненного материала и, шире, бессознательного пациента ставится в прямую зависимость от теоретической позиции психотерапевта и ситуации их взаимодействия.

В этом ракурсе переживания и смыслы становятся первичной реальностью, а не чем-то производным от инстинктивных влечений. Предметом исследования оказываются способы организации переживаний, качество интерперсональной связанности и интерперсональные навыки, а психотерапевтическая процедура переориентируется на вовлечение клиента в терапевтическую коммуникацию, содействующую его эмоциональному, когнитивному и интерперсональному развитию. В подходе Салливана важным аспектом терапевтического взаимодействия и психического развития становится обеспечение атмосферы интерперсональной безопасности, то есть снижение тревоги до ее переносимых форм. Психологическая трактовка тревоги и ее роли в нарушениях коммуникации и развития, безусловно, была одним из факторов (наряду с особым вниманием к таким человеческим потребностям, как забота, самоуважение и связанность с другими людьми), способствовавших переориентации психиатрии и психоанализа в русло современных гуманитарных представлений о человеке.

Рассмотрев внутреннюю логику развития интерперсонального психоанализа (созвучную логике дальнейшего развития психоанализа и психотерапии в целом), обратимся к историко-философскому контексту новаций Салливана и его «открытия» переживаний.

Исследователи [2; 7; 8; 9] традиционно указывают на междисциплинарные обращения Салливана к психоанализу Фрейда, психобиологии А. Мейера, социологии Ч. Кули и Дж. Г. Мида, культурной антропологии Б. Малиновского и Р. Бенедикт, философии операционализма П. Бриджмена, теории поля К. Левина, лингвистике Э. Сепира. Тем не менее, методологические и теоретические новации Салливана или даже его интерес к эвристическим моделям других дисциплин нельзя сводить к «здоровому американскому эклектизму».

Обращение к авторитетному исследованию Г.-Г. Гадамера [1, 104-115], показывает, что даже в 1960 году на магистральных путях западной философии отсутствовало ясное и содержательное представление о переживаниях. Гадамер в работе «Истина и метод» (Гадамер 1988: 104-115) отмечал, что слово «переживание» [нем. das Erlebnis] не употреблялось ни в XVIII веке, ни даже у Гёте и Шиллера. По Гадамеру, начало широкого употребления слова «переживание» приходится лишь на 1870-е годы, когда это слово начинает использоваться в биографической литературе (прежде всего, в текстах Вильгельма Дильтея, Карла Юсти, Германа Гримма). Биографическая литература стала источником популяризации слова «переживание», Дильтей придал этому слову статус понятия в работе 1877 года о Гёте. Гадамер выдвигает предположение, что именно Руссо своим обращением к жизни, направленным одновременно против узкого рационализма Просвещения, сделал возможным появление слова «переживание». Обращение к жизни у Руссо носит, по Гадамеру, еще выражено метафизический характер, который угадывается и в спекулятивном мышлении немецкого идеализма в лице Фихте и Гегеля, а также и у Шлейермахера. В этом этапе спекулятивно-метафизического обращения к понятию жизни Гадамер усматривает поиск связи с беспредельной тотальностью, превосходящей сферу рассудочности и чувственного восприятия. Именно протест против современного индустриального общества характеризует, по Гадамеру, философию жизни в лице Ницше, Бергсона, Зиммеля, а также их романтических предшественников и искусство модернизма.

Обращаясь к понятию переживания, Гадамер отмечает раздвоенность методологических позиций Дильтея, который пытался совместить спекулятивный метод с ориентацией на позитивность эмпиризма. Гадамер отмечает, что в XIX веке самоопределение и обоснование гуманитарных наук происходило в контексте очевидного превосходства и образцового статуса естественнонаучного знания. В силу этих реалий именно теоретико-познавательный аспект стал для Дильтея ведущим мотивом в обосновании значимости переживаний. Поскольку данность предметов «историчного» мира (включающего искусство, историю и духовное творчество) отличается от доступной измерению и эксперименту данности чувственно-воспринимаемых предметов естествознания, Дильтей ассоциирует переживания со значаще-смысловой предметностью исторических наук. Иначе говоря, предметы «историчного» мира даются нам в переживании, а переживание – способ данности и источник познания этих предметов. Следствием этого становится ограничение естественнонаучной модели в теории познания, а также переосмысление предметности сознания как предметности переживаний. Близкой к дильтеевской оказывается и теоретико-познавательная трактовка переживаний Гуссерлем. Переживания Гуссерль отождествляет с актами сознания, спецификой которых является интенциональность.

Трактовка Гуссерлем и Дильтеем переживаний как предметности телеологически понимаемого сознания, с одной стороны, страдала абстрактностью и содержательной неопределенностью, с другой – подразумевала невыразимость в понятиях и суждениях чистой непосредственности переживаний. Эта вторая особенность

обусловила невозможность полной редукции переживаний к их теоретико-познавательной функции и актуализировала тему репрезентации в переживании беспредельной тотальности жизни. Эта тема звучала уже в творчестве Шлейермахера, а позже была представлена в разработках Наторпа и Бергсона, изданных в 1888 году. Гадамер также останавливается на замечании Зиммеля о том, что в переживании есть что-то от приключения. Приключение не просто прерывает определенный порядок событий, но и в виде исключения значимо связано с нарушаемым порядком, «придавая ощущение жизни» и освобождая от обусловленности устоявшегося видения.

Это представление сводилось к внутренне противоречивому объединению под одним именем двух принципиально разных позиций: теоретико-познавательного истолкования переживаний (с оглядкой на каноны сциентизма) и романтически-виталистского протеста против просвещенческого рационализма. В этой атмосфере человеческие переживания оказались с одной стороны предметом сциентистского «освоения», в том числе экспериментальной психологией, с другой – романтически-виталистского постижения.

Такова философская предыстория «открытия» переживаний в качестве достойного предмета исследовательского интереса. Это переосмысление стало центральным мотивом модернизации психоанализа и психотерапии; одной из наиболее ранних версий этой модернизации стал интерперсональный подход Салливана. Фундаментальным методологическим вектором новаций Салливана и общефилософской ситуации XIX–XX веков следует считать мотив эмансипации гуманитарного знания и преодоления сциентизма. В этом ракурсе обнаруживаются глубинные методологические корни интерперсонального подхода. Равным образом, феноменология Гуссерля, экзистенциализм Хайдеггера и герменевтика Гадамера были преемственны той философской традиции, которая ориентировалась на выведение гуманитарного познания из тупиковой колеи позитивизма и сциентизма. Исторически, в этой традиции особое место принадлежало Дильтею, значительно повлиявшему не только на Гуссерля, Хайдеггера, Гадамера, но и (в частности, через Зиммеля) на становление американской философской и социологической школы в лице Уильяма Джемса, Джона Дьюи, Джорджа Герберта Мида. В свою очередь, Джемс, Дьюи и Мид стали проводниками того интеллектуального климата, в каковом развивались американские социальные и антропологические науки, методологические наработки и успехи которых стали значимым ориентиром для Салливана.

Подводя итог, можно сказать, что если классический психоанализ формировался под определяющим воздействием натурализма и сциентизма XIX века, а в дальнейшем догматическое апеллирование к авторитету Фрейда надолго законсервировало эти метафизические предпосылки, то в интерперсональном психоанализе произошла соответствующая XX веку модернизация в духе методологии гуманитарных наук. Центральным мотивом интерперсональной модернизации психоанализа Салливана стало переосмысление и углубленное внимание к проблематике переживаний и коммуникации. Этот мотив коррелирует с общефилософским вектором XX века, направленным на преодоление натурализма, сциентизма и эмансипацию гуманитарного знания от чуждого ей позитивистского канона.

В этой связи перспективой дальнейших исследований видится продолжение анализа методологических и концептуальных новаций Салливана, с одной стороны, а также экспликацию нормативных оснований, которые были бы способны обеспечить более эффективное описание и изучение человеческих переживаний.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики / Х.-Г. Гадамер, пер. с нем., общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
2. Лейбин В. М. Постклассический психоанализ. Энциклопедия. Т. 2 / В. М. Лейбин. – М.: Территория будущего, 2006. – 568 с.
3. Май У. Психоанализ в США / У. Май // Энциклопедия глубинной психологии. Т. II.

– М.: Когито-Центр, МГМ. – с. 491-535.

4. Салливан Г. С. Интерперсональная теория психиатрии / Г. С. Салливан, пер. с англ. О. Исаковой. – СПб.: Ювента; М.: КСП+, 1999. – 347 с.

5. Романов А. Трансформация психоанализа в интерперсональном подходе Г. С. Салливана / А. Романов // Філософія: Нове покоління. Тези десятої студентсько-аспірантської міждисциплінарної конференції (Київ, НаУКМА, 21-22 травня 2015 року). – К.: Києво-Могилян. акад., 2015. – С. 35-38.

6. Фрейд З. Введение в психоанализ: лекции / З. Фрейд. – М.: Наука, 1991. – 456 с.

7. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия / З. Фрейд // Психология бессознательного: Сб. произведений. – М.: Просвещение, 1989. – С. 382-424.

8. Хржановски Г. Психоаналитические теории Карен Хорни, Гарри Стека Салливена и Эриха Фромма / Г. Хржановски // Энциклопедия глубинной психологии. Т. 3. Последователи Фрейда. – М.: ЗАО МГ Менеджмент, 1998. – С. 358 – 393.

9. Conci M. Sullivan Revisited – Life and Work. 2-nd ed / M. Conci. – Trento: Tangram Edizione Scientifiche, 2012. – 506 p.

10. Conci M. Sullivan rivisitato. La sua rilevanza per la psichiatria, la psicoterapia e la psicoanalisi contemporanee / M. Conci. – Bolsena: Massari Editore, 2000.

11. Doctors S. An Interview with Robert Stolorow / S. Doctors // Self Psychology News. – 2005. – Volume 1. – №3. – p. 31-46.

12. Evans F. B. Harry Stack Sullivan. Interpersonal Theory and Psychotherapy / F. B. Evans. – London: Routledge, 1996. – 255 p.

13. Freud S. Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung / S. Freud // Freud S. Gesammelte Werke. B. VIII. – Frankfurt a. M.: Fisher, 1999. – S. 376-387.

14. Sullivan H. S. Conceptions of Modern Psychiatry: the first William Alanson White Memorial Lectures / H. S. Sullivan. – Washington D.C.: William Alanson White Psychiatric Foundation, 1940. – 147 p.

15. Sullivan H. S. Interpersonal Theory of Psychiatry / H. S. Sullivan. – New York: W.W. Norton & Company, 1953. – 392 p.

16. Sullivan H. S. Psychiatric Interview / H. S. Sullivan. – New York: W.W. Norton & Company, 1954. – 246 p.

REFERENCES:

1. Gadamer Kh.-G. Istina i metod: Osnovy filos. germenevtiki [Truth and Method: Fundamentals of Philosophy. hermeneutics] / Per. s nem., obshch. red. i vstup. st. B. N. Bessonova. – M.: Progress, 1988. – 704 s.

2. Leybin V. M. Postklassicheskiy psikhoanaliz. Entsiklopediya. T. 2.[Post-classical psychoanalysis. Encyclopedia.] – M.: Territoriya budushchego, 2006. – 568 s.

3. May U. Psikhoanaliz v SShA [Psychoanalysis in the United States]// Entsiklopediya glubinnoy psikhologii. T. II. – M.: Kogito-Tsentr, MGM. – s. 491-535.

4. Sallivan G. S. Interpersonal'naya teoriya psikhiatrii [Interpersonal Theory of Psychiatry] / per. s angl. O. Isakovoy. – SPb.: Yuventa; M.: KSP+, 1999. – 347 s.

5. Romanov A. Transformatsiya psikhoanaliza v interpersonal'nom podkhode G.S. Sallivana [Transformation of psychoanalysis in the interpersonal approach, G. Sullivan] // Filosofiia: Nove pokolinnia. Tezy desiatoi studentsko-aspirantskoi mizhdystsyplinarnoi konferentsii (Kyiv, NaUKMA, 21-22 travnia 2015 roku). – K.: Kyievo-Mohylian. akad., 2015. – S. 35-38.

6. Freyd Z. Vvedenie v psikhoanaliz: lektsii [Introduction to Psychoanalysis: Lectures]. – M.: Nauka, 1991. – 456 s.

7. Freyd Z. Po tu storonu printsipa udovol'stviya [Beyond the Pleasure Principle] // Psikhologiya bessoznatel'nogo: Sb. proizvedeniy. – M.: Prosveshchenie, 1989. – S. 382-424.

8. Khrzhanovski G. Psikhoanaliticheskie teorii Karen Khorni, Garri Steka Sallivena i Erikha Fromma [Psychoanalytic theory of Karen Horney, Harry Stack Sullivan and Erich Fromm] // Entsiklopediya glubinnoy psikhologii. T. 3. Posledovateli Freyda. – M.: ZAO MG Menedzhment, 1998. – S. 358 – 393.

9. Conci M. Sullivan Revisited – Life and Work. 2-nd ed. – Trento: Tangram Edizione Scientifiche, 2012. – 506 p.

10. Conci M. Sullivan rivisitato. La sua rilevanza per la psichiatria, la psicoterapia e la psicoanalisi contemporanee. – Bolsena: Massari Editore, 2000.

11. Doctors S. An Interview with Robert Stolorow // Self Psychology News. – 2005. – Volume 1. – №3. – p. 31-46.

12. Evans F. B. Harry Stack Sullivan. Interpersonal Theory and Psychotherapy. – London: Routledge, 1996. – 255 p.
13. Freud S. Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung // Freud S. Gesammelte Werke. B. VIII. – Frankfurt a. M.: Fisher, 1999. – S. 376-387.
14. Sullivan H. S. Conceptions of Modern Psychiatry: the first William Alanson White Memorial Lectures. – Washington D.C.: William Alanson White Psychiatric Foundation, 1940. – 147 p.
15. Sullivan H. S. Interpersonal Theory of Psychiatry. – New York: W.W. Norton & Company, 1953. – 392 p.
16. Sullivan H. S. Psychiatric Interview. – New York: W.W. Norton & Company, 1954. – 246 p.

Романов А. А., аспірант кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету імені І. І. Мечникова (Одеса, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua

Поняття переживання у Г. С. Саллівана: філософська передісторія

Анотація. *У статті зображені логіка модернізації психоаналізу в інтерперсональному підході Г.С. Саллівана та роль поняття переживання у цієї модернізації. У статті експліковано історико-філософський контекст, що передував та супрроводжував цю модернізацію.*

Ключові слова: *інтерперсональний психоаналіз, Гаррі Стек Салліван, поняття переживання, переживання.*

Romanov A., postgraduate student of the Department of Philosophy and Fundamentals of Humanities, Odessa I. I. Mechnikov National University (Odessa, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

The concept of experience by H. S. Sullivan: a philosophical prehistory

Abstract. *The article elucidates the logic of modernization of psychoanalysis in the interpersonal approach of H.S. Sullivan and the role of concept of experience in this modernization. The article elucidates historical and philosophical context of methodological and conceptual innovations of H.S. Sullivan.*

If the classical psychoanalysis was formed under the decisive influence of naturalism and scientism of the XIX century, and later dogmatic appeal to Freud authority canned a long time, these metaphysical premises, than in interpersonal psychoanalysis occurred corresponding to XX century modernization in the spirit of the methodology of the humanities. The central motif of the modernization of Sullivan interpersonal psychoanalysis was rethinking and in-depth attention to the problems of experiences and communication. This motif is correlated with general philosophical vector of the XX century, aimed at overcoming the naturalism, scientism and the emancipation of human knowledge by an alien positivist canon.

In this regard, the prospect of further research sees the continuation of the analysis of the methodological and conceptual innovations of Sullivan, on the one hand, and the explication of the normative base that would be able to provide better description and study of the human experience.

Key words: *interpersonal psychoanalysis, Harry Stack Sullivan, concept of experience, experience.*

.

УДК 101 (091)

Салій А. В.
ВДНЗУ «Українська медична стоматологічна академія»
(Полтава, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua

САМОТНІСТЬ ВАСИЛЯ РОЗАНОВА

Анотація. *Здійснюється спроба філософського аналізу творчої спадщини російського мислителя Василя Розанова, через призму екзистенціалу «самотності». Акцентується на переживаннях В.Розанова, його релігійних почуттях, суспільних переконаннях. Звертається увага на діалектичне протиставлення «мирського» і «монастирського».*

Ключові слова: *самотність, усамітнення, Василь Розанов, відчуженість, монастирське життя, молитва.*

Писати про В. Розанова завжди було дуже складно. Ось вже майже чверть століття ця постать відкрита для аналізу, але ніхто не може із впевненістю сказати, що знає цього мислителя, розуміє його внутрішній світ. І це не дивно, адже Розанов завжди різний. Він журналіст, публіцист і критик, коли пише для А. Суворіна; він письменник, коли пише про юдаїзм, свої «Кавказские впечатления» або «Русский Нил» (враження від подорожей по Волзі). Тематика його публікацій величезна. Вона охоплює найбільш значущі проблеми свого часу: починаючи від релігії і закінчуючи так званим «статевим питанням». І для Розанова – це нормальне явище, бо він ніколи не зациклений на чомусь одному. Сам про себе він з легкістю може сказати «… мне давно наплевать, какие писать статьи, «направо» или «налево». Все это ерунда и не имеет никакого значения» [6, с. 698].

Можливо тому, при поверховому вивченні, він може здаватися несерйозним та це тільки на перший погляд. Глибина його думки просто вражає, а екзистенційна проблематика переповнюється переживанням буденності і повністю може бути розкрита тільки у контексті особистісного начала. Багатогранність В. Розанова може позначити якісно новий етап у розвитку гуманістичних ідей, що дає підстави багатьом дослідникам позначати його, як предтечу такого типу світогляду, який сьогодні визнається як постмодерністський [3, с. 157].

Своєрідність думок мислителя, його окремішність у ставленні до ключових подій початку ХХ століття, призвели до того, що В Розанов, з часом, опинився у своєрідній ізоляції. Таку ситуацію тільки закріпили інтелектуальні конфлікти з П. Струве, Д. Мережковським, Д. Філософовим і виключенням його з філософсько-релігійного товариства. Хоча самого вигнанця це хвилювало мало. Більше того, свою окремішність і схильність до усамітнення В. Розанов виводив родом із дитинства. «Странное одиночество за всю жизнь. С детства. Одинокие души, чуть затаенные души. А затаенность: от порочности. Страшная тяжесть одиночества… Не от этого ли боль? Не только от этого» [6. с. 443].

З дитинства походить і найперше, найпотужніше переживання, яке було пов'язане із смертю близької людини, лікаря Д. С. Троїцького. Після похорону, коли юний Розанов залишився сам, це саме почуття самотності заповнило його повністю. У цей час він зайшовся такими слізьми, що зупинити його не міг ніхто. Це було щось надривне, проникнуте таким сумом і гіркотою, що межувало із відчаєм. Для Розанова – дорослого, який згадував цей епізод, ті сльози були містичними. Але саме вони з'єднали його з болем. З того часу біль Розанова завжди співвідноситься із чимось самотнім, хворобливо – далеким. [6, с. 684 − 685]

Напевно недаремно найвдалішою своєю працею сам філософ вважав збірку «Уединенное». Та і, враховуючи особливості своєї вдачі, мислитель Розанов сповна міг відчути власну самотність і внутрішню відчуженість. Ця тематика прослідковується у Розанова вже у першій його праці «О понимании», яку ніхто не помітив і яку сам філософ намагався не згадувати. Але у цій довжелезній книзі ми читаємо: «Когда я понимаю, я не имею отношения ни к людям, ни к жизни их; я стою перед одною своею природою и перед Творцом моим. В это время я только его одного знаю, и только ему одному повинуюсь; все, что становится между мною и Творцом моим, восстает против меня и Творца моего» [7, с. 698].

Сам себе, досить часто, Розанов може називати «неуместным человеком», що дуже близько буде до категорії «зайвих людей». Але у Розанова внутрішній контекст виходить інший – глибший. «Как-то стою я в часовенке… может и в церкви – забыл − было лет 14 назад. И замечаю, что я ничего не слышу, что читают и поют… Тогда я подумал: «Точно я иностранец – во всяком месте, во всяком часе, где бы я ни был, когда бы ни был». Все мне чуждо и какой-то странной, на роду написанной отчужденностью. Чтобы я не делал, кого бы ни видел – не могу ни с кем слиться. «Несовокуплющийся человек» − духовно. Человек solo» [6, с. 422 − 423].

Уся ця тоска виливається у нього у слові «іноземець» щодо себе, яке звучить як

найбільший осуд самого себе, найбільший сум про себе і у собі. Через усамітнення Розанов прокладає свій тернистий шлях до універсального, адже він і сам універсальний філософ. Йому і самому добре, і разом з іншими. Він і не відлюдник, але і не громадський діяч. Та найбільшу повноту В. Розанов відчуває тільки тоді, коли він сам. Основна причина такого відчуття індивідуальна: «Одному мне лучше – потому, что когда я один – то я с Богом» [6, с. 412].

Тому визначальним для В. Розанова буде саме релігійне почуття, а усамітнення, таким чином, перетворюється на невід'ємну складову усього життя.

Як релігійний мислитель В. Розанов пройшов довгий шлях. Він один із перших, хто висуває тезу про «достоїнство християнства і недостоїнство християн», яку повніше розкрив згодом М. Бердяєв. З часом Розанов віддає перевагу Старому Заповіту перед Новим, називаючи Євангеліє холодною раціональною книгою. [3, с. 159]

У контексті релігійного, особливою увагою мислителя була наділена тема монашества та монастирського життя. В даному випадку таке усамітнення перетворюється на своєрідну жертовність, а відлюдництво демонструє сподівання сховатися від світу та людей, знайти гармонію і спокій у собі та з іншими. Кінець-кінцем, що таке монастир як не величний сум, як не спроба усамітнитися людині від людей. [5, с. 11]

Розанову здавалося, що уся сутність «відлюдництва» у першій і найголовнішій його фазі полягатиме у бажанні відійти від гріха. Адже гріх завжди з'являється від сум'яття обставин, від зіткнення їх з образом людським і образу людського з ним. Розановський рецепт лікування гріховності буде простий: «Уединись – и станешь немного лучше. Уединись надолго – душа успокоится. На этом основаны религиозные идеи отдыха, праздника и покоя. Наконец уйди на всю жизнь в леса, к звездам и утреннему солнцу – и душа очистится, станет прозрачна, без пыли, мути на себе» [5, с. 37]

Як бачимо, для Розанова це універсальний шлях. Обираючи відлюдництво, людина реалізовує спробу гармоніювати власні стосунки з Богом. І у цьому саме Світський погляд письменника відмічає дуже важливу особливість: в усамітненості долається самотність. У такому стані людина внутрішньо удосконалюється, має змогу перебороти негативний фон користі, використання інших, осуд змінюється розумінням, іноді навіть прийманнями чужого болю на себе. [2, с. 10]

Усамітнення дає можливість реалізувати один із найважливіших чинників релігії – молитву, повнота якої досягатиметься за максимальної сконцентрованості людської душі. Адже лунатиме вона із самої глибинної сутності людини.

Яскраво проглядається розанівська самотність і в його літературній діяльності. Як письменника, його часто порівнюють з іншими, з Л. Шестовим [8, с. 44], наприклад. На таку певну схожість двох мислителів вказує А. Синявський [9, с. 445], М. Прішвін у щоденниковому запису відзначає прочитаний ним текст Л. Шестова, як додаток до розанівських ідей [4, с. 103]. Іноді порівнянням займається і він сам. На його думку, тільки три мислителі були даровитіші за самого Розанова: Ф. Шперк, Рци (І. Романов) і П. Флоренський. Найвиразніше у їх розумі, для Розанова було те, що вони не знали помилок: їх роздуми можна було приймати наосліп, особливо не роздумовуючи. Для нього усі вони були майже слов'янофіли, хоча по суті – типові самітники. Усіх інших: Рачинського, Страхова, Толстого, Побєдоносцева, Соловйова, Мережковського, В. Розанов ставив із собою на один щабель, а декого навіть нижче, як от, наприклад, Л. Толстого. Про Л. Толстого Василь Розанов висловився досить різко: «Когда я говорил с ним о семье, браке, о поле – я увидел, что во всем этом он путается и, в сущности, ничего в этом не понимает, кроме что «надо удерживаться». Но даже эту ниточку – «удерживаться» развернуть не умел… Ни − анализа, ни − способности комбинировать, ни даже мысли, одни восклицания… Это что-то imbecile (слабоумное)» [6, с. 436 – 437].

Але кінцевий результат цих порівнянь завжди по своєму песимістичний. По-

перше, такі порівняння вказують на нестандартність, «інаковість» його літератури [1, с. 183], а по-друге, інша вона не за стилем, а як сфера творчості.

На своєму шляху Розанов завжди сам. Свою літературну площину, він ні з ким не ділить. І це дає можливість підсумувати: «Я всегда писал один, в сущности для себя» [6, с. 513]

Структурно самотність і усамітнення майже тотожні, смисловий акцент розрізнення цих понять позначає їх якісні протилежні характеристики. Власне почуття самотності тягне за собою негативний принцип по відношенню до того соціального середовища, частиною якого індивід може бути. Відсутність спільних, дотичних тем (політичних, духовних, культурних) на підставі яких і стверджуватиметься єдність з «іншими», визначає процес відторгнення особистості від соціальної системи, а з часом сформує і відчуття антагонізму з нею. Тому почуття самотності буде асоціюватися із специфічною внутрішньою тотожністю, де «Я» може представлятися проблемою для самого себе.

Незадоволеність може позначитися через втрату цілісності, коли протиставлятиметься бажане і реально існуюче. Виходячи з цього, основними причинами, які призводять до відчуття самотності В. Розанов визначає жорсткий розподіл світу на «свій» та «чужий». До першого він відносить сім'ю, любов, дім; а друге, викликає неприязнь своєю невідповідністю тому, що має бути, якимось особистим уявленням про справжній порядок речей. Втручання зовнішніх обставин, подій, які порушують порядок на власному полі, переводять їх у ранг небезпечних тій атмосфері, яка надає відчуття спокою і комфорту внутрішньому «Я». Це може означати тільки одне – свідомо обрана самотність розглядатиметься як плата за моральне самозбереження [2, с. 11].

І для Розанова, саме таке тлумачення буде мати значення. Тому що, він має справу не тільки із зовнішнім боком суспільного життя, йому доводиться зустрічатися і з різноманітними внутрішніми перипетіями, які ґрунтувалися на брехні, підлості, непрофесійності (як, наприклад, у ситуації з відомим лікарем В. Бехтєрєвим), невиправданій амбітності, а саме це і буде часто-густо основним мотиватором людської поведінки. Розчарування в людях, для Василя Розанова, часто виступає у ролі основного виправдовувального елементу самотності і здатне змінити кут суспільного бачення: гірший бік життя – роздимається, а позитивне начало старанно затирається.

По суті, можна говорити про те, що звертання В. Розанова до теми самотності диктується вагомими причинами. І не останнє місце у їх переліку буде займати та внутрішня самотність, яку сам філософ відчував при постійному контакті із суспільством. Шукаючи виправдання усьому тому негативному пласту суспільного життя, Розанов приходить до усвідомлення недосконалості самої людської природи. Тому небажання підтримувати будь-які суспільні контакти, відмова від участі у громадській діяльності, стимулюють до пошуку інших прийнятних форм існування у світі, які б гарантували збереження людської гідності, честі та особистої цілісності. Для В.Розанова усамітнення – це саме той шлях до Бога, який здатен розкрити глибинний потенціал особистості, а самотність – результат руху від людей, який демонструє неприйнятність існуючих морально-етичних норм.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Кашина Н. К. Инаковость как тип художественного мышления / Н. К. Кашина // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. – 2014. - №2 – 2. – С. 183 – 186.

2. Миронов А. В. Уединение и одиночество в философии В. В. Розанова / А. В. Миронов // Общество: философия, история, культура. – 2015. – № 1. – С. 8– 13.

3. Пигров К. С. Одиночество Василия Розанова: вечное и плодоносное / К. Пигров // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. – 2012. - №3. – С. 157 – 163.

4. Пришвин М. М. О В. В. Розанове (Из «Дневника») / М. М. Пришвин // В. В. Роза-

нов: pro et contra. Кн. 2. (сост. В. А. Фатеева). – СПб.: РХГИ, 1995. – С. 102 – 131.
5. Розанов В.В. Метафизика христианства / В. В. Розанов. – М.: АСТ, 2000. – С. 9 – 379.
6. Розанов В. В. Опавшие листья. Уединенное. / В. В. Розанов // Розанов В. В. Метафизика христианства. – М.: АСТ, 2000. – С. 383 – 758.
7. Розанов В. В. О понимании / В. В. Розанов. – М.: Наука, 1994. – 830с.
8. Салій А. В. Метафізика віри: аналіз поглядів Л. Шестова та В. Розанова / А. В. Салій // Філософські обрії. – випуск 25. – Київ – Полтава, 2011. – С. 43 – 48.
9. Синявский А. С носовым платком в Царствие Небесное / А. Синявский // В. В. Розанов: pro et contra. Кн. 2. (сост. В. А. Фатеева). – СПб.: РХГИ, 1995. – С. 443 – 462.

REFERENCES:

1. Kashina N. K. Inakovost' kak tip khudozhestvennogo myshleniya [Otherness as a type of artistic thinking] // Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N. I. Lobachevskogo. – 2014. - №2 – 2. – S. 183 – 186.
2. Mironov A. V. Uedinenie i odinochestvo v filosofii V. V. Rozanova [Solitude and loneliness in Philosophy V. V. Rozanov] // Obshchestvo: filosofiya, istoriya, kul'tura. – 2015. − № 1. – S. 8– 13.
3. Pigrov K. S. Odinochestvo Vasiliya Rozanova: vechnoe i plodonosnoe [Loneliness Vasily Rozanov: eternal and fruitful] // Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv. – 2012. - №3. – S. 157 – 163.
4. Prishvin M. M. O V. V. Rozanove (Iz «Dnevnika») [About V. V. Rozanov (From «Diary»)] // V. V. Rozanov: pro et contra. Kn. 2. (sost. V. A. Fateeva). – SPb.: RKhGI, 1995. – S. 102 – 131.
5. Rozanov V.V. Metafizika khristianstva [The metaphysics of Christianity]. – M.: AST, 2000. – S. 9 – 379.
6. Rozanov V. V. Opavshie list'ya. Uedinennoe. [Fallen leaves. Secluded] // Rozanov V. V. Metafizika khristianstva. – M.: AST, 2000. – S. 383 – 758.
7. Rozanov V. V. O ponimanii [On Understanding]. – M.: Nauka, 1994. – 830s.
8. Salii A. V. Metafizyka viry: analiz pohliadiv L. Shestova ta V. Rozanova [Metaphysics of Faith: analysis of the views of L. Shestov and V. Rozanov] // Filosofski obrii. – vypusk 25. – Kyiv – Poltava, 2011. – S. 43 – 48.
9. Sinyavskiy A. S nosovym platkom v Tsarstvie Nebesnoe [With a handkerchief in the kingdom of heaven] // V. V. Rozanov: pro et contra. Kn. 2. (sost. V. A. Fateeva). – SPb.: RKhGI, 1995. – S. 443 – 462.

Салий А. В., ВГУЗУ «Украинская медицинская стоматологическая академия» (Полтава, Украина), E-mail: visnukDNU@i.ua

Одиночество Василия Розанова.

Аннотация. *Делается попытка философского анализа творческого наследия русского мыслителя Василия Розанова, через призму экзистенциала «одиночества». Акцентируется на глубоких внутренних переживаниях В.Розанова, его религиозных чувствах, гражданских убеждениях. Обращается внимание на диалектичекое противоставление «светского» и «монастырского».*

Ключевые слова: *одиночество, уединение, Василий Рознов, отчуждение, монастырская жизнь, молитва.*

Saliy A., Higher State Educational Institution of Ukraine "Ukrainian Medical Stomatological Academy" (Poltava, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

Loneliness Vasiliya Rozanova

Abstract. *Attempt philosophical analysis of the creative heritage of Russian philosopher Vasiliy Rozanov, through the prism of existential «loneliness». The attention on the deep inner feelings V.Rozanov, his religious feelings, civic beliefs. Attention is drawn to dialectical opposition «secular» and «monastery».*

In fact, we can say that the appeal of V. Rozanov to the theme of loneliness is dictated by weighty reasons. And not the last place in the list will take an inner loneliness that philosopher felt constantly contacting with the public. Looking around as justification negative stratum of social life Rozanov comes to the realization of the imperfection of human nature. Therefore reluctance to support any social contact, refusal to participate in social activities, to stimulate the search for other suitable forms of existence in the world, which would guarantee the preservation of human

dignity, honor and personal integrity. For V.Rozanov solitude - this is the way to God, who is able to reveal the depth potential of the individual, and loneliness - the result of the movement of people, which demonstrates the unacceptability of existing ethical standards.

Keywords : *loneliness, solitude, Vasiliy Rozanov, alienation, prayer.*

УДК 101.1

Секундант С. Г.
доктор философских наук, професор,
заведующий кафедры философии и
основ общегуманитарных наук
Одесского национального университета
имени И. И. Мечникова (Одесса, Украина),
E-mail: visnukDNU@i.ua

СИНТЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЛЕЙБНИЦА

Аннотация. *Синтетический характер философии Лейбница определяется ее главной целью, которая заключается в выработке единого и целостного мировоззрения, в преодолении противоречий между физикой и метафизикой, разумом и благочестием. Синтез научного и религиозного мировоззрений Лейбниц осуществляет путем углубления в основания, которое не исключает уточнения и разграничения понятий. Цель такого рефлексивного углубления оснований – достижение последних оснований всякого знания. Синтез разных видов знания у Лейбница носит не теоретический, а нормативный характер. Отыскание последних оснований – это задача практической логики, принципы которой имеют нормативный характер. В качестве основного методического принципа практической логики выступает принцип достаточного основания, который в его системе выполняет как аналитические, так и синтетические функции. Из него вытекают другие нормативные принципы (принцип совершенства, гармонии, непрерывности и т.д.), которые Лейбниц называет архитектоническими. Хотя эти принципы призваны «дополнить» принципы физики, Лейбниц называет более высокими, так как они вскрывают те предпосылки, которые молчаливо подразумевают физики и без которых научное познание природы было бы невозможно. Они определяют, какие физические и метафизические гипотезы допустимы, а какие нет. Но архитектонические принципы не выступают в качестве теоретической базы для принципов физики. Основная их функция – сделать наш взгляд на мир более рациональным и целостным. Это дает нам право говорить о синтетическом характере философии Лейбниц**а**.*

Ключевые слова: *синтез, анализ, принцип достаточного основания, нормативные принципы, практическая логика, архитектоническое исследование, физика и метафизика, наука и религия.*

Подчеркивая принципиальное отличие стиля мышления Лейбница и Гегеля, с одной стороны, и Канта, с другой, Дитрих Манке в своей диссертации указывал на синтетический характер философии Лейбница и Гегеля. «Процесс мышления Канта, – писал он, – это всегда κρίσις, discretio или secretio, разграничение, часто решение, оценка, часто осуждение, отделение, часто обособление. Лейбниц и Гегель, напротив, всегда стремятся к синтезу (σύνθεσις), compositio, т.е. к соединению и связыванию, которое упраздняет деления и взвешено уравнивает предметы. Кант, великий мастер разграничений, действует дизъюнктивно, в духе «или – или». Лейбниц и Гегель, напротив, великие синтетические философы, действуют конъюктивно, в духе «как – так и»: они всегда могут как одно, так и другое использовать в качестве материала своих всеохватывающих систем» [9, p. 305–306]. Относя Лейбница и Гегеля к типичным синтетическим философам, Д. Манке не Гегеля, а именно Лейбница считал полным антиподом Канта. «В методическом отношении, - указывал он, - только Лейбниц является полным антиподом Канта. Гегель, напротив, стре-

мится в более высоком синтезе преодолеть антитезу Лейбниц – Кант» [9, p. 308]. Такая интерпретация философии Лейбница может показаться странной, поскольку не только Вольф и Кант считали его философию аналитической, но такого мнения придерживается и большая часть современных исследователей. Они при этом ссылаются на то, что Лейбниц преимущественно занимался разработкой и поиском новых методов анализа. Однако те задачи, которые ставил перед собой Лейбниц, заставляют нас склоняться к тому, что аналитический метод его интересовал лишь постольку, поскольку он должен был подготовить надежный фундамент для будущей системы (l'etablissement d'une philosophie solide, où la pieté et la verité trouvent également leur comte). В письме к А. Вержю (Antoine Verjus) от 15/25 4. 1695 г. Лейбниц признавался, что надеется «создать такого рода философию, которая не похожа ни на что до сих пор виденное, потому что она будет обладать ясностью и достоверностью математики, поскольку она будет содержать в себе нечто похожее на исчисление» («…j'espere de projetter une maniere de philosophie, dont on n'aura encor rien vu de semblamble, parce qu'elle aura la clarté et la certitude des Mathematiques, car elle contiendra quelque chose de semblamble au calcul.») [8, p. 66]. В другом письме к А. Вержю от 2 декабря 1697 г. Лейбниц писал: «Я вижу возможность открыть и установить истины, совершенно отличные от математических, а именно с помощью доказательств путем исчисления, которые делают их столь же бесспорными, какими могут быть только высказывания о числах в алгебре» [8, p. 132]. Подобно Р. Луллию, Лейбниц надеялся, что новое философское исчисление этого универсального языка (spécieuse universelle) не только будет служить надежным вспомогательным средством, которое позволило бы донести религиозные истины до отдаленнейших народов, но и успешно и достоверно разрешать религиозные и философские споры. Идея исчисления понятий или мыслей, которая так захватила Лейбница в самой молодости, разрабатывалась в Германии еще до Лейбница Й. Юнгом и Э.Вайгелем. Основанную на надежных общезначимых основания систему достоверных истин Й.Юнг называл «scientia generalis sive totalis». Она должна была стать основой всякого исследования действительности. Возможность реализации этого проекта зависела от двух предпосылок, а именно: 1) что имеются далее неделимые понятия (Й.Юнг называл их protonoemata) и простейшие операции ума, 2) что число этих простейших понятий конечно. Такую построенную по образцу математики систему знаний основанную на достоверных принципах Й.Юнг называл «scientia generalis». Она выступала как идеал, к которому должна была стремится всякая наука. Тот факт, что феномены делимы до бесконечности (а Лейбниц придерживался именно этой характерной для аристотелевской традиции точки зрения и считал атомизм ложным учением), ставил под сомнение возможность реализации этого проекта в естествознании, т.е. для познания действительности.

Основанный на принципах «концептуального финитизма», этот проект выступал как более строгая альтернатива другому системному проекту, также направленному на преодоление многообразия точек зрения в философии. Идею построения философской системы в самом начале 17-го в. начали разрабатывать Р.Гоклений, Б.Кеккерман и К.Тимплер. К середине 17-го в. эта идея стала уже очень популярной среди философов. Традиционному взгляду на знание как приобретенную способность (habitus) Кеккерман противопоставил идею системы. Он допускал, что философию можно рассматривать либо как систему приобретенных человеческим умом способностей (compages habituum in mentem humanam introductorum), либо как «систему философских предписаний, посредством которых способности […] были выработаны в человеческом уме» (compages praeceptorum Philosophicorum, per quae habitus […] in mente humana acquiruntur) [7, p. 15-16]. Взгляд на философию как систему предписаний он считал более фундаментальным, так как предписания определяют способности того или иного философа и только они могут стать предметом философской рефлексии. Б. Кеккерман трактовал как «предписания»

(praecepta) лежащие в основе системы дефиниции, деления и правила (canones), поскольку они определяли не только форму системы, но и ее истинность, признавая тем самым, что всякая теоретическая система должна строится в соответствии с аксиоматико-дедуктивным методом. Однако он указывал на то, что каждая система знания наряду с присущими только ей praecepta, содержала (явно или неявно) также более общие предписания, в соответствии с которыми должна была строится всякая система. Главным среди этих наиболее общих нормативных принципов всякой системы у него фактически был принцип гармонии. Любая система должна быть гармоничной: чем гармоничнее система, тем она в большей мере соответствует природе вещей, ибо naturā nihil aptius (нет ничего гармоничнее природы). Praecepta не только должны были согласоваться между собой, но и отвечать главной цели системы. Хотя Кеккерман стоял преимущественно на аристотелевских позициях, на него оказала сильное влияния рамистская, точнее «филиппо-рамистская» традиция, основателем которой был П.Раме, а продолжателем в Германни Ф.Меланхтон. Согласно этой традиции теоретическая система должна была получить нормативное обоснования, а сами нормы должны быть обоснованы с точки зрения соответствия цели системы и ее полезности.

Против применения априорных систем в процессе познания действительности решительно выступили эклектики. Иоганн Христоф Штурм полагал, что физика, «заранее втиснутая в системы и ограниченная неподходящими законами» (in systemata prius coactam ac legibus intempestivis constrictam) [10, p. 30], будет большим препятствием на пути интеграции новых явлений в априори сконструированную систему. Однако Штурм не отверг идею системы. Он только требовал, чтобы, во-первых, исходным пунктом построения системы стали экспериментально подтвержденные факты и несомненные истины, во-вторых, построение системы носило коллективный характер. Субъектом познания должно стать научное сообщество (respublica literaria), а само познание осуществляться в виде диалога специалистов, в результате которого наука будет постепенно приближаться к истине. Эклектики фактически сформулировали идею открытой системы, ориентированной на аппроксимативную теорию истину.

Все эти системные подходы Лейбниц принял во внимание. Подобно эклектикам, выразившим общую точку зрения естествоиспытателей, главную свою задачу Лейбниц видел в том, чтобы способствовать научному и общественному прогрессу. Однако недостаток эклектиков он видит в том, что предложенный ими «апостериорный метод» построения системы лишен каких-либо точных методических ориентиров. Это ставило под сомнение возможность достижения диалога между специалистами, ибо они могли пользоваться разными принципами и разными основаниями. Согласно Лейбницу, диалог должен быть рационально организован, он должен основываться на общезначимых основаниях, придерживаться одних и тех же критериев и нормативных принципов. Хотя Кеккерман, Тимплер и другие систематики требовали экспликации нормативных принципов и систему в строгом смысле рассматривали как систему нормативных принципов, у «систематиков» не было четкого метода отыскания этих принципов. Построению системы Кеккерман предпосылал praecognita, которые содержали экскурсы в историю философии и науки. Цель этих экскурсов состояла в том, чтобы выявить те нормативные принципы, которыми пользовались великие философы и ученые и затем согласовать их, превратив их в гармоничную систему. Основное критическое замечание Лейбница сводилось к следующему: отыскать эти нормативные принципы, не имея четкого методического принципа их отыскания, невозможно. Если мы хотим построить систему на надежных основаниях, мы должны уже иметь своего рода «нить Ариадны», которая наверняка приведет нас к этим основанием. Ошибку своих предшественников Лейбниц видит в том, что они не имели такого принципа и пытались случайным образом отыскать необходимые основания. Даже Й. Юнг, различавший более десятка

видов анализа, не смог определить, с помощью какого вида анализа можно достичь далее искомых неделимых понятий. Лейбниц считает, что мы должны обладать искусством открытия, которое указало бы нам достоверный путь к достоверным основаниям всякого знания. Примерно с середины 70-х гг. Лейбниц начинает ориентироваться на построение «всеобщей науки», основанной на надежных основаниях и имеющей вид формального исисления. Свою главную методологическую задачу он видит в «разработке искусства открытия (которое является искусством искусств) как посредством использования новых методов, так и путем создания имеющих некоторое значение образцов» (l'avancement de l'art d'inventer (qui est l'art des arts) tant par des methodes nouvelles que par des echantilons de quelque consequance) [8, p. 130]. С помощью этого искусства он надеялся достичь той цели, которую ставили перед собой также эклектики, но не смогли разработать необходимый для ее решения метод, - создать «надежную философию, в которой принимались бы во внимание одновременно и благочестие и истина» (l'etablissement d'une philosophie solide, où la pieté et la verité trouvent également leur comte) [8, p. 130].

Приступая к построению такой философской системы, в которой согласовались бы разум и благочестие, Лейбниц вслед за Дж. Забареллой требует разграничивать метод познания и способ расположения (dispositio). Проблема систематизации знания, как и проблема системы, не имела для эпистемологии Лейбница такого значения, как проблема открытия и обоснования достоверности истин. От метода в строгом смысле этого слова способ систематизации отличается целью. Задача метода в строгом смысле состоит в том, чтобы отыскать новые истины или обосновать уже известные истины, метод ведет от известного к неизвестному. Задача же систематизации состоит в том, чтобы упорядочить уже известные истины. В противоположность «номиналистам», которые считали, что существует столько же наук, сколько истин, Лейбниц исходит из того, что знание едино, подобно океану, и все его деления произвольны. Знание понимается как совокупность истин. Философию Лейбниц определяет как совокупность дисциплин, которые в противоположность историческим дисциплинам, рассматривающим единичные факты, исследуют общие связи. Лейбниц делит все философские дисциплины на теоретические и практические. Теоретическая философия, согласно Лейбницу, говорит о природе вещей, а практическая – о вещах обиходных для достижения блага и избегания зла» [2, p. 524-525]. В основе этого разграничения лежит не предмет исследования, а способ систематизации. На это указывает сам Лейбниц, подчеркивая, что в данном делении «одно и то же может представляться дважды, то на основании его действующих причин в первой части, то на основании целей в последующей» [2, p. 525]. Приписывая систематизации отчасти произвольный характер, Лейбниц хочет подчеркнуть независимость своей классификации от онтологических предпосылок. От Кеккермана, не признававшего введенного Забареллой разграничения порядка (ordo) и метода (methodus), он отличается тем, что в основе его различения теоретических и практических наук лежит не онтологический принцип naturā nihil aptius est, а восходящий к Аристотелю гносеологический принцип: «истина истине не может противоречить». Это не означает, что теоретическая и практическая философия не имеет своих предметов исследования. Они, безусловно, есть. Но предмет наук определяется их целью. Поэтому метафизика и физика имеют не только разный предмет, но и разные логики. Практическая философия говорит о добре и зле или о цели и средствах ее достижения. Она имеет свою логику. У Лейбница практическая логика, как и этика, направлена на достижение совершенства ума. Подобно теоретической логике, она исследует способ открытия и рассуждения, но делает это для достижения счастья [2, p. 527]. От теоретической логики практическая логика отличается тем, что первая имеет своим предметом отношения, которые хотя и должны себя обнаруживать в феноменах, от феноменов не зависят, поскольку относятся к области мыслимого, т.е. возможного, тогда как практическая логика имеет

дело с познанием действительности. Ее предметом являются те средства, которые позволяют достичь высшей практической цели – счастья человечества. Научно-технический прогресс Лейбниц рассматривает как необходимое условие достижения счастья. В качестве этих средств могут выступать только нормативные принципы. Если мы используем теоретические принципы для практических целей, то мы становимся при этом на точку зрения субъекта, как это делает, например, Кант, и с необходимостью либо трансформируем их в нормативные принципы, либо рассматриваем их как образец для практических правил. У Лейбница вопрос о том, благодаря чему возможен научно-технический прогресс, подчинен высшей этической цели – счастью человечества. Но это не значит, что теоретические истины зависят от практических. Истины разума не зависят ни от воли человека, ни от воли Бога. Они вообще не зависят ни от какого субъекта. Но без принципов практической логики мы не можем их обнаружить. Как теоретическая, так и практическая логика имеют свое искусство открытия. Однако искусство открытия, используемое в теоретической логике, опирается на истины разума, которые даны нашему сознанию не актуально, а потенциально. Мы должны их еще обнаружить, и сделать это, не используя искусство открытия практической логики, мы не можем. Только в этом смысле практическая логика первична по отношению к теоретической логике. С другой стороны, мы не можем игнорировать высшую практическую цель. Если мы ее упустим, как это делают механицисты, то мы неизбежно придем либо к эклектицизму, либо к материализму и атеизму. Теоретическая логика, имеющая дело с возможными отношениями, должна отвлекаться от субъекта. Практическая же логика не может этого сделать, поскольку нормативные предписания касаются деятельности человека, целенаправленный характер которой Лейбниц подчеркивает. Если же мы рассматриваем процесс познания с точки зрения субъекта, то мы вынуждены учитывать познавательные способности человека. Говоря языком Аристотеля, практическая логика начинает с «первого для нас», а теоретическая – с первого «по природе». О границах познания имеет смысл говорить только тогда, когда мы рассматриваем познание с точки зрения субъекта. Предложенный Лейбницем принцип систематизации знания с точки зрения целей субъекта, а не предметов исследования носит критический смысл. И не только потому, что он не предполагает никаких существующих объектов. Построение системы, согласно Лейбницу, должно уже учитывать границы человеческого познания. Лейбниц подчеркивает активный характер как божественного, так и человеческого познания, но утверждает, что только божественный ум создает «единичную вещь», тогда как человеческий ум создает только феномен («Nostra Mens phaenomenon facit, divina [dat Unionem] Rem») [2, p. 528]. Познание единичного для человека – это цель, к которой следует стремиться, но достичь нельзя. Человек, как сотворенная монада, обладает телом, а потому для познания фактов, или вещей актуально существующих, мы нуждаемся в чувственном опыте [AA VI 4a2: 524]. Как Мальбранш, да и вся платоновская традиция, Лейбниц считает, что единичное мы познаем только через общее. Логика, метафизика и чистая математика познают единичные вещи только исходя из идей вещей, которые человек обнаруживает в своем сознании [AA VI 4a2: 524]. Причем человеческое познание, считает он, единичных вещей всегда будет неполным и гипотетическим. Только Бог, согласно Лейбницу, способен познать все существующие вещи точно и априори посредством вечных законов. Естественный свет ума позволяет человеку узреть только возможные отношения, сущность вещей недоступна интеллектуальной интуиции человека. Такую способность Лейбниц сравнивает с блаженным видением.

Разрабатывая свою систему философии, Лейбниц ставил перед собой как формальные, так и содержательные задачи. С одной стороны, он, подобно И. Юнгу и Э. Вайгелю, стремился к разработке формального метода, а с другой - к содержательному синтезу самых разных знаний. Свою задачу он видел в том, чтобы отыскать

такой универсальный и общезначимый принцип, который позволил бы ему решить обе задачи. В качестве такого принципа у него выступает принцип достаточного основания. С его помощью Лейбниц не только пытается отыскать достоверные основания всякого знания, но и построить единую стройную мировоззренческую систему со строгой иерархией. Отсутствием такого предписания он объясняет то, что «мы до сего времени копаемся в основаниях и не имеем ничего надежно и прочно установленного» [2, p. 344]. Принцип достаточного основания становится у Лейбница тем руководящим принципом, с помощью которого он пытается достичь надежных оснований нашего знания. Первоначально Лейбниц использовал в качестве основного принципа рассуждения принцип Nihil sine ratione. Этот принцип у него фактически сводится к требованию искать такое основание, с позиций которого исходное противоречие само собой разрешается. Осуществляемый с его помощью анализ преимущественно носил рефлексивный характер, ибо рассматриваемые в метафизике вопросы, как правило, не решаются путем простого деления или членения целого на части. Впоследствии Лейбниц уточняет этот принцип, и формулирует его в виде «принципа достаточного основания» (principium rationis sufficientis). Сформулированный таким образом, этот принцип уже не требует искать последних оснований, если это препятствует научному прогрессу и не соответствует той цели, которая стоит перед ученым или данным видом познания. Этот принцип позволяет, в частности, физику ограничиваться прагматическим критерием истины и освобождает его от необходимости искать метафизические основания своих гипотез. Трансформация принципа «nihil sine ratione» в принцип достаточного основания была вызвана стремлением Лейбница не столько «либерализовать» свой основной методический принцип, сколько расширить его функции. Принцип достаточного основания у Лейбница требует не только давать обоснование своих суждений, но и не отвергать без достаточных оснований мнения других. Лейбниц рассматривает принцип достаточного основания как нормативный принцип (maxime). Для Лейбница он выступает как главный принцип практической логики. В соответствии с ним должен осуществляться как поиск последних оснований всякого знания, так и отбор гипотез в физике и метафизике. Этот принцип требует путем сопоставления гипотез выбрать ту, которая более обоснована. Хотя этот принцип по своей природе является аналитическим, Лейбниц наделяет его синтетическими функциями. Принцип достаточного основания неявно содержит в себе несколько требований: во-первых, он требует учитывать все мнения, во-вторых, проверять степень их обоснованности, в-третьих, ничего не отвергать без достаточных оснований и, в-четвертых, сохранять только то, что более обосновано. Первый принцип требует охватывать по возможности все сферы знания и все гипотезы. При таком подходе новые мнения не дедуцируются из предыдущих, как этого требовала методология Декарта, а признаются либо достаточно обоснованными, либо недостаточно обоснованными, либо вообще необоснованными и такими, которые нельзя обосновать. Как и у эклектиков, у Лейбница в качестве субъекта познания выступает «научное сообщество». Обоснованное свидетельство он относит к разряду феноменов так же, как и экспериментально подтвержденные законы. Недостаточно обоснованные гипотезы у него могут уточняться, дополняться или корректироваться. В этом заключалась важная критическая функция принципа достаточного основания: он не просто объединял мнения, как это делали синкретисты, и не просто осуществлял критический их отбор, как это делали эклектики, а требовал «углублять основания», а именно, искать более общую точку зрения, с позиций которой разрешалось бы исходное противоречие и, в конечном счете, все противоречия.

Такое «углубление оснований» должно было носить критический характер. Те мнения, которые не выдерживали проверки должны были либо отбрасываться, либо преобразовывать путем уточнения их смысла. Хотя эти новые истины мы получали с помощью принципа достаточного основания, они не вытекали не из него, а из ис-

тин разума и факта, которые выступали в качестве критерия и основания их истинности при проверке суждений. Принцип же достаточного основания не дает таких оснований, а только требует их искать.

На то, что мы имеем дело здесь с практическим принципом, указывает и тот факт, что он выступает у Лейбница как главное требование к нашим поступкам. Он применим к теоретическим знаниям лишь постольку, поскольку они являются продуктами деятельности. А тот факт, что даже Бог не может игнорировать данный принцип, указывает на то, что мы имеем здесь дело с априорным нормативным принципом, с требованием «чистого разума», разума вообще (in abstracto), не человеческого и даже не божественного. Его он характеризует как «один из наиболее существенных принципов разума» (un de plus essentiels de la Raison) [GP VII: 393], как принцип всякого рассуждения (principium omnium ratiocinationum) [GP VII: 309]. В «Теодицее» Лейбниц называет принцип достаточного основания и противоречия «двумя великими принципами наших рассуждений («deux grands principes du nos raisonnements») [GP VI: 127]. Эти принципы делают возможным рациональный дискурс и, следовательно, все, что на нем основывается, т.е. не только теоретическое, но и опытное познание. Поскольку чувственные восприятия могут оказаться голой видимостью или сновидениями, разум требует искать основания их действительности. Согласно Лейбницу, без принципа достаточного основания «ни один факт не может оказаться истинным или действительно существующим, ни одно утверждение справедливым без достаточного основания, почему именно дело обстоит именно так, а не иначе, хотя эти основания в большинстве случаев вовсе не могут быть нам известны» [GP VI: 612]. Именно эта формулировка принципа достаточного основания дало повод трактовать его как метафизический принцип. Подобна трактовка основывается на смешении нормативного принципа и той гипотезы, которая из него вытекает. Если этот принцип использует физик-экспериментатор, то никакая метафизическая гипотеза при этом не только не предполагается, но и не допускается. Точно так же она не предполагается, если речь идет о достаточных основаниях наших поступков. Основаниями, определяющими мотивы нашего поведения, могут быть страсти, влечения и т.п. Столь широкий диапазон применения этого принципа и многозначность его смыслов лишний раз подчеркивает, что мы имеем дело с нормативным, а не теоретическим принципом.

Аргументы, которые выдвинул против этого принципа Христиан Крузий (1715 – 1777), а вслед за ним и другие философы, включая Канта, направлены против Х. Вольфа, который трактовал этот принцип как теоретический и пытался вывести его из принципа противоречия. В своей диссертации «Философское рассуждение о применении и границах принципа определяющего, или, грубо говоря, достаточного основания» (1743) он отвергает этот принцип из-за ложных или неприемлемых следствий, которые из него вытекают (§§ V,VII - IX). К таким следствиям принципа достаточного основания он, в частности, относит детерминизм, ведущий к отрицанию свободы воли и делающий невозможной мораль [3, p. 203 - 205]. Согласно Х. Крузию, принцип достаточного основания не доказан (§§ IV-X) и не может быть доказан (§§ XI-XIII). Все доказательства его, по мнению Х. Крузия, являются либо неосновательными, либо ведут к кругу в доказательстве или предвосхищению основания (petitio principii) (§ 13) [3, p. 54]. Наконец, он указывает на то, что этот принцип неопределенен и многозначен (§§ XIV-XV). Х. Крузий не отвергает полностью этот закон, но он требует ограничить область его действия и подходить к нему дифференцировано. В частности, он требует разграничивать основания познания и реальные основания. В многозначности этот принцип упрекает и Кант в своей полемике с И. А. Эберхардом. Все эти обвинения основываются на смешении, с одной стороны, теоретических и нормативных принципов, а с другой – нормативного принципа и основанной на нем гипотезы. Уже сам Лейбниц в своей критике правил метода Декарта указывал на многозначность нормативных правил. Это касалось

не только правил Декарта, а нормативной методологии вообще. По этой причине Лейбниц стремился создать чисто формальную логику, основные истины которой не зависели бы ни от субъекта, ни от чего-либо существующего. И он заложил теоретические основы такой логики, истины которой носили аналитический характер, и ничего не говорили о действительности. Но область ее применения Лейбниц ограничил сферой возможного. Что же касается познания действительности, то там невозможно обойтись без практической логики.

В своей полемике с С. Кларком о свободе воли Лейбниц прямо характеризует принцип достаточного основания как принцип, который определяет наши действия. Пытаясь доказать несостоятельность утверждения С. Кларка, будто и при наличии основания для действия способы его осуществления могут быть абсолютно безразличными, он замечает: «никогда не существует достаточного основания для деятельности вообще, если в то же время не имеется достаточного основания для данного способа действия» [GP I: 470]. Здесь, во-первых, подчеркивается, что принцип достаточного основания, хотя и является общим принципом, направляется на конкретные действия. Во-вторых, утверждается, что «деятельности вообще» не бывает, поскольку всякое действие совершается в определенных обстоятельствах, от которых его нельзя оторвать. Для Лейбница общим является только нормативное требование, которое распространяется на любой поступок, независимо от того, при каких обстоятельствах он протекает. Естественно, что этот нормативный принцип распространяется и на все то, что для него требуется. «Всякий раз, когда существуют достаточные основания для отдельного поступка, - пишет Лейбниц, - они существуют и для всего того, что для него требуется» [GP I: 470]. Предположение о том, что такие основания существуют, как и о том, что они собой представляют, - это уже гипотеза, которая нуждается в доказательстве и может быть опровергнута. Этого как раз и требует принцип достаточного основания. Опровергнуть его, с точки зрения Лейбница, в принципе невозможно, поскольку всякое опровержение, как и доказательство, предполагают его.

С принципом достаточного основания Лейбниц связывает надежды на разрешение самых сложных вопросов и реформу традиционной философии. Лейбниц утверждает, что ему удалось некоторые вопросы разъяснить «новыми, покоящимися на более глубоких основаниях и имеющими широкое значение положениями» [GP IV, 616]. «Из них, - пишет он, - быть может, возникнет когда-нибудь возрожденная и улучшенная система философии, которая примирит философию формы и философию материи, сохранит и соединит то, что есть истинного в той и другой» [GP IV, 616]. Как работает принцип достаточного основания у Лейбница, можно увидеть на примере того, как он разрешает основное противоречие, возникшее между механистическим мировоззрением и религиозно-нравственными принципами.

Как Лейбниц разрешает это противоречие и что собой представляет осуществляемый им синтез, можно увидеть в его наброске «Анагогический опыт исследования причин». В нем Лейбниц открыто выступает против тех, кто полагал, будто «следует обходиться только математическими принципами и что нет никакой нужды в принципах метафизических» [GP VII, 270]. Лейбниц указывает на два главных недостатка механистического мировоззрения: во-первых, в его рамках мир предстает как разбитый на множество никак между собой не связанных областей, и, во-вторых, из сферы научного знания выпадает множество жизненно важных областей, в частности область нравственности и религии. Он упрекает механицистов за то, что они, осознавая ограниченность своего подхода, в частности его неприменимость к области морали и нравственности, выводят теологическую причинность за рамки природы и ограничивают ее миром наших мыслей, т.е. оставляют за ней право в лучшем случае только на интеллигибельное существование. Лейбниц пытается доказать, что «понять основания законов природы возможно, только предполагая существование разумной причины» [GP VII: 270]. Он пытается «при-

мирить» физику и теологию, доказав необходимость учение о Боге для более глубокого понимания природы. Исследование, которое ведет к высшей причине, Лейбниц в соответствии с традицией называет анагогическим, а науку, применяющую анагогический метод, - архитектоникой. Архитектоника, таким образом, выступает как фундаментальная наука, которая позволяет понять основания законов природы. Идея архитектоники не является изобретением Лейбница. Ее мы встречаем у Ф. Меланхтона и гуманистов, а идею анагогического метода – у Х. Драйера. У Лейбница обращение к идее архитектоники и анагогическому методу – это естественная реакция на все более усиливающееся влияние механистического мировоззрения. Она является выражением его стремления к выработке целостного мировоззрения и преодоления тех негативных для морали и религии последствий, которые вытекали из механистического мировоззрения. Естественно, что такие задачи требовали расширения понятия как природы, так и знания. Полемику с механицистами Лейбниц ведет, используя их же ценности – утилитаризм, прагматизм и т.п. Даже если мы станем на точку зрения современной науки, признающей только такое знание, которое приносит пользу, мы, рассуждает Лейбниц, все равно должны будем признать необходимость исследования конечных причин, поскольку помимо того, что и сам процесс познания приносит удовлетворение, он «возводит нас к вечному». Ограниченность механистического мировоззрения, Лейбниц видит в том, что механицисты не осознают кратковременности человеческой жизни и фундаментального характера стремления человека к жизни вечной. Механистические знания полезны только искусствам, которые удовлетворяют лишь некоторые потребности человека, тогда как исследование конечных причин, считает он, удовлетворяет гораздо более широкий спектр потребностей человека: оно «служит установлению правил (maximes), полагающих счастье в добродетели, а то, что выводит все из принципа совершенства, бесконечно более полезно для человека и государства, чем все то, что служит искусствам» [GP VII: 271].

Согласно Лейбницу, архитектонические исследования не только касаются наиболее жизненно важных вопросов, но и полезны для естествознания. Они выполняют важную эвристическую функцию по отношению к нему. Лейбниц считает, что, ограничивая сферу своих интересов теми знаниями, которые полезны лишь для искусств, современные ученые необдуманно исключают из области научного знания такие знания и принципы, которые обладают большой эвристической силой, которые уже привели и способны привести ко многим полезным научным открытиям [GP VII: 271]. Причину такого одностороннего механистического взгляда на мир Лейбниц видит в пагубном для науки представлении, будто законы движения произвольны. Такое странное и на первый взгляд необоснованное обвинение в адрес механистического мировоззрения он пытается обосновать, обращаясь к анализу тех гносеологических предпосылок, на которые опирается современное научное познание. Лейбниц, в частности, указывает, что современные ученые необоснованно ограничивают область своего исследования величинами, фигурами и их видоизменениями, т.е. тем, что может быть дано в воображении. Но если мы попытаемся исследовать основания законов движения, то окажется, что «законы движения не могут быть объяснены ни чисто геометрическими принципами, ни одним только воображением» [GP VII: 271].

Чтобы избежать подобного рода выводов Лейбниц предлагает механистическое исследование природы дополнить архитектоническим. Однако такое «дополнение» требует предварительных уточнений и разграничений. То, что нельзя объяснить геометрической необходимостью, по его мнению, следует объяснять исходя из принципа наибольшего совершенства, т.е. другим видом необходимости. Этому принципу, который широко применялся в схоластике, Лейбниц пытается дать иное применение. По его мнению, теологи, применяя принцип совершенства слишком широко, принесли скорее больше вреда, чем пользы. Лейбниц предлагает ограни-

чить область его применения лишь теми явлениями природы, которые нельзя объяснить механистически. В частности, свет, тяжесть, упругую силу и многое другое, считает он, нельзя объяснить принципами механики. Свою позицию он рассматривает как «золотую середину» по отношению к позиции ученых-механицистов и теологов. «Такое рассмотрение дает нам ту истинную середину (veritable milieu), которая необходима, если не хотят погрешить ни против истины, ни против благочестия» [GP VII: 272]. «Истинная же середина, которая должна удовлетворить тех и других, - считает он, - заключается в том, что все природные явления можно объяснить механистически, если мы в достаточной мере сумеем понять их, но сами принципы механики не могут быть объяснены геометрически. Так как они зависят от более высоких принципов, которые указывают на мудрость творца, выраженную в порядке и совершенстве его творения» [GP VII: 272]. Архитектоника, призванная объяснять принципы других наук на основании более высоких принципов, по отношению к другим наукам о природе выступает не как мета-знание, а как более фундаментальное знание, предмет которого лежит в самой природе. Лейбниц утверждает, что «в самой телесной природе присутствует, если можно так выразится два царства, которые взаимопроникают, не сливаясь и не мешая друг другу: царство силы, где все можно объяснить механически, с помощью действующих причин, если мы достаточно глубоко в них проникаем, и царство мудрости, где все можно объяснить архитектонически, с помощью, так сказать, конечных причин, если мы их познаем достаточно хорошо» [GP VII: 273]. Приписывая архитектонический метод исследование метафизике, Лейбниц рассматривает метафизику как рефлексивную науку, которая использует методы практической логики. Принцип достаточного основания выступает здесь как главный принцип искусства открытия практической логики. С его помощью Лейбниц пытается эксплицировать те принципы, которые предполагает механика и без которых она была бы невозможна. Но метафизика не выступает в качестве теоретического базиса механики. От схоластиков Лейбниц отличается тем, что у него истины механики не выводятся из истин метафизики. Хотя обе науки имеют одну и ту же область исследования (природу), их предметы разные: механика исследует действующие причины, а метафизика – конечные. Разные у них также задачи и средства исследования. Разные у них законы. Природа у Лейбница распадается на два царства. Принцип достаточного основания делает эти науки фактически независимыми друг от друга. Но они являются не только полезными друг для друга, но также находятся между собой в гармонии, которая объясняется наличием у них единого основания – Бога. «Вообще говоря, - пишет Лейбниц, - надо принять то положение, что все в природе происходит двояко: как принадлежащее царству могущества – через производящие причины, а как принадлежащее царству мудрости – через целенаправленные причины. Бог правит во славу себе телами как машинами наподобие зодчего – по законам количества, или математическим, и притом через посредство душ; душами же, носителями мудрости, как своими подданными, имеющими с ним некое сродство, - наподобие властителя, или скорее отца, по законам благости, или моральным; оба этих царства находятся повсюду во взаимопроникновении, но законы каждого из них остаются несмешанными и невозмущенными, так что достигается одновременно и наибольшее в царстве могущества, и наилучшее в царстве мудрости» [GM VI: 244]

Лейбниц, соответственно, требует различать два вида детерминации - геометрическую, которая «влечет за собой абсолютную необходимость, и противное ей порождает противоречие», и детерминацию архитектоническую, которая «влечет за собой только необходимость выбора, и противное ей порождает несовершенство» [GP VII: 278]. И это разграничение направлено у него, с одной стороны, против «корпускулярных философов», которые переносили законы природы на область духовную, а с другой – против схоластиков, которые с помощью метафизических принципов пытались объяснять явления природы там, где с этим успешно справля-

лось естествознание. Смысл этих его разграничений состоял в том, чтобы избежать, с одной стороны, негативных выводов естествоиспытателей в отношении религии и нравственности, а с другой – против метафизических спекуляций, уводящих философию с пути науки. Физики, делая свои выводы, не должны пренебрегать архитектоническими принципами, а метафизики – игнорировать законы физики. Стремясь сблизить два этих способа исследования природы, Лейбниц говорит о необходимости выявлять принципы, которые были бы близки ученым, но тем не менее вытекали бы из главных архитектонических принципов. К таким принципам он, в частности, относит принцип экономии, согласно которому природа идет наиболее определенными путями [GP VII: 278]. В оптике этот принцип, вытекающий из принципа совершенства, выступает в качестве наиболее общего: он требует предполагать, что луч идет от одной точки к другой путем, который оказывается наиболее легким для случая плоских поверхностей. Объясняя явления природы принципами механиками или принципами, вытекающими из принципа совершенства, Лейбниц призывает не упускать из вида сам принцип совершенства, поскольку абсолютизация принципов механики ведет к атеизму и негативным последствиям для нравственности.

На принципиальное отличие своего метода «примирения» механистического и религиозного мировоззрения от метода эклектиков Лейбниц указывает в своей полемики с эклектиком И.Х. Штурмом. Эклектики, подобно Лейбницу, выступили против тех мировоззренческих выводов, которые некоторые физики, стоящие на позициях механистической философии, сделали в отношении религии. Пытаясь примирить мировоззрение современного естествознания с религиозным, И.Х. Штурм, как и другие физики-эклектики, включали теологию в состав физики. Главную цель физики они видели в доказательстве бытия Бога и прославлении Его величия. Физика у них фактически рассматривалась как средство для подтверждения истин теологии. И.Х. Штурм свою физику завершает разделом, который называется «Образец теософии, т.е. естественного познания Бога» (Theosophiae h.e. cognitionis de Deo naturalis Specimen), которому предшествовало обоснование нравственных правил. [См. 10, p. 861 - 884]. В своей «теософии» Штурм, опираясь на результаты своей физики, пытается математическим способом доказать сначала существование Бога, а затем его свойства. Многие из этих доказательств носят метафизический характер. Так, согласно первому тезису, уже «существование человеческого ума безошибочно предполагает существование Бога» (Dei existemtiam existentia mentis humanae infallibiliter praesupponit & a posteriori demonstrat) [10, p. 911]. Согласно второму тезису, существование Бога вытекает из существования материи, согласно же третьему тезису, оно вытекает очевидным образом из существования материальных тел [10, p. 912]. К «физическим доказательствам» можно отнести доказательство 9-го тезиса, согласно которому существование Бога доказывает непрерывное существование, или длительность, отдельных моментов вещей (Dei existentiam continuata rerum existentia, sive duratio, singulis momentis demonstrat) [10, p. 924]. Использует Штурм и онтологическое доказательство бытия Бога: «Deum existere patet ex ipsis terminis» [10, p. 924]. Теснее с физикой связано доказательство свойств Бога. Бог характеризуется как вечный, бессмертный, независимый, простейший, живущий самой совершенной жизнью. Он является самым свободным деятелем, самым счастливым и блаженным. Поэтому от его свободного благоволения зависит все, что существует и действует. Всего выделяется 19 свойств Бога [10, p. 927 - 929]. Доказывается также, что Бог существует сам по себе (Deus est a se ipso) [10, p. 930], что он только один (Deus non est nisi unicus) и является охранителем всего того, что существует (Deus est conservator omnium quae existunt) [10, p. 931].

Синтез научного и религиозного мировоззрений Лейбниц осуществляет путем углубления в основания, которое не исключает уточнения и разграничения понятий. Цель такого рефлексивного углубления оснований – достижение последних оснований всякого знания. Отыскание последних оснований – это задача практической

логики, в качестве основного методического принципа которой выступает принцип достаточного основания. Принцип достаточного основания является не теоретическим, а нормативным принципом. Будучи по своей природе аналитическим принципом, он выполняет синтетические функции. Из принципа достаточного основания вытекают другие архитектонические принципы, которые призваны «дополнить» принципы физики, а именно: они вскрывают те предпосылки, которые молчаливо подразумевают физики и без которых научное познание природы было бы невозможно. Согласно Лейбницу, без принципа гармонии, непрерывности и других архитектонических принципов невозможны были бы законы природы. Они определяют, какие метафизические выводы из научных фактов допустимы, а какие нет. Но они не выступают в качестве теоретической базы для принципов физики. Основная их функция – сделать наш взгляд на мир более рациональным и целостным. Это дает нам право говорить о синтетическом характере философии Лейбница.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Leibniz G. W. Sämtliche Schriften und Briefe (Akademieausgabe). / [Hrsg. von der Preussischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften)]: in 7 Reihe / G.W. Leibniz. - Darmstadt, позднее Leipzig; Berlin: Akademie Verlag, 1923ff.
2. Leibniz G. W. Opuscules et fragments inédits de Leibniz. / [Extraits des manuscrits de la Bibliothéque royale de Hanovre par Louis Couturat] / G. W. Leibniz. – Paris, 1903 (Nachdruck: Hildesheim: G. Olms, 1961). – XIV, 682 p.
3. Crusius Ch. A. Dissertatio Philosophica de Usu et de Limitibus Principii Rationis Determinantis, Vulgo Sufficientis / Ch. A. Crusius.– Lipsiae: Lagenhemiana, 1743. – 46 p.
4. Engfer H-J. Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysis-Konzeptionen unter dem Einfluss mathematischer Methodenmodelle im 17. und 18. Jahrhundert / H.-J. Engfer. – Stuttgart-Bad Cannstatt, 1982. – 293 p.- (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, Abt. II, Bd. I)
5. Leibniz, Gottfried Wilhelm. Mathematische Schriften. Hrsg. C.J. Gerhardt, 7 Bände. Berlin/Halle: Schmidt, 1849-1863. / G.W. Leibniz – Nachdruck Hildesheim: Olms 1971.
6. Leibniz G.W. Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. / G.W. Leibniz [Hrsg. v. Carl Immanuel Gerhardt]: in 7 Bde. – Berlin, 1875 – 1890. - (Nachdruck Hildesheim: G. Olms. 1978).
7. Keckermann B. Praecognitorum philosophicorum libri duo naturam philosophiae explicantes, et rationem ejus tum docendae, tum discendae monstrantes / B. Keckermann – Hanoviae: G. Antonii, - 1612.
8. Leibniz G. W. Der Briefwechsel mit den Jesuiten (1689 – 1714). / G. W. Leibniz – Hrsg. Rita Widmeier. Hamburg: Felix Meiner, 2006
9. Mahnke D. Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik / D. Mahnke // Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1925. – Bd. 7. – S. 305 – 612 – (Nachdruck: Stuttgart- Bad Cannstatt, 1964).
10. Sturm J.Ch. Philosophia eclectica, h.e. Exercitationes Academicae [...] / J. Ch. Sturm – Altdorfi, 1686.

REFERENCES:

1. Leibniz G. W. Sämtliche Schriften und Briefe (Akademieausgabe). / [Hrsg. von der Preussischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften)]: in 7 Reihe. – Darmstadt, позднее Leipzig; Berlin: Akademie Verlag, 1923ff.
2. Leibniz G. W. Opuscules et fragments inédits de Leibniz. / [Extraits des manuscrits de la Bibliothéque royale de Hanovre par Louis Couturat]. – Paris, 1903 (Nachdruck: Hildesheim: G. Olms, 1961). – XIV, 682 p.
3. Crusius Ch. A. Dissertatio Philosophica de Usu et de Limitibus Principii Rationis Determinantis, Vulgo Sufficientis.– Lipsiae: Lagenhemiana, 1743. – 46 p.
4. Engfer H-J. Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysis-Konzeptionen unter dem Einfluss mathematischer Methodenmodelle im 17. und 18. Jahrhundert. – Stuttgart-Bad Cannstatt, 1982. – 293 p.- (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, Abt. II, Bd. I)
5. Leibniz, Gottfried Wilhelm. Mathematische Schriften. Hrsg. C.J. Gerhardt, 7 Bände.

Berlin/Halle: Schmidt, 1849-1863. – Nachdruck Hildesheim: Olms 1971.
6. Leibniz G.W. Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. / G.W. Leibniz [Hrsg. v. Carl Immanuel Gerhardt]: in 7 Bde. – Berlin, 1875 – 1890. - (Nachdruck Hildesheim: G. Olms. 1978).
7. Keckermann B. Praecognitorum philosophicorum libri duo naturam philosophiae explicantes, et rationem ejus tum docendae, tum discendae monstrantes – Hanoviae: G. Antonii, - 1612.
8. Leibniz G. W. Der Briefwechsel mit den Jesuiten (1689 – 1714). / G. W. Leibniz – Hrsg. Rita Widmeier. Hamburg: Felix Meiner, 2006
9. Mahnke D. Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik // Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1925. – Bd. 7. – S. 305 – 612 – (Nachdruck: Stuttgart- Bad Cannstatt, 1964).
10. Sturm J.Ch. Philosophia eclectica, h.e. Exercitationes Academicae [...] – Altdorfi, 1686.

Секундант С. Г., доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії і основ загальногуманітарних наук Одеського національного університету імені І. І. Мечникова (Одеса, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua

Синтетична філософію Лейбніца

Анотація. *Синтетичний характер філософії Лейбніца визначається її головною метою, яка полягає у виробленні єдиного і цілісного світогляду, в подоланні протиріч між фізикою і метафізикою, розумом і благочестям. Синтез наукового і релігійного світоглядів Лейбніц здійснює шляхом поглиблення в підстави, яке не виключає уточнення і розмежування понять. Мета такого рефлексивного поглиблення підстав - досягнення останніх підстав всякого знання. Синтез різних видів знання у Лейбніца носить не теоретичний, а нормативний характер. Відшукання останніх підстав - це завдання практичної логіки, принципи якої мають нормативний характер. В якості основного методичного принципу практичної логіки виступає принцип достатньої підстави, який в його системі виконує як аналітичні, так і синтетичні функції. З нього випливають інші нормативні принципи (принцип досконалості, гармонії, безперервності і т.д.), які Лейбніц називає архітектонічними. Хоча ці принципи покликані «доповнити» принципи фізики, Лейбніц називає вищими, так як вони розкривають ті передумови, які мовчазно мають на увазі фізики і без яких наукове пізнання природи було б неможливо. Вони визначають, які фізичні та метафізичні гіпотези допустимі, а які ні. Але архітектонічні принципи не виступають в якості теоретичної бази для принципів фізики. Основна їхня функція - зробити наш погляд на світ більш раціональним і цілісним. Це дає нам право говорити про синтетичний характер філософії Лейбніца.*

Ключові слова: *синтез, аналіз, принцип достатньої підстави, нормативні принципи, практична логіка, архітектонічне дослідження, фізика і метафізика, наука і релігія.*

Secundant S., doctor of philosophical sciences, full professor, Head of the Department of Philosophy and Fundamentals of Humanities, Odessa I. I. Mechnikov National University (Odessa, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

Synthetic philosophy of Leibniz

Abstract. *Synthetic character of Leibniz's philosophy is caused by its main goal, which consists in development of uniform and complete outlook, especially in overcoming of contradictions between physics and metaphysics, reason and piety. Leibniz accomplishes synthesis of scientific and religious outlooks by deepening in the bases, which doesn't exclude specification and differentiation of concepts. The purpose of such reflexive deepening of the bases is the achievement of the last bases of any knowledge. Synthesis of different types of knowledge carries at Leibniz not a theoretical, but normative character. Search of the last bases is a problem of practical logic which principles have normative character. The principle of the sufficient reason, which in his system accomplishes both analytical, and synthetic functions, is a basic methodical principle of his practical logic. Other normative principles (the principle of perfection, harmony, continuity, etc.) which follow from it Leibniz calls architectonic principles. Though these principles must «add» to the principles of physics, Leibniz calls they "higher" as they open those prerequisites which silently mean physics and without which the scientific knowledge of the nature would be impossible. They define what physical or metaphysical hypotheses are admissible. But the architectonic principles aren't a theoretical basis for the principles of physics. Their main function is to make our view of the world more rational and complete. It allows us to speak about synthetic character of Leibniz's*

philosophy.

Key words: *synthesis, analysis, principle of the sufficient reason, normative principles, practical logic, architectonic research, physics and metaphysics, science and religion.*

УДК 130.2 (316.32) + 347.211

Стовпець О. В.
Південноукраїнський національний педагогічний
університет імені К. Д. Ушинського
(Одеса, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua

СПЕЦИФІКА ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ В УМОВАХ NBIC-КОНВЕРГЕНЦІЇ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ ІНСТИТУТУ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ ВЛАСНОСТІ

Анотація. *В даній статті з позицій соціальної філософії аналізується специфіка інтелектуальної діяльності – тобто діяльності, що має творчий характер та може бути пов'язана зі створенням об'єктів права інтелектуальної власності – в контексті NBIC-конвергенції. Вивчення самого феномену NBIC-конвергенції (як сучасної парадигми розвитку культури інтелектуальної діяльності) виконується в рамках монографічного соціально-філософського дослідження інституту інтелектуальної власності – одного з ключових соціальних інститутів постіндустріального суспільства.*

Ключові слова: *інститут інтелектуальної власності, NBIC-конвергенція, інтелектуальна діяльність.*

Актуальність соціально-філософського дослідження специфіки інтелектуальної діяльності в умовах NBIC-конвергенції обумовлюється тим, що новітні тенденції у розвитку інформаційної, науково-технічної, пізнавальної та інших різновидів інтелектуальної діяльності принципово впливають на весь інститут інтелектуальної власності. Разом з тим, існують т.зв. «класичні стандарти» права інтелектуальної власності, котрі майже не зважають на зазначені вище тенденції. Це природно породжує цілий комплекс суперечливих моментів як філософського, так і соціально-економічного та юридичного характеру. Оскільки в даній статті інститут інтелектуальної власності цікавить нас, головним чином, як соціальний інститут (один з найважливіших для постіндустріального суспільства), а не як інститут цивільного, господарського або інших галузей права, то проблема інтелектуальної діяльності в окреслених умовах має стати предметом соціально-філософської рефлексії.

Мета дослідження – системно розглянути феномен NBIC-конвергенції як сучасної парадигми розвитку культури інтелектуальної діяльності. Це, на наш погляд, сприятиме кращому розумінню об'єктивних факторів трансформації інституту інтелектуальної власності в епоху постіндустріалізму і постмодерну.

Від самого початку необхідно зробити застереження, що в аналізі специфіки інтелектуальної діяльності, а також – значення науки, техніки, технологій у розвиткові культури інформаційного суспільства нас, перш за все, хвилюють культурні репрезентації цих феноменів, а не їхні об'єктивні характеристики з точки зору філософії науки або ж самої професійної наукової спільноти. Нашим основним завданням є виявлення того, як зміни в сучасній структурі інтелектуальної діяльності впливають на інститут інтелектуальної власності, який розглядається в якості одного з ключових соціальних інститутів в динаміці розвитку культури постіндустріального суспільства. Однак спершу звернемося до аналізу питання про початок «сучасної науки» як основи сучасної інтелектуальної діяльності.

Вважатимемо початком сучасного формату науки та інтелектуальної діяльності в цілому (тобто зміною парадигми індустріальної цивілізації, коли зусилля науки були спрямовані на максимізацію результатів, отриманих в ході дослідження

і використання окремих неорганічних і органічних ресурсів навколишнього середовища) момент зміни світогляду мислячого співтовариства. Дана зміна призвела до розуміння навколишнього середовища як єдиної біологічної, інформаційної та екологічної системи. У цьому контексті (як і в контексті культури інформаційного суспільства) велике значення мають відомі ідеї В. Вернадського про ноосферу, на яку перетворюється біосфера XX століття і котра формується, насамперед, внаслідок якісної зміни характеру інтелектуальної діяльності, і заснованої на ній соціальної праці людства.

«Культурна цивілізація» В. Вернадського, утворюючи ноосферу, всіма коріннями зв'язується з цією земною оболонкою, чого раніше в історії людства в скільки-небудь порівняному ступені ще не було. Описуючи об'єднання людства в «культурну цивілізацію» в термінах «мегасинтезу» і «планетизації людини», П. Тейяр де Шарден стверджує, що зазначені процеси проявляються в розвитку ноосфери, яка прагне стати однією замкнутою системою, де кожен елемент бачить, відчуває, бажає, страждає так само, як і всі інші, й одночасно із ними. Вся ноосфера представляється як гармонізована спільність свідомостей, еквівалентна свого роду надсвідомості: «Земля не тільки покривається міріадами думок, але й огортається єдиною мислячою оболонкою, що утворює функціонально єдину велику думку в космічному масштабі. Безліч індивідуальних мислень групується і посилюється в акті спільного одностайного мислення» [1, с. 258]. На думку П. Тейяра де Шардена, на шляху розвитку ноосфери постануть серйозні кризи. Можливо, одну з таких криз ми спостерігаємо сьогодні в сфері інтелектуальної діяльності. Вона пов'язана з тим комплексом протиріч, які існують в нинішньому цивілізованому суспільстві у зв'язку із юридичною зарегламентованістю використання результатів інтелектуальної діяльності, що, в свою чергу, обумовлено правовою природою суспільних відносин в сфері інтелектуальної власності. Однак це – тільки один з аспектів кризи.

П. Сорокін віддзеркалює цю кризу в термінах двоїстого соціокультурного процесу, який виражається, з одного боку, в наростаючому занепаді чуттєвої культури, суспільства і людини, з іншого, – у виникненні і поступовому зростанні перших компонентів нового ідеаціонального соціокультурного ладу [2]. На думку П. Сорокіна, в інтелектуальній діяльності цей двоїстий процес знайшов відображення, по-перше, у посиленні руйнівної потужності морально безвідповідальних наукових досягнень чуттєвого типу; і, по-друге, у перетворенні фундаментальних наукових теорій в морально відповідальному (ідеаціональному) напрямку. У цій новій идеаціональній науковій парадигмі П. Сорокін передбачав і намічав контури нової постіндустріальної техніки, яка ґрунтується на менш матеріалістичній і детерміністській сучасній науці, на відміну від чисто позитивістської науки трьох попередніх століть. Позначаючи важливий момент, котрий став каталізатором розвитку сучасної постіндустріальної техніки, П. Сорокін зазначив, що «…в галузі квантової механіки і на порозі електронної теорії, такі основні поняття матеріалістичної і механістичної науки, як «матерія», «об'єктивна реальність», «час», «простір», «причинність» вже незастосовні, а свідчення почуттів багато в чому втрачають своє значення» [2, с. 885].

Такий підхід відкрив можливості для розвитку технологій віртуальної реальності, «посиленої реальності», колективно керованих і вдосконалюваних мультимедійних баз даних, «відкритого коду» та інших феноменів інформаційного суспільства, що у своїй більшості виходять за рамки «класичних координат» системи інтелектуальної власності. Добробут розвинених країн, створений машинами індустріальної епохи, котрий породив тейярівські «незайняті сили», в новій науковій парадигмі має бути замінено постіндустріальної технікою, яка, на думку М. Епштейна, має справу з мисленням і числом, словом і духом – це техніка засобів комунікації та пересування, техніка одухотворення матерії та її зближення з нашим внутрішнім «я» [3,

с. 775]. Фактично він декларує початок нової техніки з небаченим раніше творчим потенціалом створення альтернативних реальностей віртуального світу.

Ю. Хабермас розглядає науку і технологію як культурні феномени, поміщаючи їх в ідеологічний вимір. На його думку, наука і технологія стають ідеологією з того моменту, коли М. Вебер ввів поняття «раціональність», й індустріалізація суспільної праці стала підкорятися стандартам раціонального. Це, в свою чергу, призвело до проникнення стандартів інтелектуальної діяльності в інші сфери, такі як урбанізація способу життя, технізація транспорту і засобів комунікації [4]. Це проникнення означає початок нового рівня суспільного розвитку – раціонального інформаційного суспільства (інтелектуальної цивілізації, суспільства знань), в якому наука і техніка перестають бути окремими і, до певної міри, замкнутими сферами людської діяльності, й вбудовуються в інституційні сфери суспільства, перетворюючи та змінюючи їх . В умовах наростаючої конвергенції природних і соціальних наук, технологія стає векторною силою культури суспільства постмодерну [5, с. 66].

Раціональне технологічне панування, що має інтелектуальну природу, є істотним фактором культуроґенезу інформаційного суспільства. В такому суспільстві «технологічний проект» розгортається у повний фронт, залучаючи людей і речі в єдиний синергетичний «коктейль»: їх вже важко розділити, їхнє злиття стає незворотнім процесом [6, с. 12]. Таким чином, в інформаційному суспільстві закладено два суперечливих, але взаємодіючих начала: раціональне (підтримується наукою і технікою), та ірраціональне (випадкове і незворотне), значення якого зростає по мірі розширення наших знань. На сучасному етапі наше наукове бачення природи зазнає радикальних змін у бік множинності, темпоральності та складності: практично в усіх процесах виявляється еволюція, різноманітність форм і нестійкість.

Характеризуючи специфіку нової наукової парадигми, П. Сорокін писав, що, на противагу застарілим, хоча все ще вживаним штампам механістичної, матеріалістичної та детерміністської біології, психології та соціології, новітні значні теорії в названих дисциплінах ясно показують, що явища життя, організм, особистість, розум, соціокультурні процеси не можуть розумітись як чисто матеріалістичні, механістичні і чуттєво сприймані реальності, й не зводяться до них [2, с. 886]. Таким чином, вказувалося, хоча й неявно, що прогрес в науці і технології повинен коеволюціонувати із прогресом в теорії соціальних наук, в тому числі – в юриспруденції та в питаннях філософії інтелектуальної власності.

На думку В. Тонна, нові технології призведуть до революційних змін в суспільстві, яке поставить під сумнів цінність і корисність багатьох фундаментальних парадигм гуманітаристики, теорій і моделей, на яких ґрунтуються цілі напрямки соціальних наук [7, с. 309]. Інформатизація суспільства, викликана досягненнями науки і техніки, на соціокультурному рівні призвела до тотальної «інформізації» суспільства. Інформізація означає впровадження в суспільну свідомість і культуру розуміння того, що інформація визначає кожен аспект нашого особистого і соціального життя. Іншими словами, все людське буття, що включає природу і культуру, мікрокосм і макрокосм, – всі реально існуючі сутності та ментально створені конструкти починають розглядатися і сприйматися як інформаційні структури.

Професор механічного інжинірингу Массачусетського технологічного інституту С. Ллойд описує Всесвіт як систему бітів, в котрій кожна молекула, кожен атом та елементарна частинка реєструє біти інформації, и вся історія Всесвіту, таким чином, – величезне й перманентне квантове обчислення, а сам Всесвіт – свого роду квантовий комп'ютер. «На початку був біт» – так починається книга С. Ллойда «Програмування Всесвіту» [8, с. 3]. Значення такого інформаційного підходу для культури важко переоцінити. Він змінює ставлення людини як до природного, так і до штучно створюваного нею світу. Грань між природним і штучно створеним стирається, що призводить до можливості нових експериментів у всіх сферах людської діяльності: виникають нано- та біотехнології, інформаційні й пізнавальні

(когнітивні) технології, а також екотехнології, які у комплексі складають основу науково-технічної парадигми сучасності. Ноосфера, синергетика, сингулярність, конвергенція, коеволюція – основні метанаративи культури сучасної інтелектуальної діяльності в цілому, та науки зокрема.

Якщо описувати процес розвитку науки в найбільш загальних рисах, ймовірно, можна сказати, що починається він із виникненням окремих, спочатку не пов'язаних між собою областей знання. Поступово відбувається їхнє об'єднання в певні комплекси, по мірі зростання яких знову проявляється тенденція до спеціалізації. Говорячи ж про специфіку розвитку технологій, можна відзначити, що вони практично завжди розвиваються взаємозалежно, і, як правило, прориви в одній області пов'язані з певними досягненнями в інших областях, а нерідко й обумовлені останніми.

Разом з тим, протягом тривалого періоду в минулому, динаміка розвитку технологій найчастіше визначалася яким-небудь одним ключовим відкриттям або прогресом у тій чи іншій області (відкриття металургії, використання енергії пару, винайдення електрики, ядерні досягнення тощо). Сьогодні ж, завдяки прискоренню науково-технічного прогресу, ми спостерігаємо перетинання в часі цілого ряду хвиль НТР. Зокрема, мова йде про розпочату в 1980-х рр. революцію в області інформаційних і комунікаційних технологій, про початок дещо пізніше (та нинішній активний розвиток) біотехнологічної й нанотехнологічної революцій, а також про бурхливий прогрес у розвитку когнітивістики.

За останнє десятиліття сформувався новий філософський концепт – т.зв. «конвергуючі технології». Ще в середині 1990-х на саме явище «зростаючої конвергенції технологій у високоінтегрованій системі, в якій старі ізольовані технологічні траєкторії стають буквально нерозрізненими», звернув увагу М. Кастельс. При цьому він підкреслював, що «…технологічна конвергенція все більше поширюється на зростаючу взаємозалежність між біологічною та мікроелектронною революціями, як матеріально, так і методологічно» [9, с. 78].

Фіксуючи це явище, згаданий концепт істотно розширює свій зміст, ставлячи в центр уваги синергетичну взаємодію між самими різними областями досліджень і розробок, такими як нанотехнології, біотехнології, інформаційно-комунікаційні технології й когнітивні науки. Нове, «посткастельсовське» розуміння поняття конвергуючих технологій почало стрімко формуватися приблизно з 2002 року, коли під егідою Національного наукового фонду США було висунуто т.зв. «NBIC–ініціативу». Взаємоперетини та взаємний вплив «nano», «bio», «info» і «cogno» запропонували йменувати акронімічним терміном «NBIC-конвергенція» в 2002 р. М. Роко й У. Бейнбрідж [10], підкреслюючи трансдисциплінарний характер сучасної науки.

Існує думка, що феномен, описуваний концепцією NBIC-конвергенції, являє собою радикально новий етап науково-технічного прогресу, і за своїми можливими наслідками є найважливішим еволюційно-визначальним фактором, який знаменує собою початок трансгуманістичних перетворень [11]. У структурі досліджень NBIC-конвергенції виділяються два цільових фокуси. Перший акцентує увагу на синергетичному об'єднанні вищезгаданих областей досліджень (nano-bio-info-cogno) і розробок у нанометричному масштабі. Ймовірно, вже в недалекому майбутньому реалізується ланцюгова реакція різних технологічних інновацій, котрі у своїй сукупності будуть здатні призвести до глобальної трансформації самого способу розвитку людської цивілізації в цілому. Цей фокус можна назвати «економіко-технологічним». Що ж стосується другого, то він акцентує увагу на т.зв. проблемі «вдосконалення людини», «покращення людської функціональності» (improving human performance).

NBIC-конвергенція має не тільки величезне наукове й практичне значення. Технологічні можливості, що розкриваються в ході NBIC-конвергенції, неминуче призведуть до серйозних культурних, ціннісно-світоглядних і соціальних

змін. Зокрема, це стосується перспектив перегляду традиційних уявлень про такі фундаментальні поняття, як «життя», «розум», «знання», «людина», «природа», «існування», «цінність», «власність», «право» та ін. Історично ці категорії формувалися й розвивалися в рамках досить повільно змінюваного суспільства. Тому дані категорії коректно описують тільки явища й процеси, що не виходять за рамки знайомого й звичного.

Можливо, що, на відміну від заснованої на повсякденному досвіді визначеності, людству в майбутньому доведеться зіткнутися із проблемою осмислення того, що реально у світі не існує чітких границь між багатьма явищами, які вважалися дихотомічними раніше. За таких умов раціональних рис набуває концепція «інформаційної інтерпретації життя», відповідно до якої цінність представляє не тільки матеріальний об'єкт (у тому числі – жива істота) як такий, але й інформація про нього. Звідси витікають сценарії т.зв. «цифрового безсмертя» [12, с. 29] – можливостей відновлення (відтворення) живих розумних істот за збереженою про них інформацією.

Якщо розвиток інформаційно-комунікаційних технологій став відносно звичним для суспільної свідомості, то прогрес в областях нанотехнологій та біотехнологій (особливо що стосується їх етичних аспектів) спричиняє значний суспільний резонанс. Ставлення суспільства до нанотехнологій вивчалося європейською службою «Євробарометр» [13]. Також можливі соціальні наслідки розвитку нанотехнологій (і реакції світового співтовариства на них) з 2005 року вивчає організована міжнародна робоча група «CRN» [14].

Закономірно, що проблема наслідків розвитку нано-біо-інфо-когно інновацій стає об'єктом філософських та соціологічних досліджень. На перспективах нанотехнологічного суспільного розвитку фокусуються різні дослідники [15; 16]. Конвергуючі технології задають нові траєкторії в загальній стратегії розвитку цивілізації, і в цьому контексті мають потребу в адекватному гуманітарному, філософському осмисленні. Відповідно, виникає необхідність у розробці соціогуманітарних проблем конвергентних технологій, з акцентуванням уваги на соціокультурних, антропологічних, економічних, правових, етико-екологічних та інших аспектах цих проблем, породжуваних специфікою NBIC-процесу. Можливо, саме такий підхід дозволить по-новому оцінити й значення інформації в структурі NBIC-моделі, її вплив на характер інтелектуального розвитку людства, а також співвідношення інформації, знань та об'єктів інтелектуальної власності в нових соціокультурних реаліях.

Важливим є той момент, що у сферу вивчення NBIC-моделі включені майже всі рівні організації матерії: від молекулярно-атомарної природи речовини («нано») до природи життя («біо»), природи розуму («когно») і процесів інформаційного обміну («інфо»). Навколо NBIC-концепту концентруються та інтегруються результати дослідження процесів, пов'язаних із породження нових змістів у широкому спектрі інтерсуб'єктивних взаємодій, внаслідок яких відбувається перенесення і трансформація знань від індивіда до індивіду, від організації до організації, від артефакту до індивіда.

Не менш важливим є також дослідження процесів комунікативного перенесення знань (та інформації взагалі, як одного з основних ресурсів інтелектуального розвитку людства) у просторі й часі з метою мінімізації відповідних витрат часу та енергії. По суті, мова йде про підвищення ефективності наявних і конструювання нових комунікативних інтерфейсів у синергетичній системі, де ключовими є «людина» і «рекурсивна складність середовища».

Із чотирьох згаданих областей у концепції NBIC-конвергенції найбільш розвинена нині – сфера інформаційно-комунікаційних технологій – на даний момент найчастіше надає інструменти для розвитку трьох інших. Зокрема, це можливості комп'ютерного моделювання різних процесів, розробка нових теоретичних основ і

новітніх інструментаріїв для біо- і нанотехнологій. Інформаційні технології уможливили істотно більш якісне вивчення матерії. Що ж стосується впливу інформаційних технологій на когнітивну область, він не обмежується використанням комп'ютерів у вивченні людського інтелекту. Комунікаційні технології також в усе більшому ступені доповнюють природні здібності людини до роботи з інформацією.

Однак не тільки із прогресивними тенденціями має справу сучасне людство в контексті конвергентних процесів та інформатизації. Ми також фіксуємо прояви ряду тенденцій, на перший погляд малопомітних, які, ймовірно, обумовлені зміною самої сутності глобалізації. Постараємося визначити ці тенденції в загальних рисах. Зокрема, звернемо увагу на такий інструментарій сучасного етапу глобалізації, як «high-hume», котрий вже ставав у певному ступені предметом соціально-філософської рефлексії [17], проте й досі викликає питання внаслідок своє суперечливості.

Відомо, що глобалізація (а це, перш за все, формування загальносвітового культурного і фінансово-інформаційного простору) по-справжньому почалася з інформаційної революції. Глобалізація виростає з нових технологій. При цьому найголовнішим змістом інформаційної революції стає зміна предмету праці. Якщо раніше людство займалося тим, що змінювало природу, то тепер найвигіднішим бізнесом, завдяки новітнім інформаційним технологіям, стає вплив на свідомість людини – як індивідуальну, так і суспільну. Цей дуже рентабельний і швидкоростучий бізнес, по суті, спричинив іншу революцію, наслідки якої досі належним чином не усвідомлені. З'явився навіть термін на противагу «high-tech» – «hi-hume».

Вже звичне явище «Hi-Tech» визначають як певну сукупність наукомістких і багатофункціональних технологій (що мають інформаційну природу – IT, нанотехнології, біотехнології), котрі здатні викликати ланцюгову реакцію нововведень, включаючи процеси самоорганізації систем [18, с. 221]. У той же час «Hi-Hume» – це високі соціогуманітарні технології, в основі яких лежить психологія, менеджмент і маркетинг (PR, управління проектами, реклама), що також мають інформаційний базис та супроводжують хайтек-виробництво.

Інакше кажучи, якщо «Hi-Tech» як і раніше впливає на неживу матерію, то «Hi-Hume» – це маніпулятивний вплив на формування людської свідомості. На думку деяких дослідників [19], PR (public relations) як різновид Hi-Hume-технологій значно відрізняється від звичайної реклами. Так, стандартний маркетинг (тобто, реклама) пристосовує товар до наших потреб, у той час як PR – пристосовує нас до вже наявного товару (наприклад: створює в суспільстві переконаність, що володіння останньою моделлю смартфона – це необхідність, а придбання тієї чи іншої інформаційної послуги – це безперечне благо, тощо). Саме цим цивілізований світ в дуже широких масштабах займається впродовж останнього десятиліття, однак суспільство в цілому до кінця не усвідомлює цього. Ми нерідко бачимо розвиток інновацій заради інновацій, тобто інтелектуальна діяльність не завжди відповідає реальним гуманітарним запитам й потребам. І навпаки, дійсно затребувані в суспільстві інновації, справді корисні інтелектуальні досягнення тримаються «за сімома печатками» за допомогою консервативної глобальної системи охорони інтелектуальної власності. Ці досягнення прагнуть ізолювати од вільного доступу суспільства системою патентів, механізмами «копірайту», тощо. Однак, то вже тематика іншого дослідження.

Ситуацію ж із «Hi-Hume» можна розглядати як закономірний етап у розвитку людства, коли його вплив на біосферу досягнув певної межі, і стає легше змінювати самих себе, аніж біосферу. Зазвичай в цьому плані говорять про генну інженерію, яка стосовно людини є все ж таки справою майбутнього, але зовсім забувають про формування нової свідомості (в т.ч. через Hi-Hume-технології). Які ж основні потенційні негативні наслідки соціальних маніпуляцій за посередництвом Hi-Hume?

Перша небезпека – т.зв. «самопрограмування»: закономірною стає практика, яка

полягає у спробах вирішувати реальні проблеми віртуальними методами, тобто шляхом зміни психології соціуму, його відношення до тих чи інших проблем (тут можна згадати і «вікна Овертона», й інші технології маніпуляції масовою свідомістю). Така практика стосується всіх систем управління, знижує їхню ефективність і навіть може зробити суспільство колективно неадекватним.

Друга небезпека – всередині цивілізованих прогресивних суспільств відбувається відрив «нео-еліти», яка використовує інформаційні технології та займається за допомогою них моделюванням масової свідомості, від решти суспільства, яке є лише об'єктом інформаційного впливу. Це, зокрема, досить сильно підриває можливості демократії та знецінює її ресурси, тому що головний сенс демократії – це дифузія ідей і уявлень про справедливий світоустрій із «низів» суспільної піраміди до самої її вершини – до еліти. Остання ж зобов'язана прислухатися до розумних вимог суспільства, і має санкціонувати їх через законодавчі механізми, в тому числі розповсюджуючи їхню дію на сферу інтелектуальної діяльності. Врешті-решт, якщо керуюча еліта набуває свідомість іншого типу, тоді переривається спочатку ментальний, а потім – й соціальний зв'язок між цією «інформаційною» нео-елітою та основною масою громадян. Між ними фактично губиться «спільний код», незважаючи на збереження всіх формальних інструментів державності, механізмів демократії, тощо.

Цілком природно, що оскільки користування новітніми технологіями вимагає відповідної освіти, певного рівня добробуту, а реальний доступ мас до високих технологій блокується і соціально-економічними факторами (низькими доходами, або недоступністю хорошої освіти), і юридичними механізмами (наприклад, неадекватністю копірайтерської політики щодо результатів інтелектуальної діяльності), – ця нерівність в інформаційному співтоваристві продовжує посилюватися. В результаті «інформаційний сектор» в недостатньо розвинених країнах вимирає природним шляхом, і закономірно концентрується в найбільш успішних країнах світу. Так розрив всередині суспільств поступово переростає в розрив між суспільствами, який стає все більш нездоланним. Адже з'являються технології, які, навіть при великому бажанні, вже не можна просто передати фізично – для їхнього засвоєння необхідне володіння певним масивом технологій нижчого порядку. А глобальна патентна система та агресивний всюдисущий «копірайт» якщо не загострюють цю «інформаційну нерівність» суспільств, то, щонайменше, консервують цей стан речей.

Новий формат інтелектуальної діяльності та інноваційного розвитку якісно змінює картину сучасного світу. До недавнього часу головним ресурсом розвитку, а відтак – і джерелом добробуту, було виробництво, традиційно закріплене на визначеній території. Прагнучи освоїти ту чи іншу територію, будь-який експансіоніст був змушений розвивати локальну інфраструктуру, підвищувати інтелектуальний потенціал місцевої робочої сили, налагоджувати виробництво, систему освіти та підвищення кваліфікації. В цьому відношенні й довоєнний, і післявоєнний колоніалізм були креативними, виконували гуманітарну, цивілізаторську місію, хоча були одночасно і деструктивними в інших відношеннях. Зараз же, коли головними ресурсами розвитку стають територіально мобільні фінанси й інтелект, тепер вже немає необхідності розвивати той або інший регіон, де вони є. Як би цинічно це не лунало, легше навпаки – максимально погіршити ситуацію в регіоні, щоб «ресурси» (інтелектуали і робочі руки) самі перебігли звідти, з «периферії», на територію т.зв. країн «ядра» (якщо користуватися термінологією світ-системного аналізу). Але в гонитві за матеріальними вигодами більшість країн авангарду не приймають до уваги важливі деталі, ігнорування яких, – і сьогодні, нажаль, це вже можна спостерігати, – створює загрози їх власній національній безпеці, соціальній стабільності та добробуту. Отже, глобальний «інформаційний розрив» – вкрай небезпечна недуга, вакцини від якої людство досі не виробило.

Інтелектуальна діяльність, як ми бачимо, змінює свою специфіку не тільки в

контексті NBIC-конвергенції, але й, почасти, під впливом Hi-Hume. В цілому ж зазначимо, що інтелектуальний фактор здійснює потужний вплив на ідеологію, економіку, політику, правову систему, на культуру в цілому, а відтак – і на спосіб життя, систему цінностей, суспільну психологію, тощо. Інтелектуальна діяльність завжди була тією ключовою складовою, що надавала імпульсу людському розвиткові.

Спробуємо дещо резюмувати викладене вище у наступному висновку.

Соціально-філософський аналіз питання щодо специфіки інтелектуальної діяльності в умовах NBIC-конвергенції визначає необхідність акцентувати увагу, щонайменше, на двох моментах.

По-перше, цивілізоване суспільство змінює свої підходи до пізнавальної діяльності. Сам факт фіксації такого явища, як «NBIC-конвергенція», свідчить про трансформацію культурних і смислових дискурсів, що вже відбувається.

По-друге, маємо, нарешті, усвідомити, що право інтелектуальної власності в тому форматі, в якому воно існує нині, з огляду на проаналізовані тенденції щодо зміни специфіки інтелектуальної діяльності – це ультраконсервативний юридичний соціальний інститут, що має глобальний масштаб. Ситуація із правовим регулюванням охорони та захисту результатів інтелектуальної діяльності, за своїм впливом на динаміку розвитку сучасної культури і науки, може бути охарактеризована як контрпродуктивна, майже «середньовічна». Цей контраст особливо відчутний в контексті NBIC-конвергентної концепції. Адже саме для середньовічних часів і був притаманний той безкомпромісний характер норм, що складають догматику нині існуючого інтелектуально-правового законодавства. Між тим сучасна постіндустріальна цивілізація потребує більш гнучкого законодавства щодо права власності у сфері інтелектуальної діяльності.

Необхідно робити поправку на те, що світ в «епоху інформації» змінюється незрівнянно динамічніше аніж тоді, коли надавалися середньовічні авторські «привілеї» або навіть тоді, коли було ухвалено Статут королеви Анни. Неможливо нескінченно підтримувати стандарти тих часів. А конвергентні процеси у сфері технічних, природознавчих, гуманітарних наук, інформатики – все, що було позначено терміном «NBIC-конвергенція», – вимагають лібералізації у сфері регламентації інтелектуальної діяльності.

Пошук балансу інтересів різних суб'єктів інтелектуальної власності та інтересів відкритого інформаційного суспільства залишається перспективним завданням суспільних наук, в т.ч. соціальної філософії. На сьогодні ж не існує універсального рецепту емансипації інтелектуальної діяльності від юридичних імперативів. Однак потреба домовитися стосовно нових стандартів в цій сфері, враховуючи зазначені вище новітні тенденції, в постіндустріальному суспільстві неминуче зростатиме.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Тейяр де Шарден П. Феномен человека: [пер. с фр. Вайнера О. С., Садовского Н. А.] / П. Тейяр де Шарден. – М.: АСТ, 2012. – 381 с.

2. Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика: Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений = Social & Cultural dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships / П. Сорокин; пер. с англ. В. В. Сапова. – Санкт-Петербург: Изд-во Рус. Христиан. Гуманитарного института, 2000. – 1054 с.

3. Эпштейн М. Н. Знак пробела: о будущем гуманитарных наук / М. Н. Єпштейн. – М.: Новое литературное обозрение, 2004. – 864 с.

4. Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология» / Ю. Хабермас. – М.: Праксис, 2007. – 208 с.

5. The Routledge Critical Dictionary of Postmodern Thought / by Prof. Stuart Sim. – Routledge, New York, 1999. – 416 p.

6. Пригожин И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс. – М.: Прогресс, 1986. – 432 с.

7. Tonn B. E. Coevolution of Social Science and Emerging Technologies / B. E. Tonn / Bainbridge W. S., Roco M. C. (editors). Managing Nano-Bio-Info-Cogno Innovations: Converging

Technologies in Society. – Dordrecht: Springer, 2006.
8. Lloyd S. Programming the Universe / S. Lloyd – New York: Alfred A. Knopf, 2006.
9. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс // Пер. с англ. под научн. ред. О. И. Шкаратана. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
10. Roco M. Converging Technologies for Improving Human Performance: Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science / M. Roco, W. Bainbridge // NSF report, edited by Mihail C. Roco and William Sims Bainbridge. – Arlington, Virginia: National Science Foundation, 2002. – 468 p.
11. Horgan J. The Final Frontier [Electronic resource] / J. Horgan // Discover. – 27, № 10, Oct. – Access mode: http://www.discover.com/issues/oct-06
12. Bell G. Digital Immortality / G. Bell, J. Gray // Communications of the ACM. – 2001. – № 44 (3). – P. 28-31.
13. Eurobarometer surveys/ Public Opinion analysis [Electronic resource] – Access mode: http://ec.europa.eu/public_opinion/index_en.htm
14. Center for Responsible Nanotechnology [Electronic resource] – Access mode: http://www.crnano.org/
15. Bainbridge W. Massive Questionnaires for Personality Capture / W. Bainbridge // Social Science Computer Review. – 2003. – № 21 (3). – P. 267-280.
16. Roco M. Managing Nano-Bio-Info-Cogno Innovations: Converging Technologies in Society / M. Roco, W. Bainbridge // NSF report, 2005. – 390 p.
17. Стовпець О. В. Hi-Hume как разновидность социальных манипуляций в глобальных масштабах: негативные последствия / О. В. Стовпець // Збірник матеріалів V Всеукраїнської наукової конференції «Сучасні проблеми гуманітаристики: світоглядні пошуки, комунікативні та педагогічні стратегії», 10 грудня 2015 р. – Рівне: РІ КУП НАНУ, 2015. – 308 с. [Секція: Світоглядні орієнтири сучасного соціокультурного простору, їх трансформація та вибір]. – С. 58-60.
18. Жукова Е. А. Высокие технологии: между наукой и чудом / Е. А. Жукова // Вестник ТГПУ. – 2012. – Выпуск 5 (120). – С. 221-228.
19. Делягин М. Г. Глобализация: влияние нового уровня открытости на международную конкуренцию и общественные отношения [Электронный ресурс] / М. Г. Делягин – Режим доступа: http://www.pseudology.org/information

REFERENCES:

1. Teyyar de Sharden P. Fenomen cheloveka: [The phenomenon of man] [per. s fr. Vaynera O. S., Sadovskogo N. A.]. – M.: AST, 2012. – 381 s.
2. Sorokin P. A. Sotsial'naya i kul'turnaya dinamika: Issledovanie izmeneniy v bol'shikh sistemakh iskusstva, istiny, etiki, prava i obshchestvennykh otnosheniy [Social & Cultural dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships]; per. s angl. V. V. Sapova. – Sankt-Peterburg: Izd-vo Rus. Khristian. Gumanitarnogo instituta, 2000. – 1054 s.
3. Epshteyn M. N. Znak probela: o budushchem gumanitarnykh nauk [Sign of space: the future of the humanities]. – M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2004. – 864 s.
4. Khabermas Yu. Tekhnika i nauka kak «ideologiya» [Technology and Science as 'Ideology']. – M.: Praksis, 2007. – 208 s.
5. The Routledge Critical Dictionary of Postmodern Thought / by Prof. Stuart Sim. – Routledge, New York, 1999. – 416 p.
6. Prigozhin I., Stengers I. Poryadok iz khaosa. Novyy dialog cheloveka s prirodoy [Order out of chaos. The new dialogue of man with nature]. – M.: Progress, 1986. – 432 s.
7. Tonn B. E. Coevolution of Social Science and Emerging Technologies / Bainbridge W. S., Roco M. C. (editors). Managing Nano-Bio-Info-Cogno Innovations: Converging Technologies in Society. – Dordrecht: Springer, 2006.
8. Lloyd S. Programming the Universe – New York: Alfred A. Knopf, 2006.
9. Kastel's M. Informatsionnaya epokha: ekonomika, obshchestvo i kul'tura [The Information Age: Economy, Society and Culture] // Per. s angl. pod nauchn. red. O. I. Shkaratana. – M.: GU VShE, 2000. – 608 s.
10. Roco M., Bainbridge W. Converging Technologies for Improving Human Performance: Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science // NSF report, edited by Mihail C. Roco and William Sims Bainbridge. – Arlington, Virginia: National Science Foundation, 2002. – 468 p.

11. Horgan J. The Final Frontier [Electronic resource] // Discover. – 27, № 10, Oct. – Access mode: http://www.discover.com/issues/oct-06

12. Bell G., Gray J. Digital Immortality // Communications of the ACM. – 2001. – № 44 (3). – P. 28-31.

13. Eurobarometer surveys/ Public Opinion analysis [Electronic resource] – Access mode: http://ec.europa.eu/public_opinion/index_en.htm

14. Center for Responsible Nanotechnology [Electronic resource] – Access mode: http://www.crnano.org/

15. Bainbridge W. Massive Questionnaires for Personality Capture // Social Science Computer Review. – 2003. – № 21 (3). – P. 267-280.

16. Roco M., Bainbridge W. Managing Nano-Bio-Info-Cogno Innovations: Converging Technologies in Society // NSF report, 2005. – 390 p.

17. Stovpets' O. V. Hi-Hume kak raznovidnost' sotsial'nykh manipulyatsiy v global'nykh masshtabakh: negativnye posledstviya [Hi-Hume as a kind of social manipulation on a global scale: the negative effects] // Zbirnyk materialiv V Vseukrainskoi naukovoi konferentsii «Suchasni problemy humanitarystyky: svitohliadni poshuky, komunikatyvni ta pedahohichni stratehii», 10 hrudnia 2015 r. – Rivne: RI KUP NANU, 2015. – 308 s. [Sektsiia: Svitohliadni oriientyry suchasnoho sotsiokulturnoho prostoru, yikh transformatsiia ta vybir]. – S. 58-60.

18. Zhukova E. A. Vysokie tekhnologii: mezhdu naukoy i chudom [High technology: between science and miracle] // Vestnik TGPU. – 2012. – Vypusk 5 (120). – S. 221-228.

19. Delyagin M. G. Globalizatsiya: vliyanie novogo urovnya otkrytosti na mezhdunarodnuyu konkurentsiyu i obshchestvennye otnosheniya [Globalization: The impact of the new level of openness to international competition and social relations] [Electronic resource]. – Access mode: http://www.pseudology.org/information

Стовпец А. В., Южноукраинский национальный педагогический университет имени К. Д. Ушинского (Одесса, Украина), E-mail: visnukDNU@i.ua

Специфика интеллектуальной деятельности в условиях nbic-конвергенции: социально-философские аспекты исследования института интеллектуальной собственности

Аннотация. *В данной статье с позиций социальной философии анализируется специфика интеллектуальной деятельности – деятельности, имеющей творческий характер и потенциально связанной с созданием объектов права интеллектуальной собственности – в контексте NBIC-конвергенции. Изучение самого феномена NBIC-конвергенции (как современной парадигмы развития культуры интеллектуальной деятельности) осуществляется в рамках монографического социально-философского исследования института интеллектуальной собственности – одного из ключевых социальных институтов постиндустриального общества.*

Ключевые слова: *институт интеллектуальной собственности, NBIC-конвергенция, интеллектуальная деятельность.*

Stovpets O., South Ukrainian National Pedagogical University named after K. D. Ushynsky (Odessa, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

Intellectual activity's specifics in the context of nbic-convergence: social-philosophic aspects of intellectual property institution research

Abstract. *The article analyzes in social philosophy context the specifics of intellectual activity – a creative activity connected potentially with intellectual property rights objects – considering the NBIC-convergence situation. The exploration of NBIC-convergence phenomenon (as a modern paradigm for the culture of intellectual scientific activity) has been proceeding within the framework of monographic socio-philosophical research for the intellectual property institution – one of the most significant social institutions for post-industrial society.*

Social and philosophical analysis of the specific issue of intellectual activity in terms of NBIC-convergence determines the need to focus at least on two points.

First, civilized society changes its approach to cognitive activity. The fact that fixing such phenomena as «NBIC-convergence», shows the transformation of cultural and semantic discourses that are happening.

Secondly, we finally realize that the intellectual property right in the form in which it exists now, in view of analyzes trends in the changing specifics of intellectual activity - is ultra-legal

social institution that is global in scale. The situation with the legal regulation of protection and enforcement of intellectual activity, its impact on the dynamics of contemporary culture and science, can be described as counterproductive almost «medieval». This contrast is particularly significant in the context of NBIC-convergence concept. For it to medieval times and that was inherent nature of uncompromising standards that constitute intellectual dogma now existing legal regulations. Meanwhile the modern post-industrial civilization needs more flexible legislation on ownership of intellectual activity.

Key words: *intellectual property institution, NBIC-convergence, intellectual activity.*

УДК 1(091)

Стокалич І. С.
молодший науковий співробітник
Центр гуманітарної освіти
Національної академії наук України
(Київ, Україна), E-mail: stokalichi@gmail.com

ОБРАЗ «ВЕЛИКОГО ІНКВІЗИТОРА» Ф. М. ДОСТОЄВСЬКОГО У ФІЛОСОФІЇ СРІБНОГО ВІКУ

Анотація. *У статті інтерпретується образ «Великого інквізитора», створений Ф. М. Достоєвським. Показано вплив творчості письменника на філософію Срібного віку. Автор досліджує духовно-релігійні, світоглядні, соціально-філософські проблеми в роботах М. О. Бердяєва, С. М. Булгакова, В. В. Розанова.*

Ключові слова: *релігійна філософія Ф. М. Достоєвського, образ «Великого інквізитора», Срібний вік, свобода і відповідальність людини, духовне та соціальне.*

Різноманітні духовно-культурні та суспільні трансформації в історії та сучасності вимагають осмислення світоглядних підстав історичних перетворень. За таких умов особливий інтерес викликає досвід осмислення даних питань в історії філософії. Звернення до російської релігійної філософії, зокрема, творчості письменника-філософа Ф. М. Достоєвського та плеяди мислителів Срібного віку, є актуальним принаймні у двох аспектах: по-перше, текст «Великого інквізитора» містить трансісторичні проблемні ситуації буття людини і суспільства, що характеризують соціокультурний розвиток людства і потребують свого переосмислення у контексті сучасності; по-друге, аналіз зв'язку творчої спадщини Достоєвського з розвитком філософії у добу Срібного віку дозволяє розв'язати й суто історико-філософську проблему – точніше представити особливості даної релігійно-філософської традиції, специфіку постановок у її межах антропологічних та соціально-філософських проблем.

Предмет наукового дослідження – філософські ідеї, представлені в легенді «Великий інквізитор», створеної Ф. М. Достоєвським в романі «Брати Карамазови». Мета статті – проаналізувати вплив художнього образу Великого інквізитора на філософію російського Срібного віку. Для досягнення цієї мети вирішувалося наступне завдання – представити духовно-релігійні, світоглядні, соціально-філософські, суспільно-історичні проблеми в роботах М. О. Бердяєва, С. М. Булгакова, В. В. Розанова, що були поставлені в контексті філософських міркувань Ф. М. Достоєвського. Методологічним принципом дослідження є герменевтична інтерпретація тексту «Легенди». Дослідження обраної проблематики сучасними науковцями може бути представлене роботами Г. Є. Аляєва, П. П. Гайденко, В. В. Лимонченко, М. О. Масліна, І. М. Мелікова, Н. В. Мотрошилової, Ю. Ф. Карякіна, А. М. Шестакова та ін. Істотне значення для даного доробку мають наступні тлумачення обраної теми та загалом творчості письменника-філософа.

На наш погляд, важливо розуміти, що опосередкованою ланкою між філософськими ідеями Достоєвського і філософів початку XX ст. виступало вчення

В.С. Соловйова. Останнього з Достоєвським об'єднували «хіліастичні сподівання», за словами П.П. Гайденко. Але якщо Достоєвський відкидав «латинство», вважав, що християнський ідеал буде досягнутий, коли держава стане церквою, отже майже язичницьке людство трансформується в суспільство правди, добра, то Соловйов бачив шлях до теократії в об'єднанні християнських церков. На це й вказує Гайденко. На її думку, такого роду хіліастична утопія була своєрідною пружиною становлення в подальшому цілого руху з оновлення християнства, який, зокрема, об'єднував М. О. Бердяєва, Д. С. Мережковського, В. В. Розанова та ін. [1, с. 20-21]. Багатовимірність зображеної Ф. М. Достоєвським людини підкреслюється в дослідженні А. М. Шестакова [2]. Він стверджує, що страждання людини, її падіння, навіть морального порядку вади, особистісне розкладення, деградація – це запорука людського руху до нового й кращого життя. Однак, як зауважує дослідник, картина, зображена Достоєвським щодо ситуації людини у світі, залишилася недомальованою. Причиною цього є відсутність гармонії, послідовності переконань, впевненості в можливості іншого життя в душі самого мистця. Саме тому він зображує у своїх творах вмирання старого, а ось можливість відродження людини залишилося нерозкритою таємницею. Легенду про Великого інквізитора розглядає Шестаков як «прелюдію» до залишеної нащадкам таємниці Достоєвського. Письменник, за думкою дослідника, по суті описує «перехідні» людські натури, що знаходяться в процесі пошуку самих себе, являються такими, що з'єднують доволі часто дивним чином добро і зло. Внаслідок такого безкінечного процесу самопізнання виписані майстром типи людини залишаються утаємниченими, до кінця невизначеними, характеризуються множинною «внутрішньою формою», подвійною природою, «двійництвом» [2, с. 93]. Підмічена дослідником особистісна багатовимірність літературних героїв Достоєвського по суті розкриває й варіативність людських рішень, пояснює, на наш погляд, нестійкість, відсутність укоріненості людини в бутті, її схильність до фантазії, утопічного світосприйняття, віри брехливим «учителям» тощо.

І. М. Меліков в своєму аналізі інтерпретації В. В. Розановим легенди «Великий інквізитор» підкреслює неоднозначне ставлення філософа до християнства, але в даній роботі воно є цілком позитивне: він виступає «як шанувальником самого православ'я, так і однодумцем Ф. М. Достоєвського» [3, с. 429]. У міркуваннях Розанова, як показується в дослідженні, мова йде про три складові релігійно-філософської концепції свободи: по-перше, свобода передбачає набуття людиною незалежності по відношенню до зовнішнього світу і зовнішньої волі, відсутність будь-яких обмежень; по-друге, свобода передбачає занурення у внутрішній світ самої людини, в її власну волю, що детермінує людську поведінку; по-третє, слід також виділити не тільки відносну волю людини, але й абсолютне начало волі. Ось цей третій аспект в розумінні свободи особливо підкреслювався Розановим, так як тут стверджується значимість передусім духовно-релігійного сенсу свободи. Як точно підмічає Меліков, в легенді «Великий інквізитор» мова йде перш за все про наступний сенс свободи: «свободи від себе, від низького в природі своїй, в ім'я вищого і святого, що відчув і визнав своєю кращою стороною поза себе, у нестямі» [3, с. 432]. Саме у цьому полягає уся суть людського шляху як вільної істоти, що несе в собі абсолютне начало. Звідси «Свобода – це духовне призначення людини, яке є не даністю, а тим, що людина повинна здійснити у своєму житті, тому, як казав Достоєвський, свобода постає перед людиною як тягар свободи» [там само].

Акцентує увагу саме на темі свободи також Г. Є. Аляєв, підкреслюючи, що «Для Достоєвського, як і для Франка, факт людської свободи – єдине диво буття людей, таке, що завжди відбувається. Щоправда, – зауважує науковець, – це диво іноді приймає страхітливе, звірине обличчя... » [4, с. 16]. З цими висновками не можна не погодитись, додавши хіба що наступне: свобода одночасно і тягар і вища мета людини, її тяжка доля і жаданий ідеал особистісного самовизначення; реалізація

свободи людиною поза її релігійно-духовного шляху дійсно може обертатися протилежними формами – несвободи, насилля, безвідповідальності у своїх діях, зважання виключно на силу та примус тощо, що неодноразово демонструвалося в історії. У цьому ж релігійно-духовному контексті тлумачення сенсу людської свободи міркують М. О. Маслін та А. П. Поляков, зважаючи передусім на такий аспект (чи не найскладніший) в розумінні свободи як «суміщення свободи і матеріального благополуччя, гармонізації духовного і соціального, відповідальності людини» [5, с. 175].

Зважаючи на означені вище та інші концептуальні підходи, проаналізуємо актуальні, на наш погляд, й до сьогодні проблеми, які піднімалися російськими філософами XIX-XX ст. Перш за все, відзначимо, що філософія Ф. М. Достоєвського і мислителів Срібного віку формується під впливом духовних традицій православного Сходу. У цій культурі пошук основ людського буття пов'язаний не стільки з пізнанням, скільки з визначенням людиною сенсу свого життя, а також розумінням внутрішніх причин подій цього світу, усвідомленням їх позаматеріальної сутності. Східна християнська традиція тонко й глибоко трактувала розуміння проблеми гріхопадіння. Так, Афанасій Александрійський, один із стовпів Православ'я, першим зобразив розрив між Богом і світом, між Богом і людиною. Людина не мала, не несла в собі сенс абсолютного вічного життя, бо не розуміла, що шлях до вічності можливий лише у зв'язку з Богом, через споглядання і пізнання енергій. Людина ж споглядала матерію, створену з нічого, ex nihil, милувалася нею, долучаючись своїм духом до її суті, тобто порожнечі [6, с. 188]. Ф. М. Достоєвський в художньому образі Великого інквізитора, його словами, зображує руйнування людини, яка вступила на такий шлях, та й руйнування усієї цивілізації, що у своєму розвитку, образно кажучи, дослухається та схиляється перед матерією, матеріальним світом. По суті йдеться про забуття християнських цінностей, забуття релігійної культурної традиції – у той час, як згідно з Оригеном, ключем до істинного знання є саме світло Логосу, яке і є Премудрість [7, с. 70]. Зійшовши ж з цієї дороги, людство протягом багатьох століть рухалося шляхом оволодіння матеріально-чуттєвим світом, тобто прямувало помилково, хибно. Достоєвський ніби нагадує про загублений справжній шлях.

Християнська духовна традиція істотно вплинула на формування мови російської філософії другої половини XIX – першої половини XX ст. В цьому відношенні зовсім невипадково, що тексти релігійних філософів доби, що розглядається, наповнені релігійними символами та алегоріями, інтуїтивними прозріннями, передбаченнями майбутнього стану, проблем сучасної цивілізації. Метафізика російської релігійної свідомості насамперед не приймала лінійно-часового тлумачення історичних змін в матеріально-чуттєвому світі. Звідси суспільно-історичне розуміння «світу людей» пов'язувалося з вищими релігійними смислами, ідеєю Промислу Божого, зважанням на Абсолют: «Сльози людства сходять до нього як і раніше, чекають на нього, люблять його, сподіваються на нього, жадають постраждати і померти за нього, як і раніше» [8, с. 279]. Тобто, російська література і філософія представляють собою приклад загостреної рефлексії, своєрідного медіума, що відображає розкриття сенсу часів, прийдешнього Апокаліпсису і пов'язаних з ним доль як всього людства, так і окремих людей.

Як стверджував М. О. Бердяєв, Ф. М. Достоєвський у «Великому інквізиторі» викривав не тільки хибність католицької антропології як певного ухилу історичного християнства. Він вважав, що зміст цього твору є набагато ширшим, адже у легенді подана «... ціла філософія історії та приховані глибокі пророцтва про долю людства. З «Великого інквізитора» можна вивести релігійну філософію громадськості, в ній ми черпаємо вічні повчання» [9, с. 58]. Ф. М. Достоєвський зображує в образі Інквізитора, розумінні ним історії процес руйнування цивілізації, що розвивається поза світлом християнського Логосу. Саме на це звертає увагу М. О. Бердяєв. На

його думку, справжня гідність і покликання людини в сучасних цивілізаційних умовах поступово руйнуються в силу панування «Царства Кесаря». Слідом за Достоєвським філософ аналізує проблему спокус людини – усвідомленої відмови від істин буття, свободи, свободи вибору в ім'я щастя, спокою; прагнення віднайти безмежну владу над матеріальним світом за допомогою дива; вторгнення в духовно-чуттєвий світ людини. Владу спокус над людиною Бердяєв пов'язує з нездатністю історичного християнства визначити шляхи всесвітньої історії.

Отже, легенда про Великого інквізитора Достоєвського розкриває трагізм становища людини в обставинах суспільно-історичних перетворень, причому таких, в основі яких лежать крайні раціоналістичні доктрини, що заперечують власне індивідуальний духовний шлях людини, можливість особистісного вибору. Зважаючи саме на цю особливість різних ідеологій, М. О. Бердяєв писав: «Будь-яке заперечення абсолютної цінності свободи совісті, будь-яке відхилення містичної свободи за мотивом позитивним є спокуса "дивом, таємницею і авторитетом" Великого Інквізитора. Заперечення тієї істини, що особистість людська повинна врятуватися вільно, вільною любов'ю обрати Бога, що в божественній любові та свободі – порятунок людства, є принадою … спокуси. Всі ці насильницькі рятівники людей, які проповідують як релігію авторитету, так і релігію людства, однаково не вірять в сили людини і тому любов їх удавана» [9, с. 71]. Справді, така логіка дій з світоустрою – це логіка Інквізитора. Вона символізує стан людства, яке здобуло мир і благоденство; стан суспільства, задоволеного «хлібами», забезпеченого певним комфортом цивілізації. Світ людей тоді являє собою застиглу масу, в якій відсутній будь-який історичний рух, будь-який сплеск творчої енергії. Цей стан людства ще В.С. Соловйов розглядав як гіпнотичну сплячку, яку й має зрушити звершення часів, вбране в друге пришестя Христа. Отже, в таких умовах, коли відбуваються глобальні зміни в моральному образі людства, будь-яке згадування про містичну сутність людини, про її покликання прагнути до пізнання істини будуть відкинуті. Адже сили, уособлені в образі Інквізитора, не просто воюють з Богом, вони мають на меті знищення самого людства, зводячи його до тваринного стану [10, с. 227]. Однак, як говорив М. О. Бердяєв, містичний досвід як факт з'єднання з первозданною стихією буття закладений як потенція в кожній людині, є її онтологічною суттю, що деяким чином подає надію.

Критичний погляд на розвиток суспільства, мистецько-філософський аналіз прихованих у суспільстві руйнівних сил, зроблений Достоєвським, високо оцінював і С. М. Булгаков. На його думку, письменник розкрив смисли змін, що відбуваються в історичному розвитку, йому вдалося дати їм точну оцінку, показати нам невидимі демонічні сили, горизонт можливого руйнування цивілізації внаслідок усвідомленої відмови від християнської культури [11, с. 227]. Як можна зрозуміти з роздумів філософа щодо творів Достоєвського, для С. М. Булгакова особливе значення мало запитання Івана Карамазова про ціну гармонії майбутнього суспільства. Філософ показував, що цією ціною насправді є дисгармонія, хаос, втрата гуманності конкретними суспільствами. Як наслідок – встановлення тотальної держави, з її таємницею беззаконня у вигляді єдиного і непогрішимого людино-бога – тирана. Воля останнього, а не людська совість буде в такому випадку мірилом справедливості. Пророчо про це говорив ще Іоанн Дамаскін, стверджуючи, що Антихрист буде породженням пороку, а царство його буде тиранія; запанувавши ж, він буде спокушати людство перетвореною святістю, а також помилковими знаменнями і чудесами [12, с. 457]. Як показав Булгаков, звертаючись до аналізу реальної історії, сталося ось що. Погасивши вогні інквізиції і розбивши ланцюги рабства, ренесансний гуманізм вказав новий шлях людству у вигляді соціального і технічного прогресу, в кінцевому рахунку – шлях досягнення Царства Божого на землі. У цій новій «релігії», по суті релігії Інквізитора, що стала визначати історичний розвиток, все очевидніше будуть простежуватися трагічні сторінки історії людства, так як піклування про благопо-

луччя людини згодом обернеться негуманною практикою суспільних перебудов, появою таких організаторів, які неминуче вимагатимуть собі поклоніння як богам [13, с. 76].

В. В. Розанов розглядав легенду про Великого Інквізитора в соціально-містичному контексті. Він звернув увагу на те, що майбутній «щасливий» стан людства, поза християнської духовності, прирікає на знищення особистості як феномена суспільно-громадського життя. Так, в концепції «гідного» життя, створеної Інквізитором, людство представлене як інертна, слухняна маса, позбавлена будь-яких духовно-чуттєвих, екзистенціальних переживань, прагнень, цілей. Світ, який проповідується Інквізитором, являє собою тотальний контроль над усіма, де неосвічена меншість, претендуючи на авторитет, зазіхає на найпотаємніше в людині – совість. Інквізитор (як і усі, хто йде за ним), по суті, бере на себе функцію Христа – принести людству мир, облаштувати буття в світі «неодмінно всесвітньо», до чого завжди прагнуло людство [8, с. 290]. Однак Інквізитор конструює суспільне життя, формує моральність на ідеї руйнування – екзальтованого евдемонізму. Людина таким чином втрачає на цьому шляху відповідальність, гідність, свободу, нарешті, себе як особистість, зводячи себе до стану частини слухняної маси [14, с. 78]. Всі конфлікти і суперечності, соціальні і релігійні, повинні вирішитися. Всі принципи повинні бути уніфіковані і підпорядковані одному принципу – загального щастя і миру, що ставить на порядку денному створення тотальної наддержавами на чолі з одним незаперечним лідером. Сама ж держава буде тим самим звіром – Левіафаном, що проникає в усі сфери життя людини, аж до її духовних переживань. Дивовижним чином ці роздуми перегукувалися з позицією М. Гайдеггера. Мислителі помічали фактично тотожне в бутті людини, ситуації, коли людину перестануть більше турбувати питання добра і зла, порятунку, самотності, залишеності у всесвіті тощо. Людина з істоти духовної буде зведена до рівня соціальної біомаси, масового споживача насолод [15, с. 12].

Як бачимо, і Ф. М. Достоєвський і філософи наступної епохи, яку узагальнено іменують Срібним віком, сходились в тому, що соціокультурні перетворення на базі привабливих ідей, але поза істинно християнської культури, породжують історичні, соціокультурні кризи, моральні втрати. Звідсіль й випливає ситуація, описана літературним персонажем Достоєвського: «Отже, занепокоєння, сум'яття і нещастя – ось теперішня доля людей після того, як ти стільки зазнав за свободу їх!» [8, с. 289]. Це є власне наслідком того, що бажання щастя, соціальної гармонії, прогресивного розвитку відбувається поза контекстом духовної традиції людського буття. Як влучно пояснює А. Мацейна, щастя, яке проповідується Інквізитором Христу – це щастя приречених на загибель, це будівництво такого світового порядку, який відхиляє особистість, суперечить онтологічній основі самої людини, веде до історичної ентропії, до забуття життя, являє собою перехід за невідому межу хаосу і небуття [16, с. 202].

Таким чином, образ Великого інквізитора – приклад хибного пастирства. Його промови і дії не ведуть до всесвітньої гармонії і миру. Світовий порядок, створюваний Інквізитором, є насправді трагедією історичного людства. Створюване таким підходом розмежування в історії духовного і соціального начал закономірно призводить до людських трагедій, кризи культури, цивілізації. Саме про це свідчать інтерпретації тексту легенди «Великий інквізитор» Ф. М. Достоєвського російськими філософами рубежу XIX-XX ст. Узагальнюючи проаналізовані концептуальні підходи, можна стверджувати, що світовий порядок створюється тільки на релігійно-онтологічній основі самої людини як особистості, що утверджується в історії культури саме християнською традицією.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Гайденко П. П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века / П. П. Гайденко. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 472 с.
2. Шестаков А. Н. «Многомерный человек» Достоевского / А. Н. Шестаков // Ф. М.

Достоевский и канун третьего тысячелетия. Становление и развитие классической русской философской традиции: от И. В. Киреевского до Д. Л. Андреева. Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде; [отв. ред. Аляев Г., Суходуб Т.]; вып. 5-6. – К.: Киев. Русь, 2010. – С. 90-110.

3. Меликов И. М. Проблема свободы в работе Розанова «Легенда о Великом инквизиторе» Ф. М. Достоевского / И. М. Меликов // Наследие В. В. Розанова и современность: Материалы Международной научной конференции; [сост. А.Н. Николюкин]. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. – С. 429-435.

4. Аляев Г. Е. Психологические прозрения Ф. Достоевского и философская антропология С. Франка: измерение бесконечности / Г. Е. Аляев // Ф. М. Достоевский и канун третьего тысячелетия… – Вказане видання. – С. 6-23.

5. Маслин М. А. Достоевский / М. А. Маслин, А. П. Поляков // Русская философия: Энциклопедия; [2-е изд., дораб. и доп.; под общ. ред. М.А. Маслина; сост. П.П. Апрышко, А.П. Поляков]. – М.: Книжный Клуб Книговек, 2014. – С. 175-176.

6. Мейендорф Иоанн. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / Иоанн Мейендорф; [пер. с англ. В. Марутика]. – Мн.: Лучи Софии, 2001. – 336 с.

7. Ориген. О началах. Против Цельса / Ориген. – СПб.: Библиополис, 2008. – 792 с.

8. Достоевский Ф. М. Собрание сочинений в 15-ти томах. Том 9. Братья Карамазовы / Ф. М. Достоевский. – Ленинград: «Наука». Ленинградское отделение, 1991. – 697 с.

9. Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность / Н. А. Бердяев; [составление и комментарии В. В. Сапова]. – М.: Канон+, 1999. – 464 с. – (История философии в памятниках).

10. Гальцева Р. А. К портретам русских мыслителей / Р. А. Гальцева, И. Б. Роднянская. – М.: Петроглиф; Патриаршее подворье храма-домового мц. Татианы при МГУ, 2012. – 758 с.

11. Булгаков С. Н. Очерк о Ф.М. Достоевском. Тихие думы. Этика, культура, софиология / С. Н. Булгаков. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2008. – 624 с. – (Серия «Библиотека христианской мысли. Исследования»).

12. Дамаскин, Иоанн. Точное изложение Православной Веры / Преподобный Иоанн Дамаскин. – М.: Сибирская Благозвонница, 2010. – 476 с.

13. Булгаков С. Н. Религия человекобожия у Л. Фейербаха. Два Града. Исследования общественных идеалов / С. Н. Булгаков. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2008. – 736 с. – (Серия «Библиотека христианской мысли. Исследования»).

14. Розанов В. В. Легенда о Великом инквизиторе. О Писательстве и писателях. Т.1 / В. В. Розанов. – СПб.: Росток. 2014. – 1037 с.

15. Heidegger M. Gelassenheit / M. Heidegger. – Pfullingen: Günther Neske, 1959. – 74 s.

16. Мацейна А. «Великий инквизитор» / А. Мацейна; [перевод с литовского, вступ. ст. Т.Ф. Корнеевой-Мацейнене]. – СПб.: «Алетейя», 1999. – 379 с. – (серия «Исследования по истории русской мысли»).

REFERENCES:

1. Gaydenko P. P. Vladimir Solov'ev i filosofiya Serebryanogo veka [Vladimir Solovyov and philosophy of the Silver Age]. – M.: Progress-Traditsiya, 2001. – 472 s.

2. Shestakov A. N. «Mnogomernyy chelovek» Dostoevskogo [«The multidimensional man» of Dostoevsky] // F. M. Dostoevskiy i kanun tret'ego tysyacheletiya. Stanovlenie i razvitie klassicheskoy russkoy filosofskoy traditsii: ot I. V. Kireevskogo do D. L. Andreeva. Vestnik Obshchestva russkoy filosofii pri Ukrainskom filosofskom fonde; [otv. red. Alyaev G., Sukhodub T.]; vyp. 5-6. – K.: Kiev. Rus', 2010. – S. 90-110.

3. Melikov I. M. Problema svobody v rabote Rozanova «Legenda o Velikom inkvizitore» F. M. Dostoevskogo [The problem of freedom in Rozanov's «Legend of the Grand Inquisitor» by F. Dostoyevsky] // Nasledie V. V. Rozanova i sovremennost': Materialy Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii; [sost. A.N. Nikolyukin]. – M.: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN), 2009. – S. 429-435.

4. Alyaev G. E. Psikhologicheskie prozreniya F. Dostoevskogo i filosofskaya antropologiya S. Franka: izmerenie beskonechnosti [Psychological insight Dostoevsky and Philosophical Anthropology S. Frank: Measuring infinity] // F. M. Dostoevskiy i kanun tret'ego tysyacheletiya… – Vkazane vidannya. – S. 6-23.

5. Maslin M. A., Polyakov A. P. Dostoevskiy [Dostoevsky] // Russkaya filosofiya:

Entsiklopediya; [2-e izd., dorab. i dop.; pod obshch. red. M.A. Maslina; sost. P.P. Apryshko, A.P. Polyakov]. – M.: Knizhnyy Klub Knigovek, 2014. – S. 175-176.

6. Meyendorf Ioann. Vizantiyskoe bogoslovie. Istoricheskie tendentsii i doktrinal'nye temy [Byzantine theology. Historical trends and doctrinal themes]; [per. s angl. V. Marutika]. – Mn.: Luchi Sofii, 2001. – 336 s.

7. Origen. O nachalakh. Protiv Tsel'sa [On basis. Against Celsu]. – SPb.: Bibliopolis, 2008. – 792 s.

8. Dostoevskiy F. M. Sobranie sochineniy v 15-ti tomakh. Tom 9. Brat'ya Karamazovy [Collected works in 15 volumes. Volume 9. The Brothers Karamazov]. – Leningrad: «Nauka». Leningradskoe otdelenie, 1991. – 697 s.

9. Berdyaev N. A. Novoe religioznoe soznanie i obshchestvennost' [New religious consciousness and the public]; [sostavlenie i kommentarii V. V. Sapova]. – M.: Kanon+, 1999. – 464 s. – (Istoriya filosofii v pamyatnikakh).

10. Gal'tseva R. A., Rodnyanskaya I. B. K portretam russkikh mysliteley [For portraits of Russian thinkers]. – M.: Petroglif; Patriarshee podvor'e khrama-domovogo mts. Tatiany pri MGU, 2012. – 758 s.

11. Bulgakov S. N. Ocherk o F.M. Dostoevskom. Tikhie dumy. Etika, kul'tura, sofiologiya [Essay on FM Dostoyevsky. Quiet thoughts. Ethics, Culture sophiology]. – SPb.: «Izdatel'stvo Olega Abyshko», 2008. – 624 s. – (Seriya «Biblioteka khristianskoy mysli. Issledovaniya»).

12. Damaskin, Ioann. Tochnoe izlozhenie Pravoslavnoy Very [Exact Exposition of the Orthodox Faith]. – M.: Sibirskaya Blagozvonnitsa, 2010. – 476 s.

13. Bulgakov S. N. Religiya chelovekobozhiya u L. Feyerbakha. Dva Grada. Issledovaniya obshchestvennykh idealov [Religion of man-god in Feuerbach. Two Castle. Research social ideals]. – SPb.: «Izdatel'stvo Olega Abyshko», 2008. – 736 s. – (Seriya «Biblioteka khristianskoy mysli. Issledovaniya»).

14. Rozanov V. V. Legenda o Velikom inkvizitore. O Pisatel'stve i pisatelyakh. T.1 [Legend of the Grand Inquisitor. About writing and writers. Vol.1]. – SPb.: Rostok. 2014. – 1037 s.

15. Heidegger M. Gelassenheit. – Pfullingen: Günther Neske, 1959. – 74 s.

16. Matseyna A. «Velikiy inkvizitor» [«The Grand Inquisitor»]; [perevod s litovskogo, vstup. st. T.F. Korneevoy-Matseynene]. – SPb.: «Aleteyya», 1999. – 379 s. – (seriya «Issledovaniya po istorii russkoy mysli»).

Стокалич И. С., младший научный сотрудник Центра гуманитарного образования Национальной академии наук Украины (Киев, Украина), E-mail: stokalichi@gmail.com

Образ «Великого инквизитора» Ф.М. Достоевского в философии Серебряного века

Аннотация. *В статье интерпретируется образ «Великого инквизитора», созданный Ф. М. Достоевским. Показано влияние творчества писателя на философию Серебряного века. Автор исследует духовно-религиозные, мировоззренческие, социально-философские проблемы в работах Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, В. В. Розанова.*

Ключевые слова: *религиозная философия Ф. М. Достоевского, образ «Великого инквизитора», Серебряный век, свобода и ответственность человека, духовное и социальное.*

Stokalich I., Research Assistant, Center of Humanitarian Education of National Academy of Sciences of Ukraine (Kiev, Ukraine), E-mail: stokalichi@gmail.com

The image of the «The Grand Inquisitor» of Dostoevsky in the Silver Age philosophy

Abstract. *The paper interpreted image of the «The Grand Inquisitor», created by Dostoevsky. It also shows the influence of the writer on the philosophy of the Silver Age. The author explores the spiritual and religious, world outlook, social and philosophical problems in the works Berdyaev N., Bulgakov S., Rozanov V.*

The image of the Grand Inquisitor - an example of false shepherding. His speeches and actions do not lead to world harmony and peace. The world order created by Inquisitor is actually the historical tragedy of mankind. Created by this approach distinction in the history of spiritual and social principles naturally leads to human tragedies, crises of culture and civilization. This is evidenced by the interpretation of the text of legendary Dostoevsky's «The Grand Inquisitor» by Russian philosophers turn of the nineteenth and twentieth centuries. Summarizing analyzed conceptual approaches, it can be argued that the world order created only on religious and ontological basis of most human beings, which was confirmed in the history of culture is Christian tradition.

Keywords: *religious philosophy of Dostoevsky, image of «The Grand Inquisitor», the Silver Age,*

freedom and responsibility of human, spiritual and social.

УДК 1(091)

Суходуб Т. Д.
Центр гуманитарного образования НАН Украины
(Днепропетровск, Украина), E-mail: visnukDNU@i.ua

ДОСТОЕВСКИЙ И ФИЛОСОФСКАЯ КУЛЬТУРА СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

Аннотация. *Предметом исследования является культура философского мышления, представленная творчеством Ф.М. Достоевского. Показано, что способы постановки философских проблем писателем-философом отражают принципы неклассической философии. Интерпретации идей Достоевского мыслителями Серебряного века во многом сформировали культуру «иного» модерна, характерного для русской философии первой трети XX века.*

Ключевые слова: *философская культура, неклассическая философия, философские идеи Ф.М. Достоевского, русский Серебряный век, диалог, «иной» модерн.*

Историко-философское познание типологизирует философский процесс в понятиях эпоха, школа, традиция, направление. В этом ряду менее актуализировано понятие философская культура. Тем не менее, именно оно даёт, на наш взгляд, более полное, с феноменологической и логической точек зрения более содержательное, объёмное понимание исторических этапов развития философского знания. Необходимость обращения именно к данному термину, как правило, не расшифровывается. Если же это сделать, то понятие «философская культура» можно интерпретировать в следующих аспектах: как язык философии, воссоздающий, прежде всего благодаря особому понятийно-категориальному аппарату метафизического мышления, специфику вечного философского вопрошания о бытии, смыслах бытия; как способ постановки философских проблем, обнажающий преграды, слабые места, ложные подходы в понимании человеком мира; как общее обозначение (синтетическое по сути) специфики развития философии на определённом историческом этапе; наконец, как характеристика типа философской рациональности, т.е. особой интеллектуальной культуры, культуры метафизического мышления. Все эти смыслы основополагающего для данной статьи понятия становятся особенно значимыми, когда предметом анализа являются философские идеи, представленные творчеством Ф. М. Достоевского, а целью – исследование влияние идей писателя на формирование культуры философствования русского Серебряного века.

Избранная тема исследовательски интересна и в том отношении, что за историко-философскими постановками вопроса о смыслах философии и философствования, как это сложилось в «русском религиозно-философском ренессансе» (Серебряном веке), скрываются актуальные проблемы и современной философии. В этом аспекте подчеркнём, что в последние десятилетия XX в. наиболее притягательным в философских дискуссиях был вопрос критического анализа философской «классики», культуры «модерна». В формировании последней особую роль сыграл рационализм как философское мировоззрение XVII-XIX вв., задающий характер историческим преобразованиям «новейшей» эпохи, определявший ценностные приоритеты, общественные идеалы, нравственные нормы, социокультурные практики и т.д. Рассмотрение этой же по сути темы – соотношения принципов «модерной» и современной культуры философского мышления – началось практически на столетие раньше в русской философии. Причём, в этой традиции понимание классической и неклассической рациональности (воспользуюсь принятой ныне терминологией) демонстрировало не отрицание принципа универсализма, всеобщности (что характерно для культуры модерна) во имя крайней индивидуализации, плюрализации,

стилизации личностных «проектов» жизни, эгоцентрации сознания, а культивирование в онтологическом дискурсе «иного» понимания всеобщего. Главное отличие – всеобщее не предполагало утверждение личностного, индивидуального за счёт универсального; имело место стремление к согласованию того и другого. «Новый» модерн как иная философская культура, иная философская рациональность (с новым языком философствования и понятийно-категориальным строем мышления) буквально рождался в текстах Достоевского.

В классической философской традиции Ф. М. Достоевский не принимает прежде всего, как он сам выражался, «всемства», то есть, той интеллектуальной ситуации, когда всеобщие, необходимые суждения «теоретического» разума, возвышающегося над всем личностным, индивидуальным, уникальным, периферийным, случайным, подчиняют себе всё и всех, выпадающих (образно говоря) из «теории», существующих по иным законам. Таким образом принуждение в складывающихся культурных формах становится основной силой; Абстракции господствуют над Жизнью, снимая (в силу «незначительности» свойств, которыми легко можно пренебречь) всё жизненное многообразие и личностную неповторимость. В этих условиях рождается особый человеческий тип, с подчинённой, послушной, внимающей декларируемому «всеобщему» субъективностью: «Мы даже и человеками-то быть тяготимся, – человеками с настоящим, собственным телом и кровью, стыдимся этого, за позор считаем и норовим быть какими-то небывалыми общечеловеками» [1, с. 550], – горько констатирует мыслитель «новейшие» исторические обстоятельства человеческого бытия.

Результатом же этой ложной «стыдливости» является формирование особого человеческого типа, который можно было бы, ориентируясь на описание его Достоевским, назвать «человеком послушным»: «Он простирает перст свой и велит стражам взять его. И вот, такова его сила и до того уже приучен, покорен и трепетно послушен ему народ, что толпа немедленно раздвигается пред стражами, и те, среди гробового молчания, вдруг наступившего, налагают на него руки и уводят его. Толпа моментально, вся как один человек, склоняется головами до земли пред старцем инквизитором, тот молча благословляет народ и проходит мимо» (курсив мой) [2, с. 281]. Таким образом описанный здесь человек «в толпе» или, как сказано, толпа «как один человек» характеризуются, на наш взгляд, главным своим качеством – освобождением от нравственного измерения бытия. Т. е., речь не идёт о послушании как умении слушать и слышать голос иного (совести) или принимать ценность Другого (как личности). Описана принципиально другая ситуация – «принуждение к послушанию» – как имманентная новейшей истории страница, когда господство коллективностей сделало бессильной личность, когда «подражающий» правящей силе «ум» сделался некритическим, испуганным. А человек, принуждая себя к «правильным» реакциям, заметил в себе способности быть одновременно сильным и безвольным, агрессивно-активным и безразлично пассивным, скорее разрушать, нежели созидать. Достоевский художественно выписывает новейшую (хотя и с длинной историей становления) трагедию человека – его подчинённость в личностном самоопределении чужезаконию, действию внешне заданному, несвободному.

Бунт Достоевского направлен против принуждающего характера всеобщих «истин», против власти «идей» над людьми – именно это, на наш взгляд, сформировало общую направленность творческих поисков писателя. Как точно подмечал Лев Шестов, Достоевский, как и его «двойник» Кьеркегор, видел «свою жизненную задачу в борьбе и преодолении того строя идей, который гегелевская философия как итог развития европейской мысли воплотила в себе» [3, с. 15]. Не могу не отметить, что чаще всего, говоря о философских заслугах Достоевского, обращают внимание на связь его идей с развитием психоаналитической традиции, экзистенциализмом, диалогическим персонализмом, антропологией, философией жизни, однако редко

кто подчёркивает предпринятую мыслителем философскую критику предшествующей традиции. Поэтому тем более дорога оценка Р. Жирара, обратившего внимание именно на этот аспект творческих усилий русского мыслителя: «… интуиция Достоевского имеет важное философское значение. Она стремится к диалогу с западным рационализмом, от Декарта до Ницше» [4, с. 81].

Ранее на эту же полемику писателя с европейским гуманизмом, бессильным «разрешить трагедию человеческой судьбы», обращал внимание Н. А. Бердяев [см.: 5, с. 42]. Разделяя с Достоевским тревогу, вызываемую опасностью некритически доверяться абстрактным идеям, философ писал: «Человек делается одержимым какой-нибудь «идеей», и в этой одержимости уже начинает угасать его свобода, он становится рабом какой-то посторонней силы» [5, с. 72]. Для Бердяева не требовались какие-либо дополнительные доказательства принадлежности Достоевского к неклассической философской традиции. Это он констатировал, подчёркивая, что если Ницше ставил вопрос о «переоценке всех ценностей», то у Достоевского ключевой для эпохи вопрос стоит как вопрос о «перерождении своих убеждений». То есть, речь шла о том, что вне критического пересмотра как общих ценностных установок, так и собственного мировоззрения историческая перспектива человека и человечества непредсказуема. Предчувствия Н. А. Бердяева в отношении разрушительной силы «больших идей» грядущей эпохи не обманули. Философ много писал об этом в 30-40-е гг. Но нам хотелось бы обратить внимание на его работу «Миросозерцание Достоевского», впервые опубликованную в 1923 г., может быть, потому, что именно в ней Бердяев говорит не о свершившихся исторических фактах, а о тревожных предчувствиях их трагичности. Философ пока не знает грядущего, пока не может оценивать, говорить о реальных событиях (они ещё не произошли; опыт горького XX века ещё не испит, не знаем и не пережит до конца), но неведомость будущего уже окрашена в теневые тона: «После героев Достоевского открывается неведомый XX век, великая неизвестность, которая открывает себя как кризис культуры, как конец целого периода всемирной истории» [5, с. 61]. Бердяев вслед за Достоевским подчёркивает, что европейская философия, культивируя идеологически понятое всеобщее («проект» – скажем на языке философии конца XX века) в качестве «универсального» закона, ориентируясь на абстрактно понятые абсолюты, разрушительный активизм человека по переустройству общества ради его прогресса, по сути, привела к господству разума диктаторского, властного, репрессивного. Понятно, что ни духовного, ни социального совершенства так и не наступило.

В этом отношении Ф. М. Достоевский раньше других увидел главную опасность современного человечества, его трагедию – строительство общественной жизни по утопическому проекту, согласно рационалистической схеме всеобщего как «универсального» закона возможно. Именно об этом, на наш взгляд, разворачивается в первую очередь разговор между героями в «Великом инквизиторе», который так и не стал диалогом. Впрочем, беседа эта выпукло представила важнейшую философскую проблему, и до сих пор являющуюся предметом полемики – взаимоотношения человека и Идеи. А если точнее, то проблема эта состоит в том, как человек может распорядиться идеей, на что он имеет право в своих отношениях с идеями? Контекст разговора таков, что буквально навязывается одним из собеседников безальтернативность понимания Идеи (не сметь думать иначе!): Великий инквизитор т. о. присваивает себе и власть над идеей, и правильное её толкование, и практическое воплощение (только так!) в жизнь. В своих собственных глазах он – «великий» инквизитор прежде всего в силу того, что именно он – великий распорядитель Идеи. Не важно, что его «великость» утверждает себя в таком качестве путём силы, внешнего принуждения: «Это ты? Ты? – Но, не получая ответа, быстро прибавляет: – Не отвечай, молчи. Да и что бы ты мог сказать? Я слишком знаю, что ты скажешь. Да ты и права не имеешь ничего прибавлять к тому, что уже сказано тобой прежде. Зачем же ты пришёл нам мешать? Ибо ты пришёл нам мешать и сам это знаешь. Но зна-

ешь ли, что будет завтра? Я не знаю, кто ты, и знать не хочу: ты ли это или только подобие его, но завтра же я осужу и сожгу тебя на костре, как злейшего из еретиков, и тот самый народ, который сегодня целовал твои ноги, завтра же по одному моему мановению бросится подгребать к твоему костру угли, знаешь ты это? Да, ты, может быть, это знаешь»…» (курсив мой) [2, с. 281]. В этом монологе раскрывается по сути весь жестокий смысл «инквизиторства» как социального явления, как практики «спасения» человека, мыслимой во всякого рода идеологических конструкциях исключительно через утверждение «чистых» (согласно идее!) форм.

Иначе говоря, Инквизиторы («великие» и не очень) всегда спасают человека независимо от его мнения и желаний, вопреки ему самому (ибо не он знает – за него знают). Речь идёт, таким образом, о спасении человека от него самого. Действительно, может ли понимать свой собственный путь, личную судьбу, принимать индивидуальные решения несмышлёныш? Можно ли ему доверять? Это ещё одна линия разногласий между собеседниками – тем, кто верит в человека, его силы, свободу и другим, по мнению которого, и условия-то собственного счастья человек не способен осознать самостоятельно: «Тебя предупреждали, – говорит он ему, – ты не имел недостатка в предупреждениях и указаниях, но ты не послушал предупреждений, ты отверг единственный путь, которым можно было устроить людей счастливыми, но, к счастью, уходя, ты передал дело нам. Ты обещал, ты утвердил своим словом, ты дал нам право связывать и развязывать и уж, конечно, не можешь и думать отнять у нас это право теперь. Зачем же ты пришёл нам мешать?» (курсив мой) [2, с. 283]. Сколько раз повторялась в истории эта зловещая инквизиторская «логика», логика перевёрнутых культурных смыслов, а сколько – ещё повторится?

Н. А. Бердяев называет Ф. М. Достоевского «гениальным диалектиком», «величайшим русским метафизиком», утверждая, что гораздо большее значение, чем его «необычайная психология», имеют именно идеи мыслителя, тем более, что: «Идеи живут у него органической жизнью, имеют свою неотвратимую, жизненную судьбу» [5, с. 27]. По мнению Бердяева, «идейную диалектику» следует рассматривать как «особый род художества» литературного мастера. Необычайную насыщенность произведений писателя философскими идеями отмечали и другие мыслители. Так, согласно В. В. Зеньковскому, «Богатство идей у Достоевского изумительно, оно так ослепляет, что ещё и не начали до конца додумывать отдельные его идеи, полные глубокого смысла и жизненной правды» [6, с. 114]. Отметим, что идея у Достоевского не есть собственно мысль, средство способности выносить суждения. Идея представляет собой если не законченную идеологию (доктрину), то концепт – индивидуальную форму познания, личностное идейное начало (ценность, идеал), определяющее деятельность человека. Отсюда вполне понятно, почему практически каждый герой у Достоевского имеет «свою» идею, определяющую собственно его образ мышления, индивидуальный способ мировидения. Неслучайно Я. Э. Голосовкер подчёркивал, что художественные произведения Ф. М. Достоевского одновременно воспринимаются и философскими трактатами [7], а диалоги разворачиваются не просто между литературными героями и даже не между человеческими типами, а определенными мировоззрениями. При этом заметим, что Идее всегда противополагается действительный мир, с которым идея у Достоевского никогда не совпадает.

Философ неустанно проводит мысль о том, что рациональное измерение бытия представляет собой один из способов (логический) познания человека, его жизни. А вот сама жизнь в сущности своей не «теоретийна» и не «систематизирована», она не может быть подогнана под некоторую идейную конструкцию, хотя бы в силу того, что стихийна, хаотична, иррациональна, чувственно конкретна. То есть, жизненное многообразие никогда не превращается в схему, выверенную абстрактными построениями. К тому же есть, согласно Достоевскому, и другие основания познания, такие как страдание, боль, экзистенциал отчаяния или одиночества и что

особенно важно – любви. Вне любви познание, убеждён мыслитель, может быть и неистинно ориентированным, искаженным, разрушающим жизнь, общество, да и саму познающую личность.

Особо подчеркнём, что при всей различимости идейного и жизненного, рационального и иррационального пластов бытия, при всей жёсткой критике теоретического «всемства» Достоевский не отказывался, а, напротив, культивировал идею всеобщего. Но сразу же возникает вопрос, как понимать «его» категорию всеобщего? Когда-то именно за обращение к этой проблеме всеобщего, я бы сказала, несколько неприятно критиковал мыслителя Лев Шестов. По его мнению, выпадая «из общего», что сделали Кьеркегор и Достоевский, не следует туда возвращаться, так как всякое «всемство» есть обман, наваждение, иллюзия, болезнь незрелого разума. «Тот Достоевский, – писал Шестов, – который после «Пушкинской речи», так горячо звавший к объединению все партии, не выдержал и первого возражения и сразу же сбросил маску “натасканного” на себя всечеловечества…» [8, с. 44]. Позволю себе ещё один пример ироничного замечания, на первый взгляд, действительно демонстрирующего отказ мыслителя от своих убеждений, ведь он «втоптал в грязь всё, чему когда-то поклонялся», «прежнюю веру», которую уже презирал: «Достоевский, как известно, любил пророчествовать. Охотнее всего он предсказывал, что России суждено вернуть Европе забытую там идею всечеловеческого братства. Одним из первых русских людей, приобретших влияние на европейцев, был сам Достоевский. И что же, привилась его проповедь? О ней говорили, ей даже удивлялись – но её забыли. Первый дар, который Европа с благодарностью приняла от России, была “психология” Достоевского, т.е. подпольный человек, с его разновидностями, Раскольниковыми, Карамазовыми, Кирилловыми. Не правда ли, какая глубокая ирония судьбы?» [8, с. 23, 24]. Однако, так ли это? Имеем ли мы дело с лицемерием мыслителя, безнадежностью его идеи о том, что возможна «всемирность, и не мечом приобретённая, а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению людей» [9, с. 145] в силу утопичности. Или всё-таки Достоевский нашёл свою «формулу» всеобщего, открывающую путь к новой философской рациональности, где другое и другие – условие существования тебя самого?

Думаю, что Л. Шестов в данном случае несколько упростил ситуацию, но то, на что он не обратил внимания, подметил Т. Манн. Вслед за Достоевским он анализирует известные в истории воплощения «всеобщих» идей – от римской универсальной монархии, идеи единения во Христе и до Французской революции, которая была «… ничем иным, как последним видоизменением или перевоплощением той же самой древнеримской формулы всемирного единения. Осуществление этой идеи – мы по-прежнему следуем ходу мыслей Достоевского – было очень недостаточным» [10, с. 61]. То есть, Т. Манн солидаризуется с Достоевским в том, что современное человечество имеет дело всего лишь с «новой революционной формулой всечеловеческого единения», которая по сути дела ничего не изменяет. Вопрос, таким образом, остаётся – надо ли что-либо менять и возможно ли «всеобщее» основание общечеловеческого бытия, некий образец его перестройки?

Достоевский исходил из того, что менять исторический процесс можно и так, как это делали разного рода Тимуры и Чингиз-ханы, выражая (пусть и бессознательно) «ту же самую великую потребность человечества ко всемирному и всеобщему единению» [2, с. 290]. Понятно, что «всемирная отзывчивость», которой обладал Пушкин [9, с. 143], формируется на иных путях. Это как раз и неизменно подчёркивал Достоевский. Именно он, можно сказать впервые, своей философской критикой «модерной» культуры разбил извечные основания такого социального явления как «инквизиторство», существующее в самых разных идеологических оболочках и социальных формах. Именно он преграждал путь «большим» и «малым» инквизиторам, раскрывая неявленное прозрачно зло, утверждая, что «для того чтоб иметь право любить человечество», нужно ещё «носить в себе всеединящую душу» [11, с.

133]. Эту основополагающую для философа идею подметил и по достоинству оценил Манн, когда обобщая своё понимание идейного наследия Достоевского, написал: «Человеколюбие и человечность – не всегда одно и то же» [10, с. 63]. Отмечая онтологичность, энергичность, динамичность идей Достоевского, Бердяев, тем не менее, отмечал и другие свойства: «В идее сосредоточена и скрыта разрушительная энергия динамита. И Достоевский показывает, как взрывы идей разрушают и несут гибель. Но в идее же сосредоточена и скрыта и воскрешающая, и возрождающая энергия» [5, с. 27].

Таким образом, Ф. М. Достоевский в своём художественно-образном опыте философствования показал, что в понимании человека, его жизненного мира он идёт от всеобщего к всеобщему, всечеловеческому, человечному. Выступая против власти «общего» над человеческой жизнью, подчёркивая экзистенциальную природу истин о бытии, мыслитель способствует формированию неклассической философской культуры, культивирует «иной» разум, освобождающий, а не порабощающий человека, выстраивающий отношения между людьми не насилием, а диалогом, не всеобщим как унифицирующим, а всеобщим как сообщительным. Философские искания Ф. М. Достоевского, безусловно, одна из первых попыток критического пересмотра «классической» культуры философского мышления. Особенностью постановок метафизических вопросов у Достоевского было совмещение универсального и индивидуального измерений бытия. Именно в таком направлении развивалась и философская культура Серебряного века, совмещающая тему всеединства с экзистенциальным, персоналистским, диалоговым толкованием смыслов человеческого существования. Идейным истоком становления этих путей философствования было в значительной степени творчество великого писателя и философа Ф. М. Достоевского.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Достоевский Ф. М. Записки из подполья / Ф. М. Достоевский // Достоевский Ф. М. Собр. соч. в 15-ти томах. Том 4. – Л.: «Наука». Ленинградское отделение, 1989. – 782 с. – С. 452-550.
2. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы / Ф. М. Достоевский // Достоевский Ф. М. Собрание сочинений в 15-ти томах. Том 9. – Ленинград: «Наука». Ленинградское отделение, 1991. – 697 с.
3. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне) / Л. Шестов. – М.: Прогресс-Гнозис, 1992. – 304 с.
4. Жирар Р. Достоевский: от двойственности к единству / Р. Жирар; [пер. с фр.]. – М.: Издательство ББИ, 2013. – vi + 162 с. – (Серия «Религиозные мыслители»).
5. Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского / Н. А. Бердяев // Н. Бердяев о русской философии; [сост., вступ. ст. и примеч. Б.В. Емельянова, А.И. Новикова]. – Ч. 1. – Свердловск: Изд-во Урал. Ун-та, 1991. – 288 с. – С. 26-148.
6. Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей / В. В. Зеньковский // Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа; [сост. П. В. Алексеева; подгот. текста и примеч. Р. К. Медведевой; вступ. ст. В. Н. Жукова и М. А. Маслина]. – М.: Республика, 2005. – 368 с. – (Мыслители XX века). – С. 9-140.
7. Голосовкер Я. Э. Достоевский и Кант. Размышление читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума» / Я. Э. Голосовкер. – М.: Изд-во АН СССР, 1963. – 102 с.
8. Шестов Л. Достоевский и Ницше (философия трагедии) / Л. Шестов. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – 220, [4] с. – (Философия. Психология).
9. Достоевский Ф. М. Пушкин (Очерк) / Ф. М. Достоевский // Русская идея [сост. и авт. вступ. статьи М. А. Маслин]. – М.: Республика, 1992. – 496 с. – С. 136-146.
10. Манн Т. Размышления аполитичного / Т. Манн // Манн Т. Аристократия духа. Сборник очерков, статей и эссе; [перевод с нем. С. Апта, В. Бакусева и др.]. – М.: Культурная революция, 2009. – (Классики современности). – 368 с. – С. 60-68.
11. Достоевский Ф. М. Объяснительное слово по поводу печатаемой ниже речи о Пушкине / Ф. М. Достоевский // Русская идея [сост. и авт. вступ. статьи М. А. Маслин]. – М.: Республика, 1992. – 496 с. – С. 130-136.

REFERENCES:

1. Dostoevskiy F. M. Zapiski iz podpol'ya [Notes from Underground] // Dostoevskiy F. M. Sobr. soch. v 15-ti tomakh. Tom 4. – L.: «Nauka». Leningradskoe otdelenie, 1989. – 782 s. – S. 452-550.
2. Dostoevskiy F. M. Brat'ya Karamazovy [The Brothers Karamazov] // Dostoevskiy F. M. Sobranie sochineniy v 15-ti tomakh. Tom 9. – Leningrad: «Nauka». Leningradskoe otdelenie, 1991. – 697 s.
3. Shestov L. Kirkegard i ekzistentsial'naya filosofiya (Glas vopiyushchego v pustyne) [Kierkegaard and Existential Philosophy (voice of one crying in the wilderness)]. – M.: Progress-Gnozis, 1992. – 304 s.
4. Zhirar R. Dostoevskiy: ot dvoystvennosti k edinstvu [Dostoevsky, from duality to unity]; [per. s fr.]. – M.: Izdatel'stvo BBI, 2013. – vi + 162 s. – (Seriya «Religioznye mysliteli»).
5. Berdyaev N. A. Mirosozertsanie Dostoevskogo [The Philosophy of Dostoevsky] // N. Berdyaev o russkoy filosofii; [sost., vstup. st. i primech. B. V. Emel'yanova, A. I. Novikova]. – Ch. 1. – Sverdlovsk: Izd-vo Ural. Un-ta, 1991. – 288 s. – S. 26-148.
6. Zen'kovskiy V. V. Russkie mysliteli i Evropa. Kritika evropeyskoy kul'tury u russkikh mysliteley [Russian Thinkers and Europe. Criticism of European culture among Russian thinkers] // Zen'kovskiy V. V. Russkie mysliteli i Evropa; [sost. P. V. Alekseeva; podgot. teksta i primech. R. K. Medvedevoy; vstup. st. V. N. Zhukova i M. A. Maslina]. – M.: Respublika, 2005. – 368 s. – (Mysliteli KhKh veka). – S. 9-140.
7. Golosovker Ya. E. Dostoevskiy i Kant. Razmyshlenie chitatelya nad romanom «Brat'ya Karamazovy» i traktatom Kanta «Kritika chistogo razuma» [Dostoevsky and Kant. Thinking reader on the novel «The Brothers Karamazov» and the treatise Kant's «Critique of Pure Reason»]. – M.: Izd-vo AN SSSR, 1963. – 102 s.
8. Shestov L. Dostoevskiy i Nitsshe (filosofiya tragedii) [Dostoyevsky and Nietzsche (the tragedy of philosophy)]. – M.: AST: AST MOSKVA: KhRANITEL'', 2007. – 220, [4] s. – (Filosofiya. Psikhologiya).
9. Dostoevskiy F. M. Pushkin (Ocherk) [Pushkin (Essay)] // Russkaya ideya [sost. i avt. vstup. stat'i M. A. Maslin]. – M.: Respublika, 1992. – 496 s. – S. 136-146.
10. Mann T. Razmyshleniya apolitichnogo [Reflections apolitical] // Mann T. Aristokratiya dukha. Sbornik ocherkov, statey i esse; [perevod s nem. S. Apta, V. Bakuseva i dr.]. – M.: Kul'turnaya revolyutsiya, 2009. – (Klassiki sovremennosti). – 368 s. – S. 60-68.
11. Dostoevskiy F. M. Ob»yasnitel'noe slovo po povodu pechataemoy nizhe rechi o Pushkine [Explanatory word about the print below the speech on Pushkin] // Russkaya ideya [sost. i avt. vstup. stat'i M. A. Maslin]. – M.: Respublika, 1992. – 496 s. – S. 130-136.

Суходуб Т. Д., Центр гуманітарної освіти Національної академії наук України (Київ, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua

Достоєвський та філософська культура Срібного віку

Анотація. *Предметом дослідження є культура філософського мислення, представлена творчістю Ф. М. Достоєвського. Показано, що способи постановки філософських проблем письменником-філософом відображають принципи некласичної філософії. Інтерпретації ідей Достоєвського мислителями Срібного віку багато в чому сформували культуру «іншого» модерну, характерного для російської філософії першої третини XX століття.*

Ключові слова: *філософська культура, некласична філософія, філософські ідеї Ф.М. Достоєвського, російський Срібний вік, діалог, «інший» модерн.*

Sukhodub T., Center of Humanitarian Education of National Academy of Sciences of Ukraine (Kiev, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

Dostoevsky and philosophical culture of the Silver Age

Abstract. *The subject of research is the culture of philosophical thought represented by the works of Dostoevsky F.M. It has been shown that the methods of formation of philosophical problems of the writer and philosopher reflect the principles of non-classical philosophy. Interpretations of Dostoevsky's ideas another thinkers of the Silver Age have largely shaped the culture of «the other» modernist style typical of the Russian philosophy of the first third of the XX century.*

Dostoevsky in his artistic and imaginative experience of philosophizing showed that in the human understanding of the world of its life, he goes from the universal to everyone, all mankind, humanity. Speaking against the power of 'general' over human life, emphasizing the existential

nature of the truths of being, a thinker contributes to the formation of non-classical philosophical culture, cultivate 'other' reason, liberating, not enslaving man to build relations between people is not violence, but dialogue is not universal like unifying and universal as the communicativeness. Philosophical quest of Fyodor Dostoevsky, of course, one of the first attempts at a critical revision of the «classical» culture of philosophical thinking. A special feature productions metaphysical questions of Dostoevsky were the combination of the universal and the individual measurements being. It is in this direction has evolved and philosophical culture of the Silver Age, combining the theme of unity with the existential, personalist, interactive interpretation of the meaning of human existence. The ideological source of the formation of these ways of philosophizing was largely works of the great writer and philosopher Fyodor Dostoevsky.

Key words: *philosophical culture, non-classical philosophy, philosophical ideas of Dostoevsky F.V, Russian Silver Age, the dialogue, «another modern».*

УДК:101.2: 101.9

Філіна І. О.
кафедра філософії і соціально-політичних дисциплін
Полтавський національний технічний
університет імені Юрія Кондратюка
(Полтава, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua

УНІВЕРСАЛІЗАЦІЯ ЧИ СПЕЦІАЛІЗАЦІЯ: ПЕРМАНЕНТНА ПРОБЛЕМА ВИЩОЇ ОСВІТИ

Анотація. *Розглянуті деякі моменти історії освіти з урахуванням суспільних потреб та ідеалів. Визначаються освітні завдання в аспекті сучасних світових проблем. Порушуються питання співвідношення філософії і науки в концепції університетської освіти.*

Ключові слова: *всебічно розвинута особистість, фахова спеціалізація, вузька спеціалізація, університетська освіта, компетентність, наука, філософія, якість суб'єкта, морально-етичні виміри прогресу.*

Вступ. Парадокс нашого часу полягає в тому, що маючи глибокі знання і потужну техніку, наше століття поводить себе як найнікчемніша епоха. Як зазначав іспанський філософ Ортега-і-Гассет, наша доба глибоко впевнена в своїх творчих здібностях, але не знає, що їй творити. На тлі прогресу знань, техніки і технологій, прогрес самої людини майже непомітний. На думку одного з видатних мислителів XX століття Карла Ясперса, прогрес суспільства йде в тому напрямі, коли «все велике гине, а все незначне продовжує існувати». Це породжує песимізм в плані бодай якої можливості розуміння сутності людського світу. І сам же Ясперс підказує шлях подолання песимізму: «Той, хто не здатний осмислити три тисячоліття, існує у темряві невігласом, йому залишається жити сьогоденням». Дійсно, «людина сьогодення» не навчена бачити перспективу, не може часто осягнути сенсу власної діяльності, не здатна відчувати відповідальність за власні створіння. Тому моделі сучасної освіти покликані перш за все долати саме цей парадокс.

З історії освітніх пріоритетів. Проблеми виховання та навчання всіх поколінь завжди співвідносилися з потребами конкретної епохи і конкретного суспільства. Так, давньогрецьких хлопчиків навчали грамоті, рахуванню, основам літератури та музики і, головним чином, фізичній культурі. По закінченню школи юнаки вдосконалювали фізичну культуру і вивчали військову справу, бо полісній громаді потрібні були перш за все воїни-захисники. У добу Середньовіччя пріоритету набуває потреба у підготовці кадрів богослужителів. Саме тоді, у XII-XIII століттях, відкриваються перші європейські університети (Болонський, Паризький, Кембриджський, Оксфордський, Саламанкський, Лісабонський та інші). Крім богословського факультету, середньовічні університети мали ще медичний і правовий факультети, які вва-

жалися вищими. Навчатися на них могли ті студенти, що закінчили підготовчий факультет, який називали артистичним, а згодом філософським факультетом. Тут вивчали так звані сім вільних мистецтв – риторику, граматику, діалектику (тривіум) та арифметику, геометрію, астрономію, музику (квадрівіум). Філософський факультет, як бачимо, передував подальшій спеціалізації студентів, забезпечуючи належний обсяг загальної обізнаності та рівень культури мислення.

Взагалі, як відомо, термін «університет» походить від латинського universitas, що перекладається як «сукупність», «спільність», і пов'язаний з поняттям universum, який означає «світ як ціле» або «все суще». Останній аспект набуває особливого сенсу у добу Відродження, коли ідеалом епохи вважається всебічно розвинута особистість. Тоді людина оцінюється як «майстер речей», як творець, що має безліч прихованих здібностей і талантів. Універсальність людської особистості претендувала на всеосяжне знання та на нове пантеїстичне світорозуміння. Спеціалізація освіти набуває другорядного значення. На першому місці опиняється прагнення довести, що талановита людина здатна проявити себе майже в усіх галузях знання та мистецтва. Видатні мислителі тієї епохи реально підтвердили можливість формування не богословської, а світської культури, набуття всебічної універсальної освіченості.

Потреба у спеціалізації освіти проявляється наново вже під час та після Промислової революції, коли здобутки природознавчих наук, розвиток техніки та технологій вимагають більш глибоких професійних знань від фахівців нового зразка. Тоді створюються перші спеціалізовані навчальні заклади: Паризька політехнічна школа (1747 р.), Петербурзьке гірське училище (1773 р.). Проте, це ще не був час «гуманітарного нігілізму», оскільки особистість оцінювалася, як і належить, перш за все за моральними критеріями обов'язку, порядності, відданості справі, компетентності тощо. XIX століття – час своєрідного паритету гуманітарного та технічного знання, універсалізації та спеціалізації освіти. Не випадково, за висновком соціологів, й досі найдосконалішою, найефективнішою й найдоцільнішою вважається система освіти Царськосільського ліцею. Головною перевагою цієї системи була міцна гуманістична основа: для вихованців ліцею обов'язковим було вивчення рідної та світової історії, філософії, літератури, різних мов, музики, живопису тощо. Така концепція освіти сприяла розвитку суто людських якостей: патріотизму, порядності, умінню співчувати, відрізняти добро від зла. А вже на цьому гуманістичному фундаменті йшло в подальшому формування спеціалістів різних напрямків – учених, інженерів, письменників, ділових людей. Засвоєння загальнолюдських цінностей дозволяло значно глибше, об'ємніше сприймати світ, відчувати свій зв'язок з ним, моральну відповідальність за свої дії, громадський обов'язок, бути в повному сенсі культурною людиною тощо.

Чинник освіти, як середньої, так і вищої, в будь-які часи постає провідним і вирішальним у процесах культуротворення. У XX столітті вітчизняна освіта перебувала в стані перманентних реформ. За часів більшовизму саме через систему освіти пішов процес від'єднання від попередньої духовної культури (як буржуазної) та процес виховання «простої» радянської людини. Фатальну роль відіграла підступна ідея про «дві культури», завдяки впровадженню якої ідеологи «розвели по кутах» народ та інтелігенцію, що згодом стало причиною падіння загального рівня культури. Це падіння охопило всі суспільні верстви: «культурний резерв» країни, інтелігент у підлітковій шинелі – гімназист – став посміховиськом для дітей з робітничих селищ, звідки отримували «путівки в життя» павлики морозови чи, в кращому випадку, корчагіни; з університетів звільняли «неправильних» професорів; за межами країни опинилася еліта науки, літератури, музики, філософії, публіцистики. Зростає «своя» інтелігенція з урізаними, «вечірніми» знаннями робітничих факультетів, з особливими нервами, з «особливою» мораллю, коли не знання, не компетентність, а соціальне походження та відданість догмам і вождям «вирішували все». Перший

ешелон радянської інтелігенції штампувався за ідеологічними матрицями.

Прагнення формувати «нову радянську» людину докорінно змінило всю концепцію освіти, в якій вже не знаходилося місця для обов'язкової глибокої гуманітарної підготовки особистості, оскільки цілеспрямовано відсікалася висока духовна культура як «культура багатіїв». Тривалий час метою, яку мала виконувати радянська освіта, було «усереднення особистості», оскільки влада була зацікавлена у формуванні сірої слухняної маси, в надрах якої неможна було б вирізнити ні націй, ні соціальних верств, ні різних світоглядів, ні філософських течій. По суті, це була аморальна мета, що позбавляла громадян будь-якої духовної свободи і морального вибору. На тлі ідеологічного і морального усереднення вузька спеціалізація людей-«гвинтиків» мала вигляд суцільного блага. «Вузькі» спеціалісти повинні були замінити ненадійну дореволюційну інтелігенцію. На місце носіїв загальної духовності народу були поставлені поспіхом підготовлені «висуванці», які знали, як правило лише те, що їм «належало» знати, і слабо орієнтувалися навіть у суміжних галузях знань. Потреби у більш широкому світогляді «вузькоспеціалізовані кадри» не відчували, оскільки гарантом успіху і поваги були не знання, а ідейна твердість. Компетентність, що формувалася «робітничими факультетами», не йшла ні в яке порівняння з тією обізнаністю, яку забезпечували навіть дореволюційні гімназії чи реальні училища. Тому в новій господарській системі «кадрам» не вистачало ні далекоглядності, ні глибини розуміння економічних і політичних явищ, ні здатності аналізувати події та їх наслідки. Три покоління радянських людей вчилися мислити і діяти лише в межах «своєї» спеціальності з орієнтацією на план, вал, п'ятирічку, соцзмагання. Тому з легкістю нищилися ліси, поверталися ріки, руйнувалися землі, а слідом – і совість, і мораль, і культура. «Вузькоспеціалізована» освіта не прилучала до культури високого мислення, лише формувала прагматизм звітів, рапортів, показників.

Проте, радянське керівництво з часом збагнуло недоліки вузької спеціалізації, і вже з 60-х років був взятий курс на формування всебічно розвинутої особистості, що й було документально закріплено новою Програмою КПРС у складі з «Моральним кодексом будівника комунізму» на XXII з'їзді КПРС (1961 р.). Але головним завданням залишалося виховання свідомого і активного борця за комунізм, вільного під «пережитків» минулого. Однак, навіть деякі ідеологічні орієнтири, такі як колективізм, інтернаціоналізм, міжнародний комуністичний рух, вимагали у нових умовах формування насправді нової людини, всебічно розвинутої. Система освіти знову опинилася у вирі реформ. Успіхи, до речі, не забарилися, і всі, кому довелося навчатися у середній і вищий школі 70-80-х років, можуть підтвердити прагнення вчителів створити з кожного учня насправді компетентну в усіх галузях знань особистість. Методики навчання того часу орієнтували на формування уміння логічно мислити, аналізувати тексти, знаходити головну думку, порівнювати, робити висновки. Все це створило незрівнянний досвід, який виглядає як справжній скарб вже у порівнянні з сучасними тестовими методиками та різними «вгадайками».

Радянська дійсність того часу все ж не могла уникнути одного парадоксу: школи і вузи вчили мислити самостійно, в той час коли влада, як і раніше, прагнула одностайності та ідеологічної єдності. Врешті решт ця парадоксальна ситуація породила явище «перебудови», «нового мислення», «гласності» тощо. Соціалізм як політична система наблизив своє логічне завершення завдяки, не в останню чергу, концепції освіти, орієнтованої на всебічну розвинуту особистість.

Проблеми сучасної освіти. Сучасний світ з'єднав континенти тотальними інформаційними, економічними, фінансовими, політичними зв'язками. Він давно «переріс» «спеціалізацію» кордонів, культур, мов. Щодо професійної спеціалізації, від якої неможливо відмовитися, то в цій справі на першому плані, як і завжди, залишається суто фахова компетентність. Однак, якість сучасного фахівця

визначається не тільки цим. Людство вступило у якісно нову епоху своєї історії. Майже всі види матеріальної діяльності людей набули знедавна глобального характеру щодо впливу на біосферу і починають усвідомлюватися з точки зору їх глобальної небезпеки. Вперше виникла ситуація, коли людство має згуртуватися заради забезпечення власного виживання. Для цього потрібні не лише узгоджені міжнародні дії на демократичній основі, але, головним чином, – усвідомлення такої необхідності та розуміння сутності нинішньої ситуації переважною більшістю землян. Нове глобальне мислення має неодмінно формуватися як філософсько-екологічний та моральний світогляд. Це той рівень сучасної освіти, якої вимагає теперішній час.

Звичайно, неможливо сучасну університетську освіту цілком перебудувати під модель Царськосільського ліцею. Але університети мають давати універсальну освіту реально, а не формально, і ця універсальність повинна реалізовуватися як в плані професійного кругозору і орієнтації в суміжних галузях, так і в плані загальної освіченості особистості сучасного інформаційно-технічного світу з його політичними, соціальними, економічними вимірами та моральними критеріями. Філософія, історія, культурологія, соціологія, політологія, релігієзнавство, етика, логіка та інші гуманітарні дисципліни мають займати чільне місце в нинішній університетській освіті. Сьогодні ці дисципліни, звільнені від ідеологічних ланцюгів, дають знання кожній нормальній і вільній людині: знайомство зі світовим досвідом розв'язання одвічних смисложиттєвих проблем людства, осмислення феномену людини та її діяльності, розуміння буття як соціобіотехносфери тощо.

Розуміти буття в його цілісності, вірно оцінювати можливості й перспективи, відчувати власну відповідальність за різноманітні «фахові» втручання в світ, усвідомлювати глибину сучасних глобальних проблем людства – саме це має складати зміст компетентності освіченої особистості. Визначальними критеріями прогресу слід вважати не технічні чи науково-технологічні параметри і не політичні чи соціальні ідеали, а морально-етичні і гуманістичні виміри. Життя потребує впровадження гуманістично-орієнтованої концепції освіти, яка і має складати основу світогляду високоосвіченого фахівця сьогодення.

Ми вже маємо досвід спрощеної вузькоспеціалізованої освіти. Всі мають нині переконатися в тому, що спрощена освіта, яка не забезпечує цілісного світосприйняття, завжди обертається спочатку духовними, а потім «вузькоспеціалізованими» техногенними, екологічними, економічними катастрофами та соціальними і політичними кризами. Нехтування духовними і моральними цінностями породжує спрощені відчуття (пожадливості, заздрощів, нездорової конкуренції, швидкоплинної вигоди, агресії тощо), спрощені відносини, примітивні розваги, життєві розчарування, яких зазнають навіть найкращі фахівці, професіонали своєї справи і просто забезпечені всіма матеріальними благами люди. Самій сучасній молодій людині визначитися з пріоритетами життя непросто. Серед повсякденних зручностей спілкування та спокус ринкової економіки, розмаїття речей і технологічних можливостей не відчувається потреби у пошуку відповідей на глобальні питання походження Всесвіту, існування Бога, необхідності дотримання морального обов'язку, збереження високих сенсів буття тощо. Одвічні цінності відтісняються на периферію цінностями щоденними, конкретними, хоча й важливими для існування людини.

Отже, в умовах нинішнього інформаційного суспільства, на тлі всіх неймовірних науково-технічних досягнень відбувається, на жаль, своєрідне гальмування морально-духовного розвитку особистості, а головне – відновлюється загроза спрощення компетентності навіть на базі сучасних освітніх потужностей. Більш того спостерігається явище нового «усереднення» фахівців як користувачів інформацією з мережі Інтернету. Це окрема тема особливої залежності від технічних засобів у різних видах навчання та діяльності. Сучасні соціальні трансформації систем виробництва, управління, освіти, простого спілкування визначають небачений донині темп життя, прискорення всіх суспільних процесів, подальше стрімке ковзання по

поверхні повсякденності.

Таким чином, одвічна філософська проблема взаємозалежності людині і соціально-технічного світу набуває нових обрисів. Знов треба було відповісти на нагальне питання: що є більш важливим для освіченої людини – точні знання чи життєва мудрість. Витоки цієї дилеми філософія (як «колиска наук», як «скарбниця знань» і як «любов до мудрості») містить сама в собі. І саме це зумовлює її особливість як сфери духовної культури. Філософ завжди був носієм мудрості, яку накопичував не лише він сам у вигляді власного чуттєвого та раціонального досвіду, а й – мудрості цілого народу як суспільної свідомості. Однак, якщо прилучення до елементарних знань відбувається більш-менш масовим чином, то прилучення до філософії – суто індивідуально. Це шлях удосконалення духу тих особистостей, які відчувають постійну потребу в піднесенні над буденністю життя і над конкретним знанням. Коли безлічі різноманітних знань стає замало, або коли їхня кількість все одно викликає незбагненне відчуття розгубленості перед силами природи і космосу, коли хочеться зазирнути у минуле чи майбутнє – з'являються підстави для філософування. Ясна річ, не кожну сучасну особистість проймає бажання з'ясовувати для себе основи буття цілого світу, однак пошуки сенсу власного існування в ньому виявляються доволі актуальними і навіть привабливими для достатньо великої кількості освічених людей.

Колізії взаємин філософії та науки. Існує ще одна проблема, яка суттєво відбилася в процесі пошуку належної концепції освіти. Це стосується взаємин філософії з наукою. Колись науковці відцуралися від класичної філософії, злякавшись як її понятійно-категоріальної складності, якої вона досягла на хвилі раціоналізму, так і її одвічної «метафізичності», прагнення осмислювати «позарозумні» речі (Бог, душа, свобода тощо). Наука зайнята (і досі тим пишається), що перетворює «світ речей», і відверто дивується, чому перетворювальні зусилля й досі не створюють речової досконалості, нової штучної світової гармонії. І знову, і знову науковці занурюються у конкретику кожен своєї «ділянки» з метою удосконалення тільки перетворювальних технологій.

Наука в своєму захопленні перетворенням світу остаточно забула про якість суб'єкта перетворення, бо завжди була і досі залишається зосередженою виключно на об'єкті: природі, будівлях, технічних засобах, призначених нібито для людини, але людини абстрактної, людини як такої. І досі науковці з висоти своєї атеїстичної та надфілософської гордині не можуть збагнути, що гармонія «світу речей» утворюється суб'єктами, які мають і повинні мати певну «гармонію в собі», морально-духовний стрижень, який би гарантував відповідальність за наслідки втручання в «світ речей».

Багато хто з сучасних науковців і досі зберігає переконання учених XVII століття: філософія має бути або подібною до позитивних наук, або взагалі не заважати розвитку чистого знання та прогресу технологій. Виключення складають вчені-одиниці, переважно ті, хто глибоко занурився у свою науку та відчув необхідність з'ясування всезагальних закономірностей світу (наприклад, астрофізики, фізики високих енергій, квантові генетики, хіміки-органіки та інші). Представники суто технічних чи економічних наук такої потреби не відчувають. Останній аспект і донині має місце у справі організації сучасної університетської освіти. Дискусії «фізиків і ліриків» набувають нових обертів.

Проте, і «фізики», і «лірики» вже давно повинні розуміти, що сучасна людина – це, як і колись, суб'єкт всіх можливих перетворень (природних, виробничих, політичних, соціальних тощо). Багатовекторність нинішнього буття людей у світі породжує безліч варіантів наслідків їхнього втручання перш за все в систему природи.

І наука, і філософія – обидві – причетні до суттєвих світових змін, але функції перетворення та створення мають для них різний зміст, різне наповнення. Наука

перетворює світ, який є, а філософія створює з природної тілесності морально-духовну особистість, той самий суб'єкт, від якого залежить доля як природного, так і штучного об'єкту. Наука змінює і часто псує природне буття, створюючи штучні речі, а філософія не чіпає природного, створюючи нові якості, носіями яких є люди (світогляд, теорії, концепції, моральнісні характеристики тощо). Філософія служить справі створення внутрішнього, духовного порядку, в той час як наука прагне удосконалювати зовнішній, речовий порядок буття. Наука налаштована на підготовку фахівців, а філософія – громадян, особистостей.

Отже, особливого значення в сучасних технічних вузах набуває питання: який світогляд формувати через всі освітні програми у молоді – науковий чи філософський? Звісно, філософський – скажуть філософи. Науковий – будуть переконувати представники інженерних, економічних, математичних та інших наук. Тільки, можливо, замисляться екологи, бо вони першими відчули небезпеку глобального перетворення світу. Саме масштабність світорозуміння та необхідність пошуків шляхів виходу з глобальної екологічної кризи штовхає їх в обійми філософського досвіду. Завдяки зусиллям науковців-екологів відбувається вихід на проблеми сучасної моральної культури, і саме через цей етичний чинник оновлюється затребуваність світового релігійного і філософського досвіду. Бо мова йде про ту саму якість суб'єкта, який поки що продовжує справу удосконалення цивілізаційного, а не культурного буття людини в природі.

Одвічні проблеми життя і смерті, конечності та нескінченності світу, взаємодії природного та духовного постають на новому рівні актуальності. Йдеться вже не про окрему особистість, а про людство в цілому. Зростання кількості штучних елементів буття неодмінно тягне за собою формування нових якостей світу, серед яких якість людини є ключовою.

Філософія, яка завжди допомагала відшукувати нагальні сенси буття, зтикається нині, як і колись, з не менш вічною перешкодою: процес філософування – справа не масова, а індивідуальна. Тобто проблема для філософії полягає не стільки в тому, щоб переконувати науку в своїй світоглядно-створювальній корисності, скільки в умінні самої філософії пробуджувати у нинішній молоді бажання філософування, прагнення охоплювати цілий світ не лише засобами сучасних інформаційних технологій, а й вищими смисложиттєвими цінностями.

Висновки. Сучасні освітні концепції і технології повинні бути зорієнтовані на поліпшення моральних засад суспільних зв'язків, що охоплюють усі сфери і рівні світового буття людства. Світ – це єдиний, цілісний «універсум». Тому «універсалізацію» його розуміння та збереження для наступних поколінь має забезпечити сучасна університетська освіта з використанням універсального потенціалу потужного філософського досвіду.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Боричевский И. А. Наука и философия / И. А. Боричевский // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение /Сост. П.В.Алексеев. М.: Политиздат, 1990. – С. 168-175.

2. Філіна І. О. Значення філософії для сучасної технічної освіти / І. О. Філіна // Філософські семінари. Випуск 8. Матеріали історико-філософських читань, присвячених Всесвітньому дню філософії 2010. – Полтава: ПолтНТУ, 2011. – С.134-139.

3. Філіна І. О. Освітні орієнтири філософії та науки / І. О. Філіна // Актуальні проблеми духовності. Збірка наукових праць. – Випуск 12. – Кривий Ріг: КДПУ, 2011.– С. 173-183.

REFERENCES:

1. Borichevskiy I. A. Nauka i filosofiya [Science and Philosophy] // Na perelome. Filosofskie diskussii 20-kh godov: Filosofiya i mirovozzrenie /Sost. P.V.Alekseev. M.: Politizdat, 1990. – S. 168-175.

2. Filina I. O. Znachennia filosofii dlia suchasnoi tekhnichnoi osvity [The value of the philosophy of modern technical education] // Filosofski seminary. Vypusk 8. Materialy istoryko-filosofskykh chytan, prysviachenykh Vsesvitnomu dniu filosofii 2010. – Poltava: PoltNTU, 2011. – S.134-139.

3. Filina I. O. Osvitni oriientyry filosofii ta nauky [Educational guidance philosophy and science] // Aktualni problemy dukhovnosti. Zbirka naukovykh prats. – Vypusk 12. – Kryvyi Rih: KDPU, 2011.– S. 173-183.

Филина И. А., кафедра философии и социально-политических дисциплин Полтавского национального технического университета имени Юрия Кондратюка (Полтава, Украина), E-mail: visnukDNU@i.ua

Универсализация или специализация: перманентная проблема высшего образования

Аннотация. *Рассмотрены некоторые моменты истории образования с учетом общественных потребностей и идеалов. Определяются образовательные задания в аспекте современных мировых проблем. Поднимается вопрос соотношения философии и науки в концепции университетского образования.*

Ключевые слова: *всесторонне развитая личность, профессиональная специализация, узкая специализация, университетское образование, компетентность, наука, философия, качество субъекта, морально-этические параметры прогресса.*

Filina I., Department of Philosophy, Social and Political Studies, Poltava Yuri Kondratuk National Technical University (Poltava, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

Universalization or specialization: the permanent problem of higher education

Abstract. *The objective of this paper is to consider a few cases in the history of education with respect to social needs and ideals. The author sets a number of educational tasks facing contemporary world issues, and raises a question of correlation between philosophy and science within the conception of university education.*

The paradox of our time is that having profound knowledge and powerful technique, this age behave as naynikchemnisha era. As noted by Spanish philosopher Ortega y Gasset, our era is deeply confident in its creative abilities, but does not know what it does. Amid the progress of knowledge, techniques and technologies, the progress of man himself is almost imperceptible. According to one of the greatest thinkers of the twentieth century, Karl Jaspers, the progress of society goes in that direction, when «all the great is dying, and everything continues to be insignificant». This creates pessimism in terms of which at least the possibility of understanding the essence of the human world. And he himself tells Jaspers way to overcome pessimism: «Those who can not comprehend three millennia, exists in the dark as ignorant, he is left to live the present». Indeed, the «man present» is not trained to see the future, can not often grasp the meaning of his own, is not able to feel responsible for their creation. Therefore, modern education model designed primarily to overcome precisely this paradox.

Modern educational concepts and technologies should be focused on improving the moral foundations of public relations, covering all areas and levels of the world of being human. The world - a single, coherent «universe». Therefore, the «universalization» of his understanding and preservation for future generations should provide modern university education using powerful universal potential philosophical experience.

Key words: *a well-developed personality, competence, humanities, moral and ethical dimensions of progress, mature personality, narrow specialisation, philosophy, professional training, science, the quality of a subject, university education.*

УДК 314.156.(477)

Чуйкова О. В.
E-mail: visnukDNU@i.ua

ГОЛОВНИЙ КОНФЛІКТ ПОЗИЦІЙ ХРИСТА ТА ВЕЛИКОГО ІНКВІЗИТОРА: СВОБОДА ТА ГІДНІСТЬ ЛЮДИНИ ЧИ БУХГАЛТЕРІЯ СУСПІЛЬНИХ ВІДНОШЕНЬ?

Анотація. *У статті розглядається проблема вектору розвитку людського суспільства відповідно до християнського розуміння людини як гідній і вільній особі. Чи позиції Великого Інквізитора як символу таємної влади, яка представляє людину слабкою, безглуздою, якою*

можна управляти за допомогою пригнічення волі і маніпуляцій потребами людини. Сьогодні це називається біовлада: маніпуляції голодом, емоціями, дітьми, ліками, конформізм. Тобто в людині можна виховати стадний інстинкт. Тоді стадо прийматиме ідеї жертви частини, відсотка людей, вираховуватиме відповідно до критеріїв, які вкаже таємна влада, відсоток непотрібних людей, дітей, яких можна офіційно знищувати. Трагедії воєн XX століття показали, що відсоток людей для громадської жертви може бути знищений в концентраційних таборах, в убогих трущобах і країнах, в експериментальних медичних лабораторіях. Безневинна жертва дітей є архетипічною прикметою аморального, сатанинського суспільства, що актуально і в сучасному суспільстві. Достоєвський пророк для сучасних проблем XX1 століття. Конфлікт Христа і Інквізитора залишається невирішеною, актуальною проблемою для майбутнього людства.

Ключові слова: *конфлікт, свобода, маніпулювання, суспільство.*

Тема «необхідного відсотку жертв» у суспільстві заради загального щасливого устрою обговорювалася відверто у середині XIX століття. До «необхідного відсотку» жертв віднесено було не тільки дорослих, але й маленьких дітей. Ф. М. Достоєвський осмислив символ-образ дитини як безневинну жертву, яку потребує біблейський бог-пожиратель дітей Ваал, і саме офіційний доказ соціальної необхідності певного відсотку безневинних жертв дітей письменник зрозумів як доказ сатанинського підґрунтя сучасного суспільного устрою, на який спроможний бухгалтер людських душ, що холоднокровно підраховує, кого і якими методами підкорювати своїй владі.

Мета: дослідити витоки та приховані механізми суспільної влади, яка потребує теоретичного обґрунтування практик підрахунку необхідного відсотку суспільних жертв.

Актуальність: проблема холоднокровного бухгалтерського підходу у суспільстві, яка створила цинічну теорію про «суспільну необхідність» відсотку людей призначеного для загибелі заради щастя іншої частини суспільства, хвилювала Ф.М. Достоєвського з раннього періоду творчості, головною стала у «Злочині та покаранні» та продовжилася у «Братах Карамазових», де отримала відверті назви католицької влади та влади масонства як конкуруючих між собою, що таємно керують світом і продукують суспільні теорії.

В центрі зацікавленості, творчих роздумів Ф.М. Достоєвського завжди було «занепокоєність сучасністю». Сьогодні, як не дивно, нашу увагу зосереджено на тих самих проблемах, які на сторінках своїх витворів обговорював півтори століття потому цей філософсько-соціальний та психоаналітичний письменник. Проблема вибору людини – свободи чи конформного життя без критичного оцінювання - аналізується крізь призму двох філософських проектів державного устрою з боку Христа та Великого Інквізитора. Ф.М. Достоєвський зазначає, що ці дві позиції – це нібито два його особистих обличчя, які постійно уводять його самого у сумління, сперечаються один з одним. Внутрішній діалог відбувався до того часу, як Ф.М. Достоєвський особисто не побачив на Всесвітній виставці у Лондоні, на чому влаштовано цивілізаційний світ, його безтурботне конформне красиве життя. Він досконало обстежив всі квартали столиць Європи і побачив величезну кількість людських жертв у бідних кварталах, включаючи жертви маленьких дітей. Саме тоді він зробив свій вибір у бік свободи Христа і став писати, що не прийме навіть прекрасний палац, який збудовано на сльозі маленької дитини. Саме тоді він написав свій протест проти теорії «необхідного відсотку» людських жертв у суспільстві, щоб всі інші відсотки людей жили щасливо і безтурботно. Цей протест він висловив в тому числі як головну ідею роману «Злочин та покарання».

Бухгалтерія людських жертв, що включає «необхідній відсоток» жертв маленьких дітей не аби як зачепив письменника і призвів до більш глибокого осмислення проблеми суспільної холоднокровної бухгалтерії людських жертв. Глибина такої проблеми приховано у темі свободи людини. Свобода виявляється в тому числі, чи здатна людини робити свободний життєвий вибір у бік найважливіших цінностей – зокрема, життя людини як такого. Навіть якщо натовп вважає інакше. Натовп,

масовий вплив, страх з приводу «людських думок», пліток може статися сильнішим за інстинкт життя. І такий стан свідомості у людей навмисно розповсюджується прихованими методами біовлади (медицина, голод, війна), маніпулювання масами людей (ЗМІ, Інтернет) і таке інше. Така психологія слабкої, підконтрольної людини в обмін на хліб розповсюджено прихованою владою з боку таємних організацій, сектантських представників у складі суспільної, державної влади. Після трагічного досвіду катувань «непотрібного відсотку» людей у часи світових воєн XX століття у концтаборах, у медичних лабораторіях, на рівні державного злочинного проекту Т4 у нацистській Германії виникла низка документів з прав людини, а також принципи автономії особистості, поваги вразливості людини, поваги гідності людини.

Василь Розанов в своїй праці «Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского» як приклад несвободи розповів життєву історію про мати, яка злякалася людського осуду за народження позашлюбної дитини та прирекла однорічну дитину на голодну загибель у лісі. Це приклад людини, яка настільки несвободна, залякана осудом натовпу, що навіть втратила материнський інстинкт. Несвободна людина зробила вибір вбити живу, реальну власну дитину заради нарративної «думки суспільства», «людських думок», того, що має примхливий, нестабільний стан тимчасового договору.

В кінці кінців конфлікт Христа та Великого Інквізитора є протистоянням свободи людини або влади золотого тільця. Золотий тілець, як відомо з язичницьких часів, вимагає людських жертв. «Необхідний відсоток» людських жертв, якого вимагає сучасна бухгалтерія суспільних відношень заради загального ситого життя, може віддати лише безвільна, слабка, хвороблива людина. Сильна людина буде боротися і перемагати всі бухгалтерські хитрощі, що виправдовують різні форми злочинної влади. Саме тому необхідні методи маніпулювання людьми, контролю людей, доведення їх до такого безвільного, хворобливого стану, щоб вони навіть жертвували дітьми, і не обов'язково йдеться про своїх дітей. Ф.М. Достоєвський описав, як на свої очі бачив дитячі жертви у хрущобах Лондону. Тут уперше появився образ-символ дитини у злиднях, яку бухгалтерія викреслила з щасливого проценту та зарахувала до нещасливого проценту короткочасного суспільного життя: «Помню, раз увидал я одну девочку, лет шести, не более, всю в лохмотьях, грязную, босую, испитую и избитую …она шла с видом такого горя, такого безвыходного отчаяния в лице, что видеть это маленькое создание, тоже несущее на себе столько проклятия и отчаяния, было даже как-то неестественно и ужасно больно. Она все качала своею всклокоченной головой из стороны в сторону, точно рассуждая о чем-то, раздвигала врозь свои маленькие руки, жестикулируя ими, и потом вдруг всплескивала их вместе и прижимала к своей голенькой груди» (Розанов).

Вже в XIX столітті обговорювалася тема прихованої влади таємних організацій у складі державних влад різних країн. Така влада забирає у людини її особисту свободу, а тим, хто має власну вільну позицію в суспільстві уготовано лише смерть, навіть якщо це Христос. Це стало не тільки предметом конфлікту Христа та Великого Інквізитора – тема свободи людини, людини, що прагне бути особистістю незалежно від соціального та фінансового стану. У конфлікті позицій Івана та Олексія Карамазових така таємна влада, що маніпулює офіційним державним устроєм та масами людей, напряму названа Іваном «владою масонів». Він же каже, що в такому разі є конкуренція між владою папи римського та владою масонів. А предметом для конфлікту двох організацій є ті самі слабкі, безвільні маси людей, яких чи то любить, чи то презирає Великий Інквізитор.

Не випадково саме легенду про Великого Інквізитора перекладено для Європи та США. Саме ті країни, чию державну владу, як приховану владу таємних сектантських організацій, які маніпулюють масами людей, давно звинувачують та виводять на чисту воду всі філософи Західної Європи.

Своїй владі золотого тільця вони можуть принести у жертву навіть Христа. Чи не

так само почалася історія християнства? З казні Христа своїми співплемінниками – фарисеями, садукеями, які хотіли приховати свою таємну державну владу над людьми. Для цього в якості «рук» казні Христа було обрано римську владу. Задум – фарисеїв, садукеїв, які в якості рук вирішили використати римську владу, а самим залишитися «чистими». Саме тому Пілат «умив руки» - тобто він довів, що не він, а інші є організаторами казні Христа. Маніпуляційні технології не допомогли організаторам казні Христа приховати свою ініціативу щодо його казні. Тому Великий Інквізитор хотів ще раз казнити Христа. Поклоніння золотому тільцю відбувалося у владі католицького папи, масонів, сект протестантизма – всього, де людина визнається слабкою, підконтрольною. Сьогодні актуальна проблема «необхідного відсотку» жертв задля нарощування та задоволення штучних потреб цивілізаційного світу. Чудо, таємниця та авторитет – ось на чому тримається земна влада римського католицизму та сектантських спілок, про що говорить Великий Інквізитор – це три спокуси з боку демона у пустелі, від яких відмовився Христос.

Три спокуси демона було взято як підґрунтя для своєї земної влади іншими псевдо релігійними організаціями, які насправді виявилися владою і вірою у золотого тільця. Влада золотого тільця потребує жертв та нівеляції особистостей. Як протистояти такій владі – це питання для зрілого Ф.М. Достоєвського, який зробив свій вибір бути з Христом, а не масонством чи католицькою владою. Свободу та особистість він побачив у православ'ї.

Історично засновником інквізиції був Торквемада, але в сучасному житті Ф.М. Достоєвський бачить таку саму позицію підкорення натовпу людей через впровадження біовлади у країнах католицькій владі (або сектах протестантизму) та масонстві – це дві найвеликі у світі організації, що конкурують між собою за всесвітню владу. Тоді біовлада реалізувалась у маніпулюванні хлібом, зараз не тільки в цьому, але й у маніпуляціях з контролем над тілом, над демографією, над соціальними ідеалами та політикою через медичні технології.

Великобританію письменник описує цілісно і правдиво, без цензури, без купюр. Він однаково запропонував велич Всесвітньої виставці у багатих кварталах, але водночас він виявив критерій хибності цієї величі бізнес-проектів. Ф.М. Достоєвського вразила у благополучній Великобританії нещасна доля дитинства, причому, у масовому вигляді торгівлі власними і не тільки дітьми. Він описав приречену до злиднів і ранньої смерті шестирічну дівчинку. Саме тоді він задався питанням про відсоток людей, які повинні загинути задля щастя інших. Але чому саме діти? Ф.М. Достоєвський мучився цим питанням, поки не знайшов відповідь у Біблії, яка описує Ваала, що пожирає маленьких дітей. Саме це стало остаточною відповіддю - на підґрунті якої ідеології базується суспільний устрій цивілізації. «Он взял в пример необъяснимости вообще страданий абсолютную правду, чистоту: дитя» [4]. Це закони сатаністської влади, яку втілює розповсюджена у своїх розмаїтих обличчях католицька влада, яка обманює людей, та масонство. «Льодовий егоїзм» - байдужість, саме це відрізняє масонів як типова риса ставлення до оточуючих. Технологія розподілу людей на важливі та неважливі відсотки, підрахування «необхідного відсотку» жертв обслуговує аморальну владу.

Ще однією технологією було підміна понять, маніпулювання ними заради ще більшого підкорення особистості. «Они порочны и бунтовщики, но под конец они-то станут и послушными. Они будут дивиться на нас и будут считать нас за богов за то, что мы, став во главе их, согласились выносить свободу и над ними господствовать, - так ужасно им станет под конец быть свободными! Но мы скажем, что послушны Тебе и господствуем во Имя Твое. Но мы их обманем поять, ибо Тебы мы уж не пустим к себе» [2]. Це вислів Великого Інківизитора про маніпулювання людьми, про слабкість людей, а також про те, що християнської етики не має у його владі.

Про свободу та історію ціною людських жертв як необхідного відсотку зад-

ля суспільного більшого блага писав ще Гегель: «Всесвітня історія є прогрес в усвідомленні свободи… Ця кінцева ціль є те, до чого спрямована робота, що відбувається у всесвітній історії; заради неї приносилися протягом довгого часу всілякі жертви на великому алтарі землі… Йдеться про явище, частина якого дрібна, а частина позитивна. Індивідуальне у своїй більшості занадто дрібне порівняно з загальним: індивіди приносяться в жертву й призначені на загибель. Ідея сплачує дань наявного буття…» [1]. Ф.М. Достоєвський постійно задається питанням: чи правомірно говорити про свободу та прогрес, ціна якого потребує невинних дитячих жертв – і якщо «так», то ця прогресивна цивілізація її суспільство є сатанинською, ворожою для людства.

Ф.М. Достоєвський чітко вказує на ознаки сатанинської влади: це доля дітей у злиднях, культ грошей, холодний цинізм та вседозволеність з боку влади, яка створює навіть бухгалтерські ідеї «необхідного відсотку людей для загибелі заради щастя суспільства в цілому». Саме у легенді про Великого Інквізитора Ф.М. Достоєвський вказує, що влада настільки віддалилася від ідеалів християнського гуманізму, свободи, гідності особистості, що якби прийшов зараз Христос у суспільство, то влада його би знищила. Тому що влада давно не з Христом, а з його протилежністю - сатаною. Про це буквально зізнається Великий Інквізитор своєму полоненому Христу. Найстрашніше, що натовп людей, який поклоняється Христу, так само, під зомбуючим впливом влади, що завоювала довіру людей, зраділа би покаранню Сина Божия. Про це також говорить Великий Інквізитор. Сенс легенди про те, що сам суспільний устрій влаштовано як такий, що потребує жертв, певного проценту, постійного проценту жертв суспільства, який описує Ф.М. Достоєвський після своєї мандрівки Європою у «Зимних заметках о летних впечатлениях».

У 1863 р. Ф.М. Достоєвський після Парижу відвідав Лондон з його всесвітньою виставкою. «Отравленная Темза, воздух, пропитанный каменным углем, великолепные скверы и парки, и страшные углы города, как Вайтчапель, с его полуголым, диким и голодным населением. Вы чувствуете страшную силу, которая соединила тут всех этих бесчисленных людей, пришедших со всего мира, в единое стадо; вы сознаете исполинскую мысль; вы чувствуете, что тут что-то уже достигнуто, что тут победа, торжество… Вы чувствуете, что много надо вековечного духовного отпора и отрицания, чтоб не поддаться, не подчиниться впечатлению, не поклониться факту и не обоготворить Ваала, т.е. не принять существующего за свой идеал» [3]. В цьому описі письменник відчуває таємну організуючу силу, всі зусилля якої спрямовані на ефект від своєї величі, від впливу на людей таким чином, що вони непримітно для себе стають натовпом-юрбою, що байдужа до усього окрім бажання бути в центрі примарної величі бізнес-подій Всесвітньої виставки.

«Ночь с субботы на воскресенье он назвал «шабаш белых негров» в рабочих кварталах города: «Полмиллиона работников и работниц, с их детьми, …празднуют всю ночь до пяти утра, наедаясь и напиваясь за всю неделю. …Все пьяно, но без веселья, а мрачно, тяжело – и все как-то молчаливо. …Он замечает, что в этой всеобщей потере сознания есть что-то «систематическое, покорное, поощряемое» [3]. …Достоевский понимает факт во всей его целостности и полноте: он видит не ноги, которым холодно, не руки, которые устали; они видит человека, который раздавлен, и спрашивает: разве он не так алчет и достоин духовной радости, как и все мы, которые не можем без нее жить?» [4].

Цей опис дивно збігається з ідеями сучасного гуманіста А. Швейцера – наприклад, опис нашої повсякденної багаточасової праці, після якої людині просто хочеться «забутися», відпочити, як «виключитися».

Легенду про зустріч Христа з Великим Інквізитором розповідає герой роману «Брати Карамазови» Іван Карамазов, якого так само, як Родіона Раскольнікова можна порівняти з «маленьким наполеончиком», тому що їх відрізняла риса «льодяного егоїзму». Брат Івана Карамазова Альоша після закінчення розповіді про легенду

називає його з масоном. Іван Карамазов є типовий представник масонства, який говорить про «повернення квитка Христу» на спасіння душі [2]. Вибір йдеться у бік рис жадібного ставлення до життя, льодяного егоїзму, пихатості.

Ось бухгалтерія суспільних відношень, яку запропонував Великий Інквізитор як ідеальний устрій у суспільстві: «Будет тысячи миллионов счастливых младенцев и сто тысяч страдальцев, взявших на себя проклятие познания добра и зла. Тихо умрут они и тихо угаснут во имя Твое и за гробом обрящут лишь смерть. Но мы сохраним секрет и для их же счастия будем манить их наградой небесною и вечною. Ибо если б и было что на том свете, то уж, конечно же, не для таких, как они» [2]. Тобто Інквізитор стверджує, що для щастя мільйонів потрібні люди приречені, тобто процент жертв! Віднесені до приречених навіть після смерті, тому що що-небудь добре навіть у потойбіччі «не для таких, як вони». Останнє зауваження акцентує глибину презирства до людини, акцентує байдужість та зневагу до звичайних людей, акцентує цинізм у бухгалтерських розрахунках щодо приречених до «падіння» та складання штучних умов «падіння».

А ось як у реальності виглядає ця бухгалтерія з того, що Ф.М. Достоєвський побачив своїми очима у Лондоні на Всесвітній виставці: він описує лондонські робочі квартали з їх «безрадостным весельем», штучно утвореною радістю, з картинами знедолених дітей у злиднях: «Точно бал устраивается для этих белых негров… этот пот, этот разврат, это желание забыться хотя бы на несколько часов в неделю…» [3].

Все це він описує у главі «Ваал», який з давніх давен відомий як бог, що пожирає маленьких дітей і постійно вимагає цієї дитячої жертви від людства. До приречених, тобто парієв Європи Ф.М. Достоєвський також відносить відсоток борців за ідеали майбутньої революції, які стануть необхідним відсотком жертв революції, а точніше, бухгалтерських розрахунків відсотку жертв революції, на чиїх загиблих життях можна маніпулювати натовпом людей, їх довірою.

Про слабкість звичайної людини перед думками навколишніх на рівні відмови від власної дитини – ось ідеал Інквізитора – розповість Василь Розанов про мати, яка кинула у лісі самого, прирекла на загибель від голоду свою однорічну позашлюбну дитину. Така жертва власної дитини через страх перед думкою суспільства дуже втішила би Інквізитора. Така мати, що безумовно підпорядкована суспільній думці, яка здатна навіть вбити власну дитину через страх колективних пліток, є органічною частиною суспільства Ваала. Свобода християнська полягає у тому, щоб відстояти життя власної дитини незважаючи на думку суспільства згідно заповіту «не вбивай». Страх Божий, тобто страх зробити гріх перед обличчям Бога, перед вічністю, повинен бути сильніший за страх перед думками смертних і таких само грішних людей. Христос у протилежність «необхідному відсотку» дитячих жертв з робочих лондонських кварталів у легенді воскрешає померлу дівчинку. «По всей обстановке видно, что до года мальчик скрывался где-нибудь на стороне, а затем по каким-нибудь обстоятельствам матери пришлось взять его, и вот она понесла его было домой, но не донесла, ноги задрожали, ум помутился: ведь за это родной отец привычно выгоняет дочерей вон из дому, что же скажут чужие, не отцы, соседи, священник? И руки разжались, и младенец выпал на дорогу… Явный случай этот есть вариант частого случая у нас погубления тайно рождаемых детей… так же мы увидим, что нравственный Рим, нами доверчиво принятый, в котором мы живем,.. построен именно на крови детской, о которой в «Легенде» заговорил Достоевский; на страдании без вины: и не стариков страдании, не взрослых, не людей какого-либо чина и состояния, но именно и специально только детей. Мы живем в эре похуленного рождения; потрясенного абсолюта полов, т.е. жизни, т.е. опять же рождения. …и факт такого умерщвления своего ребенка есть продукт этого похуления, и вне нашей эры его не существует. …И это спор не литературный, но бытийственный. Исходная точка возможного нового бытия» [4].

Цікаво, що дійсно Ф. М. Достоєвський уводить відповідальність за загибель ди-

тини у коло соціального буття та філософських законів буття як світового устрою. Він знімає провину з нещасної матері та вказує на більш глибинний прошарок буття, на підвалини сучасного світового устрою цінностей і мати становиться такою самою жертвою, як і її загибла дитина: «Позади этой святости, непорочности, непогрешимости стоит нечестный, безжалостный, бесчеловечный поступок… представьте, что это вы сами, священники, архиереи, живые и усопшие учители Церкви, постники, столпники, чудотворцы, праведники возводите здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей, дать им наконец сердечный покой и мир. И вот, представьте себе тоже, что для этого необходимо и неминуемо надо замучить всего только одно человеческое существо… простого годованого ребенка костром ской девушки-мещанки, котрого она любит… И вот только его и эту девушку надо опозорить, выставить бесчестными и замучить и на слезах этой опозоренной девушки возвести это здание. Согласитесь ли вы, столпники, постники, учители Церкви, святые и праведники, бать архитекторами такого здания на этом условии? И можно ли допустить, чтобы люди, чтобы христиане, для которых вы построили это здание, эту Церковь, согласились принять ее как покой и правду?» [4]. Вказане питання й досі відкрите. Сучасні архітектори світової будівлі не мають спокою, не мають здійснення своїх цілей, тому що у своїх розрахунках не враховують справжню буттєву цінність цієї материнсько-дитячої жертви і відповідальність за неї. Обмеженість ментальна і духовна затьмарюють розуміння буттєвої архетиповості символу-образу дитячої жертви. Насправді даний символ-образ дитячої жертви у фундаменті світової та суспільної будівлі розгорнуто ще у драмі «Борис Годунов», де суспільство байдужо приймає смерть дитини, а потім в свою чергу також опиняється зруйнованим. Отже, зневажливе ставлення до вразливості дитини, її матері – це хибне уявлення про буттєві закони устрою. Наслідки відбуваються також буттєві й наявні. Тому сьогодні діалог та конфлікт позицій, що заявлені у образах Христа та Великого Інквізитора зберігає свою актуальність та є двома векторами розвитку суспільства та людства.

Отже, вимір усього у відсотках: прибутків, життя, жертв – прикмета бухгалтерського підходу, бухгалтерського обліку до людини в капитализмі, тому що тільки так можливо бездушно використовувати людину: «… в природе, в нормальном процессе всякого развития благоденствие самого развивающегося существа есть цель… есть только один, в котором этот процесс нарушен – это процесс истории. Человек есть развивающееся в нем и, следовательно, он есть цель: но это лишь в идее, в иллюзии: в действительности он есть средство, а цель – это учреждения, сложность общественных отношений, цвет наук и искусств, мощь промышленности и торговли. Все это неудержимо растет, и никогда бедному человеку не придет на мысль хоть когда-нибудь не дать переступить через себя всему этому, не лечь перед торжествующею колесницей Ваала и не забрызгать его колес своей кровью» [4]. Ось у чому різниця позицій Христа та Великого Інквізитора: особистість не ляже під колесо історії, під колесо бізнесу, не принесе в жертву дітей. Це зразок вільної християнської особистості. «Достоевский прежде всех других заговорил о жизни, которая может биться под самыми душными формами, о человеческом достоинстве, которое сохраняется при самых невозможных условиях» [4].

Таким чином, для Ф.М. Достоєвського влада, що базується бухгалтерському підрахунку необхідного проценту суспільних жертв, яка в себе як органічну складову включає дитячі жертви, така влада, таке суспільство за своєю суттю є сатанинською, незалежно від назви – чи то капіталістична, чи католицька, чи соціалістична. Соціальна філософія Ф.М. Достоєвського співпадає з соціологією П. Сорокіна, який також призиває не звертати увагу на «обгортку» влади, а робити висновки на підставі вчинків.

Таким чином, влада, що оцінює людей не в якості особистості, а підраховує як «одиницю», що складається або не складається у необхідний процент – це влада

не стільки страшних, скільки ментально обмежених людей, які не здатні сприйняти такі принципи, як повага до автономії особистості, повага гідності особистості, повага вразливості особистості – це принципи, які характеризують не лише міждисциплінарне знання (біоетика), але й підвищують людську гідність й дарують людині справжню християнську свободу.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Гегель Г. В. Ф. Философия истории / Г. В. Ф. Гегель // М.-Л., 1935. – Т.8 - С. 16; С. 32. // Цит. по Сухина В. Ф., Кислюк К. В. Практикум по философии – Харьков: Фолио, 2001 – 432 с.
2. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы [Электронный ресурс] / Ф. М. Достоевский // Достоевский Ф. М. Собрание сочинений в 15-ти томах. – Л.: Наука, 1991. – Т. 9-10. - Режим доступа: http://www.ilibrary.ru/text/1199/p.37/index.html.
3. Достоевский Ф.М. Зимние заметки о летних впечатлениях [Электронный ресурс] / Ф. М. Достоевский // Достоевский Ф. М. Собрание сочинений в 15-ти томах. – Л.: Наука, 1991. – Т. 4. - Режим доступа: http://www.ilibrary.ru/text/66/p.5/index.html.
4. Розанов В .В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского [Электронный ресурс] / В. В. Розанов – Режим доступа: http://www.vehi.net/rozanov/legenda.html.

REFERENCES:

1. Gegel' G. V. F. Filosofiya istorii [Philosophy of History] // M.-L., 1935. – T.8 - S. 16; S. 32. // Tsit. po Sukhina V. F., Kislyuk K. V. Praktikum po filosofii – Khar'kov: Folio, 2001 – 432 s.
2. Dostoevskiy F. M. Brat'ya Karamazovy [The Brothers Karamazov] [Electronic resource] // Dostoevskiy F. M. Sobranie sochineniy v 15-ti tomakh. – L.: Nauka, 1991. – T. 9-10. – Access mode: http://www.ilibrary.ru/text/1199/p.37/index.html.
3. Dostoevskiy F.M. Zimnie zametki o letnikh vpechatleniyakh [Winter Notes on Summer Impressions] [Electronic resource] // Dostoevskiy F. M. Sobranie sochineniy v 15-ti tomakh. – L.: Nauka, 1991. – T. 4. – Access mode: http://www.ilibrary.ru/text/66/p.5/index.html.
4. Rozanov V .V. Legenda o Velikom Inkvizitore F. M. Dostoevskogo [Legend of the Grand Inquisitor Fyodor Dostoyevsky] [Electronic resource]. – Access mode: http://www.vehi.net/rozanov/legenda.html.

Чуйкова О. В. E-mail: visnukDNU@i.ua

Главный конфликт позиций Христа и Великого Инквизитора: свобода и достоинство человека или бухгалтерия общественных отношений

Аннотация. *В статье рассматривается проблема вектора развития человеческого общества в соответствии с христианским пониманием человека как достойной и свободной личности. Или позиции Великого Инквизитора как символа тайной власти, которая представляет человека слабым, глупым, которым можно управлять при помощи подавления воли и манипуляций потребностями человека. Сегодня это называется биовласть: манипуляции голодом, эмоциями, детьми, лекарствами, конформизм. То есть в человеке можно воспитать стадный инстинкт. Тогда стадо будет принимать идеи жертвы части, процента людей, будет высчитывать в соответствии с критериями, которые укажет тайная власть, процент ненужных людей, детей, которым можно официально уничтожать. Трагедии войн XX века показали, что процент людей для общественной жертвы может быть уничтожен в концентрационных лагерях, в нищих трущобах и странах, в экспериментальных медицинских лабораториях. Невинная жертва детей является архетипической приметой аморального, сатанинского общества, что актуально и в современном обществе. Достоевский пророк для современных проблем XXI века. Конфликт Христа и Инквизитора остается нерешенной, актуальной проблемой для будущего человечества.*

Ключевые слова: *конфликт, свобода, манипулирование, общество*

Chuikova E. E-mail: visnukDNU@i.ua

Main conflict of positions of Christ and Great Inquisitor : freedom and dignity of man or book-keeping of public relations?

Abstract. *In the article the problem of vector of development of human society is examined in accordance with the christian understanding of man as to deserving and free personality. Or position of Great Inquisitor as symbol of secret power, that presents a man to weak, foolish, that can manage through suppression of will and manipulations the necessities of man. Today it is named biopower: manipulations, conformism, hunger, emotions, children, medications. In a man*

it is possible to bring up gregarious instinct. Then a herd will accept the ideas of victim of part, percent of people, will calculate in accordance with criteria, that will be specified by secret power, percent of unnecessary people, children that can officially destroy. The tragedies of wars of XX of century showed that the percent of people for a public victim can be destroyed in relocation centers, in poors slums and countries, in experimental medical laboratories. An innocent victim of children is the arhetipic sign of amoral, satanic society, that topically and in modern society. Dostoevsky prophet for the modern problems of XX1 century. The conflict of Christ and Inquisitor remains an unsolved, actual problem for future humanity.

Key words: *conflict, freedom, manipulation, society.*

УДК 008.001

Шабанова Ю. А.
Государственный ВУЗ «Национальный горный университет»
(Днепропетровск, Украина), E-mail: visnukDNU@i.ua

HOMO CULTURAE: К ПРОБЛЕМЕ САМОВЫЖИВАНИЯ

Аннотация. *В статье представлено осмысление феномена культуры в контексте проблемы гуманитарных наук. Отслеживая потери европейской культуры за последние три столетия, автор определяет Модерн точкой отсчёта утилитаризма и модернизации общества, в результате которых массовость и универсализация потребительской культуры выхолащивают индивидуальное из культуры современности. Определяя эстетику как основу культурологии, обосновывается доминирующая роль эстетических принципов в сохранении вечных ценностей homo culturae.*

Ключевые слова: *культура, модерн, утилитаризм, эстетика, homo culturae.*

Размышления о культуре лишь последнее столетие стали всё больше занимать умы гуманитариев и особенно философов. С одной стороны парадоксальным, а с другой закономерным является то, что интерес к сущности культуры, которая всегда являлась наиболее целостной формой осуществления человека, пробуждается на том этапе, когда культура подвержена самовырождению. Результаты культурного развития породили опасность нивелирования культурного начала в человеке. Сегодня среди философов и культурологов всё более распространяется позиция признания в современном обществе состояния «посткультуры» [1], что по сути абсурдно, исходя из имплицитной характеристики человека как существа «культурного». Культурного в смысле самоосуществляющегося через расширение своих бытийственных форм, через «преодоление себя», себя несовершенного и восполнение себя целостного, через творческое становление и раскрытие полноты своей сущности, через многообразие социально-проявленных артефактов, через расширение смыслополагания и построение, в соответствии с ним, своего «жизненного мира». Около 700 определений культуры, существующих сегодня в недрах гуманитарных наук, не достаточны для выражения всей полноты данного феномена. Явно одно: человек – существо культурное (homo culturae), то есть творящее «вторую природу», которая единовременно является и результатом его деятельности и необходимым условием этой деятельности. Культура – эквивокационна, то есть единовременно направлена к глубинам внутреннего единичного человека и его внешним формам общественного осуществления. Культура – основание, причина и цель человека. Утрата культуры – утрата возможности реализации «незавершённого проекта» под названием Человек. В этой связи, исследования современного состояния культуры обусловлены актуальной необходимостью обращения к данному феномену в связи с опасностью утраты смыслового стержня культурного осуществления человека, чем и обусловлена цель данной статьи в виде осмысления исторической судьбы и перспектив современной культуры.

Вопросы культуры традиционно рассматривались в контексте проблем культуры и цивилизации (О. Шпенглер, А. Тойнби) [2], культуры и нравственности (А. Швейцер, Н.Бердяев, Н. Рерихи, С. Булгаков) [3], культуры в социальной динамике (П. Сорокин) [4] и т.д. Современность ожидает ревизии и переосмысления этих проблем в связи с определением перспектив выживания современного человека и общества в целом. Проблема заостряется в ракурсе западной культуры, базовая установка которой заключается в необходимости преобразования мирового хаоса в мировой порядок, в котором человек есть основное действующее лицо. Данная мировоззренческая доминанта античной культуры генетически укоренилась в европейском типе культуры, опирающемся на веру в то, что потенциальный хаос, который всегда шире, чем порядок, можно преодолеть. При этом мы не имеем конечного образца миропорядка и даже возможности предположить его пределы, так как сами являемся атрибутом хаоса, то есть формой бытия, проявленного из небытия, хранящего неисчерпаемую потенцию к множественности объективаций. Стремясь несовершенным объяснить совершенное, мы загоняем себя в тупиковые ситуации, называя их время от времени кризисами культуры.

Но борьба за свою иллюзию порядка как системы, в которой всё ради человека, становится всё более бесполезной в контексте продвижения к отдалённому идеалу целостности. Так объясняются закономерные периоды варварства и цивилизации – граней дуальности в процессе культуротворчества. Именно так мы развиваемся через культурное осуществление, продвигаясь к пониманию «кто мы?». Этот главный и вечный вопрос, которым задаются философы, является основанием для утверждения нашей счастливой «обречённости» на культуру, как глубинного лона бытия человека. «И не мы таковы, каково время, а время таково каковы мы» – писал Августин Блаженный [5, с. 117]. Мыслитель IV века н.э. в контексте своего времени отразил понимание культуры как выражение уровня развития сознания человека и мира культуры в соответствии с ним.

При этом культурология, как философская наука о культуре появляется только в XX веке. Представляется закономерным появление в XIX веке психологии – детища неклассической философии; а в XX веке культурологии – детища постнеклассического плюрализма и скрытого вопрошания о целостности. В достижении вопрошаемой целостности, человек «обречён» обратиться к самому себе, черпая из своей неосуществлённой культурности как потенциала непроявленного, эволюционно созревшие смыслополагания. Ибо в глубинах человека всегда остаётся потенциал, неупорядоченная латентность, скрытый хаос, из которого разворачивается новый и новый порядок, как новая надежда на эволюционное самоосуществление. Только через индивидуальное творятся миры. Индивидуальное – источник неповторимости, оригинальности прочтения и осуществления через культуру обновлённых смыслов. Только личностное обогащает и движет культурой. Только экзальтировано-личностному имплицитно присуще воспоминание об абсолютном. Как утверждает Й. Хейзинга, «культура рождается именно в личности и в ней сохраняет свое здоровье» [6, с. 100]. Но, абсолютно «здоровой» культура быть не может, в силу имплицитной тенденции к развитию и обновлению, а, следовательно, постоянному поиску и изменчивости своих форм. Особенно это касается западной культуры, в которой индивидуальное представлено в центрированно-личностном, обрекающем культуру Запада на эксцентрику. Представление о мире как упорядоченном хаосе, возникшее в античности, способствовало разобщённости с восточной культурой, в рамках которой отношение к миру не было связано с преобразованием хаоса. Запад не вник в предостережение Лао-цзы о том, что, начав действовать, чтобы преодолеть хаос, человек способен внести в этот мир еще больший хаос.

Какая же судьба ожидает западную культуру в XXI веке? Что убережёт её от кризисных состояний «посткультуры» и хаотичного саморазрушения? Что позволит индивидуальному сохранить себя и свою неисчерпаемую глубину, тем самым

уберечь человечество от универсализации, процветающей сегодня, предпринимательской культуры, как продукта потребленческого общества? Потребленческая культура, как это ни парадоксально звучит, это форма самоуничтожения культуры, ибо обесценивает потуги homo culturae преобразовать себя через преобразование мира. Потребленческая культура предлагает свести суть своего бытия к животному, которое только поддерживает свой вид, но ни как не развивается. В обществе потребления человек как субъект культуротворчества попросту исчезает. «… Нет больше ни противоречия бытия, ни проблематики подлинности и видимости. Есть только излучение и получение знаков <…> человек потребления имманентен знакам, которые он упорядочивает. Нет больше трансцендентности, финальности цели: общество характеризует отсутствие перспективы в отношении себя самого… Нет больше зеркала или зеркальной поверхности в современной системе, человек больше не сталкивается со своим образом, лучшим или худшим, взамен появилась витрина – геометрическое место потребления, в которой человек сам не отражается, а занимается созерцанием многочисленных предметов-знаков и поглощается системой знаков социального статуса», – пишет Ж. Бодрийяр в работе «Общество потребления» [6, с. 240-241]. И в таком обществе трудно найти основания для определения культуры. Видимо, философский дискурс о «посткультуре» правомочен. Видимо, в XX веке, произошла катастрофа, кардинальная смена ценностей. И необходимо активизировать весь потенциал гуманитарных наук, чтобы из нее выйти. Не случайно Клод Леви-Стросс так тревожно предрекал то, что XXI век будет веком гуманитарных наук или его не будет вовсе. Йохан Хейзинга, автор многих философских сочинений о культуре, в трактате «Затемнённый мир», подразумевает под этим образом наш современный мир, погрузившийся в ночь варварства. Человек в нём испытывает страх перед ближайшим будущим, чувство упадка и заката культуры. Свои интуиции Хейзинга выразил следующим образом: «Это не просто кошмары, мучающие нас в ночные часы, когда пламя жизни горит слабее всего. Это трезво взвешенные ожидания, основанные на наблюдениях и выводах» [7, с. 9].

В осуществлении современной «ночи» культурное развитие замещают технологии, оправдывая культуру информационного общества. А ведь модернизация, которая сегодня привела к культуре технологий, поглотившей индивидуальное, является закономерным результатом реализации стремления существовать в ритмах Запада и жертвовать традиционными ценностями. Этот императив порождён Модерном, идеи которого успешно реализуют просветители, согласно которым «Мнения правят миром!».

Оппонентами идей Просвещения явились романтики, которые выступали первыми критиками прагматичного рационализма. Просветители не поняли Средневековье, мудрого хранителя идей об абсолютной целостности, которая латентно давала о себе знать в рационально неуловимых откровениях о трансцендентном. Они хотели, в соответствии с вызванным ими к жизни принципом «прогресса», поскорее освободиться от наследия «тёмных веков». Романтики же приняли Средневековье как традиционное наследие, которым нельзя пренебречь. Рубеж XX - XXI веков чётко ощутил несовершенство и крайности прогрессивного и необходимость обращения к традиционному, достоверным источником которого есть духовный потенциал человека. Вторая половина XX века развивает тенденцию к накоплению фрагментарных знаний, точечных проблем и дробных направлений в науке. Эту конкретизацию множественности как утрату целостности во многом прогнозировал Ф. Ницше ещё в XIX веке: «Количество разрозненных впечатлений больше чем когда-либо: космополитизм языков, литератур, газет, форм, вкусов, даже пейзажа… Впечатления смывают одно другое; инстинктивно остерегаешься воспринимать что-либо, воспринимать глубоко…» [8, С.63]. Предсказания Ницше обрели слишком явную форму в виде дискурсивного определения – «мозаичность». Французскому культурологу и мыслителю Абраму Молю удалось своевременно найти это

слово, выражающее процесс утраты целостности в силу доминанты фрагментарного, возведенного в ранг мировоззренческой детерминанты. Через мозаичное сознание оправдывает себя предпринимательская и потребительская культура, система ценностей которой управляема сиюминутными, утилитарными целями. Абрам Моль писал, что «знания складываются из разрозненных обрывков, которые больше не образуют структуры. И как следствие - гуманитарная система представлений устаревает. Технологии ее уничтожают. На смену ей приходит мозаичная культура» [9, с. 43].

Очевидно поэтому, XXI век и ощущается как вопиющее вопрошание к гуманитарному, спасительно-традиционному, реконструирующему вечное через культурные проекции современности. Но какая из гуманитарных наук сегодня максимально полно может приблизиться к запросам современного общества, отвергающего в своём большинстве философские абстракции и моральную императивность?

«Европа утратила нравственность. Прежнюю массовый человек отверг не ради новой, а ради того, чтобы, согласно своему жизненному складу, не придерживаться никакой. Что бы ни твердила молодежь о «новой морали», не верьте ни единому слову», – пишет Ортега-и-Гассет [10, с. 179]. Разуверие в моральности породило принцип двойного стандарта, в котором то, что «должно», то, что нравственно и праведно вытесняется в мёртвую зону теоретических изысков, против которых никто не возражает, но которым никто и не следует. А право на жизненную практику всё больше получает то, что «нужно», оправданное обывательским утилитаризмом, возведенным в нормы цивилизационных форм материально ориентированного общества. Следовательно, философские увещевания о добре и зле, остаются невостребованными историями о нравственности.

Гуманитарной сферой, способной быть услышанной и воспринятой современным модернизированным обществом, представляется эстетика. Наука относительно новая (XVIII век), значительно расширившая не только пространство гуманитарных наук, но и сферу их функционирования в европейской культуре через искусство. Миссия эстетики сегодня это некое противостояние прагматизму и конъюнктуре потребительской культуры с её культом пользы. Эстетическое, как бесполезное с позиции потребителя, становится эволюционно востребованным с позиции целостного. Время собирать камни, а что, как не эстетическое призвано воссоздать предельную целостность гармоничного миропорядка. Эстетика культивирует антиутилитарный дух. Вместе с проблематикой эстетики возникает идея культуры как «второй природы» человека. Идея эстетики является идеей культуры. Культурологическая мысль впервые появилась в эстетике как противоядие превращения человека в функциональное существо, как средство преодоления отчуждения, защиты от крайнего утилитаризма. Предметом эстетики И. Кант, а затем и развивающий его идеи Ф. Шиллер, сделали игровую стихию как возможность свободного самовыражения, опираясь, прежде всего на искусство. Это мощное средство противостояния распространяющемуся утилитаризму. Именно поэтому эстетика, опирающаяся на вечные ценности и предельную гармонию миропорядка, способна через искусство сохранить культуру и противостоять тенденции посткультуры. Культура пытается охватить «всего» человека. При этом человек и только человек обладает культуротворческими способностями, поскольку не только рационален, но и внерационален и сверхрационален. Если для homo rationalis важно было преобразовать мир в соответствии со своим проектом и придать ему упорядоченную, систематизированную форму, то для homo creativis важно самореализоваться, опредметить свои замыслы и в этом процессе найти смысл, сходный с религиозным бессмертием. Творчество, как и некогда разум, становится доминирующим свойством, систематизирующим сущностные свойства человека, и отождествляется, главным образом, с художественным творчеством.

Пришло время менять «точку сборки», менять оптику культурного осуществле-

ния. Пришло время одевать эстетические очки для того чтобы увидеть варварство в эпоху цивилизации. Иначе массовый человек имеет все шансы выйти за пределы культуры, несмотря на то, что это внекультурное бытие и называют «массовой культурой», в недрах которой культура не представлена, а присутствует только в качестве постмодерного симулякра культуры. Хосе Ортега-и-Гассет формулирует этот феномен следующим образом: «Массовый человек обнаруживает в себе ряд «представлений», но лишен самой способности «представлять»» [10, с. 47]. То есть привычное представление человека о бытии как культурном бытии, сохраняет только оболочку, без содержательного наполнения. Очевидно, так рождается эпоха посткультуры, а в ней и «постчеловек» в качестве видимости толпы как доминирующей формы существования, у которой практически не остаётся шансов для культуротворчества. «Массы – утверждает Ортега-и-Гассет, – это те, кто плывут по течению и лишены ориентиров, поэтому массовый человек не созидает, даже если возможности и силы его огромны» [10, с. 49]. Так возникает вопрос о возможности существования бессубъектной культуры. Ж. Бодрийяр бессубъектность определяет характеристикой «посткультуры», для которой потребительский характер становится определяющим. Посткультура отрицает субъекта деятельности, вместо которого появляется безликий «агент», средоточие сил, определяющих ход дальнейшей истории. Снимается проблема трансцендирования опыта в прежних, классических формах понимания, исчезает ключевой модус культуры – сотворчество имманентного и трансцендентного субъектов. Отсутствует определяющее, значимое, обеспечивающее смыслы в их неограниченном представлении, смыслы, определяющие ход культурного развития. Посткультура – путь толпы в никуда.

Представляется, что игровой принцип, как бытие свободного творчества, содержит возможности выхода из бесплодной статики толпы и привнесения в массовость обновлённой индивидуации, инициируя прорывы эпохи «безкультурья». В этой связи, эстетика представляется познанием и самопознанием искусства как выражение духа игры, а не утилитарного интереса. Цель эстетики по Канту – реабилитация эпикуровского гедонизма, следовательно, игра как творчество осуществляет протест против формализации и технологий. М. Вебер отстаивает, якобы противоположную позицию, определяя предназначение эстетики в уничтожении чувственного наслаждения жизнью. Но при кажущейся противоречивости этих взглядов на эстетику, толкование её сути едино. Чувственное наслаждение достаточно мимолётное и всегда не досказанное состояние. Достижение глубинного наслаждения возможно только в высших формах отражения мировой гармонии, что в мире несовершенных людей явление абстрактное. Познание в современных формах своего осуществления всё более отдаляется от фундаментальности, а генетический зов к целостности не имеет шансов к осуществлению в фрагментарности социальной бытийственности. В этой картине эстетика выступает идеалом, вечно ускользающим в мире просветительской модернизации, граничащей с профанацией и зачислением романтического порыва к утопии. Эстетика несёт миссию сохранения метаисторического образца исторического осуществления культуры. На фоне предпринимательской культуры, которая содержит опасность универсализации своих ценностей в виде пользы и выгоды, эстетика для одних – бесполезна, для других – единственная форма мировоззренческого прецедента сохранения культуры в её надкультурных основаниях. Игра в эстетике – спасение глубинно субъективного, потенциально хаотичного как нескончаемого хранилища вариантов разворачивания бытия и творения культуры. В наиболее необусловленном виде дух свободы сохранён в игровой природе искусства, из многообразия видов которой музыка хранит потенциал непроявленного хаоса, открывающего безграничные возможности homo culturae звучать в соответствии с современностью не утратив традиционного. В метафизических принципах музыки как в вечном осуществлении игровой природы отражаются фундаментальные принципы культуры, которая функционирует и раз-

вивается как игра. И до тех пор, пока цивилизация не жертвует игровой стихией, пока дух игры жив, не угасает и культура, а значит, будет жить и человек. Человек как субъект истории и как субъект культуры.

Чем более интенсивными становились процессы модернизации, тем неустранимей являлся процесс осознания того, что такое культура, ибо только культура выступает гарантией того, что модернизация как объективный процесс истории не превратит окончательно человека в объект. Следовательно, культура способна предохранять от крайностей модернизации. Лишь она сможет обеспечить выживание человечества в ситуации нарастающего «прогресса» цивилизации. В культуре наше спасение!

Сегодня мы взываем к культуре. Ибо ее существование в опасности, вследствие модерна, открывшего врата царству политики и экономики, верховенству прагматизма и улитаризма, абсолютизации предпринимательской установки в построении картины мира. Эстетика и культурология как верные дочери философии, слабо вписываются в процессы модернизации, вследствие чего и вытесняются на современные задворки элитарности, гордо ожидая своего выхода в нафталиновых комодах вечных ценностей. Но ведь их миссия исключительна – они хранительницы музыкально звучащего хаоса и творческого потенциала разворачивания культурного сценария, весь замысел которого знает только «Автор». Формализация им противопоказана. В мире рыночных отношений понятия гуманитарный или философский «продукт» лишает априорного смысла вечные ценности музыкально-игровой природы свободного творчества, выступающего условием осуществления культуры в обновлённых и эволюционных формах.

Культура – это бытие, в котором сохраняются гуманитарные ценности, определяющие истинное предназначение человека и уберегающие от разрушения его жизненное пространство. Культура во времена утилитаризма и культурного варварства, призвана удерживать барометр вечных ценностей. Поэтому культура не вписывается в модернизацию. В этом ее исключительная миссия. В этом наша «обречённость» на культуру как убежище, лоно, первобытие, мудро оберегающее заигравшегося младенца от опасности саморазрушения. Homo culturae – и только! Иного не дано. «Автор» знает, как продлить пьесу в вечности. Доверимся ему, осуществляя роль HOMO CULTURAE в его метаисторическом предназначении.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Флиер А. Я. Науки о культуре после постмодернизма / А. Я. Флиер // Флиер А. Я. Культурология 20-11 М.: Согласие, 2011; Шапинская Е. Н. Культурологический дискурс после постмодернизма / Е. Н. Шапинская // Обсерватория культуры. 2010. № 6; Бычков В. В. Художественный Апокалипсис культуры. Строматы XX века. Кн. 1- 2 / В. В. Бычков. – М.: Культурная революция, 2008.

2. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер – М.:, Наука, 1993; Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории / А. Дж. Тойнби. — М.: Рольф, 2002.

3. Швейцер А. Культура и этика / А. Швейцер. – М.: Прогресс, 1973; Бердяев Н. О культуре / Н. О. Бердяев // Философия неравенства. – М.: ИМА-пресс, 1990. - С. 237-252; Булгаков С. Два града. Исследование о природе общественных идеалов / С. Булгаков. – СПб.: РХГИ, 1997; Рерих Н. Культура и цивилизация / Н. Рерих. – М.: МЦР, 1997.

4. Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика / П. А. Сорокин. – СПб. : РХГИ, 2000; Сорокин П. А. Социокультурная динамика и эволюционизм // Американская социологическая мысль / П. А. Сорокин. — М. — 1996. С.372-392.

5. Августин Блаженный. Исповедь / Блаженный Августин. – М.: Даръ, 2007.

6. Бодрийяр Ж. Общество потребления / Ж. Бодрийяр. – М.: Культурная революция, 2006.

7. Хейзинга Й. Тени завтрашнего дня. Человек и культура. Затемненный мир / Й. Хейзинга. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2010.

8. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Ф. Ницше. – М.: Культурная Революция, 2005.

9. Моль А. Социодинамика культуры / А. Моль. – М.: Прогресс, 1973.
10. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет. – М.:АСТ, 2002.

REFERENCES:

1. Flier A. Ya. Nauki o kul'ture posle postmodernizma [The teachings of the cultures after postmodernism] // Flier A. Ya. Kul'turologiya 20-11 M.: Soglasie, 2011; Shapinskaya E. N. Kul'turologicheskiy diskurs posle postmodernizma [Cultural discourse after postmodernism] // Observatoriya kul'tury. 2010. № 6; Bychkov V.V. Khudozhestvennyy Apokalipsis kul'tury. Stromaty KhKh veka. Kn. 1- 2.[Art Culture Apocalypse. Stromata of the twentieth century.] – M.: Kul'turnaya revolyutsiya, 2008.
2. Shpengler O. Zakat Evropy. Ocherki morfologii mirovoy istorii [Decline of the West. Essays on the morphology of world history] – M.:, Nauka, 1993; Toynbi A. Dzh. Tsivilizatsiya pered sudom istorii [Civilization before the court of history]. — M.: Rol'f, 2002.
3. Shveytser A. Kul'tura i etika [Culture and Ethics]. – M.: Progress, 1973; Berdyaev N. O kul'ture [On culture] // Filosofiya neravenstva. – M.: IMA-press, 1990. - S. 237-252; Bulgakov S. Dva grada. Issledovanie o prirode obshchestvennykh idealov [Two Cities. The study of the nature of social ideals]. – SPb.: RKhGI, 1997; Rerikh N. Kul'tura i tsivilizatsiya [Culture and Civilization]. – M.: MTsR, 1997.
4. Sorokin P. A. Sotsial'naya i kul'turnaya dinamika [Social and Cultural Dynamics]. – SPb. : RKhGI, 2000; Sorokin P. A. Sotsiokul'turnaya dinamika i evolyutsionizm [The socio-cultural dynamics and evolutionism] // Amerikanskaya sotsiologicheskaya mysl'. — M. — 1996. S.372-392.
5. Avgustin Blazhennyy. Ispoved' [Confession]. – M.: Dar», 2007.
6. Bodriyyar Zh. Obshchestvo potrebleniya [Consumer Society]. – M.: Kul'turnaya revolyutsiya, 2006.
7. Kheyzinga Y. Teni zavtrashnego dnya. Chelovek i kul'tura. Zatemnennyy mir [Shadows of Tomorrow. Man and Culture. The darkened world]. – SPb.: Izd-vo Ivana Limbakha, 2010.
8. Nitsshe F. Volya k vlasti. Opyt pereotsenki vsekh tsennostey [The will to power. Experience the revaluation of all values]. – M.: Kul'turnaya Revolyutsiya, 2005.
9. Mol' A. Sotsiodinamika kul'tury [Sociodynamics Culture]. – M.: Progress, 1973.
10. Ortega-i-Gasset Kh. Vosstanie mass [The revolt of the masses]. – M.:AST, 2002.

Шабанова Ю. О., Державний ВНЗ «Національний гірничий університет» (Дніпропетровськ, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua

Homo culturae: до проблеми самовиживання

Анотація. *У статті представлено осмислення феномену культури в контексті проблеми гуманітарних наук. Відстежуючи втрати європейської культури за останні три століття, автор визначає Модерн точкою відліку утилітаризму та модернізації суспільства, в результаті яких масовість та універсалізація споживчої культури вихолощують індивідуальне з культури сучасності. Визначаючи естетику як основу культурології, обґрунтовується домінуюча роль естетичних принципів в збереженні вічних цінностей homo culturae.*

Ключові слова: *культура, модерн, утилітаризм, естетика, homo culturae.*

Shabanova J., National Mining University (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

Homo culturae: to the problem the self-survival issue

Abstract. *In this paper the cultural phenomenon has been represented in the context of humanities. Tracing misfortunes of European culture for the last three centuries, author considers Modern as the starting point of utilitarianism and modernization of society. As a result, author argues, a culture of contemporary epoch has been deprived of an element of individuality due to wide spread and universal character of consumerism. It is argued for dominant role of aesthetical principles necessary for the safeguarding of the eternal values of homo culturae by means of considering aesthetics as the ground for culturology.*

Today we pay tribute to the culture. For its existence at risk, due to the modern, open the gates of the realm of politics and economics, the rule of pragmatism and ulitarizma, absolute business installation in building a picture of the world. Aesthetics and Cultural Studies as a true daughter of philosophy, poorly fit into the processes of modernization, as a result and are replaced by modern backyard elitism, proudly waiting for its release in the naphthalene chests eternal values.

But their mission is exceptional - they are the keepers of musical chaos sounding and creative potential of cultural unfolding scenario, the whole idea that only knows «Author». Formalizing it is contraindicated. In the world of market relations the concept of humanitarian or philosophical «product» denies a priori meaning of the eternal values of music and gaming nature of free creativity, projecting condition of the culture and evolution of updated forms.

Culture is being, which preserves human values that define the true meaning of man and saves him from the destruction of the living space. Culture in times of utilitarian and cultural barbarism, is designed to hold a barometer of eternal values. So culture does not fit into the modernization. This is its exclusive mission. In this our «doom» on the culture as a refuge, the bosom, pervobytie wisely protects sparkle baby from the danger of self-destruction. Homo culturae - and more! No other way. «Author» knows how to extend the play in eternity. We trust him, carrying out a role in its homo culturae metahistorical destination.

Key words: *culture, modern, utilitarian, aesthetic, homo culturae.*

УДК 1(091)

Шаталович А. М.
доктор философских наук, доцент,
професор кафедры философии,
Днепропетровского национального
университета имени Олеся Гончара
(Днепропетровск, Украина),
E-mail: visnukDNU@i.ua

СООТНОШЕНИЕ ИДЕЙ ЭРОСА И АГАПЕ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Аннотация. *В статье рассмотрены варианты решения вопроса о соотношении идей эроса и агапе в истории религиозно-философской мысли, которые были сгруппированы по трем основным направлениям: дуалистическом, монистическом и синтезном. Автор статьи на материалах русской религиозно-философской мысли обосновывает, что синтезное направление является приоритетным и основополагающим для других направлений.*

Ключевые слова: *эрос, агапе, философия любви, русская философия.*

Варианты решения вопроса о соотношении идей эроса и агапе в истории религиозно-философской мысли можно (в первом приближении) сгруппировать в три основных направления: дуалистическое, монистическое и синтезное.

В наиболее распространенном – дуалистическом направлении имеет место устойчивое противопоставление указанных видов любви [15] или их вариантов: любви-эроса и любви-каритас [28], amor concupiscentiae (любовь собственническая) и amor benevolentiae (любовь самоотверженная) [6]. Так, Д. Гильдебранд пишет о громадном превосходстве агапе по сравнению с эросом, которое дает нам право противопоставить христианскую любовь к ближнему (как сверхъестественную) – эросу (как естественной любви) [6, с. 401]. В наиболее резкой форме указанное противопоставление постулирует А. Нигрен в исследовании «Эрос и агапе» [26]. Он сопоставляет эрос и агапе как два полярных мотива (лейтмотива) античности и христианства, которые не имеют ничего общего в своей сути, но в исторической реальности христианской патристики смешиваются [26, с. 667, 678]. В содержании эроса А. Нигрен выделяет несколько основных значений: «любовь желания» или «жадная любовь», путь человека к Божественному и эгоцентрическая любовь [26, с. 175-176]. Агапе как самодостаточная идея любви в христианстве отождествляется мыслителем с сущностью Бога [26, с. 151]. А. Нигрен приводит схему соотношения идей эроса и агапе по отношению к четырем ступеням: Божьей любви, любви к ближним, любви к Богу и самолюбию. Максимум агапе, по его мнению, находится в Божьей любви. Уменьшаясь, она лучше проявляется в любви к ближним, и имеет

ноль в самолюбии. И наоборот, максимум эроса – в самолюбии, затем в любви к Богу, и соответственно ноль в Божьей любви [26, с. 219].

В монистическом направлении идеи эроса и агапе отождествляются. В качестве примера можно привести взгляды Псевдо-Дионисия Ареопагита, по мнению которого, богословы почитают одинаковыми имена Агапе и Эрос, но к божественному применяют главным образом имя Истинный Эрос (οντως ερωτα) – из-за нелепого предрассудка определенного рода людей. Речь в данном случае идет о настороженном отношении в христианской среде к термину «эрос» из-за его гедонистических и вульгарных «оттенков» в мифологической, религиозной и общественной сферах античности. Неудивительно поэтому, что сам термин «эрос» вовсе не встречается в книгах Нового Завета, а в христианской культуре он зачастую использовался для характеристики искаженной грехопадением «жадной» любви. Однако у Псевдо-Дионисия идея эроса преображается за счет его соединения со специфически христианской идеей доброй, жертвенной, милосердной и заботливой любви-агапе, причем не только на человеческом, но и на божественном уровне. По слову Ареопагита, Бог не только сам суть любовь и вожделение (агапе и эрос), но и причина, и как бы основатель и прародитель любви и вожделения, благодаря которым и он побуждается к движению, и они от него; иначе говоря, он сам себя подвизает к движению и ведет к самому себе. Поэтому и называют его то возлюбленным и вожделенным (αγαπητον και εραστον) – как прекрасного и благого, то, опять-таки, – вожделением и любовью (ερωτα και αγαπην), как подвизающую к движению и в то же время ведущую к себе единую и саму по себе прекрасную, благую и самовыявляемую благодаря себе силу [7, с. 45;, 27, 160.1-18].

В третьем, синтезном направлении, подчеркивается неразрывная связка эроса и агапе, которая была неоднократно артикулирована в истории религиозно-философской мысли. Так, в восточной патристике (Иоанн Златоуст, Максим Исповедник) встречается сложное многоаспектное словосочетание: ερωτι της αγαπης [25, 1.10] или ερωτος της αγαπης [24, 63.572.40], которое переводят как «влечение любви» [13, с. 180], «пламенная страсть любви» [10, с. 491], «напряженная любовь» [9, с. 373]. С. Кьеркегор в работе «Или-или» предпринимает попытку совместить земную любовь (эрос) и духовную любовь (христианскую агапе) в идее романтической любви в браке [11, с. 532-533]. Бенедикт XVI в энциклике Deus Caritas Est («Бог Есть любовь») утверждает, что на самом деле эрос и агапе (любовь восходящая и любовь нисходящая) никогда не могут быть полностью отделены друг от друга. По мнению понтифика, «любовь» в своей основе является единой реальностью, имеющей пусть даже разные измерения; иногда то одно, то другое из них может проявляться в большей степени. Однако там, где два измерения полностью отделяются друг от друга, появляется карикатура на любовь, либо обедненная форма любви [23, 7-8].

Сопоставляя указанные направления между собой, следует обратить внимание на то, что в дуалистическом и монистическом направлениях мыслители, так или иначе, затрагивают вопрос синтеза идей эроса и агапе. Таким образом, синтезное направление, по мнению автора статьи, является приоритетным и основополагающим для других направлений. Для обоснования данного тезиса, учитывая ограниченные рамки статьи, сузим исследовательское поле и обратимся к русской религиозно-философской мысли, представители которой внесли существенный вклад в рассмотрение вопроса соотношения идей эроса и агапе.

Отправной точкой анализа примем классификацию В. Шестакова. Он различает две линии в русской философии любви [22, с. 14]. К первой из них, ориентированной на неоплатонический эрос, он относит Вл. Соловьева, Л. Карсавина, Б. Вышеславцева, З. Гиппиус. Ко второй, ориентированной на каритас (то есть на христианскую агапе и на «…связанный с ними комплекс идей христианской этики, относящийся к семье и браку» [22, с. 14]) – П. Флоренского, С. Булгакова, И. Ильина. Незавершенную попытку синтеза двух направлений В. Шестаков находит у Н. Бердяева.

В терминах, предложенной нами классификации этому соответствует дуалистическое (противопоставление линий Вл. Соловьева, Л. Карсавина, Б. Вышеславцева, З. Гиппиус с одной стороны и П. Флоренского, С. Булгакова, И. Ильина – с другой) и синтезное (Н. Бердяев) направления.

Если синтезная позиция Н. Бердяева (который утверждает, что восходящая любовь-эрос может и должна соединяться с нисходящей любовью-агапе, а иначе не достигается полноты [3, с. 298]) не вызывает сомнения, то дуалистическое направление (или, в терминах В. Шестакова, противопоставление линий эроса и каритас-агапе) весьма условно, так как не учитывает синтезных тенденций, содержащихся в работах перечисленных В. Шестаковым мыслителей. Так, например, Вл. Соловьев, с одной стороны, может быть отнесен к дуалистическому направлению, ориентированному на «линию» неоплатонического эроса [17;, 18], так как именно в его работах представлена первая в русской философии развернутая концепция эроса [4, с. 10]. Но с другой стороны, его концепция эроса должна быть более четко увязана с агапическими аспектами понимания любви как самоотрицания, противоположного эгоизму [19, с. 234].

Аналогично обстоит дело и у других мыслителей, позиции которых согласно В. Шестакову следовало бы отнести к той или иной линии дуалистического направления. Так, Б. Вышеславцев хотя и акцентирует внимание на идее эроса [5], но в то же время подчеркивает важность связки и отождествления идей эроса и агапе в патристике (у Ареопагита и Максима Исповедника). Данное отождествление он характеризует как выражение со всею точностью идеи «сублимации» Эроса [5, с. 48]. Синтезные тенденции не менее явны и у П. Флоренского, хотя В. Шестаков относит его лишь ко второй линии (каритас-агапе). Тем не менее, П. Флоренский уделяет достаточное внимание проблематике идеи эроса. Так, анализируя Платона, он характеризует эрос с христианской точки зрения, как «…внутреннее, неотъемлемое от души и неукротимое искание вечной памяти» [21, с. 197]. Он же проводит анализ различных глаголов любви, определяя важную роль эроса для обозначения высшей любви к Богу в учениях православных подвижников [21, с. 403]. И хотя П. Флоренский, как подчеркивают исследователи (например, [1, с. 160]) делает ставку на понятие любви-филии, но это понятие совмещает в себе моменты φιλια, ερως и αγαπη [21, с. 400]. Он же указывает и на сходство понятий филия и эрос по содержанию [21, с. 399]. А для иллюстрации самой главы о дружбе П. Флоренский применяет изображение именно двух эросов (амурчиков), стреляющих друг в друга [21, с. 393].

Таким образом, в дальнейших исследованиях философии любви в русской философии следует исходить из синтезного направления и рассматривать его различные варианты. Преимущество использования синтезного направления для понимания многогранного феномена любви продемонстрируем на примере анализа любви князя Мышкина в романе Ф. Достоевского «Идиот».

Ряд исследователей акцентирует внимание лишь на жертвенной (агапической) любви как наиболее ключевой для творчества Ф. Достоевского. Так, например, Д. Орвин обращает внимание на то, что писатель считал любовь чувством истинно бескорыстным. Его позицию относительно любви исследовательница систематизирует в качестве конкретного нравственного порядка: «Быть добрым к другим и даже жертвовать собой ради их блага – это есть добро; действовать из эгоистических побуждений, особенно попирая таким образом индивидуальную свободу и права других – это зло» [16]. Такое самопожертвование, с точки зрения Д. Орвин, есть отличительный признак того, что Ф. Достоевский называет истинной христианской любовью. Указанные свойства действительно составляет сердцевину поступков князя Мышкина. Достаточно вспомнить его отношения с Мари, Настасьей Филипповной, Аглаей, Рогожиным, Лебедевым, Ипполитом, пронизанные состраданием, жертвенностью, заботой, прощением. Однако, позиция, которой придерживается Д. Орвин, существенно сужает феномен любви, описываемый писателем в образе

князя Мышкина. Так, например, из рассуждений исследовательницы не совсем понятно как красота Настасьи Филипповны может вдохновлять и приводить в восторг князя.

Поэтому следует учитывать и противоположную точку зрения, высказанную Н. Бердяевым. Он акцентирует внимание на эротическом характере любви, описанной в литературных персонажах Ф. Достоевского: «Любовь у Достоевского исключительно дионисична. Путь человека у Достоевского есть путь страдания. Любовь у него – вулканическое извержение, динамитные взрывы страстной природы человека» [2, с. 273]. В любви князя Мышкина действительно эти и другие признаки любви-эроса: стремление к красоте и восхищение ею, пламенность и пылкость, безрассудство и исступление. Достаточно вспомнить его первую встречу с Настасьей Филипповной или Аглаей.

Таким образом, любовь князя Мышкина невозможно объяснить исходя только из дуалистического направления. Но если принять во внимание синтезную позицию, то она помогает понять, что любовь-агапе и любовь-эрос переплетаются в душе данного персонажа. Однако агапе в данном синтезе остается доминирующей. В результате этого, семья не была создана князем ни с одной, ни с другой из указанных женщин. Очень показательным в этом отношении является его разговор с Евгением Павловичем накануне своей свадьбы с Настасьей Филипповной. Князь Мышкин поражает Евгения Павловича рассуждениями о любви одновременно и к Аглае, и к Настасье Филипповне. Приведем характерный отрывок:

«– Что же вы над собой делаете? – в испуге вскричал Евгений Павлович: – стало быть, вы женитесь с какого то страху? Тут понять ничего нельзя… Даже и не любя, может быть?

– О, нет, я люблю ее всей душой! Ведь это… дитя; теперь она дитя, совсем дитя! О, вы ничего не знаете!

– И в то же время уверяли в своей любви Аглаю Ивановну?

– О, да, да!

– Как же? Стало быть, обеих хотите любить?

– О, да, да!

– Помилуйте, князь, что вы говорите, опомнитесь!» [8, с. 658-660].

В данном случае синтезное направление может помочь нам лучше понять сердечные порывы князя. Его любовь к Аглае и к Настасье Филипповне была хотя и эротически-пылкой, но в то же время агапически-братской (как к сестрам), а потому и казалась в его глазах одновременно возможной.

В то же время данный пример свидетельствует о несамодостаточном характере любви-агапе в отрыве от любви-эроса, как и наоборот. Обратный пример трагической попытки построения семьи лишь на доминировании чувственного эроса показан в «Крейцеровой сонате» Л. Толстого. Проблема семьи Позднышева – в недостатке агапе (отсюда непонимание, ссоры, раздражительность, враждебность, ненависть). Л. Толстой описал типичный парадоксальный характер низменного эроса, который от восхищения быстро переходит к отвращению после своего удовлетворения. Позднышев сам признается: «Влюбленность истощилась удовлетворением чувственности, и остались мы друг против друга в нашем действительном отношении друг к другу, т. е. два совершенно чуждые друг другу эгоиста, желающие получить себе как можно больше удовольствия один через другого» [20, т. 27, с. 32]. В данном случае также можно говорить о синтезе эроса и агапе, но с доминированием первого. При этом агапе как жалость каждым супругом была направлена лишь на себя, выродившись в эгоизм.

Приведенные примеры свидетельствуют о несамодостаточности как идеи эроса, так и идеи агапе по отдельности для понимания многогранного феномена любви. Это касается, в том числе и божественной любви. Для подкрепления данного тезиса сошлемся на точку зрения русского дореволюционного профессора богосло-

вия С. Зарина. Он считает, что невозможно отождествить Божью глубину только с идеей агапе, даже ссылаясь на прямую формулу апостола Иоанна: Бог есть любовь (αγαπη) (1Иоан.4:8). Как отмечает С. Зарин, апостол Иоанн употребляет не одно, а три наименования Бога: Дух (Иоан.4:24), Свет (1Иоан. 1:5), Любовь (1Иоан.4:8), желая «…оттенить в Божеском существе только одну из наиболее характерных его черт» [9, с. 402]. В связи с этим, С. Зарин подчеркивает несостоятельность типичного протестантского учения ричлианства, которое полагает существо Божье исключительно в любви-агапе, вполне исчерпывающим содержание Божественного существа. Критикуя данную позицию, С. Зарин придерживается традиции богословия восточной патристики, согласно которому на пути апофатического богословия любое определение Бога является недостаточным. И. Мейендорф, обобщая идеи Псевдо-Дионисия, подчеркивает: «Бог абсолютно трансцендентен и выше бытия, и – до тех пор, пока мы остаемся в категориях существования, – может быть описан лишь в негативных терминах» [14, 1.4]. Как отмечает Вл. Лосский, когда говорят: «Бог есть Любовь», или «Божественные Лица соединены взаимной любовью», то имеют в виду их общее проявление, любовь-энергию, которой обладают все три Ипостаси, ибо единство Трех превыше даже самой любви [12, с. 172]. Что мы можем знать о Боге? Лишь только то, что Он Сам о себе открывает – таково коренное отличие религии откровения, в которой наряду с апофатическим путем открывается путь катафатический. Если следовать апофатике и катафатике, то ни один из терминов в полной мере не выражает сущности Божества. В Библии свыше 60 имен Божьих, Агапе – одно из них, которое по слову Григория Богослова благоугоднее Богу всякого другого имени [9, с. 402], но, тем не менее, данное имя не выражает собой вполне и безусловно самого существа Божьего и всей глубины Божьей любви.

Итак, подводя итог, подчеркнем, что синтезное направление, в котором подчеркивается неразрывная связка идей эроса и агапе является наиболее перспективным для анализа многогранного феномена любви, что и было продемонстрировано на примерах русской религиозно-философской мысли. При этом следует помнить, что любовь являет собой не механическую составленность разных граней, но некий цельный феномен, в котором аспекты эроса и агапе органически взаимопроникают и дополняют друг друга.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Абрамов А. И. Метафизика любви и философия сердца в русской философской культуре / А. И. Абрамов // Философия любви. В 2 ч. Ч.1 / Под общ. ред. Д.П. Горского ; сост. А. А. Ивин. – М. : Политиздат, 1990. – С. 149-161.
2. Бердяев Н. А. Любовь у Достоевского / Н. А. Бердяев // Русский Эрос, или Философия любви в России / [Сост. и авт. вступ. ст. В.П. Шестаков]. – М. : Прогресс, 1991. – С. 273-283.
3. Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого / Н. А. Бердяев // О назначении человека. – М. : Республика, 1993. – С. 254-357.
4. Васильев Д. Ю. Идея эроса в русской религиозной философии: автореф. дис...канд. филос. наук : 09.00.01 – Онтология и теория познания ; 09.00.03 – История философии / В. Д. Юрьевич ; [Башкирский гос. ун-т]. – Уфа, 1997. – 18 с.
5. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса / Б. П. Вышеславцев; Сост. В. В. Сапов. – М. : Республика, 1994. – 368 с.
6. Гильдебранд Д. (фон). Метафизика любви / Д. фон Гильдебранд; пер. с нем. А. И. Смирнова. – СПб. : Алетейя ; Ступени, 1999. – 628 с.
7. Дионисий Ареопагит. Божественные имена / Д. Ареопагит ; Перев. с греч. Л. Лутковского // Мистическое богословие / Христианская благотв.-просветит. ассоц. «Путь к Истине». – К. : Путь к истине, 1991. – С. 13-94.
8. Достоевский Ф. М. Собрание сочинений. В 10 т. Т.6. Идиот / Ф. М. Достоевский; под общ. ред. Л. П. Гроссмана и др. – М. : Гос. изд. Художественной литературы, 1957. – 736 с.
9. Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению / С. М. Зарин. – [Перепеч. по изд. 1907 г.]. – М. : Паломник, 1996. – XV, 694, XXXI с.
10. Иоанн Златоуст. Беседа I. О любви // Творения святого отца нашего Иоанна Златоу-

ста архиепископа Константинопольского : в русском переводе. В 12 т. Т.12. Кн.1 / И. Златоуст. – Почаев : Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. – С. 483-913.

11. Кьеркегор С. Или – или. Фрагмент из жизни : в 2 ч. / С. Кьеркегор ; Пер. с дат., вступ, ст., коммент., примеч. Н. Исаевой и С. Исаева. – СПб. : РХГА ; Амфора, 2011. – 823 с.

12. Лосский В. Н. Боговидение / В. Лосский. – М. : АСТ, 2003. – 760 с.

13. Максим Исповедник. Четыреста глав о любви / Исповедник Максим // Добротолюбие : в русском переводе святителя Феофана Затворника Вышенского : дополненное. В 5 т. Т. 3 / святитель Феофан затворник Вышенский. – [Перепеч. с изд. 1888 г.]. – М. : Паломник, 2003. – С. 177-245.

14. Мейендорф И. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / Протоиерей И. Мейендорф ; Пер. с англ. В. Марутика. – Мн. : Лучи Софии, 2001. – 336 с.

15. Муретов М. Д. Новозаветная песнь любви сравнительно с «Пиром» Платона и «Песнью Песней Соломона» / М. Д. Муретов // Богословский вестник. – 1903. – №11. – С. 461-499 ; №12. – С. 559-612.

16. Орвин, Д. «Идиот» и проблема любви к другим и себялюбия в творчестве Ф. М. Достоевского [Электронный ресурс] / Д. Орвин ; Пер. с англ. Татьяны Бузиной // Роман Ф. М. Достоевского «Идиот»: современное состояние изучения : Сб. работ отечественных и зарубежных ученых / РАН ; Под ред. Т.А. Касаткиной. – М. : Наследие, 2001. – Режим доступа : http://komdost.narod.ru/orvin.htm.

17. Соловьев В. С. Жизненная драма Платона / В. С. Соловьев // Сочинения. В 2 т. Т. 2; АН СССР, Ин-т философии. – М. : Мысль, 1988. – С. 582-625.

18. Соловьев В. С. Смысл любви / В. С. Соловьев // Сочинения. В 2 т. Т. 2; АН СССР, Ин-т философии. – М. : Мысль, 1988. – С. 492-546.

19. Соловьев В. С. Философские начала цельного знания / В. С. Соловьев // Сочинения. В 2 т. Т. 2; АН СССР, Ин-т философии. – М. : Мысль, 1988. – С. 139-289.

20. Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений. Т. 27 / Л. Н. Толстой ; Под общ. ред. В. Г. Черткова. – М. : Гос. изд. Художественной литературы, 1936. – XI + 765 с.

21. Флоренский П. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах / Священник П. Флоренский. – Репр. воспроизв. изд. 1914 г. – М. : Лепта, 2002. – 814 с.

22. Шестаков В. П. Вступительная статья / В. П. Шестаков // Русский Эрос, или Философия любви в России / Сост. В.П. Шестаков. – М. : Прогресс, 1991. – С. 5-18.

23. Энциклика Deus caritas est Верховного Понтифика Бенедикта XVI епископам пресвитерам и диаконам монашествующим и всем верным мирянам. О христианской любви [Электронный ресурс] / Бенедикт XVI // Ратцингер-Информ. – 2005. – Режим доступа : http://www.benediktxvi.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=681&Itemid=68.

24. Joannes Chrysostomus. Eclogae I-XLVIII ex diversis homiliis [CD-R resource] / Joannes Chrysostomus // Thesaurus Linguae Graecae (E). Key 2062.338 / University of California. – Irvine, 2000. – Repr. : Patrologiae cursus completus. Series graeca. T.63 / J.-P. Migne. – P. 567-902.

25. Maximus Confessor. Capita de caritate [CD-R resource] / Maximus Confessor // Thesaurus Linguae Graecae (E). Key 2892.8 / University of California. – Irvine, 2000. – Repr. : Massimo confessore. Capitoli sulla carita / Ed. Ceresa-Gastaldo, A. – Rome : Editrice Studium, 1963. – P. 48-238.

26. Nygren A. Agape and Eros / A. Nygren ; transl. by Philip S. Watson. – Philadelphia : The Westminster press, 1953. – 764 p.

27. Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus [CD-R resource] / Pseudo-Dionysius Areopagita // Thesaurus Linguae Graecae (E). Key 2798.4 / University of California. – Irvine, 2000. – Repr. : Corpus Dionysiacum i / Ed. Suchla, B.R. – Berlin, 1990.

28. Scholz, H. Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums / D. Dr. Heinrich Scholz. – Halle (Saale) : Max Niemeyer Verlag, 1929. – 120 s.

REFERENCES:

1. Abramov A. I. Metafizika lyubvi i filosofiya serdtsa v russkoy filosofskoy kul'ture [Metaphysics of love and heart philosophy in Russian philosophical culture] // Filosofiya lyubvi. V 2 ch. Ch.1 / Pod obshch. red. D.P. Gorskogo ; sost. A. A. Ivin. – M. : Politizdat, 1990. – S. 149-161.

2. Berdyaev N. A. Lyubov' u Dostoevskogo [Love Dostoyevsky] // Russkiy Eros, ili Filosofiya lyubvi v Rossii / [Sost. i avt. vstup. st. V.P. Shestakov]. – M. : Progress, 1991. – S. 273-283.

3. Berdyaev N. A. Ekzistentsial'naya dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo [The

existential dialectic of the divine and the human] // O naznachenii cheloveka. – M. : Respublika, 1993. – S. 254-357.

4. Vasil'ev D. Yu. Ideya erosa v russkoy religioznoy filosofii [The idea of eros in the Russian religious philosophy]: avtoref. dis...kand. filos. nauk : 09.00.01 – Ontologiya i teoriya poznaniya ; 09.00.03 – Istoriya filosofii; [Bashkirskiy gos. un-t]. – Ufa, 1997. – 18 s.

5. Vysheslavtsev B. P. Etika preobrazhennogo erosa [Ethics transfigured eros]; Sost. V. V. Sapov. – M. : Respublika, 1994. – 368 s.

6. Gil'debrand D. (fon). Metafizika lyubvi [Metaphysics of love]; per. s nem. A. I. Smirnova. – SPb. : Aleteyya ; Stupeni, 1999. – 628 s.

7. Dionisiy Areopagit. Bozhestvennye imena [Divine names] ; Perev. s grech. L. Lutkovskogo // Misticheskoe bogoslovie / Khristianskaya blagotv.-prosvetit. assots. «Put' k Istine». – K. : Put' k istine, 1991. – S. 13-94.

8. Dostoevskiy F. M. Sobranie sochineniy. V 10 t. T.6. Idiot [Collected Works. The 10 tons. V.6. Idiot]; pod obshch. red. L. P. Grossmana i dr. – M. : Gos. izd. Khudozhestvennoy literatury, 1957. – 736 s.

9. Zarin S. M. Asketizm po pravoslavno-khristianskomu ucheniyu [Austerity for the Orthodox Christian teaching]. – [Perepech. po izd. 1907 g.]. – M. : Palomnik, 1996. – XV, 694, XXXI s.

10. Ioann Zlatoust. Beseda I. O lyubvi [Conversation I. About love] // Tvoreniya svyatogo ottsa nashego Ioanna Zlatousta arkhiepiskopa Konstantinopol'skogo : v russkom perevode. V 12 t. T.12. Kn.1 / I. Zlatoust. – Pochaev : Svyato-Uspenskaya Pochaevskaya Lavra, 2005. – S. 483-913.

11. K'erkegor S. Ili – ili. Fragment iz zhizni : v 2 ch. [Or – or. Fragment of life:] ; Per. s dat., vstup, st., komment., primech. N. Isaevoy i S. Isaeva. – SPb. : RKhGA ; Amfora, 2011. – 823 s.

12. Losskiy V. N. Bogovidenie [Beholding of God]. – M. : AST, 2003. – 760 s.

13. Maksim Ispovednik. Chetyresta glav o lyubvi [Four chapters on love] // Dobrotolyubie : v russkom perevode svyatitelya Feofana Zatvornika Vyshenskogo : dopolnennoe. V 5 t. T. 3 / svyatitel' Feofan zatvornik Vyshenskiy. – [Perepech. s izd. 1888 g.]. – M. : Palomnik, 2003. – S. 177-245.

14. Meyendorf I. Vizantiyskoe bogoslovie. Istoricheskie tendentsii i doktrinal'nye temy [Byzantine theology. Historical trends and doctrinal themes]; Per. s angl. V. Marutika. – Mn. : Luchi Sofii, 2001. – 336 s.

15. Muretov M. D. Novozavetnaya pesn' lyubvi sravnitel'no s «Pirom» Platona i «Pesn'yu Pesney Solomona» [The New Testament song of love in comparison with the «Feast» and Plato's «Song of Solomon»] // Bogoslovskiy vestnik. – 1903. – №11. – S. 461-499 ; №12. – S. 559-612.

16. Orvin, D. «Idiot» i problema lyubvi k drugim i sebyalyubiya v tvorchestve F. M. Dostoevskogo [«The Idiot» and the problem of love for others and self-love in the works of Fyodor Dostoyevsky] [Electronic resource]; Per. s angl. Tat'yany Buzinoy // Roman F. M. Dostoevskogo «Idiot»: sovremennoe sostoyanie izucheniya : Sb. rabot otechestvennykh i zarubezhnykh uchenykh / RAN ; Pod red. T.A. Kasatkinoy. – M. : Nasledie, 2001. – Access mode: http://komdost.narod.ru/orvin.htm.

17. Solov'ev V. S. Zhiznennaya drama Platona [Life Drama of Plato] // Sochineniya. V 2 t. T. 2; AN SSSR, In-t filosofii. – M. : Mysl', 1988. – S. 582-625.

18. Solov'ev V. S. Smysl lyubvi [The meaning of love] // Sochineniya. V 2 t. T. 2; AN SSSR, In-t filosofii. – M. : Mysl', 1988. – S. 492-546.

19. Solov'ev V. S. Filosofskie nachala tsel'nogo znaniya [Philosophical Principles of Integral Knowledge] // Sochineniya. V 2 t. T. 2; AN SSSR, In-t filosofii. – M. : Mysl', 1988. – S. 139-289.

20. Tolstoy L. N. Polnoe sobranie sochineniy. T. 27 [Full composition of writings] ; Pod obshch. red. V. G. Chertkova. – M. : Gos. izd. Khudozhestvennoy literatury, 1936. – XI + 765 s.

21. Florenskiy P. Stolp i utverzhdenie istiny: Opyt pravoslavnoy teoditsei v dvenadtsati pis'makh [The pillar and ground of the truth: Experience Orthodox theodicy in twelve letters]. – Repr. vosproizv. izd. 1914 g. – M. : Lepta, 2002. – 814 s.

22. Shestakov V. P. Vstupitel'naya stat'ya [Prolusion] // Russkiy Eros, ili Filosofiya lyubvi v Rossii / Sost. V.P. Shestakov. – M. : Progress, 1991. – S. 5-18.

23. Entsiklika Deus caritas est Verkhovnogo Pontifika Benedikta XVI episkopam presviteram i diakonam monashestvuyushchim i vsem vernym miryanam. O khristianskoy lyubvi [Encyclical Deus caritas est of the Supreme Pontiff Benedict XVI to the bishops priests and deacons monastics and all the lay faithful. About Christian love] [Electronic resource]. // Rattsinger-Inform. – 2005. – Access mode: http://www.benediktxvi.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=681&I

temid=68.

24. Joannes Chrysostomus. Eclogae I-XLVIII ex diversis homiliis [CD-R resource] // Thesaurus Linguae Graecae (E). Key 2062.338 / University of California. – Irvine, 2000. – Repr. : Patrologiae cursus completus. Series graeca. T.63 / J.-P. Migne. – P. 567-902.

25. Maximus Confessor. Capita de caritate [CD-R resource] // Thesaurus Linguae Graecae (E). Key 2892.8 / University of California. – Irvine, 2000. – Repr. : Massimo confessore. Capitoli sulla carita / Ed. Ceresa-Gastaldo, A. – Rome : Editrice Studium, 1963. – P. 48-238.

26. Nygren A. Agape and Eros; transl. by Philip S. Watson. – Philadelphia : The Westminster press, 1953. – 764 p.

27. Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus [CD-R resource // Thesaurus Linguae Graecae (E). Key 2798.4 / University of California. – Irvine, 2000. – Repr. : Corpus Dionysiacum i / Ed. Suchla, B.R. – Berlin, 1990.

28. Scholz, H. Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums. – Halle (Saale) : Max Niemeyer Verlag, 1929. – 120 s.

Шаталович О. М., доктор філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара (Дніпропетровськ, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua

Співвідношення ідей Еросу і Агапе в російській релігійно-філософській думці

Анотація. *У статті розглянуті варіанти вирішення питання про співвідношення ідей еросу і агапе в історії релігійно-філософської думки, які були згруповані за трьома основними напрямками: дуалістичному, моністичному і синтезному. Автор статті на матеріалах російської релігійно-філософської думки доводить, що синтезний напрямок є пріоритетним і основним для інших напрямків.*

Ключові слова: *ерос, агапе, філософія любові, російська філософія.*

Shatalovich A. M., doctor of philosophical sciences, docent, associate professor of the Department of philosophy Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

The ratio of the ideas of Eros and Agape in Russian religious and philosophical thought.

Abstract. *The author analyzes the ratio of the ideas of Eros and Agape on the materials of Russian philosophy. Author of articles have proposed to classify solutions to the issue of the relationship between the ideas of Eros and Agape. The article examines three trends: dualistic, monistic, synthesis. The synthesis trend is the most promising direction for the analysis of the multifaceted phenomenon of love.*

Possible solution to the question of the relationship between the ideas of eros and agape in the history of religious and philosophical thought possible (to a first approximation) grouped into three main areas: the dualistic, monistic and synthesis.

The most common - a dualistic direction holds steady opposition of these types of love, or their variants: love-eros and love-Caritas, amor concupiscentiae (possessive love) and amor benevolentiae (selfless love). The monistic idea of the direction of eros and agape are identified. In the third, the synthesis direction emphasizes the inextricable bunch of eros and agape, which has been repeatedly articulated in the history of religious and philosophical thought.

Synthesis direction, which emphasizes the inextricable bunch of ideas of eros and agape is the most promising for the analysis of the multifaceted phenomenon of love, and that was demonstrated by the example of Russian religious and philosophical thought. It should be remembered that love is not a mechanical drawing up of different faces, but a whole phenomenon, in which aspects of eros and agape organically interpenetrate and complement each other.

Key words: *Eros, Agape, philosophy of love, Russian philosophy.*

УДК 1(091)

Шаталович И. В.
кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры философии
Днепропетровский национальний
университет имени Олеся Гончара
(Днепропетровск, Украина),
E-mail: visnukDNU@i.ua

СОВРЕМЕННОЕ ПРОЧТЕНИЕ ИДЕЙ Г. ЛЕЙБНИЦА В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ ПОСТРОЕНИЯ ЦЕЛОСТНОЙ КАРТИНЫ МИРА

Аннотация. *В статье рассматривается проблема согласования в рамках единой картины мира детерминистских и индетерминистских аспектов. Рассмотренные идеи Г. Лейбница и его последователей содержат, по мнению автора статьи, ключ к современному решению проблемы построения целостной картины мира.*

Ключевые слова: *Г. Лейбниц, картина мира, редукционизм, холизм, детерминизм, индетерминизм.*

Целостная картина мира, объединяющая в себе живую и неживую природу – одна из приоритетных проблем научного поиска последних столетий. Об этом в частности свидетельствует активное развитие междисциплинарных наук (биофизика), направлений (синергетика), идей (глобальный эволюционизм), а также возникшая необходимость преодоления поляризации современного мировоззрения сосуществующего в виде двух сфер (естественнонаучной и гуманитарной), обладающих разными языками, критериями и ценностями. Для решения указанной проблемы целесообразно обратиться, прежде всего, к историко-философской ретроспективе, в частности, к современному прочтению (в контексте проблемы построения целостной картины мира) идей Г. Лейбница, что и будет составлять цель данной статьи.

Перед тем как более подробно остановиться на учении Г. Лейбница, уточним ключевые понятия, используемые в данном исследовании. Понятие «картина мира» будем использовать в нескольких значениях. Во-первых, в широком смысле, оно сближается с понятием мировоззрения [8; 22, с. 275] и представляет целостный образ мира, который содержит чувственную (наглядный образ [7, с. 8-9]), рациональную (категории, принципы, понятия), этическую и аксиологическую компоненты.

Во-вторых, следуя примеру исследователей [1; 6], содержание картины мира соотнесем с различными сферами бытия. Выделим религиозно-мифологическую, натурфилософскую (физическую, от греч. physis – природа), социальную картины мира, а также их модификации.

В-третьих, картина мира в социокультурном плане может иметь значение доминирующей мировоззренческой установки, задающей тон той или иной эпохе. Например, религиозная картина мира средневековья или научная картина мира Нового времени.

В-четвертых, картину мира представим как условную схему, состоящую из элементов и обеспечивающего их единство детерминирующего начала. Под элементами картины мира будем понимать выкроенные из реальности объекты (явления). Примеры детерминирующего начала: судьба или Бог в религиозно-мифологической, материя – в научно-материалистической, государство – в социально-политической картинах мира. Обратим внимание на необходимость учета глубинной взаимосвязи идеи детерминизма и картины мира. Последняя в современных когнитивно-гносеологических исследованиях восходит к понятию «образ мира» [22, с. 207], который представляет собой не столько зрительную картинку, сколько создаваемую модель

событий реальности [2, с. 11-14]. При этом существенную роль играет способность сознания, которую вслед за А. Бергсоном, можно назвать выкраиванием определенных тел, необходимых для действия из подвижной непрерывной реальности [3, с. 134]. В этом случае картина мира представляет собой некоторую условную «остановку» («снимок») подвижной реальности, что выступает необходимой предпосылкой познания [4, с. 292-293; 19, с. 59]. При этом «остановленная» реальность обращается, по сути, в схему мира, которая строится из условно изолированных явлений и их детерминационного отношения [25, с. 546-547]. Следовательно, детерминационные отношения (связи) компенсируют жизненно-подвижный характер воспринимаемой реальности, предохраняют схематический образ мира от структурного «рассыпания», что свидетельствует о важной роли категории детерминизма при построении картины мира.

Формирование картины мира как целостного образа реальности имеет существенное затруднение, связанное с преодолением качественного разрыва между живой и неживой природой, между микро- и макро- мирами, а также с согласованием в рамках единой системы детерминистских и индетерминистских аспектов. Последнее можно еще охарактеризовать как детерминистские апории – сложноразрешимые задачи, связанные с учетом спонтанности (космологическая апория) и свободы человека (этическая апория) в детерминистской картине мира.

В истории мысли альтернативными путями решения рассматриваемого затруднения выступали редукционизм и холизм. Под редукционизмом, в научно-исследовательской литературе [9, с. 3; 20, с. 396] понимают, во-первых, тенденцию понять сложное, исходя из простого (например, механицизм и элементаризм); во-вторых, представление о сводимости «высшего» к «низшему» (например, социального к биологическому). За счет редукционизма ученые стремятся построить общую картину мира, основанную на небольшом количестве исходных принципов. Холизм – в широком смыс¬ле позиция в философии и науке [18, т. 4, с. 299-300; 23, с. 440-441] по проблеме соотношения части и целого, исходящая из качественного своеобразия це¬лого по отношению к его частям. При построении картины мира с холистских позиций весь мир представляется как единое целое, а выделяемые отдельные явления и объекты имеют смысл только как части этой единой общности.

Оппозиция редукционистских и холистских тенденций имеет глубинные основания и базируется на двух когнитивных типах мышления и переработки информации: «знаково-символическом» (логико-вербальном) и «пространственно-образном», аналитической и холистской стратегии [16, с. 242-243]. Данные аспекты сопоставимы с «атомарным» и «гештальтным» подходами к психическим явлениям [12, с. 27-28]. Отсюда следуют два стиля мышления, два способа построения картины мира: через упрощение (разум не способен охватить мир во всей полноте) [11, с. 163-164; 21, с. 70-72] и достраивание (образ должен быть завершенным и целостным) [2, с. 13-14; 12, с. 113]. Данные методы характеризуются неразрывностью, как и порождающие их когнитивные подходы. В то же время возможен вариант доминирования, который присущ не только отдельному человеку, но и целым культурам. Этот феномен хорошо аргументирует И.А. Герасимова. Она показывает, что доминирование той или иной стратегии мышления способствовало формированию западного (редукционистского) и восточного (синтетически-целостного) когнитивных стилей [5, с. 178-180].

В итоге, выделение альтернативных тем редукционизма и холизма позволяет в данном исследовании говорить о редукционно-детерминистском или холистическо-детерминистском характере (тенденции) того или иного мировоззрения (или картины мира).

Примером редукционистской тенденции – упрощение аристотелевского понимания причинности в Новое время (отбрасывание формальной и целевой причин), что привело к механистической картине мира. Как известно, начиная с эпохи Нового

времени внимание мыслителей было сосредоточено на объяснении самых различных явлений на основе законов механики, начиная от астрономических и кончая явлениями живой природы. За счет редукционистского решения детерминистских апорий, многокрасочный мир превращается в бесцветную и обездушенную механическую схему. Основание этому полагает механистическая девитализация элементов картины мира (Г. Галилей, Р. Декарт, И. Ньютон). Развитие редукционистской тенденции в данный период сопряжено с утратой трансцендентных характеристик, деперсонализацией и десакрализацией (Бог-Природа в учении Б. Спинозы, атеистическо-материалистическая система мира П. Лапласа), а также религиозно-социальной раздвоенностью (Левиафан – «смертный Бог» у Т. Гоббса, государство как «шествие Бога в мире» у Г. Гегеля) детерминирующего начала. Обобщение данной тенденции в неклассическом периоде осуществляется диалектическим материализмом (К. Маркс, Ф. Энгельс), в котором религиозное детерминирующее начало полностью заменяется материальным и социально-политическим, а элементы картины мира деавтономизируются (случайность – форма проявления необходимости; свобода – осознанная необходимость).

Типичным примером холистской тенденции является введение Аристотелем учения о четырех причинах для объяснения мира в его полноте и целостности. Возрождение данной тенденции в философии Г. Лейбница возникает в новоевропейский период в качестве противовеса редукционистской тенденции.

Центральная тема философских рассуждений Г. Лейбница – проблема единства мира, в котором каж¬дый элемент выражает весь мир целиком [10, т.3, с. 296]. Решая данную проблему, мыслитель одним из первых в новоевропейском периоде создает картину мира, основываясь на холистском подходе.

В отличие от господствовавшего в то время механицизма, девитализирующего мир, картина мира Г. Лейбница строилась в русле продолжения аристотелевско-томистского органицизма. По мнению мыслителя, мир является организмом и хотя не все тела органические, однако во всех неорганических скрываются органические, то есть везде присутствует организм. Для обоснования данной позиции, Г. Лейбниц продолжает линию Аристотеля по синтезу действующих и целевых причин [10, т.1, с. 357], а также постулирует теорию нематериальных атомов, духовных элементов бытия – монад.

Монады – это простые и неделимые субстанции, сходные с энтеле¬хиями Аристотеля, к понятию которых Г. Лейбниц прибавляет виталистические признаки деятельной силы или внутренней активности, самостоятельности, а также способность к восприятию и сознанию. Если «низшим», простым или бессознательным монадам (неорганический мир и растительное царство) присущи лишь смутные представления, за счет чего вещи не столько детерминируют друг друга, сколько как бы «сговариваются» друг с другом; то у животных представления достигают ступени ощущений, а у человека – ясного понимания, осмысления [17, с. 82-83].

Г. Лейбниц постулирует автодетерминацию монад. Он утверждает, что естественные изменения монад исходят из внутреннего принципа, так как внешняя причина не может иметь влияния внутри монады. Мыслитель обосновывает автономность монад, утверждая, что в них есть «самодовление», которое делает их источником их внутренних действий, так сказать «бестелесными автоматами» [10, т.1, с. 414-416]. В то же время отметим, что указанная онтологическая автономность элементов картины мира не имеет у Г. Лейбница абсолютного характера, а опосредуется через детерминирующее начало – Бога. Бог понимается мыслителем как трансцендентное основание (достаточное, или последнее), или последняя причина, которая должна стоять вне цепи, или «ряда многоразличия случайных вещей», как бы ни был этот ряд бесконечен [10, т.1, с. 418]. Таким образом, Г. Лейбниц при построении холистическо-детерминистской картины мира придерживается принципа иерархии, который был характерен для Фомы Аквинского. Вместе с указанным принципом от-

метим и томистский принцип синергии. Соработничество Бога и монад Г. Лейбниц объясняет следующим образом: «…в простых субстанциях бывает только идеальное влияние одной монады на другую, которое может происходить лишь через посредство Бога» [10, т.1, с. 421-422].

Наряду с трансцендентным пониманием Бога проблему спонтанности элементов картины мира Г. Лейбницу помогает решить и персоналистическое понимание Первопричины. Рассуждая о совмещении возможного и необходимого, мыслитель критикует редукционно-детерминистское понимание необходимости, исключающей возможность действительно свободного выбора (в частности, у Т. Гоббса и Б. Спинозы). Он называет ее абсолютной необходимостью, отрицающей случайность. В связи с этим, Г. Лейбниц приводит точку зрения Б. Спинозы [10, т.4, с. 69] о том, что все происходит от первой причины или от первичной природы, следовательно, по совершенно геометрической и слепой необходимости. Оспаривая данную точку зрения, Г. Лейбниц не признает, что подобное первичное начало вещей способно к выбору, к благости или к разумению. В противовес он утверждает концепцию личностного Бога и уходит от концепции пантеистически понимаемого Бога-субстанции Б. Спинозы, а также следующего из этого учения абсолютного понимания необходимости. В результате, случайность избавляется от излишней субъективизации (как незнания причин) и органически включается мыслителем в детерминистскую картину мира. В свою очередь, необходимость становится условной и основывается на том, что в бесконечном универсуме все явления и события не могут быть однозначными (то есть такими, которые не допускают никакой противоположности). Данное холистское решение детерминистских апорий объясняется еще тем, что окружающий нас мир рассматривается Г. Лейбницем как предустановленная Богом гармония, которая возникает через сообразование Богом всех вещей с их целями. Как поясняет свою мысль Г. Лейбниц, действия и страдания между творениями потому оказываются взаимны, потому что Бог, сравнивая две простые субстанции, находит в каждой из них основания, побуждающие его приспособлять одну к другой. А так как в идеях Бога есть бесконечное множество возможных универсумов, из которых осуществиться может лишь один, то необходимо достаточное основание для выбора, которое определяет Бог скорее к одному, чем к другому [10, т.1, с. 357-358, 422].

Таким образом, картина мира строится Г. Лейбницем при помощи холистского подхода к решению космологической и этической детерминистских апорий. Руководствуясь данным подходом, он следует в русле аристотелевско-томистской холистской парадигмы (принципов органицизма, иерархии и синергии). Главная особенность понимания им картины мира заключается в неизменности трансцендентной и персоналистичной характеристик детерминирующего начала, а также в существенном шаге в сторону автономизации элементов картины мира в учении об автодетерминации монад.

Разработанное в учении Г. Лейбница направление долгое время оставалось «в тени» по причине доминирования идеалов механицизма в философии Нового времени. Свою дальнейшую реализацию оно получает уже лишь в неклассической философии, примером чего служит система мира, предложенная религиозным философом Н.О. Лосским [13-15].

Н.О. Лосский с холистских позиций решает детерминистские апории и органически соединяет в картине мира различные уровни бытия. Для этого мыслитель преобразует идею монады у Г. Лейбница и постулирует понятие «субстанциального деятеля». Устраняя замкнутость монад, он допускает взаимодействие между ними, наделяет их свободой выбора и возможностью саморазвития. Автономизация элементов картины мира получает у Н.О. Лосского существенное развитие, что позволяет ему органически включить спонтанность в систему мироздания. Представленная Н.О. Лосским иерархическая картина мира базируется на трансцендентном

персоналистичном детерминирующем начале, которое Н.О. Лосский постулирует для того, чтобы мыслить мир как некоторое систематическое целое.

Примером современного применения холистского подхода в противовес редукционистскому является анализ тенденций развития квантовомеханической картины мира, выполненный отечественным исследователем И.З. Цехмистро [24, с. 37-38].

Выводы. Философия Нового времени характеризуется доминированием редукционно-детерминисткой тенденции понимания мира (Р. Декарт, И. Ньютон). Альтернативная тенденция представляла развитие холистского направления (Г. Лейбниц), которое долгое время оставалось «в тени» по причине доминирования идеалов механицизма. Руководствуясь принципами иерархии и синергии, Г. Лейбниц с холистских позиций решает детерминистские апории (мир как организм и предустановленная гармония), постулируя трансцендентное персоналистичное детерминирующее начало (Бог) и автономизацию элементов картины мира (монады). Продолжением данной тенденции в неклассической философии выступает система мира Н.О. Лосского, который придерживается позиции умеренной автодетерминации («субстанциальный деятель») в рамках гетеродетерминации (Бог как сверхмировое начало). Рассмотренные идеи Г. Лейбница и его последователей содержат, по мнению автора статьи, ключ к современному решению проблемы построения целостной картины мира.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Алиева Н. З. Мировидение и мировоззрение в эпоху перехода [Электронный ресурс] / А. Н. Зиновьевна // Постнеклассическое естественнонаучное образование: концептуальные и философские основания. – М.: Академия Естествознания, 2008. – Режим доступа: http://www.monographies.ru/7-81.

2. Баксанский О. Е. Когнитивный образ мира. Пролегомены к философии образования : Научная монография / О. Е. Баксанский, Е. Н. Кучер ; РАН, ин-т философии. – М. : Канон +, 2010. – 224 с.

3. Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь / А. Бергсон ; ИФРАН ; [сост. и пер. И.И. Блауберг]. – М. : РОССПЭН, 2010. – 399 с. – (Книга света).

4. Бергсон А. Творческая эволюция / А. Бергсон. – М. : ТЕРРА-Книжный клуб ; КАНОН-пресс-Ц, 2001. – 384 с. – (Канон философии).

5. Герасимова И. А. Диалог культур и когнитивная эволюция / И. А. Герасимова // Эволюция. Мышление. Сознание / Под ред. И. П. Меркулова ; ИФРАН. – М. : Канон +, 2004. – С. 169-227.

6. Даниленко В. П. Основы духовной культуры в картинах мира [Электронный ресурс] / В. П. Даниленко, Л. В. Даниленко. – Иркутск : ИГУ, 1999. – 538 с. – Режим доступа: http://www.islu.ru/danilenko/kartiny/kartin.htm

7. Дышлевый П. И. Что такое общая картина мира / П. И. Дышлевый, Л. В. Яценко. – М. : Знание, 1984. – 64 с.

8. Кузнецова Т. Ф. Картина мира [Электронный ресурс] / Т. Ф. Кузнецова // Информационный гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение». Культурология. – 2008. – №4. – Режим доступа : http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2008/4/Kuznetsova/

9. Купцов В. И. Редукционизм и современная наука / В. И. Купцов. – Пущино : НЦБИ АН СССР, 1986. – 16 с.

10. Лейбниц Г. Сочинения. В 4 т. / Г. В. Лейбниц ; АН СССР, ин-т философии. – М. : Мысль, 1982-1989. – (Философское наследие). – Т. 1. – 1982. – 636 с. ; Т. 2. – 1983. – 686 с. ; Т. 3. – 1984. – 734 с. ; Т. 4. – 1989. – 555 с.

11. Ленин В. И. Конспект книги Гегеля «наука логики» / В. И. Ленин // Полное собрание сочинений. Т. 29. Философские тетради; ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. – 5-е изд. – М. : Политиздат, 1973. – С. 77-218.

12. Леонтьев А. Н. Лекции по общей психологии / А. Н. Леонтьев ; Под ред. Д. А. Леонтьева, Е. Е. Соколовой. – М. : Смысл, 2001. – 511 с.

13. Лосский Н. О. Идеал-реализм / Н. О. Лосский // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М. : Республика, 1999. – С.289-348.

14. Лосский Н. О. Свобода воли / Н. О. Лосский // Избранное. – М. : Правда, 1991. – С.485-599.

15. Лосский Н. О. Учение о перевоплощении / Н. О. Лосский // Учение о перевоплоще-

нии. Интуитивизм / Н. О. Лосский. – М. : Прогресс, 1992. – С. 10-134.

16. Меркулов И. П. Мышление как информационный процесс / И. П. Меркулов // Эволюция. Мышление. Сознание / Под ред. И. П. Меркулова ; ИФРАН. – М. : Канон +, 2004. – С. 228-260.

17. Нарский И. С. Готфрид Лейбниц / И. С. Нарский. – М. : Мысль, 1972. – 239 с.

18. Новая философская энциклопедия. В 4 т. / Рук. проекта В. С. Степин, Г.Ю.Семигин ; ИФРАН. – М. : Мысль, 2010. – Т.3 : Н-С. – 692 с. ; Т.4 : Т-Я. – 736 с

19. Огородников В. П. Познание необходимости. Детерминизм как принцип научного мировоззрения / В. П. Огородников. – М. : Мысль, 1985. – 206 с.

20. Печенкин А. А. Редукционизм в контексте истории науки [Электронный ресурс] / А. А. Печенкин // Исследовано в России. Электронный научный журнал. – 2009. – С. 396-404. – Режим доступа: http://zhurnal.ape.relarn.ru/articles/2009/037.pdf

21. Спиркин А. Г. Сознание и самосознание / А. Г. Спиркин. – М. : Политиздат, 1972. – 303 с.

22. Степин В. С. Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция / В. С. Степин. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – 744 с.

23. Философия науки : учеб. пособие / Под ред. д-ра филос. наук А. И. Липкина. – М. : Эксмо, 2007. – 608 с.

24. Цехмистро И. З. Холистическая философия науки: Уч. пособ. / И. З. Цехмистро. – Сумы : Университетская книга, 2002. – 364 с.

25. Энгельс Ф. Диалектика природы / Ф. Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т.20; Ин-т марксизма - ленинизма при ЦК КПСС. – 2-е изд. – М.: Гос. изд. политич. литературы, 1961. – С. 343-628.

REFERENCES:

1. Alieva N. Z. Mirovidenie i mirovozzrenie v epokhu perekhoda [Worldview and outlook in the period of transition] [Electronic resource] // Postneklassicheskoe estestvennonauchnoe obrazovanie: kontseptual'nye i filosofskie osnovaniya. – M.: Akademiya Estestvoznaniya, 2008. – Access mode: http://www.monographies.ru/7-81.

2. Baksanskiy O. E., Kucher E. N. Kognitivnyy obraz mira. Prolegomeny k filosofii obrazovaniya : Nauchnaya monografiya [The cognitive image of the world. Prolegomena to the Philosophy of Education: Scientific monograph]; RAN, in-t filosofii. – M. : Kanon +, 2010. – 224 s.

3. Bergson A. Izbrannoe: Soznanie i zhizn' [Favorites: Consciousness and Life]; IFRAN ; [sost. i per. I.I. Blauberg]. – M. : ROSSPEN, 2010. – 399 s. – (Kniga sveta).

4. Bergson A. Tvorcheskaya evolyutsiya [Creative Evolution]. – M. : TERRA-Knizhnyy klub ; KANON-press-Ts, 2001. – 384 s. – (Kanon filosofii).

5. Gerasimova I. A. Dialog kul'tur i kognitivnaya evolyutsiya [Dialogue of Cultures and cognitive evolution] // Evolyutsiya. Myshlenie. Soznanie / Pod red. I. P. Merkulova ; IFRAN. – M. : Kanon +, 2004. – S. 169-227.

6. Danilenko V. P., Danilenko L. V. Osnovy dukhovnoy kul'tury v kartinakh mira [Fundamentals of spiritual culture of the world in pictures] [Electronic resource] – Irkutsk : IGU, 1999. – 538 s. – Access mode: http://www.islu.ru/danilenko/kartiny/kartin.htm

7. Dyshlevyy P. I., Yatsenko L. V. Chto takoe obshchaya kartina mira [What is the overall picture of the world]. – M. : Znanie, 1984. – 64 s.

8. Kuznetsova T. F. Kartina mira [Picture of the world] [Electronic resource] // Informatsionnyy gumanitarnyy portal «Znanie. Ponimanie. Umenie». Kul'turologiya. – 2008. – №4. – Access mode: http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2008/4/Kuznetsova/

9. Kuptsov V. I. Reduktsionizm i sovremennaya nauka [Reductionism and modern science]. – Pushchino : NTsBI AN SSSR, 1986. – 16 s.

10. Leybnits G. Sochineniya. V 4 t. [Works]; AN SSSR, in-t filosofii. – M. : Mysl', 1982-1989. – (Filosofskoe nasledie). – Vol. 1. – 1982. – 636 s. ; Vol. 2. – 1983. – 686 s. ; Vol. 3. – 1984. – 734 s. ; Vol. 4. – 1989. – 555 s.

11. Lenin V. I. Konspekt knigi Gegelya «nauka logiki» [Synopsis of the book Hegel's «Science of Logic»] // Polnoe sobranie sochineniy. T. 29. Filosofskie tetradi; in-t marksizma-leninizma pri TsK KPSS. – 5-e izd. – M. : Politizdat, 1973. – S. 77-218.

12. Leont'ev A. N. Lektsii po obshchey psikhologii [Lectures on general psychology] ; Pod red. D. A. Leont'eva, E. E. Sokolovoy. – M. : Smysl, 2001. – 511 s.

13. Losskiy N. O. Ideal-realizm [Ideal-realism] // Chuvstvennaya, intellektual'naya i misticheskaya intuitsiya. – M. : Respublika, 1999. – S.289-348.

14. Losskiy N. O. Svoboda voli [Free will] // Izbrannoe. – M. : Pravda, 1991. – S.485-599.
15. Losskiy N. O. Uchenie o perevoploshchenii [The doctrine of reincarnation] // Uchenie o perevoploshchenii. Intuitivizm / N. O. Losskiy. – M. : Progress, 1992. – S. 10-134.
16. Merkulov I. P. Myshlenie kak informatsionnyy protsess [Thinking as an information process] // Evolyutsiya. Myshlenie. Soznanie / Pod red. I. P. Merkulova ; IFRAN. – M. : Kanon +, 2004. – S. 228-260.
17. Narskiy I. S. Gotfrid Leybnits [Gottfried Leibniz]. – M. : Mysl', 1972. – 239 s.
18. Novaya filosofskaya entsiklopediya. V 4 t. [New Encyclopedia of Philosophy] / Ruk. proekta V. S. Stepin, G.Yu.Semigin ; IFRAN. – M. : Mysl', 2010. – Vol. 3 : N-S. – 692 s. ; Vol. 4 : T-Ya. – 736 s
19. Ogorodnikov V. P. Poznanie neobkhodimosti. Determinizm kak printsip nauchnogo mirovozzreniya [The knowledge required. Determinism as a principle of scientific outlook]. – M. : Mysl', 1985. – 206 s.
20. Pechenkin A. A. Reduktsionizm v kontekste istorii nauki [Reductionism in the context of the history of science] [Electronic resource] // Issledovano v Rossii. Elektronnyy nauchnyy zhurnal. – 2009. – S. 396-404. – Access mode: http://zhurnal.ape.relarn.ru/articles/2009/037.pdf
21. Spirkin A. G. Soznanie i samosoznanie [Consciousness and self-consciousness]. – M. : Politizdat, 1972. – 303 s.
22. Stepin V. S. Teoreticheskoe znanie. Struktura, istoricheskaya evolyutsiya [Theoretical knowledge. Structure, historical evolution]. – M. : Progress-Traditsiya, 2003. – 744 s.
23. Filosofiya nauki : ucheb. posobie [Philosophy of Science: Proc. benefit] / Pod red. d-ra filos. nauk A. I. Lipkina. – M. : Eksmo, 2007. – 608 s.
24. Tsekhmistro I. Z. Kholisticheskaya filosofiya nauki: Uch. posob. [Holistic Philosophy of Science: Ouch. Collec.]. – Sumy : Universitetskaya kniga, 2002. – 364 s.
25. Engel's F. Dialektika prirody [Natural dialectics] // Marks K., Engel's F. Sochineniya. T.20; In-t marksizma - leninizma pri TsK KPSS. – 2-e izd. – M.: Gos. izd. politich. literatury, 1961. – S. 343-628.

Шаталович І. В., кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара (Дніпропетровськ, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua

Сучасне прочитання ідеї Г. Лейбніца в контексті проблеми побудови цілісної картини світу

Анотація. *У статті розглядається проблема узгодження в рамках єдиної картини світу детерміністських та індетерміністських аспектів. Розглянуті ідеї Г. Лейбніца та його послідовників містять, на думку автора статті, ключ до сучасного вирішення проблеми побудови цілісної картини світу.*

Ключові слова: *Г. Лейбніц, картина світу, редукціонізм, холізм, детермінізм, індетермінізм.*

Shatalovich I., PhD in philosophical sciences, docent, associate professor of the Department of philosophical sciences Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

Modern understanding of the ideas of Leibniz in the context of constructing a holistic picture of the world

Abstract. *The holistic picture of the world should combine living and inanimate nature, microcosm and macrocosm. Building a picture of the world is a priority problem of modern scientific research. Leibniz's ideas contribute to solving this problem. Review ideas Leibniz a new perspective is the aim of this article. According to the author, the ideas of Leibniz and his followers can help to modern solve the problem of constructing a holistic view of the world.*

New Age philosophy is characterized by the dominance of reducing-Deterministic trend of understanding the world (Descartes, Newton). Alternative trend is the development of holistic direction (Leibniz), which has long been the «shadow» due to the dominance of the mechanistic ideals. Guided by the principles of hierarchy and synergy, Leibniz with holistic products solve deterministic paradoxes (the world as a body and the pre-established harmony), postulating a transcendental personalistic determining origin (God) and the autonomization of elements of picture of the world (monads). The continuation of this trend in the non-classical philosophy speaks of the world system of N. Lossky, who holds the position of moderate avtodeterminatsii (

«substantival agent») under geterodeterminatsii (God as sverhmirovoe beginning). Discussed the ideas of Leibniz and his followers contain, according to the author, the key to solving the problem of constructing a modern holistic view of the world.

Keywords: *Leibniz, picture of the world, reductionism, holism, determinism, indeterminism.*

УДК 101 (091)

Салій А. В.,
ВДНЗУ «Українська медична стоматологічна академія»
(Полтава, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua

САМОТНІСТЬ ВАСИЛЯ РОЗАНОВА

Анотація. *Здійснюється спроба філософського аналізу творчої спадщини російського мислителя Василя Розанова, через призму екзистенціалу «самотності». Акцентується на переживаннях В.Розанова, його релігійних почуттях, суспільних переконаннях. Звертається увага на діалектичне протиставлення «мирського» і «монастирського».*

Ключові слова: *самотність, усамітнення, Василь Розанов, відчуженість, монастирське життя, молитва.*

Писати про В. Розанова завжди було дуже складно. Ось вже майже чверть століття ця постать відкрита для аналізу, але ніхто не може із впевненістю сказати, що знає цього мислителя, розуміє його внутрішній світ. І це не дивно, адже Розанов завжди різний. Він журналіст, публіцист і критик, коли пише для А. Суворіна; він письменник, коли пише про юдаїзм, свої «Кавказские впечатления» або «Русский Нил» (враження від подорожей по Волзі). Тематика його публікацій величезна. Вона охоплює найбільш значущі проблеми свого часу: починаючи від релігії і закінчуючи так званим «статевим питанням». І для Розанова – це нормальне явище, бо він ніколи не зациклений на чомусь одному. Сам про себе він з легкістю може сказати «… мне давно наплевать, какие писать статьи, «направо» или «налево». Все это ерунда и не имеет никакого значения» [6, с. 698].

Можливо тому, при поверховому вивченні, він може здаватися несерйозним та це тільки на перший погляд. Глибина його думки просто вражає, а екзистенційна проблематика переповнюється переживанням буденності і повністю може бути розкрита тільки у контексті особистісного начала. Багатогранність В. Розанова може позначити якісно новий етап у розвитку гуманістичних ідей, що дає підстави багатьом дослідникам позначати його, як предтечу такого типу світогляду, який сьогодні визнається як постмодерністський [3, с. 157].

Своєрідність думок мислителя, його окремішність у ставленні до ключових подій початку XX століття, призвели до того, що В Розанов, з часом, опинився у своєрідній ізоляції. Таку ситуацію тільки закріпили інтелектуальні конфлікти з П. Струве, Д. Мережковським, Д. Філософовим і виключенням його з філософсько-релігійного товариства. Хоча самого вигнанця це хвилювало мало. Більше того, свою окремішність і схильність до усамітнення В. Розанов виводив родом із дитинства. «Странное одиночество за всю жизнь. С детства. Одинокие души, чуть затаенные души. А затаенность: от порочности. Страшная тяжесть одиночества… Не от этого ли боль? Не только от этого» [6. с. 443].

З дитинства походить і найперше, найпотужніше переживання, яке було пов'язане із смертю близької людини, лікаря Д. С. Троїцького. Після похорону, коли юний Розанов залишився сам, це саме почуття самотності заповнило його повністю. У цей час він зайшовся такими слізьми, що зупинити його не міг ніхто. Це було щось надривне, проникнуте таким сумом і гіркотою, що межувало із відчаєм. Для Розанова – дорослого, який згадував цей епізод, ті сльози були містичними. Але саме вони з'єднали його з болем. З того часу біль Розанова завжди співвідноситься із чимось самотнім, хворобливо – далеким. [6, с. 684 − 685]

Напевно недаремно найвдалішою своєю працею сам філософ вважав збірку «Уединенное». Та і, враховуючи особливості своєї вдачі, мислитель Розанов сповна міг відчути власну самотність і внутрішню відчуженість. Ця тематика прослідковується у Розанова вже у першій його праці «О понимании», яку ніхто не помітив і яку сам філософ намагався не згадувати. Але у цій довжелезній книзі ми читаємо: «Когда я понимаю, я не имею отношения ни к людям, ни к жизни их; я стою перед одною своею природою и перед Творцом моим. В это время я только его одного знаю, и только ему одному повинуюсь; все, что становится между мною и Творцом моим, восстает против меня и Творца моего» [7, с. 698].

Сам себе, досить часто, Розанов може називати «неуместным человеком», що дуже близько буде до категорії «зайвих людей». Але у Розанова внутрішній контекст виходить інший – глибший. «Как-то стою я в часовенке… может и в церкви – забыл − было лет 14 назад. И замечаю, что я ничего не слышу, что читают и поют… Тогда я подумал: «Точно я иностранец – во всяком месте, во всяком часе, где бы я ни был, когда бы ни был». Все мне чуждо и какой-то странной, на роду написанной отчужденностью. Чтобы я не делал, кого бы ни видел – не могу ни с кем слиться. «Несовокуплющийся человек» − духовно. Человек solo» [6, с. 422 − 423].

Уся ця тоска виливається у нього у слові «іноземець» щодо себе, яке звучить як найбільший осуд самого себе, найбільший сум про себе і у собі. Через усамітнення Розанов прокладає свій тернистий шлях до універсального, адже він і сам універсальний філософ. Йому і самому добре, і разом з іншими. Він і не відлюдник, але і не громадський діяч. Та найбільшу повноту В. Розанов відчуває тільки тоді, коли він сам. Основна причина такого відчуття індивідуальна: «Одному мне лучше – потому, что когда я один – то я с Богом» [6, с. 412].

Тому визначальним для В. Розанова буде саме релігійне почуття, а усамітнення, таким чином, перетворюється на невід'ємну складову усього життя.

Як релігійний мислитель В. Розанов пройшов довгий шлях. Він один із перших, хто висуває тезу про «достоїнство християнства і недостоїнство християн», яку повніше розкрив згодом М. Бердяєв. З часом Розанов віддає перевагу Старому Заповіту перед Новим, називаючи Євангеліє холодною раціональною книгою. [3, с. 159]

У контексті релігійного, особливою увагою мислителя була наділена тема монашества та монастирського життя. В даному випадку таке усамітнення перетворюється на своєрідну жертовність, а відлюдництво демонструє сподівання сховатися від світу та людей, знайти гармонію і спокій у собі та з іншими. Кінець-кінцем, що таке монастир як не величний сум, як не спроба усамітнитися людині від людей. [5, с. 11]

Розанову здавалося, що уся сутність «відлюдництва» у першій і найголовнішій його фазі полягатиме у бажанні відійти від гріха. Адже гріх завжди з'являється від сум'яття обставин, від зіткнення їх з образом людським і образу людського з ним. Розановський рецепт лікування гріховності буде простий: «Уединись – и станешь немного лучше. Уединись надолго – душа успокоится. На этом основаны религиозные идеи отдыха, праздника и покоя. Наконец уйди на всю жизнь в леса, к звездам и утреннему солнцу – и душа очистится, станет прозрачна, без пыли, мути на себе» [5, с. 37]

Як бачимо, для Розанова це універсальний шлях. Обираючи відлюдництво, людина реалізовує спробу гармоніювати власні стосунки з Богом. І у цьому саме Світський погляд письменника відмічає дуже важливу особливість: в усамітненості долається самотність. У такому стані людина внутрішньо удосконалюється, має змогу перебороти негативний фон користі, використання інших, осуд змінюється розумінням, іноді навіть прийманнями чужого болю на себе. [2, с. 10]

Усамітнення дає можливість реалізувати один із найважливіших чинників релігії – молитву, повнота якої досягатиметься за максимальної сконцентрованості людської душі. Адже лунатиме вона із самої глибинної сутності людини.

Яскраво проглядається розанівська самотність і в його літературній діяльності. Як письменника, його часто порівнюють з іншими, з Л. Шестовим [8, с. 44], наприклад. На таку певну схожість двох мислителів вказує А. Синявський [9, с. 445], М. Прішвін у щоденниковому запису відзначає прочитаний ним текст Л. Шестова, як додаток до розанівських ідей [4, с. 103]. Іноді порівнянням займається і він сам. На його думку, тільки три мислителі були даровитіші за самого Розанова: Ф. Шперк, Рци (І. Романов) і П. Флоренський. Найвиразніше у їх розумі, для Розанова було те, що вони не знали помилок: їх роздуми можна було приймати наосліп, особливо не роздумовуючи. Для нього усі вони були майже слов'янофіли, хоча по суті – типові самітники. Усіх інших: Рачинського, Страхова, Толстого, Побєдоносцева, Соловйова, Мережковського, В. Розанов ставив із собою на один щабель, а декого навіть нижче, як от, наприклад, Л. Толстого. Про Л. Толстого Василь Розанов висловився досить різко: «Когда я говорил с ним о семье, браке, о поле – я увидел, что во всем этом он путается и, в сущности, ничего в этом не понимает, кроме что «надо удерживаться». Но даже эту ниточку – «удерживаться» развернуть не умел… Ни − анализа, ни − способности комбинировать, ни даже мысли, одни восклицания… Это что-то imbecile (слабоумное)» [6, с. 436 – 437].

Але кінцевий результат цих порівнянь завжди по своєму песимістичний. По-перше, такі порівняння вказують на нестандартність, «інаковість» його літератури [1, с. 183], а по-друге, інша вона не за стилем, а як сфера творчості.

На своєму шляху Розанов завжди сам. Свою літературну площину, він ні з ким не ділить. І це дає можливість підсумувати: «Я всегда писал один, в сущности для себя» [6, с. 513]

Структурно самотність і усамітнення майже тотожні, смисловий акцент розрізнення цих понять позначає їх якісні протилежні характеристики. Власне почуття самотності тягне за собою негативний принцип по відношенню до того соціального середовища, частиною якого індивід може бути. Відсутність спільних, дотичних тем (політичних, духовних, культурних) на підставі яких і стверджуватиметься єдність з «іншими», визначає процес відторгнення особистості від соціальної системи, а з часом сформує і відчуття антагонізму з нею. Тому почуття самотності буде асоціюватися із специфічною внутрішньою тотожністю, де «Я» може представлятися проблемою для самого себе.

Незадоволеність може позначитися через втрату цілісності, коли протиставлятиметься бажане і реально існуюче. Виходячи з цього, основними причинами, які призводять до відчуття самотності В. Розанов визначає жорсткий розподіл світу на «свій» та «чужий». До першого він відносить сім'ю, любов, дім; а друге, викликає неприязнь своєю невідповідністю тому, що має бути, якимось особистим уявленням про справжній порядок речей. Втручання зовнішніх обставин, подій, які порушують порядок на власному полі, переводять їх у ранг небезпечних тій атмосфері, яка надає відчуття спокою і комфорту внутрішньому «Я». Це може означати тільки одне – свідомо обрана самотність розглядатиметься як плата за моральне самозбереження [2, с. 11].

І для Розанова, саме таке тлумачення буде мати значення. Тому що, він має справу не тільки із зовнішнім боком суспільного життя, йому доводиться зустрічатися і з різноманітними внутрішніми перипетіями, які ґрунтувалися на брехні, підлості, непрофесійності (як, наприклад, у ситуації з відомим лікарем В. Бехтєрєвим), невиправданій амбітності, а саме це і буде часто-густо основним мотиватором людської поведінки. Розчарування в людях, для Василя Розанова, часто виступає у ролі основного виправдовувального елементу самотності і здатне змінити кут суспільного бачення: гірший бік життя – роздимається, а позитивне начало старанно затирається.

По суті, можна говорити про те, що звертання В. Розанова до теми самотності диктується вагомими причинами. І не останнє місце у їх переліку буде займати

та внутрішня самотність, яку сам філософ відчував при постійному контакті із суспільством. Шукаючи виправдання усьому тому негативному пласту суспільного життя, Розанов приходить до усвідомлення недосконалості самої людської природи. Тому небажання підтримувати будь-які суспільні контакти, відмова від участі у громадській діяльності, стимулюють до пошуку інших прийнятних форм існування у світі, які б гарантували збереження людської гідності, честі та особистої цілісності. Для В.Розанова усамітнення – це саме той шлях до Бога, який здатен розкрити глибинний потенціал особистості, а самотність – результат руху від людей, який демонструє неприйнятність існуючих морально-етичних норм.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Кашина Н. К. Инаковость как тип художественного мышления / Н. К. Кашина // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. – 2014. - №2 – 2. – С. 183 – 186.
2. Миронов А. В. Уединение и одиночество в философии В. В. Розанова / А. В. Миронов // Общество: философия, история, культура. – 2015. − № 1. – С. 8– 13.
3. Пигров К. С. Одиночество Василия Розанова: вечное и плодоносное / К. Пигров // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. – 2012. - №3. – С. 157 – 163.
4. Пришвин М. М. О В. В. Розанове (Из «Дневника») / М. М. Пришвин // В. В. Розанов: pro et contra. Кн. 2. (сост. В. А. Фатеева). – СПб.: РХГИ, 1995. – С. 102 – 131.
5. Розанов В.В. Метафизика христианства / В. В. Розанов. – М.: АСТ, 2000. – С. 9 – 379.
6. Розанов В. В. Опавшие листья. Уединенное. / В. В. Розанов // Розанов В. В. Метафизика христианства. – М.: АСТ, 2000. – С. 383 – 758.
7. Розанов В. В. О понимании / В. В. Розанов. – М.: Наука, 1994. – 830с.
8. Салій А. В. Метафізика віри: аналіз поглядів Л. Шестова та В. Розанова / А. В. Салій // Філософські обрії. – випуск 25. – Київ – Полтава, 2011. – С. 43 – 48.
9. Синявский А. С носовым платком в Царствие Небесное / А. Синявский // В. В. Розанов: pro et contra. Кн. 2. (сост. В. А. Фатеева). – СПб.: РХГИ, 1995. – С. 443 – 462.

REFERENCES:

1. Kashina N. K. Inakovost' kak tip khudozhestvennogo myshleniya [Otherness as a type of artistic thinking] // Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N. I. Lobachevskogo. – 2014. - №2 – 2. – S. 183 – 186.
2. Mironov A. V. Uedinenie i odinochestvo v filosofii V. V. Rozanova [Solitude and loneliness in Philosophy V. V. Rozanov] // Obshchestvo: filosofiya, istoriya, kul'tura. – 2015. − № 1. – S. 8– 13.
3. Pigrov K. S. Odinochestvo Vasiliya Rozanova: vechnoe i plodonosnoe [Loneliness Vasily Rozanov: eternal and fruitful] // Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv. – 2012. - №3. – S. 157 – 163.
4. Prishvin M. M. O V. V. Rozanove (Iz «Dnevnika») [About V. V. Rozanov (From «Diary»)] // V. V. Rozanov: pro et contra. Kn. 2. (sost. V. A. Fateeva). – SPb.: RKhGI, 1995. – S. 102 – 131.
5. Rozanov V.V. Metafizika khristianstva [The metaphysics of Christianity]. – M.: AST, 2000. – S. 9 – 379.
6. Rozanov V. V. Opavshie list'ya. Uedinennoe. [Fallen leaves. Secluded] // Rozanov V. V. Metafizika khristianstva. – M.: AST, 2000. – S. 383 – 758.
7. Rozanov V. V. O ponimanii [On Understanding]. – M.: Nauka, 1994. – 830s.
8. Salii A. V. Metafizyka viry: analiz pohliadiv L. Shestova ta V. Rozanova [Metaphysics of Faith: analysis of the views of L. Shestov and V. Rozanov] // Filosofski obrii. – vypusk 25. – Kyiv – Poltava, 2011. – S. 43 – 48.
9. Sinyavskiy A. S nosovym platkom v Tsarstvie Nebesnoe [With a handkerchief in the kingdom of heaven] // V. V. Rozanov: pro et contra. Kn. 2. (sost. V. A. Fateeva). – SPb.: RKhGI, 1995. – S. 443 – 462.

Салий А. В., ВГУЗУ «Украинская медицинская стоматологическая академия» (Полтава, Украина), E-mail: visnukDNU@i.ua

Одиночество Василия Розанова

Аннотация. *Делается попытка философского анализа творческого наследия русского мыслителя Василия Розанова, через призму экзистенциала «одиночества». Акцентируется*

на глубоких внутренних переживаниях В.Розанова, его религиозных чувствах, гражданских убеждениях. Обращается внимание на диалектичекое противоставление «светского» и «монастырского».

Ключевые слова: *одиночество, уединение, Василий Рознов, отчуждение, монастырская жизнь, молитва.*

Saliy A., Higher State Educational Institution of Ukraine "Ukrainian Medical Stomatological Academy" (Poltava, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

Loneliness by Vasiliy Rozanov

Abstract. *Attempt philosophical analysis of the creative heritage of Russian philosopher Vasiliy Rozanov, through the prism of existential «loneliness». The attention on the deep inner feelings V.Rozanov, his religious feelings, civic beliefs. Attention is drawn to dialectical opposition «secular» and " monastery».*

The reference of V. Rozanov to loneliness dictated by good reasons.And inner loneliness won't take the last place in its list and that philosopher felt himself constantly contacting with the public. Looking justification for negative stratum of social life, Rozanov comes to the realization of the imperfection of human nature. Therefore reluctance to support any social contact, refusal to participate in social activities stimulate the search for other suitable forms of existence in the world, which would guarantee the preservation of human dignity, honor and personal integrity. For V.Rozanov solitude - this is the way to God, who is able to reveal the depth potential of the individual, and loneliness - the result of the movement of people, which demonstrates the unacceptability of existing ethical standards.

Keywords *: loneliness, solitude, Vasiliy Rozanov, alienation, prayer.*

ЗМІСТ

ФІЛОСОФІЯ

Базалук О.О.	Основи сучасних освітніх технологій: нейрофілософія, планетарно-космічна особистість	**4**
Борєвой М.Б.	Проблема ідейних витоків християнського екзистенціалізму С. Кієркеґора та змісту поняття «екзистенціальна філософія»	**14**
Борисова Т.В.	Криза цінностей та її вплив на культуру	**20**
Волик Н.Г.	Моральнісність в умовах глобалізації	**26**
Волотко Л.В.	Інтелектуальний лабіринт палімпсестів Олександра Дубовика	**33**
Громова О.В.	Значення аналітичного дискурсу для усвідомлення екзистенціальних категорій	**41**
Грабовська І.М., Талько Т.М.	«Русская идея» та філософсько-релігійні пошуки В. Розанова в контексті сучасності	**48**
Голубович І.В., Петриковська О.С., Тихомирова Ф.А.	Сучасні дискусії про актуальність знання про людину: «Антропологія померла. Хай живе антропологія!»	**54**
Данканіч А.С.	Пауль Тілліх і Карл Барт: переосмислення теїзму	**58**
Данканіч Р.І.	Сутність істини в філософії пізнього М. Гайдеггера	**66**
Єременко Ю.В.	Екзистенціальний та естетичний вимір феномену смерті	**72**
Іванчук В.В.	Модели отчуждения у М. Фуко и Т. Адорно	**80**
Карпова С.Г.	Становлення проблемного поля кризи в філософських побудовах Е. Левінаса	**85**
Константинов М.В.	Поняття структури у Ю. Лотмана і Р. Барта	**92**
Корх О.М.	Перспективи поширення ліберальних цінностей в контексті сучасної вітчизняної культури	**99**
Красіков М.	Представлення свободи в інформаційному суспільстві	**104**
Кузьменко В.В.	Онтологія правотворчості Ф. М. Достоєвського і Л. І. Петражицького в контексті глобальних проблем правової антропології	**111**
Макогонова В.В.	Зеньковський В. В. про діалектику понять «митець», «мислитель», «філософ»	**119**
Окороков В.Б.	Життя знака та сенсові потоки європейської свідомості в контексті міфологічних трансформацій сучасної культури (символізація міфології К. Леві-Строса)	**128**
Павленко І.В.	Контексти істини	**139**

Пагута Л.Ю.	Основні особливості саморозвитку особистості: філософський аспект	**145**
Палагута В.І.	Самоідентифікація суб'єкта в контексті дискурсивних практик як основи владних відносин	**151**
Пацан В.О. (Євлогій, єпископ Новомосковський)	Форми саморозкриття «Я» в літературній творчості У. уітМена і становлення персоналістичної філософії США	**163**
Плавич В.П.	Філософсько-правове дослідження сучасної правотворчості	**181**
Полісюк М.С.	Доказ буття бога в філософії Алвіна Плантінги	**188**
Романенко М.І.	Філософія освіти у системі філософського знання	**194**
Романов А.А.	Поняття переживання у Г. С. Саллівана: філософська передісторія	**200**
Секундант С.Г.	Синтетична філософію Лейбніца	**213**
Стовпець О.В.	Специфіка інтелектуальної діяльності в умовах nbic-конвергенції: соціально-філософські аспекти дослідження інституту інтелектуальної власності	**226**
Стокалич І.С.	Образ «Великого інквізитора» Ф. М. Достоєвського у філософії Срібного віку	**236**
Суходуб Т.Д.	Достоєвський та філософська культура Срібного віку	**243**
Філіна І.О.	Універсалізація чи спеціалізація: перманентна проблема вищої освіти	**250**
Чуйкова О.В.	Головний конфлікт позицій Христа та Великого Інквізитора: свобода та гідність людини чи бухгалтерія суспільних відношень?	**256**
Шабанова Ю.О.	Homo culturae: до проблеми самовиживання	**264**
Шаталович О.М.	Співвідношення ідей Еросу і Агапе в російській релігійно-філософській думці	**271**
Шаталович І.В.	Сучасне прочитання ідеї Г. Лейбніца в контексті проблеми побудови цілісної картини світу	**279**
Салій А.В.	Самотність Василя Розанова	**286**

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

Базалук О.А.	Основы современных образовательных технологий: нейрофилософия, планетарно-космическая личность	**4**
Боревой М.Б.	Проблема идейных истоков христианского экзистенциализма С. Кьеркегора и содержания понятия «экзистенциальная философия»	**14**
Борисова Т.В.	Кризис ценностей и его влияние на культуру	**20**
Волик Н.Г.	Нравственность в условиях глобализации	**26**
Волотко Л.В.	Интеллектуальный лабиринт палимпсест Александра Дубовика	**33**
Громова О.В.	Значение аналитического дискурса для осознания экзистенциальных категорій	**41**
Грабовская И.Н., Талько Т.Н.	«Русская идея» и философско-религиозные поиски В. Розанова в контексте современности	**49**
Голубович И.В., Петриковская Е.С., Тихомирова Ф.А.	Современные дискуссии об актуальности знания о человеке: «Антропология умерла. Да здравствует антропология!»	**54**
Данканич А.С.	Пауль Тиллих и Карл Барт: переосмысление теизма	**58**
Данканич Р.И.	Сущность истины в философии позднего М. Хайдеггера	**66**
Еременко Ю.В.	Экзистенциальное и эстетическое измерение феномена смерти	**72**
Иванчук В.В.	Модели отчуждения у М. Фуко и Т. Адорно	**80**
Карпова С.Г.	Становление проблемного поля кризиса в философских построениях Э. Левинаса	**85**
Константинов М.В.	Понятие структуры у Ю. Лотмана и Р. Барта	**92**
Корх А.Н.	Перспективы распространения либеральных ценностей в контексте современной отечественной культуры	**99**
Красиков М.	Представление свободы в информационном обществе	**104**
Кузьменко В.В.	Онтология правотворчества Ф. М. Достоевского и Л. И. Петражицкого в контексте глобальных проблем правовой антропологии	**111**
Макогонова В.В.	Зеньковский В. В. о диалектике понятий «художник», «мыслитель», «философ»	**119**

Окороков В.Б.	Жизнь знака и смысловые потоки европейского сознания в контексте мифологических трансформаций современной культуры (символизация мифологии К. Леви-Строса)	**128**
Павленко И.В.	Контексты истины	**139**
Пагута Л.Ю.	Основные особенности саморазвития личности: философский аспект	**145**
Палагута В.И.	Самоидентификация субъекта в контексте дискурсивных практик как основы властных отношений	**151**
Пацан В.А. (Евлогий, епископ Новомосковский)	Формы самораскрытия «Я» в литературном творчестве У. Уитмена и становление персоналистической философии США	**163**
Плавич В.П.	Философско-правовое исследование современного правотворчества	**181**
Полисюк М.С.	Доказательство бытия бога в философии Алвина Плантинги	**188**
Романенко М.И.	Философия образования в системе философского знания	**194**
Романов А.А.	Понятие переживания у Г. С. Салливана: философская предыстория	**200**
Секундант С.Г.	Синтетическая философия Лейбница	**213**
Стовпец А.В.	Специфика интеллектуальной деятельности в условиях nbic-конвергенции: социально-философские аспекты исследования института интеллектуальной собственности	**226**
Стокалич И.С.	Образ «Великого инквизитора» Ф.М. Достоевского в философии Серебряного века	**236**
Суходуб Т.Д.	Достоевский и философская культура Серебряного века	**243**
Филина И.А.	Универсализация или специализация: перманентная проблема высшего образования	**250**
Чуйкова О.В.	Главный конфликт позиций Христа и Великого Инквизитора: свобода и достоинство человека или бухгалтерия общественных отношений	**256**
Шабанова Ю.А.	Homo culturae: к проблеме самовыживания	**264**
Шаталович А.М.	Соотношение идей Эроса и Агапе в русской религиозно-философской мысли	**271**
Шаталович И.В.	Современное прочтение идей Г. Лейбница в контексте проблемы построения целостной картины мира	**279**
Салий А.В.	Одиночество Василия Розанова	**286**

CONTENT

PHILOSOPHY

Bazaluk O.	Modern basics pedagogy: neurophilosophy, planetary and cosmic personality	**4**
Borevoy M.	The problem of the thoughts origins in S. Kierkegaard's christian existentialism and the matter of concept «existential philosophy»	**14**
Borisova T.	Crisis of values and his influence on a culture	**20**
Volyk N.	Morality under Conditions of Globalization	**26**
Volotko L.	The intellectual maze of the palimpsests of Oleksandr Dubovyk	**33**
Gromova O.	Value analytical discourse for understanding the existential terms	**41**
Hrabovskaya I., Talko T.	«The Russian idea» and philosophical and religious researches of V. Rozanov: contemporary context	**49**
Golubovych I., Petrykovska Y., Tykhomyrova F.	Modern debate on the relevance of knowledge about the person: «Anthropology died. Hail anthropology!»	**54**
Dankanich A.	Paul Tillich and Karl Barth: rethinking theism	**58**
Dankanich R.	The essence of truth in philosophy of later M. Heidegger	**66**
Yeremenko Y.	Existential and aesthetic aspects of the death phenomenon	**72**
Ivanchuk V.	The models of alienation at M. Foucault and T. Adorno	**80**
Karpova S.	Formation of a problem field of crisis in the Levinas's philosophical constructions	**85**
Konstantinov M.	The concept of "structure": Yuri Lotman & Roland Barthes	**92**
Korkh O.	Perspectives of spreading of liberal values in the context of contemporary national culture	**99**
Krasikov M.	Presentation of freedom in the information society	**104**
Kuzmenko V.	Ontology of lawmaking by F. Dostoevsky and L. Petrazhitsky in the context of the global problems of legal anthropology	**111**

Makogonova V.	Vasil Zenkovsky: content analysis of the concepts artist, thinker, philosopher	**119**
Okorokov V.	Life of the sign and semantic streams of the european consciousness in the context of mifilogical transformations of modern culture (simvolizathion of mythologices of C. Levi-Strauss)	**128**
Pavlenko I.	The contexts of truth	**139**
Pahuta L.	The main peculiarities of the personality self-development: a philosophical aspect	**145**
Palaguta V.	Subject's Self-identification in discoursive practice context as the basis of power relations	**151**
Patsan V. O. (bishop Eulogius of Novomoskovsk)	The forms of the self-manifestation in the literary activity of Walt Whitman and the formation of the personalistic philosophy of the USA	**163**
Plavich V.	Philosophical and legal investigation of modern lawmaking	**181**
Polisiuk M.	The evidence for god's existence in the philosophy of Alvin Plantinga	**188**
Romanenko M.	Philosophy of education in the system of philosophical knowledge	**194**
Romanov A.	The concept of experience by H. S. Sullivan: a philosophical prehistory	**200**
Secundant S.	Synthetic philosophy of Leibniz	**213**
Stovpets O.	Intellectual activity's specifics in the context of nbic-convergence: social-philosophic aspects of intellectual property institution research	**226**
Stokalich I.	The image of the «The Grand Inquisitor» of Dostoevsky in the Silver Age philosophy	**236**
Sukhodub T.	Dostoevsky and philosophical culture of the Silver Age	**243**
Filina I.	Universalization or specialization: the permanent problem of higher education	**250**
Chuikova E.	Main conflict of positions of Christ and Great Inquisitor: freedom and dignity of man or book-keeping of public relations?	**256**
Shabanova J.	Homo culturae: to the problem the self-survival issue	**264**
Shatalovich A.	The ratio of the ideas of Eros and Agape in Russian religious and philosophical thought	**271**

Shatalovich I. Modern understanding of the ideas of Leibniz in the context of constructing a holistic picture of the world **279**

Saliy A. Loneliness by Vasiliy Rozanov **286**

ISSN 2312 4342

ФІЛОСОФІЯ І ПОЛІТОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

Науковий журнал

2016

Випуск 1 (10)

Українською, російською та англійською мовами

Свідоцтво про
державну реєстрацію (перереєстрацію)
друкованого засобу масової інформації
Серія КВ-21334-11134 І від 26 березня 2015 року

Редактор В. Пащенко

Підписано до друку 25.04.2016. Формат 70х108 1/16.
Папір друкарський.
Друк плоский. Гарнітура Times New Romans.
Ум. друк. арк. 15,75. Ум. фарбовідб. 15,75. Обл.-вид. арк. 18,00.
Тираж 300 прим. Вид. № 1771. Зам. №

Видавництво «Інновація»
49006, м. Дніпропетровськ, вул. Свердлова, 70
Свідоцтво про внесення до Державного Реєстру
ДК № 1761 від 22.04.2004 р.
т/ф 36-02-81
e-mail: innovaciya@list.ru