

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКО

ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 1

До збірника ввійшли конкурсні наукові роботи студентів, матеріали "Перших російсько-українських філософських читань", результати наукових досліджень молодих учених, аспірантів та студентів різних гуманітарних факультетів ВНЗ України та країн СНД.

Для наукових працівників, викладачів, аспірантів, студентів та всіх, хто цікавиться філософією та політологією.

ВІДПОВІДАЛЬНИЙ РЕДАКТОР	А.Є. Конверський, чл.-кор. НАН України, д-р філос. наук, проф.
РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ	В.А. Бугров, канд. філос. наук, доц. (заступник відп. ред.); Т.Г. Горбаченко, д-р філос. наук, проф.; Ф.М. Кирилюк, д-р філос. наук, проф.; А.М. Лой, д-р філос. наук, проф.; В.І. Лубський, д-р філос. наук, проф.; М.І. Обушний, д-р політ. наук, проф.; О.І. Салтовський, д-р політ. наук, проф.; П.П. Шляхтун, д-р філос. наук, проф.; В.Ф. Цвих, д-р політ. наук, проф.; В.І. Ярошовець, д-р філос. наук, проф.; С.В. Руденко, канд. філос. наук
Адреса редколегії	01033, м. Київ, вул. Володимирська, 60, к.304, філософський факультет, ☎ 239 32 78
Рекомендовано	Вченою радою філософського факультету від 26.02.07 (протокол № 5)
Відповідальний за випуск	С.В. Руденко, канд. філос. наук

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, відповідної галузевої термінології, власних імен та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи та дискети не повертаються.

ВІД РЕДАКЦІЇ

Запропонована читацькій увазі книга є збіркою наукових праць молодих учених, аспірантів та студентів-старшокурсників, які працюють та навчаються на філософських і гуманітарних факультетах України та країн СНД. Основна мета даної роботи, якою вона бачиться упорядникам, полягає, перш за все, у консолідації зусиль молодих учених-гуманітаріїв у здійсненні наукових пошуків у сфері осмислення універсальних проблем людського буття, суспільно-політичного та культурного життя людства, розширення сфери продуктивного діалогу між молодими вченими-філософами, політологами, релігієзнавцями, істориками, соціологами та психологами, правознавцями різних університетів, наукових шкіл та напрямків, які прагнуть розвивати здобутки власної національної культури, науки та освіти. Для науки, розвитку наукового знання сьогодні не повинно існувати меж відкритого спілкування, державних кордонів, політичної чи культурної приналежності. Сьогодні філософія та наука вбачають своїми функціями розвиток духовної культури, обґрунтування універсальних цінностей, покращення умов суспільного життя. Складність і багатовимірність наукових проблем, що постали перед сучасним світовим суспільством, зумовлює усвідомлення переважною більшістю вчених необхідності об'єднання зусиль, залучення до арсеналу наукових пошуків всієї палітри теоретичних здобутків гуманітарного пізнання, гуманітарних наук в цілому. Нині не існує жодної значущої для суспільного життя проблеми, яка могла б бути вирішена в межах лише одного предметного напрямку чи науки. Саме тому ще однією метою збірки є продемонструвати, з одного боку, багатоманітність наукових пошуків в різних сферах гуманітарного знання, а з іншого – виявити єдність проблем, навколо яких вони розгортаються. І хоча, безперечно, в науковому пізнанні, по великому рахунку, не існує "молодих" чи "старих" вчених, "студентської", "аспірантської" чи "професорської" науки, увага до творчості молодих учених зумовлюється тим, що саме на цьому рівні закладаються умови майбутніх ідеалів наукової раціональності, підготовленості вчених до постійно змінюваних обставин розвитку глобалізованого світу. Місце і роль молодих вчених нині не є достатньо осмисленою і на рівні інституціалізованих форм існування науки і особливо актуальним сьогодні постає задіяння їх потенціалу до розвитку науки та освіти.

Ідея цієї збірки, яка містила б у собі роботи молодих учених, виникла на філософському факультеті Київського національного університету імені Тараса Шевченка поряд із ініціативою створення на факультеті самоврядної організації, яка була б покликана здійснювати організаційну та методичну підтримку творчості молодих учених, об'єднання їх зусиль навколо єдиної мети, спрямування їх досліджень на вирішення актуальних проблем розвитку філософських наук. Певний час ця організація

існувала і здійснювала свою діяльність на рівні громадської ініціативи і згодом отримала назву "Ради молодих учених філософського факультету". Функціонування такої організації як Рада молодих учених в структурі університету та факультетів вже є досвідом передових вищих навчальних закладів СНД (серед них – Московський Державний Університет ім.М.В.Ломоносова, Санкт-Петербурзький державний університет та ін.).

На філософському факультеті Київського Університету від початку його існування формувалась та розвивалась традиція діяльності самоврядних організацій, які здійснювали суттєвий вплив на навчально-виховний процес, наукову роботу студентів. Зараз на філософському факультеті цю традицію продовжують розвивати такі студентські самоврядні організації як Наукове Товариство студентів та аспірантів (НТСА), Рада студентів та аспірантів (РСА), студентський профком. Діяльність НТСА філософського факультету нині реалізується у організації самостійної наукової роботи студентів та аспірантів, організації і проведенні наукових конференцій, круглих столів, дискусійних клубів, конкурсів наукових робіт серед студентів та ін. Діяльність НТСА сприяє формуванню серед студентів уявлення про цінність науки та освіти, престижність та соціально важливість науково-дослідної роботи. Діяльність РСА та студентського профкому відображається у створенні на факультеті різноманітних за змістом форм культурного життя, виявленню та розвитку творчих здібностей студентів, сприянню їх оздоровленню та відпочинку.

Утім, навіть за таких умов активного розвитку громадського життя факультету склалася ситуація, за якої найменш задіяними до наукового життя факультету виявились молоді вчені, викладачі, які вже, з одного боку, вийшли із студентсько-аспірантського статусу, а з іншого – ще не увійшли до кола спілкування старших і більш досвідчених колег. Серед молодих вчених спотерігалось незнання наукових інтересів своїх колег, відсутність єдиної мети у здійсненні наукових досліджень. Однак, ініціатива, яка мала на меті змінити цю ситуацію, отримала серед молодих викладачів та співробітників філософського факультету значну підтримку і розвиток. Об'єднання зусиль молодих учених призвело до проведення декількох круглих столів, наукових конференцій, формування авторських колективів відповідно до наукових інтересів та навчально-виховної діяльності. Сьогодні для молодих учених філософського факультету ними же самими створені всі умови для активного залучення до наукового та культурного життя факультету, впровадження у нього евристичних змін та розвитку. Також було розпочато роботу щодо проведення наукових конференцій, зустрічей по обміну досвідом, ознайомленню з науковими інтересами молодих учених інших університетів, наукових шкіл України та країн СНД. Також серед молодих учених нині виникла ініціатива щодо організації та здійснення наукових перекладів актуальних на теперішній день праць відомих вчених, що не перекладені українською чи російською мовами.

Поруч із цим, Рада молодих учених філософського факультету розпочала активну наукову співпрацю з Радою молодих учених філософського факультету Московського Державного Університету імені М.В.Ломоносова, молодими ученим Білоруського Державного Університету (м.Мінськ), Державного Університету Гуманітарних Наук (м.Москва), яка має цікаві й корисні перспективи для всіх сторін і переслідує мету взаємозбагачення філософських традицій різних держав та культур.

Перший випуск "Гуманітарних студій" по суті відображає ці процеси на рівні наукових публікацій та конкретних результатів проведеної молодими ученими факультету роботи. До збірника увійшли наукові роботи студентів, що перемогли на конкурсі наукових робіт серед студентів, який проводився на філософському факультеті, матеріали "Перших російсько-українських філософських читань", які були організовані та проведені спільно з Радою молодих учених філософського факультету Московського Державного Університету імені М.В.Ломоносова на базі філософського факультету Київського Університету, результати наукових досліджень молодих учених, аспірантів та студентів різних гуманітарних факультетів ВНЗ України та країн СНД.

Сподіваємось, що перший випуск "Гуманітарних студій" покладе початок ще одній цікавій, плідній та продуктивній традиції наукового життя філософського факультету і запрошуємо всіх бажаючих та небайдужих до розвитку досліджень у сфері гуманітарного знання молодих учених, аспірантів та студентів до плідної співпраці на ниві вітчизняної науки та освіти!

САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ІНДИВІДА В СУСПІЛЬСТВІ ЗА НОРБЕРТОМ ЕЛІАСОМ

Образ індивіда в суспільстві, його еволюцію у власній самоідентифікації від Ми до Я розкриває Норберт Еліас у збірці статей "Суспільство індивідів".

Кожна людина є частиною соціуму і дуже важливим є те, як вона себе в ньому почуває. Класичними в філософії завжди залишалися питання про роль індивіда в суспільстві, співвідношення його природних потреб з потребами соціуму, в якому він існує. На сучасному етапі з'явився ряд питань, які потребують відповідей. Зокрема про те, чи не є процес надмірної індивідуалізації хворобою сучасного суспільства? Чи збігаються уявлення людей про ідеальну модель суспільства та ту, що є домінуючою сьогодні? Чи, в решті решт, що з'явилося раніше – індивід чи суспільство? Сучасне суспільство вже досить близько підійшло до усвідомлення самоцінності кожної окремої людини. Індивід, який пройшов довгий шлях від Ми-ідентичності до виокремлення та відмежування своєї Я-ідентичності знову відчуває потребу у взаємодії з такими ж індивідами, як і він сам. Головне ж питання в тому, чи здатні люди до співіснування в умовах нестабільного балансу між Я- та Ми-ідентичністю.

Існують два розбіжні поняття – "індивід" і "суспільство" з яких перше стосується окремої людини, яка існує нібито для самої себе, а друге розривається між двома протилежними, але в однаковій мірі хибними уявленнями: суспільство розуміється чи просто як натовп, чи як деякий об'єкт, який існує поза будь-яким зв'язком з окремою людиною. Часто їх використовують просто як пару протилежностей, але таке уявлення є хибним. Тривіальне визначення суспільства звучить так: суспільство – це сукупність соціальних об'єктів та взаємозв'язків між ними, що виникають в процесі його внутрішньої життєдіяльності та зовнішніх стосунків з іншими суспільствами та природою. Постає питання про співвідношення цих понять. Аристотель, намагаючись роз'яснити це питання пропонує приклад про співвідношення каміння та дому. Адже каміння, яке складає будівлю – це не більше ніж засіб, а дім – це ціль. У цьому випадку Н.Еліаса цікавить питання, чи не перетворюємося ми, окремі люди, лише у засіб для цілей соціального цілого? На це питання можна відповісти, спробувавши проаналізувати взаємообумовленість згаданих вище понять.

З однієї сторони індивідуальне і соціальне можливе лише як дещо єдине: позбавлене конфліктів та напруженості спільне життя людей можливе лише тоді, коли індивіди їм достатньо задоволені, а спокійне індивідуальне існування можливе лише тоді, коли соціальна структура, до якої індивіди належать позбавлена напруженості, конфліктів і боротьби. Найчастіше до цього питання ставляться критично, адже коли одні ка-

жуть, що вищою ціллю є суспільство, а інші, що індивід, то і ті і інші мислять так, ніби надлюдська сутність в нашому мисленні навечно передвизначила цю кінцеву ціль. При більш глибокому проникненні в проблему виявляється, що і індивід, і суспільство, яке вони разом складають, однаково позбавлені цілі. Так в дійсності вони – окрема людина в суспільстві інших, суспільство як суспільство окремих людей – існують однаково безцільно, як небесні тіла, котрі разом складають Сонячну систему. "Суспільство – це кінцева ціль, а індивід – лише засіб для її досягнення", "індивід – це кінцева ціль, а об'єднання індивідів у суспільство – лише засіб для досягнення їх добробуту".

Сьогодні поняття "індивід" виражає функцію того, що кожна людина є або має бути єдиною в цілому світі. Їх Я-ідентичності надають більшій цінності, ніж тому, що у неї є спільного з її Ми-ідентичністю. Якщо звернутися до Римської республіканської держави, то в її практиці Ми-ідентичність окремої людини мала в балансі між Я та Ми набагато більшу вагу ніж зараз. Тому Ми-ідентичність була нерозривно пов'язана з образом індивіда. В давніх мовах навіть не було еквіваленту для поняття "індивід". На стадії афінської та римської республік в образі людини провідну роль відігравала приналежність до клану, племені або держави. Еквівалентом сучасного слова "індивід" може здатися латинське *persona*. Перш за все воно стосувалося маски актора, через яку він промовляв свої репліки. Порівняно з сьогоdnішнім поняттям "особистості" рівень узагальнення слова *persona* був набагато нижчим. Саме слово *individuum* класичній латині невідоме. Групова ідентичність окремої людини, її Ми-, Ви-, Вони-ідентичності відігравали в суспільній практиці античності в порівнянні з Я-ідентичністю ще надто важливу роль, для того щоб з'явилася потреба в появі універсального поняття для позначення окремої людини, як негрупової істоти. Поняття "особистість" з римського театрального *persona* з'являється не завдяки індивідуальній абстракції окремої людини. Воно передбачає не лише відмову від приватності, але й бачення з більш високих та більш нових позицій. Поняття *individuum* не стосувалося переважно людини. Розвиток у цьому напрямі розпочався лише у 17 сторіччі. Це була нова специфікація поняття як поняття універсального. Як би там не було, у 17 сторіччі, можливо в першу чергу у англійських пуритан, зустрічається розбіжність між тим, що здійснюється індивідуально, і тим, що здійснюється колективно.

Якщо говорити про розвиток поняття "суспільство", то зазвичай як у випадку з Карлом Марксом під ним розумівся розвиток у рамках держави. Старі соціологічні теорії часто зображали індивідів, як таких, що існують поодинокі, або ізольованими купками. На практиці усі люди об'єднані у більш менш міцні утворення.

"Люди ще не підійшли до усвідомлення того факту, що масивний інтеграційний зсув людства, який, окрім іншого, знаходить своє вираження в таких ранніх формах глобальних центральних установ, як Організація

Об'єднаних Націй або Світовий банк, являє останній на сьогоднішній день результат тривалого, ніким не запланованого соціального процесу, який через багато ступенів, починаючи з утворення дрібніших та менш диференційованих соціальних одиниць, веде до більш значних, більш диференційованих та комплексних соціальних форм" [1]. Фердинанд Тьоніс у своєму дослідженні "Спільнота та суспільство" дає таке визначення: "Суспільство є не чим іншим, як абстрактним розумом, до якого причетна за своїм визначенням кожна розумна істота, оскільки цей розум вважається здатним бажати та діяти".

В суспільному просторі розгортається постійна боротьба між партіями, класами і групами держав, які в міру розбіжності своїх соціальних позицій мають діаметрально протилежні оцінки ролей індивіда і суспільства. В сучасних умовах будь-які спроби вичленили стосунки індивіда та суспільства з оболонки бажань та страхів відповідної епохи, де вони фактично перебували в усі часи, таких, наприклад, що знайшли своє вираження в ворожих доктринах-близнюках "індивідуалізму" та "колективізму", беззмістовні та марні. В цьому сенсі слово "індивід" може викликати у людей суперечливі думки. "Суспільство" тоді буде означати для них те, що робить усіх людей однаковими, що стоїть на заваді пробудження та реалізації окремої особистості. Слово "суспільство" може являтися сутністю усіх сил, що стоять на шляху самореалізації індивіда, що не дають окремій людині повністю розвинути та здійснити те, що вона несе в собі, коротше кажучи, являється втіленням найбільших обмежень для її свободи. "Те, що уявляють говорячи "індивід" або "суспільство", в значній мірі залежить від бажань та страхів людей, воно суттєво визначається ідеалами, обтяженими позитивними почуттями, та їх протилежностями, які обтяжені негативними почуттями" [2]. Але головне питання в тому, як можливо так, що завдяки одночасному співіснуванню багатьох людей, завдяки їх спільним взаємовідносинам виникає дещо, чого не одна окрема людина не досягала самотужки. Але спільне життя людей важко назвати гармонійним, воно цілковито складається з протиріч, конфліктів та вибухів, між індивідами практично немає нічого спільного. Кожному з них у цьому натовпі належить своє місце. Індивід не в змозі миттєво змінити своє положення. Продавець цінних паперів не може за мить перетворитися на механіка, а безробітний на директора. Окрім цього індивід пов'язаний певним ритуалом спілкування та поведінки з іншими, навіть можливість обирати із заздалегідь запропонованих функцій обмежена. "Кожен з цих чужих і вочевидь не пов'язаних між собою людей, що проходять по вулиці повз одне одного, поєднаний з іншими людьми цілою сіткою невидимих для ока ниток, виробничих чи майнових, інстинктивних і афективних" [3]. В основі такого сумарного єднання вже лежить не лише сумарний, а й функціональний зв'язок цих людей. Таким чином кожна окрема людина фактично пов'язана з усіма іншими, вона пов'язана з ними тому, що постійно живе у функціональній залежності від інших,

вона є ланкою в ланцюзі, організованому іншими людьми, і усілякий інший для неї – прямо чи побічно – є ланкою в ланцюзі, яку утворює вона сама. У розумінні стосунків між людьми сформувалися дві точки зору: перші в силу їх усвідомлення специфічної закономірності людських стосунків, уявляють собі на ряду з цією закономірністю ще й особливу субстанцію; для інших незрозумілим є те, що стосунки між індивідами мають володіти власною структурою та закономірностями. Для того щоб в принципі досягнути якоесь явище треба покінчити з мисленням на основі окремих ізольованих субстанцій і перейти до мислення на основі відношень і функцій. Тому основна схема уявлень про самого себе та інших людей є елементарною умовою орієнтації серед людей і можливістю, принаймі, в межах власного суспільства, знаходити взаємопорозуміння з ними. Для того, щоб прояснити образ себе і образ людини взагалі, може бути корисним ретроспективний, ніби дзеркальне відображення, погляд на образ, тоді можливо ми помітимо те, що сторіччями постійно заважало розв'язанню цієї проблеми.

Більшість людей по сьогоднішній день є носіями своєрідного міфу про творення: вони уявляють собі, що на початку існувала окрема людина і що інші люди лише пізніше приєдналися до неї. Про це говориться вже в Біблії. Але з іншої сторони кожна людина народжується в групі людей, яка існувала і до неї. Лише в стосунках та через стосунки з іншими безпомічно творіння природи, яким людина приходить в цей світ, стає психічно зрілим індивідом, що володіє характером і заслуговує наймення здорового індивіда. Так кожна людина рухається від єдиного в своєму роді положення всередині унікального переплетіння людських стосунків через єдину у своєму роді історію до смерті. Конституція з якою вона приходить в цей світ і особливо конституція її психічних функцій є пластичною. Якою індивідуальністю в решті решт виросте людина залежить не лише від її природної конституції, але й від сукупного процесу індивідуалізації. Немовля спочатку являє собою не більше ніж проект людини. Стосунки в суспільстві в його уявленні визначаються через структуру існуючого суспільства в якому немовля живе і яке існувало до нього. Для дитини, якою б вона не була в деталях, в цілому являється специфічно суспільною. Дитя більш чутливе ніж доросла людина, воно потребує впливів іззовні, взаємодії з суспільством, щоб з нього виростла психічно здорова людина. Лише на основі безперервного інстинктивного діалогу з оточуючими елементарні неформлені природні імпульси немовляти одержують більш визначену організацію та структуру. У новонародженій дитини не в меншій степені ніж у старця є своє місце в суспільстві. Адже не існує нульового пункту суспільної включеності окремого індивіда, "початку", від якого він в якості вільної від суспільних переплетінь істоти нібито звідкись із-зовні вступає в суспільство для того, щоб в додаток до усього іншого пов'язати себе стосунками з іншими людьми. Індивід фіксує історію цих стосунків, залежностей і обумовленостей в переплетінні яких він виростає і живе. В суспільних об'єднаннях адаптація підростаю-

чого покоління до його дорослих функцій зазвичай здійснюється в формі, котра суттєво посилює напруження та розкол особистості. Чим більш диференційований та ширший самопримус, чим більш інтенсивна та багатогранна регуляція схильностей, які вимагаються від дорослої людини при виконанні її функцій в суспільстві, тим більша дистанція між поведінкою дітей та поведінкою дорослої людини. Перетворення окремої людини в процесі зростання в дорослу людину – індивідуальний процес цивілізації в результаті якого від майже однакової дитячої поведінки вона більш-менш наближається до досягнутого її суспільством цивілізаційного стандарту. Цей процес починає займати все більше часу і тому продовжується проміжок, необхідний для підготовки прилучення дитини до більш комплексних ролей та функцій дорослого. Коли суспільство стало більш диференційованим і централізованим, коли зросла спеціалізація та подовжились кар'єрні сходинки, то подовжилась та ускладнилась і підготовка, необхідна для виконання дорослих завдань. "Подовжується час життя дорослого" [4]. за рахунок дитинства. Зростають вимоги до осмисленої та неосмисленої саморегуляції індивіда. Суспільний розвиток в сторону високої індивідуалізації відкриває шлях окремим людям як до специфічних форм задоволення потреб і самореалізації, так і до специфічних форм незадоволеності та безцільної трати часу, підвищує шанси на радість, щастя, комфорт та задоволення, так і шанси на страждання, нещастя, незадоволення та дискомфорт, які притаманні сучасному суспільству не менше ніж іншим.

В наші дні широко поширена модель самоусвідомлення, яка пропонує окремому індивіду думати про себе приблизно таким чином: "Ось я. Я цілковито самотній. Усі інші знаходяться там, назовні, поза мною, і кожен з них так само як і я йде сам по собі своїм власним шляхом зі своїм внутрішнім світом, який і є він сам". Таке положення абсолютно неадекватно відображає дійсні стосунки між людьми. Відбувається так, ніби індивіду внутрішньо притаманне дещо, що існує абсолютно саме по собі, поза стосунками з іншими людьми. Метафізичний символ зростаючої індивідуалізації – уявлення окремої людини про те, що її внутрішній світ та існуючі в цьому внутрішньому світі утворення ніби відрізані невидимою стіною від зовнішнього світу, – демонструє свою живучість. Людина все більше стає вираженням почуття ізольованості однієї людини від інших або "індивіда" від "суспільства" та в меншій степені вираженням провалля між людиною та природою. Людина може відчувати, що суспільство змушує її зраджувати своїй "внутрішній істині". Саме слово "суспільство" зазвичай використовується так, ніби мова йде про окрему особистість. "Вона набуває рис злої матері в ролі холодної, ворожої та обмежуючої свободу повелительки, котра в усьому відмовляє дитині" [5]. В метафізиках Нового часу "суспільство" постійно зображається як дещо, що перешкоджає окремій людині жити природним або власним життям. В результаті те, що людина вважала своїм внутрішнім світом, що існує

самостійно і незалежно від інших людей, тісно пов'язується з комплексом відчуттів, котрий викликає слово "природа": внутрішній світ розуміється як дещо, чим людина являється по своїй власній природі. Контакти людини з іншими людьми, її вчинки виглядають накладеними із зовні, як маска на обличчя. Таке світовідчуття часто відображалось в творах класиків художньої літератури. "Я дивлюсь на життя, ніби з вікна, – пише Рільке. – Люди для мене віддаленіші за речі". Концепція протиставлення "чистого Я", що назовні вступає в стосунки, та суспільства, яке протиставлене індивіду, як дещо, що існує поза ним, безсумнівно має сенс як вираження певного історичного процесу. Людина хоче бути почутою не як частина суспільства, а як особистість, єдине і неповторне "Я". Для того, щоб осягнути структуру душі окремої людини потрібно починати з аналізу стосунків між людьми. Але в той самий час Еліас зазначає: "Бажання індивіда існувати лише заради себе самого, якому суспільство інших протистоїть як дещо зовнішнє, що чинить перешкоди часто пересікається з бажанням знаходитися в рамках лише свого суспільства. Потреба бути самому йде рука об руку з потребою належати суспільству" [6].

Самою структурою суспільства індивід безперервно примушується до того, щоб грішити проти своєї "внутрішньої істини". Йому не дозволяють робити того, що найбільше відповідає його здібностям, що він не став тим, ким хотів стати. Тиск, що здійснюється переплетінням людських стосунків на окрему людину, обмеження, що накладаються його структурою на індивіда, і виникаючі в цій ситуації конфлікти настільки великі, "що в окремому індивіди легко утворюються густі хащі з непрожитих життів та з нереалізованих схильностей, які рідко можуть бути помічені стороннім спостерігачем" [7]. Переплетіння потреб і намірів багатьох підчиняє кожного тій неминучості, котру жоден з них і не мислив. Окремому індивіду в такому становищі, зазвичай, здається, ніби його особиста самість, його "Я саме по собі", його душа замкнена немов за ґратами, у чомусь чужому, що називається суспільством. Люди одночасно являються частиною деякого природного порядку та частиною деякого суспільного порядку. Суспільний порядок, що не є природним, як порядок органів в тілі, тим не менш зобов'язаний своїм існуванням своєрідності людської природи, а саме її рухливості та еластичності, завдяки чому людське керування поведінкою відрізняється від тваринного. Одним словом до специфічно суспільних закономірностей на ділі приходять лише на основі тієї своєрідності людської природи, завдяки якій люди відрізняються від усіх інших живих істот.

Соціальні групи є однією з найпростіших форм організації індивідів. Соціальні групи ніколи б не виникли якби не було таких елементарних спонукань як, наприклад, голод; але рівним чином вони ніколи б не сформувалися без довготривалих імпульсів, таких, наприклад, як потреба у володінні майном або прагненням до оволодіння ще більшим майном, бажання стабільності, безпеки, або привігельованого соціального статусу та влади. Саме монополізація майна та цінностей, що слугує задово-

ленню багатопланових інстинктивних потреб, одним словом задоволенню голоду Я та Над-Я стає для суспільної напруженості тим важливішим, чим глибше відбувається диференціація суспільних функцій. Саме такого роду напруженнями є ті, що спонукають до структурної зміни суспільства. Тиск переплетінь лежить в основі зростаючого функціонального розподілу, що має таке визначальне значення для ходу західної історії: наприклад, на одному етапі воно призвело до використання грошей, на іншому – до розвитку машин та одночасно до зростання продуктивності праці. Завдяки цьому тиску переплетінь, зовнішня якість людської поведінки та сукупний механізм психічного самоуправління змінилися в ході західної історії в сторону цивілізації. Сукупні історичні зміни людства Еліас виразив так: "Те, що проростає з планів, але незаплановане, те, що рухоме цілями, але без цілі". Було б помилкою стверджувати, що ця безперервність людського суспільства є деякий *perpetuum mobile*.

Суспільство і його закономірності поза індивідами – ніщо, не являється воно також просто "об'єктом", що протистоїть окремій людині, воно є те, про що окремий індивід говорить "Ми". Багато людей приходять до думки, що усі висловлювання про суспільні явища в основі є узагальненням спостережень над індивідами. Ще одне важливе питання зводиться до того, щоб за особливими формами не загубити суспільства. Інколи можна почути зауваження про те, що не лише висловлювання про схожі явища, але і самі ці явища, суспільства та окремі суспільні утворення як такі являються ні чим іншим, ніж абстракціями. Ця точка зору має вираження в таких думках: "Те, що можна дійсно побачити – це окремі люди. Суспільства побачити неможливо. Їх не можна відчувати органами чуттів. Відповідно про них не можна сказати, що вони існують і є дійсними". Першопочаток цих думок походить від уявлень про те, що все наше знання спочатку є знанням про окремі тіла, чи принаймі про окремі події, які ми сприймаємо органами чуттів. На сьогоднішній день кожна окрема людина представляє собою найвищу цінність, адже шлях до загибелі людства лежить через смерть окремих людей, як і збереження цивілізації починається з суспільного визнання самоцінності кожного індивідуального життя.

Чітка лінія, котру людина в рамках власного досвіду, як правило, проводить між самою собою, як індивідом, та суспільством назовні, тенденція називати різними словами те, що усвідомлюється як суть окремих речей, кожна з яких володіє власним смислом та цінністю для самої себе, стабілізація суспільних цілей, установок в формі діаметрально протилежних видів цінностей – усе це сприяє тому, що в діях так само як і в мисленні людина приймає апріорні рішення про те, якими мають бути стосунки індивіда і суспільства, без того щоб задовольнитися, чи насправді альтернативи, не користь однієї з яких треба вирішити, чи відповідають тим стосункам індивіда і суспільства, що дійсно існують. Питання в тому чи здатні ми звільнити мисленні моделі, які перебувають у більшій відповідності до існуючих відношень індивіда і суспільства, з-під

покрову тих моделей мислення, котрі в першу чергу виражають думки і бажання людини про те, яким мало б бути це відношення.

Тіла індивідів, що закорінені в більш тісні додержавні родові утворення, відокремлені один від одного не менше, ніж тіла тих, хто належить до більш диференційованих державних суспільств. В останніх суспільствах сильніше розвинене саме розмежування окремих людей в їх стосунках з одне одним. Ці стосунки, весь образ спільного життя людей, все активніше спонукають до всестороннього управління своїми афектами, до придушення та трансформації своїх бажань. В ході цих суспільних змін люди стають все більш схильними до приховування від інших, а інколи і від самих себе, своїх природних прагнень, прояву своїх бажань та інстинктів. "Те, що з однієї сторони постає як процес посилення індивідуалізації, з іншої сторони одночасно виявляється посиленням процесу цивілізації" [8]. Схема особистості, в середині якої розгортаються усі індивідуальні варіанти, насправді менш суперечлива та більш співзвучна основній структурі відповідного суспільного об'єднання, ніж це має місце в комплексних національних та індустріальних державах, що знаходяться в процесі стрімкого зростання.

Окрема людина не є початком і її стосунки з іншими людьми не мають його. Як у безперервній розмові запитання одного і відповіді іншого викликають появу одне одного, так і окрема частина розмови може виникнути і не з душі однієї або іншої людини окремо, а лише зі стосунків між собою. Вигляд та образ одиночного буття людини, те, як вона сприймає свій "внутрішній світ", несе на собі відбиток історії її стосунків з іншими людьми, що одержується від усієї структури людських переплетень, в яких вона ніби деякий вузловий пункт виростає і живе як індивідуальність. Окрему людину можна зрозуміти лише у спільному житті з іншими. Структура та якість форми контролю за поведінкою у одного індивіда залежать від структури стосунків між багатьма індивідами. "Окрема людина здатна сказати "Я" лише тому і лише якщо вона одночасно здатна сказати "Ми" [9]. В цій ситуації виникає ряд логічних питань: "Причина історичних змін криється в великих особистостях чи в безособистісних суспільних силах?". Чи є індивід єдино дійсним а суспільство є лише *flatus vocis* (пусте стрясування повітря)?" Чи простіше кажучи що було раніше: курка чи яйце, індивід чи суспільство?

В порівняно менш розвинених країнах ставлення окремої людини до сім'ї, общини та держави зазвичай специфічним чином відрізняється від відповідного ставлення в більш розвинених країнах. Велика сім'я та мала батьківщина утворюють більш давній фокус персональної Мі-ідентичності окремої людини. Зміну Мі-ідентичності в процесі переходу від одного ступеня розвитку до іншого можна прояснити на прикладі конфлікту лояльності. Традиційне формування совісті, традиційний етос прихильності до збереженої крізь одиниці виживання, сім'ї, клану – більш вужчій чи ширшій групі родичів – вимагають, щоб багатші та привілейо-

ваніші громадяни не відмовляли у допомозі найдальшим родичам. На більш ранніх щаблях соціального розвитку окрема людина була набагато міцніше прив'язана до об'єднань, до яких вона належала за походженням. В більш розвинених суспільствах держава переймає функцію останнього прихистку у випадку життєвої потреби. На останній стадії розвитку суспільства процес утворення держави робить суттєвий внесок в просунення в сторону масової індивідуалізації.

Дитина, щоб стати визнаним громадянином держави має пройти державну реєстрацію, а кожен підліток і дорослий в більшості періодів свого життєвого шляху не може обійтись без свідоцтва про народження. Найелементарнішою відповіддю на питання про Я-ідентичність індивіда, тобто на питання "Хто я?" стає його ім'я – символ, під яким він був зареєстрований в державній установі. "Людина, як індивід не відрізнялася б від інших людей, якби інші люди не існували" [10]. Слово "я" не мало б ніякого сенсу, якби при його озвученні не виникали інші займенники, які б вказували на інших людей, що безпосередньо чи опосередковано пов'язані з нами. Людина у будь-якому віці говорить про себе "я". З однієї сторони якщо людина у п'ятдесят років говорить про себе "я", то це вже не стосується тієї ж особистості якою вона була в десять років. Але з іншої сторони людина володіє від десятирічного віку структурою особистості, але все ж таки представляє ту ж саму особистість. Те, що сьогодні можна набагато більше сказати про своєрідне відношення, в якому знаходяться один до одного: людина як дитя і людина як дорослий не є чимось особистим здобутком. Подвоєна форма імені досить яскраво демонструє дещо в своїй основі очевидне, а саме те, що всяка окрема людина походить з деякої групи інших людей, прізвище яких вона несе з її індивідуальним іменем. "Без Ми-ідентичності не існувало б ніякої Я-ідентичності. Чаша терезів балансу між Я та Ми, зразки стосунків між Я та Ми можуть лише коливатися в ту чи іншу сторону" [11]. Для людини має принципове значення той факт, що неможливо досягти певного віку, не пройшовши усі попередні вікові етапи і не приймаючи відповідного до цих етапів вигляду. Континуальність процесу розвитку є однією з передумов особистої ідентичності протягом усіх років розвитку людини. Процес розвитку як елемент Я-ідентичності людини на багато міцніше, ніж у будь-якої іншої істоти вплетений в континуальність пам'яті. Пам'ять здатна вбирати в себе і зберігати здобуте знання та особистий досвід більш ранніх фаз в якості сил, що керують відчуттями та поведінкою на більш пізніх фазах в такому обсязі, з такою шириною та глибиною, яким не можливо знайти аналог серед інших живих істот. Необмежені здібності вибіркового запам'ятовування досвіду усіх життєвих етапів є одним з факторів, що відіграє вирішальну роль в індивідуалізації людини. Однак просто заяви про укоріненість в пам'яті континуальності розвитку, як умови Я-ідентичності людини недостатньо. Розвиток не здійснюється в абстракції. І у кожній пам'яті є субстрат. Я-ідентичність стає можливою не лише

завдяки спогадам та знанням про себе самого. Основа пам'яті – сукупний людський організм, частиною якого безсумнівно є головний мозок. Я-ідентичність людей багато в чому засновується на тому, що вони усвідомлюють себе, як живих істот, або, іншими словами, як високоорганізованих біологічних одиниць. Завдяки особливостям своєї фізичної організації, що дозволяє їм пізнавати самих себе як просторово-часову форму серед інших форм такого ж роду, тобто як тілесно існуючих людей серед інших людей, люди здатні характеризувати свою власну позицію серед інших символом "Я" та позначати позицію інших за допомогою таких символів, як "Ти", "Він" або "Вона".

В процесі розвитку одну з головних ролей відіграє обличчя, чи не найважливішу роль в ідентифікації особистості. Хоча особливий вигляд інших частин тіла також має важливе значення для ідентифікації особистості. Обличчя найяскравішим чином демонструє в якій степені Я-ідентичність пов'язана з континуальністю розвитку від дитинства до глибокої старості. Воно змінюється, однак починаючи з певного віку, здобуває своєрідність, на основі якої наперекір будь-яким змінам викликаним старінням, її можна ідентифікувати як одне й те ж саме людське обличчя, а людину – як одну й ту ж саму. Люди – це єдиний відомий вид живих істот, що володіють такою частиною тіла, як обличчя, що здатна приймати такі індивідуальні вирази, так, що за допомогою них сотні індивідів протягом довгого часу, а зазвичай і всього життя можуть ідентифікуватись, як такі, що відрізняються від інших.

Ідентичність людини у розвитку базується на тому, що кожна, більш пізня фаза, витікає з більш ранньої. Генетичний контроль, що керує протіканням даного процесу сам є його частиною. Те ж саме можна сказати і про спогади. Хоча вони до відомої степені зафіксовані, а значить, стають формуючим характер елементом і навіть беруть участь у формуванні рис обличчя, вони по мірі зростання і старіння також піддаються специфічним змінам.

В людині, як біологічному виді, ті структурні особливості, котрі люди поділяють з тваринами, які, іншими словами, свідчать про їх безпосереднє походження від нелюдських живих істот, нерозривно переплетені зі структурними особливостями, котрі представляють еволюційну інновацію, що являються єдиними у своєму роді і специфічно людськими і які відсутні в біологічному оснащенні усіх інших живих істот на нашій Землі. Люди деяким чином здатні виходити за межі самих себе, протистояти собі, спостерігати самих себе в дзеркалі своєї свідомості. Людина сама собі одночасно уявляється у вигляді Я, Ти, Він, Вона, Вони. Люди відрізняються від інших живих істот закоріненим в їх біологічній організації домінуванням специфічно суспільних форм комунікації, що здобуваються через навчання, над специфічно видовими формами, а також частинами тіла, що керують придатними до навчання виразами рота та очей.

На людському ступені розвитку для живих істот стало не лише можливим, але й необхідним вступати в комунікацію за допомогою специфічної

групової мови як головного засобу для взаєморозуміння. Таким чином людські нащадки за допомогою своєї мови навчилися говорити "Я" стосовно самих себе та "Ми" стосовно групи і говорити у другій чи третій особі однини або множини для того, щоб говорити про інших. Люди – це єдині в своєму роді живі істоти, котрим в якості головних засобів взаєморозуміння слугують специфічно суспільні, а не специфічно видові комунікативні засоби.

З найдавніших часів у цьому співвідношенні Я та Ми переважала Ми-ідентичність, але починаючи з епохи Ренесансу рівновага все більше порушувалася в сторону Я. Все частіше почали зустрічатися люди, у яких Ми-ідентичність була послаблена до такої міри, що вони уявлялися собі "Я" позбавленим свого "Ми". Декарт, який сформулював свій відомий принцип "cogito ergo sum" був піонером зростаючого переміщення акцентів в самоусвідомленні людини. У своєму мисленні він знехтував усіма Ми-стосунками своєї особистості. "В його свідомості відсторонене "Я" вийшло з тіні суспільних об'єднань, і маятник балансу між "Я" та "Ми" похитнувся у протилежному напрямі" [12]. Така форма Я-ідентичності, переживання власної персони як "Я", позбавленого "Ми", після цього суттєво розширилась та заглибилась. Приклад "Я", позбавленого "Ми" зустрічається в творах Камю, зокрема в "Сторонньому". Особливістю стану головного героя є дивне переплетіння почуттів. Цілий потік творів другої половини 20-го сторіччя пропонує читачам нові версії тієї ж самої фігури ізольованої людини у формі homo clauses (замкнена людина), або "Я", що втратило своє "Ми" в своїй самотності. Переживання, що лежить в основі уявлень про "Я", що загубило своє "Ми" вочевидь відображує конфлікт між природою людської потреби в чуттєвому підтвердженні власної індивідуальності з боку інших людей та в підтвердженні чужої індивідуальності з боку самого себе і страхом реалізації цієї потреби та супротив їй. Те, від чого здається страждають носії людського образу "Я", що загубило своє "Ми", являє собою конфлікт між бажанням чуттєвих стосунків з іншими людьми та власною неспроможністю докласти зусиль для її реалізації. Зростаюча мінливість Ми-стосунків, які на більш ранніх щаблях часто носили довічний, примусовий характер, надає можливість людському "Я", тобто власній особистості, голосніше заявити про себе, як про дещо єдино-постійне, як про щось неповторне, з чим людина приречена на довічне співіснування. Багато сімейних стосунків, які для більшості людей раніше носили обов'язковий, безстроковий характер і мали форму зовнішнього примусу, віднині в набагато більшій мірі носять характер, що допускає встановлення тимчасового добровільного зв'язку, який в свою чергу, висуває ще більш жорсткі вимоги до саморегулювання залучених осіб, до їх самопримусу, до того ж в однаковій мірі стосовно обох статей. Така форма стосунків не призвела до зникнення бажання надійного та постійного підтвердження власних почуттів зі сторони інших людей, а також бажання бути поруч з людьми, які викликають симпатію. Одночасно з цим стала можливим зміна громадянства. Такі

кроки сприяють тому, що у розвинених країнах баланс між Я та Ми все більше зміщується в сторону "Я". Взагалі Ми- або Я-ідентичність окремої людини не є даністю, як це може здатися на перший погляд.

Національно-державна Ми-ідентичність на сьогоднішній день здається чимось абсолютно природним. Платон проводить дві паралелі між державою та окремою людиною. Держава уявляється йому великою людиною, а людина маленькою державою. Найбільш повна інтеграція усіх громадян зі своєю державою в умовах європейської багатопартійності здійснилася лише у 20 столітті. Інтеграційний рівень держави більше, ніж будь-який інший прошарок Ми-ідентичності, представляє в свідомості більшості людей функцію одиниці виживання, опори і захисту, від яких залежить фізична та соціальна безпека людини в конфліктах між групами та у випадку катастроф. Яким би потужним не був характерний для нового часу зсув в бік індивідуалізації, на національно-державному рівні Ми-ідентичність ствердилась скоріше.

Домінуючий інтеграційний тиск, що сприяє утворенню держав залишає додержавним одиницям єдиний вибір – чи зберегти свою ідентичність в архаїчному вигляді, чи відмовитись від частини своєї ідентичності. Зрушення, що охопили усе людство, прихильні до тих одиниць виживання, які переважають над національними державами за рівнем організаційної інтеграції. Північноамериканські державні суспільства демонструють цілий ряд соціального відсторонення, тобто виживання суспільств додержавної організації всередині більш високорозвинених державних суспільств. Баланс між "Я" та "Ми" у них, як і в багатьох інших додержавних групах рішуче перехилився на користь "Ми". Іншим прикладом продовження життя додержавної суспільної форми в межах держави слугує американська мафія. Причиною цього є вже згадана лояльність індивіда по відношенню до своєї сім'ї, тобто перевага Ми над Я. Такий баланс дає даному Ми однозначну перевагу над Я, звичайно вимагається абсолютна покора Я перед Ми, індивіда перед усією групою.

Вже сьогодні шанси на виживання в значній мірі залежать від подій, що відбуваються на глобальному рівні. Саме людство в цілому представляє найвищу авторитетну одиницю виживання. Фактичний хід суспільного розвитку протягом останніх двох сторіч неухильно вів до постійно зростаючої залежності всіх людських груп одна від одної. До особливостей сучасної ситуації поряд з усім іншим належить також та обставина, що і на глобальному рівні Ми-образ, Ми-ідентичність більшості людей не встигають за реальністю фактичного рівня інтеграції.

На шляху подолання уявлень індивіда про суспільство, як щось, що робить людей однаковими, стоїть на заваді повноцінного розвитку індивіда, з'являється уявлення про те, що людина від народження займає свою нішу, своє місце в суспільстві, завдяки чому, як даний індивід, так і усі інші в рамках цього суспільства досягають цілей, що поодинокі були для них недосяжні. Тому й напрошується висновок, що цінність суспільс-

тва усвідомлюється через сприйняття його, як єдиної субстанції з урахуванням значущості кожного окремого елемента – індивіда. Отже сучасне суспільство являє собою надскладний механізм, у якому люди – його елементи, що мають постійно самоудосконалюватись. Ще з дитинства людина включається в процес підготовки виконання своїх функцій в суспільстві і в результаті цивілізаційного розвитку це життя вимагає все більшого спектру знань та навичок для повноцінного входження в життя суспільства. Це зумовлює той факт, що час для підготовки подовжується, скорочуючи біологічно-запланований етап життя людини – дитинство, що порушує гармонію природного та суспільного порядку існування індивіда. Цей та багато інших фактів сприяють тому, що індивіду стає некомфортно в межах існуючого суспільства, виникає бажання відокремитись, створити свій власний світ та замкнутися в ньому. Такий процес індивідуалізації став хворобою сучасності, людині здається, що сама організація суспільства не дає їй жодного вибору, повністю обмежуючи її потенційні можливості. Прояснити дану суперечність могла б відповідь на питання, що виникло раніше, індивід чи суспільство, але й воно в межах даного питання залишається риторичним.

На шляху розвитку образ індивіда обріс такими незамінними характеристиками, які складають його Я-ідентичність в рамках суспільства. Зокрема, ім'я та пам'ять, обличчя та мова стали тими характеристиками, що індивідуалізують людину серед інших. Все ж таки людина не завжди страждала від утисків свого Я, ще з найдавніших часів вона жила своєю Ми-ідентичністю, яка сьогодні проявляється в міцних кланових родинних утвореннях, які є досить показовими в демонстрації живучості способу суспільної організації з міцною Ми-ідентичністю. В міру того, що у сучасному світі багато форм стосунків, що раніше носили обов'язковий характер тепер набули довільної форми, лише посилилося бажання людей вступати в контакт з іншими, бажання надійного та постійного підтвердження власних почуттів з боку іншого.

Весь цей аналіз вводить до того, щоб виявити, чи можливе повноцінне функціонування суспільства та індивіда в рамках одне одного. Так, можливе, але лише у тому випадку, якщо суспільно оформлені цілі та потреби людей будуть в значній мірі реалізовані та задоволені, а високий ступінь реалізації індивідуальних цілей можливий лише у тому випадку, якщо суспільна структура побудована таким чином, що вона не призводить до напружень, що руйнують життя індивідів та їх об'єднань.

1. *Элиас Н.* Изменение баланса между Я и Мы // Общество индивидов. – М.: Праксис, 2001. – С. 232.
2. *Элиас Н.* Проблемы самосознания и образа человека // Общество индивидов. – М.: Праксис, 2001. – С. 124.
3. *Элиас Н.* Общество индивидов // Общество индивидов. – М.: Праксис, 2001. – С. 29.
4. *Элиас Н.* Проблемы самосознания и образа человека // Общество индивидов. – М.: Праксис, 2001. – С. 174.
5. Там же. – С. 179.
6. Там же. – С. 212.
7. Там же. – С. 52.
8. Там же. – С. 172.
9. *Элиас Н.* Общество индивидов // Общество индивидов. – М.: Праксис, 2001. – С. 96.
10. *Элиас Н.* Изменение баланса между Я и Мы // Общество индивидов. – М.: Праксис, 2001. – С. 255.
11. Там же. – С. 256.
12. Там же. – С. 275.

АСТРОЛОГІЯ УПРОДОВЖ ІСТОРІЇ ЛЮДСТВА ТА БОРОТЬБА ЦЕРКВИ З ЦІЄЮ НАУКОЮ

Для об'єктивного і всебічного розгляду астрології слід звернутися до позитивної критики для того щоби побачити яке визначення вона дає цій "науці". Отже, астрологія – це антинаукове вчення, згідно з яким начебто можливо на основі спостережень за розташуванням і рухом небесних тіл передбачити майбутнє окремих осіб і людства. Виникла в стародавні часи як наслідок нерозуміння людиною справжніх причин природних явищ і обожнення небесних світил. Була поширена в середні віки. Розвиток астрології, зокрема вчення М. Коперніка про геліоцентричну систему світу, довели антинауковість астрології. Проте астрологія до цього часу поширена в ряді капіталістичних країн, там існують астрологічні товариства, видається література по даній тематиці [1].

А що ж сьогодні вкладають в поняття "астрологія" її пропагандисти у нашому світі? Віларова стверджує: "Астрологія – це наука про вплив космічного фактору на земне життя [2]". Відомий астролог Павло Глоба, наш сучасник, запевняє усе людство: "Астрологія – загальна взаємодія космосу, природи і людини, по суті, це сумарна система знань древніх [3]".

Головний об'єкт астрології – людина у всіх аспектах свого фізичного, психічного і загального прояву. Основний тезис астрології: ритми керують світом. Ритмічно змінюють одна одну пори року. Ритмічно пульсує Земля. Ритмічно б'ється наше серце; нахилене, до речі, до вертикальної осі тіла приблизно під тим самим кутом, що і земна вісь по відношенню до вертикалі земної орбіти. Більше 400 ритмічних біохімічних реакцій одночасно відбувається у нашому організмі [4].

Як відомо, регулярна повторюваність деяких астрономічних подій, її точна взаємність і зв'язок з подіями на землі дали можливість древнім жрецьям-астрономам передбачити події, що відіграли важливу роль у житті людей. Відомості про зміну сезонів, про наближення розливу Нілу, про настання періоду дощів, що були серйозним випробуванням для землевласників, безумовно – усе це підвищувало авторитет жреців-астрономів. Введення календаря зробило їх роботу необхідною для керівників держав, так як дозволяло узгоджено проводити масштабні державні міроприємства, наприклад релігійні свята, або координувати терміни загальнодержавних робіт по будівництві гігантських пірамід і храмів [5]. Так народилась натуральна астрологія.

Загалом, зацікавленість до астрології була зумовлена не лише астрономічними причинами. Час від часу відбувалися події, що не зачіпали економічних інтересів населення, але тим не менше викликали загальний інтерес, а інколи і жах. Мова йде про сонячні і місячні затемнення, про появу комет і метеоричних дощів, в загальному про "небесні рухи".

У результаті багатовікових спостережень жреці відмітили закономірності у цих подіях і навчилися передбачати деякі з них. Першими серед прогнозуючих небесних явищ стали сонячні і місячні затемнення. Вміння передбачати їх вагомо укріпило авторитет жреців. Уже чотири тисячоліття тому назад точність передбачення затемнення була дуже високою [6].

"По мірі розвитку натуральної астрології, – читаємо у статті Ільїна, – древні мудреці звернулись до юдиційної астрології, яка намагалась через роз положення небесних світил передбачити долю людини і окремих її представників [7]". За багато віків до нової ери астрологія такого типу процвітала в Єгипті, Халдеї і Китаї. Наприклад, у древніх єгиптян людське тіло ділилося на 36 частин і на таку ж кількість частин ділився весь пояс зодіака. Тобто та частина неба, по якій проходить річний шлях Сонце: кожна частина тіла знаходилась під покровительством певної плеяди зірок і для неї складався окремий гороскоп. Такі схеми-гороскопи можна знайти на гробницях єгипетських фараонів. Зв'язок зірок з частинами людського тіла признавалось у всіх країнах Сходу – в Персії, Індії, Китаї, Японії, – хоча схеми цього зв'язку немає, як і числа сузір'я зодіаку.

Васильчиков пише, що "справжнього розквіту астрологія досягла у першому тисячолітті до нашої ери у країнах Межиріччя" [8]. Храмові жреці Вавилону та Ассирії постійно спостерігали за положенням Місяця і планет, і повинні були регулярно посилати царю звіти про те, що відбулося на небі і ще й до того зі своїми коментарями на ці події. Так бібліотека царя Ашшурбаніпала (669 – 633 рр. до н. е.) слугувала своєрідним архівом, у якому зберігалися ці звіти і для більш повного їх тлумачення тут збиралися і копії усіх старих даних. "Таким чином астрономи того часу накопичили великий спостережний матеріал [9].", – підсумував Антонов у своїй статті.

Не маючи можливості пояснити свої спостереження за допомогою практичної математичної теорії, жреці все ж таки виробили деякі правила для передбачення положення планет серед зірок. Це призвело до буйного розквіту астрології в період ассірійського правління. З тих пір і закріпилась за астрологами назва "халдеї" – по імені племен, що заселяли Межиріччя [10].

При дворах можновладних монархів, які намагаючись розширити свої володіння, вели безперервні війни, астрологія знаходила хороший ринок збуту для своїх передбачень. Можна не сумніватися в тому, що астрономічні спостереження у ті часи проводилися спеціально для складання цих передбачень. Але накопичення спостережного матеріалу рано чи пізно не могло не призвести до якісного стрибку в науці про зорі.

У той час, коли астрологія отримала розвиток у вавилонській культурі, просвічені розуми Древньої Греції ще не були нею заражені: їх роздуми повні логіки і незалежні від культури епохи. Ось як Аристотель відносився до міфів власного народу: "Не слід притримуватися думки, висловленої у міфі древніх, який говорить, що для збереження Небу необхід-

ний Атлант [11]". Астрологічні погляди не знаходили собі місця у величавій системі світу, розвиненій Аристотелем.

Однак картина змінюється, коли після завоювання Персидської держави Александром Македонським Схід і Захід зіткнулися. Поєднання східного багатства експериментальних фактів і грецької здатності до абстрактного міркування поклато початок золотого періоду древньої науки; і разом із східними знаннями у представленні західних народів увійшла і астрологія.

У древній Греції астрологія стала складовою, але не домінантною частиною у науці про зорі. З історії Древньої Греції нам відомо, що ще 28 травня 585 р. до н. е. спостерігалось повне сонячне затемнення, яке вперше передбачив знаменитий грецький учений Фалес на основі знань сароса – періоду, рівного 18 рокам і 11,3 дням, після закінчення якого затемнення повторюється у тому ж порядку [12]. Правда пізніше, коли грецький учений Посідоній звернув увагу на залежність припливів від положення Місяця, цей факт був розтлумачений як доказ впливу "планет" на наше життя.

Вершиною античної астрономії по праву вважається відома праця Клавдія Птолемея "Математична побудова" (II ст. н. е.). Цей твір, який греки коротко називали "Синтаксис", а пізніше араби назвали "Альмагест", тобто "Величавий", став астрономічною енциклопедією того часу. У ньому викладена геоцентрична система світу, згідно з якою рух планет і Сонця відбувається навколо Землі. Система Птолемея протрималась більше 15 віків. Однак відомий голландський історик астрономії А. Паннекук вважає, що знання планетних рухів Птолемеєм і його колеги вбачали лише як засіб для досягнення більш високої цілі, а саме, для передбачення майбутніх подій на Землі і в долі людини. Навіть в "Альмагесті" зустрічаються висловлювання астрологічного характеру. Так, у кінці восьмої книги, говорячи про геліакічні сходи і заходи зірок та планет, Птолемеєм відмітив, що їх вплив на погоду не постійний, а залежить від Сонця і від положення Місяця [13].

Ймовірно, астрологія була розповсюджена серед стоїків, філософська позиція яких ґрунтувалась на фаталізмі – вірі в долю, на протязі багатьох віків зберігали поему "Явище", яка була для широкої публіки посібником астрономії і метеорології [14]. Візантійський механік Леонтій (VII ст. н. е.) у праці "Про виготовлення Аратової сфери" пише, що "небесні сфери (тобто зоряні глобуси) стали робити, щоби краще розуміти Арата, ому вони і називаються його іменем" [15].

Прийнявши грецьку культуру, Рим також не пройшов повз поеми Арата: її перекладали на латинську мову неодноразово, в тому числі і Ціцерон. До нас дійшов переклад, зроблений у 15 р. н.е. римським полководцем Цезарем Германіком – прийомним сином імператора Тіберія, батьком Клавдія і дідом Нерона. Користуючись працями Гіппарха, Германік вніс у поему багато чисельні зміни і доповнення як наукового, так і міфологічного характеру. Він замінив третю – міфологічну частину на астрономічну. Однак римлянину Германіку було важко обмежитися порадами

в межах натуральної астрології: загальна думка вимагала рецептів для передбачення долі.

Щоби представити собі ситуацію в Римі у тих роках, необхідно нагадати, що правителі користувалися тоді послугами авгурів, які начебто тлумачили волю богів, за допомогою спостереження за польотами і криками птахів, за небесними явищами, за їдою священних курей і т. д. І хоча самі авгури, як вказує Цицерон, з проблемою стримувались від сміху, здійснюючи свої маніпуляції, офіційно висловити сумління у справедливості гадань було небезпечно.

Незадовго до народження Германіка у 44 р. до н. е., Цицерон написав діалог "Про дивінації", тобто про можливості бачити майбутнє. Точніше кажучи, під дивінацією розуміли здатність вгадувати майбутні випадкові події на відміну від того, чим займалась натуральна астрологія. Дивінацію ділили на два види: природну і штучну. До першої відносили віщі сні і тлумачення снів, а також екстатичні, зроблені в стані екстазу пророкування і їх тлумачення. До іншої – мистецтво авгурів, жреців, що гадали по нутроцям жертвних тварин, пояснювали грозу, блискавку та інші природні феномени, гадали по жеребу та інших знаках і прикметах [16].

У багатьох римських імператорів астрологи були у великій пошані. Так імператор Август позитивно відносився до астрологів, і йому присвячена поема Манілі "Astronomica" – древній із збережених пам'яток римської астрології. Астрономічними прогнозами цікавилися Тиберій і Калігула. Але відомі імператори, що відносилися до астрологів недоброзичливо: наприклад у часи правління Клавдія і Віфелія астрологів виганяли з держави.

Деякі імператори поступали дуже обережно і подібно Васпасіану, вигнавши астрологів з Риму, зберігали їх при своєму дворі. Інші ж відносилися до астрологів поблажливо і не тільки допускали школи астрологічного мистецтва, але й утримували їх за рахунок держави [17].

У той же час освічені представники римського суспільства – Цицерон, Сенека, Лукрецій Кар та інші – завжди відносилися до астрології скептично. А Секст Емпірик присвятив критиці астрології спеціальний твір, який назвав "Проти астрологів". У цій праці філософ проводить різницю між астрономією і натуральною астрологією, з одної сторони, і астрологією "у розумінні вчення про генетику", тобто мистецтвом складання гороскопів, – з другої [18].

Натуральну астрологію Емпірик прирівнює до землеволодіння і кораблеводіння, на основі якого можна передбачити засуху і дощові періоди, заразні хвороби і землетруси та інші подібні зміни в атмосфері. Іншими словами він називає її системою емпіричного знання. Емпірик будує критику астрології, детально розбираючи тези про те, що у кожної істоти чи події свій гороскоп, а значить – і своя доля.

Важко сказати, чи досягла критика своєї цілі, чи більший вплив справили політичні і релігійні мотиви, але відомо, що імператор Діоклетіан – сучасник Емпірика, а слідом за ним більш пізніші імператори переслідували астрологів [19]. Незабаром до переслідувань імператорів приєдналось

прокляття християнської церкви. Воно було направлене проти всіх астрологів, бо Промисел Божий, що відбивав у собі свободу волі вищих істот і доля, відображена у русі зірок, здавалися несумісними. Однак деякі християнські секти, як гностики і присціани додавали астрологію до своїх учень. З IV ст. до нас дійшла праця сицилійця Фірмака Матерна "Вісім книг астрономії", у яких вперше зустрічається вчення про 12 домів, що зіграли важливу роль у майбутній астрології. А відомий тлумач древньої математики Прокл Діадок залишив нам опрацьовану працю "Четверокнижжя".

В період, коли Європа стала варварською і впала у безсилля, відбувається стрімкий розвиток арабського Сходу. Араби завойовували і завоювали весь південь Європи і панували на Середземному морі. Під впливом торгівлі і ремесла у IX-X ст. культура ісламу досягла свого найвищого розквіту, центр наукової думки перемістився у країни ісламу. В цю епоху швидкий підйом астрономії проходить у Північній Африці, на Середньому Сході і у Мавританській Іспанії [20].

Про великі успіхи середньовічної астрономії в ісламському світі нагадують нам такі терміни арабського походження, як зеніт, надир, азимут, алгебра, або назви зірок – Вега, Альтамер, Денеб, Бетельгейзе, Рігель, Мірах та інші. У деяких випадках це дослівні переклади на арабську грецьких термінів, названих Птоломеєм.

Найбільшого розквіту астрологія досягла в Європі у середні віки. Близько 1000р. європейський світ почав набирати свою мудрість і потрохи ставав незалежним. Церква перетворювалась у добре організовану ієрархічну систему, якою керував Рим. Папство захватило духовну владу і почало наступ проти мусульманського світу. Відомо, що вчений Герберт, пізніше папа Сильвестр II (999 – 1003 рр.), будучи у мусульманській Іспанії, цікавився книгами з астрономії і навіть залишив твір про спостереження зірок за допомогою астролябії [21]. У XI-XII ст. арабські книги активно перекладаються на латинську мову.

У трьох великих мислителів XIII ст. – Альберта Маг куса, Фоми Аквінського і Роджера Бекона – погляди на астрологію є схожими. Вони вважали, що Бог управляє нижчими створіннями за допомогою вищих, що зірки є проміжними ланками для управління земними тілами. Таким чином, рух зірок спричиняє життя на Землі, а з'єднання планет порушують правильний порядок подій [22].

У XIII-XV ст. у всіх європейських столицях можна було зустріти придворних астрологів, а в університетах Падуб, Парижу та інших відкривались кафедри астрології. Цьому сприяв різкий прогрес астрономії, що знову стала спостережною наукою у Європі, крайньою необхідною для мореплавання – наступала епоха Колумба і Магеллана. Виникло книгодрукування, яке сприяло розповсюдженню точно розрахованих астрономічних таблиць, наприклад таблиць Йогана де Монте Регіо, відомого в астрономічній літературі як Регіомонтан (1436 – 1476 рр.) Саме "Ефемеріди" Регіомонтана допомогли Колумбу, що попав у небезпечну ситуацію

серед американських індіанців, передбачити місячне затемнення 29 лютого 1504 р., що привело індіанців у жах. Уміння передбачати небесні явища викликали здивування і у європейців. Із розвитком книгодрукування в їх середовищі почали розповсюджуватися календарі та альманахи. Книгодрукування сприяло тому, що астрономічне вчення розповсюдилось у всіх станах суспільства.

В цю епоху жили двоє людей, котрі мали велику популярність в області астрології. "Першим з них був Микола Копернік (1473 – 1543), астроном, що зупинив Сонце і закрутив Землю", – пише Сказкін. За життя Копернік був відомий лише вузькому колу вчених [23].

Інший знаменитий астролог – Нострадамус (1503 – 1566 рр.), що вкусив повну чашу відомості і шанування: він був запрошений Катериною Медичі у французький двір як особистий лікар Карла IX. Як нам відомо з історії, книгу Коперніка засудила католицька церква, і вона попала в Індекс заборонених книг у 1616 р., таке саме сталося і з працями Нострадамуса у 1781 р., проти них була направлена папська заборона [24]. Навіть з порівняння цих дат видно, що в істинній науці релігія бачила більшу небезпеку, ніж в астрології.

Гортаючи сторінки книг Святого Письма Старого Завіту, ми читаємо: "...до чарівників не ходіть, щоб не доводити себе до опоганення від них" (Лев.19,31). Пізніше від цього застерігав свят. Іоан Златоуст: "Не можна ходити до ворогів Божих, волхвів і чародіїв, бо краще померти, чим йти до ворогів Божих. Той, хто ходить до астрологів, сам себе позбавляє Божої допомоги і тоді диявол як хоче управляє людиною" [25].

У книзі Буття розповідається про торжество праведного Йосифа над волхвами і мудрецькими єгипетськими, що не змогли при всьому своєму магічному мистецтві правильно пояснити сон фараону. Неправедний пророк Валаам, підкуплений язичниками, для протидії ізраїльському народу, під дією сили Божої був вимушений служити єврейському народу. На сторінках книги Левит ми зустрічаємо таке застереження: "Чи чоловік чи жінка, якщо будуть вони викликати мертвих чи чарувати, так будуть відданні смерті: каменями повинно побити їх, кров їх на них" (Лев. 20, 27). На цьому наголошував також преподобний Єфрем Сирин: "Остерігайтесь змішувати зілля, ворожити, гадати, бо ви так попадаєте в узи диявола [26].".

З Біблії довідуємося: "Манасія поставив жертовник і поклонявся усім небесним світилам і служив їм, і спорудив жертовники небесним світилам на обох дворах дому Господнього і провів сина свого через вогонь, і ворожив, і звелів викликати мерців і покійників; багато зробив неугодного в очах Господніх, щоб гнівити Його. І поставив боввана Астарті. І говорив Господь через рабів своїх пророків і сказав: за те, що зробив Манасія, цар юдейський, такі мерзотності... за те, як говорить Господь, Бог Ізраїля, от, Я наведу таке зло на Єрусалим і на Юдею, про яке хто почує, задзвени в обох вухах у того" (4Цар.21,1-12). "Як торгівці невільниками, – поучає свят. Іоан Златоуст, – заманюють малих дітей солодощами

у свої приманки і продають у рабство, так само і чародії, обіцяючи вилікувати хворобу, лишать людину спасіння душі" [27]. І для богонатхненних авторів Біблії, і для Святих Отців Церкви астрологія була складовою частиною ворожінь і волхвування. Про це, наприклад, сказано у пам'ятці ранньохристиянської писемності поч. III ст. – "Вчення дванадцяти Апостолів": "Дитя моє! Не будь заклинателем або астрологом, не роби очищення і не бажай навіть дивитися на це, бо усе це породжує служіння ідолам" [28]. Про це ж говорить церковний письменник III ст. Тертуліан: "Про астрологів навіть говорити не слід. Вони уподібнюються падшим ангелам, що відійшли від Бога для спокушення людського роду. Так з часу появи Євангелія усякого роду софісти, астрологи, чародії, маги, волхви повинні бути покарані" [29].

"У плотолюбця, – навчає преподобний Григорій Нисський, – у тогочасному житті є бажання заглянути у майбутнє, щоб уникнути бід і негараздів" [30]. Св. Іоан Дамаскін у своїй книзі зауважує: "Греки говорять, що через схід і захід, і зближення зірок, і сонця, і місяця будуються усі наші справи; бо астрологія займається цим, однак ми стверджуємо, що хоча від них і відбувається передбачення дощу чи засухи, холоду і спеки, вологості і сухості, але ніяким чином не передбаченням наших справ" [31]. Марк Мінуцій Фелікс, говорячи про римські гадання і передбачення пише: "якщо у деяких випадках ці передбачення і збувалися на ділі, то це можна пояснити тим, що між багатьма неправдивими передбаченнями яке-небудь у них випадково могло справдитися насправді і що чародії і астрологи, які заробляють передбаченнями, не лише знають демонів, але і за допомогою них, здійснюють усі свої вчинки, що схожі на чуда, вони заставляють бачити те, чого насправді немає" [32]. З цього видно, що Святи Отці і Учителі Церкви однодушно виступають проти астрології, викриваючи її, як різновидність магії, як засіб спілкування з демонами, а астрологів порівнюють до "грішних ангелів, що спокушають людський рід", і строго забороняють спілкування християн з "ворогами Божими". "Діти диявола цілеспрямовано підривають багатівкові традиції народів, вступають у конфлікт із суспільними інститутами, оголошують війну Церкві Христовій. А ми, православні християни будемо триматися однієї віри в Істинного Бога і "краще бути хворим, чим для видужання від хвороби впасти у нечистоту, прибігаючи до заговорів. Демон, якщо і вилікує, більше зашкодить, ніж принесе користь тілу, а пошкодить безсмертну душу" [33].

1. Філософський словник. – К., 1973. – С. 30. 2. *Виларова В.П.* Астрологія сьогодні. – М., 1990. – С. 81. 3. Інтерв'ю з П. Глобою // Комсомольська правда. – 1989. – 15 вересня. 4. *Сидней Омарр.* Путеводитель по тысячелетию. – Харьков, 2000. – С. 47. 5. *Сурдин В.Г.* Критические заметки об астрологии. – М., 1990. – С. 46. 6. *Величко Ф.К.* Астрология на перекрестке мнений. – М., 1990. – С. 7. 7. *Ильин В.В.* Астрология – тщётная наука // Земля и вселенная. – 1989. – № 6. – С. 24. 8. *Васильчиков А.* Баллада об астрологии // Литературная газета. – 1987. – 24 июня. 9. *Антонов В.* Гадание или предвидение // Наука и религия. – 1981. – №7. – С. 42. 10. *Пугулевская Н.В.* Культура сирийцев в средние века. – М., 1979. – С. 183. 11. *Аристотель.* Трактат "О небе". – М., 1981. – Т. 3. – С. 307. 12. *Диоген Лаэртций.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1979. – Кн. V. – С. 273. 13. *Томилин А.* Занимательно об астрономии. – М., 1970. – С. 27. 14. *Диоген*

Лаэртий. Указ. соч. – С. 109. 15. *Гурштейн А.* Историко-астрономические исследования. – М., 1988. – С. 339. 16. *Майоров Г.* Цицерон как философ. – М., 1985. – С. 36. 17. *Васильчиков А.* Указ. соч. 18. *Диоген Лаэртий.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1979. – Кн. III. – С. 115. 19. *Костас Варналис.* Диктатори. – К., 1984. – С. 183. 20. *Сурдин В.Г.* Из истории астрологии. – М., 1990. – С. 54. 21. *Томилин А.* Занимательно об астрономии. – М., 1970. – С. 48. 22. *Гурштейн А.* Историко-астрономические исследования. – М., 1989. – С. 48. 23. *Сказкин С.Д.* Эпоха Коперника и ее люди. – М., 1947. – С. 67. 24. *Пружинин Б.* Неужели Нострадамус прав? // Наука и религия. – 1990. – № 212. – С. 35. 25. Творения иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста. – СПб., 1906. – Т. 12. – С. 572. 26. Творения иже во святых отца нашего Ефрема Сирина. – Сергиев Посад, 1912. – Ч. 3. – С. 371. 27. Творения иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста. – СПб., 1906. – Т. 12. – С. 576. 28. Антология. Раннехристианские Отцы Церкви. – Брюссель, 1978. – С. 18. 29. *Тертулиан.* Об идолах. – М., 1990. – С. 167. 30. Творения иже во святых отца нашего Григория Нисского. – М., 1862. – Ч. 4. – С. 194. 31. *св. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение Православной веры. – М., 1992. – Кн. 3, гл. IV. – С. 61. 32. Антология. Раннехристианские Отцы Церкви. – Брюссель, 1978. – С. 27. 33. Творения иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста. – СПб., 1895. – Ч. 1. – С. 659.

Г.Б. Гранадзер, асп., КНУТШ, Київ

ШЛЯХИ ВИЗНАЧЕННЯ ЕФЕКТИВНОСТІ УКРАЇНСЬКОЇ ПОЛІТИЧНОЇ РЕКЛАМИ

В процесі будь-якої діяльності, в тому числі і рекламної, завжди виникає потреба визначення її ефективності, що, власне, і показує доцільність її здійснення. В науковому обігу ефективність політичної реклами розглядається найчастіше як співвідношення поставлених цілей і отриманих результатів [1]. При вивченні ефективності політичної реклами доцільно також виділяти статичну та динамічну ефективності [2].

У відповідності до підходу визначення ефективності політичної реклами як співвіднесення поставлених цілей та отриманих результатів, різні вчені пропонують різні типи розрахунків ефективності впливу в політичній рекламі [3], суть яких в основному полягає у визначенні відношення між здобутими голосами виборців та загальною електоральною масою. До особливостей же вітчизняної політичної рекламістики можна віднести й схильність вираховувати ефективність застосування реклами у співвідношенні вкладених грошових коштів відповідно до здобутих голосів виборців.

Узагальнюючи, потрібно сказати, що всі вищезначені способи визначення ефективності політичної реклами є скоріше способами визначення ефективності політичної рекламної кампанії, оскільки визначити таким чином ефективність застосування конкретного політичного рекламного повідомлення або комплексу рекламних повідомлень в рамках одного жанру реклами виявляється неможливим.

Один із можливих шляхів до визначення ефективності рекламного повідомлення висуває Р.Н. Левешко [4], інший підхід до визначення ефективності застосування комерційних рекламних повідомлень пропонує російська дослідниця М. Пікулева [5.], ґрунтуючись на аналізі багатолітніх результатів опитувань споживачів на місцях продаж.

Підсумовуючи, потрібно зазначити, що безсумнівно, всі вищезначені способи визначення ефективності політичної реклами мають право на існування. Про переваги чи недоліки кожного із них можна сперечатися, але беззаперечно, що чим більше методів обрахунку існує, тим реальнішою стає можливість наближення до істини. В даному випадку, як вивчення ефектів політичної реклами, які скоріше є актами комунікації

1. *Грушин Б.А.* Эффективность работы массовой информации и пропаганды: понятие и проблемы измерения. – М., 1979. – 64 с.; *Кондрашов П.В.* Методика определения эффективности выступлений печати, телевидения, радиовещания. – Хабаровск, 1978. – 224 с.; *Бойко В.В., Маркин Л.В.* Устная пропаганда: критерии, показатели, условия эффективности. – Л., 1983. – 200 с. та ін. 2. *Поздняков П.В.* Эффективность коммунистической пропаганды. – М., 1975. – 351 с. 3. *Петропавловский Н.Н., Ситникова А.П., Артемьев М.А., Гафт В.И.* Самый короткий путь к власти // Сборник современных технологий проведения избирательных кампаний. – Таганрог, 1995; *Кондрашов П.В.* Методика определения эффективности выступлений печати, телевидения, радиовещания. – Хабаровск, 1978. – 224 с.; *Бойко В.В., Маркин Л.В.* Устная пропаганда: критерии, показатели, условия эффективности. – Л., 1983 – 200 с. 4. *Левешко Р.Н.* Анализ эффективности рекламы. – К., 1999. – 112 с. 5. *ПикULEVA M.* Как измерить эффективность рекламы // Реклама. – 1999. – №4. – С. 20-23.

О.В. Дзюба, студ., КНУТШ, Київ

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА: СУТНІСТЬ, СТРУКТУРА ТА ФУНКЦІЇ РЕЛІГІЇ

Першочерговою проблемою для пострадянського релігієзнавства є напруження валідної методології наукового дослідження. Крок номер один до її вирішення – виокремлення сутності, структури та функцій релігії. Таке "виокремлення" є виключно теоретико-методологічною дією релігієзнавця, яка має на меті створення базової аналітичної моделі релігії, яку можна буде застосовувати для дослідження конкретних релігійних систем.

Підходи, які дали змогу досліджувати феномен релігії не з теологічної, а з наукової точки зору, сформувалися у релігієзнавчій думці вже в середині XIX століття. Завданням нової гуманітарної науки стає неупереджене дослідження релігії, а одним з базових методів – компаративний, застосування якого дало підстави стверджувати, що, не дивлячись на те, що "існують різноманітні конкретні релігії, кожна з яких виявляється більш або менш організованою сукупністю релігійних вірувань і практик" [1], в них усіх є щось спільне, "...всі вони мають деякі спільні риси, а абстрагування дозволяє їх виокремити" [2]. М. Мюллер, П.Ш. де ла Соссе, К.Тіле та інші дослідники релігії заклали необхідне теоретико-методологічне підґрунтя для науки, яку в нашій традиції називають релігієзнавством. Але, якщо згадані дослідники намагалися дистанціюватися від ідеологічних конотацій (а всі вони були християнами), то радянське релігієзнавство свідомо ставало заангажованим через функціонування в формі наукового атеїзму. Внаслідок цього пострадянське релігієзнавство отримало "у спадок" низку евристично неспроможних принципів і методів. Академічне ж релігієзнавство має бути світоглядно незаангажова-

ним. Так, заангажованість проявляє себе у спробах остаточно вказати на причини появи релігії; не є емпірично доведеною думка, що релігія має соціальну природу (те, що в радянській традиції було прийнято називати соціальними коренями релігії), і не існує несуперечливого положення, яке б обґрунтувало дане твердження. З матеріалістичної точки зору, свідомість людини, по-перше, є проявом високоорганізованої матерії мозку, а, по-друге, є похідною від праксису, тобто від діяльності людини як соціальної істоти, головною характеристикою якої є праця. Сама ж праця – це вже усвідомлена дія, а тому не можна обґрунтувати виникнення свідомості внаслідок праці, оскільки праця є усвідомленою дією. Так, людину ми фіксуємо як свідому, соціальну і релігійну одномоментно.

Тому в релігієзнавчих дослідженнях доцільним є стати на трансценденталістську (феноменологічну) позицію, яка обмежується фіксацією "необхідних умов" існування й функціонування релігії, та відмовляється від питання про причини їх походження. Тобто: ми повинні визначити граничні умови існування релігії, що можливо лише через виокремлення сутності, структури і функцій релігії.

Релігія як система. Розгляду структури й функцій релігії має передувати розгляд релігії як системи. Кожна релігія має історію, тобто є унікальною системою. Застосування компаративного методу дає підстави стверджувати, що в релігіях можна виявити певні спільні риси. Тому, аналітично, можна сконструювати замкнену модель, або як її називає Т. Парсонс: "стабільна система" [3]. Це робиться для того, щоб чітко виокремити компоненти, які притаманні релігії; крім того потрібно показати, що кожен компонент є притаманним системі, яка називається релігійною. Це означає, що ми свідомо дистанціюємося від розгляду взаємодії релігійної системи з іншими системами. Зважаючи на обсяг статті, слід обмежитися тільки методологічними зауваженнями щодо виокремлення базових елементів; і це буде саме те, що іманентно притаманне кожній релігії, й те, що відрізняє її від інших соціальних систем. Це такі компоненти: ядро (сутність) релігії чи системоутворюючий фактор, базова структура релігії, яка містить базові елементи системи, та функції, які є предметним вираженням елементів структури.

Релігійна система. Система (від гр. *systema* – складене з частин, з'єднане) визначається наступним чином: "Це категорія, що позначає об'єкт, організований в якості цілого, де енергія зв'язків між елементами системи перевищує енергію їх зв'язків з елементами інших систем, і задає онтологічне ядро системного підходу...а семантичне поле такого поняття системи включає терміни "зв'язок", "елемент", "ціле", "єдність" [4]. Поняття структури (лат. *struktur* – будова, розташування, порядок) є тісно пов'язаним з поняттям системи й визначається як "...сукупність внутрішніх зв'язків, будова, внутрішній устрій об'єкту...поняття системи і споріднені з ним (зв'язок, відношення, взаємодія) відіграють важливу роль в загальній теорії систем й при застосуванні системного підходу в різних галузях діяльності;

поняття С. тісно пов'язане з поняттям функція" [5]. Також необхідним є розуміння того, що структура і система не є синонімами, структура – це "... деякий аспект системи, який володіє відносною стійкістю" [6].

В дійсності існує паралельно певна кількість соціальних систем, а тому ми не можемо говорити про релігійну систему в однині, а мається на увазі, що існують конкретні релігійні системи, в конкретних історичних умовах і кожна має свою унікальну структуру. Для зручності аналізу соціальних систем, для того, щоб виокремити певні характерні, типові риси цих систем, Т.Парсонс пропонує ввести таке поняття як "стабільна соціальна система", яка не існує в дійсності, а є лише моделлю для побудови загальної теорії.

А.Уйомов визначає систему наступним чином: "Множина об'єктів являється системою, якщо відношення між ними володіють певними властивостями" [7]. Тобто всі елементи такої системи як релігія мають перебувати в таких відношеннях один з одним, що так чи інакше відображають, чи краще сказати знаходяться в кореляції до головного системоутворюючого відношення. Проблема ж полягає в тому, щоб знайти таке відношення, що дозволить говорити про них як про релігійні системи. Задати системоутворююче відношення – це те саме, що й визначити сутність релігії, мовою релігієзнавства.

Важливо також вказати на те, що сутність релігії – це дещо таке, що існує лише в інтерпретативних формах на рівні кожної релігії, а на рівні аналітичного розгляду береться в чистому вигляді, це необхідний "нуль" для побудови аналітичної моделі релігії, використовуючи мову математики.

Сутність релігії. Кожна релігія констатує розмежування на сферу сакрального і профанного, а також пошук взаємодії з цим сакральним через мінімізацію або нівеляцію профанного. Тобто, простіше кажучи, будь-яка релігія передбачає трансцендування світу. Термін сакральне (священне) випробуваний у релігієзнавстві як надзвичайно ефективний (і як більш нейтральний) на позначення того найвищого, що є в релігії. Саме сакральне, за своїм характером, існує тільки на рівні інтерпретативних форм в релігійних традиціях і постає специфічним предметом переживання релігійної людини. Знову ж таки, термін переживання використовується як поняття феноменології, тобто як безпосереднє внутрішнє схоплення явища. Переживання як процес слід відрізнити від його змісту, пережитого – і від предмету переживання. Разом з тим, акт переживання, його зміст і предмет, до якого переживання було віднесене, утворюють живу цілісність. Усвідомлене переживання завжди є інтенціональним. Інтенціональність же "існує у вигляді єдиної структури акту полагаючого (ноезіс) предметного смислу (ноеми), причому останній не залежить від існування предмету чи його даності" [8]. "Переживати" – це означає дозволити впливати на себе чому-небудь, прожити або випробувати щось, при чому предмет переживання може не володіти реальним існуванням (але: якщо про сновидіння ми можемо стверджувати що воно є нереальним

предметом, то про сакральне ми не можемо це ані стверджувати, ані заперечувати). Переживання – це щось, на основі чого можлива чуттєва та раціональне пізнання, тобто, воно забезпечує можливість як гносеологічного акту, так й взагалі побудови будь-якої онтології. В нашому випадку переживання сакрального – це і є той необхідний мінімум, який робить можливим існування релігії. Тому переживання сакрального і є тією сутнісною ознакою релігії, її ядром або системоутворюючим фактором мовою системного підходу, а те, що породжується є похідним (йдеється, звісно, про феноменологічну причинність) по відношенню до сутності релігії. Але сутність релігії виявляє себе лише за допомогою цього "похідного", що є нічим іншим, як структурними елементами релігії.

Структура релігії. Ще К.Тіле стверджував, що необхідно "провести чітке розмежування між способами прояву й складовими частинами релігії" [9].

Головна умова виокремлення структурних елементів є такою – вони мають бути притаманні будь-якій релігії (а не лише християнству чи світовим релігіям, як це дуже часто роблять дослідники) і повинні носити характер елементарних одиниць, тобто один елемент не може бути включений в обсяг іншого. Такі структурні елементи ми називаємо базовими. Вони повинні бути присутні в усіх релігійних системах, крім того періоду коли вона знаходяться на початках свого формування. Ми виокремлюємо три базові структурні складові релігії – віровчення, цінності, культ.

1. Релігійне віровчення. Віровчення існує в різних формах: міфах догматах, доктринах, концепціях, теологуменах тощо. Або словами І.Ваха: "...теологічні, космологічні, антропологічні концепції послідовно втілюються в термінах міфу, доктрини й догми" [10]. Віровчення можна визначити як теоретичне оформлення переживання сакрального. Віровчення – це продукт мислинневої діяльності, який можна показати через виокремлення форм його функціонування.

1.1. Релігійна онтологія. Будь-яка релігія має віру чи вірування про вищу сферу, це крім усього іншого фіксується на рівні віровчення. Потрібно констатувати, що вища сфера або сфера сакрального протиставляється світу мирському – сфері профанного. Релігійна свідомість подвоює світ. Кожна з релігій це подвоєння розуміє (інтерпретує) по-різному, кожна з релігій пропонує свою теологію, в вузькому значенні цього слова, тобто "наповненість" цих двох сфер. Світ сакрального і профанного населяється богами, демонами, духами, а якщо це, наприклад, монотеїстична релігія то світ сакрального і профанного зображається як сфери які чітко підпорядковані Єдиному початку – Єдиному Богу. На рівні онтологічної частини релігійного віровчення розглядаються також причини подвоєності світу. Це відтворюється на рівні архетипу відходу від сфери сакрального (гріхопадіння, наприклад). Чим далі людина від сакрального, тим гірше для неї. Це уявлення є основою вчення про зло (про зле, злих). Тому виникає природне прагнення релігійної людини до кращого світу, світу сакрального, якому віддається перевага над світом профанного.

1.2. Релігійна антропологія. На рівні віровчення також фіксуються відношення до сфери сакрального; мається на увазі, що повинно бути покладено в основу відносин людини зі світом сакрального – з Богом або богами демонами, духами тощо.

Людина є проявом сакрального, тому в людини є щось, що робить її спорідненою з сакральним. Крім того, це "щось", має незнищенний характер.

1.3. Релігійне вчення про одкровення. Кожна релігія має одкровення у широкому розумінні цього слова. Мається на увазі якась первинна модель, яка розкриває найбільш ефективну взаємодію зі сферою сакрального; кожна окрема релігія пропонує свою унікальну модель взаємодії. "Релігійні традиції описують декілька міфологічних сцен, де божества активно взаємодіють з людьми. Такого роду сцени називаються ситуаціями подвійної ролі, оскільки включають взаємодію між ролями, або моделями поведінки божества і людини" [11]. Одкровення можуть відноситися як до колективу: космологічний міф в архаїці, священні писання в розвинутих релігіях, так і до окремого індивіда – індивідуального об'явлення містика.

Ці три компоненти змісту релігійного віровчення визначають загальну платформу, на якій ґрунтується релігійний досвід. Це можна зобразити у вигляді герменевтичного кола: релігійна людина спрямовується на сферу сакрального (це є мета), тому, що в самій людині є щось від сфери, на яку вона спрямовується (тому є на що спрямовуватися, є хто спрямовується), і є механізм спрямування, тобто модель дана як одкровення. Ця тричленна схема була б не завершеною якби релігійна людина також не очікувала результатів своєї релігійної діяльності. Потрібен ще один компонент змісту релігійного віровчення – це вчення про очікування, в широкому смислі.

1.4. Вчення про очікування (сотеріологія). Подвоєння на існування справжнє й несправжнє (сакральне і профанне) є результат неправильної поведінки людей. Тому людина прагне подолати цю подвоєність, розуміючи її негативно. Долання подвоєності відбувається засобами правильної дії. Такі правильні моделі дії пропонує віровчення кожної традиції. Дуже часто цьому сприяє посередник: патрон ініціацій, герой, месія, спеціальні божества, пророки, святі тощо.

Іншими словами, віровчення – це якби-то самоопис релігії, те суттєве, фіксація якого з подальшим теоретичним узагальненням, дозволяє релігієзнавцю виокремити типове, яке об'єднує певну широку групу релігій.

2. Релігійний культ.

Релігійний культ – це оформлення в дію переживання сакрального. Важливим у висвітленні цього пункту є три "дії": 1. Звернення людини до Вищого. 2. "Звернення" Вищого до людини. 3. Релігійна громада. Ці три складові утворюють культову практику релігії.

Наперед зауважимо, що коли йдеться про історичні форми релігії, такий елемент структури релігійного комплексу як культ є обов'язковим, але в деяких релігійних напрямках та окремих релігійних конфесіях культова практика поступово індивідуалізується; у цьому випадку один з

структурних елементів культу виходить на перший план чи взагалі починає домінувати.

2.1. Звернення людини до Вищого (до сакрального).

У культовій практиці чільне місце займає спрямованість на сферу сакрального – це досягається шляхом визначених дій-звернень до Вищого, як-от: молитва, заклинання тощо. Цим самим людина якби визнає існування чогось такого, що має відмінне від її, людського, існування статус (Бог, боги, демони, духи тощо), і з яким вона має налагоджувати і підтримувати зв'язок. Залежно від релігії цей зв'язок має свою специфіку, але забезпечується за допомогою того, що щось віддається від сфери людини вищій сфері задля отримання того, про що проситься – це жертва (жертвопринесення) у широкому розумінні.

2.2. "Звернення" Вищого (сакрального) до людини.

Звернення Вищої сфери (Бога, богів, демонів, духів тощо) відбувається у різноманітний спосіб – це можуть бути будь-які прояви сакрального, виражені в певних символах.

2.3. Релігійна громада.

Коли йдеться про релігійний культ обов'язковою складовою є релігійна громада, тому що релігія включає соціальну компоненту. Кожна релігія має власне розуміння об'єкту поклоніння й відмінну від інших форму звертання до нього, але яке має типові риси для окремо взятої релігії. Теж саме можна сказати про "звертання" Вищого до людей. Це й обґрунтовує існування релігійної громади, яка об'єднується навколо спільності уявлень.

Зауважимо, що, хоча культова практика має певні стереотипні, установлені риси, але людина не лише механічно відтворює культові дії, власне вона в решті-решт і творить праксеологію певної релігії.

3. Релігійні цінності.

Цінність – одна з основних понятійних універсалий філософії, "атомарні складові" найглибиннішого шару всієї інтенціональної структури особистості – в єдності предметів її прагнень..., особливого переживання-володіння... і зберігання свого "надбаня" в схованках серця..., – які конституують її внутрішній світ як "унікально-суб'єктивне буття" [12]. І, якщо релігійні почуття конституують внутрішній світ, то з приводу цінностей у повсякденному житті не рефлексують; тому це скоріше афективна, а не рефлексивна частина релігійного комплексу, пов'язана з почуттями, як почуття цінного і нецінного, святого й грішного, прекрасного і потворного тощо. Релігійні цінності – це глибинний пласт, який є, але як він є, сказати важко.

Отже, ми маємо такі базові елементи структури: рівочення, яке творить рефлексивно-теоретичну частину релігії, маємо культ, який творить практично-дійову частину та цінності, які творять афективно-емоційну частину релігійного комплексу.

Функції релігії. В аналітичній моделі функції релігії мають демонструвати те, яким чином релігія себе виявляє. Іншими словами, це дія сутності й структури релігії. Тобто функція – це специфічне опредмечення

елементів структури релігії. Завдяки функціям певне соціальне явище забезпечує стабільність свого існування.

Р.Мертон вказує на нестрогість у використанні терміна "функція" в контексті структурно – функціональних досліджень, що призводить до непотопжнення об'єктивної "функції" із суб'єктивними "застосуванням", "корисністю", "ціллю", мотивами", наслідками". Такої помилки припускаються й деякі сучасні дослідники, знаходячи в релігії такі функції, як "просвітницько-освітня", "благодійницька", "особисто-формуюча" [13]. Вочевидь знаходження в релігії "таких" функцій має бути обмежене конкретною релігійною системою в певний період часу, бо така функція не є характерною для всіх релігій, не є базовою. Якщо ж є такий базовий структурний елемент як віровчення, в якому специфічним чином проявляється сутність релігії, воно може і повинно породжувати функцію, але на цю функцію може впливати й інший, навіть не базовий елемент. Ми просто аналітично виокремлюємо базову функцію від базового структурного елемента. І ще один момент: базова функція – це сума функціональних виявів всіх трьох елементів структури, вони творять три різні аспекти однієї функції.

Доречно виокремлювати такі функції:

1. Вертикальні функції (власне релігійні):

а) функція трансцендування (подвоєння). Релігія стверджує існування іншого світу – вищого та кращого, світу який має справжній онтологічний статус;

б) функція сакралізації. Цей світ він існує тому, що в ньому є прояв світу вищого і все, що є в цьому світі кращого, не є від світу цього.

в) компенсаторно-терапевтична функція. Світ вищий (або онтологічно інший) якби заміщує прогалини цього світу та компенсує все те, чого не вистачає.

2. Змішані функції (вертикально-горизонтальні):

г) комунікативна функція. Потрібно входити в контакт з вищим світом за для долучення до кращого – це є вертикальний зріз. Горизонтальний полягає у тому, що угруповання, які визнають цінність такої вертикальної комунікації об'єднуються у цьому та інших прагненнях.

3. Горизонтальні функції:

д) легітимуюча функція. Особливо легітимація стосується тих моментів, коли релігійна система утворює точки перетину з іншими соціальними системами, наприклад, державою.

е) інтегруюча функція. Забезпечує об'єднання в єдину спільноту засобами визнання єдиного віровчення, культу та цінностей.

Сучасні релігієзнавці поряд з інтегруючою цілком доречно вказують на дезінтегруючу функцію релігії, а також поряд з легітимуючою – на розлегітимуючу [14]. В цілому, запропоновані сучасним релігієзнавством функції релігії майже збігаються з радянським підходом, з тією різницею, що відбулася відмова від "ілюзорності" та додалися дисфункціональні характеристики.

Наразі маємо досить банальний, але логічно необхідний висновок. Існує багато систем, де в кожному випадку відношення між елементами будуть мати власні специфічні властивості, але кожна система має певну основу, тобто сутність, базові структуру, функції.

Запропонована побудова виключно концептуальна аналітична модель, створення якої мало на меті лише виправити певні недоліки існуючих підходів до цієї проблеми, наявних у релігієзнавчому знанні. Цілком зрозуміло, що в кожному окремому випадку застосування цієї моделі для конкретної релігійної системи в конкретному суспільстві буде потребувати певних уточнень, обумовлених історичною й соціокультурною специфікою. Але незважаючи на такі обмеження, видається набагато зручнішим знаходити недоліки стосовно заданих параметрів, бо тоді вони найімовірніше будуть систематизовані; в іншому ж випадку це будуть поодинокі факти. Власне, це є намагання ствердити наступну тезу: перебудувати схему дослідження легше на наявній схемі, ніж на порожньому місці. Причому, така побудова має носити виключно прикладний характер.

1. Мосс М. Социальные функции священного – Спб., 2000. – С. 268. 2. Там само. 3. Парсонс Т. Функциональная теория изменения // Американская социологическая мысль: Тексты. – М., 1994. – С. 467. 4. Новейший философский словарь. – Минск, 1998. – С. 679. 5. Там само. – С. 686. 6. Парсонс Т. О структуре социального действия. – М., 2000. – С. 677. 7. Логика и методология системных исследований. – К.; Одеса, 1997. – С. 23. 8. Новейший философский словарь. – Минск, 2001. – С. 427. 9. Тиле К. Основные принципы науки о религии // Классики мирового религиоведения. Антология. – М., 1996. – С. 169. 10. Тиле К. Основные принципы науки о религии // Классики мирового религиоведения. Антология. – М., 1996. – С. 169. 11. Мэлоун Н. Религиозный опыт: феноменологический анализ уникального поведенческого события // Психология религиозности и мистицизма. – М., 2000. – С. 236. 12. Див.: Новейший философский словарь. – Минск, 2001. – С. 26-27. 13. Виговський Л.А. Вплив постмодерну на характер функціонування релігійного комплексу в сучасних умовах // Українське релігієзнавство. – 2004. – № 2 (30). – С. 30. 14. Див.: Религиоведение: Учебное пособие и учебный словарь-минимум по религиоведению. – М., 1998. – С. 300-301.

Д.Г. Дьяков, асп., А.С. Мартысевич, асп., БГУ, Минск

ПРОБЛЕМА ПЕРЕЖИВАНИЯ ЗАТРУДНИТЕЛЬНЫХ СИТУАЦИЙ НЕЗРЯЧИМИ ПОДРОСТКАМИ В КОНТЕКСТЕ КОНЦЕПЦИИ ЖИЗНЕННЫХ МИРОВ Ф.Е.ВАСИЛЮКА И ФЕНОМЕНОЛОГИИ М.МЕРЛО-ПОНТИ

Проблема социализации, актуализирующаяся в подростковом возрасте, особенно остро встает по отношению к незрячим подросткам. Решающими факторами, обуславливающими трудности социализации ребенка с нарушениями зрения, являются "социальная депривация личности", а также особенности в развитии его познавательной и эмоциональной сфер. В этих условиях подростку со зрительным дефектом приходится чаще, чем его зрячему сверстнику сталкиваться с затруднительными ситуациями жизнедеятельности, в преодолении которых такой подросток обнаруживает определенную специфику. Особенности

преодоления затруднительных ситуаций, как указывает Л.И.Солнцева, могут быть связаны со спецификой становления субъектности деятельности такого подростка в условиях затруднительной ситуации. Субъектность деятельности, понимаемая как ее осознанность и произвольность, изучалась нами в русле концепции переживания (от "пережить") как смыслового обоснования деятельности Ф.Е.Василиюка [1]. Переживание затруднительных ситуаций определяется нами в рамках настоящего исследования как процесс целеобразования, сопровождающийся осознанным соотношением компонентов предметного содержания деятельности (цели, мотива, предметных условий деятельности) в затруднительной ситуации. В соответствии с выстроенной нами моделью, структура переживания включает несколько блоков: образование цели действия в затруднительной ситуации, осознанное соотношение цели действия и мотива деятельности, осознанное соотношение цели действия и предметных условий деятельности в затруднительной ситуации.

В ходе исследования переживания затруднительных ситуаций у незрячих подростков были выявлены качественные особенности в осуществлении данного процесса, опосредствующего становление субъектности деятельности в затруднительной ситуации [2]. В отличие от своих нормально видящих сверстников, выстраивающих целостную структуру переживания затруднительных ситуаций в ходе планирования деятельности в соответствующей ситуации, незрячие подростки оказываются не в состоянии самостоятельно (в значительной части также и при условии оказания им помощи) выстроить целостную структуру переживания затруднительной ситуации. В ходе переживания незрячими подростками осуществляется целеобразование, сопровождающееся осознанным соотношением цели действия и предметных условий деятельности в затруднительной ситуации, однако осознанное соотношение цели действия и мотива деятельности в соответствующей ситуации подростками данной категории не осуществляется.

Построение коррекционной модели переживания затруднительных ситуаций оказывается невозможным вне предваряющего выстраивания объяснительной модели особенностей процесса переживания затруднительных ситуаций.

При построении объяснительной модели мы опираемся как на методолого-теоретические основания, так и на эмпирические результаты настоящего исследования. Одним из основных методолого-теоретических оснований построения объяснительной модели становится лежащая в основе исследования концепция переживания как процесса построения смыслового соответствия бытия и сознания. Более частным основанием становится являющаяся частью концепции переживания идея Ф.Е.Василиюка о "жизненных мирах" человека, в своей специфике обуславливающих особенности осуществления переживания субъектом критических ситуаций.

Таким образом, осмысление феноменологии переживания в рамках объяснительной модели осуществлялось в соотношении с феноменологией жизнедеятельности незрячих подростков в целом. Феноменология жизнедеятельности описывается в категориях предлагаемой Ф.Е.Василюком концепции "жизненных миров" личности

Ф.Е.Василюк выделяет четыре типа жизненных миров: "внутренне простой и внешне легкий (инфантильный)", "внутренне простой и внешне трудный (реалистичный)", "внутренне сложный и внешне легкий (ценностный)", "внутренне сложный и внешне трудный (творческий).

Дети в норме на этапе подросткового возраста преимущественно обнаруживают "жизненный мир", который можно охарактеризовать как "внутренне сложный и внешне легкий (ценностный)" [3]. Основная проблематичность жизни в таком мире не внешняя (Как удовлетворить потребность?), а внутренняя (Какую цель поставить? Ради чего действовать?). "Внутренняя цельность является главной жизненной необходимостью этого мира, а единственный принцип, способный согласовывать разнонаправленные жизненные отношения, – это принцип ценности" [4].

В свою очередь незрячие подростки обнаруживают жизненный мир, феноменологически подчиняющийся логике "внутренне простого и внешне трудного" жизненного мира. Внешне трудный жизненный мир Ф.Е.Василюк понимает как мир, характеризующийся отсутствием гарантированной обеспеченности "всех актуализировавшихся потребностей живущего в нем существа" [5]. Внешний жизненный мир незрячих подростков действительно обнаруживает свои особенности в сравнении с внешним миром их зрячих сверстников. В целом, эту часть жизненного мира незрячих, обучающихся в специальных учреждениях для детей с нарушениями зрения, возможно охарактеризовать как трудный. (Определяя условную трудность внешнего мира, мы соотносим обобщенную сложность решаемых субъектом задач (учебных, трудовых и т.д.) с объективным уровнем его возможностей (физических, психологических, социальных и т.д.).

Под внутренне простым жизненным миром понимается "наличие у "простого" существа единственной потребности или единственного жизненного отношения" [6]. Действительно, исследования личности незрячих подростков и, в частности, их ценностных ориентаций, личностных ценностей, мотивационной сферы, а также самооценки в целом показывают низкую дифференцированность, узость смысловой сферы, неадекватность самооценки детей, имеющих зрительные нарушения.

Простота внутреннего мира становится условием того, что незрячие подростки обнаруживают феноменологию состояния кризиса в ситуации наличия предметного препятствия в ходе осуществления конкретного действия [7]. Наличие кризисной феноменологии задает условия, при которых продуктивное разрешение ситуативных затруднений, как указывает Ф.Е.Василюк, отражается в сознании субъекта как невозможное [8]. Действительно, разрешение кризисной ситуации невозможно путем образо-

вания новой цели действия [9]. Разрешение кризисной ситуации требует, согласно Ф.Е.Василюку, изменения ценностей и предельных смыслов субъекта, что невозможно в пространственно-временной перспективе отдельной ситуации. Характерная для незрячих подростков несоотнесенность в сознании отдельных компонентов предметного содержания деятельности в ситуации (мотив, цель действия) обеспечивает возможность безболезненного, но непродуктивного выхода из субъективно неразрешаемой в заданной пространственно-временной перспективе ситуации.

Формирование "принципа реальности" (свойства внешне трудного мира) сопровождается у незрячих подростков повышением значимости непосредственных обстоятельств – предметных требований деятельности, реализация которых требует от таких подростков предельного напряжения и значительных усилий. Таким образом, для подростков данной группы предметные условия деятельности оказываются наиболее значимыми из актуализирующихся в ситуации условий деятельности. Вследствие этого, в фокусе осознания незрячих подростков оказываются соотношения именно между целью действия и предметными условиями деятельности. Отвлеченный внеситуативный мотив деятельности остается, таким образом, нередко вне осознанной взаимосвязи с образуемой целью действия в затруднительной ситуации. Предполагается, что осознанное соотнесение незрячими подростками цели действия и предметных условий деятельности в затруднительной ситуации обусловлено более высокой значимостью последних для подростков соответствующей группы.

Ф.Е.Василюк в своих работах не указывает путей формирования определенного жизненного мира человека. Логика становления специфики жизненного мира остается, таким образом, необъяснимой вне привлечения дополнительных концептуальных единиц. Продуктивным в ходе осмысления обозначенной проблемы видится использование феноменологии М.Мерло-Понти.

Логика становления внешне трудного мира незрячих может быть объяснена с точки зрения особой интерпретации взаимодействия мышления и восприятия в концепции М.Мерло-Понти. М.Мерло-Понти исходит из утверждения о том, что "мир всегда "уже тут", до рефлексии, как некое неустранимое присутствие" [10], а мышление не является тем, что односторонне конструирует внешний мир. М.Мерло-Понти критикует кантовскую трактовку восприятия мира как синтеза посредством трансцендентального единства апперцепции. Мышление является во многом следствием и естественным продолжением контакта с перцептивным опытом. Отдельно взятый человек – это не сумма психики и организма, но их тесное переплетение: "это хождение существования взад-вперед между телесностью и личностными поступками" [11]. Мышление, тело, а также внешний мир представляют собой тесно взаимосвязанное единство: постулируется "телесность духа, погруженного в чувственную плотность мира и воплощенного, влитого в живое человеческое тело" [12]. Человеческое

тело, согласно М.Мерло-Понти, образует вокруг себя сферу из видимых им вещей так, что они становятся дополнением или продолжением смотрящего тела. "Вещи теперь уже инкрустированы в плоть моего тела" [13]. У незрячих, таким образом, собственное тело продолжается ровно настолько, насколько позволяет им осязание, в отличие от имеющих зрение, которое позволяет продолжить собственное тело, приближая и удаленные предметы, позволяет в полном смысле "выйти в мир". Здесь можно говорить об осязаемом-осязующем, но не о видимом-видящем (в силу специфического приложения концепции М.Мерло-Понти к частной ситуации рассмотрения переживания затруднительных ситуаций незрячими, мы умышленно не рассматриваем вопрос о взаимопереплетенности зрительного и тактильного опытов, постулируемого М.Мерло-Понти), единственно которое может продлить свое тело на максимальное расстояние. Это порождает у незрячих более трудное восприятие мира, что может быть охарактеризовано как внешне трудный жизненный мир.

Обратимся к объяснению логики становления внутренне простого жизненного мира незрячего подростка. Социальная ситуация, в которую погружен незрячий подросток, характеризуется, как правило, узостью возможностей профессионализации. В то же время выбор профессии является ведущим видом деятельности ребенка на этапе подростничества (Д.Б.Эльконин) [14]. Здесь мы вновь обращаемся к идее М.Мерло-Понти об изначальном присутствии мира, учитывая то, что мир, о котором пишет М.Мерло-Понти, – это не только сфера перцептивного опыта, но мир-с-другими: "Феноменологический мир есть не мир чистого бытия, но смысл, который проявляется на пересечении моих опытов и на пересечении моих опытов с опытами другого" [15]. Таким образом, преднаходимый мир, который "всегда "уже тут" [16]. можно трактовать и как мир социальности. М.Мерло-Понти критикует те подходы, которые при объяснении человеческой субъективности отворачиваются от мира культуры и исходят исключительно из мира объектов. С точки зрения М.Мерло-Понти "мир объектов не предшествует этому процессу ни во времени, ни с точки зрения смысла – здесь действует принцип одновременности". (Вдовина) Преднаходимая социальная ситуация, в которую погружен незрячий подросток, характеризующаяся отсутствием выбора будущей профессии, порождает отсутствие необходимости выстраивания в этом отношении долгосрочной перспективы, то есть формирования перспективы временной. Если учитывать идею М.Мерло-Понти о единстве схем временной и пространственной (зрительной) перспектив [17], а также принимать во внимание расширительную трактовку зрения как "обладания на расстоянии" [18], то можно говорить о том, что социальная ситуация, порождая отсутствие способности проектировать будущее, "обладать на расстоянии", порождает в некотором роде дополнительную, а именно "временную незрячесть". Данная "временная незрячесть" является сужением временной перспективы. Низкая дифференцированность будущего (отсутствие вы-

бора профессии) и порождаемая вследствие этого узость временной перспективы могут быть рассмотрены как причины формирования у незрячих подростков внутренне простого жизненного мира, характеризующегося низкой дифференцированностью и узостью смысловой сферы.

Можно сделать вывод, что логика становления внешне трудного и внутренне простого жизненного мира незрячего может быть объяснена посредством особой интерпретации М.Мерло-Понти взаимодействия мышления и восприятия, а также посредством описанных данным автором схем пространственной и временной перспектив. Характеристикой пространственно-временной перспективы незрячих, таким образом, является ее узость.

Таким образом, полученные в ходе исследования результаты, обнаруживающие специфику переживания незрячими подростками затруднительных ситуаций, концептуализированные с помощью понятийного аппарата Ф.Е.Василиюка и осмысленные в контексте содержательных идей М.Мерло-Понти, позволяют сделать следующий вывод. Изменение социальной ситуации развития незрячего подростка в направлении расширения возможностей его профессионализации позволит расширить смысловую сферу подростка и трансформировать его внутренне простой жизненный мир в жизненный мир внутренне более сложный, являющийся характерным для зрячих детей в подростковом возрасте. Полученные в ходе исследования результаты, построенная объяснительная модель, а также ее интерпретация в контексте идей Ф.Е.Василиюка и М.Мерло-Понти могут являться основой для успешной коррекции специфики переживания затруднительных ситуаций у незрячих подростков.

1. *Василиюк Ф.Е.* Жизненный мир и кризис: типологический анализ критических ситуаций // Психологический журнал. – 1995. – Т. 16. – №3. – С. 90–101. 2. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия / Отв. ред. И.С.Вдовина. – <http://jandex.narod.ru/Shade/socio.htm>. 3. *Василиюк Ф.Е.* Указ. соч. – С. 91. 4. *Василиюк Ф.Е.* Указ. соч. – С. 92. 5. *Василиюк Ф.Е.* Указ. соч. – С. 91. 6. Там же. 7. *Василиюк Ф.Е.* Указ. соч. 8. Там же. 9. Там же. 10. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия / Отв. ред. И.С.Вдовина. – <http://jandex.narod.ru/Shade/socio.htm>. 11. Там же. 12. *Мерло-Понти М.* Око и дух / Пер. с фр., предисл. и коммент. А.В.Густыря. – М., 1992. – С. 7. 13. Там же. – С. 14. 14. *Эльконин Д.Б.* К проблеме периодизации психического развития в детском возрасте // Вопросы психологии. – 1971. – №4. – С. 6–20. 15. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия / Отв. ред. И.С.Вдовина. – <http://jandex.narod.ru/Shade/socio.htm>. 16. Там же. 17. Там же. 18. *Мерло-Понти М.* Око и дух / Пер. с фр., предисл. и коммент. А.В. Густыря. – М., 1992. – С. 18.

Л.А. Евстратова, студ., МГУ, Москва

ФЕНОМЕН ЭСТЕТИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ РОССИИ XX ВЕКА И СОВРЕМЕННОСТИ

Более 15 лет назад в начале 90-х гг. XX века в третий раз произошли существенные изменения социально-экономической и политической ситуации. Изменения затронули все сферы человеческой жизни, так как сложившиеся в советское время отношения никак не соответствовали устремлениям общества к демократическим основам жизни и переста-

новке приоритетов: личный интерес стал приоритетным, поменявшись местами с общественным. По сути, можно говорить о том, был изменен менталитет россиян.

На фоне всеобщего распада представлений, устоявшихся под влиянием коммунистической идеологии, художественное и эстетическое воспитание подверглось не столь тотальному распаду, так как они имеют мощные эмоционально-чувственные средства воздействия на чувства, ум и волю, а самое мощное средство – искусство вообще ориентировано на свободу. Еще, возможно, эстетическое воспитание не понесло столь сильных потерь, потому что оно базируется не столько на идеологии, сколько на результатах творчества человека, в каком бы обществе он не жил.

Переходные эпохи или периоды в жизни любого народа придают новое значение многим процессам и явлениям общественной, особенно социокультурной жизни, по-новому освещают их, выявляя их глубинные сущностные основания. Если говорить о состоянии теории и практики эстетического воспитания в России, то нынешний перелом в жизни России конца XX века оказался более глубоким и значительным, чем перелом февраля и октября 1917 года. В 90-е почти всё подверглось новой социально-идеологической оценке, оставив в процессах эстетического и художественного воспитания подрастающих поколений многие глубинные процессы и эмпирические наработки и достижения почти незабываемыми.

Эта идеологически-мировоззренческая установка ставила всю систему общественного эстетического образования в такое положение, которое само явление – процесс образования превращал в нечто такое, с чем образование не имело ничего общего. Этот парадокс пронизывал все виды образования, всю систему педагогики и воспитательной деятельности всех социальных институтов и организаций.

Парадокс усиливался от того, что почти все теоретики, по крайней мере, для собственного успокоения, под эстетическим образованием имели в виду не процесс целенаправленного воздействия старших на младших, воспитателей на воспитуемых строго определенными и идеологически ограниченными и оправданными средствами, а процесс создания для подрастающих поколений таких условий и атмосферы жизни, в которых как бы естественно и спонтанно осуществлялось не только органичное вхождение подрастающих поколений в наличную социокультурную ситуацию, но и формировались бы, вырабатывались в них потребности и способности быть не только потребителями созданных до них культурных ценностей, но и создателями новых ценностей.

Но открытое, прямое и непримиримое идеологическое давление на всех теоретиков и практиков воспитания, на всю систему складывавшихся в разные периоды истории России систем народного образования и общественного воспитания оказывало ослабляющее, а не усиливающее влияние.

К чему мы пришли сейчас после длительного переломного этапа жизни россиян с этим основным парадоксом непонимания, несоответствия и порой явной борьбы научной теории, каждодневной практики и государственного заказа эстетического образования?! Ведь за семьдесят с лишним лет советской власти этот парадокс от года к году наращивал свою силу, имея, правда, короткие периоды большего или меньшего ослабления своего проявления. Хотя основная тенденция расхождения официальных представлений о воспитании и образовании, государственных установок и их реализации устойчиво сохранялась и сохраняется до сих пор. Так в последнее десятилетие XX века существенно изменилась официальная духовно-идеологическая ситуация: можно говорить, что сегодня нет строгой видимой идеологии, поддерживаемой и насаждаемой официальными властями и каждому гражданину предоставлено право выбора образа, стиля жизни, поведения и проявления социально-творческой активности, в том числе и в таких видах жизнедеятельности и творчества личности как воспроизводство обучение, воспитание и образование подрастающих поколений россиян.

Динамичная современность характеризуется необходимостью переосмысления многих, казавшихся прежде незыблемыми представлений. Так, невозможно продолжение прежней политики всестороннего истощающего потребления ввиду невозможности ресурсов планеты, невозможно прежнее понимание развития и прогресса, связанное прежде всего с расширением экспансии человека в природу. Наконец, исчерпало себя старое представление о развитии человека как о процессе возрастания его потребностей, требующих все более расширенного их удовлетворения за счёт эксплуатации внешнего мира, покорения природы и т.п. Человек вплотную оказался перед необходимостью смены приоритетов, переоценки ценностей, выработки новой парадигмы своего поведения в мире.

Суть формируемого на наших глазах нового подхода в том, что в понимании развития и прогресса внимание, смысловые акценты и направления деятельности должны быть перенесены с развития внешнего (т.е. направленного на внешний мир и подразумевающего его подчинение и потребление) на развитие внутреннее, т.е. развитие самого человека, совершенствование его природы, задействование собственных резервов и возможностей. Это означает не только изменение параметров оценки развития – от количественных характеристик экспансии человека в мир к качественным характеристикам его проявления в мире, – но и определяет введение новых векторов самого понимания человека, его целей и задач в мире. Действительно, потребительская цивилизация, в которой человек перестал быть всесторонне развивающейся личностью, превратившись во всесторонне потребляющего индивида, исчерпала свои возможности, подойдя к тотальному кризису. И потому человек оказывается в ситуации, когда он просто вынужден понять, что у него

нет иного выхода, кроме пересмотра своих прежних позиций, смены предпочтений в иерархии ценностей.

Это, в свою очередь, заставляет и современных исследователей, отвечая на вызовы времени, по-новому ставить вопросы о том, как следует трактовать содержание истинных человеческих потребностей; в формировании какой личности заинтересовано современное общество; какой представляется перспектива развития общества и в чем видится его подлинный прогресс.

Истинные человеческие потребности неизменны: жизнь, безопасность, пища, общение, любовь, познание, творчество и т.п. Очевидно, что человеку нужно не совсем то и совсем не столько, сколько его сегодня уговаривают и заставляют потреблять реклама, торговля, мода. Но это не значит, что человек должен, минимизируя свои потребности, возвратиться в пещеру. Это значит, что он должен отказаться от ненужного, избыточного, ибо это, разоряя природу, отвлекает и самого человека от истинного его бытия, истинного человеческого предназначения, ввергая в непрестанную погоню за фикциями. Как не абсурдно это звучит с культурной точки зрения, но в современной теории менеджмента появляются такие понятия, как "Эстетика потребления" и др. "Делая деньги", одни люди обрекают других на утомительное существование в качестве безвольного и тупого потребителя, заглатывающего всё новые порции навязываемых ему извне товаров и продукции всех видов. Человеку необходимо осознать свои истинные потребности, те, которые не разрушают и не затемняют его истинную природу, а соответствуют ей и способствуют ее проявлению и развитию.

Одной из истинных человеческих потребностей, например, является потребность в красоте как естественное стремление человека к гармонии, целостности, равновесию и порядку. О том, что это именно жизненная потребность человека, говорят результаты исследований антропологов, установивших, что на определенной стадии развития человеческого мозга ему просто необходимы были эстетические впечатления и переживания, которые способствовали оформлению у человека целостного восприятия, как мира, так и себя самого.

Американский философ и эстетик Д.Дьюи полагал, что эстетический опыт, в силу его характера и непосредственной имманентности, поскольку приобретается он только личным восприятием и переживанием, является моделью для всякого опыта вообще. Зная воспитательное, образовательное, развивающее действие эстетических впечатлений, мудрецы с давних времен советовали окружать рост ребенка красотой и добром, рост юноши – красотой и физическим развитием, рост молодежи – красотой и учением. Красота должна присутствовать на всех этапах становления личности, способствуя ее гармоническому развитию и совершенствованию. Действительно, красота, наряду с истиной и доб-

ром, неизменно выступает в составе исходной триады ценностей, представляющей фундаментальные основания бытия.

Такой же исходной и истинной является потребность человека в творчестве, самовыражении, утверждении себя в мире посредством внесения в него нового, не созданного им. Именно творческая позиция обеспечивает человеку устойчивость его существования, ибо дает возможность адекватно и своевременно реагировать на все новые ситуации постоянно меняющегося мира. Творчество – свободная деятельность, к которому человека нельзя принудить: он может творить только в силу внутренней потребности к творчеству, внутреннего побуждения, которое и выступает более действенным фактором, чем любое внешнее давление или принуждение.

И здесь обнаруживается, что многие из истинных потребностей человека либо имеют эстетическую природу, либо включают в себя необходимый эстетический компонент. Действительно, в плане возвращения человека к истинной своей природе, к истинному бытию, к осознанию действительных своих потребностей не последнее место принадлежит эстетической культуре и ведущим к ней (хотя и не обеспечивающим ее с необходимостью) эстетическому образованию и эстетическому воспитанию. Эстетическое отношение к миру всегда существовало как всеохватывающее, универсальное и сугубо человеческое поведение, а эстетическая оценка – самая целостная, как бы завершающая восприятие предмета в полноте его данности и связи с окружением.

И потому эстетическое воспитание и образование не только открывают душу человека навстречу звукам, краскам, формам мира, но и в целом способствуют более полному, более связанному и глубокому пониманию мира и более гармоничному, всестороннему раскрытию себя. Это способствует и развитию творческого мышления, расширяет возможности в поиске и нахождении новых путей, новых решений, в том числе в сфере науки, производства, экономики.

Задачи развития общества выдвигают новые, возросшие требования к человеку как главному элементу производительных сил общества, означая необходимость всестороннего развития самого человека, качественного содержания и количественной отдачи его сил и возможностей. Общество все больше начинает осознавать, что главное его богатство – человек, а еще точнее – творческая личность. И воспитать творческую личность, т.е. сформировать контекст, условия и установку на творчество, с одной стороны, и потребность и побуждение к творчеству, с другой, нельзя без специальных усилий общества, без соответствующей политики, направленной на эту культурную цель. Эстетическое образование как бы пересоздает личность, по-новому структурируя душу и "эстетизируя" мировоззрение, в то же время становясь заключающим звеном формирования личности, "суммирующим" ее, объ-

единяющим в единую целостность. Становясь сам субъектом культуры, человек проявляется при этом во всей полноте, многогранности, неповторимости своей личности. И именно в многообразии личностей и богатстве их творческих позиций – залог развития общества, залог здоровья человечества как биологического вида.

Начавшиеся в стране реальные процессы преобразования всей общественной жизни, разумеется, не обошли стороной систему народного образования и общественного воспитания. В современной школе вариативные программы по всем предметам стали реальностью. Часто циклы эстетических и художественных предметов включаются в список основных, а не факультативных. Одна из важнейших особенностей – развитие частной системы образования параллельно с государственной. В образовательных учреждениях такого типа вообще эстетическая направленность является приоритетной. Особое внимание обращает на себя приближение образовательных программ к реальной жизни россиян. Также важно отметить, что сегодня при все большем распространении местного самоуправления многие региональные комитеты образования предоставляют право самим школам, гимназиям, лицеям и колледжам определять образовательные программы в пределах разработанных и утвержденных Министерством образования РФ основных базовых показателей по всем предметам школьного цикла. Зачастую это идет на пользу, хотя везде есть исключения.

Следует обратить внимание также и на такой парадокс в развитии и бытовании в России эстетического и художественного образования, как отсутствие их непосредственных связей со всей существующей системой общественных отношений, с хозяйственно-экономической деятельностью общества и каждого его члена, с образом и стилем жизни граждан России. Но ведь ведется речь о том, чтобы создавалась государственная система образования и воспитания, которая ориентировала бы все воспитательные и образовательные учреждения на такие общие высокие цели, которые бы и все общество, и каждого его гражданина выводила на качественно новый уровень жизни и гармонизировала бы все взаимодействия человека с миром, сливала бы все ныне существующие виды воспитания в такое органичное и естественное единство, которое давало бы современному человечеству полнокровную целостную личность, живущую напряженной творчески-созидательной жизнедеятельностью и деятельностью. Тогда все достижения энтузиастов эстетического воспитания обогатят общее дело подготовки новых и новых поколений россиян к полнокровной жизни в условиях современной цивилизации и культуры.

ОСНОВНЫЕ ИДЕИ ФИЛОСОФИИ НАУКИ ЕВРАЗИЙЦЕВ

В русской эмиграции послеоктябрьского периода в связи с осознанием утраты родины и стремлением вернуться в Россию возникли новые идейно-политические течения, получившие в историко-философской литературе название "пореволюционных". Одним из таких течений было евразийство.

Название течения происходит от географического наименования континента "Евразия". Это название было предложено П.Н. Савицким и связано со стремлением евразийцев объяснить историческое и культурное своеобразие, особый путь России из особенностей ее "местоположения" и "месторазвития". "Россия занимает основное пространство земель "Евразия", – тот вывод, что земли ее не распадаются между двумя материками, но составляют скорее некоторый третий и самостоятельный материк – имеет не только географическое значение. Поскольку мы приписываем понятиям "Европы" и "Азии" также некоторое культурно-историческое содержание, мыслим, как нечто конкретное круг "европейских" и "азиатско-азиатских" культур, обозначение "Евразии" приобретает значение сжатой культурно-исторической характеристики" [1].

Евразийские мыслители предлагают новый способ постижения мира, поделенного на отдельные вселенные, его понимания "единым познавательным актом" [2]. Их программа предполагала построение новой "синтетической" науки, наивысшим выражением которой стала персонология Н.С. Трубецкого.

Трубецкой усматривал в "романо-германской науке" позитивизм и идею прогресса, которым он противопоставлял более сложный целостный подход, порожденный "евразийским" образом мысли с характерными для него понятиями самобытности и особой логики отдельных систем. Именно с этим различием эпистемологических миров Трубецкой связывает, например, "анархию французской лингвистики". Его научная программа – это одновременно и программа борьбы: "Нужно полностью избавиться от способа мысли, характерного для романо-германской науки" [3]. Он описывает этот "способ мысли" как рационалистическую, аналитическую и утилитарную науку [4].

Р.О. Якобсон тоже нередко провозглашал самобытность "русской науки". Он пишет о том, что категория механистической причинности для русской науки чужеродна" [5].

С точки зрения евразийцев, идеология идет впереди, а наука следует за ней: науку подталкивают вперед не открытия новых фактов, а новый взгляд на старые факты. Евразийцы верят в возможность единого знания в рамках единой идеологии. Евразийство как научная дисциплина предполагает изучение совокупности характеристик (материальных и

духовных) Евразии – такого предмета, который считается существующим до всякого исследования. Евразийским мыслителям чужда мысль о том, что "точка зрения создает объект", им чужда фальсификационистская эпистемология попперовского типа: главная предпосылка в том, что Евразия просто существует. Таким образом, исследователю не нужно биться над доказательством ее существования, ему нужно лишь всеми возможными средствами подтвердить заранее заданный тезис о существовании этой гармоничной и органической целостности.

Евразийская наука определяется Евразией как своим предметом. Но, в действительности, это не предмет науки, а объект дискурса, представленный как вещь в мире: его существование, которое евразийцы хотели бы доказать, заведомо считается онтологически предшествующим любому исследованию.

Предлагая "разработать целостную систему на основе этой идеи" [6], Трубецкой строит продуманную программу такого исследования в работе "Общевразийский национализм": "Для того чтобы общевразийский национализм мог успешно выполнить свою роль фактора, объединяющего евразийское государство, необходимо соответственно перевоспитать самосознание народов Евразии... Необходимо, чтобы те отдельные люди, которые уже сейчас ясно и ярко сознали единство многонародной евразийской нации, проповедовали это свое убеждение, – каждый в той евразийской нации, в которой он работает. Здесь – непочатый край работы для философов, публицистов, поэтов, писателей, художников, музыкантов и для ученых самых различных специальностей. С точки зрения единства многонародной евразийской нации надо пересмотреть целый ряд наук и построить новые научные системы в замену старых, обветшавших. В частности, с этой точки зрения совершенно по-новому приходится строить историю народов Евразии, в том числе и русского народа" [7].

Евразийцы стремятся, таким образом, построить целостную науку на основе "персоналогии" как объединяющего фактора принципа любого познания. "Насущной задачей" становится эмпирическое подтверждение евразийской концепции симфонической личности.

Евразийцы выступали за совершенно "самобытную", передовую "научную систему" – "синтетическую" науку. Они не были противниками аналитического подхода, но, тем не менее, они предлагали начать с "имманентного" изучения каждого ряда явлений и видели своеобразие своей науки в "методе увязки". Они не проповедовали интуитивизма или отказа от анализа, у них было мало общего с натурфилософским мистицизмом, однако они всячески подчеркивали роль синтеза как высшего этапа научного познания: "Конечно, вздор, будто есть какая-то общая наука, которую надо заменить пролетарской, вздор не только потому, что нет ни малейших признаков появления "пролетарской", но и потому, что все выдающее себя за таковую оказывается не чем иным, как плохо и наивно усвоенными элементами прежней. Но прежняя-то несомненно переживает кризис.

Этот кризис науки и научного мирозерцания, прикрытый ныне действительно блестящими успехами техники, начался уже давно – вместе с упадком великих философских систем XIX века, с "убыванием души" европейской культуры. Заключается он в исчезновении органически синтетических идей, в замене органического единства внешним и механическим, что сказывается, с одной стороны, в скептическом релятивизме и специализации, с другой – в безнадежных попытках объяснить все явления по типу механических связей и материального бытия. Весьма естественно и понятно, что в то самое время, как само научное мировоззрение начинает уже превозмогать наивный материализм... популярная литература с особым увлечением выдает за науку все уже обличенное в ненаучности, в частности – "материализм, дарвинизм, социализм" [8].

Лейтмотив евразийской эпистемологии таков: синтетическая целостность заложена в самих фактах, а не в методе познания, который лишь повторяет, удваивает ее: "... логика русского научного развития ведет к тому, чтобы схвачено было единой синтетической формулой пространство русского мира, чтобы в обобщающем опыте восприняты были как бы единым познавательным актом покрытые ледниками прибрежья новой Земли и нагорья Тибета, буковые леса Подолья – и хребты у Великой китайской стены" [9].

Провозглашаемый Якобсоном эпистемологический разрыв стал моделью не только оппозиции во времени (старая наука – новая наука), но и оппозиция в пространстве (западная наука – русская наука), а эпистемологический разрыв превратился тем самым в геокультурный. Пространственный фактор в данном случае играет роль научной парадигмы. В этой "теории двух миров" Россия (в СССР и за рубежом) противостоит Западу и превосходит его.

Другие элементы эпистемологического сопоставления двух "миров" – Европы и Евразии – можно обнаружить в работе Трубецкого "Введение к истории древнерусской литературы", где мыслитель подчеркивает различие между культурами "аналитического" и "синтетического" типа: для одних главное – независимость различных областей культуры (это Европа), а для других – постоянное взаимодействие и взаимопроникновение этих областей (идеализированные примеры последнего – византийская цивилизация и Московская Русь).

Цель синтетической науки – найти такую точку зрения на другие точки зрения, откуда можно было бы увидеть одновременно и Евразию, и мир в целом, постичь Единое за многим – не забывая, что Единое состоит из многого, из различных множеств: "Для ученых, принимающих участие в евразийском движении, главным предметом описательного исследования является та многонародная личность, которую в совокупности с ее физическим окружением (территорией) евразийцы называют "Евразией". Изучение этой личности должно вестись указанным выше способом, т. е. так, чтобы эта личность стояла в центре внимания каждого ученого специали-

ста, занятого исследованиями определенной части или стороны этой личности, и чтобы работы всех специалистов координировались друг с другом. Здесь нужна, следовательно, определенная организация совместной работы специалистов по самым разнообразным отраслям знания, причем целью этой работы является известный научный и философский синтез, который, оформляясь во время самой научной работы и благодаря этой работе, в то же время сам определяет собой не только смысл, но и направление как всей совместной работы в целом, так и каждого отдельного специального исследования" [10].

В евразийской географии, как и в любом другом ответвлении евразийской науки, каждая часть выражает нечто большее, чем она сама, отсылает к объемлющей ее целостности. Работа исследователя заключается в том, чтобы постичь идеальную форму целостности через ее несовершенное воплощение в отдельных частях. Научная деятельность таким образом похожа на откровение, обнаружение того, что само называет себя взглядом.

Цель исследователя в том, чтобы выявить скрытую сущность, обладающую более высоким онтологическим статусом и недоступную ограниченному слепому позитивизму. Научная программа евразийцев заключается в поиске скрытого смысла вещей, чей несовершенный образ только и доступен взору, ослепленному генетистскими и механистическими предрассудками. Из этого следует вся важность взгляда, охватывающего целостность фактов, которые в своей единичности или бесконечной множественности не имели бы никакого смысла.

Книга Трубецкого "Наследие Чингисхана" открывается темой, которая стала лейтмотивом всего евразийского учения: это "обращение перспективы" или "поворот взгляда". Мыслить иначе – значит уметь открыть глаза, узреть то, что остается скрытым при плохом методе. Для евразийцев обращение взгляда сопровождается новыми словами: "Новая эпоха предполагает и новую установку сознания, видение того, что прежде оставалось в тени, переоценку старого и в связи со всем этим новую терминологию" [11]. Савицкий создал множество новых слов, таких как месторазвитие, евразияция и др.

Для евразийских мыслителей научное творчество начинается в момент установления совпадений или соответствий, увязывания фактов между собой. Именно наличие соответствий доказывает для них реальное существование искомого объекта. Это основоположное значение теории соответствий – это целостное и синтетическое мировидение: кажется, будто можно исчерпать целостность всех возможных точек зрения, помыслить реальный объект, дотянуться до него путем накопления и взаимоналожения точек зрения.

Трубецкой подчиняет всю свою систему научных дисциплин персоналогии, которая призвана их "соотносить" [12]. Так возникает система двух соотнесенных рядов наук, в которой наряду с описательными нау-

ками существуют истолковывающие науки: история/историософия, этнография/этнософия, география/геософия [13]. Лишь истолковывающие науки позволяют понять изучаемые факты, обнаружить их скрытый смысл, не ограничиваясь описанием явлений. Только на основе всех наук вместе взятых может появиться "исчерпывающая теория личности".

Этот синтез наук достижим лишь посредством новой научной дисциплины "персонологии", единственно способной согласовать науки друг с другом. Без нее возможна лишь "энциклопедия" наук, хаотический конгломерат более или менее научных идей. Отсутствие такой "персонологии" – это самый большой недостаток западной мысли [14].

Суть главного положения персонологии евразийцев в том, что человеческое сообщество, как индивид, должно рассматриваться прежде всего как личность, причем между одной и другим существуют лишь различия в степени: в обоих случаях все аспекты личности взаимосвязаны и образуют органическую (в лучшем случае даже гармоническую) целостность: "Между отдельным человеком и органической многоличностной личностью в этом отношении и принципиальной разницы нет, а есть только разница в степени сложности соответствующих явлений" [15].

В противоположность индивиду, взятому изолированно, как чистая абстракция, личность от рождения вовлечена в сообщество. Следовательно, государство не должно быть абстрактным продуктом, арифметической суммой разрозненных, отдельных друг от друга индивидуальных волей: это союз "симфонических" групп, собранных в высшее единство общей Верой.

Таким образом в концепции Трубецкого возникает напряжение между требованием полноты личности и безличностью философии, обусловленной историко-культурным детерминизмом. Его программа сохранения неразложимой самодостаточности каждого сознания подрывается понятиями "уровня" или "сцепления", а также неразличением индивида и сообщества: самобытность сообщества обеспечивается за счет самобытности индивида. В целом Трубецкой вписывается в характерный для того времени персонализм, однако в итоге он парадоксальным образом сдвигается к полюсу безличного.

Один из источников персонологии Трубецкого – христианские размышления о Троице (триипостасной божественной природе) и о воплощении (о личности, имеющей двоякую природу – божественную и человеческую), особенно важные для православного мира.

После Второй мировой войны под воздействием систем структуралистского или коллективистского типа персонализм в целом быстро пошел на спад; что же касается философии Трубецкого, то в ней уже содержались зачатки структуралистской и коллективистской мысли.

Понятие коллективной личности прекрасно соответствовало характерной для межвоенного духа времени теме психологии народов. Завороженность идеей подлинного, настоящего народа невольно подталки-

вала и к проблеме гибридизации, тоже отмеченной духом времени. Трубецкой предлагает здесь сложное и парадоксальное решение: он одновременно признает и конвергенцию генетически не связанных существ (такова тема сродственностей между евразийскими народами), и полную замкнутость и непроницаемость отдельных существей (таковы Европа и Евразия). Все эти этнические существности имеют свой "национальный характер", "национальную психику".

Помимо Трубецкого, одним из наиболее последовательных евразийских теоретиков идеи симфонической личности был Л.П. Карсавин. По Карсавину, эта теория близка социализму, однако ее основания совершенно иные. Социализм, по крайней мере исторически, был порождением индивидуализма, который расчленил и иссушил мысль латинского Запада: он исходит из прав индивида как части материальной вселенной. Евразийское учение, напротив, исходит из метафизического факта сущностного единства человека и его группы, из их глубинного единства в Абсолюте, и тем самым приходит к самобытному синтезу гегельянства с неоплатонизмом.

Другой источник евразийского учения, о котором стоит здесь упомянуть, – это романтическая традиция в противоположность философии общественного договора. Представители романтизма всегда имели тенденцию трактовать иррациональные элементы истории – традиции, обычаи, инстинкты, мифы – как воистину положительные и творческие. Индивид погружен в бесконечно превосходящую его совокупность, будучи связан с ней общностью жизни и опыта. Эти бесчисленные связи физического и психического порядка погружают индивида и в прошлое, и в окружающую среду. Евразийские мыслители таким образом подхватывают, романтическую концепцию естественной и бессознательной эволюции, противостоящей всем тем произвольным вмешательствам, рациональным и преднамеренным (договоры, политические конституции, уловки дипломатов), которые могли бы нарушить это естественное развитие, эту самобытную историю, навязывая ей извне административный механизм или чуждую ей политическую систему. Речь идет о том, чтобы признать в каждой из этих совокупностей живую индивидуальность, которую можно понять лишь через почву, на которой она произрастала, через кровь, которая течет в ее жилах, через закономерности ее развития.

Коллективный субъект в понимании Трубецкого не означает бессознательный субъект: скорее это большая группа субъектов, которые мыслят сходным образом и наделены не коллективным бессознательным, а коллективным сознанием: "И нужно, чтобы это сознание своей принадлежности именно к евразийскому братству народов стало для каждого из этих народов сильнее и ярче, чем сознание его принадлежности к какой бы то ни было другой группе народов" [16]. Достижением цели идеала полноты сознания является целостное сознание: Только постигнув свою природу, свою сущность с совершенной ясностью и полнотой, человек способен оставаться самобытным, ни минуты не вступая в противоречие с самим

собой, не обманывая ни себя, ни других. И только в этом установлении гармонии и целостности личности на обосновании ясного и полного знания природы этой личности и состоит высшее достижимое на земле счастье" [17]. Коллективное сознание должно стать объектом интенсивной работы по перевоспитанию: "Нужно, чтобы каждый из народов Евразии, созная самого себя, сознавал себя именно прежде всего как члена этого братства, занимающего в этом братстве определенное место... Для того, чтобы общеевразийский национализм мог успешно выполнить свою роль фактора, объединяющего евразийское государство, необходимо соответственно перевоспитать самосознание народов Евразии" [18].

Евразийские мыслители, в сущности, являются последователями традиции органицизма. Среди приверженцев русской органической концепции развития можно назвать славянофилов, А.А. Григорьева, Н.Н. Страхова, Н.Я. Данилевского, К.Н. Леонтьева. Сложные объекты осмысливаются как некие организмы. Все неорганическое не образует системы и в связи с этим просто не заслуживает изучения. Нация для Трубецкого – это организм: "... сожительство народного и литературного языка в среде одного итога же национального организма определяется сложной сетью взаимно перекрещивающихся линий общения между людьми" [19]. "Этническая сущность" также характеризуется "органическим единством": "Всякий национализм исходит из интенсивного ощущения личностной природы данной этнической единицы и потому прежде всего утверждает органическое единство и своеобразие этой этнической единицы (народа, группы народов или части народа)" [20].

Общество – это "социальный организм", постоянно уподобляемый "национальному организму". У Трубецкого индивидов нет, существуют лишь части "социального организма", "социально-культурного организма", "национального организма" – все эти выражения полностью синонимичны. За термином "коллективные сущности" у Трубецкого никогда не стоят общества, но всегда – народы, нации, племена. Основополагающая категория для него – это целостность. Так, народ это – "психологическое целое, известная коллективная личность", "социальный организм", "социальное целое", "социокультурный организм". "Целое" и "организм" во всех этих текстах – синонимы, вещи взаимозаменяемые, иногда с добавлением прилагательного "естественный" ("природный") (например, "естественное органическое единство"). Целое нередко видится как "единство": так, "национальное целое" означает и "национальное единство". Но здесь требуется одно важное уточнение: Евразия – это "нация", состоящая из сущностей меньшего масштаба – народов или "племенных единств", которые в свою очередь подрастчленяются на еще меньшие единства. Принадлежность индивида к коллективной сущности – это для Трубецкого переменная величина, как и принадлежность народа к общей совокупности народов культуры.

Но, какой бы ни была последовательность включений одной коллективной сущности в другую, в любом случае мы имеем дело с множественностью полных сущностей. Полные совокупности могут сопологаться или включаться друг в друга, но они не могут проникать друг в друга или перемешиваться. Внутри каждой из этих полных культур или языковых систем устанавливается общение, лишенное желаний и нехваток, полифоничности и конфликтов. Человечество у Трубецкого, конечно, расчленено, однако каждая единица этого членения сама по себе полна и гармонична. Мир Трубецкого выталкивает инаковость вовне. Никакое взаимослияние и взаимопроникновение, никакая гибридность и разнородность невозможны. У другого нет места внутри органической целостности, и он может лишь вторгнуться в нее как культурный "агрессор", потому что главная задача человека заключается в том, чтобы познать свою "подлинную природу" внутри своей собственной культуры. У Трубецкого реализовавшийся субъект – это полный субъект, а разделенный субъект остается всего лишь индивидом, еще не обретшим подлинной личности внутри своей группы.

И здесь опять возникает вопрос о способах рассуждения и доказательства: в данном случае речь идет о доказательстве через обращение к природе, естеству. Организм (язык или нация) имеет свои естественные границы: если бы он был слишком большим или слишком маленьким, он был бы нежизнеспособен. Лишь Евразия (бывшая русская империя, а ныне – СССР) – это организм естественного размера.

Евразийские мыслители не проводят никакой границы между реальным объектом и объектом познания, что приводит к постоянной путанице одного и другого. Например, они представляют месторазвитие не как объект внутри определенной теории, не как понятие, а как реальный объект, который существует до изучения и только ждет, чтобы ему дали имя.

Ученые-евразийцы часто говорят о разрыве: они верят, будто строят новый тип рассуждения, говорят на новом научном языке. Они не задаются вопросом о способе построения понятий: они создают новую науку, заимствуя органицистский словарь и направляясь к холизму. Они не идут гипотетико-дедуктивным путем, но стремятся насытить фактами свои спекуляции относительно гармонии вселенной. Их изучение культуры Евразии как объекта познания основывается на тавтологическом рассуждении, потому что целостность здесь определяется через ее наблюдаемые проявления. Для них элементы целостности громоздятся друг на друга, "совпадают", взаимно друг друга подтверждают; однако при этом они остаются отличными от элементов структуры, потому что конкретно, "онтологически", они существуют еще до какого бы то ни было изучения.

Структурализм Якобсона и Трубецкого – это мысль о связи: об отношении между такими отдельно не познаваемыми элементами, которые ранее не были связаны и существовали независимо друг от друга, как бы ожидая появления метода увязки, способного выявить их неразрывные связи. Таким образом становится понятна эта взаимозаменяемость

планов, полей, областей: в порядке вещей все всему соответствует, и поиск связей становится беспредельным.

Объект евразийских исследователей – Евразия – задан заранее: он не строится научной практикой как объект познания, но побуждает различные области науки многократно, как заклинание, повторять то, что притязает быть доказательством его существования. Евразийская наука – это долгий и упорный онтологический поиск. Однако это не эмпиризм в традиционном смысле слова: речь идет не о выявлении реального из массы несущественного, но о цельном, накопительном, синтетическом видении, дающем онтологическое доказательство существования объекта путем накопления соответствующих друг другу признаков. Теория соответствий, теория типов переносит модель в реальность. Более того, отрицая или, скорее, игнорируя понятие точки зрения, она смешивает модель и реальность. Различные ряды явлений, между которыми обнаруживаются связи, призваны исчерпать реальность, потому что реальный объект задан заранее, а познать реальность, потому что реальный объект задан заранее, а познаваемый объект призван лишь соответствовать ему, подтверждать его.

В структурализме Трубецкого и Якобсона содержится глубинная онтологическая составляющая: "Если бы мы хотели кратко определить главную мысль современной науки в ее разнообразных проявлениях, мы не нашли бы более точного слова, чем структурализм. Каждая совокупность явлений, изучаемых современной наукой, рассматривается не как механическая сумма частей, но как структурное единство, как система, и основополагающая задача заключается в том, чтобы открыть ее внутренние законы – как в статике, так и в динамике. В центре современных научных интересов – не внешний импульс, а внутренние условия эволюции, не генезис в его механических внешних формах, а функция" [21].

В большей части литературы по исследованию истории лингвистики Трубецкой и Якобсон представлены как духовные наследники идей Соссюра. Однако понятие целостности у Трубецкого и Якобсона, или, иначе – целостности фактов, которую нужно извлечь из реальности и затем собрать в общую совокупность, реальное бытие которой само должно броситься нам в глаза, фундаментально отлично от понятия системы Соссюра, который, напротив, тщательно строит свой объект, исходя из определенной точки зрения. Именно поэтому ни фонема, ни синтаксис не обязаны своим существованием некоей онтологии: это лишь построенные модели. Точка зрения есть то, что позволяет отбирать в континууме реальности те дискретные признаки, значимость которых зависит от цели, поставленной теорией. Но позиция евразийцев не является эмпиристской. Для них факты находятся уже в реальности. Однако они соответствуют некоей трансцендентной логике и способны проявлению скрытого порядка.

Эта своеобразная установка – одновременно и эмпиристская, и эссенциалистская наводит сторонников теории языкового союза на мысль

о том, что системные элементы могут расходиться в пространстве, выходя за пределы систем. Языковой союз сам по себе не образует системы. Для Трубецкого и Якобсона языковой союз представляет собой не структуру, а целостность.

Хотя русская лингвистика не является "особой" наукой, как ее пытались представить евразийцы, тем не менее она не вполне тождественна западной науке. Тождественное и различное выступают скорее как два полюса, к которым можно лишь косвенно приближаться, и между этими полюсами находится место для постепенного перехода. В их творчестве можно обнаружить сплетение различных форм научной рациональности с традиционными верованиями, с метафизическими представлениями, с поиском нематериальных сущностей и онтологическими устремлениями. У Трубецкого и Якобсона язык – это субъект. Их структурализм опирается на органицистские понятия, в то время как фонология рассматривается как наука о невещественном. В их определениях языковых единиц присутствует постоянное напряжение между субстанциальным и не субстанциальным. Евразийские ученые никогда не воспринимали язык в качестве точки зрения, результата конструктивной работы исследователя, они никогда не противопоставляли его речи, как объект познания реальному объекту. Утверждение Якобсона о том, что новая наука должна называться структурализмом, следует понимать в перспективе онтологического структурализма. Учение евразийских исследователей подтолкнуло вперед конкретное изучение и описание языков, а также вызвала перенос структурных методов на другие науки, отличные от лингвистики. Следствия этого существуют и по сей день. Собственно вклад русских ученых в структурализм связан с географическим подходом к истории языков.

1. Савицкий П.Н. Евразийство // Евразийский временник. Кн. 4. – Берлин, 1925. – С. 6.
2. Логовиков П.В. (псевдоним Савицкого П.Н.). Научные задачи евразийства // Тридцатые годы. Кн. 1. – Издание евразийцев, 1931. – С. 53. 3. Трубецкой Н.С. Европа и человечество. – София, 1920. – С. 15. 4. См.: Трубецкой Н.С. Вавилонская башня и смешение языков // Евразийский временник. Кн. 3. – Берлин, 1923. – С. 114-115. 5. Якобсон Р.О. О современных перспективах русской славистики // Якобсон Р. Тексты, документы, исследования. – М., 1999. – С. 24. 6. Трубецкой Н.С. Европа и человечество. – София, 1920. – С. VI. 7. Трубецкой Н.С. Общеевразийский национализм // Евразийская хроника. Кн. 9. – Берлин; Париж, 1927. – С. 30. 8. Евразийство. Опыт систематического изложения. – Париж, 1926. – С. 355. 9. Логовиков П.В. (псевдоним Савицкого П.Н.). Научные задачи евразийства // Тридцатые годы. Кн. 1. – Издание евразийцев, 1931. – С. 53. 10. Трубецкой Н.С. Введение // К проблеме русского самопознания. – Париж, 1927. – С. 6. 11. Евразийство. Опыт систематического изложения. – Париж, 1926. – С. 355. 12. Трубецкой Н.С. Введение // К проблеме русского самопознания. – Париж, 1927. – С. 7. 13. Трубецкой Н.С. Введение // К проблеме русского самопознания. – Париж, 1927. – С. 7. 14. Трубецкой Н.С. Введение // К проблеме русского самопознания. – Париж, 1927. С. 7. 15. Трубецкой Н.С. Упадок творчества // Евразийская хроника. Кн. 12. – Издание евразийцев, 1937. – С. 10. 16. Трубецкой Н.С. Общеевразийский национализм // Евразийская хроника. Кн. 9. – Берлин; Париж, 1927. – С. 29. 17. Трубецкой Н.С. Об истинном и ложном национализме // Исход к Востоку. – София, 1921. – С. 73. 18. Трубецкой Н.С. Общеевразийский национализм // Евразийская хроника. Кн. 9. – Берлин; Париж, 1927. – С. 29, 30. 19. Трубецкой Н.С. Общеславянский элемент в русской культуре // К проблеме русского самопознания. – Париж, 1927. – С. 55. 20. Трубецкой Н.С. Общеевразийский национализм // Евразийская хроника. Кн. 9. – Берлин; Париж, 1927. – С. 28. 21. Jakobson R. Romantické vslonvanství – nova slavistika // Cin, 1:1, Octobre, 10-12.

ПОЛИТИЧЕСКИЙ РЕЖИМ КАК КАТЕГОРИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Понятие политический режим имеет широкое использование в юридической литературе. Несмотря на внешние отличия в определениях, нельзя отрицать присутствие общего понимания этого понятия среди юристов. Под политическим режимом, как правило, понимают совокупность приемов и методов осуществления государственной власти.

Попытки советских исследователей по включению этого понятия в арсенал исторического материализма не достигли большого успеха. Политический режим и на сегодняшний день имеет малую степень разработанности в философской литературе.

В данном исследовании не берется во внимание отношения между понятиями форма государства, форма правления и форма государственного устройства, поскольку они детально описаны во всех учебных пособиях по общей теории государства и права. Все же невозможно разобратся в понятии политический режим, не поставив его в связь с понятием способ правления, которое выступает, в данной работе, уже как категория социально философского анализа, позволяющая прояснить приемы и методы осуществления государственной власти.

Само государство, как верно отмечалось в марксистской литературе, во все времена в своих решениях и действиях исходило, в первую очередь, из интересов экономически господствующего класса. Вопрос о способе правления возникает потому, что экономически господствующий класс не правит непосредственно. Он правит через посредство государственной машины, которая возглавляется правящей верхушкой – носителем высшей государственной власти. Класс всегда правит через правящую верхушку, но, несмотря на это, отношения экономически господствующего класса с этой правящей верхушкой могут складываться по-разному. В зависимости от этого существуют различные способы правления. Среди множества способов правления существуют два основных, а остальные можно рассматривать как промежуточные между этими двумя, образующими два полюса. Эти два способа правления выделяются почти всеми авторами, которые касались вопроса о политическом режиме. Один из них именуется демократическим режимом или просто демократией. Соответственно второй назван антидемократическим или авторитарным режимом.

Необходимо дать характеристику каждому из этих двух режимов. Начнем с антидемократического режима. Одно из важнейших черт этого режима является то, что правящая верхушка имеет монополию на политическую деятельность. Никто кроме нее не имеет законного права участвовать в выработке линии поведения государства, т.е. заниматься политикой. Таким

образом, деятельность правящей верхушки является бесконтрольной. Отсюда напрямую вытекает, что члены правящей верхушки находятся вне действия государственных законов. Они стоят над законами.

Из выше сказанного следует, что при антидемократическом режиме все классы, включая экономически господствующий, лишены политических прав. При этом отсутствует легальный механизм, позволяющий экономически господствующему классу контролировать деятельность правящей верхушки. В результате этого возрастает степень самостоятельности государства по отношению к экономически господствующему классу и всему обществу.

Главный вопрос, который возникает при рассмотрении антидемократического режима или способа правления, заключается в том, имеет ли в этих условиях экономически господствующий класс государственную или политическую власть или он лишен ее.

Найти ответ на столь сложный вопрос позволяет анализ истории Западной Европы Нового времени, в частности анализ феномена абсолютизма в XVII-XVIII веках. Энгельс писал: "... на долю дворянства, отстраненного от политических дел, выпадает грабеж крестьян, государственной казны и косвенное политическое влияние через двор, армию, церковь и высшую администрацию..." [1

] Таким образом, ответ, который может быть дан, является неоднозначным. При антидемократическом режиме экономически господствующий класс одновременно стоит у власти, и не стоит у власти, и правит, и не правит. Но правящая верхушка, тем не менее, отстранив господствующий класс от государственных дел, обеспечивает сохранность того социально-политического порядка, который позволяет, в свою очередь, обеспечить существование экономически господствующего класса. Политика, разрабатываемая правящей верхушкой, направлена, в первую очередь, на защиту интересов экономически господствующего класса. Этот класс оказывается правящим в социально-экономическом смысле, а не в политическом. Он сам идет на отказ от политических прав, чтобы сохранить за собой социальное господство.

Теперь следует перейти от антидемократического способа правления к демократическому режиму (способу правления), который по основным чертам существенно отличается от первого.

Одной из основных черт демократического режима является то, что правящая верхушка не имеет монополии на политическую деятельность. В политической деятельности имеют право участвовать люди, не входящие в состав этой правящей верхушки. Из этого следует, что деятельность правящей верхушки регулируется законами.

Основным принципом демократического режима является подчинение меньшинства большинству. Носителями верховной власти является группа людей, заручившаяся поддержкой большинства граждан. Вместе

с лишением этой поддержки происходит и лишение власти, которая переходит к другой группе людей.

Демократия с необходимостью предполагает свободу политической деятельности для определенной части общества. Также при демократическом режиме существует свобода слова, свобода собраний, свобода печати и т.д.

Несмотря на выше изложенное, демократия всегда носила классовый характер. Яркой иллюстрацией этой мысли может быть античная демократия. В античности к управлению государством допускались только свободные граждане. Рабы не имели даже минимальных политических прав.

Все обстоит намного сложнее, когда мы переходим к анализу демократии в современном нам обществе. По закону все граждане в обществах с демократическим способом правления имеют одинаковые политические права. Однако, это положение создает лишь иллюзию народо-властия. На деле оказывается, что мало иметь права, необходимо еще ими пользоваться. Равенство в правах не может отменить экономическое неравенство, поэтому оказывается, что экономически господствующие классы по-прежнему сохраняют свое привилегированное положение в обществе. Более того, обладая экономическим могуществом господствующий класс способен держать под своим контролем правящую верхушку. Органами такого контроля выступают как внегосударственные организации, так и парламент.

Экономически господствующий класс при демократическом способе правления (режиме) правит не только в социально-экономическом, но и в политическом отношении только при условии предоставления политических прав всему населению. Лишение большинства населения политических прав неизбежно приведет к установлению антидемократического режима и тем самым к отстранению экономически господствующего класса от власти.

Итак, социально-философский анализ понятия политического режима сводится к установлению способа, по средствам которого экономически господствующий класс осуществляет управленческие функции в обществе.

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 37. – С. 125-126.

И.Е. Иевлева, студ., МГУ, Москва

ПОСТРОЕНИЕ СЕКВЕНЦИАЛЬНОГО ИСЧИСЛЕНИЯ ДЛЯ ПРОПОЗИЦИОНАЛЬНОГО ФРАГМЕНТА ЛОГИКИ ΠI

В современной логике есть два направления, можно сказать два особых вида логики: классическая логика (классическое исчисление предикатов или его расширение) и логика неклассическая. К последней относится паранепротиворечивая логика, в которой изучаются паранепроти-

воречивые теории. Такие теории интересны как с точки зрения философии (например, более глубокое понимание диалектических теорий, а также онтология Мейнонга, в которой утверждается существование противоречивых объектов), так и с точки зрения математики (анализ парадоксов наивной теории множеств). Среди идей, мотивирующих построение паранепротиворечивых логик, важную роль играет идея неуниверсальности закона противоречия

Язык $L_{\&\vee\supset\neg}$ есть стандартно определяемый пропозициональный язык, алфавиту которого принадлежат три бинарные логические связи ($\&$, \vee , \supset) и одна унарная связь (\neg), левая и правая круглые скобки. Определение $L_{\&\vee\supset\neg}$ -формулы индуктивно: (1) всякая пропозициональная переменная языка $L_{\&\vee\supset\neg}$ есть $L_{\&\vee\supset\neg}$ -формула, (2) если A и B являются $L_{\&\vee\supset\neg}$ -формулами, то $(A\&B)$, $(A\vee B)$, $(A\supset B)$, $(\neg A)$ являются $L_{\&\vee\supset\neg}$ -формулами, (3) ничто другое не является L -формулой.

Логикой называется непустое множество $L_{\&\vee\supset\neg}$ -формул, замкнутое относительно правила модус поненс (MP) и правила подстановки. Теорией логики L называется множество T $L_{\&\vee\supset\neg}$ -формул, включающее логику L и замкнутое относительно MP. Множество $Form$ всех $L_{\&\vee\supset\neg}$ -формул назовем тривиальной теорией. Теория T логики L является противоречивой, если для некоторой $L_{\&\vee\supset\neg}$ -формулы A верно, что $A \in T$ и $(\neg A) \in T$. Паранепротиворечивой теорией логики L называется такая противоречивая теория логики L , что T не есть тривиальная теория (т.е. в ней не выводимо всё, что угодно).

Логика L называется паранепротиворечивой, если существует паранепротиворечивая теория логики L . Одной из таких логик является логика Батенса PIL, в частности её пропозициональная часть (Батенс, "Паранепротиворечиво – адаптивные логики"). Сразу встает вопрос о её аксиоматизации, задача получения удобного для поиска доказательства аппарата.

Определим для PIL, вслед за Батенсом, исчисление HPIL, которое представляет собой стандартное исчисление гильбертовского типа. Языком данного исчисления является язык $L_{\&\vee\supset\neg}$. Единственным правилом вывода является правило модус поненс (из A и $A\supset B$ выводимо B). Множеству всех аксиом исчисления HPIL принадлежат все те и только те $L_{\&\vee\supset\neg}$ -формулы, каждая из которых имеет хотя бы один из следующих видов (A, B, C есть $L_{\&\vee\supset\neg}$ -формулы):

- $A\supset 1 A\supset (B\supset A)$
- $A\supset 2 ((A\supset B)\supset A)\supset A$
- $A\supset 3 (A\supset (B\supset C))\supset ((A\supset B)\supset (A\supset C))$
- $A\& 1 (A\& B)\supset A$
- $A\& 2 (A\& B)\supset B$
- $A\& 3 A\supset (B\supset (A\& B))$
- $A\vee 1 A\supset (A\vee B)$
- $A\vee 2 B\supset (A\vee B)$

$$A \vee \exists (A \supset C) \supset ((B \supset C) \supset ((A \vee B) \supset C))$$

$$A \neg 1 (A \supset \neg A) \supset \neg A \text{ (что аналогично } (A \vee \neg A))$$

Рассмотрим её семантику. Назовем паранепротиворечивым означиванием любое отображение множества $\text{Form}_{L_{\&\vee\supset\neg}}$ всех $L_{\&\vee\supset\neg}$ -формул в $\{0, 1\}$ - множество, удовлетворяющее следующим условиям:

$$\varphi((A \& B)) = 1 \Leftrightarrow \varphi(A) = 1 \text{ и } \varphi(B) = 1;$$

$$\varphi((A \vee B)) = 1 \Leftrightarrow \varphi(A) = 1 \text{ или } \varphi(B) = 1;$$

$$\varphi((A \supset B)) = 1 \Leftrightarrow \varphi(A) = 0 \text{ или } \varphi(B) = 1;$$

$$\varphi((\neg A)) = 0 \Rightarrow \varphi(A) = 1.$$

$L_{\&\vee\supset\neg}$ -формула A называется паранепротиворечиво общезначимой, если

$$\forall_{\varphi} \varphi(A) = 1.$$

φ -паранепротиворечивое
означивание

Что же касается проблемы поиска вывода, то для этой цели строится секвенциальное исчисление. Используя метод Безью (Безью, "Секвенции и двузначные оценки") можно построить соответствующее в данной семантике секвенциальное исчисление. Секвенция доказуема в данном исчислении ттт, когда она принимает значение 1 при всех φ , которые удовлетворяют вышеуказанным условиям.

Условие (4) в определении паранепротиворечивого означивания меняем на эквивалентное ему (4') $\varphi(A) = 0 \Rightarrow \varphi(\neg A) = 1$ (что необходимо, чтобы данное условие удовлетворяло свойству подформульности). Таким образом, мы имеем следующие фигуры заключения.

Схемы структурных фигур заключения

Утончение.

$$\frac{\text{уп } \Gamma \rightarrow \Theta}{\Gamma \rightarrow A, \Theta}$$

$$\frac{\text{ул } \Gamma \rightarrow \Theta}{\Gamma, A \rightarrow \Theta}$$

Сокращение.

$$\frac{\text{сп } \Gamma \rightarrow A, A, \Theta}{\Gamma \rightarrow A, \Theta}$$

$$\frac{\text{сл } \Gamma, A, A \rightarrow \Theta}{\Gamma, A \rightarrow \Theta}$$

Перестановка.

$$\frac{\text{пп } \Gamma \rightarrow A, B, \Theta}{\Gamma \rightarrow B, A, \Theta}$$

$$\frac{\text{пл } \Gamma, A, B \rightarrow \Theta}{\Gamma, B, A \rightarrow \Theta}$$

Сечение.

$$\frac{\Gamma \rightarrow A, \Theta \Delta, A \rightarrow \Delta}{\Gamma, \Delta \rightarrow \Theta, \Delta}$$

Схемы логических фигур заключения

$$\text{B}\&\text{Л} \frac{\Gamma \rightarrow A, \Theta \Delta \rightarrow B, \Lambda}{\Gamma, \Delta \rightarrow A\&B, \Theta, \Lambda}$$

$$\text{B}\&\text{Л} \frac{\Gamma, A, B \rightarrow \Theta}{\Gamma, A\&B \rightarrow \Theta}$$

$$\text{B}\vee\text{Л} \frac{\Gamma \rightarrow A, B, \Theta}{\Gamma \rightarrow A\vee B, \Theta}$$

$$\text{B}\vee\text{Л} \frac{\Gamma, A \rightarrow \Theta \Delta, B \rightarrow \Lambda}{\Gamma, \Delta, A\vee B \rightarrow \Theta, \Lambda}$$

$$\text{B}\supset\text{Л} \frac{\Gamma, A \rightarrow B, \Theta}{\Gamma \rightarrow A \supset B, \Theta}$$

$$\text{B}\supset\text{Л} \frac{\Gamma \rightarrow A, \Theta \Delta, B \rightarrow \Lambda}{\Gamma, \Delta, A \supset B \rightarrow \Theta, \Lambda}$$

$$\text{B}\neg\text{Л} \frac{\Gamma, A \rightarrow \Theta}{\Gamma \rightarrow \neg A, \Theta}$$

Введение секвенциальных исчислений показало, что теория вывода не является простым набором манипуляций с бессмысленными символами, они позволяют получить некоторые фундаментальные метатеории для многих логик, например, теоремы о разрешимости, полноте и др., причем интуитивно ясным и понятным способом. На самом деле секвенциальные исчисления стирают грань между слепым синтаксисом и выразительными средствами семантики, причем не только на метатеоретическом уровне (они тесно связаны с табличными представлениями логических систем).

В.Ю. Кришмарел, студ., КНУТШ, Київ

СМЕРТЬ ТА ЛЮБОВ ЯК УМОЖЛИВЛЕННЯ ЖИТТЯ: СВІТСЬКЕ БЕЗСМЕРТЯ

Протягом історії надавалася незліченна кількість визначень того, що є "людина". Але за будь-якого з них неминучим аспектом, за якого лише й можна говорити дійсно про людину, а не людську істоту, є усвідомленість смерті. І не просто як власної скінченності, а як певної необхідності та закономірності, з якою не можливо просто змиритися, а необхідно осмислити.

Проте іншим значущим показником є любов. Тільки через неї свідомість людини здатна виходити на новий рівень, не просто інстинктивно-споживальницького існування, а дійсної актуалізації життя. І хоча існують досить різні тлумачення цього явища, проте сама його значущість не може відкидатися, навіть за негативістської оцінки (А.Шопенгауер, З.Фрейд).

А проте – виникають різні викривлення і спалювання вчень (як це відбулося з А.Шопенгауером та В.Розановим, і, в деякій мірі, навіть В.Соловйовим та С.Булгаковим). Тож актуальним видається саме звер-

нення до першовитоків. І вони не виступають лише теоретичними побудовами, філософією заради розмислів. Це та проблематика, яка має безпосередній вплив на життя людини, здатна змінити акценти й установки у самому світосприйнятті.

Тільки через поєднання двох чинників – любові та смерті – переосмислених через свідомість та переведених не просто в статус феноменів людськості, а як невід'ємність життя, можна говорити про буттєвість людини. Під цим розуміється, незалежно від філософської парадигми, актуалізованість телеологічної потенційності сутності людини, тобто втілення ідеї "людськості".

Метою роботи є розглянути і співвіднести погляди досить різних за визначальними моментами світогляду філософів стосовно їх розуміння і ставлення до любові та смерті. І цікавим видається це зробити не через протиставлення шкіл, а через самі категорії. Таким чином, об'єкт цієї роботи можна визначити як вимір людини через її буттєвість, а предметом аналізу постає дослідження співвідношень між головними атрибутами буттєвості – любов'ю та смертю.

Людина – єдина істота, яка усвідомлює свою смерть. На це особливо звертає увагу В.Соловйов [1], коли каже про те, що лише по відношенню до людини використовується слово "смертна". Для людини смерть надовго лишається понятійним знанням, яке до кінця не усвідомлюється. Це знання наче і є апріорним, але до певного часу просто не "використовується" людиною, і свідомість залишається у більшій або меншій рівновазі, доки людина за допомогою конкретного життєвого досвіду не перевідкриє в собі знання, яке попервах просто відсувається на задвірки свідомості. Адже усвідомити смерть насправді – означає перш за все перейти від абстрактної до реальної події, яка стосується близької людини, її невинності, незмінної втрати, що згодом трансформується у розуміння невідворотності власної кінечності.

У всі часи виникали намагання засобами тієї ж свідомості, яка виводить смерть у сферу заборонених тем, осмислити її, тож сприйняти як необхідну умову самої можливості існування у цьому світі. Загалом ці погляди можна умовно поділити на три [2]. підтипи:

- 1) прихильники теолого-містичної концепції;
- 2) прихильники того, що смерть дійсно є абсолютним кінцем всього;
- 3) прихильники нейтральної позиції.

Розгляд теорій прихильників першої, теолого-містичної концепції, зовсім не обмежується безпосередньо працями богословів або ж теологів. Особливо це стосується Європи сер. XIX – поч. XX ст., коли загальна ситуація розвитку науки, сама поява нових теорій та відкриттів змушували будь-яку мислячу людину в своїх міркуваннях та побудовах використовувати досягнення сучасності, щоб можливою була сама приближеність до актуальності. В такий спосіб можна говорити про досить велике поширення релігійних філософів, які у своїх системах в цілому не супере-

чать релігійному світогляду, але подекуди в окремих уточненнях і власних розуміннях можуть визнаватися мало не єретиками, або ж принаймні реформаторами (В.Соловйов, С.Булгаков, П.Тілліх). Аналіз саме таких положень видається найбільш цікавим і суперечливим, адже саме в них автори намагаються поєднати, здавалося б, давно осмислені християнські постулати, стосовно яких зберігаються кліше до сьогодні, з самим життям, наповненим новими відомостями і реаліями.

Водночас все більш значними постають побудови прихильників того, що смерть дійсно є остаточним закінченням буття, після якого навіть про небуття говорити не завжди видається можливим. Сам розвиток суспільства, все більше звернення до науки і певні зрушення в суспільстві, де на смерть поступово в деякій мірі накладається певне табу, змушують дійсно обґрунтовувати вихідні принципи нового світогляду, за якого життя є лише одним випадком, проте забарвленим стражданнями і негараздами, які, втім, можуть долатися з науково-технічним розвитком людства – життя стає все щасливішим! Проте смерть ставить людину перед фактом власного безсилля над життям. В цьому плані стає важливим показати, що й саме життя не дуже варте того, щоб через його закінчення так побиватися.

Проте зазначена тенденція швидко може привести до поширення абсолютного нігілістичного ставлення до життя. І в певний критичний момент навіть не допоможе ані наявність людської свідомості, яка лише й здатна досягнути смерть, тож і пережити її, ані самі природні інстинкти самозбереження. В цьому зв'язку більш адекватним видається вважати погляд, де людина наділяється цінністю саме через життя, а смерть постає нездоланною необхідністю не лише задля можливості самого життя, але й задля надання йому дійсної актуальності буттєвості. Інакше ж, за Є.Дюрінгом, життя буде поставати лише як гра. А виходячи з цього і цінність втрати не буде проявлена, тобто цілісність буттєвості людини, що можлива для неї лише у поєднанні з життєвим світом, не буде актуалізована. Тобто буттєвість стає характеристикою не самої людини, а тільки в її співвіднесенні з Іншим, для якого вона й може актуалізуватися, тож і зникнути з закінченням земного життя, навіть без апеляції до позабуттєвого існування з огляду на апеляцію до Абсолюту, неможливо (до чого, власне, й звертається Г.Марсель [3]. і навіть пізній В.Розанов).

Якщо ж звернутися до представників нейтральної позиції, то для них смерть постає як остаточна межа, продовження розмірковувань за якою – неможливе. Проте така аргументація взагалі ставить під сумнів саму можливість філософування, якщо ми говоримо про неможливість розмірковувати про смерть (а не навіть якнайближчий підхід до неї життя, проте все ж миттєвостей ще цього, мислимого виміру) лише через те, що це не можна помислити. До того ж такий підхід порушує онтологічну безпеку людини, а порушує смисложиттєві питання, на які не може дати відповіді. Тобто, надаючи свідомості певний запал для обмірковувань смерті і підготовки до неї, раптово припиняє можливість подальшого руху.

Індивід постає як певний активний прояв буття, нехай і актуалізованого за допомогою Абсолюту, проте в подальшому цілком самостійний і навіть креативний. Все більш відчутним стає "культ діяльного суб'єкта, прагнення зводити смисл людського буття до діяльності та лише до діяльності" [4]. А з цього з необхідністю випливає, що припинення діяльності зі смертю постає не просто як неминуче, непримиренне нещастя, а як порушення самої закономірності буття. І найяскравіше це відчувається у зникненні можливості "омайбутнення" (за В.Янкелевичем), яке раптово перестає переноситися у Завтра, і з віддаленої у найглибші закутки свідомості проблематики все ж настання остаточного Післязавтра раптово опиняється в останній миттєвості Сьогодні, за якою вже не існує нічого, в усякому разі для цього світу, якщо воно попередньо з потенційної данності людині не було переведено у можливий стан актуальності самого буття. А це зазвичай можливе через перепокладання певних надій на Іншого, його "омайбутнення", яке робить наповненим змістом саме буття, адже постає як певна зацікавленість, яка за своєю природою перед-покладає активний початок для діяльності, а отже, й для самого переведення буття з потенційного стану в актуалізований.

Саму можливість і шляхи цієї актуалізації в людському житті найвлучніше показав П.Тілліх, ствердивши, що життя є актуальним буттям, а його силою, яка й надає руху, є любов. В цих положеннях й висвітлюється онтологічна природа любові, без неї життя не стає актуальним. Тобто, любов постає не виключно як феномен людської свідомості, а скоріше як сама можливість дійсного людського буття, не стільки навіть земного, скільки належного природі людини, яке не обмежується матеріальністю і свідомістю, тобто не обмежуваного смертю.

В християнській традиції філософування любов зазвичай зводиться лише до агапе, все інше розглядається як гріховне, тобто першопочатково неприродне людині, тобто таке, що аж ніяк не зможе допомогти їй актуалізуватися у своєму бутті. Негативної оцінка "плоті" і гріховного забарвлення всього, пов'язаного з нею, має настільки глибоку традицію, що викоринити це практично неможливо. Тож і продовжує розглядатися як істинна лише одноаспектна, неповна для людського існування любов, яка, не будучи самодостатньою, не може й дійсно повністю актуалізувати буття людини.

Це розумілося й самими релігійними філософами. Зокрема, С.Булгаков має досить життєствердуючі погляди на питання статі та її співвіднесення з Богом. Появу жінки він не розглядає як пов'язану виключно з гріхопадінням. Оскільки жіночість і чуттєвість були першозакладені в людині (Адамі) Богом (адже жінка потенційно була у ньому присутня), тож й все, пов'язане зі статтю, передбачалося при Творінні, тому не може бути гріховним за своєю природою. Відповідно, і любов як повноцінне і заповідане ще до гріхопадіння явище він розцінює як поєднання в об'єкті любові духу та одухотворюючої плоті, кажучи, що "оманливий спиритуалізм в любові є така ж помилка еротичного судження, як і гола чуттєвість, оголена похоть" [5].

Іншою крайньою точкою зору можна вважати викривлено фізіологічний підхід до розгляду любові лише як еросу, що зводячи любов лише до фізичного потягу задля продовження роду, що є з огляду на все ж таки й свідомісний вимір людини навіть зайвим, але забезпечує появу нових індивідів. Така любов розглядається тільки як певна послідовність хімічних і фізіологічних явищ, над якими людина як особистість практично не має впливу. По закінченню "реакції" все повертається до попередніх умов, які й розглядаються як нормальні. Якщо ж в процесі відбуваються зміни світогляду, звичок, самого життя, то це розглядається як певна патологія. І не відомо, з якої причини практично весь вплив свідомості на фізичну природу, керування нею визнається позитивним явищем, або хоча б таким, що може в кінцевому випадку привести до прийнятних наслідків (сублімація); а вплив фізіологічних процесів, які так само є невіддільною часткою природи людини, її, власне, унікальністю саме у такому співвіднесенні свідомого та фізіологічного, визнається лише як помилка, та ж таки гріховність (за своєю суттю). В цьому погляді місця для агапе взагалі не існує.

Говорячи ж взагалі про використання слова "любов", є представники крайньої для сучасних мов позиції, які вважають неприпустимим використання одного й того ж слова стосовно протилежних типів. Проте, як цілком слушно зазначає П.Тілліх, правильніше було б говорити не про типи, а про модифікації любові, "оскільки різні її якості з більшою або меншою силою присутні в кожному акті любові. При такому розумінні відмінності між якостями любові не втрачають своєї значущості" [6], але можна одним терміном позначати поняття, що мають досить різне забарвлення у різних контекстах. Зазвичай, й самі мислителі не акцентують своєї уваги на тому, що саме вони мають на увазі під зазначуваним терміном.

Отже, в цій роботі акцент робиться на цілісність феномену, що є атрибутивним для зрілого людського буття, і модусами якого й виступають агапе, строге, філія та ерос; тобто потенційно вони співіснують, але актуалізуються у різних співвідношеннях в залежності від наявних атрибутів буття, адже "любов багатоліка та багатогранна, і немає підстав протиставляти її грані" [7].

"Любити – означає "не можу без тебе бути", "мені важко без тебе"; всюди тоско, де не ти. Це зовнішній опис, але він найточніший. Любов зовсім не вогонь (часто визначають): любов – повітря. Без неї – нема дихання, а при ній "легко дихається". Оце й усе" [8]. І саме це "дихання", власне, не залежить від того, чи ще існує об'єкт, чи природно нам даний світ Іншого. Як вказував Ж.-П.Сартр, хто хоча б одного разу "був" для Іншого, той на все подальше життя заражений цим, навіть якщо Іншого більше нема на світі. Тобто сам факт здійсненності актуалізації буття вже є досягненням тієї сутності, яка й вкладається у саму ідею людського роду, буттєвість проривається з небуття, і саме це є вже безвідносним щодо часу і простору. Таким чином актуалізований світ Іншого залишається. Але вказати на це ми маємо можливість лише через його поєднаність з буттям людини, яка розбила перепону між своїм "Я" та "Ти" Іншого.

Проявлення ж це набуває через пам'ять, в якій продовжують жити образи людей, яких вже нема. Якщо приймається ця точка зору, яку проголошує В.Малахов, то мова йде про особливий статус цих образів, які є зовсім не суб'єктивними ілюзіями уяви, а саме реальними образами. На що Г.Марсель заперечує, що пам'ять здатна сильно спотворювати даність, тож не варто стверджувати, що померлі продовжують існувати у нашій буттєвості лише як недосконало закарбовані образи. Це не витівка уяви, а сама реальність, яка набуває прояву через образ. Тобто, за Г.Марселем, продовжується зв'язок між свідомостями. До того ж актом прощання ми переводимо спів-буття у новий вимір – у буття; таким чином, за В.Малаховим, особистість Іншого позбавляється напруженості людського існування. Але "ніяка сила не викреслить з буття блиск дорогих нам очей, що одного разу сяйнув у ньому" [9]. Тобто буття набуває свого справжнього статусу актуалізованої потенційності, що призводить до неминучого виходу за окресленість обмеженого буття – справжнє буття набуває своєї сутнісності, що призводить до можливості існування поза вимірами часу та простору. Але це не має означати, що цим закривається можливість відношення до наявного людського буття. І саме ця можливість і проявляється через люблячого, який має змінене своє буття, через "зараження" буттям Іншого. І це змінити неможливо. Тобто дійсно, не в потойбіччі, а в повсякденні, продовжують не просто існувати, але навіть – "функціонувати", буттєвості померлих любих.

Назавжди залишається навіть не в свідомості, а скоріше в самому житті, образ, який і створив це життя. І він є незнищенним відносно руйнації самого світу, бо ж здійснення потенція вже не належить до часового виміру. Та й взагалі поява справжнього образу, а не відбитку лише повної моментності, можлива лише через повну зануреність у світ Іншого, через "перенаповнюваність" світів. Тобто образ стає не віддзеркаленням якоїсь зовнішньої даності, а оволодінням певним світом. Суб'єкт любові неначе розчиняється в об'єкті, хоча це й неможливо сприймати як продовження життя. Скоріше, як певний аспект продовження існування і певною мірою навіть становлення.

Таким чином, відбувається перехід до самого ствердження існування. "Смерть знищує особистість... тепер сутність людини... буде перебувати лише в інших індивідах" [10]. Навіть зведення життя лише до оформлення волі не знищує самого факту цієї буттєвості, адже визнається, що людське продовжує своє існування у тому, що вважалося не-я. Становлення можливе лише за сприяння Іншого, і ця здійсненість тягне за собою хоча б усвідомлення іншими того, що це є дійсно можливим.

І за цих умов не важливою є саме наповнення цієї ідеї. Тобто "забуте усіма, загублене у глибині часів, чиєсь життя закінчилося, і зосталося на весь період, що залишився до кінця світу, в якості унікального шансу реалізації" [11]. А оскільки ця реалізація можлива лише через відбиток образу у буттєвості Іншого, що надає зміненої форми самій цій буттєвості, то й сам факт незнищенності залишається актуальним лише через

актуалізованість Іншого. Це не має означати, що зі смертю Іншого зникне і вищезазначене. Ні, воно лишиться як неповторність становлення ідеї, яка й уможливорює реальність цієї ідеї. Але як засіб, через який можливим стане говорити про здійсненність буття людини, є Інший.

Саме любов актуалізує життя людини. Інакше говорити, власне, про життя як дійсну телеологічність можливостей, як втілення повноти першозакладеної ідеї, неможливо. Але ця вічність прояв може знайти лише у часовості, адже саме її виникнення пов'язане із становленням у часі. Тобто назавжди залишаються поміж людей образи тих Інших, які мали змогу долучитися до всієї цілісності, тобто – й до життя.

Виходячи з вищевикладеного, можна прослідкувати цікаву тенденцію – те саме, що робить смерть з людським тілом, робить любов з людським духом (що відзначав ще М.Екхарт), але з різною, навіть протилежною, спрямованістю. Це призводить до подолання самого світу часовості, тобто й конечності, тож призводить до безсмертя. Не варто тут говорити лише про метафізично-релігійний вимір. Це стосується самої сутності людини, яка й знаходить свій вияв у часовості цього світу, де можливими є будь-які погляди і переконання. Для песиміста А.Шопенгауера це безсмертя постає як незнищенність роду, для релігійного Вол.Соловйова – як смерть задля перевтілення, що є найвіддаленішими полюсами стосовно цього аспекту. Але, тим не менш, у обох це досягається лише через сприяння любові.

Тоді, виходить, що безсмертя і вічність гарні і наповнені смыслом та значущістю саме через те, що "пожертвування ними вартє любові" [12]. Тож можливим стає навіть не безсмертя у релігійному тлумачення, а дещо нове, не залежне від самого способу становлення людини, якщо це було здійснено за сприяння любові, що й можливе, власне, тільки через неї. А шлях принципово не має значення.

Тобто постає новий вимір безсмертя людини, на який вказує Г.Марсель, – воно переноситься з небес у вимір людської буттєвості, і це призводить до нового ставлення до самого життя людини. Любов є засобом трансляції, а смерть – необхідністю, яка й актуалізує цю здатність і, власне, надає їй справжнього, незалежного від часовості, значення. Тож безсмертя можливо переосмислювати й у світському дусі, навіть без апеляцій до метафізики.

1. Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. – М., 1988. – Т. 2. – С. 493-548. 2. Лаерикова И.Н. О смерти. О власти, а также некоторые размышления о пользе страха смерти: Монография. – Тверь, 2001. – С. 67. 3. Марсель Г. Homo viator. – К., 1999. – 320 с. 4. Малахов В.А. Наука расставанья. – М., 1992. – С. 39. 5. Булгаков С.Н. Пол в человеке (Фрагмент из антропологии) // Булгаков С.Н. Труды по социологии и антропологии: В 2-х т. Т. 2: Статьи и работы разных лет. 1902-1942. – М., 1997. – С. 181. 6. Тиллих П. Любовь, сила и справедливость. Их онтологические качества и применение в сфере этики. http://www.i-u.ru/biblio/archive/tillih_love/default.aspx. 7. Булгаков С.Н. Пол в человеке (Фрагмент из антропологии) // Булгаков С.Н. Труды по социологии и антропологии: В 2-х т. Т. 2: Статьи и работы разных лет. 1902-1942. – М., 1997. – С. 185. 8. Розанов В.В. Несовместимые контрасты жития. – М., 1990. – С. 386. 9. Малахов В.А. Наука расставанья. – М., 1992. – С. 60. 10. Шопенгауэр А. Избранные произведения / Сост., авт. вступ. ст. и примеч. И.С. Нарский. – М., 1993. – С. 130. 11. Янкелевич В. Смерть. – М., 1999. – С. 437. 12. Малахов В.А. Наука расставанья. – М., 1992. – С. 26.

МЕГАМЕТАФОРИ ЯК НАЙВИЩИЙ ОБРАЗНИЙ РІВЕНЬ ВІДОБРАЖЕННЯ В СОЦІАЛЬНОМУ ТЕОРЕТИЗУВАННІ

В історії соціологічного пізнання можна виділити низку етапів, котрим притаманне превалювання у експліцитній чи імпліцитній формі комплексу понять, концептів і категорій, об'єднаних внутрішнім зв'язком з картиною (відображенням, образом) соціальної реальності, яка концентровано виражається певною мегаметафорою. Остання є аналогом загального поняття, абстрагованого в категоріальній формі в рамках сенсуалістської методології. Мегаметафора синтезує найбільш загальний ідейно-концептуальний рівень метафорики, за допомогою якої реляційній і невидимій "субстанції" соціального світу надається предметна форма [1]. Мегаметафори є історичними і суспільно зумовленими формами відображення, оскільки відбивають не індивідуальні риси дослідників, їх обдарованість, обізнаність, освіченість і т.ін., а соціально детермінований спосіб і рівень саморефлексії суспільства в свідомості тієї групи, яка є реальним соціальним суб'єктом наукової діяльності [2]. Наприклад, гобсівська метафора організму-машини ("Leviathan") відбиває такий рівень осмислення соціуму, коли він, по-перше, ототожнюється з державою, по-друге, приймає вигляд складного автомату, основною функцією якого є підтримання "злагоди", тобто соціального порядку. Ця мегаметафора завойовує панівне становище в XVII – першій половині XVIII ст. в умовах становлення в Європі монархічно-абсолютистських держав, в яких формування розгалуженого бюрократичного апарату, регулярних армій і національної організації означало ліквідацію феодальної розпорошеності та гетерономії центральної влади. Монарх перетворюється з найбільшого феодала-сеньйора своїх менш знатних і могутніх васалів на головного бюрократа, "батька нації" й абсолютного суверена по відношенню до всіх своїх підданих, без огляду на їх стан чи багатство. Таким чином, він (вона) – король чи імператор не тому, що він (вона) – суверен, а навпаки, суверен, тому, що король чи імператор. Юридичне джерело влади абсолютного монарха XVII ст. – це не сила і вплив, натомість сила і вплив мають своїм джерелом монарший сан правлячої особи. Править не конкретна людина, а "скіпетр", "державна" і "корона", що й фіксується відповідними ідіоматичними зворотами офіційних формул влади в абсолютних монархіях. Статус європейського абсолютного монарха частково відтворює статус римського імператора часів пізньої Імперії. Бюрократія, регулярні війська, судова система, фісک, територіальний принцип управління (адміністративно-територіальний поділ), інститут підданства і т.д., уніфіковані, функціонально стандартизовані та ієрархічно впорядковані, відповідають організації суспільства у вигляді злагодженого органічного механізму, своєрідно-

го "кібернетичного організму" [3]. Навіть монарх, як уже було сказано, був скоріше не конструктором чи власником цього телеологічного автомату, а лише його частиною – органом цілепокладання, "мозком". Саме таку картину і розгортає перед нами Левіафан Т.Гобса.

Отже, мегаметафора в даному випадку узагальнює образ суспільства, який є відображенням його конкретно-історичного буття, його модальності, в якій буржуазне "суспільство" ще не виділяється з лона абсолютної монархії-держави, що не в головах філософів, а в дійсності становить плоть і кров даного соціуму, втілює його універсальний внутрішній принцип зв'язку. І як тільки цю роль повною мірою перебирає на себе товарно-грошовий обмін, "громадянське суспільство" у юристів і мислителів відразу з'являється з абсолютистської держави як античний *deus ex machina*. По мірі того як форма останньої стає на перепоні розвитку нових буржуазних відносин, її зображення пануючими в "царстві духу" ідеологами третього стану все більше віддаляється від корисного автомату і наближається до бездушного, гнітючого, нерозумного механізму, який необхідно знищити. В канун Великої французької революції 1789 р. "механізм" замінюють "організмом", принаймні в сфері соціального теоретизування [4]. Віднині новонароджений буржуазний порядок індустріальних суспільств мислиться і зображується як "органічний", сили ж, які його порушують, послаблюють чи руйнують персоніфікуються під машкарою "хвороби" чи соціальної патології (ще й сьогодні можна почути вираз "(не)здорове суспільство", "суспільна вада" etc.). Мегаметафора організму виникає як некритичне перетворення особливостей суспільства, заснованого на пануванні *інституту* обміну, товарного, грошового, символічного, який на базовому рівні *завжди* в цьому типі соціуму зводиться до міжіндивідуального обміну, на всезагальну властивість всіх суспільств в усі часи, як минулих, так і майбутніх [5]. Очевидно, що виняткове значення обміну підштовхує до порівняння з найближчим природним аналогом соціальної організації юного буржуазного суспільства – біологічним організмом, для якого безперервний обмін між його складовими та з навколишнім середовищем є так само важливим, як і для цього типу суспільства внутрішній обмін відчуженими еквівалентами вартості (гроші є лише одним з еквівалентів, до яких можна віднести також престиж, владу, інформацію, а за версією деяких теоретиків – навіть жінок). Послідовний розвиток і деталізація мегаметафори організму веде до розробки соціальної морфології, анатомії, фізіології більш чи менш видозмінених, як-от соціальна статика і динаміка у О.Конта або еволюція у Г.Спенсера [6], але все таки впізнаваних у будь-яких ідейних шатах. Однак з розвитком і трансформацією індустріальних суспільств протягом ХІХ – перших десятиліть ХХ ст. організмична метафорика втрачає свій вплив. Про це свідчить і короткий сплеск та занепад крайніх форм органіцизму й соціал-дарвінізму, підйом психологізму, формулювання знаменитого дюркгаймівського принципу соціологічного детермінізму тощо.

Дійсною причиною послаблення мегаметафори організму, яка, до речі, не зникла і продовжить існувати, доки існуватиме суспільство, основою внутрішнього соціального зв'язку якого є обмін в сучасному значенні цього слова, може бути лише динаміка самих індустріальних суспільств. В XIX ст. очевидними стають дві обставини. По-перше, на арену суспільного життя виходять індивіди й соціальні групи, котрі стають свідомими суб'єктами соціальних змін, якими в жодному організмі не можуть бути клітини, тканини чи органи (навіть якщо уявити "організм" у вигляді суцільного мозку, його нейрони не можуть бути автономними організмами). По-друге, деякі з них знов-таки свідомо вступають у відкриту боротьбу один з одним, здатну зруйнувати соціальний порядок, "суспільство", "організм", дезінтегрувати "солідарність" і т.п. В цьому світлі організмична аналогія може сприйматися не більше як наївний курйоз. Але така оцінка вже є ознакою історичного розвитку, який змінив "органічне" суспільство настільки, що його витoki й минуле стали по відношенню до майбутнього стану чимось подібним до дитячих уявлень з точки зору зрілого розуму дорослої людини.

Потрібно сказати, що холістським метафорам "машини" й "організму" в період їх домінування в дискурсі протистоїть індивідуалістська метафора "спільноти", "общини" ("громади") індивідів. В теоріях суспільного договору вона ґрунтувалася на визнанні примату існування індивідів, рівних у своїх природних правах, в порівнянні з продуктом їх *contract social*, "суспільством". Марксизм додає до метафори "спільноти" новий аспект – виробництво (засобів існування, засобів виробництва, людського життя, форм спілкування" і додаткового продукту). Певний спосіб виробництва, або певна структура суспільного виробництва разом із відповідною формою соціальних відносин (у ранніх працях К.Маркса – "формою спілкування", *Verkehr*) дають певний тип суспільства, притаманний тій чи іншій історичній спільності людей від роду через плем'я, союз племен і народність до націй та наднаціональних спільнот. Метафора спільноти відіграє одну з ключових ролей в сучасних соціологічних теоріях.

Не меншим впливом користується і мегаметафора системи, що приходить на зміну дискредитованій мегаметафорі організму. Образ суспільства як системи долає грубий біологізм організмичної метафори, зберігаючи при цьому наголос на функціональній єдності складових частин суспільства – підсистем та елементів, на їх ієрархічному взаємозв'язку. Класичними прикладами застосування мегаметафори системи можуть бути теорії Т.Парсонса та Н.Лумана.

"Система" зовсім не передбачає позбавлення суб'єктності індивідів і груп, як це мається на увазі, коли мову ведуть про "організм". Навпаки, соціальна система у Т.Парсонса передбачає наявність у індивідів такої суб'єктності, яка необхідна їм для нормальної діяльності в різних підсистемах суспільства та інтеграції в систему культури в процесі соціалізації. Існування системи стає можливим лише завдяки активній чи пасивній підтримці модальної особистості індивіда-конформіста. Індивідуальні

прагнення, бажання і дії, які для Т.Гобса були абсолютним запереченням осуспільнення і тому мали бути підпорядкованими волі суверена, у Т.Парсонса стають наріжним каменем соціальної інтеграції, збереження та відтворення соціального порядку завдяки спрямуванню індивідуальної активності на "правильні" стимули. Для цього індивід має всього-на-всього інтеріоризувати загальнозначущі розрізнення "доброго" і "поганого", "бажаного" і "небажаного", "припустимого" і "неприпустимого" разом із відповідною шкалою цінностей та ціннісних орієнтацій. Суб'єктивність індивідуального сама собою породжує об'єктивність соціальної системи через гегелівську "хитрість світового розуму", *list der Vernunft*, тобто через неспівпадіння індивідуальних суб'єктивних цілей і об'єктивних результатів їх втілення. Щодо спроможності мегаметафори системи в функціоналізмі Парсонса, то вже перші критики справедливо витлумачили його "систему" як ідеальне зображення езоповою мовою "високої теорії" буденного світу пересічних мешканців малого американського містечка. Адже очевидні інтегруючі агенти парсонівської соціальної системи – школа, церква, громадська думка спільноти і повністю підпорядкована їм конформістська особистість відігравали значно меншу роль в соціумах іншого типу, наприклад, у великих містах. Однак в цьому і полягав евристичний потенціал мегаметафори системи: вона була відображенням нового стабільного суспільства, яке в Західному світі прийшло на зміну зруйнованому внутрішніми суперечностями стабільному соціальному "організму" після бурхливого періоду соціально-політичного вибуху 1918 – 1923 рр. Це було суспільство нового культурного консенсусу, в якому влада спиралася на стратегію опосередкованого символічного насильства, ЗМІ та контроль за процесом соціалізації індивідів, а не на пряме застосування "грубого" фізичного примусу і терору [7]. Інша риса даного типу індустріального соціуму, набута ним за час перетворення цілих країн на військові табори протягом першої світової війни – ускладнення внутрішньої функціональної організації, розподілу праці та соціальної субординації інститутів і соціальних спільнот. З одного боку, з'являється те, що називають масовим суспільством (Г. Ле Бон, Г.Зіммель, Х. Ортега-і-Гасет), а з іншого соціальний порядок стає, так би мовити, більш впорядкованим, жорстким, ригідним. Соціальна організація, що відповідає цьому типу відносин, якраз і отримала у її противників–анархістів назву "Система". Негативне смислове навантаження несе й експансія "системи" в "життєвий світ" у концепції Ю.Габермаса.

Як бачимо, мегаметафора в сфері соціологічної теорії задає лише деякий інтерпретативний обрій, множину альтернативних значень і образів суспільства, а не якесь одне більш-менш жорстко фіксоване тлумачення.

Тип стабільності, відображений мегаметафорою системи, призвів до низки таких глибоких суперечностей і таких сильних протидій "внизу" (та й "нагорі") ієрархії соціальних суб'єктів, що критика суттєво знизила вплив даної метафори на соціологічне теоретизування ще задовго до

того, як суспільна динаміка підірвала її онтологічні основи, як це, здається, відбувається в сучасних США і Європі. На противагу все ще експлуатованій мегаметафорі системи в другій половині ХХ ст. з'являються мегаметафори "ринку" (теорії обміну та раціонального вибору), "театру" (соціальна драматургія та частково етнометодологія) і "мережі" (теорія інформаційного суспільства М.Кастельса та ще ряду науковців) [8]. Вони відбивають нові соціальні реалії пізньоіндустріальних суспільств, для яких все ще релевантною є мегаметафора системи і, навіть, в деякі періоди та із значними обмеженнями, органістична мегаметафора. До нових реалій можна віднести неоліберальну економіку ("ринок"); подальше ускладнення поділу праці і відповідну спеціалізацію соціальних функцій, які перетворюють індивіда на виконавця безлічі "ролей" у тих або інших "статусах" ("театр"); конституювання інформаційних технологій та комунікації як факторів величезного *соціального* значення ("мережа") [9]. Звичайно, зазначені інновації не вичерпують собою колосальних соціальних перетворень, які відбулися в індустріальних суспільствах після 1945 р. Досить звернути увагу лише на трансформацію їх внутрішньої морфології. Якщо в рамках "системи" соціальне становище індивіда можна було описати, констатувавши його приналежність до однієї первинної і однієї великої, щонайбільше, декількох груп (спільнот), то в пізньоіндустріальному суспільстві індивід належить до величезної кількості спільнот, первинних і вторинних, великих і малих, знаходячись, використовуючи влучний вираз Г.Зіммеля, на їх перетині, у певному локусі соціального простору. По-друге, критерії (виміри) соціальної стратифікації неймовірно урізноманітнилися. По-третє, на порядок вищою стала інтенсивність процесів соціальної мобільності [10]. Все це якраз і резюмує можливість і, до певної міри, необхідність перейти від опису морфології пізньоіндустріального суспільства як "структури" в межах "системи" до мегаметафори "соціального простору".

1. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. – К., 2004. – С. 28–45, С. 164–169. 2. Звичайно, метафізична ідеологема "чистого розуму" або ж "наукової спільноти" не має місця в дійсному процесі виробництва соціального знання (Бурдьє П. Поле науки). 3. Сам живий організм натуралісти в Новий Час розглядали як органічний автомат. 4. Далекий відголос цієї революції мегаметафор знаходимо ще через півтора століття у Е.Дюркгайма, який протиставляв органічний принцип солідарності суспільства механічному. 5. Величезна заслуга М.Мосса полягає в тому, що він ще в 30-ті рр. ХХ ст. показав хибність тези про всезагальність відомого "цивілізованому" світу обміну на прикладі так званих примітивних суспільств, заснованих на принципі спільного користування і "дарунку" (Дюркгейм Е., Мосс М. О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. / Пер. с фр., послесловие, комментарии А.Б. Гофмана. – М.: Издательская фирма "Восточная литература" РАН, 1996. С. 6–74). Дарунок означає для представника такого суспільства дещо радикально відмінне від того, що ми звичайно вкладаємо в це слово. Для нас дарунок є або обміном на символічну винагороду, або ж безкорисним і екстраординарним вчинком, отже все таки визначеним в термінах логіки системи обміну як нормального природного стану суспільства. Для тубільця, що мислить дарунок в логіці "дарунку", обмін дарунками не є власне обміном, тому він не може бути інтерпретованим з точки зору "обмінної" еквівалентності, взаємності, справедливості і тому подібних речей; 6. Мегаметафора біологічного організму має подальший, останній розвиток у інтерпретації суспільства як популяції людських особин і

груп, відносини яких між собою аналогічні відносинам особин і субпопуляцій в живій природі (соціальної дарвінізм). За часом становлення ця інтерпретація співпадає з періодом чергової лібералізації економічного життя, яка призвела до соціальної конкуренції, що за запеклістю перевищила біологічну конкуренцію всередині природної популяції будь-якого виду хребетних тварин, принаймні ссавців. 7. Дане положення стосується і тоталітарних режимів, які всіляко приховували факти систематичного масового насильства – депортації, реквізиції, катування, концентраційні табори, "Холокост" і т.ін. Легітимність цих режимів, попри існуючу усталену думку, не була заснована на публічному насильстві, оскільки терор був витіснений з публічної сфери, з масової комунікації, або ж знаходився на крайній периферії життєвого світу пересічних індивідів. Нацистський Освенцим і Майданек мали більше спільного з ресторанами "Макдональдз", ніж з Тамплем і Консьєржері епохи 1793 –1794 рр. (разючі відмінності демонструє їх внутрішній устрій, система контролю, поведінка та настрої ув'язнених, зміни їх особистості), а газові камери є повною і абсолютною протилежністю Гревській площі, яку тільки можна собі уявити. Наприклад, в концтаборах нікому з приречених нацистські кати (точніше, "менеджери трупів") не повідомляли про час і спосіб страти, газові камери маскувалися під вантажівки нібито для перевезення ув'язнених в інше місце; більшу частину роботи по підтриманню життєдіяльності табору, по дотриманню приписів адміністрації, контролю за порядком, по утилізації тіл вбитих здійснювали самі в'язні. Через деякий час вони самі повинні були стати жертвами і здогадувались про це, проте з мазохістською впевненістю продовжували виконувати свої обов'язки, а деякі навіть намагалися "вислужитись", працюючи "не за страх, а за совість". Жахлива і безглузда на перший погляд новела Ф.Кафки "Екзекуція" пророчо передрекла абсурдний смисл тоталітарного насильства, що нескінченно далекий від терору заради легітимності. 8. Друге дихання отримує також частково витіснена на периферію теоретизування (у підручнику і посібнику) мегаметафора спільноти. До речі, тут знаходить прояв важлива закономірність: з розвитком соціального мислення мегаметафори, за допомогою яких відображається суспільство, стають все менш "природними", відчуженими від суспільства, і все більш "соціальними". Можна сказати, що найкраща метафора суспільства це саме "суспільство". 9. Поряд з традиційними для соціології макрометафорами розвиваються і мікрометафори, властиві т.зв. мікрорівневому соціальному аналізу. 10. Наведені характеристики стосуються насамперед середніх або проміжних класів, які тепер кількісно становлять більшість у розвинутих індустріальних суспільствах. Проте вони не вичерпують собою всього суспільства, і в цьому виявляється соціально-класова обмеженість мегаметафори простору, яка, як і всі інші, релевантна лише по відношенню до певного типу суспільства у певний історичний час.

І.В. Ляшенко, асп., КНУТШ

ОСНОВНІ ПРИНЦИПИ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ КОНЦЕПЦІЇ В.ДІЛЬТЕЯ

Дослідження історії історико-філософської науки сьогодні є одним з магістральних шляхів її розвитку. Останнім часом тут зроблено чимало, і, в тому числі, на кафедрі історії філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Тим не менше, залишається чимало так званих "білих плям", дослідження яких може мати значний теоретичний потенціал за своїм евристичним матеріалом.

Чи не найбільш значною фігурою серед таких "білих плям" можна вважати постать В.Дільтея, і, власне, його історико-філософську концепцію. Незважаючи на те, що сьогодні це досить помітна фігура у філософській думці ХХ ст., залишається непомітною та частина його творчого доробку, в якій він виступає потужним історико-філософом. Наприклад, він не згадується в працях, що присвячені аналізу історії історії філософії (наприклад, у працях Ємельянова, Любутіна та ін.).

Проте, можна вважати, що дослідження його історико-філософських поглядів допоможе збагатити теоретичні уявлення про історико-філософський процес та методологію його дослідження. Саме як історик філософії Дільтей може бути цінний тим, що він є перехідною ланкою від класики до посткласики у розвитку історії філософії. Сталось так, що у ХХ ст. і класика і посткласика виявилися обмеженими. Одним з можливих варіантів розв'язання цієї проблеми можна вважати синтез класичних і посткласичних вчень, і першим відомим прикладом такого проекту виступив саме Дільтей, який працював на межі класики і посткласики.

Як історик філософії Дільтей надто "незручний" мислитель – він сповнений проектами, майже жоден з яких не був доведений до кінця. Він такий, що дуже захоплюється, він "розкиданий" філософ, що можна простежити за маркуваннями його творчості по словниках: *історик культури і філософ, представник "філософії життя", основоположник розуміючої психології, школи "історії духу" і сучасної філософської герменевтики*. Однак, можна стверджувати, що саме історія філософії була основним живленням його актуальних досліджень.

Історико-філософський спадок Дільтея можна дослідити на основі виділення трьох основних напрямків його історико-філософської діяльності:

➤ по-перше: він читав лекції з історії філософії, за матеріалами яких були видані "Нариси з всезагальної історії філософії", які ще за життя В.Дільтея витрмали 6 перевидань; історії філософії присвячена друга частина його найбільш ґрунтовної праці "Вступ до наук про дух", а також підсумкова праця "Сутність філософії";

➤ по-друге, В.Дільтей написав певну кількість праць, в яких викладаються вчення про деякі історичні періоди розвитку світової філософської думки, а саме: "Погляди на світ і людину з часів Відродження і Реформації", ряд ранніх робіт, що присвячені історії Середньовіччя та ряд досліджень з історії Німецького духу;

➤ по-третє, Дільтей ініціював видавницький проект філософської спадщини І. Канта, видав 2 частини 1-го тому "Життя Шляєрмахера" (1867 та 1870 рр.) та епохальну монографію "Історія молодого Гегеля" (1905), яка по праву може вважатися єдиною завершеною.

Для того щоб визначити внесок Дільтея у розвиток історико-філософської науки, потрібно визначити що саме він там зробив нового. Основна ідея Дільтеєвої історико-філософської концепції, на відміну від Гегелевої полягає в наступному. Якщо для Гегеля історія філософії – іманентний зв'язок понять (він філософ понять), то для Дільтея в основі всього лежить *життя* та його *взаємозв'язок*. Життя, на думку Дільтея, є більш глибоким підґрунтям, ніж абстрактний зв'язок понять. Таким чином, історія філософії постає не філіацією понять, а кожний її етап розуміється таким, що замикається на житті. Досить переконливо таку свою позицію Дільтей обґрунтовує в роботі "Історія молодого Гегеля" на прикладі філософії самого Гегеля: будь-який наступний філософ не роз'язує протиріччя попере-

днього, а лише життя самої людини визначає його філософію, адже Гегель не просто "виріс" з філософії Канта, Фіхте і Шеллінга, а він є абсолютно самостійним і самодостатнім мислителем, і основним джерелом його філософування на перших етапах були саме теологічні штудії.

Цікаво і те, що поняття "життя" є центральним і у Гегеля в його франкфуртських рукописах (1797–1799). Просвітницькому й кантівському Розуму він спочатку протиставляв *Життя*, і лише згодом *Дух*. Воно посідає провідне місце і в "Феноменології духу", є її основною моделлю. Саме завдяки йому Гегелем здійснюється вирішальний перехід від свідомості до самосвідомості – і це аж ніяк не штучний взаємозв'язок. Гегель виводить самосвідомість із Життя. Але й згодом, не тільки у "молодого", але й у "зрілого" Гегеля ще чується гучне відлуння поняття Життя. Наприклад, перша глава третього розділу третьої книги "Науки логіки" ("Суб'єктивна логіка або Вчення про поняття") називається "Життя".

Хоча Дільтей виступає проти ідеалістичного конструювання гегелівського поняття "об'єктивного духу", він розпізнав у цьому понятті життєвість справжнього історичного поняття і відводить йому у своїх пошуках основи наук про дух чи не центральне місце. Він навіть розширює це поняття, усуваючи ту різницю, яку Гегель проводив між абсолютним і об'єктивним духом. У Дільтея мистецтво, релігія і філософія також охоплюються поняттям об'єктивного духу. На противагу Гегелю, для якого повернення духу додому відбувається у філософському понятті, у Дільтея філософське поняття має не пізнавальне значення, а значення "вираження". Тому для нього формоутворенням духу, яке є воістину "абсолютним духом", тобто повною самопрозорістю, повним знищенням усього чужого й усякого інобуття є не спекулятивна філософія, а *історична самосвідомість*, яка тільки й відповідає цьому ідеалу.

Ще однією визначальною особливістю історико-філософської концепції В.Дільтея можна вважати його ставлення до ролі релігії та науки в розвитку історії філософії. Наприклад, Гегель вважав, що вони співпадають в предметі, а саме в осягненні абсолюта, тільки наука його осягає в понятті, а релігія в представленні. Фюрбах вважав, що прогрес науки забезпечується постійною боротьбою з релігією. Дільтей же вважав, що в основі наукового та філософського досвіду лежить релігійний досвід, отже, релігія живить філософію, чим забезпечується її прогрес.

Більш того, на думку В.Дільтея, історико-філософський процес не може складатися лише із його вершин (абстрактних думок), а надто важливими є деталі. Тому не можна "замикатися" на житті та системах лише великих філософів. Історико-філософський процес буде надто спрощений, якщо розглядатимуться результати, закінчені системи тільки великих мислителів. Адже шляхи до систем іноді більш багаті і цікаві, ніж самі системи. Отже, історія філософії, на думку Дільтея, має бути історією шляхів і систем, а не тільки систем.

Ще однією важливою відмінністю концепції Дільтея від Гегелівської є їх ставлення до біографії історичної особистості. Гегель вважав, що біографія не є суть важливою. На відміну від нього Дільтей вважав її одним з визначальних компонентів історії філософії. Адже саме в ній виявляється початковий взаємозв'язок між самим життям та історією. Таке відношення до біографій він запозичив, скоріш за все, від свого вчителя Куно Фішера.

Втім, саме як історик філософії Дільтей виявився затьмареним. Такі філософи, як Віндельбанд, Фішер, Шеллінг, Фюрбах взагалі не висловлюються про нього, як про історика філософії, ніхто на нього, як на історика філософії не посилається. Але його монографію "Історія молодого Гегеля" можна вважати епохальним твором; це був видатний внесок у світове гегелезнавство. Як відомо, початком неогегельянства в Європі вважається доклад Віндельбанда на X Гегелівському конгресі "Відродження Гегельянства" (1910). Утім, цілком по праву можна вважати саме "Історію молодого Гегеля" (1905) початком відродження інтересу до Гегеля після майже 100-річного ігнорування видатного філософа. Таким чином, можна вважати, що завдяки цій праці на зміну неокантіанству приходить неогегельянство. Саме в цій праці було здійснено переворот у поглядах на Гегеля через зображення інакшого Гегеля, що не думав тільки про абстрацію (як в "Науці логіки" чи "Енциклопедії"), і основною його категорією молодих років була категорія життя, тим більше, що вона лежить в основі гегелівського поняття духу. Отже, основним завданням монографії було віднайти "містичного" Гегеля, для того, щоб потім все зрозуміти в ньому. Таким чином, Дільтей послугувався певного роду "вакциною" проти інтерпретацій Гегеля кінця XIX – початку XX ст., і з появою трактату Гегель постає напрочуд сучасним філософом. Отже, "Історію молодого Гегеля" можна по праву вважати основним внеском Дільтея в історію філософії, оскільки після 1905 р. і до сих пір не існує жодної теоретично значущої роботи, що присвячена філософії Гегеля, яка б не посилалася на дану працю В.Дільтея.

Г.М. Малкіна, асист., КНУТШ, Київ

ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ СОЦІАЛЬНОЇ ДЕРЖАВИ ТА ШЛЯХИ ЇХ ВИРІШЕННЯ

Загальноновизнаним на сьогодні є той факт, що концепція соціальної держави та практична реалізація її принципів мають ряд суттєвих теоретичних та практичних проблем.

Теоретична проблема в загальному плані пов'язана з пошуком оптимальних шляхів перерозподілу прибутків, які б відповідали реалізації принципів соціальної справедливості. У зв'язку з цим виникають складнощі як з самою інтерпретацією поняття "соціальна справедливість", так і з визначенням критеріїв, що лежать в її основі.

Практичних проблем, які, відповідно, є наслідком теоретичної, досить багато, але умовно їх можна поділити на три.

Перша з них пов'язана з неможливістю досягнення основної мети соціальної держави, а саме: забезпечення високого рівня добробуту всіх верств населення. Серед розвинутих соціальних держав, де відбувається стабілізація економічного росту, немає жодної, в якій проблеми надмірної диференціації рівня життя та бідності перестали б існувати. Тому необхідними є концептуалізація самого поняття "бідність", а також аналіз умов та соціальних причин, що до неї призводять.

Друга проблема пов'язана з визначенням об'єктів соціальної політики, яка призводить до недостатнього включення багатьох груп населення в традиційно складене співтовариство і класову структуру суспільства або навіть до повного соціального виключення. Мова йде про мігрантів, біженців та вимушених переселенців, осіб без громадянства, безпритульних дітей тощо. Ця проблема активізувалась під час масових погромів та безпорядків у Франції, Німеччині, Бельгії, Голландії, спричинених політикою урядів європейських держав, для яких "загальний добробут" і "добробут всіх без виключення" не є тотожними поняттями.

Третя проблема пов'язана з центральною категорією соціальної держави, якою є праця. Відомий німецький політолог та соціальний філософ Р. Дарендорф вказує, що "соціальна держава фінансується тільки зайнятою у виробництві частиною населення; вона до того ж повністю прив'язана до людей, для яких професійна діяльність є метою життя" [1]. І якщо в середині ХХ ст. виконання обов'язків, взятих на себе соціальною державою, відбувалось повністю за рахунок перерозподілу прибутків працюючих громадян, то вже наприкінці століття ефективність її функціонування за такою схемою опинилась під загрозою. Можна виокремити три основні причини такого функціонального збою: технологічні зміни, демографічні зміни та зміни психологічні. Наслідком технологічного розвитку сучасного виробництва є звуження ринку праці, що спричиняє витіснення з нього людей або поширення неповної зайнятості. Демографічні зміни призводять до істотних зрушень в тих прошарках населення, які фінансують соціальну державу: тенденція до загального "старіння" населення розвинутих країн світу породжує зміну в пропорції працюючого та непрацюючого населення. Психологічні зміни, які обумовлюють мотивацію до трудової діяльності, є причиною "добровільного безробіття", коли значна частина працездатних людей середнього віку не бачить сенсу в роботі, отримуючи від держави матеріальну допомогу, достатню для нормального існування.

Метою даної статті є не розробка практичних рекомендацій та порад для виходу з кризи, в якій опинилась сучасна соціальна держава, а знаходження можливих шляхів її подолання, виокремлення вузлових моментів, на які слід звернути увагу практичним політикам для налагодження ефективного механізму функціонування держави загального добробуту.

Окреслення проблем функціонування соціальної держави та пошук шляхів їх вирішення є важливими не тільки для розвинутих держав світу, але й для пострадянських країн, що знаходяться в процесі трансформації. У ст.1 Конституції України зазначається, що "Україна є суверенна і незалежна, демократична, соціальна, правова держава" [2], тобто декларується концепція соціальної політики, спрямованої на підвищення якості життя всіх громадян та запобігання розповсюдженню соціального ризику. Проте сам термін "соціальна держава" досить рідко використовується в державних документах, що свідчить про недостатню увагу до цієї проблеми з боку органів державної влади. Традиційно соціальна держава розглядається як сфера соціально-філософських роздумів або програмних декларацій різних політичних партій. Ці декларації формують високі очікування у населення і, відповідно, є підставою для постійних розчарувань.

Для аналізу причин виникнення та розв'язання зазначених проблем варто зупинитися на концептуальних поняттях.

Соціальна держава закріплена в якості фундаментального принципу конституційного ладу в більшості європейських конституцій, однак у наукових колах залишаються актуальними дискусії щодо визначення змісту даного поняття, а також виконуваних функцій та механізмів їх реалізації.

Під поняттям "соціальна держава" розуміють державу, яка проводить активну соціальну політику, спрямовану на забезпечення прав і свобод людини, досягнення високого рівня добробуту всіх верств населення [3]. В той же час деякі вчені вказують, що соціальна політика не повинна обмежуватись лише підтриманням цивілізованого рівня життя своїх громадян. Оскільки політика соціальної держави спрямована передусім на незахищені верстви населення і реалізується за допомогою перерозподілу прибутків, існує загроза росту незадоволення серед тих, хто не отримує матеріальної допомоги але є її джерелом. Це зрозуміло: суспільство організоване таким чином, що не можна дати комусь щось, не віднявши це у когось іншого. Тому метою соціальної держави (і соціальної політики) є "узгодження інтересів різних соціальних груп і соціально-територіальних співтовариств в сфері виробництва, розподілу і споживання, що дозволяє узгодити ці інтереси з інтересами людини та довготривалими цілями суспільства" [4]. Для реалізації такої мети держава повинна не тільки "годувати", а й виховувати громадян для досягнення соціального миру, суспільної згоди, соціального партнерства та солідарності. Необхідно розробляти принципи зв'язування та узгодження різноспрямованих інтересів всіх груп, і особливо економічно сильних з економічно слабкими та незахищеними. Варто зазначити, що раціонально-прагматичні причини не можуть бути покладені в основу такої взаємодії.

Окреслення функцій соціальної держави також залишається відкритим питанням, тому, напевно, неможливо дати їх вичерпуючий перелік. В загальному вигляді їх можна звести до наступних: досягнення в суспільстві соціальної справедливості, послаблення соціальної нерівності,

надання кожному індивіду джерела для гідного існування, підтримання миру та загальної суспільної згоди, формування умов, в яких є можливою самореалізація індивіда. І якщо стосовно основних зазначених функцій точиться жвава дискусія, то відносно необхідності втілення першої – соціальної справедливості – досягнута відносна згода.

Проте існують певні труднощі з інтерпретацією поняття "соціальна справедливість", з визначенням того, що вміщує в себе цей термін і за допомогою яких механізмів можна реалізувати соціальну справедливість на практиці. Проблемність обумовлена змінами в інтерпретації даного поняття за різних історичних епох. Не варто проводити аналіз еволюції його розуміння протягом тисячоліть, однак сучасне тлумачення буде корисним для окреслення та вирішення теоретичної проблеми, зазначеної на початку статті.

В останній третині ХХ ст., яка характеризувалась піднесенням інтересу до проблеми справедливого суспільного устрою, був досягнутий відносний консенсус стосовно політичної справедливості, яка вимагає демократичного політичного режиму, формальної громадянської рівності та забезпечення ряду фундаментальних особистих свобод, однак питання про справедливий соціально-економічний розподіл, який повинен відповідати принципам соціальної справедливості, залишається відкритим. У зв'язку з цим російський вчений А.В. Прокоф'єв виокремлює три дистрибутивні парадигми, які задають різні критерії розподілу благ та по-різному тлумачать соціальну справедливість і шляхи її досягнення.

Перша дистрибутивна парадигма – егалітаристська, в якій критерієм є приблизна рівність індивідуальних потреб. Втіленням такої рівності можуть вважатись: а) рівна індивідуальна власність (переважно трудова); б) рівний споживчий доступ до колективної (народної) власності та в) часткова зрівняльна корекція результатів функціонування тих інститутів і природних процесів, які породжують нерівність у споживанні.

Друга дистрибутивна парадигма – меритократична, яка передбачає розподіл за заслугами. В цьому контексті, на протиположності егалітаристському, ідея рівного відношення до людей тлумачиться через призму пропорційної рівності і переплітається з платонівським твердженням про те, що "для нерівних рівне стало б нерівним". При чому поняття заслуги характеризує цінність індивіда, взятого поза його соціально-історичного коріння і вона повинна визначати не просто доступ до функціональних соціальних позицій, а й всю повноту суспільного статусу, що супроводжується нерівною винагородою і доступом до споживчих благ. Проте такий підхід є спірним і дещо некоректним у моральному відношенні, чому існує ряд підтверджень. Заслуги, інструментом досягнення яких є, наприклад, талант, є "наслідком вдачі в генетичній лотереї або тих умов, в яких людині пощастило народитись" [5], – наголошує американський політолог І. Шапіро.

Третя дистрибутивна парадигма – лібертаріанська, яка зводиться до правомочного володіння власністю та використання всіх соціальних переваг, з нею пов'язаних. Її ключовою тезою є відмова від застосування

централізованим адміністративним апаратом будь-яких схем справедливого розподілу ресурсів. Однак в цій інтерпретації саме поняття "соціальна справедливість" спростовується. Справедливість стосується тільки правомочності володіння індивідом власністю і передбачає перерозподіл ресурсів в тих випадках, якщо власність отримана шляхом насильницьких дій або шахрайства [6].

Всі зазначені моделі були тією чи іншою мірою реалізовані на практиці в капіталістичних країнах і тісно переплітались з відповідною ідеологією (ліберальною, консервативною або соціал-демократичною). Ілюстрацією може слугувати типологія соціальних держав, розроблена британським вченим Г. Еспінг-Андерсеном у праці "Три світи капіталізму загального добробуту" (1990 р.), який поділяє їх на три основних типи: соціально-демократичний, ліберальний та консервативно-корпоратистський.

В ліберальній моделі соціальна допомога в межах певних мінімальних потреб надається за залишковим принципом бідним та малозабезпеченим прошаркам населення, нездатним самостійно здобути кошти для існування.

Консервативний принцип корпоративної соціальної допомоги передбачає окремі соціальні програми для різних соціальних і статусних груп залежно від трудового вкладу.

Соціально-демократичний принцип, який спочатку був заснований на концентрації суспільних фондів підтримки профспілок і інших громадських організацій, згодом поширився на всіх громадян держави, які мають рівні пільги, незалежно від ступеня потреб і трудового вкладу [7].

Практична реалізація зазначених теоретичних конструктів не виявилась бездоганною, виключення становлять, з певними обмеженнями, хіба що скандинавські країни, де принцип універсалізму соціальних прав співіснує з непорушністю індивідуальної автономії, тому цю модель можна вважати окремим типом, в якому вдало поєднуються лібералізм і соціалізм.

Решта розвинутих країн була втягнута в перманентну дискусію стосовно значення, розповсюдження та масштабів державної участі в соціальному захисті. Наслідком стала постійно зростаюча невпевненість в тому, що може і повинна робити держава, що можна довірити робити урядам і що може (або хоче) дозволити собі населення як платник податків.

Тепер варто повернутися до аналізу практичних проблем соціальної держави, окреслених на початку статті. Слід нагадати, що перша з них пов'язана з неможливістю досягнення основної мети соціальної держави – забезпечення високого рівня добробуту всіх верств населення та подолання (або пом'якшення) надмірного соціального розшарування, що є дестабілізуючим чинником в існуванні всіх суспільних підсистем. Для вирішення цієї проблеми необхідно, по-перше, з'ясувати поняття "бідність" та окреслити його межі. Іншими словами, за допомогою чітко сформульованих критеріїв, визначити: кого слід а кого не слід вважати бідним. По-друге, необхідно з'ясувати причини, що лежать в її основі (ана-

ліз цих причин показує, що бідність не завжди є наслідком недостатньої уваги до індивіда з боку держави).

У словниках бідність визначається як майново-економічна характеристика окремої фізичної особи або частини населення, яка має мінімальні прибутки відповідно до прийнятої шкали цінностей і рівня життя в державі. При цьому не слід забувати, що бідність поділяється на первинну, коли рівень життя є нижчим за мінімальний фізіологічний рівень, вторинну, яка характеризується суб'єктивним сприйняттям нестачі життєвих благ та приховану, яку можна звести до рівня здоров'я, тривалості життя, користування чистою питною водою, якістю їжі тощо. Метою соціальної держави є визначення тієї категорії бідних, на яку має спрямовуватись соціальна допомога в першу чергу, більше того, вона не повинна обмежуватись лише первинною групою, оскільки навіть так звана "суб'єктивна бідність" може стати причиною серйозних соціально-політичних криз. У зв'язку з цим варто згадати концепцію "культури бідності", розроблену О.Льюїсом та іншими науковцями, згідно з якою бідність тлумачиться не в економіко-математичних термінах, а у філософсько-культурологічних. Зміст концепції можна звести до розуміння бідності як "субкультури, що склалася в межах більш широкого пануючого культурного простору і проявляється в особливому стилі життя, властивому окремим прошаркам населення, носіям певних стереотипів і зразків поведінки" [8]. Це означає, що представники даної субкультури існують в особливому культурному світі, для якого характерним є відчуження, певний ступінь закритості для цінностей і норм "великої культури", конфліктність взаємовідносин з оточуючим соціальним середовищем.

Говорячи про причини бідності, не слід забувати, що вона є індикатором соціального неблагополуччя, за яким часто приховуються низький рівень освіти, наркоманія та алкоголізм, а не лише обмежена соціальна політика держави. Тому спрямовувати свої зусилля необхідно в першу чергу на боротьбу з причинами, а не наслідком, яким є бідність.

Вирішення другої проблеми, окресленої на початку даної статті, тобто визначення об'єктів соціальної політики, яка призводить до недостатнього включення багатьох груп населення в традиційно складене співтовариство і класову структуру суспільства або навіть до повного соціального виключення, тісно пов'язане з аналізом процесів глобалізації, наслідком яких є руйнування традиційного поняття держави-нації. "В Європі та за її межами ми спостерігали, як змінюються кордони між державами-націями та всередині них... Геополітичні зміни віддаляють нації від держав і змінюють контексти, в яких формуються нації та реформуються держави" [9]. Сьогодні очевидними стали ознаки хибності твердження про єдність культури, простору, людей, політичних інститутів, які характеризують національну державу. Центральним і дискусійним в цьому аспекті є питання про громадянство, яке вдало визначено британським вченим Л. Морісом як "законне членство у спільноті соціального забез-

печення" [10]. Іншими словами, мова йде про виключення з соціальної та класової структури потенційних громадян, які мешкають не території держави, але не визнаються повноправними членами спільноти через колір шкіри або належність до відмінної культурної традиції. Разом з тим соціальна держава піклується, витрачаючи значні кошти, про дармоїдів і трутнів, які в реальності є "добровільними безробітними". Вирішення зазначеної проблеми лежить у сфері подолання стереотипів ідентифікації "свій-чужий" та перегляді концепції національної держави. І якщо теоретичні конструкти можуть бути модифіковані відносно швидко, то зміна стереотипів, які лежать в культурній площині, є довготривалим процесом.

Третя проблема соціальної держави, пов'язана з демографічними, технологічними та психологічними змінами, могла б бути з необхідністю усунена в більш короткий проміжок часу, ніж проблеми культурного характеру. Але чому цього не відбувається?

"Старіння" населення розвинутих країн та порушення пропорції працюючого та непрацюючого населення є об'єктивним наслідком соціальної політики держав загального добробуту. Очевидним рішенням є стимулювання рівня народжуваності, яке через п'ятнадцять-двадцять років стабілізує напрацьовані раніше механізми соціального перерозподілу. Однак проблема є набагато глибшою і пов'язана з падінням ролі та значення сім'ї у суспільстві. Американський вчений Л. Турроу вбачає причину такої тенденції в економічних механізмах, вказуючи, що сьогодні "на сімейні цінності ведеться атака – не державними програмами, котрі відвертають від створення сім'ї (хоча є й такі), не телевізійними та радіопередачами, котрі принижують її значення (хоча є й такі), але самою економічною системою... Зміни всередині капіталістичної системи все більшою мірою роблять сім'ю та ринок несумісними" [11].

По всьому світу спостерігається тенденція збільшення кількості розлучень та матерів-одиночок. З іншого боку сім'ї, де головою є жінка, яка забезпечує більшу половину сімейного прибутку, стають нормою. Чоловіки перестають бути основними годувальниками, освіта дітей стає дорожчою і забирає більше часу, а у молоді залишається менше можливостей підтримувати сім'ю сезонними заробітками, діти стають доволі "дорогою втіхою". Якщо родина хоче мати гідний рівень життя, перед жінкою ставиться подвійна задача: йти працювати, щоб підтримувати сім'ю, і залишатись дома, щоб займатись вихованням дітей. В результаті жінка, виконуючи вдвічі більший обсяг роботи, ніж її чоловік, знаходиться у стані постійного стресу, що негативно впливає на сімейні взаємовідносини. Л. Турроу каже, що в результаті у чоловіків виникає сильне бажання позбутися сім'ї та сімейних обов'язків. "Коли чоловіки залишають сім'ї, їх реальний життєвий рівень збільшується на 73%, тоді як рівень життя покинутої сім'ї знижується на 42%... Сучасному суспільству не вдається зробити з чоловіків батьків... В сучасному суспільстві цінується свобода вибору, а не узи. Матерів створює природа, а батьків має створювати суспільство" [12].

Ще однією проблемою є розташування індивідуальних пріоритетів. Індивідуалізм, виплеканий ліберальною традицією, призвів до того, що самореалізація особистості сьогодні цінується більше, ніж сім'я. Тому девіз сучасної молоді – "Створювати менше сімей та народжувати менше дітей!".

Що стосується проблем, пов'язаних з технологічними змінами в сфері виробництва, то тут відповідь не є такою очевидною, як у попередньому випадку. Патріарх сучасного менеджменту П. Дракер робить невтішний прогноз: "...в 50-ті роки робочі, зайняті фізичною працею, становили більшість в усіх розвинутих країнах. До 1990 року їх частка скоротилась на 20 % від загальної кількості зайнятих. До 2010 року вона буде становити не більше однієї десятої... Революція в сфері продуктивності праці стала жертвою власного успіху" [13].

Виходом з цієї ситуації може бути підвищення якості та обсягу вищої освіти та перехід до вузькоспеціалізованих кваліфікацій, формування "суспільства знань", членами якого повинні бути не просто індивіди, здатні виконувати фізичну роботу, а такі, що володіють спеціальними знаннями в різних галузях.

І, нарешті, проблема, пов'язана з психологічними змінами, які лежать в основі мотивації до трудової діяльності і часто стають причиною "добровільного безробіття", повинна вирішуватись за допомогою реформування самої соціальної політики. Прикладом цього слугують США, де в останнє десятиліття була зроблена спроба зміни стратегії соціальної політики в межах держави. Був намічений перехід від welfare state (добробуту на основі матеріальної допомоги) до workfare state (добробуту на основі зайнятості), коли отримання допомоги від держави означало певні обов'язки (відпрацювання), часто в громадському секторі [14]. Перші закони про відпрацювання матеріальної допомоги були прийняті в США ще у 1984 році і їх застосування продемонструвало, що відпрацювання знижують ступінь залежності та стимулюють пошуки роботи. Л. Лебедева зазначає, що ефективність даної "революції" в соціальній політиці залежить від макроекономічних чинників, від наявності робочих місць на ринку праці, разом з цим саме введення принципу відпрацювання допомоги (навіть на громадських роботах) значно знижує соціальне утриманство.

З іншого боку метою соціальної політики має бути не тільки забезпечення мінімального прожиткового рівня незахищеним прошаркам населення, а сприяння всебічному розвитку самої людини. Метою соціальної політики (і, відповідно, соціальної держави) повинна стати реалізація принципу "індивідуального реформізму", який допомагає людині адаптуватись до різних життєвих ситуацій та подолати те, що К. Джозефом було названо "циклом депривації" (неможливість зміни структури поведінки і свідомості, пов'язаних з фаталістичним прийняттям бідності та нездатності до підприємництва, що призводить до соціалізації дітей у відповідну культуру бідності, стиля життя їх батьків). Вирішенням даної проблеми повинен стати активний соціальний менеджмент, спрямований на

знаходження зовнішніх та внутрішніх ресурсів індивіда, підвищення його підготовленості до змін, адаптивності, соціальне навчання, зміну ціннісної мотивації, орієнтацію не на допомогу, а на особистісний розвиток.

Підсумовуючи, слід зазначити, що проблеми сучасної соціальної держави пов'язані з цілим комплексом соціокультурних, соціально-політичних, технологічних та інших чинників, що вимагає перегляду основ та принципів здійснення соціальної політики, здійснюваною розвинутими країнами світу. Особлива увагу повинна приділятися адаптації "слабких" в економічному плані членів суспільства до нових умов, розробці стратегії включення до соціальної та класової структури суспільства "потенційних громадян", боротьбі з причинами бідності, якими часто є наркоманія і алкоголізм, створення умов для гнучкої системи працевлаштування та перекваліфікації, підвищенню ролі та значення сім'ї та сімейних цінностей.

Не слід забувати, що соціальна держава формує умови для відтворення людини як суб'єкта соціуму та культури шляхом надання можливостей для освіти, професійного розвитку, рекреації, інформаційного забезпечення, тобто задоволення не тільки матеріальних, а й культурних і духовних потреб.

1. Дарендорф Р. Фрагменты нового либерализма // Политическая мысль второй половины XX века. – Пермь, 1999. – С. 549. 2. Конституція України. Прийнята на п'ятій сесії Верховної Ради України 28 червня 1996 р. – К., 1996. – С. 4. 3. Шляхтун П.П. Парламентаризм: Словник-довідник. – К.: Парламентське вид-во, 2003. – С. 127. 4. Григорьева И.А. Социальная политика: основные понятия // Журнал исследований социальной политики. – № 1. – 2003. – С. 41. 5. Шапиро И. Введение в типологию либерализма // Полис. – 1994. – №3. – С. 11. 6. Прокофьев А.В. Справедливость или преодоление человеческой природы? (метанормативный контекст понятия "справедливость"). // Этическая мысль. Вып. 4 / Отв. ред. А.А.Гусейнов. – М., 2003. – С. 23–49. 7. Esping-Andersen G. The Three Worlds of Welfare Capitalism. – Cambridge, 1990. – P. 62. 8. Ярошенко С. Синдром бедности // Социологический журнал. – 1994. – № 2. – С. 43–50. 9. Кларк Дж. Неустойчивые государства: трансформация систем социального обеспечения // Журнал исследований социальной политики. – 2003. – № 1. – С. 69–89. 10. Morris L. Legitimate Membership of the Welfare Community. Welfare: Needs, Rights and Risks / Ed. by Langan M. – London, 1998. 11. Туроу Л. Будущее капитализма. Как экономика сегодняшнего дня формирует мир завтрашний // Новая постиндустриальная волна на Западе: Антология / Под ред. В.Л. Иноземцева. – М., 1999. – С. 188–222. 12. Там само. – С. 205. 13. Дракер П. Посткапиталистическое общество // Новая постиндустриальная волна на Западе: Антология / Под ред. В.Л. Иноземцева. – М., 1999. – С. 70–100. 14. Лебедева Л.Ф. США: государство и социальное обеспечение. Механизм регулирования. – М., 2000.

А.С. Мартысевич, БГУ, Минск

ЭВОЛЮЦИЯ ИДЕИ ДИАЛОГИЗМА В НОВОЙ ТЕОЛОГИИ ПРОТЕСТАНТИЗМА

Диалогизм – направление в философии первой половины XX в., которое ставит целью создание нового типа рефлексии на основе диалога, отношения к Другому как к "Ты", к субъекту, а не как к объекту или "Оно" (М.Бубер, М.Бахтин и др.).

Следует отметить, что идея диалога имплицитно присутствует в теологии протестантизма в целом. Тем не менее, идея диалогизма в явном

виде формулируется в теологии протестантизма только в рамках диалектической теологии, развиваемой К.Бартом, П.Тиллихом и др. (20-50-е гг. XX в.). Само наименование "диалектическая" используется здесь для обозначения работы мысли при общении человека с суверенно противостоящим ему Богом.

Распространение во второй половине XX в. "новой" теологии (теологии "смерти Бога") характеризуется трансформацией идеи диалогизма.

Так как в теологии идея диалогизма понимается в проекции диалога с Богом, то изменение идеи диалогизма выражается в изменении интерпретации идеи Бога, а как следствие, также идеи теологии. Проанализируем данные содержательные трансформации.

1. Интерпретация идеи Бога в контексте изменения идеи диалогизма.

Основополагающей чертой изменения идеи Бога в новой теологии протестантизма является отвержение идеи трансцендентного Бога. Если выделить, по примеру В.И.Добренького [1], внутри теологии смерти Бога радикальное и умеренное направления, то данная идея носит в указанных направлениях различный характер.

В первом случае Бог воспринимается как псевдореальность, порожденная самим языком. Если в традиционном тейзме язык мыслился как Слово Божье, порождение Бога, то в радикальном направлении, наоборот, идея Бога мыслится как порождение языка. Язык изначально построен таким образом, что ведет к некоторым парадоксам, одним из которых и является идея Бога. Идея бытия и Бога – лишь удвоение языковой связки "быть".

Данная переинтерпретация идеи Бога радикальным направлением может быть представлена в контексте взаимосвязи с переинтерпретацией классической трактовки знака в философии постмодернизма. Классическая трактовка знака напрямую связывается Ж.Деррида и др. с теологическим мышлением: знак отражает слово, последнее отражает действительность, а гарантом данных соответствий является Бог. В философии деконструкции знак уже не обозначает некоторый референт, но репрезентирует себя либо отсылает к другому знаку. Данное переосмысление идеи знака приводит к постулированию отказа от идеи трансцендентного означаемого, в том числе и идеи Бога как Абсолютного трансцендентного означаемого. К.Рашке, ссылаясь на Ж.Деррида, пишет, что "Бытие-как-бытие" – ни что иное, как проекция грамматики. Ч.Винквист полагает, что причина порождения идеи Бога – идея иерархии, заложенная в самом языке, ведущая к представлению об идее, согласно которой "ничего более великого не может быть представлено" [2]. "Идея Бога – это телеологическое воплощение метафорического потенциала дискурса" [3].

Вопрос о том, имеет ли слово Бог некую реальность того, что именуется, в более мягкой форме решается умеренным направлением. К примеру, Р.Шарлеманн утверждает, что Слово Бог всегда имеет референта, так как любое именование создает некоторого референта сверх ве-

щей, в котором выявляет себя преднамеренная "другость". Точно так же, как нельзя сказать "Я" без того, чтобы не сделать нечто субъектом, как нельзя сказать "это" без того, чтобы не сделать нечто объектом, точно так же нельзя сказать "Бог", чтобы не указать на "другость", которая появляется в негации субъекта, объекта или субъект-объектной оппозиции, в целом. Таким образом, именно "другость" является референтом Бога. В данном случае, интерпретация Бога близка к идее Бога диалектической теологии, а не только деконструкции в теологии. С одной стороны, Р.Шарлеманн отвергает трансцендентное означаемое, утверждает, что слово Бог и есть его реальность: "...слово Бог – реальность Бога, точно так же как слова Я или это – реальности субъекта и объекта" [4]. С другой стороны, эти слова создают возможность быть субъекту, объекту и "другости", а это "не одно и то же, что ... слово не указывает ничего помимо себя ... или что нет различия между значением и референтом слова" [5]. Тем не менее, в отличие, к примеру, от слова "дерево", "стол" и того, на что они указывают, в данном случае значение и референт настолько сплавлены, что значение создает референта и референт появляется только со значением. Более того, слово "Бог" имеет референтом слово "слово", из чего Р.Шарлеманн делает вывод о неважности вопроса о том, имеет ли дискурс теологии референта: "... так как референт теологического значения дан в языке и как язык" [6]. Нам не нужно знать, к каким историческим событиям или химическим процессам относится рассказ о Моисее и горящем кусте, чтобы понять, о чем этот рассказ. Точно так же нам не нужно знать, к какому метафизическому бытию относится теистическая картина. Здесь важна "другость", которую Моисей встречает: куст, который горит без огня – "другой чем" обычный земной куст. Это не означает сведение рассказа к игре звуков и ритмов, а означает "перераскрытие опыта "другости" [7], хотя и не означает постоянное свершение этой встречи здесь и сейчас с здесь-бытием. Р.Шарлеманн приходит к выводу, что мы не можем даже надеяться на встречу с "другостью", которая была адресована Моисею, но мы можем понять эту встречу.

В умеренном направлении идея отвержения трансцендентного означаемого может быть представлена и как идея имманентности Бога.

В.И.Добренков связывает данную черту трансформации идеи Бога с секуляризацией протестантизма, интенцией устранить "все перегородки между миром и Богом", "примирить веру в бога с реальной исторической действительностью" [8]. Таким образом, данную интенцию можно охарактеризовать как попытку выстраивания качественно иного диалога с Богом. Данная идея тесно коррелирует с такой идеей философии постмодернизма, как трансгрессия.

М.Тейлор связывает смерть Бога с трансгрессией, которая уничтожает все возможные бинарности традиционной метафизики: хозяин/раб, текст/интерпретация, сцена/зрители, Бог/мир. Трансгрессия является преодолением данных границ, "самопожертвованием" полюсов данных

оппозиций [9]. Тем не менее, данное размывание границ, с точки зрения теоретиков деконструкции теологии, является позитивным явлением: "... это обоюдное потребление креативно. Не только креативно, но и действительно благотворно..." [10]. Бинарность Бог/мир размывается, и в этом выражается в некотором отношении имманентный характер Бога, хотя явно не в натуралистическом смысле этого слова, когда Бог отождествляется с природой. Вместо Бога М.Тейлор говорит о божественном, которое является результатом преодоленной бинарности Бог/мир. Трансгрессия, согласно М.Тейлору, "открывает пространство, где функционирует божественное" [11]. Божественное было разрушено идеей Бога. Трансгрессия возвращает, открывает божественное, хотя "только посредством нарушения, прерывания, разбивания всего того, что мы принимаем за святое" [12].

Р.Шарлеманн говорит о таком бытии Бога, когда Бог является Богом и о бытии Бога, когда Бог является чем-то другим, чем Бог. Таким образом, Р.Шарлеманн пытается выстроить взаимоотношение, диалог между Богом и миром, несотворенным и сотворенным, что было, с его точки зрения, утеряно и предано забвению в современности наподобие забвения вопроса о смысле бытия [13]. Точно так же, как мы не вопрошаем о смысле бытия, мы забываем символ дружости божества, не понимаем, что "Я может быть чем-то иным, чем личностью, которая говорит, и что Бог может быть чем-то иным, чем божество" [14]. Мир, следовательно, – это "бытие Бога, когда Бог не является божеством". Р.Шарлеманн считает, что эта идея совмещает догмат творения с догматом Троиственности Бога, если последнюю понимать как инкорпорирование, смешивание со своей "дружостью", своим иным: быть Богом – это быть божеством и быть отличным от божества. Проблема Троицы в данном случае трактуется в диалогическом ключе, идея чего восходит еще к Аврелию Августину: предполагается, что в основе соотношения ипостасей Бога – феномен процессуальности внутреннего диалога. Можно сделать вывод, что Р.Шарлеманн переносит данную диалогически артикулированную интерпретацию Троичности Бога на трактовку соотношения Бога и мира: мир воспринимается как некоторая ипостась Бога, и данные ипостаси являются не рядоположными, но находятся в имманентном диалоге друг с другом. Искаженная классической теологией трактовка Бога, с точки зрения Р.Шарлеманна, оставляет также невыясненным то, что Бог есть нечто иное чем "Я" человеческое. Происходит смешение Бога с высшим "Я" или ничем не ограниченным субъектом.

В данном контексте переосмысливается также понятие бесконечности Бога. Бесконечность противоположна оппозиции конечное/бесконечное, и в то же время она является единством, примирением обеих сторон этой оппозиции. Р.Шарлеманн указывает на несовместимость идеи Бога как наибольшей полноты с теистической идеей разграничения Бога и мира, бесконечного и конечного: если мы мыслим мир отдельно от Бога, значит, мы можем помыслить нечто более великое, чем Бог –

полноту бытия, включающую и Бога, и мир. Таким образом, необходимо либо вообще отказаться от понятия бытия, либо признать, что Бог есть и бытие Бога и бытие Бога, когда оно уже не есть бытие Бога. Необходимо включить в понятие божественного понятия времени и отрицания, что позволит мыслить Бога не как трансцендентное, вневременное, метафизическое бытие, но как "действительность в жизни и истории" [15].

2. Интерпретация теологии в контексте изменения идеи диалогизма.

Интерпретация идеи теологии также различается в рамках радикального и умеренного направлений новой теологии протестантизма.

Представитель радикального направления К.Рашке утверждает, что и философия, и теология должны принять форму грамматологии – науки о письме. Теология вместо изучения Бога и его атрибутов должна стремиться понять, зачем она это делает, должна стать саморефлексией.

Таким образом, предметом, о котором говорит теология, провозглашается не Бог, а язык "в своей грубой внешней форме" [16]. В глубине же данной внешней формы скрывается тенденция любого дискурса – он "обозначает ничто" [17]. В то же время, именно данная тенденция является причиной "смерти теологии", того что "никто больше не читает теологов" [18].

В то же время, К.Рашке критикует наличное состояние деконструкции в теологии: "смерть теологии" всегда была и есть сочетание противоречия, "безвкусная шутка" [19]. В результате деконструкции "мы находим себя испуганными", "без Христианской "надежды" на воскресение" [20]. Более того, данная метафора таит в себе опасность быть использованной философами "для собственного тщеславия и возвышения" [21], а также опасность быть неверно понятой. "Безумец – наше напоминание о награде деконструкции, которая должна быть заплачена теми, кто остается дилетантами ... или бойкими на язык кузнецами слова" [22]. Болезнь Ф.Ницше, постигшая его в конце жизни, рассматривается как все то же следствие таящейся в метафоре "смерть Бога" опасности. Переинтерпретацию идеи теологии К.Рашке связывает не только с введенной Ф.Ницше метафорой смерти Бога, но и с таким концептом данного мыслителя как вечное возвращение. В контексте смерти Бога вечное возвращение интерпретируется как страх смертности. Хотя Дионис говорит о смерти Бога, сам он ужасается смерти и желает вечности. Деконструкция пытается реализовать тайное желание бессмертия посредством письма. Но возрастание господства письма – это попытки "одомашнить" движение деконструкции. Завершающим моментом деконструкции, по К.Рашке, должно стать движение, когда деконструкция разрушает саму себя: "Книга, ставшая впоследствии текстом, ... преобразуется в некристаллизованную экспансию свечения и интеллекта" [23]. Деконструкция – это "трансформация слова как *logos* (присутствие) в слово как *rhema* (поток)" [24].

Ч.Винквист считает, что главным теологическим вопросом современности становится вопрос о смысле или бессмысленности теологического языка, и выдвигает идею трех уровней теологии. Первый уровень теоло-

гии ("first-order theology") претендует на отражение или описание действительности. Теология второго уровня ("second-order theology") осознает, что она является конструктивной активностью, носит метафорический характер. Тем не менее, и эта теология, пусть и не в такой явной форме как теология первого уровня, постоянно тяготеет к рационализму Просвещения. Задача теологии третьего уровня (third-order theology) пока не определена, но она призвана, насколько это возможно, обдуманно контролировать собственную деятельность при выдвигании образов Бога и мира. Таким образом, очевидно, что под теологией первого уровня Ч.Винквист понимает традицию теологии протестантизма до либеральной теологии включительно, под теологией второго уровня – неортодоксальную теологию, а под теологией третьего уровня – теологию смерти Бога. Эта теология также предлагает некий "позитивный" результат, также создает некий дополнительный текст ("supplement"), но "этот текст скорее нарушает ..., чем увеличивает значение полученных текстов" [25]. "Образцы вмешательства создают промежутки в и между текстами, и эти разрывы значат намного больше, чем сам текст" [26].

При рассмотрении интерпретации теологии данными авторами прослеживается также корреляция с идеями прагматизма. В постулировании задачи теологии как необходимости обдуманно контролировать собственную деятельность прослеживается "инструментальная" [27]. точка зрения на истину: истина – это "то, во что было бы для нас лучше верить" [28].

Можно сделать вывод, что теология третьего уровня радикализирует восприятие теологии как конструктивной активности, в результате чего теология воспринимается как искусственная конструкция. Задаваясь вопросом о том, каким образом может быть выполнена задача контроля за конструированием теологического дискурса, Ч.Винквист приходит к выводу, что теология должна выступать как герменевтика. Не герменевтика как экзегетика, реставрация смысла, а "трансгрессивная герменевтика сомнения", принимающая во внимание, что "в каждой метафоре есть напряжение, в каждой интерпретации – конфликт, как, впрочем, и между интерпретациями" [29].

Схожим образом, но в более мягкой форме интерпретируют теологию представители умеренного направления. М.Тейлор при описании теологии смерти Бога использует концепт, аналогичный концепту "деконструкция-конструкция", предлагаемому Ч.Винквистом. Таким концептом у М.Тейлора выступает "негация-утверждение". Негация заключается в отрицании трансцендентного означаемого, утверждение – в "утверждении мира знаков без ложности, без истинности, без истоков, которые склоняют к активной интерпретации" [30]. Данная идея непосредственно коррелирует с идеей этого же автора о недогматичности Дионисийского христианства. Таким образом, М.Тейлор пытается преодолеть возможный вывод об отчужденном, ностальгическом характере теологии деконструкции, в отличие, к примеру, от представителя радикального направ-

ления К.Рашке. Теология деконструкции утверждает, согласно М.Тейлору, не потерю центра, но "не-центр", она является "радостным утверждением игры мира" [31]. В то же время М.Тейлор признает, что данная радость есть лишь в некотором смысле самозащита от обнажающегося чувства бессознательности.

Диалектическое взаимодействие и взаимопроникновение деконструкции и конструкции вырабатывают, таким образом, некоторые (именно во множественном числе) значения (и в этом момент конструкции), но сами эти значения не устойчивые, они начинают преодолевать себя, проникать друг в друга (и в этом момент деконструкции).

М.Майерс и Р.Шарлеманн связывают деконструкцию в теологии с введением в теологический дискурс концепта времени. Традиционная теология элиминирует понятие времени, несмотря на то, что вневременность Бога не согласуется с божественной любовью. Предшествующая теология связывается с понятием инструментального действия. Теология должна строиться на основе диалога, на коммуникативном действии, событийный характер которого позволит вернуть в теологический дискурс время. Традиционная теология связывается с переинтерпретацией людьми теологических символов, исходя из инструментального действия, в результате чего Бог становится "не партнером, диалог с которым собирает землю, и небо, и смертных, но становится субъектом, манипулирующим миром, и которым самим можно манипулировать – фетишем" [32].

Таким образом, введение времени в понятие Бога позволяет восстановить возможность диалога и устранить понятие традиционной метафизики о трансцендентности Бога.

Можно сделать вывод, что М.Майерс и Р.Шарлеманн близки проекту деструкции, а не только деконструкции. М.Майерс постулирует необходимость деструкции современной теологии как реконструкции ее исходных моментов. Тем не менее, диалог здесь кардинальным образом отличается от диалога, постулируемого в диалектической теологии, коррелирующей с экзистенциализмом и, в частности, с проектом деструкции М.Хайдеггера. Если П.Тиллих говорит о возможности общения с трансцендентным Богом посредством трансцендирования [33], то в новой теологии речь уже не идет о трансцендентном Боге. Бог и мир диалогизируют внутри самой божественности. "... Центр смещается со сверхчувственной реальности или Бога к диалогическому действию" [34]. Это диалогическое действие между человеком и миром, а также между людьми порождает бытие и значение. Это диалогическое действие следует мыслить не пространственно, но как со-бытие, которое и есть то, что "собирает землю, и небо, и смертных" [35], то есть и есть Бог. Таким образом, здесь мы видим трансформацию идеи диалогизма диалектической теологии как диалога с Богом в интерпретацию Бога как диалога. Заимствуя ряд положений критической теории Ю.Хабермаса, М.Майерс в то же время отмежевывается от ряда его идей. В отличие от Ю.Хабермаса [36], постулирующего, что

интегрирование мира находится в человеческой власти, М.Майерс полагает, что интегрирование мира происходит в событии.

Новое религиозное мышление, сменяющее теологию, должно быть интеграцией мира посредством реконструкции события значения, отвержение любых попыток восстановления смысла сюжетов Писания, так как "никто не может вступить в реку дважды" [37]. Можно сделать вывод, что деконструкция проследживает путь становления традиции, но не с тем, чтобы восстановить изначальный смысл, но чтобы увидеть временные трансформации, высвободить недосказанное и переосмыслить, что может означать это сейчас.

Таким образом, деконструкция в теологии направлена на определенное переосмысление, соответствующее тенденциям, имеющим место в современной философии. Диалектическая теология ориентировалась на разрушение субъект-объектной оппозиции и постулирование субъект-субъектных отношений со сферой трансцендентного. Новые теологические концепции протестантизма продолжают критику классической метафизики, но пытаются элиминировать не только объект, но и субъект в данной полярности, а следовательно и саму бинарность.

1. *Добреньков В.И.* Современный протестантский теологический модернизм в США. – М., 1980. – 243 с. 2. *Winqvist C.* Body, Text, and Imagination // *Deconstruction and Theology: Addresses, essays, lectures.* – N.Y., 1982. – P. 53. 3. Там же. 4. *Scharlemann R.* The Being of God Is Not Being God: Deconstruction the History of Theism // *Deconstruction and Theology: Addresses, essays, lectures.* – N.Y., 1982. – P. 103. 5. Там же. 6. Там же. – С. 104. 7. Там же. 8. *Добреньков В.И.* Современный протестантский теологический модернизм в США. – М., 1980. – С. 19. 9. *Taylor M.* Text and Victim // *Deconstruction and Theology: Addresses, essays, lectures.* – N.Y., 1982. – P. 58-78. 10. Там же. – С. 68. 11. Там же. – С. 68-69. 12. Там же. – С. 69. 13. *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления: – М., 1993. – 447 с. 14. *Scharlemann R.* Указ. соч. – P. 91. 15. Там же. – С. 107. 16. *Rashke C.* The Deconstruction of God // *Deconstruction and Theology: Addresses, essays, lectures.* – N.Y., 1982. – P. 14. 17. Там же. 18. Там же. 19. Там же. – С. 27. 20. Там же. – С. 29. 21. Там же. – С. 27. 22. Там же. 23. Там же. – С. 31. 24. Там же. 25. *Winqvist C.* Указ. соч. – P. 53. 26. Там же. 27. *Джемс У.* Что такое прагматизм? – www.philosophy.ru/library/james/pragma.html. 28. Там же. 29. *Winqvist C.* Указ. соч. – P. 52. 30. *Taylor M.* Указ. соч. – С. 74. 31. Там же. 32. *Myers M.* Toward What Is Religious Thinking Underway? // *Deconstruction and Theology: Addresses, essays, lectures.* – N.Y., 1982. – P. 120. 33. *Тиллих П.* Систематическое богословие. – СПб., 1997. – 566 с. 34. *Taylor M.* Указ. соч. – С. 128. 35. Там же. – С. 130. 36. *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие // *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб., 2000. – С. 173-287. 37. *Taylor M.* Указ. соч. – P. 142.

И.Я. Мацевич, студ., БГУ, Минск

РАЗВИТИЕ ИССЛЕДОВАНИЙ СОЦИАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ В РАМКАХ СОВЕТСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ 50-90-х ГОДОВ

После появления и распространения в научном сообществе общей и специальной теорий относительности предметом большинства работ отечественных учёных была проблема согласования и преодоления расхождений между диалектико-материалистической методологией и тео-

рией относительности. Главный вопрос, на который необходимо было дать чёткий и однозначный ответ, заключался в следующем: если пространство и время являются универсальными формами существования материи, как это может согласовываться с тем фактом, что в общей теории относительности возможны решения уравнений А. Эйнштейна без материальных источников, т.е. возможны вакуумные решения (например, пустое пространство Г. Минковского)? Появление данной проблемы на первом этапе распространения теории относительности в начале XX века в отечественной науке обусловило распространение теории о едином пространственно-временном континууме в социогуманитарной сфере с некоторым запозданием по сравнению с естествознанием. Вначале физика нашла подходящий ответ на поставленный вопрос ("Эйнштейн и Минковский превратили пространственно-временной континуум из вспомогательного математического приёма в физическую реальность. Это было сделано благодаря установлению инвариантности пространственно-временного интервала. В абсолютности интервала и относительности отдельно взятых длины и временного промежутка и выявилась более глубокая сущность пространства и времени, связывающая их в единую форму существования материала" [1], а затем уже и социальные науки могли использовать идеи новой теории в рамках диалектико-материалистической методологии. Именно этим обстоятельством объясняется появление только с 50-60-х годов XX века большого количества исследований социального пространства и времени в отечественной философской традиции.

В центре внимания всех этих работ, вплоть до середины 90-х годов, оказалась проблема соотношения физического и социального пространства и времени, выявления специфических характеристик социального пространства-времени как одной из форм материи. Сложность этой задачи довольно чётко зафиксировал А.М. Мостепаненко: "Одна из трудностей обнаружения социального времени и пространства, видимо, обусловлена тем, что его свойства могут быть изучены лишь с помощью таких явлений..., которые принадлежат к одному из более "глубоких" уровней движущейся материи" [2]. Специфика социальной материи обусловила развитие особой тенденции в социогуманитарных исследованиях, которую А.Н. Лой описал следующим образом: "В познании социального бытия сложность общественно-исторической жизнедеятельности как высшей и наиболее богатой формы движения материи настолько очевидна, что социально-гуманитарное познание с самого начала в количественном отношении меньше использует пространственно-временные определения. Последние играют второстепенную роль по сравнению с определениями причины, следствия, взаимодействия, основания, противоречия, отрицания и пр/" [3].

Понятия "социальное время" и "социальное пространство" вошли в научный оборот отечественной традиции только в 60-70-е годы. Боль-

шинство исследователей выявляли специфические свойства социального пространства и времени, исходя из связи пространства и времени с материей. Такого рода исследования в 50-х и в 60-х годах проводились, например, И.А. Хасановым, П.В. Копниным, А.М. Жаровым, А.М. Мостепаненко. Однако следует отметить, что, несмотря на преобладание общей тенденции выявления специфических свойств социального пространства-времени при сопоставлении с физическим пространством-временем, сама эта тенденция не приобретала черты физикалистского детерминизма и редукционизма, и, кроме того, была внутренне довольно поливариабельной. В данной статье будут рассмотрены несколько наиболее репрезентативных моделей описания социального пространства-времени.

Начнём мы анализ с работы Г.Е. Зборовского "Пространство и время как формы социального бытия". В данной работе Г.Е. Зборовский предлагает, для того, чтобы выявить специфику природы социального пространства и времени, отталкиваться от того факта, что социальное пространство и время являются "формами осознанного общественного бытия", "пространственно-временные связи и отношения складываются объективно, но на базе той деятельности, которая осуществляется людьми" [4]. Социальное пространство-время обусловлено общественным бытием и способом его движения, т.е. общественными отношениями. Исходя из этих особенностей, Г.Е. Зборовский предлагает следующие определения: "Социальное пространство – это форма общественного бытия, в которой локализуется деятельность человека по определённым сферам с точки зрения места их проявления. Социальное время – это форма общественного бытия, в которой осуществляется расчленённость человеческой деятельности с точки зрения её продолжительности в рамках отдельных общественно-экономических формаций и в процессе всего исторического развития" [5].

При выявлении специфических свойств социального пространства и времени Г.Е. Зборовский использует в качестве образца дифференциации различных типов свойств физическую модель метрических и топологических свойств, отталкиваясь от работ Я.Ф. Аскина, С.Т. Мелюхина, А.М. Мостепаненко, В.И. Свидерского, Р.Я. Штейнмана, Ю.А. Урманцева и др. Метрические свойства времени: длительность процессов, пропорции/отношения между длительностями. Метрические свойства пространства: протяжённость материальных образований, пропорции/отношения между протяжённостями. Топологические свойства времени: одномерность, однонаправленность, необратимость, последовательность. Топологические свойства пространства: трёхмерность, обратимость, неоднородность, непрерывность.

Особый интерес монография Г.Е. Зборовского представляет с точки зрения фиксации неразрывной взаимосвязи социального пространства и времени, сопоставления последнего с определением физического пространства-времени в теории относительности. Г.Е. Зборовский фиксирует важную проблему: "Будучи обоснованным на естественнонаучном уровне,

прежде всего теорией относительности, положение о единстве времени и пространства приводит к появлению новой категории "пространство-время". Трудно переоценить значение этого понятия для развития конкретных наук в философии. Однако вплоть до настоящего периода "пространство-время" не стало "работающим" достоянием многих наук и сфер исследования [6]. Объяснения данной тенденции Г.Е. Зборовский не даёт, лишь предлагает вооружиться положением о единстве пространства-времени при анализе различных типов общественно-исторических формаций.

Спустя четыре года после издания монографии Г.Е. Зборовского выходит работа А.Н. Лоя "Социально-историческое содержание категорий "время" и "пространство"", где автор критически подходит к способам выявления специфических свойств социального пространства и времени, предложенных в качестве альтернативных Г.Е. Зборовским (рассмотрение физических характеристик пространства и времени сквозь "призму" специфики общественно-исторической формы существования). С точки зрения А.Н. Лоя подобный подход искажает существенные характеристики социального пространства и времени. К тому же Г.Е. Зборовский большое внимание уделял исследованию бюджета времени, выделяя рабочее и свободное время в качестве основных структурных элементов социального времени, несмотря на то, что бюджет времени является лишь одним из модусов организации социального времени, кроме того, бюджет времени редуцирует социальное время к календарно-хронологической проекции.

Для преодоления редукционизма природы социального пространства и времени к каким-либо частным их характеристикам А.Н. Лой предлагает рассматривать социальное пространство и время в "очень крупных" (формации) и "малых" масштабах (социальные группы, индивиды). Несмотря на то, что данный подход был подвергнут критике как абстрактный, в известной мере умозрительный подход, оставляющий открытым вопрос о реальных формах выражения социального пространства и времени, а также вопрос о диалектике соотношения, взаимодействия этих форм [7], необходимо отметить ряд выявленных особенностей социального пространства и времени в результате проведённого анализа этих феноменов на уровне "крупных масштабов".

Заслуга А.Н. Лоя заключается не в применении формационного подхода к анализу социального пространства и времени, так как подобного рода исследования уже были осуществлены М. П. Бузским, И.В. Ватным, М.В. Егоровой, Г.В. Зборовским, В.А. Канке, Н.И. Листвиной, П.И. Мовчан, Г.П. Орловым Н.Н. Трубниковым и др. В большинстве данных работ преобладает тенденция выявления специфических свойств социального пространства и времени при сопоставлении с физическим пространством и временем. А.Н. Лой делает акцент на необходимости выявления специфической природы социального пространства и времени вне сопоставления с физическим пространством и временем, создания специфического и

унифицированного понятийно-категориального аппарата для анализа социального пространства и времени. А.Н. Лой впервые осуществляет анализ содержания категорий социального пространства и времени в структуре философско-социологического и конкретно-научного познания. Впоследствии В.П. Яковлев, проводя ретроспективный анализ исследований социального пространства и времени написал: "Это первое в нашей литературе исследование, в котором социальное время и социальное пространство рассматриваются действительно не в социологическом и экономическом, а в философском-мировоззренческом и гносеологическом – аспекте, с привлечением и квалифицированным обобщением историко-философского материала" [8].

А.Н. Лой даёт следующие определения социальному пространству и времени: "Социальное время – специфическая форма общественно-исторического движения, которая выражается в моментах повторяемости, длительности, частоты, ритмики социальных событий и процессов, а также их дискретности и непрерывности. Социальное пространство характеризует упорядоченность и взаимодействие социальных процессов, их охват, насыщенность и плотность" [9]. Исходя из этих определений, А.Н. Лой подчёркивает относительность социального пространства и времени, так как они связаны с механизмами детерминации социально-исторических явлений.

Несмотря на попытку А.Н. Лоя выявить специфику природы социального пространства и времени, преодолев редукцию к физическому пространству и времени, он лишь переводит на язык социальной теории уже зафиксированные обоснованные в теории относительности свойства пространства-времени. Например, в зависимости от типа формации, А.Н. Лой описывает определённый темп и ритм развития общества. Чем выше темп развития общества, тем больше он "интенсифицируется", становится "более насыщенным", приобретает "большую глубину" и "большой охват" [10].

В данной статье обращение к монографии А.Н. Лоя нам важно и с точки зрения выявления и описания феномена социального пространства-времени как единого континуума. Необходимо обратить внимание, как А.Н. Лой обосновывает неразрывную взаимосвязь социального пространства и времени: "Благодаря свойству времени отражать в себе одновременно не только диахронию социального развития, но и содержание его структуры, пространство является единой со временем формой, которая зависит от социальных процессов (событий), определяет последние со стороны их упорядоченности, взаимодействия, насыщенности и охвата в структуре социального целого... Отсюда особое значение для единого пространственно-временного параметра истории имеющей структурная организация процессов, их взаимодействие, упорядоченность, насыщенность, охват" [11].

При анализе особенностей развития отечественных исследований социального пространства и времени мы сосредоточили своё внимание

преимущественно на работах Г.Е. Зборовского и А.Н. Лоя, так как именно в монографиях данных авторов были разработаны концептуально-методологические основы исследования специфических особенностей социального пространства и времени в их неразрывной взаимосвязи. В дальнейшем отечественные учёные, касавшиеся проблем социального пространства и времени, всегда начинали с детального анализа данных работ, пытаясь расширить образовавшееся концептуально-методологическое поле. Однако после исследований Г.Е. Зборовского и А.Н. Лоя так и не появилось ни одной монографии, в которой бы социальное пространство и время анализировались в неразрывной взаимосвязи. Главным образом, внимание перемещается к социальному времени, вырабатывались теоретико-методологические унифицированные понятия с целью создания условий для чёткой фиксации временных свойств различных социальных феноменов и процессов, описывались технологии оперирования социальным временем. Ярким примером такого исследования является монография В.А. Артёмова "Социальное время: Проблемы изучения и использования".

Резко выделяется из всей вышеописанной отечественной традиции исследования социального пространства-времени творчество М.М. Бахтина. Несмотря на то, что понятие "хронотоп" М.М. Бахтин вводит в рамках эстетической концепции, в качестве будущей задачи исследования данного феномена М.М. Бахтин видел необходимость выявления его как наиболее фундаментального в социальной деятельности человека во всех сферах социогуманитарного познания, не ограничиваясь областью художественного творчества. Именно поэтому мы проанализируем основные значения понятия "топос" и "хронотоп" в работах М.М. Бахтина, которые потенциально могут быть апплицированы на социальную реальность в целом.

В работах М.М. Бахтина можно зафиксировать две плоскости рассмотрения и определения топоса. Во-первых, речь идёт о единственном, неповторимом и индивидуальном месте человека в бытии. Выбор своего особого места, осознание и "осуществление" этого места является условием свершения поступка, ответственного. Человек ответственен лишь в той мере, в какой он соотносён со своим собственным местом в бытии. "Мое активное единственное место не является только отвлеченно-геометрическим центром, но ответственным эмоционально-волевым, конкретным центром конкретного многообразия мира, в котором пространственный и временной момент = действительное единственное место и действительный неповторимый исторический день и час свершения. Здесь стягиваются в конкретно-единственное единство различные с отвлеченной точки зрения планы: и пространственно-временная определенность, и эмоционально-волевые тона и смыслы" [12]. В этом контексте понятие места у М.М. Бахтина родственно понятию "этоса" Аристотеля.

Второе значение, которое приобретает топос у М.М. Бахтина, определяется значением понятия "хронотоп". В рамках этого понятия топос обретает

специфический оттенок. Несмотря на то, что М.М. Бахтин с помощью понятия хронотопа попытался зафиксировать в равной степени и пространственные, и временные характеристики эстетической деятельности, прежде всего, в литературе, однако, время здесь довлеет над пространством (Бахтин сам фиксирует, что "ведущим в хронотопе является время" [13]). "Хронотоп же даёт существенную почву для показа-изображения событий. И это именно благодаря особому сгущению и конкретизации примет времени – времени человеческой жизни, исторического времени – на определённых участках пространства" [14]. В этом значении понятие хронотопа сближается с хайдеггеровским понятием времени-пространства.

В 80-х годах внимание исследователей вновь возвращается к социальному пространству-времени, хотя форма исследований номинально остаётся закреплённой за социальным временем. Подтверждением тому является работа В.П. Яковлева "Социальное время", в которой отводится отдельный параграф для анализа пространства-времени истории, его "ширины" и "глубины".

Взаимосвязь и неразрывность социального пространства и времени В.П. Яковлев обосновывает следующим образом: "Человеческая, т. е. историческая, деятельность, как показал К. Маркс, есть единство социального времени и социального пространства: в истории пространство есть то же время, но уже "остановившееся" и "откристаллизовавшееся". Историческое пространство есть функция исторического времени. Последнее же, со своей стороны, – пространственно: оно выступает в реальном наполнении, и таким наполнением его являются действия людей, направленные как на свой собственный мир, так и на мир природы" [15]. Единство пространства – времени, согласно В.П. Яковлеву, "выражает в человеческой истории единство овеществленного и живого труда, прошлой и актуальной деятельности, преемственность между ушедшими поколениями людей и поколениями наших современников" [16].

При выявлении специфических свойств социального пространства-времени В.П. Яковлев обращается лишь к тем свойствам, которые совпадают со свойствами физического пространства-времени в теории относительности: неоднородность социального пространства-времени, "искривлённость" социального континуума, тенденция к расширению и углублению социального пространства-времени, из-за чего усложняется топология социального пространства-времени, а следовательно, и его метрика приобретает специфические черты.

На сегодняшний день в рамках отечественной традиции социальное пространство-время не является объектом специального изучения. В количественном отношении преобладают исследования социального времени, а также компаративные анализы свойств социального, физического и биологического видов пространства.

На основании выявленных тенденций развития отечественных исследований социального пространства и времени с 50-х до 90-х годов можно сделать вывод о том, что в отечественной философии и социо-

логии преобладал естественнонаучный уклон в анализе свойств природы социального пространства-времени. Из-за этого обстоятельства до сих пор ещё не были созданы концептуально-методологические основания для развития специальной теоретической области в рамках социогуманитарного познания, в которой социальное пространство-время стало бы объектом научного исследования как автономный и суверенный феномен, чьи свойства не редуцировались бы к свойствам физического, географического или биологического пространства-времени.

Однако в то же самое время в отечественной традиции мы находим зачатки конституирования социальной теории пространства-времени, разработки специального категориально-понятийного аппарата для описания свойств социального пространства-времени. В современных исследованиях последняя тенденция наиболее интенсивно развивается в рамках постструктурализма российским социологом Ю. Качановым. Особый интерес привлекают сегодня работы М. Бахтина, в которых описывается феномен хронотопа, реализуются попытки реактуализации и аппликации эстетической теории хронотопа М. Бахтина на различные сферы социальной действительности.

Только при обращении к предыдущей традиции с целью пересмотра её однозначной интерпретации и вписывания в определённые концептуально-методологические рамки можно преодолеть статичность и косность современных форм развития исследований социального пространства и времени, найти истоки для преемственной эволюции альтернативной методологии фиксации и описания специфических свойств социального пространства-времени.

1. Морозов К.Е. Проблема пространства-времени // *Философия естествознания*. Вып. 1. – М., 1966. – С. 169. 2. Мостепаненко А.М. Проблема универсальности основных свойств пространства и времени. – Л., 1969. – С. 207. 3. Лой А.Н. Социально-историческое содержание категорий "время" и "пространство". – К., 1978. – С. 12. 4. Зборовский Г.Е. Пространство и время как формы социального бытия. – Свердловск, 1974. – С. 14. 5. Там же. 6 Там же. – С. 30. 7. Яковлев В.П. Социальное время. – Ростов, 1980. – С. 10. 8. Там же. 9. Лой А.Н. Указ. соч. – С. 15. 10. Там же. 11. Там же – С. 27-28. 12. Бахтин М.М. К философии поступка // *Философия и социология науки и техники*. Ежегодник 1984-1985. – М., 1986. – С. 92. 13. Бахтин М.М. Форма времени и хронотопа в романе // *Бахтин М.М. Литературно-критические статьи*. – М., 1986. – С. 122. 14. Там же. – С. 282. 15. Яковлев В.П. Указ соч. – С. 121-122. 16. Там же. – С. 123.

В.А. Нехамкин, доц., МГУ, Москва

КОНТРАФАКТИЧЕСКИЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ СЦЕНАРИИ: СУЩНОСТЬ, ВИДЫ, СТРУКТУРА

Контрфактические исследования – важнейшее направление современного исторического познания. Так, в России в его рамках выходят антологии. Появляются статьи, монографии ученых. Заметный интерес к контрфактическим исследованиям наблюдается и на Западе. Здесь обсуждаются различные потенциальные варианты исторического развития, последствия их реализации на практике.

В гносеологическом плане контрфактические исследования начинаются с выдвижения гипотез о потенциальном прошлом, происходящем в Альтернативной истории. Они формируются на основе предположений, созданных с помощью конструкции "что было бы, если?". Данные гипотезы могут быть совершенно ирреальны, фантастичны. Например, что могло случиться, если бы люди жили 150-200 вместо нынешних 70-80 лет? Что произошло бы, будь у Ганнибала водородная бомба или у Наполеона бомбардировщики – невидимки? Но большая их часть, рассматриваемая в контрфактических исследованиях, носит характер реально возможных, научно обоснованных. Например, что могло случиться, если бы Александр Македонский прожил дольше отпущенных ему судьбой 34 лет? Как развивалась бы Римская империя, если бы в гражданских войнах середины I в. до н.э. склонного к диктатуре Гая Юлия Цезаря победил симпатизировавший республиканцам Гней Помпей? Что, могло произойти, если бы: 1) в 1805 г. русская армия успела соединиться с австрийским генералом Маком до разгрома последнего при Ульме?; 2) восстание декабристов (1825 г.) оказалось успешным?; 3) Германия победила во Второй мировой войне? Однако одним из таких гипотез недостаточно. Надо раскрыть содержание, описать каждую. Эту роль играют разрабатываемые в Виртуальной истории контрфактические сценарии.

На первый взгляд, кажется, что контрфактические сценарии – произвольно формируемый учеными объект. На самом деле это не так. По моему мнению, сценарии имеют определенную структуру. Отсюда можно выделить следующие их типы.

Рассмотрим один из видов контрфактического сценария на примере, взятом в "Истории Рима от основания Города" Тита Ливия, который посвящен потенциальной войне империи А.Македонского против Римского государства. Он включает следующие элементы.

Первый из них – цель сценария – доказательство исходного положения: войска А. Македонского не смогли бы сокрушить современный Титу Ливию Рим. Наличие цели (обосновываемого тезиса) – обязательный элемент любого сценария.

Второй элемент – указание на место действия. Чтобы сценарий носил научно обоснованный характер, необходимо указать реальное, конкретное пространство (географическое и политическое), где разворачивается его становление. Таким способом нейтрализуются возможные упреки в фантастичности данного построения. Так, в рамках созданного Ливием сценария А. Македонский вторгается на территорию Аппенинского полуострова (Италии) и настоящего государства – Римской империи.

Третий элемент – определенные параметры, при которых будет реализовываться данное событие. Они – теоретическая база для раскрытия его конкретного содержания. У Тита Ливия таких параметров выделено четыре. Событие реализуется на базе различного: а) качества воена-чальников; б) количества живой силы обеих сторон; в) степени подготовки

и организации вооруженных сил к ведению боевых действий; г) способности армий к затяжным войнам. При таких начальных условиях армии Македонии и Рима вступают в потенциальный вооруженный конфликт. Данные параметры существенным образом влияют на ход войны. С их учетом Тит Ливий развертывает сценарий, дает описание действий сторон в его рамках, показывает, как они могли бы развиваться на практике.

Четвертый элемент сценария – конкретные условия, в которых предстоит развертываться его содержанию. Они логически вытекают из параметров. Каждое условие – форма проявления определенного параметра, ее конкретное выражение. Без такого компонента виртуальный сценарий остался бы чистой абстракцией. Например, возьмем такой компонент сценария Тита Ливия, как количество живой силы обеих сторон. Историк не просто утверждает: римлян было бы больше и потому они бы победили. Он приводит конкретные цифры: 250 тыс. римлян против 34 тыс. македонцев. Сходная ситуация у Ливия и с другим параметром: способности армий к затяжным войнам. Приводятся конкретные сроки боевых действий. Римляне непрерывно воевали с карфагенянами 24 года только в ходе одного конфликта, а македонцы боролись с греками и персами (и то – со значительными перерывами) около 15 лет: с 339 г. до н.э. (битва при Херонее) до 323 г. до н.э. (смерть Александра). После чего македонская империя быстро распалась на множество государств. Значит, длительной войны с Римом Македонская держава бы не выдержала. Следовательно, конкретизация параметров с помощью условий – важный элемент виртуального сценария.

Все элементы контрфактического сценария приводят к его завершению в форме вывода. Последний начинает носить не голословный, а обоснованный научно характер. Поскольку такой вид контрфактического сценария позволяет лишь описывать потенциальное прошлое (на основе знаний, интуиции ученого, некоторых научных методов), он может быть квалифицирован как "эмпирический".

Другой тип контрфактического сценария включает следующие составные части.

1. Указание не только на место, но и на четко очерченное время действия. Предыдущий тип сценария показывал, "где" должно происходить его развертывание, но не отвечал на вопрос: "когда?". Это порождало сомнения в истинности подобных описаний потенциального прошлого. Данный тип сценария имеет определенный временной промежуток, на котором происходит его существование. Этот элемент – выражение таких общих свойств виртуальных объектов, как фрагментарность и спонтанность возникновения.

2. Создание особых правил построения контрфактических сценариев. Здесь наблюдается следующая познавательная динамика. Сначала правила используются для описания потенциального прошлого в определенной области исторического познания. Например, К. Клаузевиц соз-

дал их для военной истории и выделил четыре: 1) установить "сомнительные" (невозможные в действительности) факты, абстрагироваться от них при работе; 2) рассматривать любой эпизод боевых действий в совокупности порождающих его причинно-следственных связей, выявляя роль, степень воздействия каждой из причин на состоявшееся событие; 3) провести критическую оценку действий полководцев с учетом имевшейся у них в данный период информации; 4) выявить целесообразность использовавшихся противниками средств.

Затем появляются правила, претендующие на универсальность. Они позволяют создавать сценарии во всех областях исторического познания. Так, И.В. Бестужев-Лада выделял следующие принципы построения сценариев: 1) "реальности", позволяющий провести рубеж между реально возможными и фантастическими допущениями; 2) "логичности", позволяющий установить непротиворечивость причинно-следственных связей в их построении; 3) "сопоставимости сценариев" между собой и исторической действительностью; 4) "оптимальности", позволяющий извлекать из них уроки на будущее.

Таким образом, наряду с эмпирическим, в контрфактических исследованиях сформировался новый тип сценария. Произошло это благодаря тому, что в его структуре появились новые элементы – указание на время действия; правила. Отсюда морфология нового типа сценария (в максимально абстрактном выражении) приняла следующий вид: 1) исходный тезис; 2) указание на место и время действия (развертывания); 3) правила реконструкции потенциального прошлого; 4) параметры; 5) условия; 6) вывод (о степени истинности исходного тезиса). Поскольку новый тип сценария позволял описывать потенциальное прошлое не произвольно, а на базе определенной универсальной методологии, его можно назвать "теоретическим".

Оба типа сценариев выполняют в рамках контрфактических исторических исследований определенные функции.

1. Раскрытие конкретного содержания контрфактических гипотез, что выступает важным элементом реконструкции потенциального прошлого.

2. Дают возможность проверки степени истинности гипотез о потенциальном прошлом.

3. Позволяют осуществлять контрфактические исследования как в рамках науки, так и за ее пределами (например, в художественной литературе).

4. Связывают контрфактические исследования прошлого с иными дисциплинами. Например, с прогностикой, где тоже создаются сценарии, но относительно будущего.

5. Повышают эвристический потенциал контрфактических исследований.

Итак, сценарии играют важную роль в контрфактических исторических исследованиях. Они позволяют дать описания потенциального прошлого, подразделяются на эмпирические и теоретические, выполняют в научном познании ряд специфических функций.

ФИХТЕВСКИЙ "КОПЕРНИКАНСКИЙ ПЕРЕВОРОТ" В ФИЛОСОФИИ

Не стоит лишний раз напоминать об исключительной важности открытой немецкой классической философии для развития философской мысли. И, пожалуй, никто из современных философов не будет легкомысленно отрицать важность материала, наработанного немецкими мыслителями конца 18 – начала 19 века. Все это свидетельствует о том, что философская Германия в свое время существенно изменила облик европейской философии. Изменения в философии сопровождаются не одним (всем известным кантовским), а множеством "коперниканских переворотов". Стоит лишь назвать некоторые из них: "историко-логический" Гегеля, "экзистенциально-позитивный" Шеллинга, "герменевтико-индивидуалистический" Шлейермахера и др. Речь в данной работе пойдет о "перевороте", который совершила философия Фихте.

Выбор фихтевского учения в качестве революционного имеет свою причину. Дело в том, что Фихте и его философское наследие долгое время (зачастую и сегодня) пребывают в "маргинальном" историко-философском положении: Фихте – это "недо-Кант" и "недо-Гегель" одновременно. Кроме того, для многих философов, начиная с конца 18 века и доныне (например, Якоби, Гегеля, Хайдеггера, Адорно и др.), его мысль – воплощение необъективности, фанатизма, воли к власти и т.п. трансцендентального субъекта. Фихте на долгое время выпал из поля философского внимания. "Фихтевский ренессанс", начавшийся в западной Европе еще в 60 – 70-х гг. 20 века, до нашего "постмарксистского" пространства не дошел в полной мере.

Революционность же философии Фихте состоит в том, что теория (теоретический разум) должна полностью зависеть от практики (практического разума), чтобы верно отображать положение дел в действительности. С первого взгляда идея кажется далеко не новой: Кант настаивал на примате практического разума над теоретическим, а материализм и английский эмпиризм – на прикладной теории для частных наук. Фихтевский переворот станет заметным, если поменять ракурс рассмотрения всего развития философии Нового времени. То, что этот ракурс необходимо сменить, признавали и Кант, и Фихте, и Маркс, отмечая нехватку практического (практики) в философии. Следовательно, новым фоном для развития новоевропейской философии должно стать понятие практики.

Следует сразу же указать на различие между понятием практического как такового и практики. Практическое есть способ пребывания между-человеческих отношений, сюда включены также моменты долженствования (моральная сфера, моральность). Практика же в общем смысле является действительностью между-человеческих отношений, то есть прикладной частью практического как такового, поэтому действительная

моральность – это нравственность. Практика как действительность между-человеческих отношений распадается на множество практик (морально-нравственную, религиозно-церковную, социальную, предметную (вещную), языковую, научную и т.д.). Этот распад коренится в различности способов отношений человека к человеку, сущностью которых есть опосредование между-человеческих отношений, выявленное в средствах опосредования, таких, например, как слово, символ, действие, вещь, поступок, понятие и т.д. Эти средства и способы опосредования между-человеческих отношений становятся объектом теории и раскрываются только в теории через рефлексию.

Рефлексия как фиксация перехода одного в другое несет абстракцию в качестве отмежевания от реальных людей, которые вступают в отношения. У Фихте это выражено так, что теоретический разум получает знание о действительности только благодаря силе воображения как парения между сепаратами (в этом суть абстрактности теоретической рефлексии!). Рефлексия создает сферу теоретического, куда входят методы и методологии, как способ пребывания в опосредовании. Действительностью теоретического становится техника, которая в свою очередь распадается на техники. Можно сказать техники – это практики без людей.

Ничего плохого в теории или технике нет, так как их изначальная суть изучение средств между-человеческого отношения. Но именно в Новое время произошел чудовищный подлог: место практического занимает теоретическое, и соответственно место практики – техника. Явлением практики, подчиненной теории (технике), есть эксперимент. Эксперимент как таковой – детище Нового времени. Цель подчиняется средству, поэтому она его оправдывает. Человек есть средство, порождающее все средства: человек – животное производящее орудия труда.

Засилие теории было замечено. Кант старается показать ограниченность теоретического разума, вырывая у него саму возможность ответа на вопрос: "Что такое человек?", потому что этот вопрос практический. Так же он поступает и с вопросами о Боге, душе, мире в целом. Но Кант лишь поставил диагноз, выявил факты, но не решился на новую теорию практического и практики. Это сделал Фихте. Этим он и велик как революционер мысли.

В целом философия Фихте является прикладной, раскрывающей различные практики. Ядром же ее есть теория между-человеческих отношений, интерперсональности (термин Лаута). По Фихте теория практики возможна, если она основана на абсолютной рефлексии, которая не теряет из виду реальных людей, персон. Абсолютная рефлексия всегда конкретна, так как выражает единство практического и теоретического, и является по Фихте высшей способностью человеческого сознания. Абсолют есть личность как полнота между-человеческих отношений, в которой только что-либо и различимо. Фихтевскими словами: познанию чего-нибудь предшествует признание кого-нибудь, а теоретическому

опосредованию – практическое отношение. Когда наявно различие как общность людей, появляется индивидуальное Я как от-личие, которое показывает на генетический момент любого Я, ведущий через все сущее к полноте личности (абсолютному Я). Фихте говорит о практическом разуме как о способности восстанавливать полноту тождества самости (Я=Я) через не-Я (средство). Однако, ошибочно утверждать, что другое Я у Фихте – это и есть не-Я (как традиционно считалось). Другое Я есть образец, с которым индивидуальное Я с-личает результаты своего действия по восстановлению личной полноты.

Мысль об общественной сути абсолютного продолжает Маркс, но он избавляется от его личностного начала, внося тем самым субординацию – Абсолют (общество) доминирует над индивидом. Правильно ставя в основу познания практику, Маркс все же редуцирует ее только к предметным (вещным) отношениям. Однако, самой большой его заслугой является анализ капитализма как вещной (товарной) зависимости между-человеческих отношений.

Резюмируя выше сказанное, можно утверждать, что именно фихтевский ход мысли ведет к новой постановке фундаментального вопроса философии. От вопроса традиционной, теоретической онтологии: "Почему есть нечто, а не нет ничто?" к вопросу практической онтологии: "Почему есть кто-то, а не нет никого?". В этом и состоит суть фихтевского "коперниканского переворота" в философии.

*К.В. Рубчевский, проф., Н.Н. Назорный, асп.,
Сибирский юридический институт МВД России, Красноярск*

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИСТОРИЧЕСКОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ УКРАИНЫ И РОССИИ

Видимо, можно согласиться с М.С. Грушевским, что ранняя история Украины теснейшим образом связана с древней русской историей, откуда следует его положение об общности исторических судеб двух народов.

Киевская Русь являлась крупнейшим государством Европы. Дошедшие до нас памятники архитектуры киевского периода поражают воображение, чего стоят только Соборы – Святой Софии в Киеве и Спасский собор в Чернигове. Развивалась и философская мысль. До 30-х годов XIII века она успешно отражала натиск внешних врагов и поддерживала обширные связи со странами Центральной и Западной Европы. Князья заключали династические браки с правителями Византии, Венгрии, Польши, Швеции, Дании, Норвегии, Англии и Франции. Киевская Русь шла тогда в авангарде европейской цивилизации. Археологические исследования показали, что уровень киевских ремесел соответствовал уровню самых передовых стран Западной Европы. Надо отметить, что уже в те далекие времена медленно, но верно началось разделение единого вос-

точнославянского этноса на три народа, а затем и на три нации – украинскую, белорусскую и русскую. На то были веские объективные причины, взять хотя бы громадную территорию и феодальную раздробленность. Монгольское вторжение привело к расчленению территории и окончательно предопределило дальнейшую судьбу некогда громадной Киевской Руси. Северо-восточная и Северо-Западная части попали в кабалу к дикой Золотой Орде, а Западная и Юго-Западная части вошли в состав цивилизованных европейских государств: Великого княжества Литовского и Речи Посполитой. В связи с изменившимися условиями жизни постепенно сформировались три языка – украинский, белорусский и русский, и, следовательно, как указывалось нами выше, три нации. Не нужно быть проницательным историком или глубоким философом, чтобы понять, что Юго-Западная (Украина) и Западная (Белоруссия) части бывшей Киевской Руси, попали в относительно благоприятные условия, вошли в высококультурную среду Европы, т.е. подлинная европейская сущность Украины и Белоруссии имела возможность для своего дальнейшего развития. Украина с Белоруссией не выпали, не вышли из семьи европейских народов, что следует считать весьма позитивным событием.

По другому сложилась судьба Северных и Восточных частей некогда единой страны. Попадание в зависимость к Орде "вырвало" Россию, теперь ее уже не следует называть "Русь" из семьи европейских народов и ввергло в атмосферу азиатчины, дикости, холуйства, бездуховности. Генофонд русского народа был навсегда подорван в годы ига, ибо лучших людей из земель подвластных тогда ханам навсегда угоняли в Орду, это называлось "дань кровью". Россия все больше и больше стала походить на восточное полуварварское государство. И это вполне понятно, по другому и быть ведь не могло. В России укоренились азиатские порядки, атмосфера деспотизма и пренебрежения правам человека, как это имеет место на Востоке. Ликвидация ига не ликвидировала, и уже не могла этого сделать, азиатские элементы. С присоединением Сибири Россия и вовсе стала по-настоящему "диким" государством. Смутное время самого начала XVII века – тому яркое свидетельство. Претензии лидеров Московии на высокий статус своего государства ничем не подкреплялись – ни культурой, ни экономикой, ни духовной атмосферой в стране. Филофей сформулировал и вовсе нелепый (если не сказать глупый) тезис – "Москва – третий Рим", который сводился к абсурдной идеи богоизбранности России. На каком основании? Совершенно бесосновательно. О нравах тогдашней Москвы можно судить и по судьбе первопечатника Ивана Федорова, бежавшего оттуда на Волынь. И вот с такой страной "воссоединилась" Украина в 1654 году. Тогда, как и в наши дни, Украина была в плане социального развития, культурного уровня и правовых свобод на голову выше России, представлявшей собой деспотическое государство. А с 1709 года Петербург и вовсе стал постепенно ограничивать самоуправление Украины. К 1764 году была

ликвидирована должность гетмана, а в 1781-1783 годах было ликвидировано и особое административное устройство Украины, которая с того времени входила в состав России на правах обычных губерний. К слову сказать, казаки никогда не считали себя "москалями". В 1775 году Екатерина II уничтожила Запорожскую Сечь. Запорожцы, естественно, не могли смириться с этим, и значительная часть их в знак протеста ушла за Дунай, тогда это были турецкие территории. Царское правительство вынужденно было пойти на уступки. Через год казакам объявили амнистию, призывая вернуться на военную службу. Сначала они поселились между устьями Днестра и Южного Буга, затем им предоставили земли вдоль восточного побережья Азовского моря. Так зародилось Черноморское казачье войско, которое проникло в кубанские степи и на Кавказ. С середины же XIX века оно именуется Кубанским войском, практически по значению и численности равное Донскому. Таким образом, сегодняшние кубанские казаки – это потомки украинцев, запорожских казаков, переселившихся с Днепра на Кубань. Росла, таким образом, ущербленность Украины в политическом отношении. Известна реакционная политика царизма, а затем и советской власти по русификации Украины. Политика эта принесла немало горя великому народу Украины. Тираничное русское правительство всегда зажимало и не давало ходу талантливому украинскому ученому, вспомним хотя бы Н.И. Костомарова.

Условия для возрождения Украины появились, к сожалению, только к 1991 году. Обретя независимость, Украина вновь вошла в семью европейских народов, откуда была несправедливо вырвана деспотической Москвой. Современные российские политики нередко сетуют: Украина, мол, забыв свои корни, ориентируется на Запад. А куда ей еще, как европейской стране, следует ориентироваться? На Азию, что ли? Или, может быть, на Россию, где небывалую остроту приобрела проблема коррупции чиновничества, где постепенно образование и медицина становятся платными, где пенсионеры живут в нищете? "Хороший" же являет Россия пример для подражания! Да и в культурном плане сравнение не в пользу современной России.

Украина – единственный законный и естественный наследник, и продолжатель того великого государства, которое мы знаем как Киевскую Русь. Россия, впитав в себя азиатский элемент (монгольский, тюркский, плюс еще финно-угры), перестала быть Русью, став "лоскутной империей", с явно неевропейскими нравами и обычаями. Недоумение вызывает и укоренившееся в российской литературе деление восточного славянства на Белую Русь (Белоруссию), Малую Русь (Украину) и Великую Русь (Россию). В чем "величие" России? В том, что ее государство всегда игнорировало права простого человека? Или, может быть, в чем-то еще? Русский народ – старший брат, говорили московские начальники в советский период. На каком основании русский народ стал вдруг тогда старшим братом и получил "право" и возможность попирать интересы,

законы и достоинство других народов, проживавших тогда в Советском Союзе? Смешно и неуместно выглядит и вопрос: кто старший брат – Киев или Москва? Киев – исток и источник культуры, государственности и духовности всех восточных славян, и поползновения Москвы на эту роль вызывает лишь усмешку. Первична Русь (говоря современным языком – Украина), а Россия – это уже вторичное образование, сложившаяся в наименее развитой части территории восточных славян на границах с финно-уграми и другими полудикими племенами. За годы же советской власти Москва гипертрофированно раздулась, став к тому же и сборищем авантюристов со всего постсоветского пространства. В советские годы Москва отстраивалась и развивалась, благоустраивалась и облагораживалась за счет всех остальных союзных республик, в ущерб Украине, Белоруссии. Союзные средства направлялись в Москву, поэтому другие города их не получали или получали в мизерном объеме.

В настоящее время мы надеемся, что Украина успешно преодолет все трудности, присущие всем без исключения республикам бывшего Советского Союза и станет в один ряд с ведущими, крупнейшими странами Европы, определяя во многом политику объединенной Европы. России же, очевидно, необходимо учитывать позитивный опыт и успехи своего великого соседа в деле создания у себя гражданского общества и правового государства. Россия должна помнить свое происхождение и с большим уважением относиться к Украине, не было бы Киева, не появилась бы и Москва.

С.В. Руденко, асист., КНУТШ, Київ

ТЕОРІЯ ІНТЕРПЕРСОНАЛЬНОСТІ Й.Г.ФІХТЕ (НА МАТЕРІАЛАХ "ФАКТІВ СВІДОМОСТІ" ВІД 1810 РОКУ)

Філософія Й.Г. Фіхте і сьогодні залишається малодослідженою як у зарубіжній так і у вітчизняній філософських традиціях. Особливо це стосується не "загальновідомих" положень, які іноді створюють певні кліше у розумінні філософської системи Фіхте, а цілісного, системного аналізу творчості філософа.

Подолання суб'єкт-об'єктного відношення як вихідної форми побудови філософської системи є основним лейтмотивом філософії ХХ ст. Все більш актуальним для сучасної філософії стає пошук розуміння іншого суб'єкта, осмисленого відношення до іншого Я. В межах трансцендентальної філософії це є аналіз умов можливості знання про іншого суб'єкта, обґрунтування інтерсуб'єктивної значущості філософського дискурсу, що розкриває інтерсуб'єктивний зміст розуму і знання. Нерідко філософію Й.Фіхте, а іноді і всю німецьку класичну філософію ототожнюють із філософією суб'єктивності. Такі оцінки не є правомірними, оскільки в межах німецького ідеалізму ми можемо спостерігати розробку проблем інтерсу-

б'єктивності, про що виразно свідчить вчення про інше Я у трансцендентальній філософії. Й.Г.Фіхте, яке розкриває умови можливості пізнання досвіду іншого суб'єкта. Це вчення стало теоретичною передумовою для подальшого розвитку філософії інтерсуб'єктивності. Вчення про інше Я у філософії Фіхте залишається малодослідженим у зарубіжній філософії (Р.Лаут, Д.Генріх, В.Хьосле, Е.Хеллер) і майже зовсім систематично недослідженим у вітчизняній філософії. Частково ця проблема висвітлювалась у роботах П.П.Гайдено, Б.Вишеславцева, А.Гулиги, однак систематичного дослідження теорії інтерперсональності Й.Г.Фіхте немає у вітчизняній філософській традиції.

Перед тим як перейти до викладу теорії інтерперсональності Й.Г.Фіхте, ми вважаємо за необхідне обґрунтувати певні категорії та поняття, які будуть вживані нами, але не є розповсюдженими у вітчизняній філософії. Це стосується терміну "інтерперсональність", яким ми позначаємо відношення між суб'єктами. Як зазначає Е.Хеллер у своїй роботі "Теорія інтерперсональності у твочості Й.Г.Фіхте" (1974), термін "інтерперсональність", який має позначати відношення Я (як персоні) до Я (як персоні) не є автентичним для Фіхте. Його ввів Р.Лаут у своїх лекціях про відношення міжлюдських взаємин в університеті Л.Максимиліана. Сам Й.Г.Фіхте для позначення цього відношення користувався термінами "духовний світ" (GeisterWelt), "Відношення між вільними істотами як такими" (Gemeinschaft zwischen freien Wesen als solchen), "розумний світ" (Vernunftwelt), "Суспільство як відношення розумних істот між собою" (Gesellschaft als Beziehung der vernunftigen Wesen auf einander), "Система багатьох Я" (System von Ich), "Співтовариство індивідів" (Gemeine von Individuen). Як зазначає Е.Хеллер, Е.Гусерль використовував для опису цього відношення термін "інтерсуб'єктивність" (Intersubjektivität), однак він позначає термін "інтерперсональна інтенціональність" (interpersonale[r] Intentionalität) [1]. Виходячи з такої системи термінів, на наш погляд, термін інтерперсональність хоча і не є автентичним для Фіхте, однак присутній у традиції дослідження вчення про інше Я у філософії Фіхте, є найбільш вдалим для позначення теорії іншого Я. Тому у даному дослідженні ми будемо використовувати його для позначення відношення між Я (як персоною) до Я (як персоні)

Філософська система раннього Фіхте ґрунтується на претензії істинного розуміння кантіанства. Саме у проясненні і обґрунтуванні нерелективних положень трансцендентальної філософії Імануїла Канта сам Й.Фіхте бачив своє завдання. Система трансцендентальної філософії І.Канта містить у собі багато суттєвих протиріч, що було помічено ще сучасниками Канта (Рейнгольд, Шульце, Маймон, Якобі та ін.). Висвітлення і аналіз всієї сукупності складних моментів кантіанської філософії може стати окремою темою дослідження. Тому для нас цікавими виявляються лише основні проблемні моменти теоретичної та практичної філософії І.Канта. Метою цього аналізу є виявлення парадоксальних

ситуацій у філософії Канта для визначення і розуміння недостаючих, на думку критиків Канта та Фіхте як критика, компонентів. Умовно "Критику чистого розуму" ми можемо поділити на три основні частини, які відповідають критичному аналізу І.Канта основних пізнавальних здатностей душі. Такими у "Критиці чистого розуму" є чуттєвість, яка розглядається у трансцендентальній естетиці, розсудок (трансцендентальна дедукція категорій, аналітика основоположень) та розум (трансцендентальна діалектика). Кожен з цих розділів складає собою відповідь на питання: як можлива чиста математика, як можливе чисте природознавство, як можлива філософія (метафізика). Сукупність цих відповідей, на думку Канта, складають собою прояснення основного питання "Критики чистого розуму": як можливе знання, тобто – "Що я можу знати?".

Основним пунктом критичної філософії І.Канта виявляється положення про необхідність пошуку умов можливості знання, яке має передувати розгляду самого знання. Критичний перегляд наших здатностей до пізнання є реалізацією ідеї критичності всієї філософської системи І.Канта, що прояснює суть критичної стратегії філософа. Перелічені засадничі можливості кардинальної зміни у теорії пізнання, яка отримала назву у самого І.Канта і подальших його дослідників "Коперніканського повороту". Суть його можна виразити в двох основних положеннях. По-перше, пізнання розуміється не як осягнення самих речей, досвіду, а виявлення умов можливості речей і досвіду. Тобто пізнання тлумачиться як процес, який ми можемо досліджувати за допомогою трансцендентального методу. Саме тому сам І.Кант називає свою філософію трансцендентальною: "Я називаю трансцендентальним всяке знання, займаючись не стільки предметами, скільки нашої здатністю познання предметів, поскільки оно должно быть возможным а priori. Система таких понять должна называться трансцендентальной философией" [2]. По-друге, умови можливості пізнання, досвіду обумовлюються нашими здатностями, тобто належать суб'єктові, який є активним у своїй пізнавальній діяльності і сам конструює світ об'єктів, що можуть бути пізнані. Критичний перегляд здатностей до пізнання суб'єкта виявляє багато ілюзій, оман, сукупність яких І.Кант називає необхідною діалектикою розуму. Подібна стратегія була направлена проти догматизму, аксіоматичності, які були характерні для деяких філософських систем того часу. Однак для І.Канта залишається релевантним відношення між запитаннями "що я можу знати?" і "як можливі синтетичні судження а priori?" Тобто знання, яке досліджується у "Критиці чистого розуму", це – наукове знання. Однак, яким знанням виявляється сама система І.Канта? Чи можливо в ній застосувати трансцендентальний метод по відношенню до самої себе? Система суджень, з яких складається "Критика чистого розуму" не є наукою, ці судження не є науковими. Тобто є знанням іншого типу, не науковим знанням. Саме на цих підставах Й.Г.Фіхте вбачає недостатність кантівської теорії пізнання і пропонує ідею "Науковчення" – такої системи

знань, яка з одного боку обґрунтовувала б будь-яке знання і наукове в тому числі, тобто представляла умови можливості наукового знання, і з іншого боку – обґрунтовувала б себе, тобто була умовою можливості самої себе. Саме на цій підставі ми можемо сьогодні говорити про філософію Канта як іррефлексивну трансцендентальну філософію, а про філософію Й.Фіхте як про рефлексивну трансцендентальну філософію. Перша відрізняється від другої тим, що не обґрунтовує власної значимості, не обґрунтовує себе як деяке знання.

Таке розуміння ми бачимо і у сучасних дослідників трансцендентальної філософії, наприклад В.Хьосле. У одному зі своїх досліджень він так розрізняє іррефлексивну та рефлексивну трансцендентальні філософії: "Подход Канта я называю "иррефлексивным" потому, что в "Критике чистого разума" обосновывающее и обосновываемое не совпадают... Под "рефлексивной" же трансцендентальной философией я понимаю, напротив, философию, исследующую не условия возможности чего-то другого – например, науки и морали, – а себя самой" [3]. Згодом, у своїй роботі "Криза сучасності та відповідальність філософії" (*Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*) В. Хьосле поглиблює свою думку, називаючи трансцендентальну філософію Канта так як і раннього Пірса іррефлексивною, оскільки в цих системах немає умов можливості для рефлексивного розрізнення, їхньої діяльності та не рефлексує над тим, що від цієї діяльності відрізняється, тобто немає розрізнення філософського знання з природничим [4].

Теоретична філософія І.Канта не входить до предмету даного дослідження, однак без позначення основних її положень неможливо виявити особливості практичної філософії, а разом з ними і особливості розуміння Кантом іншого Я у дослідженні практичного розуму. На відміну від теоретичної філософії, де розглядається процес пізнання у межах суб'єкт-об'єктних відношень, практична філософія І.Канта обґрунтовує практичний розум як автономну сферу діяльності. В межах цієї автономії змінюється розуміння поняття досвіду, а, отже, і умови його можливості. Якщо умовами можливості знання про об'єкт є чуттєвість, яка розкривається у двох формах споглядання (простір і час), розсудок з наявним категоріальним устроєм, що підпорядковується єдності самосвідомості і т.д., то умовою моральності (*Sitten*) є спільнота розумних істот, кожна з яких є певною персоною (Я). Лише в цій спільноті можливі такі категорії як "добро" і "зло", "благо", "совість" і т.і., що складають моральний досвід, який не може бути редукованими до емпіричного досвіду. У своїй системі практичної філософії І.Кант обґрунтовує ідею ноуменального світу, членами якого є всі розумні істоти, обґрунтовує особливість практичного розуму, практичних трансцендентальних ідей, постулатів (свобода, безсмертя душі, Бог) бути регулятивними діяльності, тобто не мати можливості бути дедукованими до емпіричного досвіду. Практичний розум є творцем і носієм регулятивних ідей. Однак єдиною умовою можли-

вості такого устрою є інтерперсональний зв'язок, що обумовлює процес взаємодії між суб'єктами діяльності. Без цього зв'язку, в межах одного суб'єкта ця система практичного розуму втрачає сенс, оскільки кожна категорія, постулат і сам категоричний імператив мають інтерперсональний характер. Сам І.Кант відмовляється здійснити дедукацію категоричного імперативу, оскільки він позбавлений усякого зв'язку з емпірією. Обґрунтування категоричного імперативу І.Кант будує на визначаючих основах нашої волі, якими є максими, як суб'єктивні основоположення та імперативи, як об'єктивні. Тому відповідність максими, яка може бути пов'язана з емпірією, загальному законодавству, яке є чистий регулятив, ідея ноуменального світу обґрунтовує вчинок як моральнісний. Формою такої відповідності максими загальному законодавству практичного розуму є категоричний імператив. Категоричний імператив особливо у своєму другому формулюванні, вже передбачає інтерперсональний зв'язок як даний. Однак в усій системі практичної філософії Канта ми не зустрічаємо обґрунтування інтерперсональності. Вся система практичної філософії Канта – це аподиктичне знання про загальний моральний досвід усіх розумних істот. Однак наявність самих розумних істот, інших персон, інших Я, постулюється. Обґрунтування інерперсональності є також умовою можливості і філософії права, соціальної філософії, філософії історії. Як зазначає Е.Хеллер дослідник теорії інтерперсональності Й.Г.Фіхте, докантівська традиція допускала подібний догматизм, і сам Кант, будучи противником догматизму у теорії пізнання, допускає його у своїй практичній філософії. "Томас Гоббс та Жан-Жак Руссо приймали у своїх правових та суспільнотеоретичних творах неререфлектовані і догматичні визначення інтерперсональних відношень, але філософського доведення для прийняття першопочаткового відношення між Я і Ти вони не вводили... Сам Кант, який боровся у своїй теорії пізнання проти догматичних передумов (Voraussetzung) у філософії, але у творі з філософії права "До вічного миру" покладав наперед неререфлектовані інтерперсональні відношення як дані" [5].

Таке розуміння кантіанства характерне саме для Й.Г.Фіхте. Адже практично всі проблеми мають початок, на думку Й.Фіхте, саме у відсутності певного першопринципу. Цей першопринцип має бути безумовний, тобто такий, який не може бути дедукований, або обумовлений деяким причинно-наслідковим рядом. Саме у першопринципі, який за Фіхте є діяльна самосвідомість (Я), повинні бути тотожними обґрунтовуюче і обґрунтовуване, а, отже, це принцип тотожності суб'єкта і об'єкта. Саме з цього першопринципа ранній Й.Г.Фіхте спробує дедукувати інше Я.

Це міркування було наведено нами для того, щоб показати особливості розуміння кантіанства Й.Фіхте. Звичайно, аргументи Й.Фіхте і сучасних дослідників філософії І.Канта залишаються вагомими і значущими. Однак, їхня абсолютизація також не є правомірною у рамках філософського дослідження. Для того, щоб зняти претензію на абсолютність подібної критики, на наш погляд варто розглянути вихідні методологічні

положення філософії І.Канта, щоб зрозуміти можливість іншого тлумачення і розвитку кантіанства.

Як ми вище зазначили, І. Кант називає свою філософію трансцендентальною на підставі винайденого їм нового трансцендентального методу. Спробуємо з'ясувати сутність цього методу для спроби апології філософії І.Канта від критики з боку Й.Фіхте. Як пише сам Кант, його цікавлять не стільки самі речі, скільки умови можливості останніх, тобто процес пізнання. Суть трансцендентального методу Канта полягає в тому, що при дослідженні філософ бере факт і досліджує умови його можливості. Причому питання про генезу цього факту, або ж про його проблематичність є вже результатом, а не вихідним положенням. Якщо в результаті дослідження вдається встановити умови можливості цього факту, то встановлення умов можливості, мабуть, за Кантом є достатнє обґрунтування. Факт за І.Кантом постає як даність, яку необхідно перевірити. Власне, якщо б І.Кант не приймав би факт як даність, то неможливим було б вчення про річ-у-собі, яка є принципово непізнаваною у філософській системі філософа, такою, що існує у собі, тобто безвідносно до суб'єкта. Питання про умови можливості речі-у-собі є абсурдним для І.Канта, як і питання про умови можливості апріорних форм чуттєвості, синтетичної єдності трансцендентальної аперцепції, категорій та ін. Система трансцендентальної філософії І.Канта задає певну межу пізнання, при цьому залишаючись відкритою.

Річ-у-собі стала предметом критики багатьох філософів (Рейнгольд, Шульце, Якобі та ін.) та Й.Г.Фіхте у тому числі. Ми можемо говорити про розподіл філософських систем на матеріалістичні та ідеалістичні. Власне критерієм поділу було зовсім не вирішення так званого "основного питання філософії" про первинність духу чи матерії. Матеріалістами називалися ті філософи, які визнавали річ-у-собі, ті, що не приймали вчення про річ-у-собі називалися ідеалістами. Філософія І.Канта демонструє нам неможливість ні матеріалізму, ні ідеалізму у чистому вигляді. Наскільки річ-у-собі залишається у Канта гіпотетичною, настільки ж Фіхте не може вирішити проблему матеріалізму та ідеалізму теоретично, а говорить про вільну і не вільну свідомість. По суті, суперечка між ідеалізмом та матеріалізмом за Фіхте – це суперечка між вільною і не вільною свідомістю. Саме тому єдиним висновком Фіхте є той, що вибір між ідеалізмом і матеріалізмом залежить від вибору кожної людини, відповідно для якої є пріоритетним принцип свободи, або принцип речі. Звичайно, Фіхте обстоює позицію ідеалізму, обґрунтовуючи вільну діяльність самототожного першопринципу – Я. Однак, як показав аналіз цієї проблеми висновки Фіхте є також гіпотетичними. Тому будь-який матеріалізм, так само як і будь-який ідеалізм є гіпотезою у філософському дискурсі.

Система практичної філософії І.Канта демонструє нам відсутність обґрунтування інтерперсональності. Й.Г.Фіхте одним з перших помічає цей недолік і аналізує його у "Фактах свідомості" від 1810 р. Більш того, Фіхте

вважає закономірним неможливість обґрунтування іншого Я, іншої суб'єктивності, оскільки систему І.Канта він трактує як матеріалізм: "Матеріаліст, молча предположив существование многих я (иначе он к этому не может прийти), может объяснить согласованность их представлений о чувственном мире, опираясь на вещь в себе и на воздействия, которые она производит соответственно своему бытию. Но представление о других разумных существах, кроме него, он никогда не будет в состоянии объяснить... Ибо хотел бы я знать, какое впечатление от чувственного объекта может вызвать образ совершенно сверхчувственного, образ Я" [6]. Отже, ми можемо говорити про відсутність у кантівській системі практичної філософії обґрунтування інтерперсонального відношення, говорячи сучасною мовою – суб'єкт- суб'єктного відношення. Інше Я, яке є необхідною умовою кантівської етики, філософії права, філософії історії, постулюється І.Кантом як факт, що не може бути обґрунтований, що розуміється Фіхте як догматизм. Саме відсутність рефлексивного обґрунтування в кантівській філософії і, рефлексивного обґрунтування іншого Я в системі практичної філософії Канта зокрема, є тією основною передумовою критики і розвитку з боку Фіхте філософії І.Канта, що було одним з визначальних факторів становлення і розвитку рефлексивної теорії інтерперсональності Фіхте.

Філософію Й.Г.Фіхте іноді називають етичним ідеалізмом. Всю систему Фіхте можна розділити на три частини: теоретичне науковчення, практичне науковчення та їх синтез. В межах теоретичного науковчення, яке генетично передує практичному, не виникає проблеми іншого Я. Однак, ще І.Кант у своїй філософії дійшов висновку про примат практичного розуму над теоретичним. І у Фіхте практичний розум, практична здатність будучи другою на рівні генези, виявляється першою на рівні значущості. Оскільки система "науковчень" є досить розгалуженою, для нас є необхідність прослідкувати постановку питання про інше Я у філософії Фіхте для того, щоб прийти до систематичного аналізу проблеми іншого Я у свого роду підсумковій роботі Й.Фіхте – "Факти свідомості" від 1810 р.

Як ми зазначили вище, в основу своєї філософської системи Фіхте ставить першопринцип, який є самообґрунтовуючим – принцип Я. Я розуміється як самосвідомість, що являє собою принципову єдність суб'єкта і об'єкта, оскільки сама у свої діяльності покладає себе як об'єкт, будучи суб'єктом. Другим моментом є розуміння Я як інтелектуального споглядання (*intellektuelle Anschauung*), що є позачасовим теоретичним актом, який є абсолютним, тобто безумовним актом діло-діяння (*Tathandlung*). Ці два моменти є умовою можливості синтезу в Я "Я і не-Я". Важливим для нас виявляється поняття самосвідомості, яке за Фіхте є основоположним принципом філософії і безумовно самообґрунтованим. Самосвідомість виявляється первинною рефлексивною структурою по відношенню до свідомості. Саме тому із самосвідомості Фіхте розпочинає дедукцію всіх положень "Науковчення" і у тому числі дедукцію іншого Я. Цей важливий момент виділяє і В.Хьосле, характеризуючи вихідний принцип філософії

Фіхте – Я як певну *causa sui*. Опираючись на роботи Д. Хенріха, В.Хьосле підкреслює неможливість каузальної реконструкції Я, тобто самосвідомості, оскільки "самосознание есть принципиальное тождество субъекта и объекта. Я, во всяком случае, есть единственная известная нам структура, способная делать себя предметом своего рассмотрения..." [7]. Саме тому ми не можемо зрозуміти генезу самосвідомості у смислі рефлексії, оскільки така позиція передбачає іррефлексивне Я, яке роблячи другий крок, рефлексує щодо себе. Це неможливо, оскільки це іррефлексивне Я не може бути помисливо за жодних обставин.

У філософії раннього Фіхте проблема іншого Я тематизується у філософії права, що є частиною практичної філософії Фіхте. Першою умовою можливості встановлення правових відносин є наявність співтовариства розумних індивідів, інших Я. Як зазначає дослідник філософії Фіхте П.П.Гайденко, ще у Канта ми зустрічаємо розрізнення самосвідомості як теоретичного акту (єдність трансцендентальної аперцепції) і як самовизначення – акту практичного [8]. Беручи розроблений Кантом принцип активності суб'єкта пізнання, Фіхте наділяє діяльністю Я як самосвідомість та Я як інтелектуальне споглядання. Отож, самосвідомість за Фіхте має лише практичну природу. Отже, виникає необхідність знайти той об'єкт, який визначає індивіда до самовизначення. Однак такий об'єкт має мати специфічну природу, адже самовизначення – акт свободи, тому не можна проводити необхідний причинно-наслідковий зв'язок. Те, що визначає індивіда до самовизначення – не причина, оскільки неможлива буде свобода індивіда, тому це – заклик. Заклик є актом свободи, але вже іншої свободи, якою не може бути жоден зовнішній об'єкт, а лише інший суб'єкт, інше Я. Умовою самовизначення Я є інше Я. Цей висновок інтерпретується П.П.Гайденко як висновок про те, що людина тільки серед інших людей стає людиною [9]. Ранній Фіхте дедукує інше Я з кінечної самосвідомості, тобто самосвідомості індивіда. Ця дедукція опирається на сферу практичного, а не теоретичного Я, тому пізнання іншого Я неможливе. Ми можемо лише визнати існування інших Я. Свободу іншого ми можемо лише визнати, тим самим констатуємо власну свободу, що робить нас членами общини розумних істот, яка уможливорює сферу належного, де можлива свобода кожного, тобто свобода є умовою можливості інтерперсональності.

Підсумовуючи викладене, можна зазначити, що усякий об'єкт рефлексії є необхідно обмеженим. Оскільки Я як самосвідомість є і об'єкт рефлексії, який характеризується вільною діяльністю, то Я не може приписувати собі вільну діяльність, тобто усвідомлювати себе як свободне (вільне), не покладаючи одочасно іншу діяльність, що не належить йому. Ця інша діяльність не може виходити з об'єкта, а лише з іншого Я. Свобода обумовлює інтерперсональність, моральність, мета якої – інше Я.

У "Фактах свідомості" від 1810 р. теорія інтерперсональності набуває завершеного характеру. Саме тому саме ця робота Фіхте є основною для даного дослідження. Серед дослідників філософії Фіхте існує декіль-

ка точок зору, а, отже, і декілька способів періодизації творчості філософа. Сам Фіхте вважав, що не змінював кардинально своїх поглядів. Цю точку зору розділяє і Манфред Бур. Однак, ми можемо говорити про деяку зміну типу філософування у еволюції мислителя. На думку Віндельбанда, творчість Фіхте ми можемо розділити на два періоди, перший з яких Віндельбанд позначає як етичний ідеалізм (1804-1809) другий – як релігійний ідеалізм (після 1809 р.)

Оскільки дана проблема не входить до предмету дослідження, ми не будемо детально аналізувати творчість Фіхте на предмет періодизації. Так чи інакше, "Факти свідомості" від 1810 р. – це робота, яка характеризується іншим стилем, іншим способом постановки проблеми, більшою зрілістю і самостійністю. Саме у цій роботі ми маємо розроблену теорію інтерперсональності. Стратегія обґрунтування зазнає деяких змін по відношенню до ранніх робіт Фіхте.

Дедукацію іншого Я у "Фактах свідомості" Фіхте не розпочинає з індивідуальної (кінечної) самосвідомості. Розуміючи Я як функцію відношення, що виражає єдність вільної, діяльності, Фіхте окреслює поле практичної здатності, яка передпокладає Я як єдину діяльність, єдине життя: "До сих пор мы представляем жизнь свободы и сознания как единую, выводим из этого единства, и объясняли, и доказывали, предполагая это единство" [10]. Я не розуміється Фіхте як індивідуальне Я, а як єдина діяльність, функція (єдність) відношення. Будь-яке відношення не може бути індивідуалізоване, воно за своїм поняттям передбачає (перед-покладає) інших, оскільки сама сутність відношення полягає в тому, що відношення може бути лише між чимось. Отже, безумовна діяльність Я конститує систему інших Я. Я є свідомістю відношення однак це перед-покладання поки що є неререфлексивним, система інших Я встановлюється як факт свідомості: "В этом утверждении заключается следующее: 1) существуют подобные мне существа, кроме меня; 2) они вынуждены: ... признавать за подобное себе существо меня самого... 3) они принуждены воспринимать продукты моей деятельности в материальном мире" [11]. Таким чином, тематизація Я як функції відношення об'єктивує систему інших Я, як співтовариства розумних істот, що пов'язані єдиним життям, тобто єдністю діяльності. Водночас ця об'єктивація залишається фактичною, тобто без розкриття вищого зв'язку цього відношення Об'єктивація інших Я не тематизує умови для мислення Я, поза Я, саме тому ми впадаємо у помилку, імплікуючи схему теоретичної здатності, яка принципово орієнтована на об'єкт, у схему практичної здатності, яка принципово орієнтована на суб'єкт: "Нельзя сказать: Я думаю (произвожу мысленно) другое Я" [12]. Інше Я не постає як об'єкт, тому воно не може бути детерміновано не на рівні генези, не на рівні значущості, і взагалі не може бути дедуковано з кінечної самосвідомості. Первинна діяльність не є індивідуальною, тому умовою індивідуального Я є не інше індивідуальне Я, а відношення між індивідуальними Я, яке вира-

жається єдиним життям як єдністю діяльності, синтезом якої є Я як функція відношення. Це Я є абсолютним (безумовним) і первинним на рівні значущості. Тому, за Фіхте, слід стверджувати навпаки: не індивідуальне Я продукує мисленно інші Я, а "общее и абсолютное мышление думает (мысленно производит) другие Я и меня в том числе (курс. мій – С.Р.)" [13]. Такий підхід, на нашу думку, знімає деяку обмеженість дедукції у ранній творчості Фіхте, де ми спостерігаємо дедукцію лише одного іншого Я. У "Фактах свідомості" філософ дедукує не тільки інше індивідуальне Я, а систему інших Я (System von Ichen), співтовариство індивідів (Gemeine von Individuen). Отож, рефлексія абсолютного Я в саме себе виявляє його сутність – систему інших Я, систему індивідів. Однак, ця система поки-що залишається фактом свідомості, обґрунтування якого можливе лише за умови віднайдення вищого зв'язку. На даному етапі ми можемо говорити про зміну акцентів у розумінні активної діяльності Я. На рівні значущості первинною є не пізнавальна діяльність Я, що є умовою єдності діяльності, а практична діяльність Я, що є умовою єдиного життя, свідомість якого є співтовариство індивідів. Шлях до об'єкту (тобто пізнання) лежить через інший суб'єкт, через розуміння системи інших Я. Для Фіхте життя – вище пізнання. Якщо ми будемо залишатися на первинній позиції, не змінюючи акценти, то ми з необхідністю прийдемо до висновку про те, що хоча ми і встановлюємо наявність інших індивідів, однак всі вони розглядаються нами як об'єкт, що є неможливим, оскільки ми визнали за ними вільну діяльність. Це протиріччя приводить нас до результату, що всі "индивиды как таковые суть безусловно отдельные замкнутые в себе миры, совершенно между собой не связанные" [14]. Фіхте, змінюючи акценти, обґрунтовує мислення як свідомість життя, отже, не можна звинувачувати мислителя у суб'єктивному ідеалізмі, чи методологічному соліпсизмі, адже єдина діяльність Я розуміється не як індивідуальна, а як загальна, єдина, як єдине життя, що рефлектуючи у себе, виявляє свою сутність систему розумних індивідів. Отже, індивіди не є суть замкнені в собі світи, а безпосереднє духовне життя є "создатель всех явлений и самих являющихся индивидов" [15]. А звідси і висновок: Я як форма "загального життя" виражає мислення співтовариства індивідів. Це мислення є "спільним знаменником" для всіх індивідів, що уможливорює практичну діяльність і власне категоричний імператив: "все думают об одной и той же общине, о той же системе многих Я, только каждое Я имеет особую отправную точку, особую сферу внутреннего созерцания, из которой оно исходит" [16]. Отже, будь яка індивідуальність завжди пов'язана із загальним мисленням Я як функції відношення, яке досягає свідомості у системі індивідуальних Я.

Як безкінечною є діяльність Я, так і безкінечною є община індивідів. Власне ми можемо трактувати Єдине життя Я як суспільну свідомість, яка є умовою єдності окремих індивідів. Однак ця суспільна свідомість не обумовлюється економічними формаціями т.т.і. Фіхте знаходить інше обґрунтування, яке ми розглянемо нижче. Ми визнаємо існування іншого

Я не тому, що воно діє на нас, закликає, а через наявність єдиного суспільного життя, суспільної свідомості, яка імпліцитно конститує систему інших Я як безумовну, тобто абсолютну: "Мы предполагаем существование другого Я не потому, что оно проявляет себя, а безусловно (курс. мій – С.Р)" [17]. Це положення суттєво відрізняє теорію інтерперсональності Фіхте за "Фактами свідомості" від дедукції іншого Я у раннього Фіхте. Індивідуальна душа розуміється Фіхте як проєкція, статичний образ діяльного Я. Підсумовуючи викладене, ми можемо говорити про дедукцію системи інших Я з надіндивідуального Я, яке є якісно однорідним і знаходить своє самоусвідомлення у кількісному вираженні (системи індивідів). Отже, єдність кожного індивіда забезпечується якісною єдністю абсолютного Я як функції відношення, єдиного життя індивідів. Кожен окремий індивід – носій якісно єдиного життя, тому він впізнає і визнає в інших подібних собі. Важливим моментом є розуміння Фіхте на рівні значущості первинності общини індивідів. Це є відповідь на кантівську річ у собі, адже умовою активної пізнавальної діяльності суб'єкта за Кантом є деяка річ у собі, яка афіціює чуттєвість. Фіхте протиставляє такій позиції інше розуміння процесу пізнання, як такого, якому передує наявність інших суб'єктів. Не абстрактна річ у собі афіціює нашу чуттєвість, а інше Я, інший суб'єкт є умовою можливості знання і процесу пізнання. Шлях до об'єкту лежить через аподиктичну достовірність іншого суб'єкта. Отже, співтовариство розумних істот, вільних інтелігенцій, які є умовою можливості знання. Саме тому знання за Фіхте є буття свободи.

Залишається лише непроясненим вищий зв'язок, про який ми згадували на початку. Проблема стосується обґрунтування того, як можливий зв'язок кінчної самосвідомості індивіда з діяльно-безкінечним практичним Я. Власне, функцією якого відношення є Я як рефлексія єдиного життя. Цією вищою здатністю за Фіхте є свобода. По-суті, проблема відношення індивіда до якісно єдиного життя, яке є буття-свободою, трансформується у проблему відношення індивіда і Абсолюта. Якщо ми визнаємо якийсь необхідний зв'язок між індивідуальним Я, системою Я, і абсолютно-діяльним Я, то це буде нівелюванням індивідуальності, оскільки інше Я буде відрізнитися лише своєю кінчністю. І Я не буде безумовним, а обумовлений зв'язок є необхідним, адже являє собою своєрідний момент, без якого неможливо досягти єдності системи. Відповідь Фіхте: зв'язок і, є і немає. Це відношення, функцією якого є Я, – свобода. Вищою здатністю виявляється свобода, яка знімає протиріччя випадковості і необхідності. Свобода є метою діяльності і умовою відношення як функції діяльності. Умовою реалізації свободи як відношення між індивідами, та між індивідами і Абсолютом є інтерперсональність, яка є формою реалізації свободи. Обмеження індивідуального Я диспозицію його по відношенню до Абсолюта, а, отже, морального закону. Це обмеження є заборона порушення свободи іншого, отже, "в других Я запрещение предполагает, что нравственная цель есть цель для всего

развития свободы и что ради этой цели не должна быть нарушена ничья свобода" [18]. Вища здатність до свободи є здатністю усвідомлювати самовизначення. Це рефлексія над рефлексією, яка уможлиблює мораль. Отже, вища здатність є буття-свободою, яке розуміється як визнання іншого Я як вільного. Через іншого за Фіхте відкривається шлях до самосвідомості Абсолюту. Моральний закон як умова користування свободою серед інших Я, у співтоваристві індивідів є умовою споглядання сутності Бога. Отже, свобода як самосвідомість, сутністю якої є інтерперсональність, є умовою морального закону, а, отже, і пізнання Абсолюту, який є Єдиним життям. Лише єдине життя як свідомість співтовариства інших Я є умовою можливості споглядання морального закону, який є формою розуміння інших. Отже, вищою здатністю є практична здатність до свободи, шлях до якої лежить через інше Я. Таким чином, система інших Я виявляється умовою можливості як самосвідомості кожного окремого індивіда, так і самосвідомості якісно безумовного Я, що є функцією єдиного життя.

Розв'язання проблеми обґрунтування займає значне, можливо, навіть, найголовніше місце у філософській системі Й.Г.Фіхте. Філософія раннього Фіхте ґрунтується на першопринципі, який має бути гранично обґрунтований. Вимога до самообґрунтування, тобто обґрунтування не тільки того, що обґрунтовується, а й того, що обґрунтовує є наскрізною лінією у філософії Й.Фіхте. Саме тому філософію Фіхте ми можемо назвати рефлексивною трансцендентальною філософією.

Найбільш тематизовано проблема філософського обґрунтування висвітлюється у сучасній комунікативній філософії. Доводити теоретичне значення філософії Фіхте щодо трансцендентальної прагматики сьогодні немає потреби, адже воно визнається найвидатнішими представниками останньої (К.-О.Апель, В.Хьосле, Ю.Хабермас та ін.). Однак, непроясним залишається той факт, що філософія Фіхте в межах трансцендентальної прагматики розуміється як філософія суб'єктивності [19], що, звичайно, є обмеженням у розумінні розуму, який має зріз інтерсуб'єктивності. В межах трансцендентальної прагматики проблема граничного обґрунтування (*Letztbegründung*) є проблема обґрунтування як певного дискурсу, який включає у себе учасників комунікації, так і самої комунікативної філософії. Отож, обґрунтування дискурсу є обґрунтуванням інтерсуб'єктивної значущості філософського знання, яким має бути трансцендентальна прагматика, тобто вона має бути рефлексивною трансцендентальною філософією інтерсуб'єктивності. Саме таку вимогу ставить і обґрунтовує В.Хьосле: "Основний пункт (*Pointe*) трансцендентальної прагматики полягає в тому, що інтерсуб'єктивна думка пов'язується з рефлексією – це є рефлексивна трансцендентальна філософія інтерсуб'єктивності [20]. Продовжуючи свою думку, В.Хьосле позначає філософію І.Канта як іррефлексивну трансцендентальну філософію суб'єктивності, а погляди раннього Ч.Пірса як іррефлексивну трансцендентальну філософію інтерсуб'єктивності. Розуміючи філософію Й.Г.Фіхте як рефлексивну трансценден-

тальну філософію суб'єктивності, В.Хьосле розуміє її як теоретичну передумову трансцендентальної прагматики, розуміючи трансцендентальну прагматику як фіхтеанство інтерсуб'єктивності [21]. Ця проблема розкривається В.Хьосле у одноіменній статті, яку ми згадаємо нижче.

Проблема обґрунтування є цікавою для дослідження у філософії Фіхте. Однак, відповідно до предмету даного дослідження, для нас є цікавим спосіб обґрунтування теорії інтерперсональності Й.Г.Фіхте. Розкриття способу обґрунтування теорії інтерперсональності передбачає відповідь на запитання: "як можливе осмислення знання про іншу персону, інше Я?" Обґрунтування не-гіпотетичності цього знання є умовою можливості обґрунтування і вчення про інше Я. Як вже зазначалося, обґрунтування і систематичний виклад теорії інтерперсональності Фіхте різняться між ранньою та пізньою творчістю філософа. Ранній Й.Г.Фіхте користується саме дедукцією для обґрунтування іншого Я, по суті, виходячи з кінечної само-свідомості, ранній Фіхте дедукує з необхідності інше Я.

На перший погляд ми можемо зробити висновок про недостатність цього методу, що іманентно присутня в самому понятті дедукції. Справді, класична дедукція здійснюється з аксіом, які за своїм поняттям залишаються недоведеними. Система аксіом створює умови лише для гіпотетичного мислення. Спроби подолання аксіоматизму у дедуктивно-філософському виведенні ми зустрічаємо ще у Декарта, основоположний принцип системи якого обґрунтовується певною епістемологічною очевидністю. Однак, як зазначає Апель, це є "припинення надання підстав у певній точці" [22], що є одною з альтернатив відомої триреми Мюнхаузена, запропонованої Г.Альбертом проти граничного обґрунтування. Епістемологічна очевидність і справді є припиненням надання підстав, оскільки можливим є запитання про обґрунтування, умови можливості самої очевидності. Водночас, залишається невирішеною проблема філософського обґрунтування самої дедукції. Звичайно, при обґрунтуванні іншого Я, Фіхте критично переосмислює і модифікує метод дедуктивного обґрунтування. Однак, ранній Фіхте не застосовує іншого методу обґрунтування своєї теорії. Зберігаючи схему дедуктивного міркування, філософ намагається усунути один з слабких моментів, який є для нього зрозумілим. Оскільки слабкою стороною дедуктивного міркування є те, що в межах дедукції не здійснюється осмислення і обґрунтування засновків, то саме засновки залишаються гіпотетичними судженнями. Таким чином і висновок такого міркування необхідно виявляється гіпотетичним судженням. Знявши проблему гіпотетичності засновку ми знімемо проблему гіпотетичності висновку. Отже, в основі теорії має бути ні аксіома, ні догма, ні епістемологічна очевидність, а дещо самообґрунтоване, самодостатнє, абсолютне. У дедуктивне обґрунтування Й.Г.Фіхте впроваджує метод, який В.Хьосле називає "метод рефлексивного осмислення засновку" [23]. Головною думкою раннього Й.Фіхте є відкриття беззасновності розуму. Саме розум виявляється абсолютною самообґрунтованою стру-

ктурою, автономним і спонтанним, оскільки не може бути визначеним чимось зовнішнім щодо себе. Саме тому філософія Фіхте є такою, що обґрунтовує саму себе, обґрунтовуючи розум як рефлексивну структуру. Засновок у дедуктивному обґрунтуванні системи не є аксіомою, догмою чи епістемологічною очевидністю, а рефлексивним самообґрунтуванням положенням. Це уможливорює дедукцію іншого Я у філософії раннього Й.Фіхте, яка здійснюється з кінцевого Я, самосвідомості. Однак, все одно ми зустрічаємося зі складнощами у обґрунтуванні, оскільки самосвідомість, яка є передумовою дедукції іншого Я містить суперечність у самій собі. Розум як рефлексивна структура є абсолютним, отже він не може бути суто суб'єктивним, а має охоплювати протилежність суб'єкта і об'єкта [24]. Звідси, В.Хьосле робить висновок про те, що непереконливим є ототожнення абсолютної, беззасновної структури із самосвідомістю [25]. На наш погляд уразливість цього обґрунтування полягає ще у тому, що Фіхте, обґрунтувавши засновки дедукції, а не обґрунтував самої дедукції як способу обґрунтування. Це приводить Фіхте до другої альтернативи трилеми Мюнхаузена, а саме логічного кола. Більш того, сам Фіхте усвідомлював цю проблему ще формуючи основоположний принцип в "Основі загального науковчення": "Быть доказано или определено оно (основоположение – С.Р.) не может, раз оно должно быть абсолютно первым основоположением. Оно должно выражать собою то дело-действие (Thathandlung), которое не встречается среди эмпирических определений нашего сознания... лежит в основании всякого сознания и только одно делает его возможным... Только позднее они (основоположения – С.Р.) будут выведены из того основоположения, установление которого правильно лишь при условии их правильности. Это – круг, но круг неизбежный (курс. мій – С.Р.)" [26]. В.Хьосле трактує це коло як переддетермінацію суб'єкта при дедукції іншого Я. Переддетермінованими виявляються інші суб'єкти і їх діяльність. Хоча одночасно інші суб'єкти визнають вільними. Позбутися переддетермінізму при дедукції іншого Я з кінцевої самосвідомості неможливо [27]. Отже, форма обґрунтування іншого Я у раннього Фіхте не є чітко дедуктивною. За змістом вона рефлексивна, оскільки рефлексивно осмислюються основоположення, за формою – це дедукція і саме вона залишається необґрунтованою у філософській теорії інтерперсональності раннього Й.Ф.Фіхте.

У "Фактах свідомості" від 1810 р. теорія інтерперсональності не обґрунтовується Фіхте за допомогою дедуктивного виведення. Як зазначає П.П.Гайденко, пізній Фіхте змінює акценти у розумінні основоположного принципу своєї філософії. Принцип Я раннього Фіхте у другому періоді позначається як знання, яке є буття свободи: "...то, что в раннем науковучении получило имя Я (со всем многообразием значений от абсолютного Я до трансцендентального – родового Я и, наконец, до индивидуально-эмпирического Я), во второй период было названо знанием... раскрытие всех возможных его значений – задача Фихте второго периода" [28]. Ос-

новоположним принципом обґрунтування стає принцип знання, яке є певною єдністю діяльності. Імплікуючи цей спосіб обґрунтування іншого Я у "Фактах свідомості" від 1810 р., Фіхте вже не виходить з кінечної самосвідомості. Філософ шукає іншу основу для подолання всіх вищенаведених складнощів раннього періоду. Аби уникнути передетермінації, необхідно знайти основу самої свідомості, яка є умовою можливості знання. Однак, цього неможливо досягти за допомогою дедукції. Виявляється необхідним спосіб обґрунтування, який уможлиблював би розуміння абсолютної діяльності, що є внутрішньою сутністю свідомості і основою свідомості.

Однак, перед тим як дійти до основи діяльності свідомості, необхідно описати життя самої свідомості як деякого для-себе-буття. Тому, вихідним принципом теорії інтерперсональності є принцип єдності життя свободи і свідомості. Єдине життя є функцією відношення, що виражає єдність діяльності. Неможливо безпосередньо виразити цю діяльність одразу, оскільки вона є певним граничним обґрунтуванням, що буде висвітлено Фіхте як "вища здатність". Разом із зміною способу обґрунтування іншого Я ми спостерігаємо зміну значень деяких термінів. Єдине життя неможливо виразити оскільки воно є спонтанна діяльність. Я виявляється сталим "образом", проекцією абсолютної діяльності [29]. Отже, кожне індивідуальне Я – це кількісний образ якісно єдиного життя свідомості. Мабуть, саме тому Фіхте і пише: "Нельзя сказать: Я думаю (произвожу мысленно) другие Я; но скорее следует сказать: общее и абсолютное мышления думает (мысленно производит) другие Я и меня в том числе" [30].

Шлях до об'єкту за Фіхте лежить через розуміння іншого суб'єкта, іншого Я. Отже, обґрунтованою і рефлексивною залишається система кінечних Я, співтовариство індивідів, що створюють суб'єктивно – інтерсуб'єктивні умови можливості обґрунтування знання. Таким чином, розум і у пізнього Фіхте залишається абсолютною, самообґрунтованою, рефлексивною структурою. Однак, лише у теорії інтерперсональності пізнього Фіхте розкривається інтерсуб'єктивна сутність розуму і філософського обґрунтування. Фіхте майстерно доводить у у "Фактах свідомості" від 1810 р., що неможливо висвітлити розум як дещо суто суб'єктивне і, водночас, неможливо говорити лише про інтерсуб'єктивний вимір розуму. Лише суб'єктивно-інтерсуб'єктивний розум є способом буття знання. Залишається лише питання про граничне обґрунтування, яке являє собою пошук основи самої свідомості. Сама свідомість вимагає деякої основи, яка буде знімати проблему передетермінації. Тому умовою можливості суб'єктивно-інтерсуб'єктивного виміру життя як способу реалізації свободи виявляється ще щось інше, інший, абсолютний суб'єкт, власне, Абсолют.

Проблема граничного обґрунтованих принципів філософської системи була розроблена ще за часів Античності (Платон, Арістотель) і продовжує розроблятися сучасними філософами. У ХХ ст. в межах трансцендентальної прагматики вона була поставлена в ракурсі умов можливості граничного обґрунтування (Letztbegründung). Теорія граничного об-

ґрунтування розробляється К.-О.Апелем є безперечним його досягненням. Це є своєрідна відповідь "критичному раціоналізмові" (К.Поппер, Г.Альберт, В.Хартлі), який висуває аргумент про те, що філософія не може мати власного обґрунтування, тобто завжди залишається певною системою гіпотетичного мислення. Як зазначає В.Нікулін гранично обґрунтоване твердження являє собою негіпотетичне апіорне знання, яке є "не обосноване из принципів, а обосноване самих принципів" [31].

Сам Фіхте, звичайно, не вживає термін "граничне обґрунтування", однак проблема пошуку гранично обґрунтованих принципів власної філософської системи є центральною. У "Фактах свідомості" від 1810 р. Фіхте тематизує необхідність гранично обґрунтованого принципу, який являв би собою основу життя свідомості, що є умовою можливості співтовариства розумних індивідів. Для остаточного обґрунтування іншого Я і, власне, конституювання сфери інтерсуб'єктивності розуму виникає потреба у основі життя свідомості. На відміну від ранніх творів, Фіхте не намагається вивести цей безумовний принцип на початку своєї системи. Подібна стратегія з необхідністю веде до дедуктивного обґрунтування, дедукції іншого Я, недоліки якої були висвітлені вище. Говорячи про систему багатьох Я як кількісну варіативність якісно єдиного життя, Фіхте відкриває інтерсуб'єктивну, практичну сферу розуму, яка є первинною за значущістю і є умовою можливості теоретичних і спекулятивних здатностей. Первинною реальністю виявляється не світ об'єктів, а світ інших суб'єктів, що визначає об'єкти, а, отже, і теоретичну настанову. Саме тому, для Фіхте виявляється необхідним знайти не умови можливості знання про об'єкти, а умови можливості єдиного життя свідомості, тобто знання про інший суб'єкт. Однак, філософ чітко розуміє неможливість прямого граничного обґрунтування, оскільки при ньому ми завжди потрапляємо у певне коло. Тому ми можемо говорити, що Фіхте обирає стратегію "редукції до абсурду". К.-О.Апель, обґрунтовуючи стратегію "редукції до абсурду" робить висновок про необхідність цього методу. Пряме доведення як показав Г.Альберт, веде до трьох альтернатив, що отримали назву "трилеми Мюнхаузена": 1) безкінечний регрес у пошуку підстав; 2) логічне коло у дедуктивному виведенні; 3) припинення надання підстав у певній точці. Тому граничне обґрунтування – це процес елімінації можливих його заперечень. Саме тому за К.О.Апелем якщо "Припущення не може бути аргументативно опротестованим без актуальної перформативної суперечності, і, якщо, з другого боку, воно не може бути дедуктивно обґрунтованим без формально-логічного *petitio principii*, тоді воно належить до тих трансцендентально-прагматичних припущень аргументації, які мають бути завжди (вже) прийнятими" [32]. Таким чином, "трилема Мюнхаузена", фалібілізм, які є критикою граничного обґрунтування виявляються продуктами також лише гіпотетичного мислення. Адже висловлювання "не існує негіпотетичного знання" є перформативно суперечливим, оскільки або саме претендує на не-гіпотетичність, або є тільки гіпотезою.

Обґрунтовуючи систему інших Я, що є умовою єдиного світу інтерсуб'єктивності, Фіхте також користується такою стратегією. Дана проблема розглядається мислителем у третій частині "Фактів свідомості" – "Про вищу здатність". Що є основою єдиного життя свідомості, яка "являється як практична здатність" [33]. Цим вищим принципом є свобода. Саме свобода є умовою можливості реалізації стосунків (практики) у співтоваристві розумних істот, отже є умовою можливості системи інших Я. У світі міжперсональних відносин немає опосередковуючої ланки між індивідами, немає детермінованого зв'язку, оскільки наявність останнього призводить до нівелювання морального закону, тобто категоричного імперативу: "Сознание есть свобода, а определенное сознание есть свобода от того, что мы сознаем. Поэтому когда другой сознает самоопределение причины, он возвышается над ней, сам оставаясь свободным и равнодушным. Поэтому его ограничение его надо понимать так: он должен вследствие этого сознания ограничить свою бесспорно существующую свободу собственной не свободой" [34]. На даному етапі ці твердження виглядають як певні припущення. Спробуємо імплікувати схему "редукції до абсурду" наведеної К-О.Апелем до обґрунтування вищої здатності Фіхте. Умовами можливості гранично обґрунтованого положення є, по-перше, перформативна суперечність заперечення цього положення, по-друге, неможливість уникнення логічного кола (*petitio principii*) у обґрунтуванні. Заперечення свободи (безумовності) як форми реалізації стосунків між розумними індивідами веде до перформативної суперечності зв'язку між індивідами. Якщо зв'язок між індивідами не ґрунтується на свободі, то це зв'язок не міжіндивідний, а природний. Саме це положення претендує на статус основоположного, безумовного принципу. Другим моментом є той, що ми не можемо говорити про інше Я, єдине життя свідомості не передбачаючи (*petitio principii*) свободу, інше вільне Я. Таким чином, вища здатність є першим принципом, який обґрунтовує себе у діяльності, тобто безумовно, абсолютно. Вищою здатністю є розуміння іншого, яке можливе через причетність кінчного індивіда до єдиного життя свідомості, до Абсолюту. Ця причетність є способом споглядання морального закону, яке можливе лише за умови вищого прояву Абсолюту – світу розумної інерсуб'єктивності. Цей шлях є способом обґрунтування кантівського категоричного імперативу, умовою можливості якого є інше Я, співтовариство індивідів, що є членами інтелегібельного світу Однак, це ще не все значення теорії інтерперсональності Й.Г.Фіхте.

На наш погляд, теорія інерперсональності Й.Фіхте є також певною відповіддю на запитання І.Канта: "На що я можу сподіватися?" Сам І.Кант не дав на нього відповідь і намагався шукати відповідь у релігії. Відповідь Й.Г.Фіхте можливо, така: Я можу сподіватися на розуміння іншого Я, що робить мене вільним споглядачем морального закону, і відкриває для мене моє відношення до Абсолюту. Отже, вчення про вищу здатність – це певне граничне обґрунтування теорії інтерперсональності Й.Г.Фіхте. Розуміння свободи іншого є шляхом до розуміння безумовної

діяльності Абсолюту, який уможлиблює суб'єктивно-інтерсуб'єктивний світ. Нелегко було б дати певну формулу вищої здатності, оскільки свободу неможливо виразити (детермінувати), що при цьому ми продовжували говорити про свободу. Свобода – це процес безкінечного становлення кінечного Я у Абсолюті. Це спосіб співприсутності з Абсолютом.

Підводячи підсумки, можна зазначити, що Й.Г.Фіхте розробив цілісну теорію інтерперсональності, яка базується на принципах трансцендентальної філософії і являє собою вагому теоретичну значимість для сучасної філософії, а саме трансцендентальної прагматики. З іншого боку теорія інтерперсональності Фіхте являє собою певну альтернативу розвитку сучасної філософії інтерсуб'єктивності, оскільки базується не на феноменологічних, мовно-прагматичних, а на трансцендентально-метафізичних рефлексивних основоположеннях. Самобутній теоретичний потенціал фіхтевської теорії інтерперсональності було б корисним в подальшому залучити для сучасного аналізу проблем теорії пізнання, соціальної філософії, філософії права, філософії релігії, для вирішення проблем обґрунтування універсальних цінностей та раціональних засад суспільного життя.

1. *Heller E.* Die Theorie der interpersonalität in Spätwerk J.G. Fichtes – dargestellt in den "Thatsachen des Bewusstseins" von 1810 /11. – München, 1974. – S. 41. 2. *Кант И.* Критика чистого разума. – Ростов н/Д, 1999. – С. 54. 3. *Гьосле В.* Трансцендентальна прагматика як фіхтеанство інерсуб'єктивності // *Єрмоленко А.М.* Комунікативна прагматична філософія. – К., 1994. – С. 77. 4. *Höslle V.* Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendental pragmatik, Letztbegründung, Ethik. – München, 1997. – S. 109. 5. *Heller E.* Die Theorie der interpersonalität in Spätwerk J.G. Fichtes – dargestellt in den "Thatsachen des Bewusstseins" von 1810 /11. – München, 1974. – S. 3-4. 6. *Фіхте И.Г.* Факты сознания. – Минск; М., 2000. – С. 476. 7. *Хесле В.* Фіхте и проблема интерсубъективности // *Хесле В.* Гении философии Нового времени. – М., 1992. – С. 110. 8. *Гайденко П.П.* Философия Фихте и современность. – М., 1979. – С. 118-130. 9. Там само. – С. 123. 10. *Фіхте И.Г.* Факты сознания. – Минск; М., 2000. – С. 452. 11. Там само. 12. Там само. – С. 455. 13. Там само. 14. Там само. 15. Там само. – С. 459. 16. Там само. – С. 459-460. 17. Там само. – С. 462. 18. Там само. – С. 504. 19. *Höslle V.* Die Krise der Gegenwart... – S. 109. 20. Там само. 21. Там само. 22. *Апель К.-О.* Проблема философського обґрунтування у світлі трансцендентальної прагматики мови // Після філософії: кінець чи трансформація? – К., 2000. – С. 218. 23. *Гьосле В.* Трансцендентальна прагматика як фіхтеанство інерсуб'єктивності. – С. 464. 24. Там само. – С. 461. 25. Там само. 26. *Фіхте И.Г.* Основа общего наукоучения // Фихте И.Г. Соч. – Спб., 1993. – Т. 1. – С. 73-74. 27. *Хесле В.* Фіхте и проблема интерсубъективности // *Хесле В.* Гении философии Нового времени. – М., 1992. – С. 134–135. 28. *Гайденко П.П.* Философия Фихте и современность. – С. 196. 29. *Фіхте И.Г.* Факты сознания. – С. 463. 30. Там само. 31. *Никулин Д.В.* Кризис философии, предельное обоснование и Абсолют // Путь. – 1992. – № 1. – С. 312. 32. *Апель К.-О.* Проблема философського обґрунтування у світлі трансцендентальної прагматики мови. – С. 242. 33. *Фіхте И.Г.* Факты сознания. – С. 495. 34. Там само. – С. 489.

Б.Ю. Рудь, асп., КНУТШ, Київ

КОНЦЕПЦІЯ СВОБОДИ ФІЛОСОФУВАННЯ БЕНЕДИКТА СПІНОЗИ – ВИТОКИ І СУТНІСТЬ

Надзвичайно важко перецінити спадок такого філософа як Бенедикт Спіноза. Попри всю критику Спінози його сучасниками а також протягом наступних століть беззаперечним є те, що саме завдяки Спінозі західно-європейська філософія отримала новий поштовх у своєму розвитку.

Водночас, деякі аспекти творчості Бенедикта Спінози залишаються мало вивченими й сьогодні. Так, більшість дослідників вивчає метод Бенедикта Спіноза. Однак не варто забувати, що саме Б. Спіноза стояв у витоків обгрунтування доктринального плюралізму – т.зв. "свободи слова" – проблеми надзвичайно актуальної в сучасному глобалізованому світі. Попри те, що більшість дослідників вважає Джона Локка першою собою, яка піддала цю проблему детальному вивченню, не варто забувати і про внесок Бенедикта Спінози. "Теологічно-політичний трактат" Б.Спінози розпочинається з визначення мети написання цього трактату: "Теологічно-політичний трактат. Містить кілька міркувань, які показують, що свободу філософування слід не лише дозволити без шкоди для побожності і спокою в державі, але й скасувати її можна хіба що разом зі спокоєм у державі і навіть із побожністю" [1].

Визначаючи свободу філософування – *libertas philosophandi* – Б. Спіноза підходить і до такого важливого питання, як межі допустимої свободи. Це питання є актуальним і в наш час. Особливої актуальності воно набуло у працях таких філософів як Е.Макінтайр, У.Кімліка, Ч.Тейлор, Дж. Сендел, І.Берлін та ін. Крім того, досліджуючи проблему вільного виразу власних думок у "Теологічно-політичному трактаті" Б.Спіноза побічно торкається і проблеми виникнення держави, оскільки свобода філософування є однією з умов збереження цілісності і функціональності держави. Проаналізувавши його праці, можна з впевненістю сказати, що Б.Спіноза належить до прихильників контракткової теорії утворення суспільства, яка є популярною і понині. Оскільки ніде в своїх творах Б.Спіноза не вказує прямо на фактичне існування природного стану, а лише припускає його можливість, тобто природний стан у Спінози є гіпотетичним, відтак і сама суспільна угода є гіпотетичною. Сучасні дослідники наголошують на перевазі концепції гіпотетичної суспільної угоди, прихильниками якої були Т.Гоббс та Б.Спіноза, над концепцією емпіричної суспільної угоди, оскільки у останньому випадку ми зіштовхуємося з проблемою деємпіризації суспільної угоди.

Повертаючись до проблеми свободи філософування у Б.Спінози варто зазначити, що сам час, в якому він жив водночас сприяв виробленню цієї концепції. Тогочасна Європа переживала наслідки кривавих релігійних війн. Саме тому можна пояснити зародження концепції доктринального плюралізму. Однак, як вже зазначалося, зважаючи на тогочасний науковий дискурс, ця концепція виводилася з християнської релігії, що ми можемо побачити, аналізуючи як твори Б.Спінози, так і твори Дж. Локка.

Незважаючи на великий внесок Б.Спінози у вироблення концепції доктринального плюралізму ця проблематика не є доволі дослідженою. Пояснюється це зокрема тим, що Б.Спіноза був автором оригінальної філософської системи, яку часто піддавали критиці як його сучасники, так і наступники. Дуже велика кількість праць присвячена методології Б.Спінози та його філософії. Велика увага приділялася дослідженню

концепції сутності, атрибутів у Б.Спінози. Нерозривно з вищезазначеним пов'язані дослідження пантеїзму Б.Спінози.

Визначаючи вчених, які займалися дослідженням праць Б.Спінози варто виокремити: К.Ляйбніца, І.Канта, Г.В.Ф.Гегеля, Л.Фюєрбаха, Л. Шестова, Г.Гейне, Й.Фройденталь, Е.Кьорлі, М.Геро. Серед вітчизняних дослідників варто відзначити В.Асмуса, С.Франка, В.Соловйова, Б.Кузнєцова, Е.Ільєнкова. Особливо хотілося б виділити такого дослідника, як В.Половцова. Серед сучасних дослідників варто відзначити Е.Іл'єнкова, А.Майданського, С.Сергеєва, І.Кауфмана та Ю.Суботіна.

Перед дослідженням концепту *libertas philosophandi* варто еволюцію поглядів Б.Спінози, оскільки це дасть змогу глибше зрозуміти сутність свободи філософування.

Еволюція філософської доктрини Б.Спінози

Творчість Б.Спінози багато разів ставала об'єктом критики різних філософів. Інколи ця критика була необ'єктивною. Однією з причин цього є та, на яку вказує Варвара Половцова у своїй праці "До методології вивчення філософії Спінози" – а саме – неточність переклади творів Б.Спінози. Справа в тому, що переважна більшість творів Б.Спінози написана латиною. Переклад цих творів було здійснено за традицією започаткованою Християном Вольфом. В.Половцова зазначає, що саме Х.Вольфу німецька філософія зобов'язана виникненням термінології. Однак ця термінологія є дуже суперечливою і багато в чому не узгоджується з латинською термінологією. В. Половцеві наводить наступний приклад: "Так, наприклад, Вольф запозичив з популярної мови вираз, можна сказати, трагічний для змішання границь пізнання взагалі і для розуміння теорії пізнання Спінози зокрема, а саме, вираз "представлення" – *Vorstellung*. Вживаючи його замість виразу "*perceptio*" Ляйбніца, Вольф у той же час спрощує дані Ляйбніцем змісти, додаючи термінові "представлення" психологічне, тобто релятивістське забарвлення, і топить потім у створеній ним одноманітній масі "представлення" усі можливі змісти свідомості" [2].

Звісно, що така практика перекладу призводила до того, що дуже багато місць в творах Б.Спінози вважали "темними", занадто заплутаними або тими, що суперечать один одному.

Однак попри звинувачення в цьому, не варто забувати, що Б.Спіноза був представником раціоналізму. Твір, над яким він працював значну частину свого життя має назву: "Етика доведена в геометричний спосіб". Як визначають дослідники, метод Б.Спінози подібний до методу застосованого Евклідом у своїх "Началах".

Г.В.Ф. Гегель у "Лекціях з історії філософії" характеризує його наступним чином: "Це – геометричний евклідовський метод доказу, у якому ми зустрічаємо визначення, пояснення, аксіоми і теореми. Уже Декарт виходив з того погляду, що філософські положення варто трактувати і доводити математично, що вони повинні мати саме таку очевидність, як математичні теореми. Математичний метод вважається за його очевид-

ність більш доцільним за всі інші, і природно, що самостійне знання, що пробуджується, спочатку зіштовхується з цією формою, у якій воно бачило такий блискучий приклад. Цей метод, однак, не підходить для спекулятивного змісту і доречний лише в кінцевих науках розуму. У новітній час Якобі (Werke, Bd. IV, Abt. I, S. 217-223) висловив положення, що всякий доказ, усяке наукове пізнання приводить до спінозизму, що один тільки і є послідовним способом мислення, а тому що воно повинне привести до нього, то воно взагалі не годить, а дає вірні результати тільки *безпосереднє знання*. Можна визнати Якобі правим у тім, що доказ приводить до *спінозизму*, якщо під доказом розуміти лише розумовий спосіб пізнання. Але і взагалі Спіноза є таким основним елементом сучасної філософії, що можна справді сказати: "ти або дотримуєш спінозизму, або ти не дотримуєш ніякого філософського навчання". Спінозівський математичний метод доказу представляється тому лише недоліком зовнішньої форми; однак насправді цей метод є основним недоліком усєї спінозівської точки зору. У цьому методі зовсім неправильно зрозуміла природа філософського знання і його предмет, тому що математичне пізнання і метод є лише формальне пізнання і, отже, зовсім не підходять для філософії. Математичне пізнання дає доказ на існуючому предметі як такому, а зовсім не на предметі, збагненому в понятті; йому цілком бракує поняття, змістом же філософії служить поняття і збагнене в понятті. Таким чином, це поняття як пізнання сутності представляє собою лише переднайдене і належить філософському суб'єктові; це, саме, виявляється характерною рисою спінозовської філософії [3].

Цей метод також можна охарактеризувати запереченням притаманному схоластам абстрактному методу побудови силогізму та занадто багатослівному методу викладу, що був притаманний працям єврейських філософів.

Однак у сучасних істориків філософії існує і інша думка стосовна методу Б.Спінози. Такий дослідник, як А.Майданський вважає вживання терміну "геометричний метод" некоректним по відношенню до методу доведення Б.Спінози. У своїй праці "Логічний метод Спінози" він робить наголос на тому, що геометричний **порядок** у Б.Спінози не є методом мислення. Алише засобом демонстрації власних ідей.

Користуючись вищенаведеним порядком у "Етиці" Б.Спіноза дає відповідь на питання, чим є субстанція. Хоча Б.Спіноза і захоплювався таким мислителем, як Рене Декарт (врешті-решт, саме захоплення працями Р.Декарта було однією з основних причин вигнання Б.Спінози з єврейської общини), однак у питанні чим є субстанція Б.Спіноза суперечить Р.Декарту. Для Б.Спінози існує лише одна субстанція, яка є "causa sui" – причиною самої себе і не може бути визначеною як реальність, яка обов'язково існує. Субстанція співпадає у Б.Спінози з "причиною для самої себе". Те, що у Р.Декарта мало назву духовної субстанції і тілесної субстанції у Б.Спінози перетворюється на два з нескінченної кількості ат-

рибути субстанції. Атрибути – це форми і образи виявлення субстанції. З атрибутів виходять модуси, які являють собою призначення атрибутів. Модуси – це стани прояву субстанції. Повертаючись до визначення субстанції варто загадати, що у Б.Спінози вона збігається з Богом. Б.Спіноза усвідомлює Бога як абсолютну нескінчену істоту, тобто субстанцію, складену із нескінченної множини атрибутів, кожний з яких відбиває і нескінчену сутність. Субстанція вільна тому, що вона існує і діє за необхідністю власної природи: вона вічна, оскільки існування міститься в її сутності. На відміну від субстанції атрибути не можуть причиною самих себе, незважаючи на те, що, оскільки кожен з них виявляє нескінченність божественної субстанції, вони мусять сприйматися самі по собі. Б.Спіноза зазначає, що із нескінченної більшості атрибутів субстанції людям доступні лише два – протяжність і мислення, які є лише атрибутами Бога. Бог не є тілесним, однак протяжним, оскільки предмети стають належними не до Бога, а до атрибутів.

Попри всю критику філософії Б.Спінози його твори беззаперечно належать до скарбниці світової філософської думки. Лев Шестов у своїй статті "Сини і пасинки часу (Історична доля Спінози)" пише про Б.Спінозу наступним чином: "Він вселив людям, що можна любити Бога всім серцем і всією душею, як любив його співець псалмів і любили пророки, – навіть тоді, коли Бога немає, коли на місце Бога поставлено об'єктивну, математичну, розумну необхідність або ідею людського добра, що нічим не відрізняється відрозумної необхідності. І люди повірили йому. Вся сучасна філософія, що виражає собою, взагалі. Не те, чим живі люди, а те, що людям навіює Дух часу, так впевнена в тому, що її "видіння" або, як зараз кажуть "інтуїція" є повнота можливого видіння – не тільки для людини, але також для янголів або богів... цілковита походить від Спінози. Ані Фіхте, ані Гегель не вбивали бога. Бога вбив інший. Вона навіть не підозрювали, що вони успадкували *senitudem*, здобуту ціною великого злочину. Вони уявляли, що це їх *certitude*, це їх впевнене бачення дане їм самою природою" [4].

Концепція *libertas philosophandi*

Для того, щоб повністю осягнути концепцію свободи філософування Б.Спінози необхідно з'ясувати погляди Б.Спінози на державний устрій, а також на свободу взагалі.

Б.Спіноза відомий також як один із розробників теорії природного права. Під природним правом Б.Спіноза розумів необхідність, відповідно до якої існують і діють природа і кожна її частина. При цьому, що важливо для всього вчення Б.Спінози, природне право ототожнювалося з "міццю" (в укр. перекладах також вживається ім. "могуть") – здатністю будь-якої частини природи до самозбереження: "Право кожного простирається так далеко, як далеко простирається визначена йому могуть" [5]. Людина така ж частина природи, як і всяка інша; прагнення до самозбереження визначає всі його пристрасті, афекти, тобто стан тіла і їхнє усьві-

домлення. На пізнанні пристрастей (афектів) Б.Спіноза прагнув побудувати своє вчення про право і державу.

Б.Спіноза, слідом за Г.Гроцієм і Т.Гоббсом, вважав за необхідне "розглядати людські дії і потяги точно так само, як якби питання йшло про лінії, поверхні і тіла" [6]. У його основному творі "Етика, доведена у геометричний спосіб" (закінчене до 1675 р.) філософські, етичні, правові і політичні поняття і категорії викладені у формі аксіом, лем, теорем, доказів. "Я постійно намагався, – писав Б.Спіноза, – не осміювати людських учинків, не засмучуватися ними і не клясти них, а розуміти" [7].

Подібно до Н.Макіавеллі Б.Спіноза засуджував філософів і політичних теоретиків, що беруть людей не такими, які вони суть, а якими вони хотіли б їх бачити. Дійсна задача політики, затверджував Б.Спіноза, у тім, щоб вивести із самого ладу людської природи те, що щонайкраще погодиться з практикою.

Людина, писав Б.Спіноза, за природою егоїстична і корислива: "Кожний захищає чужий інтерес лише остільки, оскільки думає тим самим усталити свій добробут" [8]. Б.Спіноза щиро засуджував погоню за наживою, ненаситну жадібність до грошей як божевілля, божевілля, якому піддана юрба, чернь. Однак його політико-правове вчення будувється на представленні, що користоловство поряд з іншими афектами є вічною і незмінною рисою людської природи.

Погляди Б.Спінози на державу склалися під сильним впливом Т.Гоббса й у полеміці з ним; діаметральна протилежність програмних положень (Т.Гоббс – прихильник абсолютної монархії. Б.Спіноза – демократ) при спільності методологічних основ їхніх концепцій визначила ряд розбіжностей у рішенні проблем теорії. Найбільш істотна з них – ототожнення Б.Спінозою природного права з "міццю", спроба послідовно провести в концепції це своєрідне розуміння природного права.

Раз природний стан – це "стан боротьби всіх проти всіх", він навряд чи коли-небудь існував взагалі (інакше як люди могли залишитися живими?); до того ж він не могло існувати ще і з тієї причини, що люди пов'язані поділом праці.

Б.Спіноза – прихильник ідеї суспільного договору, але ця ідея розуміється їм досить своєрідно. Необхідність держави і законів обумовлена природною причиною – протиріччям між пристрастями і розумом людей. Людина тільки тоді вільна і могутня, коли керується розумом; однак більшість людей (юрба) не такі – люди одержимі пасивними афектами, що спонукують до нерозумних учинків. Саме цим викликана необхідність права і держави. "Якби люди від природи так були створені, що вони нічого не бажали б, крім того, на що їм указує щирий розум, – писав Б.Спіноза, – те суспільство, звичайно, не бідувало б ні в яких законах" [9]. Однак людська природа улаштована інакше. Кожна людина прагне до своєї користі, до вигоди. "Але більшість керується своєю думкою, захопленням, а не розумом, спонукувано примхами, не рахується з майбутнім. Тому жодне суспільство не може існу-

вати без влади і сили, а отже, і без законів, що зменшують і стримують пристрасті і неприборкані пориви людей" [10]. Закони, забезпечені заохоченням або покаранням, необхідні для того, щоб підкорити розумові пристрасті, щоб "стримати простолоуд, ніби коня вуздечкою" [11].

Судження Спінози про право і закон ґрунтуються на властивому раціоналізмові представленні про волю як підпорядкуванні рівному для всіх розумному закону.

Коль незабаром закон, забезпечений примусом, з'єднає людей у суспільство і призначений для того, щоб приборкати афекти і дурні пристрасті, у ньому повинний бути втілений щирий розум, завжди спрямований на загальне благо. Як домогтися цього? Створення законів не може бути довірено монархам, сановникам і взагалі окремим особам, прихми яких у силу слабості людської природи (перевага пасивних афектів) неминуче візьмуть верх над розумом.

Щоб закон був розумний, він повинний бути прийнятий великими зборами людей. Афекти строго індивідуальні, пристрасті у всіх різні, приватні інтереси суперечливі – усе це в досить численних зборах нівелюється, і в результаті загальним залишається тільки розумний початок. Розумність законів і загальна воля забезпечені там, де закони приймає численні збори, воля якого "визначається не стільки примхою, скільки розумом, тому що дурні афекти волочуть людей нарізно, і єдність може установитися лише остільки, оскільки люди прагнуть до шляхетного або принаймні до того, що здається таким".

При такому підході розумною і найбільш могутньою, міцною державою Б.Спіноза визнавав республіку, особливо демократичну. "У демократичній державі, – писав він, – слід менш боятися безглуздостей, тому що майже неможливо, щоб більшість зборів, якщо вона велика, зійшлося на одній безглузді".

Б.Спіноза засуджував абсолютну монархію. На противагу Т.Гоббсу Б.Спіноза стверджував, що природне право не утрачає своєї сили в цивільному стані. Держава, як і будь-яка частина природи, підлегла природної закономірності, і її право тотожне її "моці", силі, фактичній здатності веліти підданими. Ця здатність, а тим самим і право (влада) держави далеко не безмежні. Влада держави має границі.

Теорія Б.Спінози істотно відрізняється від навчання Т.Гоббса про абсолютну владу держави. "Що стосується політики, то розходження між мною і Гоббсом., – зауважував Б.Спіноза в одному з листів, – полягає в тому, що я завжди залишаю в силі природне право і що, на мою думку, верховна влада в якій-небудь державі має не більше прав стосовно підданих, чим у мірі тієї могутності, яким вона перевершує підданого, а це завжди має місце в природному стані" [12].

До права держави не може відноситися те, до чого держава не в змозі спонукати підданих нагородами або покараннями. Це стосується здатності судження. Оскільки влада не має фактичної здатності, "моці" зму-

сити людей думати або говорити те, що завгодно державі, вона не має на це і права.

Обґрунтуванню волі совісті, науки, думок, слова присвячений "Теологічно-політичний трактат", де Б.Спіноза доводив, що ніхто не може перенести на іншого своє природне право або свою здатність вільно міркувати і судити про яких би те ні було речах, і ніхто не може бути примушений до цього.

Границя державної влади й у тім, що вона не повинна робити дій, що підривають її авторитет або викликають обурення підданих. Б.Спіноза розвиває думки Н.Макіавеллі про соціально-психологічні основи влади, про страх і любов підданих як опору уряду, про ненависть і презирство – причині збурювань проти нього.

Оскільки прагнення до самозбереження повинне бути властиво державі, як і будь-якої частини природи, "до права держави менш відноситься те, на що обурюється більшість., тому що право держави визначається загальною могуттю народу, те безсумнівно, що міць і право держави зменшуються остільки, оскільки вона сама дає приводи значному числу осіб до змови" [13].

Своєрідність ідеї суспільного договору в концепції Б.Спінози в тім, що суспільний договір, що складається в перенесенні сил ("могуті" ["моці"], права) кожного на суспільство, тобто держава, розглядається, скоріше, не як факт древньої історії, а як відношення, що постійно існує між підданими і верховною владою. Між ними маєтсья щось начебто рівноваги сил, порушувати яке небезпечно. До права держави не відносяться дії, що підривають його здатність керувати підданими; загальне збурювання може покласти кінець "суспільній угоді", перетворити цивільний стан у стан ворожості.

У кінцевому рахунку всі проблеми політики і права зводилися Б.Спінозою до початкового пункту: як, виходячи з властивостей людської природи, організувати саму державу, щоб усі, і правителі, і керовані, діяли відповідно до загального блага, хочуть вони цього чи ні, тобто щоб усі примушувалися (чи добровільно, під тиском сили або необхідності) жити по розпорядженню розуму? Задача вирішується, писав Б.Спіноза, "якщо справи верховної влади будуть упорядковані таким чином, що ніщо, що має відношення до загального блага, не надавалося б безумовно чиеїсь совісності" [14].

Б.Спіноза рішуче відкидав абсолютну монархію: монарх, сили якого недостатньо для утримання підданих у підпорядкуванні, оточує себе знаттю, будує своїм підданим підступ, боїтьсья їхній більше, ніж зовнішніх ворогів; закони виражають примхи правлячої верхівки; правління рішуче нерозумно, вороже загальному благу.

Б.Спіноза вважав можливою обмежену монархію, у якій державою керує представницька установа, а також аристократичну республіку, але обидві ці форми він бачив такими державами, у яких потрібні спеціальні міри, що попереджають тиранію і гноблення.

Єдино абсолютна держава, могутня, що спирається на згоду підданих, що править ними за допомогою тільки розумних законів, що забезпечує волю, рівність, загальне благо, – це демократія, "народна форма верховної влади".

Простий народ, що, посилаючись на його нецтво, завзято відстороняють від державних справ (а його нецтво в цих справах тим і обумовлено, що з них роблять "державну таємницю"), нітрохи не гірше знаті. Природа у всіх та сама. Уся різниця в тім, що знати маскує свої пороки "пишністю, розкішшю, марнотратством, якоюсь погодженістю пороків, ученим нецтвом і добірністю розпусти" [15]. Саме привілейоване положення знаті робить її гордовитою і розвиває в неї інші пороки, що у меншому ступені властиві простолюдові.

Демократія, вважає Б.Спіноза, у найбільшій мері здатна веліти підданими і не має потреби їхній побоюватися, оскільки устрій держави забезпечує розумність законів, а тим самим волю як підпорядкування усвідомленої необхідності. "Тільки той вільний, хто, не кривлячи душею, живе, керуючись самим розумом" [8].

Розумність законів у демократії обумовлена тим, що вони приймаються численними зборами, у якому нівелюються суперечливі пристрасті.

При державотворенні люди домовилися, щоб силу рішення мало те, що одержало більшість голосів. Підпорядкування цьому первісному рішенню забезпечує загальну рівність і волю. Демократична держава найбільш природна і найбільше наближається до волі, що природа надає кожному, тому що в ньому кожний переносить своє природне право не на іншого, позбавивши себе на майбутнє праве голосу, але на велику частину всього суспільства, одиницю якого він складає. На цій підставі усі перебувають рівними, як колись у природному стані.

Концепція Б.Спінози – перше в ідеології Нового часу теоретичне обґрунтування демократії.

Однак не варто вважати, що Б.Спіноза виступає за скасування монархій. У "Теологічно-політичному трактаті" він пише: "Але тут я ніяк не можу змовчати те. Що не менш небезпечно також і вбити монарха, коли б навіть цілком ясно, що він тиран. Бо народ, який звик до царського авторитету і ним тільки стримується, буде нехтувати й висміювати менший [авторитет]. І тому, якби одного умертвили, то для народу буде необхідним, як колись для пророків, обрати на місце першого другого, який буде тираном не добровільно, а з необхідності. Бо як він зможе бачити закриті вавлені царевбивством руки громадян і чути їхнє вихвалання вбивства як доблесного вчинку, що його вони сподіяли тільки для того, щоб показати приклад для нього одного? Зрозуміло, якщо він хоче бути царем і не визнавати народ суддею царів та своїм паном і царювати незалежно, то він повинен помститися за смерть першого і, в свою чергу, показати приклад у своїх же інтересах, аби народ удруге не наважився вчинити такий злочин. Але помститися за смерть тирана убивством йому буде нелегко,

якщо тільки він у той же час не буде захищати принципів того першого тирана і схвалювати його діянь, а отже – не піде у всьому стопами першого тирана. Ось чому й бувало так, що народ, хоч і часто міг міняти тирана, але ніколи не міг звільнитися від нього чи замінити монархічне іншою формою правління" [16].

Політико-правове вчення Б.Спінози було також чималим кроком до збагнення сутності держави і права. Його прагнення звільнити теорію політики від моралізування, привнесення в неї суб'єктивних оцінок визначило ототожнення права, "моці" і законів природи. Стосовно до політики таке ототожнення в концепції Б.Спінози стало засобом обґрунтування "границь державної влади", прогресивних політико-правових програмних вимог.

Розглянувши концепцію державного устрою та впорядкування суспільства Б.Спінози необхідно перейти до концепції свободи у Б.Спінози. свобода у Б.Спінози тісно пов'язана з його теорією природи як єдиної субстанції. Оскільки Бог має єдину природу, з якої будь-яка річ випливає як логічний наслідок, то кожна матеріальна річ необхідна в системі природи. Також ця необхідність зумовлена зовнішніми причинами, іншими речами. Як каже Б.Спінози, з точки зору Розуму ці причини (логічна і фізична необхідності) збігаються таким чином загальний порядок природи набуває абсолютної або логічної необхідності. З огляду на становище розуму, це становище логічно виключає існування випадковості. Випадковість є лише наше незнання певного зв'язку у цілісній логічній системі. Б.Спіноза визначає свободу через необхідність, а не протиставляє одну одній. Таким чином Б.Спінозою виокремлюються два типи необхідності: вільну і вимушену, яка за Б.Спінозою не є істинною необхідністю. Річ, за Б.Спінозою, тільки тоді буде вільною, якщо вона діє відповідно до власної природи. Але таким може бути лише Бог, який, як вже зазначалося, є причиною самого себе. Всі інші речі є вимушеними.

Вимушеною є і свобода філософування, оскільки вона запобігає руйнуванню держави. Держава була б відносно сталим інститутом., якби вона складалася виключно з розумних людей.

Якби держава складалася винятково з людей, що живуть за приписом розуму, то владі не було б важко працювати такою державою, тому що саме завдяки своєму розумові, люди вирішили жити в державі. Людина, що живе за законами розуму, розуміє, що жити в державі завжди краще, ніж у природному стані; вона прагне захистити державу, її інтереси збігаються з державними інтересами. Але в державі велику частину складає юрба. А характер юрби полягає в тому, що юрба керується не розумом, а тільки афектами. "Кожний думає, що він усі знає, і хоче усім порядкувати на свій розсуд" [17]. Привести усіх до однієї думки майже неможливо, тому урядові важко уникнути розбратів серед підданих. Але від того, чи зможуть влади зберегти світ, залежить процвітання держави. І зробити це велике мистецтво, велика праця.

Б.Спіноза загострює увагу на тій шкоді для стійкості держави, що несе заборона волі слова. Заборонити людям мислити, як вони мислять, просто неможливо. Але владі під силу заборонити людям говорити те, що вони думають. По своїй природі людин не вміє мовчати: "...це загальний недолік людей – довіряти іншим свої плани, хоча і потрібно мовчати" [18]. Але якщо придушити свободу слова, то люди постійно будуть думати одне, а говорити інше, таким чином, відвертість буде вигнана, а "огидні лестощі і віроломство" знайдуть заступництво. Люди так улаштовані, що вони більше всього обурюються, коли думки, що вони вважають щирими, визнаються за провину, і роблять проти начальства усе, що завгодно. Оскільки ясно, що людська природа улаштована саме так, то впливає, що закони, установлені щодо думок, стосуються не шахраїв, а людей шляхетних. Отже, свобода думок необхідна і повинна бути допущена в державі. Але не можна допускати абсолютну свободу (сваволю), тому що це приведе до розвалу держави.

Б.Спіноза вирішує питання про межі припустимої волі в такий спосіб: мета держави повинна полягати не в тому, щоб панувати і тримати людей у страху, а в тому, щоб кожного звільнити від страху, щоб він жив у безпеці і спокої, тобто мав своє природне право на існування і діяльність без шкоди собі й іншому.

Таким чином, виходить, що в дійсності метою держави є свобода як така. Отже, кожний повинний поступитися тільки правом діяти за власним розсудом, а не правом розмірковувати і судити. Але і не всі думки варто дозволяти: якщо хто показує, що якийсь закон суперечить здоровому розумові і повинний бути відмінений, те цій людині варто представити свою думку на обговорення верховній владі і нічого не робити проти закону – така думка і поведження гідні заохочення. Якщо ж хтось висловлюється з метою обвинуватити в несправедливості ("неправосудді") начальство і зробити його ненависним для юрби, або прагнути скасувати закон усупереч волі начальства, то він буде вважатися руйнівником спокою і бунтівником. Відповідно до навчання Б.Спінози всі думки можуть бути допущені, крім тих, котрі прямо показують або побічно сприяють руйнуванню держави. Тому кожний може думати і говорити з повною волею, не порушуючи прав інших. У цьому і полягає *libertas philosophandi* для кожної людини в суспільстві.

Однак пори цю ліберальну концепцію, яка, до речі, не суперечила Біблії, Б.Спінозу було піддано переслідуванню. Його критикували як єврейська громада, так і кальвіністи.

Однією з причин критики був той аналіз Біблії, що його зробив Б.Спіноза у своєму "Теологічно-політичному трактаті". Так, в деяких частинах трактату Б.Спіноза ставив під сумнів біблійні чудеса і пояснював їх суто з наукової точки зору.

Також однією з причин тієї критики, яка стосувалася Б.Спінози не тільки в минулому, але і в наш час є те, що його концепція свободи фі-

лософування розглядається як абсолютно незалежна від його загальнофілософської позиції концепція. Найяскравішим прикладом такого дослідження є праця німецького філософа ХХ століття Карла Шмітта "Левіафан у вченні про державу Томаса Гоббса. Зміст і фіаско одного політичного символу". Досліджуючи вчення Т.Гоббса про державу, К.Шмітт побіжно критикує концепцію свободи філософування Б.Спінози. Критика К. Шмітта могла б вважатися об'єктивною, якби не той факт, що він критикує соціально-політичну концепцію Б.Спінози повністю відсторонено від його загально філософської концепції. Однак для розуміння концепції свободи філософування варто з'ясувати такі питання: яке місце обіймає мислення в структурі субстанції за Б.Спінозою, як Б.Спіноза виводить свободу в мисленні і як він обґрунтовує теорію про свободу як осмислену необхідність. Б.Спіноза як прихильник геометричного порядку доведення і як представник філософії Нового Часу не може не вибудовувати свою концепцію органічно і поєднано з власною загально філософською системою.

У своїй фундаментальній праці "Етика, доведена у геометричному порядку" Б.Спіноза у теоремі 1 частині 2 зазначає: "Мислення складає атрибут бога, іншими словами бог є річ мисляча (*res cogitans*)". За концепцією Б.Спінози мислення є одним двох із атрибутів субстанції. Взагалі, у своїй творчості велику увагу Б.Спіноза приділяє саме мисленню. Правильне мислення є запорукою істинного пізнання за Спінозою.

Друге питання, яке постає перед нами – питання свободи. На нього Б.Спіноза відповідає у частині 1 теоремі 32: "Воля не може бути названою причиною вільною, але тільки необхідною". Нам залишилося лише розкрити питання про свободу мислення. В частині 5 теоремі 36 Б.Спіноза зазначає: "Пізнавальна любов душі до бога є сама любов бога, якою бог любить самого себе, не оскільки він нескінченний, але оскільки він може виражатися в сутності людської душі, що розглядається під формою вічності тобто пізнавальна любов душі до бога складає частину нескінченної любові, якою бог любить самого себе". В тій же частині Б.Спіноза в доведенні 37 теоремі ("В природі немає нічого, що було б противне цій пізнавальній любові, іншими словами, що могло би її знищити") пояснює: "Якби існувало щось противне цій любові, воно було б противне істині, і, таким чином, могло би знищити цю істину". Отже, ми можемо сказати, що за Спінозою свобода філософування є осмисленою необхідністю.

Вплив Б.Спінози на сучасну філософію важко переоцінити. Варто зазначити, що під його впливом формувалися і погляди його наступників. Можна сказати, що саме у полеміці з ним розвивалася західноєвропейська філософія протягом півсторіччя після смерті цього видатного мислителя. Навіть набагато пізніше Б.Спіноза є тією особистістю, чії роботи захоплюють дослідників. Велику увагу Б.Спінозі у своїх працях приділяли Л.Шестов та Г.Гейне. У вітчизняній філософії праці Б.Спінози також дуже ретельно досліджувалися. Зокрема, праці В.М.Половцової є доволі

виваженими і обґрунтованими і по праву складають невід'ємну складову скарбниці праць спінозистів та спінозознавців.

Концепція свободи філософування Б.Спінози є надзвичайно актуальною для українського суспільства з декількох причин. По-перше – українська незалежна держава є доволі молодою і багато елементів демократії не мають тут такого усталеного вкорінення як на європейському континенті в цілому. По-друге – українське суспільство є полі професіональним, внаслідок чого дуже часто виникає безліч проблем. Праці Б.Спінози дозволяють по-новому поглянути на ці проблеми та підказати шляхи їх вирішення.

1. *Спіноза Б.* Теологічно-політичний трактат. – К., 2003. – С. 11. 2. *Половцова В.* К методологии изучения философии Б.Спинозы. – М., 1913. – С. 8. 3. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. – СПб., 1994. – С. 366-367. 4. *Шестов Л.* Сочинения. – М., 1993. – Т. 2. – С. 275-276. 5. *Спіноза Б.* Теологічно-політичний трактат. – К., 2003. – С. 168. 6. *Спіноза Б.* Етика // Избранные произведения: В 2-х т. – М., 1957. – Т. 1. – С. 455. 7. *Спіноза Б.* Политический трактат // Избранные произведения: В 2-х т. – М., 1957. – Т. 2. – С. 288. 8. Там само. – С. 328. 9. *Спіноза Б.* Теологічно-політичний трактат. – К., 2003. – С. 63. 10. *Спіноза Б.* Теологічно-політичний трактат. – К., 2003. – С. 64. 11. *Спіноза Б.* Теологічно-політичний трактат. – К., 2003. – С. 51. 12. *Спіноза Б.* Письмо Просвещеннейшему и благороднейшему мужу Яриху Иеллесу // Избранные произведения: В 2-х т. – М., 1957. – Т. 2. – С. 567. 13. *Спіноза Б.* Политический трактат // Избранные произведения: В 2-х т. – М., 1957. – Т. 2. – С. 303. 14. *Спіноза Б.* Политический трактат // Избранные произведения: В 2-х т. – М., 1957. – Т. 2. – С. 314. 15. *Спіноза Б.* Политический трактат // Избранные произведения: В 2-х т. – М., 1957. – Т. 2. – С. 338. 16. *Спіноза Б.* Теологічно-політичний трактат. – К., 2003. – С. 203. 17. *Спіноза Б.* Теологічно-політичний трактат. – К., 2003. – С. 181. 18. *Спіноза Б.* Теологічно-політичний трактат. – К., 2003. – С. 216.

А.Ю. Серякова, ФФСН БГУ, Минск

ОСМЫСЛЕНИЕ ТЕЛЕСНОСТИ В НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Современная философия пытается переосмыслить свое методологическое и проблемное поле. Отсюда – ряд "поворотов", которые произошли в философии, в частности, "лингвистический поворот", "визуальный поворот" и т.д. Однако все эти "повороты", которые парадигмально меняют характер и положение философии в современной гуманитаристике, суть отголоски более раннего – "антропологического поворота". Философия пытается развернуться лицом к человеку. Для понимания человеческого бытия важной оказывается его точка зрения, т.к. человек не просто говорит, думает, смотрит, переживает, – он делает все это, исходя из определенной точки зрения, находясь в определенном топосе. Так, М. Мерло-Понти говорит: "Разве видеть – не значит всегда видеть откуда-нибудь?" [1]. Вследствие чего философия XX века отказывается от некоего трансцендентального субъекта, от мышления как деятельности, безотносительной к топосу, и пытается отыскать тот феномен, который обрекает человека на укорененность именно в этой точке зрения.

Таким феноменом оказывается телесность. В этом смысле "телесность" предстает понятием, принадлежащим к неклассическому философскому

дискурсу. Потому как телесность изначально подразумевает наличие неких дорефлексивных оснований человеческого бытия, которые имеют онтологический статус и рассматриваются как значимые и смыслоопределяющие. С другой стороны, осмысление телесности ставит перед философией задачи, которые не были проблематизированы в рамках классической традиции. Скажем, проблема языка, "Я – Другой", власти и т.д.

Глубокое понимание исследуемого феномена оказывается невозможным без ретроспективного взгляда в прошлое, причем такой взгляд не предполагает реконструировать всю неклассическую философскую традицию, т.к. она представляет собой обширную совокупность разнообразных философских течений: от философии жизни до постпозитивизма и *afterpostmodernism(a)*. Следовательно, репрезентативно в данном случае обозначить несколько персоналий в рамках неклассической философской традиции, которые непосредственно занимались исследованием проблемы телесности. В ходе такой редукции были выделены философско-культурологические интерпретации понятия "телесности" у Ф. Ницше, М. Мерло-Понти и Ж.-Л. Нанси, как наиболее репрезентативные.

Исторически первым автором, который эксплицитно сформулировал проблему телесности, был немецкий философ Ф. Ницше. Проблема телесности родилась у него из проблемы критики языка и сознания в их классической версии. Для немецкого философа декартовский пассаж "*ego cogito*" не очевиден. Потому как "быть сознательным", по Ф. Ницше, как отмечает В.А. Подорога, – "это значит, в каждый момент времени не только отдавать себе отчет в мотивах той или иной мысли, того или иного поступка, но, прежде всего, подводить под единство "я" всю совокупность гетерогенных событий, претерпеваемых организмом ежемгновенно" [2].

Следует отметить тот факт, что Ф. Ницше большое внимание уделяет анализу тела, особенно в работе "Так говорил Заратустра". Однако следует иметь ввиду: когда Ф. Ницше пишет: "Я – только тело, и не более того; душа же – лишь слово, обозначающее нечто в теле" [3], нельзя ни в коем случае понимать его как радикального материалиста, который признает материю, то есть тело, как материальное начало, отвергая духовное составляющее человека – душу. В данном случае, принимая идею телесности, немецкий философ отвергает дуализм души и тела. Другими словами, телесность для немецкого мыслителя является конституирующим началом: именно оно оформляет человеческое бытие.

Второй важный момент, который вскользь выше был упомянут, – это преодоление классических оппозиций. Пожалуй, Ф. Ницше был одним из первых философов, который указал на то, что мыслить и говорить о телесности можно, постоянно разрушая классические оппозиции "субъект-объект", "внешнее-внутреннее" и т.д. Он говорит, что современная культура искусственно разорвала внешнюю и внутреннюю стороны бытия, поэтому в сущности своей оказывается мертвой. То же происходит в культуре и с человеком: "знание, поглощаемое в избытке не ради утоления голода и даже сверх потребности, перестает действовать в качестве

мотива, преобразующего и побуждающего проявиться вовне, и остается скрытым в недрах некоего хаотичного внутреннего мира, который современный человек со странной гордостью считает свойственной ему лично "духовностью" [4]. Такое понимание телесности крайне важно, т.к. оно относит нас к пониманию "на границе". Телесность не просто преодолевает данные бинарные оппозиции, но она осуществляет себя на границе, например внешнего и внутреннего. Данное понимание окажется весьма важным в философии М. Мерло-Понти и Ж.-Л. Нанси.

Такое осуществление "на границе" отсылает к проблеме стиля Ф. Ницше. Ницше создает особый тип письма, чтобы инсценировать телесность, которая уклоняется от объективизации, от схватывания ее феноменов в рефлексивных практиках. Метафоричное, по самой своей сути, письмо Ф. Ницше, призвано разрушать привычные рациональные структуры самого языка, т.к. "метафора – индивидуальна и не имеет себе подобной и не поддается поэтому никакой классификации" [5], чтобы выразить и описать телесность человека.

Если Ф. Ницше рассматривал проблему телесности в контексте критики современной ему культуры, то М. Мерло-Понти акцентирует внимание на связку "человек-мир".

Для того чтобы более адекватно разобраться в обозначенной проблеме, следует обратиться к одному значимому для французского философа вопросу – вопросу о мире. Дело в том, что для М. Мерло-Понти мир не предстает неким объектом, коим он является в сфере научного знания. В этом плане, философ отмечает следующее: человек не может занять позицию наблюдателя применительно к миру: непосредственно чистая схема "наблюдатель – наблюдаемое явление" представляется чересчур узкой. Следовательно, само понятие "мир" приобретает в философии М. Мерло-Понти отличное от классической философской традиции значение: "мир – это естественная среда и поле всех моих мыслей и всех отчетливых восприятий" [6].

Такое понимание мира, обеспечивается тем фактом, что М. Мерло-Понти актуализирует феномен телесности. В связи с этим ему удается обосновать утверждение о том, что человек не может отказаться от своего собственного тела, т.к. именно оно обеспечивает ему связь с миром. Так в "Феноменологии восприятия" он отмечает: "Мир есть не то, что я думаю, но то, чем я живу, я открыт миру, я, вне всякого сомнения, сообщаю с ним, но я им не обладаю, мир неисчерпаем" [7].

Телесность является уникальным феноменом, т.к., с одной стороны, представляется единственным для человека средством и способом добраться до сути вещей. С другой стороны, уникальность тела состоит в том, что, будучи одновременно и объективным, и феноменальным, т.е. ощущаемым и ощущающим, оно, тело, выносит нас по ту сторону всякого разделения на субъект и объект. Дело в том, что М. Мерло-Понти отмечает, что тело можно рассматривать на двух уровнях:

➤ объективное тело: как тело-объект, т.е. тело видимое или осязаемое, которое представляется своеобразным объектом исследования или в такое тело оно превращается под взглядом Другого.

➤ феноменальное тело: тело-субъект или видящее/ощущающее тело. Однако такое разделение является искусственным, т.к. скажем, и об этом пишет сам автор, для человека его тело является объектом не *de facto*, а скорее, *de jure* (человек не может увидеть полностью свое тело, например, спину).

Все вышесказанное подводит к пониманию того факта, что М. Мерло-Понти не может признать доминирующую роль за *cojito*, которое изначально направлено на дифференциацию мира на субъект и объект. Важную же роль он отводит восприятию, которое, "не есть знание о мире, это даже не акт, не обдуманное занятие позиции; восприятие – это основа, на которой разворачиваются все наши акты" [8]. Причем, само восприятие представляется возможным только благодаря телесной природе человека.

Таким образом, осмысливая связку "я – мир", Морис Мерло-Понти вводит и интерпретирует феномен телесности. Телесность предстает у него как "ядро живых значений, а не закон, объединяющий некоторое число ковариативных терминов" [9].

Современный французский мыслитель Жан-Люк Нанси продолжает рассмотрение тех проблем, которые были затронуты Ф. Ницше и М. Мерло-Понти, но уже с иных оснований, будучи погруженным в современный философский дискурс.

Следуя за той линией демаркации, которую наметил еще Ф. Ницше, Ж.-Л. Нанси отмечает, что язык является, прежде всего, властной структурой, т.к. он обладает грамматикой, синтаксисом и т.д. Следовательно, язык носит рационализирующий характер. Однако, по мнению самого мыслителя, телесность "бытует на границе" [10], поэтому репрезентация данного феномена не может протекать таким же образом, как многие понятия философии. В этом плане, Ж.-Л. Нанси сталкивается с той же самой проблемой, с которой столкнулись многие современные философы (Р. Барт, Ж. Деррида, Ж. Делез и т.д.): как выразить в рациональных, по своей сути, структурах языка то, что принадлежит миру дорефлексивного, дорационального? В своей работе "Corpus" Ж.-Л. Нанси пишет следующее: "Как бы то ни было, тело готовит себе ловушку из знака и смысла" [11].

Французский мыслитель предлагает свое решение данной проблемы, которое можно сформулировать следующим образом: "писать: касаться **крайнего предела**" [12]. Дело в том, что для классики мыслить телесность означало присвоить ее, наделить значением. Однако для Ж.-Л. Нанси мышление телесности – это мышление того, о чем нельзя мыслить. В этом смысле касание может быть адекватным в качестве основной методологической и методической установки мышления: оно не выхолащивает и не разрушает саму телесность, потому что не направлено на проникновение внутрь.

Следует также отметить несколько моментов применительно к проблеме понимания телесности у современного французского философа. Для Ж.-Л. Нанси телесность стоит рядом с понятием бессмысленности. Однако бессмысленность не предполагает, на чем настаивает французский философ, абсурда или гримасничанья, – здесь бессмысленность предполагает отсутствие некой фигуры смысла. Как заключает философ: "Тело вовсе не глупо и не немощно. К нему должны быть применены иные категории силы и мысли" [13].

Таким образом, ретроспективный взгляд в прошлое помог выявить эволюцию в понимании феномена телесности: от интерпретации телесности у Ф. Ницше, которое родилось вследствие критики культуры к пониманию телесности как онтологической характеристики у М. Мерло-Понти и Ж.-Л. Нанси. Все вышеперечисленное позволило сделать вывод о том, что телесность, пронизывает все сферы деятельности человека, а также относится не только к индивидуальному бытию человека, но и по-иному оформляет отношения "человек-человек", "человек-мир".

Однако для того, чтобы более адекватно сформировать представление о феномене телесности в рамках неклассической философии следует обратиться к следующей проблеме: разграничение понятий тело и телесность. Решение данной проблемы для понимания телесности оказывается актуальной, поскольку большинство мыслителей не употребляют непосредственно понятие "телесность", вводя для этого иные языковые конструкции. Это связано, прежде всего, с тем, что в английском, в немецком и во французском языках сложно найти аналоги русскому слову "телесность". Так, английское слово "bodiness" представляет собой попытку создать слово по аналогии с русским языком, когда к существительному "body", что означает "тело", добавляется суффикс "ness", который употребляется для образования существительных и может соответствовать русской концовке "-ность". Однако непосредственно слово "bodiness" в языке, скажем, в повседневном языке, не существует, а, следовательно, не употребляется. Поэтому философы вынуждены были употреблять иные понятия, которые могли адекватно выразить суть феномена телесности. Например:

- Ф. Кафка говорит об "ущербном теле";
- А. Арто описывает "тело без органов";
- Ж. Делез пишет о "социальном теле";
- Р. Барт использует понятие "эротическое тело".

Вследствие чего сравнительный анализ понятий "тело" и "телесность" поможет выявить отличительные характеристики обоих понятий, а, следовательно, разграничить их смысловые поля.

Ролан Барт в своей работе "Удовольствие от текста" говорит о том, что у нас несколько тел: "прежде всего, это тело, с которым имеют дело анатомы и физиологи, тело, исследуемое и описываемое наукой" [14]. Такое тело предстает в образе тела-объекта. Тело-объект принадлежит классической философской традиции. Одним из первых к телу-объекту

обратился французский философ Рене Декарт в трактате "О строении человеческого тела". В своих работах он рисует образ человека как машины, у него человек представлен преимущественно с точки зрения функционирования его составных частей. Данное утверждение станет понятным, если обратиться к историческим реалиям данного времени. Начиная с эпохи Возрождения, а затем и в Новом времени, тело начинает рассматриваться полностью как объект. И даже живое тело методологически изучали как неживой объект. Такое положение дел происходит из самого факта легализации вскрытия трупов, до этого расчленять и вскрывать можно было только объекты неживой природы и животных. Вскрыть труп – значит, расчленить его на части, как это делается со сложными объектами в науке, на отдельные составные части. Однако труп не есть тело, точнее, номинально труп – тело. Но в реальной жизни тело не может быть расчленено, без угрозы для человеческой жизни. То есть живое тело, а не труп, не просто состоит из частей своего целого, это самое целое оказывается больше или, правильнее сказать, принципиально иным, нежели его части. Однако, превратив тело в объект, тело было отдано в руки медицины и другим естественным наукам. Философия же занималась, по мнению классических мыслителей, более "высокими материями" – душой.

Такого рода понимания тело, т.е. тело-объект, понимается в первую очередь как "тело-канон". Создается некое универсальное тело, которое выступает как совокупность норм поведения, как ось, вокруг которой конструируется правильная/неправильная организация тела. В качестве примера может выступать анатомический атлас, который, к столу сказать появился в эпоху Ренессанса, на его страницах представлено "правильное" тело: его структурные и функциональные компоненты.

Обозначенным выше чертам тела-объекта противостоит телесность. Причем следует вспомнить, что телесность рождалась непосредственно как результат критики традиционного дуализма "тело – душа" и в результате критики тела-объекта. Поэтому в дискурсе телесности речь идет, прежде всего, о живом теле. В отличие от тела, которое, как отмечалось выше, предстает как тело-объект. А, следовательно, такое тело существует только благодаря наличию некоего субъекта, который исследует его или расчленяет. Такие "субъект – объектные" отношения оказывается возможным реализовать только в рациональных структурах. Телесность представляет собой дорефлексивный, дорациональный феномен.

Анализируя феномен телесности, следует сразу оговориться, что рассматриваемому здесь феномену дать определение весьма сложно. Связано данное утверждение, прежде всего, с тем, что телесность не может быть объективирована, не превращаясь при этом процессе объективации – в тело-объект. Таким образом, в рамках данной работы не представляется возможным представить дефиницию.

Но подобное положение вовсе не означает невозможности понимания телесности. Можно пойти иным путем – выделить ключевые моменты, характерные для рассматриваемого феномена. Такой ход окажется

репрезентативным, так как позволит представить телесность с различных сторон, что представляется весьма значимым для данной работы.

Прежде всего, необходимо отметить, что телесность "сопротивляется" тому, чтобы быть объектом. Потому что она значима только в процессе переживания. Дело в том, что даже если и предположить, что телесность может выступить объектом, то в данном случае необходимо констатировать, что это будет объект особого рода. Ведь телесность нельзя расчленить, в ее структуре невозможно выделить доминирующих и подчиненных элементов, т.к. элементы настолько сплетены друг с другом, что их нельзя рассматривать в отдельности друг от друга.

Анализ данной проблемы приводит к пониманию следующего момента, характерного для понимания телесности, – проблематизации понятия "субъект" применительно к рассматриваемому феномену. В рамках подхода, который оформился в Новое время, человек конституировался как *cogito*, в то время как телесные характеристики не считались значимыми. Скажем, трансцендентальный субъект И. Канта не мог быть телесным, т.к. терял бы тогда свою универсальность, он не смог бы быть коррелятом универсальности знания.

Также следует отметить еще один момент, который непосредственно касается феномена телесности, и о котором уже говорилось выше. Если классическая философия содержала в себе "разрыв" души и тела, то введение в неклассический философский дискурс понятия телесность позволило переосмыслить само представление о "внутреннем" человеке, поскольку в результате осмысления телесности сознания различия между внутренним и внешним оказывались снятым.

Таким образом, телесность представляет собой, в рамках неклассической философии, бытие человека до разделения на "внешнее" и "внутреннее", "субъективное" и "объективное", "сознательное" и "предсознательное", что и проблематизирует возможность концептуального определения этого понятия. Поэтому более конструктивным представляется выделение ключевых характеристик телесности, а именно: ее принципиальной необъективируемости и неструктурированности в рамках исследования, невозможности наложения на нее "субъект-объектных" отношений, снятости благодаря этому понятию ряда классических оппозиций, в том числе различия между "внутренним" и "внешним".

1. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. – СПб., 1999. – С. 10. 2. Подорога В.А. Мир без сознания (проблема телесности в философии Ф. Ницше) // Проблема сознания в современной западной философии: Критика некоторых концепций. – М., 1989. – С. 16. 3. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. – М., 1990. – С. 28. 4. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки кумиров. Утренняя заря: Сборник. – Мн., 1999. – С.50. 5. Ницше Ф. Об истине и лжи во внеэтическом смысле // О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки кумиров. Утренняя заря: Сборник. – Минск, 1999. – С. 368. 6. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. – СПб., 1999. – С. 8. 7. Там же. – С. 12. 8. Там же. – С. 9. 9. Там же. – С. 67. 10. Нанси Ж-Л. Corpus. – М., 1999. – С. 33. 11. Там же. – С. 99. 12. Там же. – С. 32. 13. Там же. – С. 37. 14. Барт Р. Удовольствие от текста // Семиотика. Поэтика. – М., 1989. – С. 472.

ЭТИКА ИНФОРМАЦИОННЫХ ТЕХНОЛОГИЙ

Тема этики информационных технологий уже давно и надёжно завоёвала себе нишу в прикладных этических исследованиях. Далеко в прошлом остались времена, когда мы смотрели на электронные новинки как на чудо техники. И современная философия уже имеет значительный опыт размышления над социокультурным значением информационных технологий.

Этическое осмысление процессов массового распространения информации появилось параллельно с их возникновением. Однако ни философское, ни специально-этическое исследование влияний этих областей на моральное сознание личности не успевали за стремительно появляющимися формами транслирования и тиражирования информации. Компьютерная техника, киберпространство, виртуальная реальность, сетевое пространство – это лишь малая часть информационных технологий, существенно изменивших образ современной цивилизации. Значительно уступая по времени моменту их создания, в западной, преимущественно американской, философии стали появляться первые опыты моральной оценки происходящей информационной революции. Они воплотились в разработку нескольких слабо связанных между собой прикладных дисциплин, относящихся к различным аспектам информационного пространства. Один за одним стали появляться проекты компьютерной, информационной, виртуальной, сетевой, кибер- этики, которые по-своему осмыслили и предмет, и проблемное поле, связанное с воздействием на человека громадных информационных потоков. Самым успешным проектом следует признать создание компьютерной этики, представленной в трудах известных философов Д. Джонсон, Д. Мура, В. Мейнера и др. Им удалось построить достаточно продуманную и обоснованную систему, которая в англоязычных странах играет заметную роль в прикладных этических исследованиях.

Однако, несмотря на существование целого ряда солидных монографий, компьютерная этика, по сути, свелась к набору нормативных кодексов, содержащих самые очевидные требования. Главное из них призывает как пользователей, так и программистов отказаться наносить вред окружающим при помощи компьютерной техники. Вред может быть разным: от создания взрывного устройства, оснащённого процессором, до нелегального использования авторской программы. Поэтому все пособия по компьютерной этике заполнены рассмотрением особых случаев – кейсов, когда человек находится в затруднительной ситуации, не зная, как поступить. Классическим примером в различных вариациях стал такой кейс: предположим, фирме требуется срочно сдать выполненную работу, но одного из сотрудников, отвечавшего за самый ответ-

ственный участок, по какой-то причине нет на месте; при этом все материалы находятся в его компьютере под паролем. Что должен сделать специалист по компьютерной технике: взломать пароль и добыть информацию, тем самым спасая честь предприятия? Но в компьютере может быть информация частного характера, на тайну хранения которой рассчитывает пользователь. Чем же пожертвовать: правом человека или прибылью предприятия? Или можно найти третий путь? Компьютерной этике принадлежит честь открытия множества подобного рода затруднений и путей их разрешения. Немало она сделала и для фиксации влияния компьютерной техники на сознание личности. Но от этики мы вправе ждать большего: не только нормативных указаний на то, что нельзя делать, которые, – скажем ещё раз – очевидны, но и нахождения ценностного основания человеческой деятельности, связанной с компьютерной техникой. Этика, как учение об идеальных отношениях между людьми, должна показать, как с помощью информационных технологий можно улучшить нашу жизнь в смысле раскрытия творческих способностей личности.

Кроме того, этика не должна ограничиваться только регулированием поведения, но, в первую очередь, обязана дать правильную нравственную оценку самому изучаемому явлению. Её долг – предупредить об опасностях, тающих за стремительным распространением информационных технологий. Что касается компьютерной этики, то она в меньшей степени, чем создание кодексов поведения пользователей, озабочена проблемой превращения человека в раба компьютерной техники. Сегодня, если кто-то не владеет ей на достаточном уровне, обречён на ущемление его прав работодателями. Напротив, виртуозное владение современным программным обеспечением становится пропуском в мир благосостояния. С каждым годом от пользователя требуется всё больше и больше навыков, а времени их осваивать остаётся всё меньше и меньше. Допустимо ли в этой связи делить людей на "компьютерно грамотных" и неграмотных, а значит – изгоев? И это – лишь верхушка проблемы. Из неё вытекает множество других – допустимо ли вовлекать в компьютерный труд детей? Как должен быть регламентирован труд пользователя? Можно ли вынуждать человека работать на компьютерной технике? Эти вопросы требуют разрешения не с прагматически-нормативной позиции, а с мировоззренческих гуманистических установок. Иначе компьютерная этика достигнет того, что люди не станут наносить друг другу вред при помощи современных технологий, но сами будут обречены стать инвалидами от их воздействия.

Приблизительно в это же время (начало 80-х годов) возникает и набирает силу информационная этика. Её теоретическую базу заложили труды канадского социолога Херберта М. Маклюэна, показавшего изменения сознания людей под воздействием информационных потоков. Мировоззренческую базу данного направления составили важнейшие документы о правах человека. Так, девятнадцатая статья Всеобщей Де-

кларации Прав Человека (10.12.1948) звучит следующим образом: "Каждый человек имеет право на свободу убеждений и на свободное выражение их; это право включает свободу беспрепятственно придерживаться своих убеждений и свободу искать, получать и распространять информацию и идеи любыми средствами независимо от государственных границ". Однако в то время (40-70-е годы) под распространением информации понимали преимущественно книжную и печатную продукцию. Х. Маклюэн значительно расширил представления об информационных потоках, доказывая, что в их разряд следует отнести и такие социальные явления, как транспорт, связь, деньги, рекламу, СМИ, избирательные технологии – всё, что способно преодолеть любые границы и воздействовать на сознание человека. Но всё же первые разработки, касавшиеся информационной этики, имели отношение к библиотечной культуре и выражались в библиотечных кодексах. Классическим примером такого документа стал "Билль о правах библиотек", обнародованный Американской библиотечной ассоциацией в 1948 г. Его основные принципы совершенно очевидны и даже элементарны: каждый человек имеет право на равный доступ к образованию и культурному наследию, источником распространения которых являются библиотеки. Это право не может быть ограничено ни возрастом, ни социальным статусом, ни ссылками на авторские права или на секретность. Исключением могут составить лишь документы, составляющие государственную тайну.

С появлением электронных средств распространения данных, информационная этика была вынуждена существенно переосмыслить направление своей деятельности. Информация стала значительно более доступной, чем в эпоху господства печатной продукции. Отныне стоило уже защищать право доступа не к библиотекам, а к информационным технологиям, в т.ч., и к библиотекам электронным. Но в наше время, когда электронное распространение информации уже превосходит печатное, информационная этика столкнулась с другой проблемой. Борьба за право доступа к данным обернулась тем, что отныне человеку стало некуда деваться от агрессивного воздействия информационных потоков. Вопрос стал по-другому: как теперь защитить человека от информационной агрессии? И как при этом обеспечить право личности на тайну частной жизни, если любой случайно всплывший факт может тысячи раз быть растиражирован СМИ? Помимо упомянутой проблемы, появилась ещё одна: как совместить принцип свободного доступа к информации с защитой авторских прав? Представим такую ситуацию: общество имеет право знать, какие научные разработки ведёт учёный мир и вправе требовать от него публикации новейших результатов. Но если в наше время учёный разместит их глобальной сети Интернет, то со стопроцентной гарантией можно предсказать, что кто-то ими незаконно воспользуется, т.е. совершит плагиат. В научном мире, где финансирование часто зависит от продуктивности научного коллектива, подобная

кража может привести к ущемлению прав настоящего автора и, наоборот, к получению незаслуженных благ автором мнимым.

Теоретически информационная этика призывает к совмещению трёх принципов: свободного доступа, охраны частной, коммерческой и государственной тайны и соблюдению авторских прав. Но реально их совместить на данном этапе развития информационных технологий невозможно. В этой связи показательны темы работы Третьего международного конгресса по ИНФОэтике, проходившего в Париже под эгидой ЮНЕСКО в 2000 г. Название Конгресса звучало как "Право всеобщего доступа к информации в XXI веке", а секции назывались "Роли общественных органов и информационном доступе", "Справедливое пользование", "Защита человеческого достоинства в электронном веке". Иными словами, дебаты вращались вокруг указанного нами противоречия. Причём особое внимание следует уделить последней теме. Оказывается, информационные потоки могут обесценить человека как личность, низведя его до статуса банального носителя данных. И от значимости этих данных в обществе, где информация считается важнейшей ценностью, будет зависеть цена жизни индивида. Однако, как и компьютерная, информационная этика лишь недавно занялась поиском собственных аксиологических оснований. Именно нахождение и обоснование абсолютных ценностей человеческого бытия может дать ответ на вопрос: что в мире не может ни при каких условиях быть превращено в информацию, т.е. никак не должно быть представлено перед взором миллионов людей? Есть ли вещи, составляющие достоинство и сокровенную тайну личности?

Третье направление этических исследований в рассматриваемой нами области составляет целую группу похожих дисциплин, называемых киберэтика, виртуальная этика, сетевая этика или ещё некоторыми сходными словами. Все они стали развиваться в последнее десятилетие XX века, поэтому их предметная область чётко не определена. Иногда их даже считают синонимами, полагая, что реальность, стоящая за ними – одна и та же. Но такой подход нельзя считать продуктивным, поскольку информационная реальность на наших глазах поделилась на несколько иных "подреальностей", в чём-то схожих, но в некоторых свойствах – различных. Поэтому правильнее попытаться разделить предметы рассмотрения перечисленных дисциплин, опираясь на наиболее часто встречающиеся в их недрах темы.

Так, киберэтика в основном посвящена исследованию компьютерных преступлений и нахождению путей их преодоления. Её главный объект – хакерство как явление современной культуры. О хакерах и ущербе, который они способны нанести, написано немало. И борьба с ними – дело правоохранительных структур, а не философии. Задача киберэтики другая: показать мотивы, толкающие человека на преступления подобного рода. В её дискурсе даже родился специальный термин – "хактивизм", обозначающий комплекс поступков в сфере информационных техноло-

гий, выводящих их субъекта за правовое и моральное поле. Хактивизм – это ещё не преступление, но уже разновидность девиантного поведения, наносящего ущерб не обществу в целом, а личности, причём, как правило, той личности, которая занимается подобной деятельностью. Отсюда киберэтика призвана показать вред, исходящий из хактивизма. Но и здесь мы встречаемся со значительными трудностями, не позволяющими считать данное направление серьёзной исследовательской областью прикладной этики. Как, например, провести чёткую границу между профессионализмом и хакерством? Если кто-то пытается взломать банковские коды ради похищения денег, он считается хакером, но другой человек, находясь на службе у государства, используя ту же методику, взламывает компьютерную сеть преступной группировки и считается при этом защитником закона. Значит, дело не в самом характере деятельности, а в её целях и мотивах, что снова нас подталкивает к поиску ценностных основ информационной деятельности.

Дисциплины виртуальная этика и сетевая этика, несмотря на схожесть предметов, так же имеют определённые различия. В самом широком смысле под виртуальностью возможно понимать все воображаемые, творческие миры, создаваемые человеком. С этой точки зрения, говорят о виртуальной истории, виртуальном хозяйстве, виртуальных деньгах и т.д. Но как отрасль прикладной этики, данная дисциплина рассматривает информационное пространство, создаваемое при помощи компьютерной техники. В этом плане компьютер, стоящий у каждого из нас на столе, является виртуальной реальностью и даёт нам почти неограниченные возможности творческого совершенствования. Мы можем на нём создавать самые разные виртуальные миры: от литературных или научных произведений до крупных порталов, посвящённых, например, целому направлению в культуре или политике. Поэтому виртуальная этика призвана изучать сложную связь и взаимные влияния между виртуальной реальностью и её творцами. Её главная проблематика очень схожа с указанными ранее областями: как сделать, чтобы виртуальное творчество сложилось добрым намерением, а не становилось инструментом зла и бесчеловечности? Уже никто не сомневается, что современная грандиозная пропаганда порока, разнузданности, насилия, наживы, гедонистического культа была бы невозможна без виртуального "творчества", взявшего на вооружение сверхсовременные информационные технологии. Частным случаем виртуальных проектов, часто попадающим под пристальное внимание прикладной этики, являются компьютерные игры, чьё влияние на психику подростков растёт от года к году, и трудно согласиться, что это влияние может быть положительным. Наконец, к ведению виртуальной этики, как правило, относят осмысление и – насколько возможно – борьбу с проявлением Интернет-экстремизма. Как известно, идеи расовой, национальной, религиозной ненависти, пропаганда терроризма находят немало поклонников в сети. Самое плохое, что не только находят,

но и создают новых адептов, благодаря неограниченным возможностям распространения своих идей в виртуальном мире. Как сделать эти возможности всё-таки ограниченными, и какие способы могли бы ослабить влияние преступной пропаганды – важнейшая проблема виртуальной этики. Правда, занимаясь её решением, она пока больше склонна просить помощи у законодательства, чем вырабатывать собственные меры противодействия электронному экстремизму.

Сетевую этику можно рассматривать как частный случай виртуальной, т.к. сетевое пространство – разновидность пространства виртуального. Однако её специфику видят не только в попытке регулирования массового распространения информации через сети, но, в первую очередь, как нормативную программу в сфере массовой коммуникации. Сетевое пространство как раз создавалось для того, чтобы совместить в единое информационное поле множество виртуальных миров. Самым грандиозным проектом в этой области стало создание глобальной сети Интернет. В отличие от маленьких локальных сетей, которые можно легко контролировать, мировая сеть стала практически бесконтрольным полем для любого самовыражения личности. При этом надо учитывать, что Интернет создавался в определённой духовной ситуации и набирал силу в творческих поисках людей, осознавших свою ничтожную роль в процессах глобализации. Люди изначально увидели в виртуальном пространстве возможность дополнительной свободы, в т.ч., и от моральных требований; именно в этом пункте Интернет с самого начала стал зоной проявления нравственного кризиса. Он по своей сути содержит в себе соблазн совершить то, на что в реальной жизни человек бы никогда не решился. Отсутствие социального контроля вполне естественно повлекло за собой предосудительные формы поведения. Поэтому сетевая этика призвана искать и обосновывать нормы поведения, которыми должны руководствоваться сетевые пользователи. Своды таких норм получили название "сетевой этикет", сокращённо – "нетикет". Он представляет собой эмпирическую систему правил, включающую в себя и самые элементарные требования вежливости, например, призыв подписывать сообщения по электронной почте, не размещать слишком объёмных топиков в форуме и т.д., и общие моральные нормы: не наносить вреда проекту другого, не допускать оскорблений при сетевом общении и др. Некоторыми исследователями высказана, с первого взгляда, неожиданная мысль: нетикет находится ближе к моральности, чем наш обычный, повседневный этикет. Если в привычном общении этикетные нормы выражают скорее не моральный настрой человека, а его стремление добиться успеха путём соответствия общепринятым нормам, то в сетевом пространстве нарушение этикета ничем не грозит репутации пользователя, ибо неизвестно, кто скрывается под псевдонимом. В данном случае соблюдение этикетных норм полностью зависит от доброй воли человека, находящегося по ту сторону экрана. Конечно, эта ситуа-

ция возможна, когда общение анонимно, но ведь такое общение составляет около 90% всей сетевой коммуникации.

Очевидно, что сетевая этика испытывает те же трудности, что и другие рассмотренные нами направления. Ей не удалось определиться с самым главным: на каких нравственных принципах должно строиться общение в сети, дабы служить развитию человечности, а не её деградации? Чем преимущественно является глобальная сеть: развлечением, бизнесом, творческим полем, или инструментом для всего перечисленного? От ответа на этот вопрос будет напрямую зависеть нравственная оценка поведения человека в сети.

Итак, мы кратко рассмотрели основные направления современной этики информационных технологий. Из представленного экскурса становится ясно, что мы имеем дело с разрозненными, плохо очерченными предметными областями, иногда противоречащими друг другу. Никакой общей этической теории, способной осмыслить происходящее в сфере информационных технологий, не существует. Быть может, говорить о создании подобной теории – слишком самонадеянно, ибо слишком мало времени было у философии на реализацию столь масштабного проекта. Однако нельзя не отметить: состояние в данных исследовательских областях таково, что ни одно из них не может дать адекватного ответа на мировоззренческий кризис, случившейся из-за неготовности человечества столкнуться со стремительно нарастающим потоком информации. Все указанные ветви прикладной этики имеют лишь два общих положения.

Первое касается диагноза современной обстановки в информационном мире. Все сходятся на том, что мы имеем дело с нравственным кризисом. Люди уже не могут ни обрабатывать объёмы сваливающейся на них информации, ни, что значительно хуже, – противостоять разрушительному воздействию информационных потоков. Причём имеет место феномен обратной связи: миллионы индивидов, занятых пропагандой порока, наживы и насилия сами становятся их объектом и жертвой. Но это не останавливает, а ещё больше увеличивает объёмы их работы. С этой точки зрения показательна общепринятая моральная оценка глобальной сети. Самая главная претензия, которую ей предъявляют – ничем неограниченная пропаганда и распространение порока. Колоссальные образовательные возможности, как и неограниченные ресурсы межкультурного общения, явно вытеснены из сетевого пространства индустрией развлечения. Говорят, что такое положение дел вполне естественно, поскольку анонимность, бесконтрольность и коммуникативная сила виртуальной реальности соблазняет человека. Но, в таком случае, вполне естественно моральному сознанию восстать против такого положения вещей.

Второй общий вывод органично вытекает из первого и касается единства поставленных задач. Все направления полагают, что информационное пространство нуждается в очеловечивании. Нравственный кризис может и должен быть разрешён путём установления моральных

запретов на некоторые виды информационной деятельности. Но такая задача может быть решена только при наличии общего ценностного основания указанных этик, а с этим, как мы видели дело, обстоит плохо. Даже если и зайдёт речь о создании системы моральных норм Интернета, то подобная задача изначально обречена на провал, ибо различные точки зрения никогда не сойдутся в принципиальных вещах. Кто-то предложит считать эротические порталы искусством, а сайты тоталитарных сект – реализацией права на свободу совести. Другие скажут, что оба явления опасны и предложат запретить им доступ в сеть. Следует понять, что нормы – это поздний продукт нравственного сознания, появляющийся только после того, как будет ясность с ценностными установками. Глобальное общество должно осознать, каким оно желает видеть само себя в глобальной сети, и для каких целей оно собирается её использовать.

На наш взгляд, фрагментарность и явная аксиологическая недостаточность прикладных виртуальных этик связана со следующими причинами:

1. В то время, когда на рубеже XIX-XX веков западная социология предсказывала наступление информационной цивилизации, никто всерьёз не продумал нравственных последствий этого процесса, и никто, в сущности, не предвидел, как стремительно информационные потоки будут изменять моральное сознание общества.

2. Исследования в области кибернетики, а также создания искусственного интеллекта, набравшие силу во 2-й половине XX века, практически не затрагивали моральную сферу. Кажется очевидным, что разум, помимо познания окружающего мира, неизбежно приходит к осознанию своего места в мире себе подобных, т.е., говоря словами И. Канта, теоретический разум становится практическим. Нравственное направление в этой области не получило требуемого внимания, а ведь именно разработки в области искусственного интеллекта затем легли в основу создания и совершенствования компьютерной техники.

3. Первые попытки создания компьютерной и виртуальной этики изначально базировались на прагматических установках этики бизнеса. Считалось, что следовать специальным нормам надо для того, чтобы не нанести вреда ни своему, ни чужому бизнесу. Однако в условиях появления множества каналов распространения массовой информации, а так же, как мы видели, новых видов виртуальной и информационной реальности, частные интересы обречены на вечный конфликт. Этика средств массовой информации должна говорить не от имени группового интереса, а от имени всего общества.

4. Самой важной причиной отсутствия внятной этики виртуального пространства, стало победившее в информационной среде убеждение, что киберпространство – это некая особая реальность, совершенно отличная от обычной человеческой среды обитания. Поэтому и мораль там – совершенно особая, не такая строгая, а проще говоря – её там

вообще нет. Якобы, в виртуальном пространстве нельзя никого убить, а значит, – можно обойтись вообще без морали.

Опровергать последнее утверждение нет надобности, поскольку оно абсурдно. Мы должны осознавать, что состояние, в котором находятся в наши дни виртуальные пространства, не может способствовать развитию гуманистических ценностей. Постепенно в культуру приходит понимание этого обстоятельства. Но всё же сейчас больше склонны говорить о защите авторских прав в мире электронных технологий, чем о том, как защитить людей от воздействия таких технологий. Если же двигаться по пути создания серьёзной, обоснованной прикладной этики информационных технологий, то, на наш взгляд, она должна базироваться на двух исходных ценностных основаниях. Во-первых, следует признать все виды виртуальной реальности, в т.ч., и глобальную сеть, выдающиеся завоеванием человеческой мысли, посредством которого человечество получило новые возможности для завоевания творческих высот. Тот, кто знает, сколько оригинальных видов творчества появилось при помощи Интернета, понимает, о чём идёт речь.

Но для того, чтобы виртуальное пространство было в значительной степени очищено от отрицательных явлений, требуется осознание очень простого положения. Ни один из видов этой специфической реальности не является каким-то особым внечеловеческим пространством. Виртуальная действительность – неотъемлемая часть нашей действительности, и в ней должны быть воплощены все те же нравственные ценности, что и в нашем мире. За каждым виртуальным проектом стоят люди со своими интересами, мировоззрением, моральными убеждениями. Участники виртуального диалога – личности, а не машины. И оскорбляя, нанося урон субъекту сетевой коммуникации, мы вредим человеку, а не безличной информации. Виртуальность – это естественное продолжение и развитие человеческой творческой мысли. Только при утверждении такой аксиомы в информационное пространство будет открыт доступ ценностям из человеческого нравственного мира. И оздоровление нравов в нашем мире приведёт к оздоровлению ситуации в информационных пространствах.

*В.П. Старостин, ст. преп.,
Якутская государственная сельскохозяйственная академия*

СОСТРАДАНИЕ КАК ФЕНОМЕН МОРАЛЬНОЙ РЕГУЛЯЦИИ ОТНОШЕНИЙ В ОБЩЕСТВЕ

Сострадание, как и его противоположность – равнодушие, не только непростые явления человеческих отношений, но и чрезвычайно сложные социально-нравственные сущности действительности и бытия человека, некие "симптомы" "действительных противоречий общественной реальности, составляя внутренний смысл движения истории и выступая

как шкала и мерило достигнутого" [1]. Наши попытки рассмотреть эти категории в рамках моральной философии, приведут нас к трудноразрешимым вопросам. Например, является ли сострадание (или альтруизм) общебиологическим феноменом, встречающимся даже у животных? Не является ли сострадание одним из видов проявления инстинкта самосохранения? А может это – всего лишь аффект или обыкновенная человеческая жалость, порой не имеющая никакой нравственной ценности? Как нам оценить с моральной точки зрения филантропию, меценатство – как эгоистическое желание откупиться и приобрести билет, пусть даже в иллюзорное, будущее после смерти или как благое дело, требующее всемерной поддержки? Есть ли место состраданию как нравственному явлению в современном, быстро меняющемся мире?

Традиции сострадания, милосердия и благотворительности в истории общественной и духовной жизни нашей страны занимало и занимает особое место. В последнее время, в силу общественной значимости и актуальности внимание исследователей к данной проблематике начинает увеличиваться, складывается определенная историография. Однако сама проблема сострадания до сих пор остается в тени различных междисциплинарных наук, порой приобретая лишь узко этикетный, педагогический или психологический характер. На наш взгляд, по сей день сострадание не рассматривается отечественными философами как особая нравственная категория, как специфический вид освоения человеком социальной реальности.

В академическом энциклопедическом словаре "Этика", вышедшем в издательстве "Гардарики", профессор В.Н. Шердаков указывает, что "Сострадание – одно из основных нравственных переживаний человека", "существенная часть наших духовно-нравственных переживаний" [2]. И хотя мы порой приписываем животным человеческий тип поведения, человеческие чувства, вместе с тем, сострадание ни в коем случае нельзя воспринимать только как ответную инстинктивную реакцию, присущую любому живому существу высшего порядка – эмпатию, симпатию и т. д. Человеческое сострадание может быть выражено без ожидания какого-либо вознаграждения. Наоборот, соучастие, проявленное с корыстной целью, оказанное по принципу "я – тебе, ты – мне" не будет иметь моральной ценности, не будет носить характер нравственного поступка. При этом не стоит забывать, что мы иногда выражаем свое сострадательное отношение к людям, давно ушедшим из мира сего, сочувствуем событиям, имевшим место во времена давно минувшие. Без этого чувства невозможно была бы наша общая память, наша общественная история.

Неправомерно также путать рассматриваемое понятие с жалостью: сострадаем мы только по отношению к другому, к иному, к чужому "Я", к "не-Я". Если жалость возможна и по отношению к самому себе, что может деградирующе действовать на личность, то сострадать можно только к горю, бедам и печали другого; как и истинно со-радоваться можно только по отношению к чужой радости, счастью, успеху другого. К тому

же, последнее можно представить только в системе человеческого сообщества, одновременно совмещающего фиксирование своего прошлого, анализ общего настоящего и прогноз всеобщего будущего.

Мораль – не только сложившаяся в процессе генезиса социума и признанная окружающими совокупность норм, правил поведения, выступающая регулятором отношений друг к другу, к различным социальным группам, обществу в целом. Мораль – всегда респективна, она построена на определенных ограничениях, которым можно воспринимать как подавление. Но это такого рода ограничение, которое налагает на себя сам человек, руководствуясь собственной совестью. Только с помощью такого самоподчинения своего поведения нравственными императивами наши предки сумели выйти из прежнего животного состояния и получили все необходимое для дальнейшего совершенствования своей духовной природы по пути постижения окружающей действительности. Человек в отличие от других тварей земных понимает, что такое долг и ответственность, а они подчиняются нашей совести.

В своем знаменитом письме, адресованном на имя короля Фридриха-Вильгельма II И. Кант, отвечая на обвинение в антирелигиозности, пишет о своей совестливой ответственности (*gewissenhafte Verantwortung*): сказав, что "... ответ мой по совести таков..." [3], он полностью отказывается от выступлений по вопросам религии. Логика данного письма немецкого философа такова: я не считаю себя виновным, потому замолкаю. Подлинной инстанцией ответственности становится не король, не суверен, а разум, который в свою очередь есть основание абсолютного нравственного закона. Долг как принуждение посредством закона является внутренним судилищем, судом всеобязывающим. "... Совесть есть внутренний судья над всеми свободными поступками... совесть должна мыслиться как субъективный принцип ответственности перед богом за свои поступки; понятие же ответственности (хотя и туманно) всегда содержится в моральном самосознании" [4].

Если взаимоотношения морали и совести становятся более определенными, то каковы границы между кажущимися синонимами понятиями сострадание, милосердие и благотворительность? Без их разграничения не очень понятными являются границы категории сострадание. Всесторонний лингвистический анализ и теоретическое рассмотрение данного понятия подводит нас к выдвигению следующего определения: сострадание является глубоким общечеловеческим феноменом, имеющим этосный характер, проявляющимся в восприятии личностью как своего чужой боли, страдания, горя. Этосность понимается нами как проявление человеческого в человеческом. Сострадание является всеобщим и универсальным явлением, несовместимым со злом, ибо противоположна равнодушию, жестокосердию, злонамеренности, враждебности и насилию. При этом сострадание, являясь внутренним, находящемся в интимном лоне человеческого "Я" душевным состоянием, не всегда проявляется в обыденной жизни как определенный, видимый и фиксируе-

мый нами поступок, акт человеческой жизнедеятельности. Действенное проявление сострадательности мы называем милосердием. В любом случае, милосердие – есть поступок, нравственный поступок, моральное служение, исходящее из сострадания к другому. Не зря, наверное, именно у милосердия имеются свои сестры и братья.

Было бы верным также развести взаимосвязанные, но отнюдь не однозначные понятия "сострадание" и "благотворительность". Если первое проявляется как нравственное чувство, как некое внутреннее духовное состояние, то второе характеризуется действиями, имеющими материальное соотношение и оценку. И если милосердие основывается на сострадательности, то благотворительность, в связи с обязательным материальным сопровождением, может исходить и из других мотивов и мотиваций. И только мотивационная составляющая благотворительной деятельности может стать основой выявления добродетельности таковых поступков.

Касаясь мотивации альтруистического поведения, следует отметить, что она более разработана в сфере социальной психологии, чем в философии. Например, психологи С.Шварц и Г. Клаузен [5]. показали, что готовность безвозмездно прийти на помощь, наиболее ярко выражено у людей с внутренним локусом контроля, воспринимающих себя как субъектов активного действия, направляющих моральные устремления скорее на себя, чем во вне. Притом учеными было констатировано, что альтруизм проявляется в основном с двумя мотивами: моральным долгом и моральным сочувствием. В первом случае, альтруистические поступки совершаются ради морального удовлетворения, самоуважения, гордости, повышения собственной самооценки. Кстати, в этом случае, по отношению к объекту помощи можно относиться по-разному, даже отрицательно. Помощь оказывается жертвенно, как говорится, "отрывая от себя". При моральном сочувствии бескорыстие связано с отождествлением, сопереживанием, однако не всегда дело заканчивается действием, поступком. Хотя и характеризуется повышением личной ответственности.

Однако, определив четыре стадии процессуальной модели альтруистического действия (актуализации, обязанности, защиты и реакции), Шварц не описывает на какой стадии, каким образом возникает собственно альтруистическое поведение, каким образом оно функционирует в социальной сфере и как сострадательность, сочувствие, сопереживание становится необходимым элементом общественных отношений. По всей видимости, в сфере психологического произвести такого рода анализ не удастся. Необходима философская рефлексия для объективного и комплексного раскрытия сути сострадания как социально-нравственного феномена.

[1]. Дробницкий О.Г. Моральная философия: Избр. труды / Сост. Р.Г. Апресян. – М., 2002. – С. 252-253. 2. Шердаков В.Н. Статья "Этика" // Энциклопедический словарь / Под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова. – М., 2001. – С. 452. 3. Кант И. Королю – Фридриху-Вильгельму II (черновик) // Кант И. Трактаты и письма. – М., 1980. – С. 595-598. 4. Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. – М., 1965. – Т. 4. – Ч. 1. – С. 378. 5. Schwartz S.H., Clausen G. Responsibility, norms, and helping in an emergency // Journal of Personality and Social Psychol. – 1970 – P. 16.

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЗМІСТОВОГО НАВАНТАЖЕННЯ МІСТИЧНОГО ДОСВІДУ В ТРАДИЦІЇ ЗАХІДНОГО ХРИСТИЯНСТВА

Сучасне суспільство характеризується наявністю поглибленого інтересу до містичних вчень різноманітного характеру, що пояснюється дещо прохолодним ставленням до традиційних релігій, сформованим внаслідок переконання у їхній нездатності задовольнити духовні потреби сучасної людини, а також прагненням до формування власної світоглядної позиції на основі традиційних та сучасних містичних вчень. У той же час, розповсюдженням є відношення до містики як до виключно асоціального феномену, що передбачає суттєве зниження активності індивіда у суспільстві та взагалі у звичайному житті. Цим пояснюється актуальність обраної теми і необхідність подальшої її розробки. Завдання роботи полягає у вивченні соціального навантаження містичного досвіду на основі містичної традиції західного християнства епохи Середньовіччя.

У подальшому пропонується розглядати містичний досвід як екстатичне переживання Трансцендентного, яке характеризується закриттям від світу зовнішнього, позначеного терміном "дійсність", та заглиблення у духовний світ власної особистості з метою виходу за межі індивідуальної свідомості та злиттям із Абсолютною Свідомістю (Трансцендентним). Внаслідок отримання такого досвіду відбувається докорінна зміна у світоглядній установці суб'єкта, в першу чергу, її онтологічний аспект. Варто зауважити, що приймається до уваги деяка розбіжність у смислового навантаженні термінів "екстаз" та "містичний досвід", але в межах даної роботи пропонується їх ототожнити, маючи на увазі характеристики, приведені вище. Під дійсністю пропонується розуміти світ матеріальних речей, частиною якого є людина як фізична істота, яка здатна впливати на цей світ та пізнавати його за допомогою почуттів та розуму, що функціонує за законами логіки. Із приведених вище визначень впливає декілька важливих моментів, на які треба одразу звернути увагу. По-перше, те, що вплив дійсності на отримання містичного досвіду має дещо негативний характер. Особливе положення тут займає містика, сформована в межах протестантської традиції, яку умовно можна назвати містикою "звичайного життя". В межах даної роботи планується розглянути традиційну християнську містику, що сформувалася під значним впливом платонізму та неоплатонізму. По-друге, таке ж негативне забарвлення ролі розуму у цьому процесі, яка характеризується принциповою неможливістю вийти за межі дійсності і пізнавати, користуючись термінологією Канта "світ у собі". Виходячи із цього, можна зробити висновок, що для містика наявність дійсного світу та діяльність практичного розуму не тільки не

приносять користі, але, навпаки, становлять одну з головних перешкод на шляху до просвітлення і здобуття "справжнього життя".

Отже, однією з умов здобуття містичного досвіду є необхідність відсторонення від матеріального (феноменального) світу та заглиблення у світ духовний. Сутністю такого відсторонення є зречення людиною власної тварної природи, що робить її частиною цього матеріального світу, на користь безсмертної душі (духовної природи). Іншими словами, людина має дві природи – тварну та божественну. Як істота тварна, людина пов'язана із дійсністю, залежить від неї та прагне реалізуватися в ній. Та, з іншого боку, божественна природа людини вказує їй на незначущість та вторинність егоїстичних цілей тварної істоти, акцентуючи увагу на наявності Божого Промислу, яким сповнена кожна мить існування світу. Таке світовідчуття характерне для людини віруючої, але вона прагне скоритися цій Божественній волі, проявляючи абсолютне смирення перед нею. Головною відмінністю містика від звичайного віруючого є бажання не просто сліпо скоритися Божому Промислу, але й пізнати Його, щоб свідомо реалізовувати Його у власному житті. Саме для цього містик і шукає просвітлення, прагнучи розчинитися у Трансцендентному, прилучаючись до реалізації Божественної Думки. Для досягнення цієї мети містику потрібно відсторонитися від матеріального світу, щоб зняти залежність від нього. З огляду на це, дійсність постає як негативне явище для містика. Але це не так, бо це відсторонення носить лише тимчасовий характер, адже містик, досягнувши просвітлення, реалізує відкритий йому Божественний Замисел саме у реальному світі, як найкраще для цього пристосованому, якщо погодитися із Г. Ляйбніцем у тому, що наш дійсний світ тому й дійсний, бо є найкращим із усіх можливих світів, мислимим Богом. У цьому сенсі дійсність перестає бути для містика чужеродною та ворожою, бо вона створена Богом спеціально для людини, і зречатися такого подарунку, значить не вважати Бога Всемогутнім і Всеблагим.

Якщо звернути увагу на трактати відомих представників західнохристиянської містики, частина яких представлена у даній роботі, можна віднайти певне негативне їх ставлення до матеріального світу аж до пропозицій фізичної смерті, що певним чином нагадує відношення до матерії як до зла, наявне у гностичній філософії, проти якої загалом і виступали християнські мислителі. Тут варто відмітити, що має місце накладання декількох рівней традиції:

- містика неоплатонізму з її досвідом Трансцендентного;
- вплив послань апостола Павла, де він закликає до виходу зі світу та уподібненню Христу: "Бо ви померли, життя ваше вкрите із Христом у Бозі; Коли ж явиться Христос, життя ваше, тоді і ви з'явитесь із Ним у славі" (Кол. 3. 3-4).

Духовна практика св. Франциска Ассизського, що проголошує вихід зі світу, яка була прийнята, зокрема, св. Бонавентурою.

Таким чином, приходимо до висновку, що екстатичний досвід переживання трансцендентного передбачає негативне відношення до матеріальної природи людини та прагнення до її подолання аж до фізичного знищення. Але тут варто чітко розкрити зміст, який містики вкладають у поняття "світ". Світ не варто тлумачити виключно як сукупність речей дійсності, серед яких людина перебуває у якості біологічної істоти. Світ у розумінні містиків являє собою, в першу чергу духовну структуру, на рівні якої містик переживає свій містичний досвід. У цьому аспекті гармонійність відношення містика до світу проявляється у відчутті абсолютної єдності на духовному рівні. Якщо розуміти світ у такому сенсі, стає зрозумілою можливість служіння у світі одночасно із переживанням екстатичного досвіду трансцендентного. Якщо ж розглядати світ у якості матеріальної категорії, то ми приходимо до думки, що необхідність звільнення від матеріального світу передбачає самогубство як обов'язковий наслідок здобуття містичного досвіду. Але у християнстві це є одним із смертних гріхів, а тому не може пропагуватися християнськими ж містиками і, тим більше, не може бути шляхом до возз'єднання із Богом, адже возз'єднання через гріх – це нонсенс. Таким чином, розуміти зречення дійсного світу у містиці не можна розуміти буквально. Це не видається можливим ще і в тому сенсі, що, навіть відкинувши самогубство як логічний наслідок відмови від матеріального, людина приречена на смерть, якщо відмовиться від задоволення життєво важливих потреб, як, наприклад, дихання. В іншому випадку людина просто не встигне отримати жаданий містичний досвід. Тому, як уже зазначалося вище, відмову від матеріального варто розуміти у тому сенсі, що містик дещо призупинює або зменшує реалізацію власних егоїстичних потреб з метою посилення відчуття інтимного зв'язку із Абсолютом, що у подальшому дає можливість злитися із Ним через любовний екстаз. Тобто, в першу чергу, тут іде мова про зміну пріоритетів на користь Божественного. Це один аспект співвідношення містики і дійсного світу, який умовно можна назвати "містика і дійсність до екстатичного досвіду". Але не менш важливим є відношення "містика-дійсність" після екстатичного досвіду. Наявність пережитого людиною екстатичного досвіду єдності із Богом не виключає її із подальшого активного життя у цьому світі, бо саме на цьому плані буття і відбувається реалізація усіх наших можливостей, у тому числі, містичного досвіду. Мета християнина – спасіння, при чому спасіння не тільки індивідуальне, але і загальнолюдське, у чому полягає сенс уподібнення Христу. Саме це є завданням містика, який піднявся до Бога і тепер повертається у цей світ, щоб допомогти здійснити це сходження іншим.

Св. Бернар Клервоський у "Проповедях..." значну увагу приділяє питанню, що розглядається в даній роботі. Він підтримує точку зору про необхідність відсторонення від світу матеріального, щоб піднятися до Бога, впустивши в душу Слово, але більш цікавою видається його тлумачення подальшої долі осяяної Словом душі. Він пише про те, що від-

сторонившись від тварного світу і пізнавши його обмеженість, ми звільнюємося від залежності від цього світу, тим не менш, продовжуючи у ньому жити: "У цьому житті ми йдемо, оточенні пастками, та вони не лякають нас, коли душа звернена на зовні себе думкою сильною і святою... Блаженна смерть, що не позбавляє життя, але робить його краще, блаженна, бо тіла не позбавляє, але душа у ній піднесена" [1]. Іншими словами, внаслідок переживання цього екстатичного досвіду, душа не помирає у буквальному сенсі, а переходить на новий рівень буття, поновому сприймаючи цей світ. Але, все одно, як і в поглядах мислителів, про яких йшлося вище, Бернар визнає короткочасність цього просвітленого стану наповненості Словом, після чого душа знову повертається до дійсного світу і, хоча й змінена спогадами про пережите, все одно відчуває печаль та живе надією на повторення містичного сходження: "Та коли Слово покинуло мене, всі ці духовні здатності слабшають... Тоді, з необхідністю, моя душа стає сумною, до тих пір, пока Він не повернется в моє серце, і моє серце знов не спалахне, і це є знак Його повернення" [2]. З цього випливає справжнє відношення св. Бернара до дійсності і це відношення дещо негативне. Він розуміє, що завданням людини, що пережила екстатичне злиття із Богом, є допомога іншим пережити те саме, щоб досягти спасіння, але найважливішим для нього все ж таки залишається індивідуальний досвід та індивідуальне спасіння: "Добре рятувати численні душі, та ще більше задоволення віддалятися, щоб перебувати зі Словом. Але, коли це відбувається і скільки триває? Це найсолодша зустріч, проте триває вона недовго і рідко відчувається! Про це я говорив спочатку, коли сказав, що найвища причина, за якою душа шукає Слово, є тим, щоб насолоджуватися ним у блаженстві" [3]. Таким чином, містика св. Бернара Клервоського за своєю сутністю асоціальна і на перший план висуває індивідуальне спасіння, що є доволі дивним, враховуючи глибoku її христосентричність та тенденцію до уподібнення Христу, що панувала у містиці того періоду. Цим містика св. Бернара відрізняється від містики Ріхарда Сен-Вікторського, про що йтиме мова далі.

Ріхард Сен-Вікторський, хоча і відчув на собі значний вплив містичної теології св. Бернара Клервоського, все ж де в чому розходився у поглядах з останнім. Це, між іншим, стосується і його позиції щодо взаємозв'язку містичного досвіду та дійсності. Відношення до матеріального світу на початку шляху до екстатичного переживання трансцендентного у Ріхарда традиційне і виражене у наступній цитаті: "Любов ранить, в'яже, робить людину хворою..." [4]. Тобто першочерговим завданням людської душі на шляху до спасіння є зняття залежності від матеріального світу. У цьому аспекті Ріхард не виходив за межі сформованої вже традиції християнської містики. Але принципово інше у нього відношення до цього світу вже після проходження усіх чотирьох сходинок божественної любові. Ріхард, на відміну від св. Бернара не намагається знову і знову переживати екстатичний досвід єдності із Богом. Для нього головним

завданням є уподібнення Христу у стражданні і допомозі досягти спасіння своїм ближнім, для чого і існує остання, четверта сходінка полум'яної любові. Ось як він коментує це: "це і є образ смирення Христа, який повинен наслідувати кожен, хто бажає досягнути ступеню найвищої досконалості любові, бо найвеличніша любов не вимагає від людини нічого, окрім як віддати життя за друзів своїх" [5]. Саме цим відношенням містика Ріхарда Сен-Вікторського якісно відрізняється від містики св. Бернара Клервоського. Іншими словами, містика вікторіанця є за своєю сутністю соціальною та дійсно христоцентричною, бо вбачає у Христі не засіб для індивідуального спасіння, а приклад для наслідування і досягнення спасіння загальнолюдського, що і є дійсною метою християнства. Тобто, сутність християнства, яскраво показана у містиці Ріхарда, полягає у спасінні всього людства через індивідуальне спасіння, сенсом якого є уподібнення Христу і допомога ближнім своїм. Дуже добре це показав В. Соловйов у рефераті "Об упадке средневекового мирозозерцания": "Сущность истинного христианства есть перерождение человечества и мира в духе Христовом, превращение мирского царства в царство Божие... Это перерождение есть процесс духовный;... в нём должно непременно участвовать само человечество своими собственными силами и своим сознанием... Христос приходил в мир не для того, колнечно, чтобы обогатить мирскую жизнь несколькими новыми церемониями, а для того, чтобы спасти мир. Он спас мир в принципе, в корне, в центре, а распространить это спасение на весь круг человеческой и мирской жизни... – это Он может сделать уже не один, а лишь вместе с самим человечеством, ибо насильно и без своего ведома и согласия никто действительно спасён быть не может" [6].

Св. Бонавентура також приділяє увагу взаємозв'язку екстатичного досвіду трансцендентного та дійсного світу, при чому його відношення багато в чому є оригінальним. По-перше, на відміну від попередників, Бонавентура не закликає відвернутися від матеріального світу на самому початку здобуття містичного досвіду. Навпаки, його сходження починається тут, у дійсності, бо саме тут ми бачимо перші докази буття Бога та шляху до нього: "...щоб досягти споглядання Першоджерела, Яке є в у найвищому ступені духовним, вічним і Таким, що нас перевершує, необхідно перейти через сліди, які є тілесними, тлінними і знаходяться зовні нас, і це виведе нас на шлях до Бога" [7]. Іншими словами, саме через творіння Божі ми приходимо до думки про всемогутність і всеблагість Бога, і розпочинаємо свій шлях до нього. Далі вже Бонавентура наголошує на тому, що певне відсторонення від дійсного світу необхідне, щоб мати змогу заглибитись у власну душу. Але варто мати на увазі, що Бонавентура не наголошує на чіткій послідовності етапів сходження до Бога. Просто в той чи інший момент певний з них переважає, хоча починати, безумовно варто із перших двох сходінок, які дають нам можливість пізнати Бога через його сліди у тварному світі. Що стосується впливу пережитого екстатичного досвіду на подальше життя у дійсному світі,

то Бонавентура тут дещо в іншому ракурсі показує цю проблему. Ріхард Сен-Вікторський вказує на соціальний аспект, тоді як Бонавентуру більше цікавить індивідуальний прояв цього впливу. Він пише, що людина, переживши екстатичне єднання із Богом, помирає. Але не варто тлумачити цю смерть буквально; людина помирає як тварна істота, яка головною метою у житті бачить задоволення потреб власного фізичного тіла, а народжується людина, що сенсом свого буття бачить вдосконалення власної душі через наближення до Бога.

Неможливо при розгляді питання, якому присвячений даний розділ, оминати увагою спадщину Мейстера Екхарда, який власний містичний досвід перетворив у самодостатню філософську систему, внаслідок чого зазнав переслідувань з боку католицької церкви. Його філософія дуже оригінальна, часто незрозуміла і суперечлива. Головною чеснотою для нього є відстороненість, бо саме вона приводить Бога у душу людини. Цією позицією він принципово відрізняється від усіх мислителів, про яких йшла мова раніше, бо він не намагається вийти за межі самого себе, щоб знайти Бога, а чекає, що Бог сам прийде до нього і увійде у його відсторонену душу: "Відстороненість настільки близька до "ніщо, що немає нічого достатньо тонкого, щоб знайти там місце для себе, окрім Бога" [8]. Саму відстороненість Екхард визначає наступним чином: "Справжня відстороненість є не що інше, як дух, який залишається нерухомим за всіх обставин, чи то радість або горе, честь або ганьба, як нерухомою залишається широка гора на легкому вітрі" [9]. Варто сказати, що відстороненість характеризує у філософії Екхарда таке поняття як "внутрішня людина". Екхард розділяє у людині дві природи: зовнішню, що реалізується у матеріальному світі, та внутрішню, яка повинна зберігати відстороненість, чекаючи Бога. Тут проявляється позиція Екхарда щодо співвідношення містичного досвіду та дійсності. Щоправда, тут не можна говорити про екстатичний досвід трансцендентного, адже Екхард застерігає від виходу із себе. А далі він висловлює дуже цікаву думку: "Знай же, що Бог очікує від духовної людини, щоб вона любила Його усіма силами душі, тому Він говорить: "Возлюби Бога всім серцем своїм" [10]. У такий сенс стає незрозумілим, яка ж із чеснот є найважливішою: любов чи відстороненість? Можливо, вірним тут буде наступне трактування проблеми. Відстороненістю характеризується відношення внутрішньої людини до матеріального світу, тоді, як по відношенню до Бога людина відчуває любов, при чому віддає цьому всі свої сили. В такий сенс відношення до дійсності у людини має характеризуватися певною незацікавленістю, тобто незалежністю від матеріальних потреб і задоволення їх виключно з метою підтримання життєдіяльності. Але цілком логічним тоді б виглядала позиція св. Бонавентури, тобто знаходження у дійсному світі слідів Бога і зосередження уваги саме на цьому аспекті, що, у свою чергу, якраз і знімає залежність від тварного.

Підводячи підсумок необхідно зазначити, що отриманий в результаті містичного екстазу досвід, безпосередньо впливає на подальше відношення людини до дійсності, хоча це відношення видозмінюється ще на самому початку процесу виходу із себе. В першу чергу це проявляється як процес закриття від дійсного світу з метою концентрації на трансцендентному. Закриття у даному разі передбачає не буквально відсторонення від практичної життєдіяльності, що в принципі неможливо через необхідність підтримувати життя, а певне зменшення важливості забезпечення цих життєвих потреб з метою показу їхньої вторинності по відношенню до духовної природи людини. Кінцеву ж мету отриманого містичного досвіду можна визначити як "соціальну реалізацію", тобто передачу його в соціум з метою досягнення загальнолюдського спасіння, в чому проявляється "уподібнення Христу". Іншими словами, саме соціально активний прояв є характерною ознакою християнської містики.

1. *Бернар Клервоский*. Проповеди на псалом Псалом // Антологія середньовікової мислі: В 2-х т. – СПб., 2001. – Т. 1. – С. 437-438. 2. Там само. – С. 439-440. 3. Там само. – С. 443. 4. *Рихард Сен-Викторський*. Чотири ступені пламенної любові // Антологія середньовікової мислі: В 2-х т. – СПб., 2001. – Т. 1. – С. 355. 5. Там само. – С. 359. 6. *Солов'єв Вл.* Об упадку середньовікового міросозерцання // *Солов'єв Вл.* Сочинення: В 2-х т. – М., 1988. – Т. 2. – С. 339, 344. 7. *Бонавентура*. Путеводитель души к Богу. – М., 1993. – Гл. 1.2. 8. *Экхарт М.* Об отрешённости // *Экхарт М.* Духовные проповеди и рассуждения. – Репринт. изд. 1912 г. – М., 1991. – С. 54. 9. Там само. – С. 57. 10. Там само. – С. 61.

А.П. Федосова, доц., МГУ, Москва

НАУКА И ЦЕННОСТИ

В философской литературе часто приводится притча о строительстве собора в средневековом городе Шартре. Спросили трех работников, каждый из которых катил тачку с камнями, что они делают. Первый проборотал: "Тачку тяжелую качу, пропади она пропадом". Второй сказал: "зарабатываю хлеб семье". А третий ответил с гордостью: "Я строю Шартрский собор". Набор действий один и тот же, но различные цели, ценностные ориентации.

Ценность – особый тип мировоззренческой ориентации людей, представление о нравственных эталонах поведения. Факты, явления, события, происходящие в природе, обществе, жизни индивидов, в науке воспринимаются человеком не только посредством логической системы знаний, но и через его отношение к миру посредством нравственных норм.

Ценность – одно из проявлений нравственного сознания, в котором в виде идеала, желаемого будущего, либо в виде осуществленных поступков закреплены потребности, желания, интересы общества в целом, отдельных социальных групп, слоев населения, личности; потребности, которые рождены необходимостью социального развития в прогрессивном выражении. Специфика моральной ценности состоит в том, что

в ней диалектически слиты идеальные требования и практическое проявление отношений между людьми, человеком и обществом.

Современная наука совсем не та, что была в прошлом веке, изменилось отношение к ней как общественности, так и самих ученых.

Научно-технические открытия, проникая во все сферы человеческого бытия, несут людям одновременно величайшее благо и величайшее зло; завоевания научной мысли, как никогда раньше, выступают в качестве фактора политической борьбы.

Наука перестала быть "личным делом" ученого. Она входит сегодня в доходы и расходы всего общества, в технику, производство, меняет повседневный быт, занимает лидирующее положение в иерархии общественного сознания. От ее успехов в немалой степени зависит прогресс цивилизации, благосостояние, культура людей. Воздействие внутренних (общественный строй, уровень материального и духовного производства и др.) и внешних (международная политика государства, взаимоотношения с другими странами) факторов, превратило науку в силу, с которой вынуждены считаться все, так как открытия и изобретения могут быть использованы в антигуманных целях. Поэтому все большее число людей задумываются над тем, как соотносятся достижения ученых с общечеловеческими ценностями.

К.А.Тимирязев рассматривал науку как орудие осуществления в жизни активной морали, которая ставит своей задачей уменьшение неправды, зла, страданий.

А.Эйнштейн связывал науку и нравственность как сущее с должным. Динамика открытий зависит от общественных моральных мотивов, а реализация морали, общественных идеалов зависит от науки. Дело совести ученых – бороться с губительными последствиями применения научных достижений. А.Эйнштейн, узнав, что нацисты усилили работы по расщеплению атомного ядра, настаивал на активных контрдействиях, а через несколько лет, после разгрома нацизма, стремясь предотвратить Хиросиму, написал письмо американскому президенту, предпринимал конкретные меры для того, чтобы привлечь внимание ученых и общественности к возможности бесчеловечного применения научного открытия.

Поиск истины – безусловно, главная задача ученых – часто связана с переоценкой утвердившихся мнений, пересмотром привычных, традиционных представлений и поэтому прямо или косвенно ставит исследователя перед нравственными проблемами.

В фундаментальных, прикладных, инженерных науках ценностные установки могут быть различны в зависимости от задач, решаемых в конкретных случаях. Целью фундаментальных изысканий является получение знаний о мире безотносительно к человеческой деятельности и интересам. Основная задача прикладных дисциплин и теоретических разработок – приложение знаний, использование их для изменения вещей и процессов в нужном для человека направлении. Инженерные ра-

зработки фактически или потенциально вводят нас в сложный многообразный мир ценностей, связанных с развитием материального производства, техники, культуры.

Считалось, что ученый, занятый в области фундаментальных наук не несет ответственности за использование открытий, вопросы приложений находятся вне сферы его компетенции. Сейчас представление о знании и ценности изменилось: разработчики фундаментальных проблем должны знать возможные негативные последствия (предупредить коллег, научную общественность, принять участие в движении за введение моратория на соответствующие исследования и т.п.).

Ученые мира считают, что наука, с одной стороны, все больше теряет аксиологическую обособленность в отношении с другими сферами деятельности, а другой, – осознает значимость ценностных предпосылок, специфику аксиологических проблем.

Изменение ценностных ориентаций фундаментальных наук усилило интерес к этике науки, исследующей нормы, среди которых – честность, добросовестность, высокий профессионализм, бескорыстное служение истине.

Комплексы биологических, психологических, пограничных с ними отраслей знаний все больше обращаются к человеку, экспериментированию на человеке, обостряя тем самым этическую оценку.

То, что применение научных достижений может быть моральным или аморальным, мало кто оспаривает. Так, разработка американскими учеными в 1945 г. первой в мире атомной бомбы была жизненно необходима в условиях войны против нацистской Германии, но бессмысленное использование этого достижения против мирных жителей японских городов аморально и осуждено практически всеми учеными мира.

Говоря о нравственности самой науки, следовало бы требование "не навреди", обращенное к медикам, адресовать всем деятелям науки, в том числе занимающимся проблемами общества и человека, к естественным испытателям, экспериментирующим на живой и неживой природе. Надо иметь гражданское мужество отказаться от исследований, угрожающих природе и человеку. Наука должна служить делу улучшения человеческой жизни, а не ее уничтожению.

Этику научной деятельности стоит понимать двояко: как нравственный процесс, пронизывающий жизнь науки, научных коллективов, и как отражение процесса в теории (понятиях, концепциях). Социальные нормы регулируют, во-первых, деятельность (технологические нормы), во-вторых, поведение, в-третьих, организацию и управление. Норма, как предписание и запрет, обязательно опирается на определенную систему ценностей.

Ценности выражают идеальные чаяния людей, они ближе к целеполагающим сторонам социальной деятельности. Нормы ближе к "технике" реализации ценностей и идеалов.

Нормы науки не оформлены в кодекс, однако передаются учеными из поколения в поколение посредством конкретных образцов деятельности.

Поступки ведущих исследователей важны для формирования представлений о правилах ведения споров, борьбы за приоритет, видах коммуникаций, об ответственности перед обществом.

В реальности нормы науки редко существуют в чистом виде, нарушаются (борьба за приоритет, научная конкуренция, служебные и карьеристские цели). Мертон ввел понятие "амбивалентности" ученого, колеблющегося при выборе нормативных установок. В связи с этим особого внимания заслуживает проблема личной ответственности ученого, не только осознающего ее, но предостерегающего от возможных негативных последствий, способного вводить мораторий на некоторые исследования по генной инженерии, пересадке человеческих органов, клонированию человека и т.д.

Технология клонирования не совершенна, создание еще одного человека с тем же генетическим кодом нарушило бы уникальность личности. Клонирование сократило бы генетическое разнообразие, что сделало бы человечество менее устойчивым к эпидемиям. Безусловно, открытия в этой области могут помочь в преодолении смертельных заболеваний, в восстановлении больных органов и т.д. Но клонирование человека – новое, неисследованное правовое поле, которое определенно потребует законодательного регулирования для предотвращения злоупотреблений. К примеру, клонирование осужденных убийц и других жестоких преступников следует запретить из-за генетической предрасположенности к жестокости и убийству.

Российские философы и естествоиспытатели предлагают различные подходы к конкретным трактовкам взаимоотношения науки, этики, техники. По мнению В.Энгельгардта, наука не создает этические ценности, она создает знание, отличающееся непрерывным возрастанием, тогда как этические ценности характеризуются неизблемостью, постоянством. А.Малиновский утверждает, что этические ценности играют большую роль в развитии самой науки, способствуя повышению ее эффективности. М.Волькенштейн считает науку не только суммой знаний, но и творчеством, формой взаимоотношений человечества с окружающим миром, с самим собой.

Дискутируется вопрос о том, что подлежит контролю - наука или ее применение. Э.Юдин обращает внимание на связь науки с нравственностью, ценностями, поскольку и те и другие преследуют определенные цели [1]. Дискуссии стимулируют развитие этико-гуманистического самосознания ученых, социальной ответственности науки перед человечеством и миром. Можно говорить о единстве социальных целей научного познания и моральных ценностей человечества, основа которых – благо человека.

На XVIII сессии генеральной конференции ЮНЕСКО были приняты "Рекомендации о статусе научных работников".

Научные работники любого государства должны следовать этическим и гражданским принципам:

- интеллектуальная свобода искать, выражать и защищать научную истину, как она нам представляется;
- участие в определении целей и направлений программ, которые они осуществляют, методов, которые следует принять по гуманистическим, социальным или экологическим соображениям;
- свободное самовыражение по гуманистическим, социальным или экологическим аспектам определенных проектов и возможность выхода из участия в них, если последствия вынуждают к этому;
- обязанность вносить вклад в развитие науки, культуры, образования в своем государстве, руководствуясь не только потребностью в решении национальных задач, но и международными идеалами ООН.

Аксиологический подход применим не только к науке, но и к технике. На это обратили внимание: К.Митчел, Э.Капп, П.Энгельмайер, Ф.Демауэр, Х.Ортега-и-Гассет, М.Хайдеггер, Ж.Эллюль.

Ведущая этическая проблема – моральная ответственность за разработку и реализацию изобретений. В соответствии с видами научной деятельности возникают виды прикладной этики: ядерная этика, экологическая, биомедицинская, техническая, компьютерная.

Ядерная этика связана с ядерным оружием и атомной энергетикой. В случае с ядерным вооружением этические вопросы касаются морального статуса стратегии теории устрашения, риска, ответственности за настоящее и будущее поколений.

Экологическая этика возникает в ответ на различные виды химического загрязнения окружающей среды, опасность, угрожающую экосистеме Земли. Загромождение околоземного пространства сотнями и тысячами спутников, "космическими отходами", различными аппаратами, предназначенными для исследования космоса, породили новую область этики – космическую.

Взаимоотношение врача и пациента, конфиденциальность и информированность, трансплантация органов, эвтаназии и др. – центральные вопросы биомедицинской этики.

Профессиональные инженерные общества выработали моральные кодексы, подтверждающие приоритет общественного блага, и привели к созданию инженерной этики.

Вопросами о правильном и неправильном использовании информации занимается компьютерная этика. Этические нормы проявляются в создании, использовании, распространении информации во всех СМИ.

Архимед отказывался изложить некоторые математические открытия по причине опасности инженерных приложений и применял их только при угрозе военной опасности. Леонардо да Винчи обещал не разглашать чертежи подводной лодки из-за злой природы человека, который может использовать ее как средство разрушения на дне моря. Гейзенберг призывал Н.Бора еще в 1941 г. воздержаться от разработки атом-

ного оружия. П.Берг, пионер в исследовании ДНК, считал, что ученые должны добровольно отложить некоторые виды экспериментов.

На XVIII Всемирном философском конгрессе в Брайтоне (1988) специальные заседания проводились по этическим аспектам деятельности в таких областях, как демографическая политика, обращение с животными, современная медицина, генная инженерия. Обсуждались вопросы гуманизации техники, угрозы ядерной войны, глобалистики.

Проходит ряд национальных конференций по философии техники. В докладе на конференции "Технологический строй" (1962) (проводимой под эгидой Центра Исследований демократических Институтов и Британской Энциклопедии) Ж.Эллюль утверждал, что чем дальше будет идти вперед технический прогресс, тем в большей мере социальная проблема управления им будет превращаться в проблему этическую. Речь идет о демократическом контроле общества, а не свертывании или замедлении научных исследований.

Для К.Митчела техника – феномен, лежащий на стыке интересов прикладной науки и философии.

В 1979г. основывается Институт общества, этики и науки о жизни (Гастинский центр) с целью способствовать исследованиям нравственного влияния на прогресс в области трансплантации органов, экспериментов над людьми, диагностики генетических отклонений, продления жизни и управления человеческим поведением.

В 1981 г. появляется Институт этики им. Кеннеди при Джорджтаунском университете, предлагающий нравственные решения основных политических проблем нашего времени.

Национальный фонд науки принял программу финансирования исследований по теме "Нравственность и ценности в науке и технике".

Прогресс в области науки и техники остановить невозможно, вместе с тем активизировались сторонники алармистских настроений, призывающих прекратить опасные эксперименты, иначе завтра миром будут править монстры и роботы. Так считает, например, Б.Джой – ведущий специалист по высоким технологиям – глава одной из влиятельных компьютерных корпораций. Он уверен, что безудержное развитие прогресса уже в середине XXI в. способно привести человечество к гибели. По его мнению, три современных научных направления – робототехника, генная инженерия, нанотехнология создают угрозу человечеству. Последние достижения в молекулярной электронике позволяют заменить транзисторы на атомы и молекулы, и появятся машины, в миллион раз превышающие по мощности нынешние, что приведет к созданию "думающих роботов", способных к самосовершенствованию. Интеллектуальные машины приведут к ненужности человека, огромное количество людей станет балластом планеты. Избранные, "элита" прибегут, по мнению Д.Джойса, к методам психического и биологического воздействия, чтобы понизить рождаемость и регулировать население планеты.

Генная инженерия предлагает создать тысячи новых растений и животных, решить проблему бессмертия. Уже сегодня генетики клонировали более 300 видов животных, на очереди выращивание человеческих органов, а там и точная копия самого человека. Результат – изменение психики человека, преобразование природы, появление растений-мутантов, новые болезни, вирусы, наконец, мощное биологическое оружие.

Джой предполагает, что прогресс в создании микроскопических наномашин, обладающих искусственным интеллектом и способных самовоспроизводиться, произойдет в следующие 20 лет, явится злом в экстремальной форме, превосходящим оружие массового уничтожения. Единственное решение – ограничение опасных технологий.

В свою очередь П.Лускинович, специалист Института микроэлектроники и нанотехнологий, считает, что выводы Джоя носят пропагандистский характер, дабы сдерживать такого рода исследования в других странах, кроме США (где, кстати, выделяются десятки миллионов долларов на эти программы).

Безусловно, поиск защитных средств должен соответствовать требованиям охраны людей от негативных последствий научных изысканий, что не предполагает отказа от них.

В большинстве индустриально развитых стран вместе с новыми технологиями начнут формироваться иные экономические структуры – уже не национального и даже не транснационального, а континентального масштаба.

Россия включена в развитие планетарной цивилизации, вступила в XXI в. – век новых технологий. Речь идет о запоминающих устройствах с высокой плотностью хранения информации, об искусственном интеллекте, сенсорных технологиях, сверхпроводимости, оптоэлектронике, биотехнологии и т.д. Компьютеризация изменила характер жизни человека, изменила самого человека, его ценностные установки, возможность получить знания, информацию. Компьютер изменил социум, создав новую историческую перспективу развития людей в информационном открытом обществе.

Возросло значение информационной культуры, без фундаментальной трансформации которой не решить проблемы современности.

Ученый должен следовать принятым в науке традициям, не нарушая логики рассуждений, не противореча установленным принципам и законам, опираясь на существующие методы. Но в такой же степени следует стремиться к идеалам, соблюдать нормы культуры, права и свободы личности. Недопустима жестокость в научных экспериментах. А.Швейцер сформулировал этический принцип благоговения перед жизнью, лучшими традициями человечества. Императив – стремление быть и оставаться Человеком.

1. Фролов И. Т., Юдин Б. Г. Этика наука. – М., 1986.

**НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКИЙ ПРОГРЕСС:
К ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЧЕЛОВЕКА
В ФИЛОСОФИИ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА**

В отечественной философской традиции научно-технический прогресс трактуется как единое, взаимообусловленное, поступательное развитие науки и техники, развитие, связанное с присущей только человеку неисчерпаемой способностью к творчеству, к созданию нового. Человек никогда не мог ограничиться приспосабливаемой деятельностью. Не в силах удовлетвориться даруемым природой, он всегда жаждал испытания всех своих сил, как физических, так и интеллектуальных. Всегда нуждаясь в гораздо большем, чем может дать природа, человек направлял все свои усилия на достижение им самим положенных целей и удовлетворение потребностей самых разнообразных, зачастую искусственно созданных. Можно предположить, что вся история человечества являет собой историю стремлений и усилий человека преодолеть свой собственный антропологический масштаб: легенда об Икаре, желание древних преодолеть пределы ойкумены, став богоравными героями, как Одиссей, вся история алхимии, вновь и вновь повторяющиеся попытки построить летательные аппараты, увенчавшиеся, наконец, триумфальным успехом, изобретение множества облегчающих жизнь технологий, биотехнологическая революция, безграничные возможности электронной техники и т.д.

Все философские школы и направления признают, что технический прогресс есть необходимое условие человеческого существования, неразрывно связанное с высшим даром, свойственным человеку. Этот дар был подмечен еще Гераклитом и состоит он в том, что человеку свойственно обдумывание, осмысление своего пребывания в мире, своей преобразующей деятельности. Человеку важно, вслушиваясь в сущее, действовать в согласии с ним, уметь включаться во владычество сущего в целом и судьбу мира.

Вслушиваясь в сущее, люди умножают количество объяснительных теорий и концептуальных подходов, интерпретирующих жизнь человека в динамично изменяющихся условиях. Среди них экзистенциализм, который выступает как ответ на вызов техники как "ставки века" (Ж.Эллюль). Экзистенциализм стремится осмыслить не только достижения, но и порожденные научно-техническим прогрессом проблемы. Представления о том, что научно-технический прогресс несет освобождение, пишет Л.Мамфорд, оставалось в целом неопровержимым в течение всего XIX века. В прошлом веке ситуация меняется в сторону нарастания критики научно-технического прогресса как ответственного за появление все более сложных проблем.

Проблемы эти представляют серьезный вызов человечеству и привлекают к себе все большее внимание исследователей. В частности, Конрад Лоренц в статье "Восемь смертных грехов цивилизованного человечества" классифицировал следующие процессы, представляющие угрозу выживанию человечества:

1) небывалый рост численности населения Земли и связанное с интенсификацией этого процесса перенаселение планеты. Впервые проблему оптимального соотношения численности населения земли и природных ресурсов поставил английский экономист Томас Мальтус в конце XVIII века. Сегодня этой проблемой озабочены представители многих философских направлений. Среди них экзистенциализм. В частности, Хосе Ортега-и-Гассет подробно анализирует демографические процессы с точки зрения их последствий в работе 1930 года "Восстание масс". Он говорит о том, что "скученность" вынуждает каждого из нас защищаться от избыточных социальных контактов, отгораживаясь о них некоторым, в сущности, не человеческим способом, к примеру, тягой к одинокому отдыху в кругу самых близких людей, к формально-любезному поверхностному общению в противоположность массовым шумным увеселениям былых времен в виде карнавальных праздников о которых писал Р.Генон в знаменитом эссе "О смысле карнавальных праздников" или А.А.Потебня, исследовавший язык славянских ритуалов и обычаев. Или: И.Хейзинга справедливо замечает, что люди прошлых времен сами любили повеселиться – пели, танцевали, участвовали в различных состязаниях, в то время как люди нашего времени предпочитают развлекаться созерцанием того, как это делают другие и преимущественно сидя у телевизора. Проблема усугубляется тем, что перенаселенность возбуждает агрессивность вследствие скученности множества индивидов в тесном пространстве;

2) опустошение естественного жизненного пространства разрушает внешнюю природную среду, сводя на нет в самом человеке всякое благоговение перед красотой и величием природы, столь свойственное древним грекам, да и людям более поздних эпох; достаточно вспомнить восторженные тексты Гете и Шеллинга, множество посвященных природе стихов. Сегодня за скобками соображений о выгоде и полезности не всегда помнится, что природа – это единственная, уникальная колыбель человеческой жизни, жизни социума;

3) бег человечества наперегонки с самим собой подстегивает губительное для нас все ускоряющееся развитие техники, делающее людей слепыми по отношению ко многим подлинным ценностям и оставляющее современному человеку все меньше времени для раздумий, размышлений о своем предназначении в мире, о смысле своей жизни;

4) исчезновение всех сильных чувств и аффектов, ибо развитие техники и фармакологии порождает возрастающую нетерпимость ко всему, что вызывает малейшее неудовольствие. Тем самым исчезает способ-

ность переживать радость, которая дается лишь ценой напряженных усилий при преодолении препятствий. С этим суждением вполне солидарен и И.Хейзинга, который в "Осени средневековья" отмечает, что в прошлые времена горе и удача, радость и злосчастье были выражены гораздо отчетливее в жизни людей, чем в более поздние времена, когда волны страданий и радости, сменяющие друг друга по воле природы, спадают, превращаясь в незаметную зыбь невыносимой скуки. И видимо, далеко не случайно категория скуки заняла не последнее место в исканиях экзистенциализма, о чем свидетельствуют работы Ж.П.Сартра, А.Камю и др., посвященные проблеме одиночества человека среди бушующих общественных стихий и множества людей;

5) генетическая деградация. Нельзя исключить, полагает Лоренц, что многие проявления инфантильности определенной части молодежи, появление все большего числа детей с врожденными физическими и психическими отклонениями, обусловлены генетически;

6) разрыв с традицией. Он наступает тогда, когда достигается критическая точка, за которой младшему поколению больше не удастся достигать взаимопонимания со старшим, не говоря уже о культурном отождествлении с ним. Это ведет к тому, что молодежь обращается со старшими как с чуждой этнической группой;

7) возрастающая индокринация человечества. Она связана с усвоением технических средств влияния на общественное мнение и индивидуальное сознание и ведет к увеличению числа людей, принадлежащих к одной и той же культурной группе, т.е. такой унификации взглядов, какой до сих пор не знала история;

8) ядерное оружие навлекает на человечество очень большие опасности, избежать которых, однако, легче, чем опасностей от семи предыдущих процессов. Кстати, это суждение К.Лоренца в полной мере разделяется М.Хайдеггером. Оба мыслителя исходят из возможной степени контролируемости тех или иных ситуаций и процессов. Совершенно очевидно, что, к примеру, проконтролировать и нормализовать в организованном порядке отношения поколений практически невозможно или очень трудно, в то время как государства и мировое сообщество выработали надежные способы контроля и сдерживания вооружений.

Самые существенные для выживания человечества и сохранения уникальности человека проблемы, порожденные научно-техническим прогрессом, стали предметом обстоятельного анализа в русском и зарубежном экзистенциализме. Теоретический фундамент экзистенциального подхода к анализу проблемы человека в условиях нарастающего развития науки и техники был заложен философией жизни, возникшей в середине XIX века. Экзистенциализм рассматривает развитие научно-технического прогресса в тесной связи с проблемами свободы человека, его творчества в контексте исторических событий и социальной ситуации.

С точки зрения экзистенциализма, громкие успехи науки связаны с действием разума на своей исконной территории – в постижении природы. Попытка науки постичь человеческое существование в его целостности средствами рационального познания – потерпела сокрушительное поражение, – трехсотлетние научные исследования человека так и не смогли прояснить, что же такое человек как таковое, те есть то, что мы называем своей жизнью. Разум физический, решающий частные вопросы мира всех и каждого, оказался неспособным сказать что-либо о насущных человеческих проблемах. Успешно постигающий устойчивые вещи, разум продемонстрировал бессилие в постижении жизни как неустойчивого баланса великого множества непрерывно меняющихся в каждый данный момент времени факторов. Жизнь человека может быть постигнута только историческим разумом (В. Дильтей) и разумом жизненным как его частью, ибо человек – не вещь в ее устойчивости, и в этом смысле не имеет природы. Экзистенциализм стремится познать человека в его непосредственности, не отрицая при этом важного значения социальных факторов: из пересечения человеческих жизней и образуются общества, замечает Хосе Ортега-и-Гассет, непрерывающаяся жизнь которых становится частью судьбы человека.

Согласно экзистенциализму, современная техника неизбежно игнорирует сам земной характер мира, его естественность, она имеет тенденцию и возможности превратить человека из организма в машину (Н.А. Бердяев), а отсюда, как утверждает М. Хайдеггер, и появляется злоевищий гость современного мира – бездумность. Она связана, как ни странно на первый взгляд, с достижениями научно-технического прогресса. Именно благодаря его достижениям познание всего и вся доступно так быстро и так дешево, что в следующее мгновение так же поспешно забывается. Человек спасается бегством от мышления. Бегство от мышления и есть основа для бездумности, ибо подобно тому как оглохнуть мы можем в силу того, что обладали слухом, а ослепнуть потому, что были зрячими, точно так же мы можем стать бездумными лишь потому, что в самой основе своего бытия человек обладает способностью к мышлению, считает Хайдеггер, ему он уготован и предназначен.

Конечно, современный человек отрицает свое бегство от мышления, аргументируя это тем, что никогда еще не было таких объемов научных исследований, как сегодня. М. Хайдеггер признает небывалые достижения естествознания и техники, но резонно замечает, что все эти исследования есть частный вид мышления, тратиться на который весьма выгодно и полезно. Специфика такого мышления в том, что оно всегда считается с данными условиями и рассчитывает на определенные результаты. Это рассчитывание отличает мышление, которое исследует и планирует все более многообещающие и выгодные возможности. Оно не может успокоиться, прийти в себя и подумать о смысле, царящем во всем, что есть. Восторгаясь вычисляющим мышлением, человек спасает-

тся бегством от осмысляющего раздумья, аргументируя это тем, что осмысляющее раздумье парит над действительностью, потеряло почву, не в силах помочь справиться с повседневными делами, бесполезно в решении практических проблем. К тому же оно требует высших усилий, более длительных упражнений, более чуткой заботы, чем любое другое ремесло. Оно должно уметь ждать, как ждет крестьянин урожая, и все же каждый может выйти на путь в границах своих возможностей и в своих пределах. Это возможно при условии, доступном каждому: остановиться на близлежащем и подумать о самом близком, о том, что касается каждого из нас, здесь и теперь. Это очень важно потому, что современные средства информации ежечасно стимулируют человека, наступают на него, гонят его и в результате сегодня человеку ближе все, чем пашни вокруг его двора, чем небо над землей, чем обычаи и нравы его села, чем традиции и предания его семьи. Сейчас под угрозой находится укоренённость самого человека, а утрата укоренённости связана, по М.Хайдеггеру, с самим духом нынешнего времени. Дело в том, что в связи с НТР произошел переворот в основных представлениях, человек оказался совершенно в другой действительности.

Истоки нынешней ситуации М.Хайдеггер усматривает в той радикальной революции в мировоззрении, которая произошла в философии Нового времени, когда мир стал представляться объектом, открытым для атак вычисляющей мысли, перед которой уже ничто не сможет устоять. С того времени природа стала все в большей степени становиться гигантской бензоколонкой, источником энергии для промышленной техники. Это, в принципе техническое отношение человека к мировому целому впервые возникло в Европе, поскольку именно европейскому менталитету имманентно и изначально присуща дихотомия субъекта и объекта. Техническое отношение европейского человека к мировому целому было долго не знакомо другим континентам, не говоря уже о том, что оно было совершенно чуждо прошлым векам и судьбам народов.

Поскольку научно-технический прогресс не остановить, логично согласиться с М.Хайдеггером, что человек во всех сферах своего бытия будет все более плотно окружен силами техники, а эти силы повсюду ежеминутно требуют к себе человека, привязывают его к себе, тянут его за собой, осаждают его и навязываются ему. Эти силы, говорит М.Хайдеггер, давно уже переросли нашу волю и способность принимать решения, ибо от отдельного человека наступление техники не зависит.

Экзистенциализм озабочен тем, что с помощью технических средств осуществляется наступление на жизнь и сущность человека и страшно то, что человек не подготовлен к такому повороту событий, к столь радикальному изменению мира. Он не способен встретить осмысляюще то, что лишь началось в прошлом веке. Между тем спасение человека – в осмысляющем раздумье, на путях которого возможно решение вопроса о том,

сможет ли человек с утратой старой укоренённости обрести новую почву, на которой будет по-новому процветать сущность человека.

Осмысляющее мышление требует от нас не цепляться за какое-то одно представление, а сойти с привычной мыслительной колеи, по которой мы мчимся все дальше и дальше. Экзистенциализм считает возможным сказать "да" неизбежному использованию технических средств и одновременно сказать "нет", запретив им затребовать нас и таким образом извращать, сбивать с толку и опустошать нашу сущность. Экзистенциализм, в частности, в лице М.Хайдеггера, предлагает впустить технические приспособления в нашу жизнь и в то же время оставить их снаружи как вещи, которые не абсолютны, но зависят от чего-то высшего. Такое отношение М.Хайдеггер называет отрешенностью от вещей.

Экзистенциализм исходит из того, что в технических процессах господствует смысл, который сегодня располагает человеческими поступками и поведением, повсюду нас затрагивает. Смысл мира техники сегодня скрыт от нас. Чтобы постичь этот сокрытый смысл, необходимо поведение, благодаря которому мы открываемся для смысла, потаенного в мире техники. Такое поведение М.Хайдеггер называет открытостью для тайны. Отрешенность от вещей и открытость для тайны дают возможность обитать в мире совершенно иначе. Благодаря им можно выстоять в мире техники, уже не опасаясь его. Пока же человек на этой земле находится в опасном положении. Особую озабоченность М.Хайдеггера вызывает то, что достижения НТР вполне способны захватить, околдовать, ослепить человека так, что однажды вычисляющее мышление останется единственным действительным и практикуемым способом мышления. На нас надвигается великая опасность равнодушия к размышлению и полная бездумность, которая может идти рука об руку с величайшим хитроумием вычисляющего планирования и изобретательности. Если человек откажется от осмысляющего мышления, то тем самым он отречется от себя, отбросив свою глубочайшую сущность. Отрешенность от вещей и открытость для тайны никогда не придут к нам сами собой, не выпадут на нашу долю случайно. Они уродятся лишь из неустанного и решительного, мужественного размышления. Если отрешенность от вещей и открытость для тайны пробудятся в нас, то мы выйдем в путь, который ведет нас к новой почве для коренения, ибо в состоянии отрешенности, по мысли М.Хайдеггера, вещи и дела мира оставляют человека в покое не потому, что человек изымается из их контекста, а благодаря тому, что человек занимает принципиально иную позицию по отношению к вещам.

Это очень важно, так как техника, которая учит повсюду достигать наибольших результатов при наименьшей трате сил, все же всегда есть средство, а не цель. "Не может, – пишет Бердяев, – быть технических целей жизни, могут быть лишь технические средства, цели же жизни всегда лежат в другой области, в области духа... Человек, бесспорно,

инженер, но он изобрел инженерное искусство для целей, лежащих за его пределами... Бесспорно, экономика есть необходимое условие жизни... Но цель и смысл человеческой жизни лежит совсем не в этом необходимом базисе жизни" [1].

Закономерно возникает вопрос: в чем же все-таки смысл жизни и что же делать человеку в условиях возрастающего и не всегда благотворного воздействия результатов научно-технического прогресса? Прежде всего, следует отметить оптимистический подход экзистенциализма к решению проблемы человека. Подход этот пронизан глубокой верой в творческие, созидательные возможности, имманентно присущие человеку. Основная мысль экзистенциализма в подходе к человеку может быть выражена следующим образом: человек есть, прежде всего, само себя создающее, само себя преодолевающее, само себя проектирующее существо, для которого язык есть "дом бытия" (М.Хайдеггер).

Восходящая к Дунсу Скоту идея уникальности и незаменимости индивидуальности через Блеза Паскаля к Серену Кьеркегору с его понятием ответственного внутреннего выбора и от него к экзистенциализму с его пониманием свободы как изначально и безусловно присущей человеку, позволяющей человеку сделать себя тем, что он есть, выбрать свою собственную историю жизни как нельзя более соответствует, и отвечает, и созвучна социальным реалиям века нынешнего, в частности, тому вызову, который техника бросает человеку и человечеству. Свобода дает возможность человеку осуществить смысложизненный выбор и нести за свой выбор всю полноту ответственности без каких-либо экивоков на обстоятельства или чью-то злую или недостаточно добрую волю.

При этом экзистенциализм отстаивает важность коммуникативной сферы существования человека, ибо человек нуждается в том, чтобы его радикальный выбор своей жизненной судьбы был подтвержден окружающими, ибо, как только вертикальная ось молитвы, столь характерная для прошлых веков и обществ с жесткой иерархической организацией, смещается в горизонталь межчеловеческой коммуникации, человеку уже не реализовать своих планов в одиночку. Окажется ли его выбор своей собственной жизненной истории успешным или нет, зависит от "да" или "нет" других людей. Трагедия героя "Постороннего" А.Камю как раз и заключается в его стремлении не считаться с привычками, чувствами, взглядами, мнениями других людей. Он сам выбирает свою линию поведения и сам несет за свой выбор всю полноту ответственности.

Многообразие подходов к интерпретации человеческой жизни связано с самой способностью человека к интерпретации. Согласно Л.Мамфорду, способность к интерпретации составляет саму сущность человека, ибо, если бы внезапно исчезли все технические изобретения последних пяти тысяч лет – это было бы катастрофой. Но все же человек остался бы человеческим существом. Но если бы у человека была отнята способность к интерпретации, то все исчезло бы быстрее, чем в фантазиях Просперо, и

человек очутился бы в более беспомощном и диком состоянии, чем любое другое животное. Он был бы близок к параличу.

Таким образом, ответственность человека с позиций экзистенциализма еще более возрастает: человек не только осуществляет выбор своей жизни, создает сам историю своей жизни, но он еще и интерпретирует свою жизнь и жизнь других: классическим вариантами таких интерпретаций можно считать исповеди Ж.Ж.Руссо и Л.Н.Толстого, исповедь "адвоката на покаянии" – героя повести А.Камю "Падение".

Невиданное могущество созданных человеком артефактов ставит самого человека в положение властителя своих судеб. Не случайно именно в последнее солотие появляется в границах различных философских направлений, имеющая различные модификации, и все более отчетливо звучащая мысль о том, что именно человек есть не просто центр Универсума (Пьер Тейяр де Шарден), но более того, человек – центр конституирования Универсума. Именно поэтому согласно экзистенциализму, человеческая жизнь есть необыкновенная реальность в сравнении с такими реальностями как материя, дух, социальные структуры, достижения науки и техники и т.д.

Необычность человеческой жизни как реальности состоит в том, что это реальность радикальная и именно с человеком соотносятся все другие реальности. Все они, действительные и возможные, проявляются именно в человеческой жизни. И именно человек в своей жизнедеятельности ответственен за все, что происходит и с ним самим, и с другими реальностями, периферическими по отношению к его центральному положению. Для экзистенциального подхода к анализу пребывания человека в мире ответственность человека, которая в связи с НТР приобрела неведомую прошлым векам весомость и значимость, вменяется человеку не только как существу, создающему орудия труда (Б.Франклин, К.Маркс), способному испытывать "стыд, жалость и благоговение (В.С.Соловьев), занимающемуся политикой (Аристотель), не только как "мыслящему тростнику" (Б.Паскаль), но сама эта ответственность вменяется человеку как имманентно присущая самой человеческой сущности.

При этом экзистенциализм исходит из того, что существование как экзистенция присуще только человеку, хотя существование животных, растений очевидно каждому "ясно и отчетливо", как сказал бы Р.Декарт. Конечно, существуют и флора, и фауна, и звезды, и небесный свод, и траектории движения планет, и смена времен года. И все же существование как экзистенция присуще только человеку, ибо только он один способен осознать хрупкость, временность, конечность своей жизни. А это осознание придает самой человеческой жизни ни с чем не сравнимую ценность и вместе с тем, порождает ответственность человека за выбранную им историю своей жизни, за содержание, реализацию его жизненных проектов, программ (Х.Ортега-и-Гассет). При этом экзистенциализм вовсе не отрицает ответственности человека перед другими

людьми и миром и это признание многогранной и многоликой ответственности человека наиболее ярко проявилось в публицистических и литературных произведениях А. Камю, Ж.-П. Сартра, М. де Унамуно и др.

Речь идет о том, что преобразуя мир в качестве технического существа, изменяя окружающую среду с целью достижения максимального удобства, человек использует свою деятельность для того, чтобы сконструировать свой внутренний мир, чтобы создать свои идеи и верования, представления о мире, способность вырабатывать и составлять текущие и перспективные планы, жизненные программы, проекты... Так как сущностью человека является действие и жить человек может, лишь делая что-то, то во внешний мир человек выходит как самодостаточная сущность вместе со своей самостью, но не той, что была у него прежде, а модифицированной согласно тем ставшим предпочтительными образцам, которые сформировались в его внутреннем духовном мире.

Прежде чем изменить что-то в своей жизни или внести изменения в окружающее, человек должен решить, что именно он собирается сделать. То есть осуществлению смысложизненного выбора предшествует определенная совокупность знаний и видимо не случайно, ещё Сократ связывал знание с добродетелью. Человек должен просматривать некоторую совокупность вариантов, числом не менее двух. Для этого человеку нужны взгляды, убеждения, вера как функция человека. Совокупность верований и есть основание для выбора единственного значимого для человека в контексте ситуации варианта действия. "В каждой человеческой жизни, – замечает Хосе Ортега-и-Гассет, – есть базовые, фундаментальные, радикальные верования и вытекающие из них, опирающиеся на них производные и вторичные верования... Без структуры бесчисленное множество верований, которыми живет человек, представляло бы собой некое месиво, не поддающееся какому бы то ни было порядку. И, наоборот, тот факт, что верования имеют определенную структуру и иерархию, позволяет увидеть их скрытый порядок и понять жизнь – и свою, и чужую: и современную жизнь и жизнь другой эпохи" [2].

При этом экзистенциализм придает существенное значение различению идей и верований, так как считает человеческое существование детерминированным перечнем убеждений, верований человека. Именно с них экзистенциализм начинает исследование существования народов, эпох, отдельных людей. Возможно, именно с этим обстоятельством связана литературная форма значительного числа идей этого философского направления. Верованиями мы являемся – таков один из основополагающих исходных тезисов экзистенциального подхода к человеку и значит важно выявить фундаментальное, решающее верование, поддерживающее и оживляющее все остальные верования. Идея при всей своей известности, может никак не влиять на нашу жизнь.

Что же произошло с человеком сегодня, какова статика и динамика представлений человека о самом себе, других людях, окружающем ми-

ре в системном единстве многообразных связей и отношений? На классический вопрос Канта "Что есть человек?" экзистенциализм дает ответ: жизненная драма, имеющая место в контексте определенных обстоятельств и в координатах определенного времени. Утверждая, что жизнь человека невозможно понять средствами логики, статичной по сути, экзистенциализм исходит из введенного В. Дильтейем понятия исторического разума как обозначения того, что произошло с человеком как непрерывным становлением. Способность к изменению есть фундаментальное свойство человека, причем, человек часто не знает, кем он хочет и собирается стать, но всегда знает, кем он быть не собирается. При этом прошлое онтологически сохраняется в самой жизни человека как имущество бродяги, оно всегда с человеком в качестве настоящего.

Экзистенциалисты единодушны в том, что философская рефлексия XX века свидетельствует о кардинальных сдвигах в понимании сущности человека. Как говорит Хосе Ортега-и-Гассет в XX веке стало ясно, что человек оказался совсем не таким, каким представляла его философия французского Просвещения XVIII века. Весомые сдвиги в развитии самой сущности человека и в философской рефлексии по поводу этого процесса, детерминированы динамичным развитием социальной практики и, в частности, развитием научно-технического прогресса. Человек переносит свою сущность на способ и цель своих действий, переносит свои "энергии" и мастерство на окружающий мир, как бы воплощает себя в мире, опредмечивает. С другой стороны, в процессе этой деятельности человек как бы включает мир в себя, вбирает его во всё более расширенном и глубоком варианте.

Возможно, феномен техники как имманентно присущий человеку способ сочинения человеком истории своей собственной жизни заключает в себе потенциальную и актуальную возможность интерпретации с целью включения его в систему заведомо нетехнических принципов. Техника как изобретение, изготовление человеком своей собственной жизни возможно, способна объяснить другие формы инаправленной деятельности и включить эти формы в "форму форм" – историю человеческой жизни.

1. Бердяев Н.А. Человек и машина // Вопросы философии. – 1989. – № 2. 2. Ортега-и-Гассет Х. История как система // Вопросы философии. – 1996. – № 6.

Е.А. Чумакова, студ., МГУ, Москва

ФИЛОСОФИЯ ГОРОДСКОГО ПРОСТРАНСТВА

Философ никогда полностью не отделен от окружающей его социальной реальности, являясь невольным исследователем этой реальности. В современном мире город (в наши дни часто большой город) становится изначальной естественной реальностью для большинства людей. Урбанизм становится основной формой социального существования.

Именно поэтому осмысление феномена "город" происходит в различных областях социогуманитарного знания, первоначально отличаясь психологизмом и дискрентипивностью, постепенно рассмотрение города в западной социологии и культурологии становится предпосылкой становления социально-онтологических исследований.

Исследования города строятся на дихотомических контрастах. Город – деревня, большой город – маленький город, природа – город, человек и город. Признаки маленького города и деревни порою перекликаются: формы жизни формируются иррациональными самовластными импульсами [1]. Большой город может состоять из своего рода "маленьких городов" и "деревень": районы, административные округа, зоны, обладающие своими отличительными признаками, порою более заметными, нежели вписанность в общую структуру большого города. Эклектичность городского пространства или все же многофункциональность и как следствие высокая степень специализации отдельных частей города.

Архитектура и план застройки, различные в зависимости от конкретного города и его статуса.

Арифметизация, наличествующая в городе, сопряжена с фактором времени. Необходимость синхронизации процессов, неизбежность потери времени, наличествующая даже при максимальной оптимизации городского пространства. Часы – верный измеритель пульса времени, пульса города. Город функционирует круглосуточно, в этом как раз проявляется его неприродная цикличность, городские процессы не затихают с закатом. В разное время суток та или иная часть города и те или иная общность людей становятся активными в этих процессах.

Роль в структурировании городского пространства в некоторых исследованиях отводится конкретному индивиду, но превалирует точка зрения, согласно которой процессы, происходящие в городе, являются порождающими, общая структура довлеет над индивидами. Зиммель пишет о перевесе объективного духа, Парк Р. Прибегает к сравнению с большим ситом. Город сравнивают с экосистемой.

В синергетических исследованиях появляется термин "социогеном". Структура города является объективной, как результат интеграции различных процессов, эта структура имеет свойства эмерджентности.

Территориальный дальтонизм снижает эффективность городского пространства. Способность овладеть реальностью своего города не означает выхода из общей структуры городского пространства и приобретение возможности ее структурировать лишь в соответствии с индивидуальными планами, пространственное понимание дает возможность иначе действовать в этом пространстве.

1. Город в процессах исторических переходов. Теоретические аспекты и социокультурные характеристики. – М., 2001. – С. 5.

ПОСТМОДЕРНІЗМ. УТОМА. ВТЕЧА

Постмодернізм – це слово широковживане, майже загальноновживане. З'являється навіть тенденція моди на нього – так як було колись модним слово "емансипація" або "демократія". Але про постмодерну добу писано та говорено вже чи не більше, аніж про емансипацію та демократію, разом узятих. Тут зіграв свою роль загальнокультурний характер цього явища. Постмодерна доба, відповідно, включає до свого складу і постмодерне мистецтво, і постмодерну філософію, і постмодерний спосіб існування взагалі. І філософія, і наука, й культура не залишились осторонь – та і як це було можливо? Адже постмодерн – це, у першу чергу, характеристика нового типу людського світосприйняття, котре опредметнювалося у творчості, наукових дослідженнях та повсякденному функціонуванні. Явище постмодернізму, охопивши практично усі аспекти життєдіяльності людини, поєднало їх у собі лише з метою відокремити одне від одного, викрити їхні глибинні розриви. Деконструкція, відокремлення взагалі є типовими для постмодерну. Як зауважує у своїх дослідженнях Бауманн щодо чи не найважливішої характеристики цієї епохи – постмодерніті "сжимает время и сокращает восприятие бесконечно расширяющегося его потока до ощущения текущего мгновения (Jetztzeit) или же расчленяет его на ряд самодостаточных эпизодов, каждый из которых должен проживаться, оставляя глубокое ощущение быстротечного момента, при этом отделяясь, по возможности более тщательно, как от своего прошлого, так и от возможных будущих последствий" [1]. І дійсно, постмодерн захоплений власною грою. Він розділяє, він деконструює, він розчленовує, розкладає, він – врешті решт – сміється над самим собою. Тому стосовно постмодернізму ми навряд чи колись зможемо сказати, чи дійсно він вірить у свою історичну місію (яка б вона не була), чи він одного прекрасного дня проголосить самого себе частиною власної ж гри.

Іронія – ось гасло на прапорі постмодерну. Вам пропонуються найвишуканіші жахи, найогидніші покидьки, найдосконаліший бруд і абсурд. Але за цим брудом не криється високих смислів. Він не несе ані викривальної місії, ані намагається з'ясувати свої власні змісти. Адже це – гра заради гри, гра, настільки самодостатня, що не вимагає ані правил, ані суддівства. Гра, що викриває приховані у собі різноманітні смисли, котрі, однак, не були у ній попередньо закладені кимось, а являють собою певні аспекти сутності самої гри. Гра не спрямовується зумисне на такі викривальні дії, вона є, перш за все, насолодою від себе, а уже потім випадковим винахідником чогось нового. Винайдення нового, знов-таки, цінне лише тим, що тішить учасників гри та робить її вишуканішою.

Постмодернізм як загальнокультурне явище є безпосереднім наслідком кризи європейського світосприйняття початку 20-го століття. Спроби

подолати цю кризу спричинили продуктивний сплеск у царині філософської думки та літератури. Екзистенціалізм вустами Гайдегера, Камю і Сартра, вустами Кафки та Мейрінка говорив світові про його приреченість, людині – про її нескінченну самотність та вразливість, цивілізації – про безглуздість її тисячолітнього шляху. В мистецтві балансував на межі між тугою та відчаєм експресіонізм, блукав у тенетах кошмарних сновидінь сюрреалізм, футуризм зображав людей, деформованих під важкою стопою технічного прогресу. А за їхніми спинами височіли суворі постаті Фрейда, Маркса і Ніцше: один із них – проголошувач найвимогливішого індивідуалізму, провісник неспроможності традиційної звичаєвості та моралі, другий – викривач деспотичної влади над людиною її підсвідомих потягів, одвічних і спокусливих двох деспотів: Ероса і Танатоса, третій – речник відчуження.

На фоні цих титанічних рухів людського духу у напрямку усвідомлення трагічності власного існування губиться постать маленької пересічної людини. Людини, що налякана, що охоплена відчаєм, що втратила надію на світло в кінці похмурого тунелю життя. Ця людина загубилася у світі нескінченних скорботних і потужних механізмів, вона схиляється під вагою власного "Я", під тягарем своїх руйнівних пристрастей та потягів, під обтяжливим вантажем власного життя.

Саме інтуїтивне передчуття такої апатії підштовхнуло світ у напрямі Гри – всеохоплюючої Гри постмодерну. А й справді, цей шлях видається нам чи не єдино вірним у такій ситуації. Один раз усвідомивши трагічність свого існування, людина уже не могла позбавитися цього знання – стерти його зі своєї душі, як стирають долонею з обличчя краплі дощу. Шлях назад – у світ розвінчаних ілюзій – був безумовно закритий. Що ж залишалося? Рух уперед – так, але яким буде напрям цього руху, його форма? Постмодерн, як уже зазначалося, пішов шляхом гри.

Гра є глибинною суттю постмодернізму і, водночас, його найхарактернішою рисою. Головною особливістю постмодерної гри є її іронізм. Це гра, в яку необов'язково вірити. Навпаки: постмодерн піддає сумніву усе – у тому числі й сумнів. Тут не лишається і сліду від Декартівського "Cogito ergo sum". Обґрунтування факту власного існування так само не важить для постмодерністів. "Залишимо це для тих динозаврів-метафізиків!" – кажуть вони, – "Нам не суттєво знати про справжність нашого існування, адже воно може бути частиною всього лишень чергової гри! А отже ми гратимемо далі і не ставитимемо зайвих питань". Філософія постмодерну не займається такими "дрібницями" як пошук обґрунтувань та першооснов.

Гра, ця іронічна гра, допомагає людині виповзти із прірви безвиході. Ми не можемо не знати про нашу приреченість, ми не можемо забути про неї, але ми можемо сміятися над нею, ми можемо зробити вигляд, що це – тільки частина нашої гри. Жорстокість оточує людину, її тіло породжує усе нові і нові хвороби, вона блукає у сірому лабіринті міста, во-

на прив'язана іржавими ланцюгами до усіх попередніх поколінь, що топтали цю землю до неї. А отже ми візьмемо жорстокість, ми візьмемо тілесність, візьмемо лабіринт – і зробимо їх частиною нашої гри, чи не основними віхами постмодерного світу. Ми зробимо вигляд, що ми насолоджуємося плетивом гіпертексту та інтертексту – цією величною павутиною, що сплутує нас та наші творіння і ззовні, і зсередини. Ми повіримо у це. Ми гратимемося у постмодернізм, щоб применшити значущість власного болю і смерті, або, вірніше, щоб збільшити їхню прийнятність. Щоб якимось чином включити їх у схему нашої власної життєздатності. Постмодернізм – це форма самозахисту європейської цивілізації. Самозахисту від усвідомлення власної скінченності, безмістовності та безцільності.

Але питання полягає у наступному: чи маємо ми змогу свідомо чи несвідомо вийти за межі гри? Чи достатньо припинити вірити у неї, щоб побачити, як вона розчиняється у повітрі, лишаючи по собі посмішку Чеширського кота? Чи може, від неї не лишиться і посмішки?

Я не зважуюся погодитись із думкою деяких дослідників – зокрема, пані Наконечної (Рівненський університет), котра стверджує, що у постмодерному світі "реалізується ситуація принципово ігрової та іронічної ностальгії за всією минулою культурою, причому вона реалізується як ревізія попередньої культури (аналіз переосмислення, усвідомлення)" [2]. Сама ця думка містить у собі внутрішнє протиріччя, оскільки переосмислення будь-чого передбачає серйозний підхід, тоді як постмодернізм неможливо мислити поза простором іронії. Ностальгія за культурою тут також навряд чи може фігурувати, бо ж незрозуміло, хто чи що так роз'єднав культуру і людину, що спричинив появу почуття ностальгії. На мою думку, культура, навпаки, є тим опудалом, що заганяє людину у лабіринт постмодерну (але ж ми граємося, так?).

На мою думку тут має йтися не про переосмислення будь-якого стибу, а про втечу від грандіозної маси набутої попередніми поколіннями культури. Зрозуміло, що у даному випадку втеча у формі повної відмови неможлива, оскільки відмовившись від культурного масиву, котрий ми маємо зараз, людство приречило б себе або на знищення (принаймні, втрату будь-якої людськості), або на вибудовування нового культурного шару.

Ми, безумовно, можемо говорити про "втому від культури". Перші ознаки цього явища можна спостерегти, приміром, ще у творах Русо із його ідеалізацією людини природної, а не соціалізованої. Така втома, як я уже зауважувала, реалізується в епоху постмодерну через так звану "втечу від культури". Ця втеча здійснюється, у першу чергу, через гру та іронізм, і саме тому стає доцільним говорити про те, що постмодернізм є формою самозахисту сучасного людства від культурного навантаження, створеного, власне, цим же людством.

Пригадаймо ще один момент, про який ми уже говорили. Йдеться про трагізм та безмістовність людського існування, усвідомлення котрих і породило модерністський, а згодом – і постмодерністський етапи у роз-

витку людства. "Втома від культури" чудово узгоджується із цією схемою, адже одним із центральних прагнень людини, як слушно зауважили екзистенціалісти, є реалізація себе через Інше. Саме завдяки цьому прагненню людина оточила себе світом штучно оброблених та виготовлених речей, природних та синтетичних матеріалів, деформованих відповідно до потреб людини, котрі (ці речі) і уможливили появу культури як такої.

Отже, ми характеризуємо гру постмодерну як "втєчу від культури" або ж "самозахист". Це, власне, спосіб обробки і "перетравлення" попередньої культури. Так, тут ідеться саме про "перетравлення", а не осмислення, оскільки суттю постмодерного процесу є, швидше, напівмеханічне (згадаймо про актуальний для постмодерну автоматизм, котрий зараховується деякими дослідниками до числа основних паракатегорій постмодерності) [3]. пристосування попередньої культури до теперішніх умов із урахуванням потреб сучасного людства. Людство ж сучасне потребує, у першу чергу, зняття із своїх плечей вантажу серйозності та культурності. Тому культурний спадок локалізується, розташовується і "перетравлюється" у сучасному світі таким чином, що перестає справляти гнітюче враження. Культура перетворюється на елемент гри – адже дитину не пригнічує велика кількість кубиків чи елементів конструктора, це лише робить гру більш цікавою! Так і постмодернізм використовує культуру: перекладаючи її складові з місця на місце, утворюючи із них пірамідки та пісочні замки, він часом випадково отримує нові смисли (хоча це не є його самоціллю!), а часом результатом буває просто насолода від гри.

Але повернімося до одного із суттєвих моментів цієї розвідки, а саме визначення постмодернізму як "втєчі від культури". На мою думку, тут буде доцільно поговорити про феномен втєчі як такий і дослідити його видозміни протягом тисячоліть людської історії.

Розгляд втєчі у історичній перспективі

Втєча первісної людини

Для первісної людини оточуючий її світ являв собою лякаючу та загрозливу стихію. Проблеми внутрішнього характеру ще не хвилювали її із такою силою через недостатній розвиток мисленевих здібностей (особливо абстрактних) та обмежену здатність до аперцепції. Страх, вірогідно, ще не усвідомлюється як дещо внутрішнє, а, навпаки, тісно пов'язується у свідомості первісної людини із зовнішнім явищем, котре його спричинює. Як бачимо, людину лякає не внутрішня, а зовнішня стихія. З метою її приборкання людина вдається до єдино доступного їй засобу: а саме до упорядкування зовнішнього світу. Чи не єдиним доступним для впливу первісної людини середовищем тут виявляється первісна людська група – скажімо, рід, або, як стверджують деякі вчені, – родова община. Упорядкування цієї групи відбувається, в основному, через розвиток екзогамії та різноманітних форм табування – зокрема, табу на вбивство кровного родича. Зрозуміло, що таке упорядкування не є свідомим процесом, а швидше є алгоритмом розв'язання певних повсякденних

ситуацій. Отже людина тікає від оточуючого світу. Вона не може втекти у світ внутрішній, оскільки, хоча він, звісно, існує, однак існування його не усвідомлюється первісною людиною, котра іще не здатна спрямувати свій допитливий погляд всередину себе. Тому втеча відбувається із зовнішнього світу – у зовнішній світ; ось тільки – із зовнішнього світу хаотичного – у зовнішній світ упорядкований. Безумовно, з висоти нашого часу ми розуміємо, що внутрішній світ людини так само був задіяний у цьому процесі втечі, але парадоксальність ситуації полягає у тому, що для самої первісної людини цей факт не був очевидним, та й оперувати поняттями психічного та духовного світу така людина не змогла б за відсутності подібних понять, а власне і уявлень про те, що ці поняття позначають. Тому, на мою думку, включати до схеми первісної втечі внутрішній світ людини було б щонайменше безглуздо – цей чинник підключається лише в епоху античності. Тому виходить, що втеча первісної людини цілковито замкнена у проблемному колі оточуючого світу. Людина тікає від оточуючого світу – в оточуючий світ. Це – рух у замкненій сфері.

Втеча античної людини

Антична епоха характеризується особливо гострим усвідомленням єдності мікрокосму та макрокосму, тобто внутрішнього світу людини та Всесвіту, що містить її. Однак це, звісно, не зменшувало конфліктності і проблематичності людського буття – а лише певним чином впливало на способи розв'язання цих проблем та усунення конфліктів. Для людини на протязі усього процесу її історичного розвитку залишалися актуальними два конфлікту: конфлікт із собою і конфлікт із оточуючим світом. Щоб позбавитися цих проблем, антична людина вдавалася – як і людина будь-якого періоду – до втечі. Це була втеча від себе і від світу. Однак, як я вже зазначала вище, внутрішній світ людини і світ, що оточував її були якнайтісніше переплетені в свідомості тогочасної людини. Звідси випливає визначальна особливість втечі у ту епоху. Виходить, що людина тікала від себе і світу – у себе і в світ, рухаючися таким чином всепрідині певної сфери, тісно пронизаної внутрішніми зв'язками, але, з іншого боку, – нескінченної (оскільки лише нескінченним може бути Космос всередині і навколо нас). Отже знову рух у замкненій сфері – як і в первісну епоху, але! По перше сама сфера стає неосяжно великою. Якщо для людини первісної ця сфера – це досяжний видимий світ (можна сказати, певний географічний простір), то для античної людини сфера включає цілий Космос (усю світосистему), а до того ж і внутрішній світ людини (внутрішній Космос). Як бачимо сфери, всередині котрих відбувається втеча в первісну епоху та в епоху античності, – непорівнянні за змістом. До того ж в античну епоху значно вдосконалюється сам механізм втечі. До цього людина була задіяна у втечі через упорядкування – або ж у втечі через структуралізацію. Тепер же – в античності – людина здійснює втечу через пізнання, котра є зрозуміло якісно досконалішою, ніж попередньо вказаний тип.

Втеча Середньовічної людини

В епоху Середньовіччя із появою християнської релігії та нового типу світосприйняття змінюються і особливості втечі. Те, від чого тікає людина, практично не змінюється. Це, так само, як і в попередню епоху – втеча від себе і від світу. Натомість змінюється мета, якої прагне досягти людина, – те, до чого вона тікає. Такою метою, перш за все, стає Бог. Людина тікає до Бога. Але вже у цьому я вбачаю перший крок, зроблений людиною до прірви самотності, що огорне її в повній мірі у наш час. І ось у чому, на мою думку, людина фатально помилилася. Вона винесла свою мету – Бога – за межі своїх проблем. Якщо в античності вирішення проблеми відбувається у самому проблемному колі – а саме: втеча людини від себе і від світу, фактично, претворюється на пізнавальний акт себе і світу, то в Середньовіччі ми спостерігаємо інакшу картину. Бог – як мета, до якої прямує утікач, – виявляється винесеним за межі проблемного кола, тобто за межі тієї ситуації, що власне і спонукає людину до втечі.

Втеча "нової" людини (Ренесанс → Новий час)

Починаючи з епохи Відродження, і, особливо, у Новий час ми спостерігаємо новий об'єкт цілепокладання. Таким об'єктом є Машина. Людина потроху розчаровується у релігії. Релігійний світогляд поступово замінюється природничонауковим. Усе починається ствердженням Людини як творчої особистості у Відродженні – і закінчується запереченням Бога у Просвітництві. Бог не виправдав сподівань людини – і вона тікає від нього. А отже новочасна людина тікає і від себе, і від світу, і – тепер уже – від Бога до... Машини! Машина тут розуміється специфічно. Машина – це складна структурована система, що має чітко визначену мету функціонування, і в якій складові частини постійно взаємодіють між собою як елементи одного цілого. І саме поняття Машини стає тією рятівною світоглядною установкою, що в цей період обіцяє людині порятунок. Машина – це й інженерна конструкція – породження науково-технічного прогресу. Це і держава, у котрій кожна людина функціонує як гвинтик у складному механізмі (згадаймо Гоббса, котрий порівнював державу із найдосконалішою природною машиною – тілом людини). Нарешті, людський мозок – це теж машина. У Кантівській системі пізнавальних здібностей людини чітко виокремлені різні шаблі (ланки!), кожна з яких функціонує по-своєму і є тісно пов'язаною із іншими, що й забезпечує цілість усієї системи. І саме на цих трьох китів – науково-технологічний прогрес, державний механізм і людські пізнавальні здібності – покладає в цей час свої надії людина. І ці три речі ми можемо об'єднати єдиною назвою – Машина. Отже людина тікає до Машини? Вірно, але тікає із зав'язаними очима, оскільки вона сама не усвідомлює, що Машина – це ажніяк не мета, а лише засіб досягнення цієї мети. Назвемо такий засіб інструментом, оскільки він потребує особливих навичок і вмінь у користуванні. Пізніше ж ми говоритимемо про засіб, що таких навичок не потребує – тобто є значно примітивнішим – і називатимемо його власне засобом. Отож,

ми розрізнили засіб і інструмент, і цим розрізненням я користуватимусь і надалі. Але, якщо Машина – це лише інструмент для досягнення мети, то що ж тоді є метою? Єдино можлива відповідь така: людина перестає усвідомлювати мету своєї втечі – віднині вона зосереджується на проміжних ланках, що ведуть до цієї мети, але вже не бачить перед собою рятівного вогника в кінці шляху. Так людина деградує ще більше.

Тут, напевно, варто зробити невеликий відступ і зазначити, що незважаючи на те, що для кожного нового етапу історичного розвитку ми можемо зобразити загальну типову схему втечі, ця схема все ж є лише типовою. Це означає, що вона відображає лише головну тенденцію даного періоду. Можливі і, безумовно, відомі історії випадки, що не вкладаються у цю загальну схему. До того ж слід пам'ятати, що на кожному новому етапі залишаються нашарування етапів попередніх. Схеми, що відображали втечу у минулі історичні епохи, продовжують бути актуальними для епох майбутніх – але швидше локально і у рудиментарній формі. Як приклад, можна констатувати, що навіть в епоху Нового часу деякі люди продовжують тікати до Бога – але це явище уже далеко не таке поширене і не відображає загальних тенденцій історичного розвитку.

Втеча сучасної людини (XX – XXI ст.)

На сучасному етапі людина зневірилася як у Бозі, так і у Машині. Стало зрозуміло, що держава не здатна вирішити усіх проблем людини, а здатна, натомість, лише створювати нові проблеми. Техніка, на яку покладалося стільки надій, виявила істинні масштаби своїх руйнівних можливостей, продемонструвавши людству декілька грандіозних техногенних катастроф. Ніхто уже не вірить у безмежні можливості людського мозку, оскільки комп'ютер навчився рахувати у сотні разів швидше. Загальні тенденції глобалізації перетворили людину на комашку, загублену у величезному мегаполісі із його тисячею обіцянок і тисячею небезпек. І, безумовно, це лише поглибило одвічні проблеми людини – такі як конфлікт із собою та зі світом. Оскільки Машина уже не вирішувала проблем, на зміну їй прийшла інакша мета – точніше, псевдомета (оскільки метою вона здавалася лише тим, хто до неї йшов, а насправді за нею – як і до цього за Машиною – ховалася лякаюча запитальна порожнеча: справжня мета була відсутня). Ця нова мета, як і Машина, насправді була лише засобом – навіть не інструментом, а власне засобом. Цією новою псевдометою став Наркотик! Наркотик – як будь-що, що викликає у людини залежність. Це і суто наркотичні засоби – певні хімічні сполуки, це і залежність від комп'ютера, загубленість у віртуальному світі, це і трудоволізм, про який зараз кричать у розвинених країнах, і прагнення до маніакального накопичування коштів, і ще багато, багато чого, що можна назвати одним єдиним словом: Наркотик. Як я вже зазначала, Наркотик – це засіб. Його використання звичай не вимагає якихось особливих умінь. Він – у тому чи іншому вигляді – доступний усім: було б лише бажання! І таке бажання у сучасної людини виникає часто! – надто часто!

Суттєвий момент втечі на етапі постмодернізму полягає у тому, що те, від чого людина тікає, уособлюється для неї нарешті в єдиній масивній постаті Культури. Тут і Машина, і Бог, і Світ, і сама людина, відрефлектовані у різноманітні способи філософією, релігією, наукою та мистецтвом – вони відображені у єдиному величезному дзеркалі культури.

Людина постмодерну лякається страшних безрадісних картинок, що пропливають у цьому дзеркалі, не зауважуючи між тим, що ці картинки є лише численними відображеннями її самої. Насправді, звісно, це потворне обличчя людства дивиться у очі власному потворному відображенню.

Цікаво буде у нашому дослідженні звернути увагу також на таке симптоматичне для сучасного світу явище як захоплення Сходом взагалі та східними релігійно-філософськими вченнями, зокрема. На прикладі цього феномену ми зможемо дослідити проявиобтяжливості Західної культури.

"Запад есть Запад, Восток есть Восток – и вместе им не сойтись". Така точка точно підсумовує ставлення до Сходу, типове протягом тривалого часу для Західної цивілізації. Шопенгауер, незважаючи на його діфірамби з приводу Сходу, не був обізнаний із тутешною джерельною базою. Та й його уявлення про східний спосіб життя були, вірогідно, не набагато менш дикими, аніж уявлення, наприклад, середньовічних мандрівників. Геґель, гідливо крутячи носом у бік східної філософії, ґрунтувався, як відомо, майже виключно на своїх фантазіях, оскільки не був достатньо у ній обізнаний – втім, із більш-менш об'єктивних причин. Та й хіба обізнані ми сьогодні?

В сучасному європейському та американському суспільстві побутує два популярних стереотипи стосовно Сходу – вони абсолютно протилежні один одному, але, поза цим, надзвичайно схожі. Їхня схожість полягає у їхній абсолютній неправильності.

Перший стереотип: Захід безнадійно перевершив Схід у своєму цивілізаційному поступі. Доки Схід медитував та самовдосконалювався, ми досягли нечуваних вершин технічного та наукового прогресу, розвитку раціональної філософії та філософського світобачення взагалі, значно підвищили рівень життя переважної більшості населення. Схід здатен лише мріяти, діє – Захід. Схід – це напівдїєздатна екзотика, Захід – могутня цивілізація, що цілком довела свою історичну спроможність.

Стереотип другий: Західна цивілізація розпусна та аморальна, вона давно вичерпала себе і продовжується рухатися вперед лише по інерції. Схід же володіє дійсною мудрістю, котра упродовж тисячоліть оберігала його неповторний дух. Лише Схід здатен навчити сучасну людину мудрости та виважености.

Зауважмо, що саме уже згаданий вище Геґель писав про розсудкове пізнання. Для цього виду пізнання (або, скажемо ліпше, на цьому етапові розвитку свідомости) для людини характерне мислення за допомогою протилежностей. Чорне – біле, хороше – погане, добро – зло та безліч інших прикладів. Обмислення Заходом Сходу, як ми щойно мали нагоду спостерегти, відбувалося саме таким чином. Перший стереотип по суті

своїй означає: Захід – хороший, розвинений, правильний. Схід – недолугий, застарілий, безперспективний. Другий стереотип, навпаки, розставляє акценти у зворотному порядку.

Зрозуміло, що виходячи на більш високі рівні мислення, ми приймаємо, та й не можемо приймати, цієї примітивної дихотомії – незалежно від того, яким чином розподіляються симпатії. Ми маємо зрозуміти відпочаткову нейтральність цих культурних гігантів, кожен з яких, однак, є унікальним, особливим і має у собі дещо (спільне чи відмінне для них дещо), котре надало йому змогу проіснувати тисячі років: Трохи старший Схід і дещо молодший Захід.

Десь у середині ХХ століття Захід переживає небачений раніше бум – захоплення Сходом. Усі ми, певно, пам'ятаємо знамениті фото Бітлів та їхніх більш або менш офіційних подружок, обвішаних гірляндами квітів та зручно розташованих навколо дещо таємничого та вельми задоволеного індійського гуру. Я б назвала цей ажіотаж наслідком втоми західного суспільства від своєї культури, але, між тим, у цьому випадку ми можемо виявити додатковий фактор. Приблизно з початком 70х років можна говорити про захоплення Сходом як втому від постмодерну, або втечу від постмодерну.

Назагал, підсумовуючи, можна сказати, що західне суспільство прийшло у постмодерну епоху утомлене своєю грандіозною культурою. Неспроможне відмовитись від культури, воно змінило її розташування у системі свого світосприйняття. Суспільство перетворило культуру на матеріал грандіозної гри і цим самим нівелювало її неприємні для сучасної людини ефекти: обтяжливість та депресивність передусім. Але виявилось, що постмодернізм не став панацеєю, а так само спровокував хвилю відстороненості. Саме на гребені цієї хвилі піднялося популярне сьогодні захоплення Сходом та його традиціями. Втеча сучасної людини у історичній перспективі може назагал розглядатися як втеча від культури (спричинена утомою від культури).

1. Бауман Зигмунт. Индивидуализированное общество. – М., 2002. – С. 288. 2. Див. тези до міжнародної науково-практичної конференції "Contemporary art – нові території" (2005). 3. Див., приміром, підручник В.Бичкова "Эстетика" (М., 2004)

Г.В. Язев, студ., МГУ, Москва

ПРОБЛЕМА СНИЖЕНИЯ РОЛИ НАЦИОНАЛЬНОГО ФАКТОРА В СИСТЕМЕ РОССИЙСКИХ ФЕДЕРАТИВНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Россия относится к числу федераций, в которых все регионы имеют статус субъектов федерации. Здесь не предусмотрены столичные округа или аналоги союзных территорий, находящихся под централизованным управлением. В составе России выделяются шесть типов субъектов федерации – республики, края, области, города федерального значения, автономная область и автономные округа.

Логичным было бы наличие отличного от других статуса у каждого из шести типов субъектов, но в реальности дела обстоят несколько иначе. Например, сейчас сильно размыты различия между краями и областями. В действительности можно говорить о регионах с повышенным статусом (республики), регионах с пониженным статусом (автономные округа, входящие в состав краев и областей) и регионах со средним статусом (края, области, автономная область, Чукотский автономный округ, Санкт-Петербург).

Фактически особый статус в составе федерации имеет еще один регион – город федерального значения Москва. Ее особое место в составе федерации обусловлено столичным статусом. Статья 70, п. 2 российской конституции предполагает, что "статус столицы устанавливается федеральным законом". Однако такой закон в России принят не был.

Главной причиной статусных различий между субъектами федерации является сохранение института национально-территориальной автономии. При этом, анализируя ситуацию, нужно понимать, что развитие национально-территориальной автономии в России ограничено рядом серьезных проблем.

1. Проблема этноконцентрации. Распространена ситуация, когда титульный этнос не составляет большинства на территории соответствующей автономии.

2. Проблема дисперсного расселения. Также характерна ситуация, когда основная часть титульного этноса проживает за пределами своей автономии.

3. Проблема анклавности. Значительная часть национально-территориальных автономий расположена внутри российской территории и окружена "русскими" регионами.

При таких особенностях расселения этнических групп Россию практически невозможно поделить на компактные национально-территориальные образования с абсолютным большинством того или иного этноса, да еще чтобы этот этнос был сосредоточен именно на этой территории. Практически невозможно провести этнические границы автономий, поскольку четко выраженных этнических границ в России немного.

Кроме того, построение национально-территориальной модели федерализма чревато возникновением сецессионных конфликтов. Мировой опыт показал, что территориальные федерации обладают большей прочностью, чем национально-территориальные. Последние же склонны к распаду в кризисные моменты жизни страны. Примером могут послужить СССР и Югославия.

Вместе с тем ограничения прав национально-территориальных автономий крайне болезненно воспринимаются их элитами, которые боятся потерять контроль над ситуацией в своих регионах. Резкое понижение статуса республик волевым решением сверху дестабилизировало бы обстановку в них, дало бы повод различным силам внутри и вне их ор-

ганизовать сепаратистские движения под предлогом борьбы за сохранение культуры и прав титульных этносов.

Движение в направлении ликвидации национального фактора во взаимоотношениях центра и регионов России должно быть постепенным, носить продуманный характер. Дальновидность и осмысленность была проявлена действующим президентом России Владимиром Путиным в региональной политике. Идя по пути централизации федерации и унификации отношений с регионами, федеральный центр осуществляет четкие поэтапные реформы.

Лишь получив полный контроль над региональными элитами, федеральная власть начала ликвидацию национально-территориальных образований. Первыми исчезают автономные округа, входящие в состав других регионов. Доля титульного этноса в них мала, и их объединение с "материнскими" субъектами федерации проходит относительно спокойно. При этом каждый процесс слияния инициируется элитами самих регионов, а осуществляется лишь после референдума среди населения объединяемых регионов, что снимает с федерального центра ответственность за возможные проколы.

Уже прошли референдумы, на которых было одобрено слияние в единый субъект федерации Коми-Пермяцкого автономного округа и Пермской области; Таймырского и Эвенкийского автономных округов и Красноярского края; Корякского автономного округа и Камчатской области; Усть-Ордынского Бурятского автономного округа и Иркутской области. Официально запущен процесс объединения Читинской области и Агинского Бурятского автономного округа. Пока еще не вошли в процесс Ненецкий, Ханты-Мансийский и Ямало-Ненецкий автономные округа, но их объединение с Архангельской и Тюменской областями лишь вопрос времени, так как их статус и без слияния с "материнскими" субъектами федерации постепенно снижается до уровня внутрирегиональных автономий.

Вместе с тем проекты по объединению небольших национальных республик с соседними регионами пока не поддерживаются федеральным центром. Примером могут послужить провалившиеся попытки организовать объединение Красноярского края и Адыгеи, Алтайского края и республики Алтай. Это можно объяснить нежеланием центра перепрыгивать с одной ступени реформ на другую, не реализовав все положенные на предыдущей ступени мероприятия. Лишь после ликвидации автономных округов, как самого низшего уровня национальной автономии, пойдет речь о национальных республиках.

ЗМІСТ

Бокань Г.А. Самоідентифікація індивіда в суспільстві за Норбертом Еліасом.....	6
Галуйко Р.М. Астрологія упродовж історії людства та боротьба Церкви з цією наукою	19
Гранадзер Г.Б. Шляхи визначення ефективності української політичної реклами	26
Дзюба О.В. Теоретико-методологічні проблеми релігієзнавства: сутність, структура та функції релігії.....	27
Дьяков Д.Г., Мартысевич А.С. Проблема переживания затруднительных ситуаций незрячими подростками в контексте концепции жизненных миров Ф.Е.Василиюка и феноменологии М.Мерло-Понти	34
Евстратова Л.А. Феномен эстетического образования в контексте истории России XX века и современности.....	39
Жданова Г.В. Основные идеи философии науки евразийцев	45
Занфира В.М. Политический режим как категория социальной философии	55
Иевлева И.Е. Построение секвенциального исчисления для пропозиционального фрагмента логики PIL	57
Кришмарел В.Ю. Смерть та любов як уможливлення життя: світське безсмертя	60
Літвінов С.В. Мегаметафори як найвищий образний рівень відображення в соціальному теоретизуванні	67
Ляшенко І.В. Основні принципи історико-філософської концепції В.Дільтея	72
Малкіна Г.М. Проблеми сучасної соціальної держави та шляхи їх вирішення	75
Мартысевич А.С. Эволюция идеи диалогизма в новой теологии протестантизма	83

Мацевич И.Я. Развитие исследованной социального пространства и времени в рамках советской философской традиции 50-90-х годов	90
Нехамкин В.А. Контрфактические исторические сценарии: сущность, виды, структура	97
Приходько В.В. Фихтевский "коперниканский переворот" в философии	101
Рубчевский К.В., Нагорный Н.Н. Некоторые аспекты исторического взаимодействия Украины и России	103
Руденко С.В. Теорія інтерперсональності Й.Г.Фіхте (на матеріалах "Фактів свідомості" від 1810 року)	106
Рудь Б.Ю. Концепція свободи філософування Бенедикта Спінози – витоки і сутність	123
Серякова А.Ю. Осмысление телесности в неклассической философии	135
Скворцов А.А. Этика информационных технологий	142
Старостин В.П. Сострадание как феномен моральной регуляции отношений в обществе	150
Тітомир Є.Г. Соціальний аспект змістовного навантаження містичного досвіду в традиції західного християнства.....	154
Федосова А.П. Наука и ценности	160
Черногорцева Г.В. Научно-технический прогресс: к интерпретации человека в философии экзистенциализма	167
Чумакова Е.А. Философия городского пространства	176
Шувалова І.Л. Постмодернізм. Утома. Втеча	178
Язев Г.В. Проблема снижения роли национального фактора в системе российских федеративных отношений	186