

ВЕСТНИК
НАЦИОНАЛЬНОГО ТЕХНИЧЕСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА «ХПИ»

Сборник научных трудов
Тематический выпуск

9'2009

«Философия»

Издание основано Национальным техническим университетом
«Харьковский политехнический институт» в 2001 году

Государственное издание

Свидетельство Госкомитета по информационной политике Украины
КВ № 5256 от 2 июля 2001 года

КООРДИНАЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Председатель: Л.Л. ТОВАЖНЯНСКИЙ, д-р техн. наук, проф.

Секретарь координационного совета: К.А. ГОРБУНОВ, канд. техн. наук, доц.

А.П.Марченко, д-р техн. наук, проф. ;
Е.И.Сокол, д-р техн. наук, проф. ;
Е.Е.Александров, д-р техн. наук, проф. ;
Т.С.Воропай, д-р фил. наук, проф. ;
Б.Т.Бойко, д-р техн. наук, проф. ;
М.Д.Годлевский, д-р техн. наук, проф. ;
А.И.Грабченко, д-р техн. наук, проф. ;
В.Г.Данько, д-р техн. наук, проф. ;
В.Д.Дмитриенко, д-р техн. наук, проф. ;
В.В.Елифанов, д-р техн. наук, проф. ;
П.А.Качанов, д-р техн. наук, проф. ;
В.Б.Клепиков, д-р техн. наук, проф. ;
М.П.Требин, д-р фил. наук, проф. ;

П.Г.Перерва, д-р техн. наук, проф. ;
Н.И.Погорелов, д-р техн. наук, проф. ;
М.И.Рыщенко, д-р техн. наук, проф. ;
В.Б.Самородов, д-р техн. наук, проф. ;
В.П.Себко, д-р техн. наук, проф. ;
В.И.Таран, д-р техн. наук, проф. ;
Ю.В.Тимофеев, д-р техн. наук, проф. ;

Адрес редколлегии: Украина, 61002,
Харьков, ул. Фрунзе, 21, НТУ «ХПИ».
НИПКИ «Молния», Тел.(057)707-63-01

Харьков 2009

Вісник Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут». Збірник наукових праць. Тематичний випуск: Філософія. – Харків: НТУ «ХПІ». – 2009. – № 9. –120 с.

У збірнику розглядаються актуальні проблеми філософії науки, техніки, філософської антропології, культурології, соціальної філософії та ін. Значна увага приділена методологічному аспекту в межах проблематики зазначених галузей знання.

Для філософів, науковців, викладачів вузів, аспірантів і студентів.

В сборнике рассматриваются актуальные проблемы философии науки, техники, философской антропологии, культурологии, социальной философии и др. Большое внимание уделено методологическому аспекту в рамках проблематики указанных областей знания.

Для философов, научных работников, преподавателей вузов, аспирантов и студентов.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Ответственный редактор: Г.П. Климова, д-р филос. наук, проф.

Ответственный секретарь: И.В. Владленова, канд. филос. наук.

К.А. Байрачный	д-р филос. наук, проф.
В.В. Будко	д-р филос. наук, проф.
О.К. Бурова	д-р филос. наук, проф.
А.М. Кривуля	д-р филос. наук, проф.
В.А. Лозовой	д-р филос. наук, проф.
А.А. Мамалуй	д-р физ.-мат. наук, проф.
Б.Я. Пугач	д-р филос. наук, проф.
В.Ф. Сухина	д-р филос. наук, проф.
М.П. Требин	д-р филос. наук, проф.
А.Н.Бардин	канд. филос. наук, доц.
Н.А. Ермоловский	канд. филос. наук, доц., проф.
М.С. Курочкина	канд. филос. наук, доц., проф.
О.Н. Городыская	канд. филос. наук, доц.

Вісник Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут». Серія: філософія. Затверджено постановою Президії ВАК України як наукове фахове видання України з філософських наук (Бюлетень ВАК України, №2, 2003).

Рекомендовано до друку Вченою радою НТУ «ХПІ». Протокол № 4 від 10 квітня 2009 р.

© Національний технічний університет «ХПІ»

С.О. РАЗУМОВСЬКИЙ, канд. екон. наук, доцент, ХДАФК

МЕТАФІЗИЧНІ ОСНОВИ ЕКОНОМІЧНИХ «ТЕХНІК МИСЛЕННЯ»

У статті розглядаються два напрямки економічного знання: природничо-науковий та історичний, кожний з яких дає специфічне пояснення економічним явищам. Автор звертається до історичного розвитку метафізики Декарта як передумови становлення Новоевропейського мислення і з'ясовує можливості економічного мислення.

Ключові слова: економічне знання, метафізика, економічне мислення.

В статье рассматриваются два направления экономического знания: естественно-научный и исторический, каждый из которых дает специфическое объяснение экономическим явлениям. Автор обращается к историческому развитию метафизики Декарта как предпосылки становления Новоевропейского мышления и выясняет возможности экономического мышления.

Ключевые слова: экономическое знание, метафизика, экономическое мышление.

In the article they consider two schools of the economic cognition: natural scientific and historical, which both give specific explanation to economic phenomena. The author appeals to the historical development of Descartes' metaphysics as a premise of formation of the New European thinking and finds out the possibilities of the economic thinking.

Keywords: economic knowledge, metaphysics, economic thinking.

Актуальність теми *дослідження* полягає в тому, що починаючи з середини XIX ст. в економічному знанні фіксується співіснування двох різних напрямків досліджень: природничо-наукового та історичного, які наділені особливими типами пояснення економічного життя, специфіки економічних явищ. Спроба проаналізувати умови їх виникнення і розвитку робились неодноразово, а основні відмінності у типах пояснення вбачались, у тому числі, і в історичному існуванні різних типів культур, з яких вони виростають. Виникнення природничо-наукового напрямку і відповідного йому типу пояснення пов'язане з існуванням «... острівної (прибережної), локальної культури, яка більш чутлива до проблеми змін, руху (перш за все переміщення), транспортування (дальнього), торгівлі (зовнішньої), ринку (світового) тощо. Історично вона бере початок від способу життя первісних кочівників, які були наділені живим, але поверхневим розумом (судячи з племен, що продовжують жити так само), які природно включаються в процеси транспортування благ і торгівлі ними» [1, с.109].

Аналіз досліджень та публікацій свідчить про те, що виникнення історичного напрямку пов'язане з існуванням «... континентальної, глобальної культури, яка більш чутлива до проблем меж, відмінностей, статусів. Історично вона бере початок від способу життя народів річкових цивілізацій Сходу, які перейшли від вільного, але незабезпеченого кочового

(тваринного) існування до невідного, але порівняно забезпеченого осілого (рослинного) з відповідними зрушеннями техніки мислення від жвавості до повільності, з одного боку, і від поверхневості до заглибленості – з іншого» [1, с.109].

На перший погляд, дану спробу пояснення виникнення напрямків досліджень в економічному знанні через описання історичного розвитку культур і визначених ними відмінностей в типах життєдіяльності в душі «географічного детермінізму» можна було б вважати достатньо обмеженою, якби в ній не було відзначено дещо істотне, а саме: їх виникнення пов'язується з розвитком особливих «технік мислення» що і за суттю **метою дослідження**.

Західна економічна думка теж розрізняє ці напрямки як особливі «техніки мислення», де історичний напрямок пов'язаний з континентальною традицією у філософії, а природничо-науковий – з «англо-американським аналітичним мисленням» [7, с.111].

Але слід зазначити, якщо в першому випадку під «техніками мислення» маються на увазі швидше історичні характеристики деяких особливостей свідомості, які фіксуються в їх повсякденному (некатегоріальному) сенсі, із опису яких навряд чи можна постулювати розбіжності в типах пояснення, то в іншому випадку мається на увазі характеристика саме «технік мислення» як основних типів пояснення, що використовуються в різних напрямках економічного знання, – їхні особливості мисляться як такі, що своїм корінням сягають різних способів філософствування, тобто, по суті, вони приймаються як їх сутнісні явища.

Слід звернути увагу на ту обставину, що дослідження філософських передумов різних типів пояснення в економічному знанні як їх “методологій” обмежує їх розгляд, по суті, лише логіко-гносеологічним аспектом, залишаючи осторонь інший, більш суттєвий, на наш погляд, аспект проблеми – як взагалі спосіб філософствування може установлювати саму можливість мислити економічно? Виникає питання стосовно змісту тих «філософських формул», які дозволяють раціоналізувати емпіричний досвід безпосереднього господарювання і його початкове осмислення в суто практичних поняттях як «багатство», «податок», «відсоток», «рента» тощо. В даному випадку питання виникає стосовно «методу», але його слід розуміти не «методологічно» як певну сукупність правил і принципів дослідження, що обґрунтовуються тими чи іншими напрямками у філософії, але як такого, що, за висловом М. Гайдеггера, всередині самої філософії прокладає шлях до сутнісної можливості самого їх обґрунтування [5, с.114]. Таким чином, поставлене питання про «метод» відразу вводить нас в коло метафізики і безпосередньо – в коло основних положень метафізики Декарта. Зацікавлений характер відношення *subjec(ta)* до *objec(ta)* установлює основоположення Декарта *ego cogito* як *cogito: me cogitare*; воно – як

усвідомлене розуміння – є те, що робить Я як Я є самозасвідчуваним самовизначенням, само-причинним, тобто вільним суцям: *subjectum*, здатним уявити дещо з себе і для себе, за своїм «розумінням почуття» як власної зацікавленості, бажанню і уяві. І тоді розуміння як інтерес стає основою всього того, що самим суб'єктом вільно уявляється, виявляється об'єктом його «уваги». З цієї точки зору можна стверджувати, що ідеї Декарта виступають як метафізичне визначення того виду свободи-Я, як впевнене в самому собі самозаконотавство, реалізацією якого і стає життя людини Нового часу. Переосмислене в подальшому як «егоїзм», воно, на нашу думку, і відкриває можливість мислити цю свободу економічно, тобто уявляти поведінку людини як самопричинне, яке визначається лише її власним «розумінням почуття» як усвідомлюваним інтересом.

Перша теоретично розгорнута система економічного знання, створена А. Смітом, виходить з уявлень про егоїзм як природну властивість людини, як її природне прагнення вільно здійснювати свою поведінку до своєї власної (у-свідомленої) вигоди, що обмежується лише таким же прагненням інших людей. До речі, першою науковою працею А. Сміта була «Теорія моральних почуттів». Ідею про існування природної рівності людей А. Сміт пов'язує з егоїзмом, виходячи з того, що кожній людині, незалежно від народження, повинно бути надане рівне право вільно переслідувати свій інтерес (вигоду), але «... в цьому випадку, як і в багатьох інших, – пише А. Сміт, – вона невидимою рукою спрямовується до мети, що зовсім не входила в її наміри... Переслідуючи свої власні інтереси, вона часто більш дійсним чином служить інтересам суспільства, аніж тоді, коли свідомо прагне зробити це» [4, с.332]. Згідно з теорією А. Сміта «невидима рука» – це стихійна дія деяких об'єктивних обставин. Ці обставини діють поза кожною окремою людиною і часто проти її конкретного інтересу, але за своєю суттю, вони – всього лише сукупність інших таких же конкретних інтересів. Своєю уявою про «невидиму руку» як сукупність конкретних егоїстичних інтересів Сміт робить важливий крок в розвитку економічного мислення. Власно цим він створює передумову для розвитку економічного знання як науки про «природний порядок» реалізації одиничних інтересів, що здійснюються людьми в актах їх господарської поведінки.

Зазвичай, переслідувати власний інтерес людина може тільки надаючи послуги іншим людям, пропонуючи в обмін свою працю і продукти своєї праці. Люди допомагають один одному і одночасно сприяють розвитку суспільства, хоча кожний з них – егоїст і турбується тільки про реалізацію власних інтересів. Ці уявлення, як і уявлення про «природний порядок», у самого А. Сміта, як і у його наступників щодо економічного знання мають подвійний сенс. З одного боку, забезпечення «економічного порядку» – принцип і мета необхідної економічної політики, політики «природної свободи», а з іншого – це теоретична конструкція «модель» для вивчення

економічної поведінки людей, тобто людей, переслідуючих в господарських актах свої інтереси. В рамках такої моделі людина як *Homo Economicus* («економічна людина») визначається не як продукт розвитку господарських актів, а як їх вихідний пункт, і тому в ньому досліджується не «поведінка» суспільства в цілому, а поведінка атомізованих індивідів з незалежними уподобаннями, тобто передбачається, що ці індивіди раціональні і, знаючи в чому полягає їх користь, вони самі вільно обирають свої цілі і вираховують порівняльні витрати, пов'язані з цим вибором. Образ *Homo Economicus* вперше з'являється в А. Сміта, а подальше обґрунтування отримує у Д. Рікардо, хоча основна його увага зосереджується в площині дослідження «об'єктивних» економічних законів, а потім у радикального утилітариста Дж. Бентама. Будучи послідовним і переконливим проповідником гедоністичних принципів, Дж. Бентам зображає людину як суб'єкт, який шукає задоволення і насолоду, як егоїста, що прагне до задоволення власних потреб.

Економічний детермінізм Рікардо і гедоністична теорія Бентама, орієнтуючи людину на зовнішні блага, значною мірою була запозичена К. Марксом, хоча у нього на перший план у політекономічних дослідженнях виходять соціальні групи, класи, які прагнуть до реалізації своїх (в першу чергу) матеріальних інтересів. В той же час неможна не помітити тієї обставини, що у К. Маркса економічно-детерміністські мотиви уже значною мірою переплетені з елементами історико-соціологічного підходу: господарським актам, які розуміються як трудова діяльність, був наданий статус родової характеристики людини і саме в цій якості сама праця як основа цінності (вартості) її продуктів стала розглядатися К. Марксом в якості «субстанції» економічного життя суспільства. За своєю суттю таке бачення економічного життя як взаємодії актів праці у вигляді їх продуктів (товарів) не могло не стати дослідженням умов їх розподілу доходів у суспільстві, фактично пошуком його історико-соціологічного сенсу. Стосовно цього логіка становлення політекономічної концепції у Маркса, ця «філософія економіки» в деяких аспектах збігається з логікою становлення філософії історії: в її змісті саме праця (за своєю суттю аналог Я як *subjectum* у Декарта), який виконує роль «субстанції», що розвивається, і визначає собою конкретні риси історико-соціологічних картин економічного життя суспільства як певних «суспільно-економічних формацій».

Що ж до образу *Homo Economicus*, то критика його почалася майже з самого початку виникнення. Ще в 1830-ті роки Огюст Конт критикував економістів за надзвичайну абстрактність аналізу. Е. Дюркгейм, розглядаючи функції розподілу праці, показав, що його економічні наслідки підпорядковуються процесу формування соціального і морального порядку, цементуючи дану спільноту солідарності [2, с.62-64].

В середині минулого століття представники німецької історичної школи (Б. Гільденбрандт, У. Ромер, К. Кніс) критикують розуміння «природного» господарського порядку і «нормальної природної» організації суспільства і господарства. Їх лінія на рубежі ХІХ-ХХ ст. була продовжена представниками молодшої історичної школи, лідер якої Г. Шмоллер вступив в активну полеміку з маржиналістами, зокрема з К. Менгером, який змістив фокус класичної моделі «економічної людини» в площину споживчого вибору, в якому людина постає як простий «максимізатор користі». На противагу маржиналістам Г. Шмоллер вважав, що вчення про егоїзм охоплює лише поверхневий рівень поведінки людини. На його думку, головне питання полягає в тому «...яким чином у певний час і в певних колах це егоїстичне прагнення видозмінюється під впливом культурної роботи століть, якою мірою воно проникає і пропитується моральними та юридичними настановами» [6, с.126-127]. Ще один представник молодшої історичної школи В. Зомбарт характеризує господарську систему як організацію, якій властивий специфічний образ думок. У цьому зв'язку Зомбарт ставить завдання знайти «дух господарської епохи» або уклад господарського мислення. На відміну від певної абстрактної «людської природи» цей «дух» є, згідно з В. Зомбартом, дещо укорінене в соціальних устоях, причому характерне саме для даного конкретного ступеня господарського розвитку [3, с.33-36].

Вплив історичної школи в новітній історії економічного знання виявилось досить значним. Завдяки їй прийшло розуміння, що Homo Economicus виступає як логічно струнка і по-своєму могутня, але в той же час зовсім абстрактна модель, яка описує одиничний випадок реальної людської поведінки, що характеризується егоїзмом, раціональністю, індивідуалізмом і самостійністю в прийнятті рішень. Це прискорило і розуміння того, що економічному знанню навряд чи можна обійтись без аналізу позаекономічних факторів. На межі ХХ ст. це призвело до бурхливого розвитку соціології, яка в центр уваги поставила безпосередню людську поведінку у всій її повноті і як таку, що визначає його соціальні зв'язки. Фактично, спочатку для того, щоб відповісти на питання: наскільки достовірні передумови економічного аналізу, які базуються на образі «економічної людини» і які відношення між економічними і позаекономічними аспектами життя.

Таким чином можна зробити **висновки**, що основа як природничо-наукового, так і історичного напрямку в економічному знанні своїм корінням входить в метафізику Декарта, яка власне і відкриває можливість економічного мислення, як особливої форми свого сутнісного явища.

Але зрозуміти ці напрямки можна лише як реалізацію різних «технік мислення» і може бути зрозуміле тільки на основі змістовного дослідження історичного розвитку Декартової метафізики.

Метафізика Декарта постає як така система філософствування, яка виступила в історії не лише як передумова становлення Новоевропейського мислення, а і основою для можливості становлення його різних типів, зокрема економічного, марксистський варіант якого прагне одночасно поєднати в собі економічність, історичність і науковість.

Список літератури: 1. *Гребнев, Л.* Между историей и наукой: к анализу проблемы причинности в экономике [Текст] / Л. Гребнев // Вопросы экономики. – 1994. – № 4. – С. 106 – 128. 2. *Дюркгейм, Э.* О разделении общественного труда; Метод социологии [Текст] / Эмиль Дюркгейм; [пер. с фр.]; изд. подгот. А.Б. Гофман; [примеч. В.В. Сапова]. – М.: Наука, 1991. – 572 с. 3. *Зомбарт, В.* Избранные работы [Текст] / Вернер Зомбарт; [пер. с нем.]. – М.: Территория будущего; М.: Типография «Наука», 2005. – 342 с. 4. *Смит, А.* Исследование о природе и причинах богатства народов = Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations: Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations [Текст] / Адам Смит; пер. с англ.; предисл. В.С. Афанасьева. – М.: Эксмо, 2007. – 956 с. 5. *Хайдеггер, М.* Бытие и время [Текст] / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. В.В. Бибихин]. – Х: Фолио, 2003. – 509 с. 6. *Шмоллер, Г.Ф.* Народное хозяйство, наука о народном хозяйстве и ее методы; Хозяйство, нравы и право; Разделение труда [Текст] / Густав Фридрих Шмоллер; [пер. проф. В.М. Нечаев]. – М.: К.Т. Солдатенков, 1902. – 368 с. 7. *Mirowski, Ph.* Against Mechanism. Protecting Economics from Science [Електронний ресурс] / Ph. Mirowski. – Totowa, New Jersey: Rowmen and Littlefield, 1988. – 264 p. – Режим доступу: <http://books.google.com.ua>.

Надійшла до редколегії 15.02.09.

Рецензент: Л.М. Газнюк, д.філос.н., професор.

УДК 141.32

И.А. ПАНТЕЛЕЕВА, канд. филос. наук, доцент, ДонНУЕТ, Донецк

ПОЛИТИКА «ЯЗЫКОВОГО ИМПЕРАТИВА» АНТИЧНОСТИ КАК ОБРАЗЕЦ ФОРМИРОВАНИЯ ЯЗЫКОВОЙ НОРМЫ

У статті автор розглядає сутність політики «мовного імперативу» Античності, демонструє, що основою цієї політики є унікальний соціальний феномен — соціальна диференціація за принципом «еллін — варвар». Дана диференціація характеризується двовекторністю, що змінюється під час адміністративних заходів з зовнішньої на внутрішню. Примусова єдина норма впливає на мовний дуалізм грецької мови, на розрив між літературною мовою та мови пересічного громадянина.

Ключові слова: варваризми, мовна норма, декламація, мовний імператив.

In article the author examines the essence of the policy of «language imperative» of Antiquity, shows that in a basis of this policy there is a unique social phenomenon – social differentiation by principle «Hellen- Barbarian». This differentiation is characterized by two-vector direction which changes from exterior to interior during administrative measures. Enforced single norm influences language dualism of Greek language, breakdown between literary language and language of ordinary citizen.

Keywords: barbarisms, language norm, declamation, language imperative.

В статье автор рассматривает сущность политики «языкового императива» Античности, демонстрирует, что в основе этой политики лежит уникальный социальный феномен – социальная дифференциация по принципу «эллин – варвар». Данная дифференциация характеризуется двувекторностью, которая меняется с внешней на внутреннюю во время проведения административных мероприятий. Принудительная единая норма влияет на языковой дуализм греческого языка, на разрыв между литературным языком и языком простого гражданина.

Ключевые слова: варваризмы, языковая норма, декламация, языковой императив.

Понятие «языковой императив» относительно недавно вошел в научный оборот, поскольку нашел свое активное применение лишь в XX веке. Являясь неотделимым элементом языковой политики, он зачастую обозначает любые меры, направленные на поддержку одного конкретного языка. На практике «языковой императив» не предстает как нововведение и «know-how» прошлого века. Преференции в сторону одного языка существовали уже давно, поскольку формирование языковой нормы всегда было приоритетным направлением в процессе формирования государственности с последующими попытками самоидентификации нации. «Языковой императив» имел и имеет место там, где формирование языковой нормы происходит под влиянием административных мер. Культура Древней Греции, выступая парадигмой для последующего развития европейской культуры, наглядно демонстрирует пример так называемого «языкового императива» в процессе формирования единой языковой нормы.

«Греки всегда отчетливо сознавали свое языковое единство, что возможно лишь при существовании таких форм языка, которые выполняли функцию общегреческих или по крайней мере не узко локальных, – отмечает М.Н. Славятинская, – уже с архаических времен мы наблюдаем тот факт, что греческая социально-политическая и культурная жизнь предъявляла повышенные требования к образованию общеупотребительных форм греческого языка. Напомним о ранней, затем Великой колонизации, о всеэллинических спортивных и поэтических состязаниях, об институте проксении, о большом числе метеков в греческих полисах. Кроме того, различные военные, политические, религиозные и экономические причины постоянно заставляли полисы объединяться во временные союзы на самых различных основаниях, что способствовало появлению различного рода койне»¹ [5, с.10].

Начиная с IV века до н.э. более чем в десяти древнегреческих диалектах, языковая культура и научная деятельность Древней Греции, выступают «...как обобщенный древнегреческий образец описания языка в европейском регионе, активный инструмент управления процессами нормирования, а тем самым смысловой дифференциации и отточенности культурного развития многочисленных языков в разнообразных социально-исторических условиях в Средневековье, Новое время и вплоть до наших дней» [1, с.6].

Античная словесность предстает, таким образом, как образец, на который ориентируются и сейчас европейские культуры. А единство их языковых традиций определяют связь с системой и образами, сформулированными греко-латинскими учеными. Взаимодействие искусства речи с другими искусствами, а также знаковыми образованиями в коммуникации наложили отпечаток на форму и содержание языковых практик и их теоретическое описание в древней цивилизации. В рамках греческой философии языка, а затем и грамматики разрабатывались пути регулирования языковой деятельности. Эти важнейшие достижения Античности послужили развитию мыслобразующей и выразительной функций языка как социальной данности человечества.

Следует отметить, что Античность всегда представляла интерес для исследователей, работающих в различных сферах (С.С. Аверинцев, В.Ф. Асмус, И.В. Бычко, Е.М. Верещагин, П.П. Гайденок, Ф.Х. Кессиди, А.Ф. Лосев, И.М. Троянский, Э.Б. де Кондильяк, Аббат Дюбо, М. Хайдеггер и др.). Она настолько многоплановая, полна новшеств, при этом, настолько природна и естественна, что любое исследование проблем Античности наглядно демонстрирует гениальность эпохи, неповторимость и неизбежное влияние ее идей на дальнейшее развитие всего человечества.

При многообразии работ, тем не менее, многие вопросы остаются за границами исследовательских интересов. Это объясняется многими факторами, во-первых, описание культурной парадигмы любого исторического периода требует четкого осознания всего имеющегося языкового материала данного времени. А, анализируя Античность, мы сталкиваемся с принципиальными трудностями, прежде всего неравномерным распределением во времени сохранных письменных памятников, их количество и типов.

Во-вторых, естественной проблемой для древних языков является незафиксированность форм устной речи, которые могли бы точно дать объяснение многим культурным фактам. В этом случае исследователи реконструируют устные формы речи на основе различных косвенных фактов, что в свою очередь ведет к субъективизму в исследованиях.

В-третьих, структурные изменения в языке развиваются постепенно, а, следовательно, заметны лишь на больших отрезках времени. Функциональная система греческого языка подверглась резким изменениям в столь короткие промежутки времени², что любые факты, имевшие место спустя 50-100 лет, должны интерпретироваться иначе. «Периоды в 400-500 лет являются для функциональных исследований слишком большими, могущими не столько проявить, сколько, наоборот, затушевать языковую ситуацию», – отмечает М.Н. Славягинская [5, с.13].

Избегая спорных моментов в своих исследованиях, ученые оставляют в стороне многие проблемы, разрешение которых позволило бы пролить свет

на интересные социальные феномены сегодняшнего дня, берущие начало далеко в Античности. Это, прежде всего, касается языковой политики, которая определила жизнь античного социума. Процесс формирования языковой нормы древнего мира, факторы, обуславливающие этот процесс, средства и меры, применяемые со стороны властей, – все это требует осмысления, поскольку способствует объяснению принципов функционирования «языкового императива» еще на заре развития человечества.

В связи с этим, цель нашей статьи – проанализировать политику «языкового императива» Древнего мира, показать, что в основу этой политики ложится принцип социальной дифференциации людей – принцип «варваризма».

Следует отметить, что культура Древнего мира, и языковая, в частности, сформировалась в ходе естественного развития языка. Языковые практики того времени «отчеканивались» в ходе перфомансных баталлий, которые были широко распространены во времена Античности. Практически весь быт, вся социальная деятельность древнего человека была обусловлена языковой культурой, которая, в конце концов, вылилась в общепринятую теорию перфомансной декламации.

Перфомансная декламация базировалась на твердых формах произнесения. И, несмотря на то, что в те времена были расхожими четыре древнегреческого диалекта, она сначала базировалась на правилах дорийского диалекта, речь идет о дорийской декламации, а впоследствии, на правила афинского диалекта, так называемой аттической декламации.

Перфомансная декламация прошла через четыре этапа своего развития: через уникальное единение природы с музыкальной формой напева – рецитации; через магический этап настроенности «музыкальной» гармонии Космоса и поклонения ее законам; через этап этический, этап распознавания этической природы музыкальных структур; и, наконец, через этап эстетический, когда музыкальное вдохновение обрело безграничную свободу выражения. И, в конечном счете, трансформировалась в теории в отдельную науку – риторику, а на практике, она исчезла.

Следует отметить, что на всех этапах своего развития она следовала всем изменениям в социальной «настроенности» публики. Публика и оратор-декламатор (как правило, влиятельный человек) были в единой музыкально-языковой гармонии, определяемой Космосом. Публика, улавливая малейшие недостатки в речи оратора, осуждала его. Оратор, в свою очередь, чтобы избежать осуждения публики четко выстраивал свою речь, избегая чужеродных элементов. Таким образом, процесс формирования языковых правил декламации, в частности, а затем и всей языковой нормы Античности, был четко контролируемый правилами естественного развития языка, а гарантом в этом процессе выступала публика.

Все чуждое культуре, а именно древнегреческому языку, называлось «варваризмом»³. Именно древние греки были первыми, кто сумели четко обозначить свою национальную идентификацию на языковом уровне. Они сформулировали «языково-культурный» принцип самоидентификации: всякий, кто говорит по-гречески, – эллин, всякий, кто говорит на ином языке и придерживается других обычаев, – варвар. Этот принцип четко соблюдался на всех уровнях, изолируя древнегреческий язык от интерференций, которые могли бы нарушать музыкальную основу декламации из-за несовпадений в ударениях.

Интересен тот факт, что согласно историческим сведениям, культура древней Греции в определенной степени сформировалась под влиянием идей прогрессивных в то время государств. Но заслугой древних греков можно считать удачную трансформацию всех этих идей через призму своих национальных ценностей. Они сумели переложить правила древнегреческого языка на номы (интонационные мелодии) и лады заимствованных языковых практик. Ведь никто в своих работах даже не отмечал, что, на пример, дорийская декламация, так широко распространенная и долго просуществовавшая, базировалась на мелодике древнееврейского языка. А многие музыкальные инструменты, сопровождавшие декламацию, были завезены из Персии.

В своем стремлении к абстрагированию от других культур, к созданию «правильного» языка, к избежанию «варваризмов», они со временем стали считать варварским даже латинский язык (например, Секст Эмпирик). Хотя первоначально варварскими назывались лишь народы, не затронутые грекоримской культурой и политической экспансией.

«Языковой императив» того времени был всецело поддержан как «сверху», так и «снизу». Идеологическая и националистическая окраска языковой политики возводила греков в ранг особых людей. Дух патриотизма шел плечо к плечу с самым откровенным и низменным шовинизмом. В этой связи Секст Эмпирик отмечает: «Ведь проводящий такое различие: из людей одни греки, а другие – варвары» – высказывает мысль, равную положению: «если существуют некоторые люди, то они суть или греки или варвары» [8, с.8].

Созвучные идеи мы находим и у Платона. Давая пояснение двум понятиям «война» и «раздор», он отмечает: «Мне кажется, – заявляет Сократ у Платона, – что недаром есть два названия – война и раздор (**povlemovx te kai; stavsix**). Это два разных [проявления], зависящих от двух видов разногласий. Двумя я считаю их вот почему: одно – среди своих и близких, другое – с чужими, с иноземцами. Вражда между своими была названа раздором, а с чужими – войной <...>. Я утверждаю, что все эллины – близкие друг другу люди и состоят между собою в родстве, а для варваров они – иноземцы и чужаки <...>. Значит, если эллины сражаются с варварами, а

варвары – с эллинами, мы скажем, что они воюют, что они по самой своей природе враги и эту их вражду надо назвать войной. Когда же нечто подобное происходит между эллинами, надо сказать, что по природе своей они друзья, но Эллада в этом случае больна и в ней царит междоусобица, и такую вражду следует именовать раздором» [4, с.271].

Роль инициативного начало, объединяющего и направляющего эллинов в управлении миром, определяется опять таки в оппозиции к тем, кто считается варварами по сути. У Исократы мы находим следующее высказывание: «Я утверждаю, – Исократ обращается к царю Филиппу, – что ты должен быть благодетелем эллинов, царем македонян, повелителем возможно большего числа варваров (**fhmi; ga;r crh'naiv se tou;x me;n {Ellhnax eujergetei'n, Makedovwn de; basileuvein, tw'n de; barbavrwn wJx pleivstwn a[rcein**). Если ты будешь это делать, все будут тебе благодарны: эллины – за услуги, македоняне – если ты будешь править ими как царь, а не как тиран, другие народы – если избавятся благодаря тебе от варварской деспотии и окажутся под покровительством Эллады» [Цит. по 7, с.487].

Настолько сильно было в то время смысловое наполнение понятия «варваризмы», что впоследствии оно не утратило своего отрицательного значения, напротив, больше приобрело негативный смысл, став обозначать любое действие, направленное против культурных ценностей человечества.

«Языковой императив» не представлял собой административные меры против своего населения, он объединял народы Древней Греции, говорящих на разных диалектах, тем самым естественным путем формировал единый язык и единую языковую норму. Он «выходил» за пределы полиса, заставлял всех принимать греков как представителей сильной власти. Принцип «варваризма» был конвенционален, тем самым он «освобождал» языковую норму от теоретического объяснения и фиксации в научной литературе. Это был своеобразный всеобщий «порыв» против всего «чужого».

Экстралингвистические факторы также косвенно благоприятствовали политике «языкового императива» в виде социальной страфикации по языковому принципу и, тем самым, формированию единой языковой нормы. Во-первых, нестабильное политическое положение Древней Греции, войны, культурные и экономические отношения между полисами способствовали появлению столь «модных» в то время идей панэллинизма.

Доктрина панэллинизма явилась своеобразным идеологическим эхом той кризисной ситуации, которая охватила мир греческих полисов, она отвечала расчетам именно тех, кто выражал сокровенные чаяния греческого общества покончить с раздорами, сплотить Элладу и общими силами всех эллинов осуществить завоевательный поход против варваров. «Пелопоннесская война, – отмечает Э.Д. Фролов, – не только обескровившая междоусобной бранью греческие полисы, но и положившая начало новому вмешательству соседних «варварских» государств в греческие дела, дала

новый толчок к размышлению над темой о различии эллинов и варваров и историческом предназначении тех и других» [7, с.470].

Идеи всеобщности были поддержаны и греческой философией, выдвинувшей идеи космополитизма. Данная всеобщность должна была достигаться всеми возможными средствами, среди которых была также идея «всеобщего» греческого языка, иначе говоря «узаконенная» единая языковая норма. Причем данная норма предлагалась со стороны наиболее значимой в социальном плане прослойки: политиками, философами, риториками, поэтами, всеми теми, кто выражал интересы полисной элиты, состоятельной и знатной верхушки греческого общества.

Во-вторых, со временем из-за большой политической экспансии и увеличения «окультуренных» народов греческий язык подвергается интерференциям других языков и диалектов. На захваченных территориях не было «победного шествия» греческой культуры, напротив, было сознательное ее насаждение. Власти проводили сверху культурную и языковую политику, которой сопротивлялось местное население.

«Исторические исследования показывают, что восточные полисы несколько десятков лет после их основания представляли собой замкнутые коллективы, почти не соприкасавшиеся с местным населением и почти не имевшие возможности оказывать друг на друга языковое влияние из-за громадных расстояний между ними. В Египте же, основном центре греческой культуры III в., всегда существовала и продолжала существовать наряду с греческой своя высокая и древняя культура» [5, с.14].

Необходимость в формировании единой языковой нормы заставляют власти уже в III в. до н. э. принимать меры по консолидации населения новых городов. Установление контактов с местным населением (с его косвенной эллинизацией в той или иной степени) а, самое главное, постоянных отношений между отдельными центрами эллинской культуры позволило появиться возможности регулирования языковой нормы.

В качестве эталона единой языковой нормы должен был использоваться уже сложившийся престижный вариант греческого языка. Им стал аттический диалект, но не новый его вариант, общепринятый и одобренный публикой, а консервативный вариант аттического диалекта с ориентацией на каноны «древних»⁴. Атттицизм развивается благодаря усилиям философов, риторов, писателей, которые прошли афинскую школу и пишут на том варианте греческого языка, который обращен к образованным кругам.

Данная ориентация приводит к тому, что «языковой императив» меняет свой вектор с внешнего на внутренний. Декламация ломает свои правила, изменяя декламационную парадигму, «отработанную» веками. Декламация в определенной степени начинает выполнять другую социальную функцию. Она становится «элитарным» искусством, как правило, для развлечения богатых сословий. Эстетическая связь между публикой и оратором теряется.

И как результат, публика и ораторы не разделяют общего желания понимать друг друга, а, следовательно, не понимают и не поддерживают языковую норму.

В это время, с одной стороны, происходит принудительная имплементация разработанного теоретического «единого» языка, а, с другой стороны, продолжают на практике развиваться диалектальные формы древнегреческого и других языков, завоеванных народов, начинается процесс формирования национальных языков. Чем больше язык находит свое теоретическое объяснение⁵ и трактование, основываясь на классические каноны, тем больше происходит разрыв между научным и бытовым языками.

Как отмечает И.М. Троянский: «Архаическое течение в греческой культуре, укрепившееся с наступлением римского владычества, получило непосредственное отражение и в литературе. Его результатом было торжество аттицизма, ориентации на язык и стиль аттической прозы. Аттицизм был реакцией против стилевых тенденций, господствовавших в эллинистической литературе, возвращением к «классикам», или, как выражались сами греки, к «древним». «Подражание древним» было литературным лозунгом движения. Аттицизм прежде всего знаменовал реформу литературного языка. Из него были устранены те слова и обороты, которые не встречались у признанных «каноническими» аттических прозаиков. Между тем литературный язык аттической прозы V - IV вв. уже отличался от живого «общего языка» эллинистического времени, с его значительной примесью ионизмов и многочисленными новообразованиями. В этом отношении аттицизм создавал пропасть между письменным языком, которому нужно было учиться у аттических авторов, и языком живой речи, омертвлял всю языковую систему. Литература верхов окончательно рвала с народом» [6, с.240].

Победа аттицизма запечатлелась на всей дальнейшей истории греческого и других европейских языков. Дуализм письменной аттической и живой речи так и не был преодолен. Перфомансная декламация как общественный гарант правильности естественного языка теряет свою силу и исчезает. Появляется новая, теоретически-обоснованная наука – риторика, которая все чаще и чаще допускает использование «варваризмов» для украшения речи.

При этом наблюдается еще одно явление, связанное с социолингвистической проблематикой. Речь идет о наличии социальной семантики диалектов, проявившихся в противопоставлении двух типов эллинистической языковой дифференциации. Понятие «варваризм» начинает применяться по отношению и к своим гражданам, все чаще и чаще встречается противопоставление «эллинизм-варваризм»⁶. «Варваризм» обозначает «слово против обычая преуспевающих» (буквально тех, у кого есть благоволение божества – *eudaimon*). В таком случае «варваризм»

понимается как просторечие: речь низов, речь людей, у которых нет ни славы, ни богатства.

Со временем греки пошли еще дальше. В попытке обосновать правильность предлагаемой и навязываемой «грамматистами» языковой нормы, они уличают в варварстве даже известных и признанных историков, философов, риторов, политических лидеров, которые не использовали староаитического диалект греческого языка. В этой связи Секст Эмпирик отмечает: «... было бы справедливо ревностно исследовать наукоучение грамматики ... потому, что грамматики очень ею чванятся и из-за нее много о себе думают, постоянно нападая на людей, украшенных прочими науками, как на ничего не понимающих в общем обиходе греческой [речи]. [Нужно это делать] еще и потому, что когда их теснят в споре, то они, часто не находя другого способа пересилить своих соперников, прибегают к тому, чтобы квалифицировать сказанное этими последними как нечто варварское и по языку исковерканное. Не в последнюю очередь, ободряет нас здесь и то обстоятельство, что мы видим, как грамматики, которые не в состоянии правильно связать двух слов, стремятся уличить в варварстве каждого из древних писателей, могучих в красноречии и в греческой речи, каковы Фукидид, Платон и Демосфен» [8, с.72].

Тем самым можно отметить что, первоначальная «уникальность» языкового императива Античности – применимость его к представителям, говорящем на другом, не греческом, языке – утратилась. При этом он дал начало другому трактованию этого феномена. В наше время это применимо к языковой политике страны с таким социальным явлением как би/мультилингвизм, где привилегии отдаются только лишь одному языку и возникает необходимость в его «силовой» поддержке.

Античность как колыбель европейской культуры продемонстрировала много наглядных примеров путей дальнейшего развития социума. Она выступила тем образцом, который так и не мог быть отвергнут никем даже после падения такой великой империи.

Сделаем выводы. Культура Античности характеризуется рядом особенностей, среди которых можно назвать принцип «языкового императива» как один из образцов формирования языковой нормы Античности. Древние греки впервые провели, так называемую, самоидентификацию нации, применяя принцип «варваризма» лишь к тем, кто не говорил по-гречески или говорил неправильно. В данном порыве все были одинаково равны, что, в свою очередь, указывает на сформировавшуюся ментальность древних греков в сторону своей уникальности, именно на языковом уровне. Многие факторы как лингвистические, так и экстралингвистические ведут к созданию единой языковой нормы, предлагаемой элитой того общества с опорой на труды «древних», которые использовали в своих произведениях староаттический вариант греческого

языка. Население греческих полисов, говорящее в основном на новоаттиченском диалекте, отказывается принимать ново «предложенную» языковую норму. Тем самым, утрачивается языковое единство и проводится внутренняя социальная дифференциация: кто говорит правильно – эллин, кто говорит иначе – варвар. С данным принципом возникает языковая страфикация общества, что в свою очередь, влияет на распад единой нации.

Приоритетным направлением в разработке данной темы может быть исследования основ и особенностей перформансных практик, базирующихся на принципах «языкового императива».

Примечания: 1*. Койне (от греч. *koinē diálektos* – общий язык) – функциональный тип языка, используемый в качестве основного средства повседневного общения с широким диапазоном коммуникативных сфер в условиях регулярных социальных контактов между носителями разных диалектов или языков. Первоначально этот термин применялся к общегреческому языку, сложившемуся в эллинистический период на ионийско - аттической диалектальной основе и служившему единым языком деловой, научной и художественной литературы Греции до II-III вв. [2, 230]. 2*. Речь идет об изменениях в социально-экономических и культурно-политических отношениях в пределах одной исторической формации – рабовладельческий строй с его периодами: патриархальный, классический, эллинистический, римский. 3*. Варваризмы (от греч. *barbaros* - чужеземный) – иностранные слова и выражения, не полностью освоенные языком и воспринимаемые как чужеродные. 4*. Следует отметить, что в IV в. до н.э. в Аттике уже господствует новоаттический диалект при жизнеспособности и употребительности староаттических норм. Аттический диалект представлял собой образование разговорного и литературного языков с различными функционально-стилистическими вариантами, где использовались нормы старо- и новоаттического диалекта с элементами социального варьирования. Противопоставление наблюдается между языком исторических, философских и ораторских произведений, т.е. так называемый литературный язык, и языком устной обиходной речи – метеков, торговцев, ремесленников, рабов. 5*. Зачастую теоретические объяснения носят субъективный характер из-за неустойчивости языковой нормы и использования различных литературных источников. 6*. Следует отметить, что в период формирования и расцвета полиса греческий язык почти не имел социальных вариантов. Как указывает М.Н. Славятинская: «Это было связано с принципиальным равенством членов гражданской общины и с гомогенностью населения, поскольку рабы, являвшиеся в подавляющем большинстве пленниками-варварами, составляли не только в правовом, но и в языковом отношении совершенно отдельную массу» [5, 22].

Список литературы: 1. *Гаспаров, М.Л.* Литература европейской античности [Текст] / М.Л. Гаспаров // История всемирной литературы. Соч. в 9 т. – М., 1983. – Т.1. – С. 306 – 312. 2. Лингвистический энциклопедический словарь [Текст] / Гл.ред. В.Н.Ярцева. – М. : Сов. Энциклопедия, 1990. – 685 с. 3. *Лосев, А.Ф.* Ранняя классика [Электронный ресурс] // История античной эстетики / А.Ф. Лосев. – Т.1. – М. : «Высшая школа», 1963; «АСТ», 2000. – Режим доступа: www.ihitk.lib.ru. 4. *Платон* Государство [Текст] / Платон // Диалоги. Книга вторая; пер. с древн. греч. – М.: Эксмо, 2008. – 136с. 5. *Славятинская, М.Н.* Древнегреческий язык как функциональная система (некоторые проблемы описания греческой языковой ситуации) [Текст] / М.Н. Славятинская. // Живое наследие античности. Вопросы классической филологии. – 1987. – Вып. IX. – С.5 – 23. 6. *Троянский, И.М.* История античной литературы [Текст] / И.М. Троянский // Серия «Школа классической филологии». – М.: Изд. УРСС, 2005. – 464с.

7.Фролов, Э.Д. Греция в эпоху классики (Общество. Личность. Власть) [Текст] / Э.Д. Фролов. – СПб.: Издательский Центр «Гуманитарная Академия», 2001. – 602 с. 8.Эмпирик, Секст, Сочинения в двух томах [Текст] // Секст Эмпирик ; пер. с древнегреч. – Т.2. – М., «Мысль», 1976. – 421с.

Поступила в редколлегию 1.02.2009.
Рецензент: докт. филос. наук, проф. К.М. Узбек

УДК 141.7 + 821.161.1-1

И.Б. УСТЮЖИН, ст. преп. ХНУ им. В.Н. Каразина

ИСТОРИОСОФИЯ МАКСИМИЛИАНА ВОЛОШИНА: «ВНУТРЕННИЕ ГОЛОСА» В «ANNO MUNDI ARDENTIS» [*1]

У статті вперше на пострадянському просторі аналізується програмний цикл «Внутренние голоса» Кримського поета та мислителя Максиміліана Волошина (1877–1932). Доведено, що в циклі є теософські та антропософські тенденції, які на початку 1910-х років визначали характер життєтворчості поета, а сам цикл уявляє собою есхатологічне осмислення поетом-візіонером подій Першої світової війни та тенденцій новітньої історії.

Ключові слова: есхатологія, історіософія, теургія, цикл, візіонерська поезія.

В статье впервые на постсоветском пространстве анализируется программный цикл Крымского поэта и мыслителя Максимилиана Волошина (1877–1932) – «Внутренние голоса». Доказано, что в цикле присутствуют теософские и антропософские тенденции, определявшие в начале 1910-х годов характер житетворчества поэта, а сам цикл представляет собой эсхатологическое осмысление поэтом-визионером событий Первой мировой войны и тенденций новейшей истории.

Ключевые слова: эсхатология, историософия, теургия, цикл, визионерская поэзия.

The article elaborates on *Inner Voices*, the first cycle of Maximilian Volochine's (1877–1932) book of metaphysical poetry *Anno Mundi Ardentis. 1915*. It is argued that in harmony with contemporary Theosophy and Anthroposophy the visionary poet sees the beginning of Word War I as an eschatological event and predicts the end of the «fourth» civilization.

Keywords: eschatology, philosophy of history, *theurgia*, cycle, visionary poetry.

Освоение литературного, философского и художественного наследия одного из титанов «русского ренессанса» (Н. Бердяев) М.А. Волошина является одной из наиболее **актуальных** проблем философии культуры. За истекшее семилетье, словно наперегонки, симферопольские, московские и петербургские издательства опубликовали несколько ценнейших первоисточников [15 ; 16 ; 18 ; 21], которые требуют пристального внимания и комплексного осмысления. Данная статья представляет собой **первую** (из известных автору, стоящему, конечно же, «на плечах гигантов» [8 ; 9 ; 22 ; 24]) попытку анализа поэтического цикла «Внутренние голоса» (1914-1915) в свете мистико-философских воззрений поэта.

В статье поставлена **цель: 1.** установить принцип объединения семи, казалось бы, разнородных стихотворений в одну группу и раскрыть смысл цикла (ни разу после 1916 года не публиковавшегося в авторской редакции) как художественного единства; **2.** показать значимость «Внутренних голосов» в духовной эволюции поэта; **3.** определить место и роль историософии и (в какой-то мере) теургии Волошина среди философских программ его современников-модернистов.

Анализируемый цикл, написанный в первый год Первой мировой войны, открывал книгу «Anno Mundi Ardentis. 1915» («год пылающего мира. 1915», лат., далее – *АМА*) [10] и состоял из следующих произведений (в скобках – авторские дата и место написания): *Эпиграф*. Плывущий за руном... (3.2.1915); **1.** Под знаком Льва (август 1914, Дорнах); **2.** Над полями Альзаса (сентябрь 1914, Дорнах); **3.** В эти дни (5.2.1915, Париж); **4.** Посев (3.2.1915, Париж); **5.** Газеты (12.5.1915, Париж); **6.** Другу (23.8.1915, Биарриц); **7.** России (17.8.1915, Биарриц) [10, с. 69].

Как видим, «Внутренние голоса» в цикле расположены почти в идеальной хронологической последовательности и представляют собой, фактически, лирический дневник (в дневник обычно записывают самое важное, а самым главным и «пленительным» для Волошина были голоса [13, с. 543], тем более – внутренние). Действительно, «первая семерка относится к человеку» [*2], поэтому стихотворения первого цикла относительно легко «прочитать» хорошо знакомому с биографией Волошина читателю [*3].

Часть I: ПОД ЗНАКОМ ЛЬВА: НАД ПОЛЯМИ АЛЬЗАСА В ЭТИ ДНИ – ПОСЕВ (август 1914 – февраль 1915)

Война? Какое непонятное явление в роде человеческом. Когда рассудок задает себе вопрос: справедливо ли, необходимо ли оно? *внутренний голос* всегда отвечает: «Нет».
Лев Толстой [*4].

[1] Строить деревянный «храм-театр для оккультных мистерий» Johannesbau в Дорнах («типичная швейцарская деревня» в горах «на полуострове между Францией и Германией») Волошин приехал 31 июля 1914 года, в астрологический месяц Льва. Пригласила поэта М. Сабашникова, у которой Волошин и остановился. В этом контексте становится ясно, почему первое стихотворение цикла Волошин назвал *«Под знаком Льва»* и посвятил бывшей жене. Из Мюнхена (где, как оказалось, он навсегда попрощался с

Альтдорфером) в нейтральную Швейцарию Волошин добрался лишь за день до объявления Германией войны России, «каким-то чудом, <...> с последним поездом» [14, с. 127]. «Всю дорогу вслед за мной прекращались сообщения, точно двери за спиной запирались», – записал в блокнот поэт [18, 1, с. 513]. «Странник по вещим перепутьям», привыкший видеть «во всех явлениях Знаки, \ по которым ты вспоминаешь *самого себя*» («Подмастерье»), придал этому факту провиденциальное значение. «Какая странная судьба, которая меня привела к Штейнеру в 1905 году и теперь вновь приводит в 1915, именно на это время уводя из России», – написал А. Петровой по приезду в Дорнах Волошин [14, с. 127]. А в стихах опять возник образ ангела-хранителя: И *кто-то* для моих шагов / Провел невидимые тропы / По стогнам буйных городов / Объятой пламенем Европы.

По исторической значимости мировую войну Волошин может сравнить лишь со Всемирным Потопом (Быт. 7-8). Тогда глобальную катастрофу пережила лишь одна семья Ноя, под насмешки окружающих десятилетиями строившая гигантский Корабль, и пришедшие к Ковчегу со всех концов земли «чистые» и «нечистые» животные. Именно им – собранным в Ноевом ковчеге – было предназначено дать начало новой, четвертой (как считают теософы) цивилизации [13, с. 172]. Теперь, казалось, та же миссия лежит на богоизбранной «семье» антропософов – горстке немцев, русских, французов, австрийцев и голландцев, собранных Р. Штайнером, чтобы построить корабль-Храм (ср. латинское «navis» и его производные – английское «nave» и французское «navette»). Интересно, что изначально «Доктор» планировал завершить Johannesbau именно к 1 августа 1914 года. Как бы для того, чтобы еще до начала ожидаемой с 1905 года «великой брани» [*5], словами «аргонавта» Белого, «На горных вершинах / Наш Арго, / Наш Арго, / Готовясь лететь, золотыми крылами – / Забил» (1903) [3, с. 65].

Первые слова Волошина по приезду в Дорнах сохранил в «Материале к биографии» (1923) тот же Андрей Белый: «Какою-то бурей появился в Дорнахе Макс Волошин, заявивший, что он едва успел проскочить в Швейцарию через Австрию и теперь является последним нечистым животным, которое в дни европейского потопа должно быть принято на ковчег «Вау» [цит. по: 20, с. 83]. В стихах у Волошина это вылилось так: Уже в петлях скрипела дверь / И в стены бил прибор с разбега, / И я, как запоздалый зверь, / Вошел последним внутрь ковчега.

[2] Второе стихотворение цикла – «*Над полями Альзаса*» – Волошин написал, когда в долине Рейна тогда еще немецкой провинции Эльзас, видимой с купола «Иоаннова здания», шли ожесточенные бои.

Рецензируя АМА, В. Брюсов, в частности, отметил: «В великой борьбе наших дней М. Волошин видит осуществление апокалиптических откровений, себя же представляет про-видцем, который «в начальный год Великой Брани» был «восхищен от земли» <...> и слышал прорицание

«шестикрылатых Вестников» [6, с. 476]. И здесь с Брюсовым трудно не согласиться. Действительно, для Волошина *причина* грандиозной битвы в долине Рейна была отнюдь не в том, что государства-«левиафаны» и «спруты» не поделили сферы влияния, а в том, что *над* полями Альзаса (Alsace) «Ангел непогоды / Пролил огонь и гром, / Напоив народы / Яростным вином» (ср. Откр. 14: 9-10 и Иер. 25:15). Грохот орудий на земле («Война идет рядом, и канонада в Эльзасе будит по ночам», – признался поэт в письме А. Петровой [14, с. 127]) не может заглушить для чуткого уха поэта-пророка топот копыт Алого Всадника, за которым неизбежно последует и Черный (Откр. 6): Средь земных безлюдей / *Тишина гудит* / Грохотом орудий, / Топотом копыт. Закончил стихотворение Волошин, похоже, заповедью «внутренних голосов»: Преклоняя ухо / *Вглубь души*, внемли, / Как вскипает глухо / Желчь и кровь земли [10, с. 14]. Интересно, что в целом равнодушно принявший АМА А. Блок использовал тот же образ (или прислушался к совету Волошина?) в своем «Возмездии»: И черная, земная кровь / Сулит нам, раздувая вены, / Все разрушая рубежи, / Неслышанные перемены, / Невиданные мятежи.

[3-4] Казалось бы, и хронологически, и следуя логике повествования, следующим стихотворением цикла должен был быть «*Посев*». В этом стихотворении, написанном раньше, чем «В эти дни», снова – как в «Ангеле мщения», «Плывущем за руном» и «Над законченной книгой» – возникает образ Недоброго Сеятеля. Реминисценции легенд о Ясоне и Кадме, посеявших в Землю драконьи зубы, а также евангельской притчи о «враге» – Дьяволе, посеявшем плевелы (Мф. 13:25), объясняют, почему «вскипает глухо / Желчь и кровь земли». Волошин считает, что «Землю-мать / Жестокий сын прогневал» тем, что «в годину Лжи и Гнева» щедро бросил в неё «не семена пшеничного посева», «но сталь и медь, живую плоть и кровь» (о том, как Землю стошнит – и только трупами ли? – Волошин напишет позже).

Как ни естественно выглядит здесь «Посев», «знаковое» третье место в цикле Волошин предоставил стихотворению «*В эти дни*», которое особо ценил «за точность и искренность» [12, с. 446]. Интересно, что то же он сделал и ранее, в журнальной «репетиции» книги – подборке опять-таки из семи стихотворений под заглавием «Anno Mundi Ardentis» [21, с. 370] [*6]. Еще в сентябре 1906 года поэт отождествил себя с «Матерью-Землей» и подготовился «долго ждать», пока в него «сойдет», и в нем «распнется Слово» [19, с. 72], сравниваемое здесь, вслед за четвертым евангелистом, с зерном (Ин. 12:24). Теперь, 9 лет спустя, поэт-духовидец не «просто» снова чувствует себя «пленным в пространствах безвозвратных / Оголтелой, стынувшей земли», но и несет *в себе* – в какой-то степени, как Христос на кресте – боль всего человечества: В эти дни не спазмой трудных родов /

Схвачен дух: *внутри* разодран он / Яростью сгрудившихся народов, / Ужасом разъявшихся времён.

Так как «в каждой капле бытия – всюду я», «все во мне, и я во всех», для Волошина «в эти дни нет ни врага, ни брата». Не в силах до конца постичь эзотерический смысл «великой брани», поэт может только «ковать постами меч молитв» [*7] – молиться за обе враждующие части своего тела – человечества, которое парадоксально «горит само к себе враждой» и разрывает себя же на части: «В эти дни безвольно мысль томится, / А молитва стелется, как дым. / В эти дни душа больна одним / *Искушением* – развоплотиться», то есть больше не «нести этот ад в себе» (Силуан Афонский, 1905) [*8]. В статье «Судьба Верхарна» (1916) Волошин сформулировал свою «теургическую» позицию так: «Когда на земле происходит битва, разделяющая все человечество на два непримиримых стана, надо, чтобы кто-то *стоял в своей келье на коленях и молился за всех враждующих: и за врагов, и за братьев*. В эпоху всеобщего ожесточения и слепоты надо, чтобы оставались люди, которые могут противиться чувству мести и ненависти и *заклинать обезумевшую реальность – благословением*» [*9]. В этом высший религиозный долг, в этом «Дхарма» поэта» [17, с. 148]

Часть II: ГАЗЕТЫ – ДРУГУ РОССИИ (май – август 1915)

Поэт крадет направо и
налево, и при этом не
испытывает
ни малейшего чувства
вины.

Иосиф Бродский.

[5] О том же – пятое стихотворение цикла – «*Газеты*». Профессию журналиста парижский корреспондент нескольких московских и петербургских газет Макс Волошин называл «вреднейшей на земле», а газетную информацию как минимум с 1905 года считал ядом, ведь она обычно вся проникнута «неуважением – к личности, к творчеству, к правде». В лучшем случае, журналистика – это иллюзорные искания и «литература наспех» (М. Твен), но, тем не менее, утро у поэта почти всегда начиналось с газеты. «Я с утра отравляюсь газетными *телеграммами*, – признавался Волошин М. Сабашниковой в период первой русской революции. – Это страшно вредно. Мысль заражена на целый день» (письмо от 28. 10. 1905, [цит. по: 12, с. 446]). Не изменил своей привычке Волошин и во время войны. Изголодавшись по «газетному наркотику» в Дорнахе, по возвращению в любимый Париж в январе 1915 года поэт снова получил доступ к многочисленным французским и иностранным газетам: «Я пробегаю жадным взглядом / Вестей горячих письмена, / Чтоб душу, влажную от сна, / С утра ожечь ползучим ядом».

Как и следовало ожидать, газеты каждой из воюющих сторон писали полуправду (которая – самая страшная ложь), стараясь максимально обелить «своих» и демонизировать противника, с единственной целью – разжечь в читателе еще большую ненависть к врагу. И в этом поэт снова увидел руку «Недоброго Сеятеля». «В строках *кровавого* листа» Волошин находит «смертельные трихины» – упоминаемые в бреде Раскольниковым микроскопические существа, одаренные умом и волей, которые превращают зараженных ими людей в «бесноватых». Этот же образ Волошин использовал и ранее – в статье «Пророки и мстители» и стихотворении «Ангел Мщенья», но теперь поэту уже не до романтической лексики. В 1906-м он еще мог позволить себе если не «подлый жаргон рифмачей» («Доблесть Поэта», 1923), то очень эффектные образы: «Убийству я придам манящую красоту», «Как призраки, взращу багряные цветы» и т. д. Девять лет спустя поэт максимально конкретен, «сух и ясен»: Бродила мщенья, дрожжи гнева, / Вникают в мысль, гниют в сердцах, / Туманят дух, цветут в бойцах / Огнями *дьявольского сева*.

Всего этого Волошину хочется «не знать, не слышать и не видеть», он готов «застыть, как соль», «уйти в снега». Христос завещал любить врагов, но если и враг, и брат ведут себя одинаково подло, знающему «дхарму» поэта христианину остается лишь звать к Богу: «Дозволь не разлюбить врага. / И брата не возненавидеть!» [10, с. 18]. Елену Оттобальдовну это стихотворение возмутило: «Как можно так думать и чувствовать!» – на что сын в письме отвечал: «Вероятно, ты сама совсем веришь той «полуправде», что создается газетами, той официальной, тактической правде, которая нужна для поддержания духа» [цит. по: 12, с. 446].

[6] Волошину же «для поддержания *Духа*» нужна была, в первую очередь, Библия. «Уйти в снега» из Парижа ему в 1915 году не удалось, зато получилось уехать на дачу *Амари* в Биарриц, где он несколько месяцев жил почти отшельником – «так же одиноко, как в Коктебеле зимой», читая лишь Священное Писание и газеты [14, с. 145]. В Биаррице же поэт узнал из письма А. Петровой от 30 июня о том, что в армию призван лучший друг – феодосийский «мирискусник» К. Ф. Богаевский, проиллюстрировавший его первую книгу, «Стихотворения 1900-1910» [19]. Перед отъездом на передовую замечательный художник поехал проститься с друзьями в Коктебель и по дороге вспомнил стихи Пушкина «Арион» – свои любимые, «стал говорить их и прибавил: «Останется один Макс» [14, с. 143].

«И я бы мог...», – надписал над нарисованным в рабочей тетради эшафотом лишь по счастливой случайности не оказавшийся 14 декабря на Сенатской площади «таинственный певец» Пушкин [27, с. 89]. «И я бы мог, если бы не «ясновидящая сила», – мог подумать потрясенный полученным известием из «Ардавды» Волошин, а Петровой в тот же день ответил: «Я действительно «таинственный певец, на берег выброшен волною» [14, с. 140]

и вскоре написал стихотворение «Другу» – как и «Арион», четырехстопным ямбом, используя излюбленные пушкинские мотивы, слова и рифмы:

<p>А. Пушкин. «Арион», июль 1827</p> <p>Нас было много на челне; Иные <u>парус</u> <u>напрягали</u>, Другие дружно упирали В глубь мощны весла. <u>В тишине</u> На руль склоняясь, наш кормщик умный В молчанье правил грузный челн; А я – <u>беспечной</u> веры полн, – Пловцом я пел... Вдруг лоно <u>волн</u> Измял с налёту вихорь шумный... Погиб и кормщик, и <u>пловец!</u> – Лишь я, таинственный певец, <u>На берег выброшен</u> грозою, Я гимны <u>прежние</u> пою И ризу влажную мою Сушу на солнце под скалою.</p>	<p>М. Волошин. «Другу», август 1915</p> <p>...веряясь бытию, Снастили мы одну <u>ладью</u>: И, зорко испытую дали И бег волнистых облаков, Крылатый <u>парус</u> <u>напрягали</u> У Киммерийских берегов. Но ясновидящая сила Хранила мой <u>беспечный</u> век: Во сне меня <u>волною</u> смыло И <u>тихо вынесло на брег</u>. А ты, <u>пловец</u> с душой бессонной От сновидений и <u>молитв</u> Ушел в круговороты <u>битв</u> [*10] Из мастерской уединенной.</p>
---	--

Волошин был уверен, что шансов выжить на этой войне у Богаевского нет, ведь «демоны машин пожирают прежде всего самых чистых, искренних, правдивых, кто (они знают) не примет их царства» и видел в этом неправоту нестерпимую [14, с. 140-141]. «Пловец» в пушкинском стихотворении погиб, «пловцом» же называет в шестом стихотворении цикла Волошин Константина Федоровича. И, чтоб «не прервались нити прях», ткущих судьбу его далекого друга, адресованный далеким друзьям Пушкина 15-строчный «Арион» киммерийский поэт-окультист «отзеркалил» в 51-строчник. Как оказалось, за Богаевского Волошин был готов не только «молить», но и «волить» (вероятно, не случайно в золотое сечение стихотворения поэт поместил строки «я буду волить и молить» и «ясновидящая сила / хранила» [*11]).

Спустя три года, «блуждая по *перекресткам*» «красной» Феодосии и *видя* «души вырванных / насильственно из жизни <...> в ветре» (*La Semaine Sanglante* [*12]), а «волчи морды, машкеры и рожи <...> *осатанелых* тварей» («Северо-восток») – на земле, Волошин «...гас / В безумье и в блеске жёстком / Враждебных глаз; / Их горечь, их злость, их муку, / Их гнев, их страсть, / И каждый курок, и руку *хотел* [только – И.У.] заклясть» («Молитва о городе») [*13]. В июле же 1915-го он, похоже, не сдержался: когда дело касается жизни не своей, но друга, приходится рисковать, – в том числе и личным спасением (ср. Лев. 20:6). Вторая часть стихотворения представляет собой удивительное сочетание древнееврейского благословения Ааронова (Чис. 6:24-26) и древнерусских заговоров, составленное не только с учетом «созвездий правящих и волящих планет» («Подмастерье») и

западноевропейской демонологии, но так же и *дьявольского* прогресса в области военной техники.

Ковать ножи и мечи научил людей предводитель падших ангелов, «и явилось великое нечестие и много непотребства» (Енох 6), навлекшие на человечество Потоп. С тех пор явилось не менее «великое нечестие» и куда больше непотребства. В двадцатом веке друга пришлось заговаривать уже не только от холодного оружия, но и от мин, снарядов, отравляющих газов и радиации. Интертекст русского чернокнижия в *АМА* особенно ясно виден при сопоставлении стихотворения «Другу» с фрагментом тридцать третьего «Заговора ратного человека, идущего на войну» из книги «Сказания русского народа» этнографа И. Сахарова (1885):

<p>33. Заговор ратного человека, идущего на войну (не позже 1885)</p>	<p>М. Волошин. «Другу» (август 1915)</p>
<p>...<u>будь сбережен</u>: <u>от</u> топора, от бердыша, от <u>пищали</u>, <u>от</u> татарския пики, от красного булата, <u>от</u> борца, от единоборца, <u>от</u> бойца врага-супостата, <u>от</u> <...> поганой силы, <u>от</u> казанской рати, <u>от</u> литовских богатырей, <u>от</u> черных божиих людей. [23, с. 103]</p>	<p>Я буду волить и молить, Чтобы тебя в кипеньи битвы Могли, как облаком, прикрыть Неотвратимые молитвы. <u>Да оградит тебя Господь</u> <u>От</u> Князя огненной <u>печали</u>.[*14] Тоской пытающего плоть, Да защитит от едкой стали, <u>От</u> жадной меди, от свинца, <u>От</u> стерегущего огнива, <u>От</u> злобы яростного взрыва, <u>От</u> стрел крылатого гонца, <u>От</u> ядовитого дыханья, <u>От</u> проникающих огней <...></p>

[7] Оказавшись на даче Амари в привычной для себя обстановке – «на самом берегу океана, в большом уединении и молчании», – Волошин нашел библейский «образ <...> – символ того, что надо делать теперь» [14, с. 148]. Согласно Исх. 17, победу Иисусу Навину над воплощением зла – Амаликом – обеспечили молитвы Моисея, усиленные поднятым «жезлом Божиим» (17:9). Так и Волошин – регулярно молился не только за ушедших на фронт друзей, но и за свою страну. «Очень тяжело. Думаю. Молюсь. Пеплом на всех мыслях лежит судьба России. <...> Только в ней все ответы, все разгадки и спасение, но ... не от мира сего», – написал Волошин Петровой 16. 08. 1915 г. В тот же день родилось стихотворение «*Россию*», мысленно посвященное автором Богаевскому [14, с. 142]. Написанное «во время Галицийского отступления» [11, с. 103], оно должно было заключить анализируемый цикл. Тем не менее, в конце 1915 или в начале 1916 года Волошин решил это стихотворение не публиковать. В *АМА* оно лишь обозначено отточиями, а в сноске поэт сообщает читателю: «Седьмое стихотворение этого цикла,

обращенное к России, не должно быть напечатано теперь по *внутреннему* убеждению автора» [10, с. 22].

Не только газеты, но и поэзия Российской империи того периода (за редким исключением) были пропитаны антигерманским, шовинистическим духом. Даже «умный колдун» Сологуб [13, с. 449] спел гимн «державному Русскому мечу» [*15], а добровольцем ушедший на фронт Н. Гумилев (не говоря уже о бравурном И. Северяnine или молодых Ахматовой и Г. Иванове – «если таковы сливки, каково же молоко?») потрясал «Колчаном» (1915). В стихотворении «Война» «колдовской ребенок» рассказывает оставшимся «на гражданке», как «воистину светло и свято / дело величавое войны», тоже сравнивает солдат с землепашцами и просит Господа благословить их, «подвиг сеющих и славу жнущих». В «Наступлении» Гумилеву, оказывается, «сладко рядить Победу / Словно девушку, в жемчуга, / Проходя по дымному следу / Отступающего врага». Но для Волошина военные успехи России и ее союзников – «безрадостны» («Посев»), ведь:

1. «России сейчас не победы нужны», «лучше быть убитым, чем убивать, лучше быть побежденным, чем победителем, т. к. победа на физическом плане – это поражение на духовном» [16, с. 35] – куда более для Волошина важно;

2. воюющие стороны, пытаясь «войной убить войну», т. е. победить Зло его же оружием, забывают о том, что принимающий оружие противника уподобляется ему (ср. Мф. 26:51-53; Лк. 22:49-51) [*16].

Поэтому «Враждующих *скорбный гений* [не он ли упоминаемый выше Князь огненной печали? – И.У.] *Братским* вяжет узлом». Поэт *видит*, как «Зло в тесноте сражений / Побеждается *горшим* злом», в результате чего не только еще сильнее завязываются «кармические узлы» России, но и встает вопрос о физическом выживании человека как биологического вида, или, точнее, «устранении его с поля сражения» [13, с. 174]. О том, что «фаустовскую» цивилизацию может уничтожить «фаустовская» же машинная техника, размышляли в то же самое время Брюсов и О. Шпенглер. Но для Волошина, как и для Р. У. Эмерсона, «what lies behind us and what lies before us are tiny matters compared to what lies within us» (всё то, что впереди и позади – мелочи по сравнению с тем, что у нас внутри). Волошина куда более интересует влияние Машины, этого нового и опаснейшего демона, на *внутренний* мир человека. И если «Азazel научил людей [«всего лишь» – И.У.] делать мечи, и ножи, и щиты, и панцири» (Енох 6), то «не плоть, а дух *растлился в наши дни*». Во многом из-за того, что «Машина научила человека / Пристойной мысли, здраво рассуждать, / Она ему наглядно показала, / Что духа нет, а есть лишь вещество, / Что человек – такая же машина, / Что звездный космос – только механизм / Для производства времени, что мысль – / Простой продукт пищеваренья мозга, / Что бытие определяет дух, / <...>

Что есть единый мировой желудок, / И нет иных богов, кроме него» («Машина»).

Это – иудео-христианство навыворот. По Волошину, единственная из воюющих стран, все еще сопротивляющаяся Машине – «во Христе юродивая Русь». Поэтому в текст стихотворного послания «России» не случайно – как напоминание – так густо вплетены слова Христа, переданные евангелистами. Ведь если и «Взвивается стяг победный, / *Что в том, Россия, тебе?!* / Пребудь *смиренной и бедной,* / Верной своей судьбе» [11, с. 103]. Христианство – «нездешнее», радикальнейшее служение, «переворачивающее» земные ценности. «Князь мира сего» (Ин. 14:30) – мятежный ангел, а Иисусово Царство «не от мира сего» (Ин. 18:36). В нем благословенными оказываются самые презираемые и ненавидимые на земле: кроткие, нищие, гонимые, плачущие, а также жаждущие правды и чистые сердцем (Мф. 5), по Волошину – «смиренные и бедные». «Заповеди блаженства» из Нагорной проповеди вряд ли сочетаются с образом победителя, и для Волошина «сердце побежденного, переполненное пеплом печали» гораздо ближе «сердца пошлого триумфатора с глазами, пламенеющими наглостью» [13, с. 43]. Именно поэтому, видя побеждаемую Россию, Волошинское «... Сердце никнет и блещет, / Когда, *связав по ногам,* / Наотмашь Хозяин хлещет / Тебя по *кротким* глазам» [*17].

Ведь «Сильна ты [Россия – И.У.] *не здешней* мерой, / *Не здешней* страстью чиста, / *Неутоленную верой* / Твои запеклись уста» [11, с. 104].

Волошин убежден: «на физическом плане» лучше быть побежденным, а «борьбу с германской отравой можно вести только *с морального плана*» [16, с. 35]. «Большую силу имеет усиленная [так и хочется спросить чем – И. У.] молитва праведника» (Ик. 5:17), и заключительное стихотворение цикла поэт снова завершает молитвой. Но, в отличие от эмоциональной «Молитвы» Ахматовой, просившей Бога «за литургией», чтобы «после стольких таинственных дней / <...> туча над темной Россией / стала облаком в славе лучей» или «просветленного» (Г. Иванов) «Моления» Кузмина о «венце золотых побед», Волошин «за теургией» победу для Родины просить не может. Он – розенкрейцер, его долг – понимание, и обращается он «к пониманию, а не к чувству» [16, с. 35]; [14, с. 141]. Поэтому его молитва Богу – не менее жертвенна, чем Ахматовская, но о другом: «Дай слов за тебя молиться, / *Понять* твое бытие, / Твоей тоске причаститься, / Сгореть во имя твое...» [11, с. 104].

Представляется вероятным, что в основном именно из-за этого – последнего – катрена Волошин не публиковал анализируемое стихотворение три года. Ведь Спаситель заповедал молиться тайно и не выставлять, как фарисеи, свою праведность напоказ.

Часть III: ПЛЫВУЩИЙ ЗА РУНОМ

14 июля 1789. – Ничего.
Дневник Людовика XVI.

[10] В заключение – несколько слов *об эпиграфе* к циклу: «Плывущий за руном по хлябям диких вод, / И в землю сеющий драконьи зубы, вскоре / Увидит в бороздах не озими, а всход / Гигантов борющихся... Горе!» [10, с. 11]. Предваряя Э. Берна, поэт, кажется, предупреждает: любимая сказка нашего, «выплывшего» из Атлантиды «четвертого человечества» [13, с. 172] – «Аргонавтика», и мы, к несчастью, «реализуем этот сценарий» [4, с. 172]. Чтобы заполучить Руно (а с ним – власть над Иолком), даже сверхчеловеческой силы Ясона оказалось мало. Герой был вынужден связать свою жизнь со жрицей (как минимум; по версии Диодора – с дочерью) Гекаты, принцессой Медеей. Руно было добыто, но чем дальше, тем больше Ясон терял не только власть, но и лицо (Д. Лондон). Колдунья же, не терзаясь вопросом, оправдывают ли цель средства, убила сначала своего брата, а затем детей, возлюбленную и тестя Ясона, фактически доведя и его самого до самоубийства у уже никому не нужного «Арго», чуда античной техники. Так Сверхчеловек-факир инволюционировал в Безумного, в ноль [25, с. 234].

«Ныне ль, даве ль – все одно и то же». Современный человек «обвенчался» с вышедшей в Новое время из недр Магии Наукой [*18] и без ее услуг, подобно Ясону, уже обойтись не может. Как не может перестать – по Ламарку – все интенсивней делать Землю непригодной для обитания и уничтожать свой род – с помощью Науки, «под гром и язг *ликующих* машин» («Война»).

В 1908 году Максимилиан Волошин напечатал в журнале «Золотое Руно» (sic!) статью «Демоны разрушения и закона.» Вывод, к которому пришел молодой теург, на удивление прост: так как гипербореев растворила Земля, лемуры были поглощены Огнем, наши предшественники атланты погибли от Воды, то нынешнее, «европейское», человечество будет рассеяно в четвертой стихии – в Воздухе [13, с. 164-178]. Волошин был не первым и не последним интеллектуалом, искавшим в древних текстах ответы на злободневнейшие вопросы современности. В июле 1945-го (с Плутоном «под знаком Льва») при виде нового грибочка Роберт Оппенхаймер сравнил себя с царевичем Арджуной, получившим от божества «брахмаширас»: If the radiance of a thousand suns were to burst at once into the sky, / That would be like the splendor of the mighty one. / Now I am become Death, the destroyer of worlds [*19]. Великий физик без сомнения читал Бхагават-Гиту. Но лучше бы он читал «Золотое Руно» или «Первое свидание» Белого (1921!), намертво связавшее – рифмой – атомную бомбу с *Гекатом*бой.

«Существовать <...> три метода познания: аналитический, интуитивный и метод, которым пользовались библейские пророки, – посредством откровения. Поэзия пользуется сразу всеми тремя (тяготее преимущественно

ко второму и третьему) и порой с помощью одного слова, одной рифмы пишушему стихотворение удается оказаться там, где до него никто не бывал, – и дальше, может быть, чем он сам бы желал» [5, с. 461–462]. В своей Нобелевской лекции Бродский вольно или невольно повторил основную мысль, высказанную Брюсовым в лекции «Ключи тайн» (1903). Задолго до «Анархистской теории познания» Фейерабенда [26] вождь московских символистов указал науке и научному методу на их место, отдав явное предпочтение искусству и познанию мира методом искусства. «Глаз обманывает нас, приписывая свойства солнечного луча цветку, на который мы смотрим. Ухо обманывает нас, считая колебания воздуха свойством звящего колокольчика. Все наше сознание обманывает нас, перенося свои свойства, условия своей деятельности, на внешние предметы. Мы живем среди вечной лжи. Мысль, а, следовательно, и наука бессильны разоблечь эту ложь. <...> Наука лишь вносит порядок в хаос ложных представлений и размещает их по рангам, <...> облегчая их узнание, но не познание» [7, 6, с. 92]. Разоблечь ложь может лишь способный услышать «глас хлада тонка» – «особый посланник Божий, кому дано многозначительное имя Творца, – Ποιητής» (греч.: творец, поэт) [7, 6, с. 89].

Более того, и величайшая сила, которой владеет человечество, для символиста (по определению связывающего – *συμβολή* – временное с вечным [7, 6, с. 125]) – отнюдь не приткое дитя семнадцатого столетия. Именно искусству было искони предназначено служить «государственной печатью в великом государстве вселенной» [7, 6, с. 91] и быть главным инструментом познания и преобразования мира. Одним из самых последовательных сторонников этой гипотезы был Максимилиан Волошин, о чем, в частности, и свидетельствовали «Внутренние голоса» в «Anno Mundi Ardentis».

Выводы. Эстетические, религиозные и историософские поиски начала XX века нашли фокус в поэзии русских символистов (Брюсов, Мережковский, Иванов, Белый, Блок). В духе их эсхатологического мировоззрения, книга *АМА* предсказывает крах современной культуры и рождение новой, способной радикально изменить человечество и преобразить мир. Как нам удалось показать, первый цикл книги Волошина начинает развивать эти идеи, активно привлекая антропософский и биографический и материал.

Примечания: *1. Статья написана при поддержке фонда им. Фулбрайта и Калифорнийского университета (Беркли). *2. Принцип композиции книги – двадцати двух стихотворений *АМА*, – в основе которого, вероятно, лежит Таро (3x7+1), – тема отдельного исследования. *3. «Относительно» – так как по мнению хорошо знавшего Волошина В. Брюсова, говорить о простом ему «органически не свойственно». Стихи Волошина «похожи на иератические сосуды литого серебра, которые искусный резчик украсил хитрыми, заплетенными узорами, требующими пристального внимания и подготовленного к *такой* красоте глаза» [6, с. 476]. *4. Здесь и далее, за исключением оговоренного, курсив – мой. – И.У. *5. В июле 1905 г.

Волошин пересказал в письме к А. Петровой пророчество Штайнера: «С этого года мир вступает в новый цикл, находящийся под созвездием Льва. Это будут самые кровавые годы европейского человечества». *6. «Журнальный вариант» АМА составили «Под знаком Льва», «Над полями Альзаса», «В эти дни», «Посев», «Париж» (Все тот же он...), «Реймская богоматерь» и «DIES ILLA TAM AMARA». «Русская мысль» 1915, №4 (апрель). *7. За полгода, проведенные в Дорнахе, «животастый» (Э. Голлербах) Волошин стал легче чуть ли не вдвое. *8. Приехав из Дорнаха в Париж, Волошин писал Ю. Оболенской: «Как тяжело было сидеть в той точке, на которую опирается коромысло двух чашек весов, и как невозможно найти равновесящую справедливость *в своей душе* для двух враждующих рас, которые вовсе не хотят ее» [цит. по: 18, 1, с. 516]. *9. В заключительном стихотворении книги, вероятно, снова обращаясь к своему небесному наставнику, Волошин спросил: «Не ты ли / Неволил сердце / Благословить / Убийц и жертву, / Врага и брата?». *10. Ср. Пушкинское «... не для корысти, не для битв, / мы рождены для вдохновенья, / для звуков сладких и молитв.» («Поэт и толпа», 1828). *11. 20:31=31:51=0,6. *12. Чтобы *печатно* заявить *своим* после разгрома декабристов: «я гимны *прежние* пою», Пушкин дал стихотворению название «Арион». Хитрость поэта помогла: цензор действительно подумал, что Пушкин лишь поэтически воспроизвел древнегреческую легенду и разрешил напечатать «Арион». Точно так же «цензуру-дуру» обманул Волошин. Чтобы напечатать антибольшевистское стихотворение «Красная Пасха» в газете «Красный Крым» (sic! 30.04.1921), Волошин изменил заглавие и посвятил его пятидесятилетю гибели Парижской коммуны 21-28 мая 1871 г., «объяснив» в примечании, что «Кровавой неделей коммуны» зовут в Париже те дни, когда версальцы вершили свою расправу над побежденными» [18, 1, с. 551-552]. *13. *Мог* ли поэт это сделать – недоказуемо, но его интерес к магии и ангелологии несомненен. В статье «Пророки и мстители» Волошин упоминает *как факт*: сын Жака Казотта по поручению отца перед праздником Федерации 14 июля 1790 г. произнес «заклятия» около Алтаря Отечества и тем самым «поставил Марсово поле под особое покровительство ангелов» [13, с. 199] (Ср. «Мир очищается святостью алтарей» [28, с. 44]. То же можно сказать о Вяч. Иванове и Брюсове, знавших учение Агриппы о семи ангелах-вожатых (см. цикл «Агсапае» Иванова). *14. В наверняка известном Волошину фундаментальном исследовании «Дьявол» (1912) А. Амфитеатров называет «Сыном печали» Сатану [2, с. 31]. *15. Стихотворения «Гимн» Сологуба и «Моление» Кузмина (о котором – ниже), вероятно, впервые были напечатаны Г. Ивановым в статье «Военные стихи» (Аполлон, 1915 №1 (январь), 60-61. *16. Пожелать же России стать «немецкой, чинной, мерзкой» («Китеж», 1919) и подпасть под власть Машины, т. е. уподобиться Германии в худших ее проявлениях, Волошин, конечно, не мог. Взгляды Волошина на Машинную цивилизацию, победившую Германию Парацельса, Бёме и Новалиса, интересно сопоставить с черновым автографом «фантастического» рассказа Брюсова «Мятеж Машин» (1915). В предисловии к нему Брюсов, в частности, пишет: «В наши дни, дни «великой войны», когда наши противники значительнейшую долю своих упований основывают на *техническом превосходстве* [выделено Брюсовым – И.У.] Германии, может быть, не столь несвоевременной покажется фантастика, пытающаяся *олицетворить технику*. Та пропасть, в которую ведут крайние выводы *германского символа веры*, – вот то темное и грозное видение, предносившееся пред воображением автора, когда он обдумывал излагаемую здесь невероятную историю» [22, с. 100], ср. с рассказом Брюсова «Восстание машин», 1908. *17. Здесь, вероятно, не только аллюзия к «Повешенному» и Лк. 11:24-26, но еще и двойная реминисценция из Ф. Достоевского: «Записок из мертвого дома» (глава «Акульский муж») и «Преступления и наказания» (сон Раскольниковова). *18. Наука по сути своей не теургична, а магична, поэтому существенной разницы между формулой и заклинанием, как полагает поэт, нет. *19. Если бы тысяча солнц вспыхнула в небе одновременно, / Их свет был бы похож на сияние всемогущего. / Сей час я стал Смертью, сокрушительницей миров. <http://maddy06.blogspot.com/2007/11/a-bomb-vedic-connections.html>.

Список литературы: 1. *Аль-Ани, Н.* Философия техники [Текст] / Н. Аль-Ани. – СПб. : А-принт, 2004. – 184 с. 2. *Амфитеатров, А. В.* Дьявол [Текст] / А. Амфитеатров. – Харьков: НПФ «Велес» - «Парамир», 1991. – 296 с. 3. *Бельгий, А.* Избранное [Текст] / А. Бельгий. – Ростов-на-Дону : Феникс,

1996. – 448 с. **4.Берн, Э.** Игры, в которые играют люди. Психология человеческих взаимоотношений; Люди, которые играют в игры. Психология человеческой судьбы [Текст] / Э. Берн ; [пер. с англ.] – Минск : ПРАМЕБ, 1992. – 384 с. **5.Бродский, И.** Нобелевская лекция [Текст] / И. Бродский // Форма времени. В 2-х томах. Том 2. – Минск : Эридан, 1992. – С. 450-462. **6.Брюсов, В.** Максимилиан Волошин. Anno Mundi Ardentis [Текст] / В.Брюсов // Среди стихов. 1894-1924. – М. : Сов. писатель, 1990. – С. 475-476. **7.Брюсов, В.** Собрание сочинений. В 7-ми томах [Текст] / В. Брюсов. – М. : Худож. Лит., 1975. **8.Бунина, С. Н.** Поэты маргинального сознания в русской литературе начала XX века [Текст] / С. Бунина. – М. : РУДН, 2005. – 439 с. **9.Бычков, В. В.** Русская теургическая эстетика [Текст] / В. Бычков. – М. : Ладомир, 2007. – 743 с. **10.Волошин, М.** Anno Mundi Ardentis. 1915 [Текст] / М. Волошин. – М. : Зерна, 1916. – 72 с. **11.Волошин, М.** Иверни [Текст] / М. Волошин – М. : Творчество, 1918. (репринт: Симферополь, 2006). – 136 с. **12.Волошин, М.** Избранное. Стихотворения. Воспоминания. Переписка [Текст] / М. Волошин. – Минск: Мастацкая літаратура, 1993. – 479 с. **13.Волошин, М.** Лики творчества [Текст] / М. Волошин. – Л. : Наука, 1988. – 848 с. **14.Волошин, М.** Письма к А. М. Петровой [Текст] / М. Волошин // Из литературного наследия – 2. – СПб. : Алетейя, 1999. – С. 102-223. **15.Волошин, М.** Письма к М. С. и М. О. Цетлиным и к В. В. Вересаеву [Текст] // Марков А.Ф. Магия старой книги. – М. : Аграф, 2004. – С. 565-659. **16.Волошин, М.** Письма к А. М. Петровой [Текст] / М. Волошин // Из литературного наследия – 2. – СПб. : Алетейя, 1999. – С. 102-223. **17.Волошин, М.** Путник по вселенным [Текст] / М. Волошин. – М. : Сов. Россия, 1990. – 384 с. **18.Волошин, М.** Собрание сочинений [Текст] / М. Волошин. – М. : Эллис Лак, 2003-2007. – Т.1-7. **19.Волошин, М.** Стихотворения. – М. : Гриф, 1910 (репринт: М., 1989). – 543 с. **20.Гречишкин, А., Лавров, А. М.** Волошин и А. Белый [Текст] //Волошинские чтения. – М. : Гос. б-ка им. В. И. Ленина, 1981. – С.80-91. **21.Купченко, В.** Труды и дни М. Волошина. Летопись жизни и творчества. 1877-1916. [Текст] / В. Купченко. – СПб. : Алетейя, 2002. – 512 с. **22.Литературное Наследство.** – Том 85. Валерий Брюсов [Текст]. – М. : Наука, 1976. – 854 с. **23.Сахаров, И. П.** Русское народное чернокожище [Текст] / И. Сахаров. – М. : Эврика, 1991. – 256 с. **24.Силард Л.** Герметизм и герменевтика [Текст] / Л. Силард – СПб. : Иван Лимбах, 2002. – 328 с. **25.Успенский, П.** Новая модель вселенной [Текст] / П. Успенский. – СПб. : Издательство Чернышева, 1993. – 560 с. **26.Фейерабанд, П.** Избранные труды по методологии науки [Текст] / П. Фейерабанд ; [пер. с англ. и нем.]. – М. : Прогресс, 1986. – 542 с. **27.Цявловская Т.** Рисунки Пушкина [Текст] / Т. Цявловская. – М. : Искусство, 1970. – 168 с. **28.Элиаде, М.** Священное и мирское [Текст] / М. Элиаде ; [пер. с фр.]. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

Поступила в редколлегию 09.02.09.

Рецензент: докт. филос. наук, проф. Г.Д. Панков.

УДК 530 : 133.52

И.В. ВЛАДЛЕНОВА, канд. филос. наук, доцент, НТУ «ХПИ»

ПРОТИВОРЕЧИЯ И РОСТ ЗНАНИЯ В ТЕОРИИ СУПЕРСТРУН

В статье проанализированы проблемы роста знания в теории суперструн. Использована методология К. Поппера. Показано, что теория суперструн находится в промежуточном положении между объективными и субъективистскими теориями. Эта теория отражает процессы, которые протекают в постнеклассической науке.

Ключевые слова: теория суперструн, принцип простоты, рост знания, эксперимент.

У статті проаналізовано проблеми зростання знання в теорії суперструн. Використана методологія К. Поппера. Показано, що теорія суперструн знаходиться в проміжному положенні

між об'єктивними та суб'єктивістськими теоріями. Ця теорія відображає процеси, які протікають в постнекласичній науці.

Ключові слова: теорія суперструн, принцип простоти, зростання знання, експеримент.

The scientific problems of theory of superstrings are analysed in the article: growth of knowledge, contradictions. Methodology is used to K. Popper. A theory of superstrings is in intermediate position between objective and by subjective theories. This theory reflects processes which flow in postneklassic science.

Keywords: theory of superstrings, principle of simplicity, growth of knowledge, experiment.

Актуальность исследования обусловлена революционными изменениями в основах современной науки, развитием новых областей и направлений физического знания, которые нуждаются в методологическом анализе. Материал, предоставляемый современной, постнеклассической наукой в лице космологии, теоретической, математической, квантовой физики открывает новые поля для методолого-философского исследования.

Степень разработанности проблемы. Проблема целостного охвата всех явлений в природе, вопросы мировоззрения, рациональности, демаркации являются ведущими философскими проблемами. Некоторые из вопросов, касающиеся методологических основ изучения философских проблем космофизики затронуты следующими исследователями: С. Вайнберг, П. Девис, Р. Дикке, П. Пиблс, Р. Толмин, В.А. Амбарцумян., И.В. Блауберг, В.П. Бранский, О.С. Геворкян, Т.А. Горолевич, Л.Э. Гуревич, Я.Б. Зельдович, А.Л. Зельманов, Г.М. Идлис, В.В. Казютинский, А.С. Кармин, В.Н. Князев, А.Д. Линде, Е.А. Мамчур, А.М. Мостепаненко, И.Д. Новиков, А.Н. Павленко, Ю.П. Полуэктов, А.Д. Турсунов, Э.М. Чудинов. Однако следует отметить, что несмотря на обилие работ в области космофизики и философии науки, отсутствуют исследования, посвященные анализу самого построения великого объединения в физике.

Теория суперструн развивается в рамках науки, в частности, теоретической физики. Однако, несмотря на обилие научных исследований и защищенных диссертаций в области теории суперструн, определенная доля ученых, в том числе физиков, подвергают сомнению подобные исследования, придавая им статус не только бесперспективных, но и содержащих необоснованные результаты теорий. Основной постулат теории суперструн основан на идее универсального описания мира в рамках объединяющей все взаимодействия теории. К. Поппер отмечает, что стремление к универсализму можно проследить на протяжении всей эволюции физики: «в эволюции физики можно обнаружить нечто вроде общего направления – от теорий более низкого уровня универсальности к теориям более высокого уровня универсальности [3, с.223]. В ходе развития науки постоянно выдвигаются все новые и новые предположения или теории всех возможных уровней универсальности. Что наиболее существенно характеризует научное знание? К. Поппер утверждает, что именно непрерывный рост научного

знания является существенным для науки. Способ роста делает науку рациональной и эмпирической. Как происходит рост научного знания? По мнению К. Поппера, ученые проводят различия между существующими теориями и выбирают лучшую из них или (если нет удовлетворительной теории) выдвигают основания для отклонения всех имеющихся теорий, формулируя некоторые условия, которым должна удовлетворять приемлемая теория [3, с.325]. В качестве альтернатив к теории суперструн можно назвать теории супергравитации, теории техникатора и др., которые, как и сама теория суперструн находятся в стадии разработки и становления, а потому не могут считаться конкурентоспособными.

По мнению К. Поппера, существуют объективные и субъективистские теории научного познания: объективные, логические и онтологические теории постулируют истину как соответствие фактам, требуют наличие объективной вероятности; а также субъективные, психологические или эпистемологические теории, полагающие, что истина – это свойство нашего мышления – знания или веры, принимающие субъективную вероятность. К. Поппер полагает, что «следует также решительно отвергнуть субъективистский подход как ошибку, хотя, быть может, в чем-то и соблазнительную ошибку» [3, с.324]. В основе научной теории, по К. Попперу должны лежать следующие требования: истина, проверяемость, объяснительная и предсказательная сила, правдоподобность, предположение, эмпирическая проверка, степень подкрепления (то есть фиксация результатов проверок) [3, с.324]. Отсутствие предсказательной силы и степени подкрепления, эмпирической проверки, при наличии объяснительной силы и правдоподобности придают теории суперструн статус промежуточного образования между объективными и субъективистскими теориями. Именно в таком «пограничном» состоянии и развивается теория суперструн. Как К. Поппер видит рождение проблемной ситуации в науке? Он полагает, что перед ученым стоит научная проблема: он хочет найти новую теорию, способную объяснить определенные экспериментальные факты, а именно факты, успешно объясняемые прежними теориями, факты, которых эти теории не могли объяснить, и факты, с помощью которых они были в действительности фальсифицированы. Новая теория должна также разрешить, если это возможно, некоторые теоретические трудности (как избавиться от некоторых гипотез *ad hoc* или как объединить две теории). Если ученому удастся создать теорию, разрешающую все эти проблемы, его достижение будет весьма значительным [3].

Реконструируем становление научной проблемы в теории суперструн. Истоки своих идей суперструнные теоретики находят в работах А. Эйнштейна, в которых он пытался найти теорию объединения [5]. Таким образом, факт становления научной проблемы имеет теоретический, а не экспериментальный фундамент (научная проблема в теории суперструн

родилась не из-за экспериментальных данных, которые требуют своего обоснования). «Последние тридцать лет своей жизни Альберт Эйнштейн провел в неустанном поиске так называемой единой теории поля – теории, которая смогла бы объединить все взаимодействия, существующие в природе, в единую, всеобъемлющую и непротиворечивую систему. Мотив, лежащий в основе его поиска, не был связан напрямую с тем, что мы обычно подразумеваем под научной деятельностью, например, с попыткой объяснить те или иные конкретные экспериментальные данные. Им двигала страстная вера в то, что достигнув глубочайшего понимания мироздания, мы сможем проникнуть в его самую сокровенную тайну – простоту и мощь принципов, лежащих в его основе. Эйнштейн хотел раскрыть устройство Вселенной с доселе неведомой ясностью, заставив нас застыть в благоговейном изумлении перед ее совершенной красотой и элегантностью» [2, с.4]. Эйнштейн не смог осуществить свою мечту, однако «в течение последнего полувека физики все новых и новых поколений, добываясь успехов и терпя неудачи, временами попадая в тупики, продолжали, основываясь на открытиях своих предшественников, добиваться все более полного понимания принципов устройства мироздания. И вот теперь, спустя много лет после того, как Эйнштейн объявил о своем походе на поиски единой теории, из которого он вернулся с пустыми руками, физики считают, что они смогли, наконец выработать теорию, связывающую все эти догадки в единое целое, – единую теорию, которая в принципе способна объяснить все явления. Эта теория, теория суперструн, и является предметом данной книги» [2, с.4]. Таким образом, фундаментальная идея теории суперструн родилась в теоретических попытках найти универсальное описание природы, вместо того, чтобы следуя логике и росту научного знания, обращаться к проблемам, порожденным необъяснимыми фактами (например, темная материя).

Проанализируем следующее требование, которое выдвигает К. Поппер к теории: требование простоты. Согласно К. Попперу, необходима простая, новая, плодотворная и объединяющая идея относительно некоторой связи или отношения (такого, как гравитационное притяжение), существующего между до сих пор не связанными вещами (такими, как планеты и яблоки), или фактами (такими, как инерционная и гравитационная массы), или новыми теоретическими сущностями (такими, как поля и частицы). «Это требование простоты основано на том, что теории должны описывать структурные свойства мира. Однако одну важную составную часть идеи простоты можно анализировать логически – это идея проверяемости, которая приводит непосредственно к нашему второму требованию» [3, с.365]. Второе требование, которое Поппер выдвигает к теории – требование проверяемости. Это означает, что независимо от объяснения всех фактов, которые была призвана объяснить новая теория, «она должна иметь новые и проверяемые следствия (предпочтительно следствия нового рода), она

должна вести к предсказанию явлений, которые до сих пор не наблюдались» [3, с.365]. Теория суперструн описывает структурные свойства мира, однако требование простоты в этом описании не соблюдается. Структурные свойства мира находятся на пределе возможного экспериментального подтверждения (размер струны равен планковской длине). Теория суперструн не проверяема, не ведет к предсказаниям явлений, которые до сих пор не наблюдались (за что критикуется Ли Смолином и другими физиками, настроенными скептически к теории суперструн). Даже наличие так называемых параллельных вселенных и скрытых измерений, о которых постулирует теория суперструн, не может стать экспериментальным подтверждением теории в случае обнаружения этих самых измерений, так как эти идеи независимо от теории суперструн выдвигают и другие физико-математические теории.

Согласно Попперу, требование простоты очень важно, потому что теория, не выполняющая его, могла быть теорией *ad hoc*, так как всегда можно создать теорию, подогнанную к любому данному множеству фактов. Таким образом, применяя принцип простоты, можно ограничить выбор возможных решений. Что касается теории суперструн, то она находится в невообразимо большом количестве разных суперструнных теорий, что позволило Ш.Л. Глэшоу назвать ученых, работающих в области теории суперструн «запутавшихся в струнах» [1].

Таким образом, теория суперструн не приводит к новым экспериментам, а научное знание в рамках теории суперструн не будет возрастать благодаря неожиданным результатам новых экспериментов. К тому же, теория суперструн не сможет поставить перед наукой новые проблемы, которые должны быть решены новыми теориями.

Рассмотрим третье требование, которое выдвигает Поппер к теории: теория должна выдерживать некоторые новые и строгие проверки. Выполнение же или невыполнение третьего требования можно обнаружить лишь путем эмпирической проверки новой теории [3, с.365]. Это требование ввиду «эмпирической невесомости» теории суперструн не выполняется. Однако, учитывая трудности экспериментальной проверки, Поппер отмечает, что третье требование не может быть необходимым в том же самом смысле, в каком необходимы два предыдущих. «Эти требования необходимы для решения вопроса о том, имеем ли мы вообще основания считать, что обсуждаемая теория может быть рассматриваема как серьезный кандидат для эмпирической проверки, или, иными словами, для решения вопроса о том, является ли она интересной и многообещающей теорией [3, с.367].

Можем ли мы ввиду перечисленных недостатков методологического и логического характера считать теорию суперструн ненаучной? Б.И. Пружинин отмечает, что «деятельность, претендующая на статус научной, может быть квалифицирована как псевдонаучная лишь тогда, когда

появляются серьезные основания полагать, что действительные цели этой деятельности не совпадают с целями науки, что она вообще лежит вне задач объективного познания и лишь имитирует их решение» [4]. Лежит ли деятельность суперструнных теоретиков, во-первых, вне целей науки, второе – имитирует ли теория суперструн стремление к объективному познанию мира? Здесь необходимо отметить тот факт, что теория суперструн развивается не обособленно, а в рамках научного сообщества, ей занимаются специально подготовленные специалисты в области физики, космологии и математики, защищаются диссертации и печатается большое количество статей по теории суперструн. С другой стороны, увлекаясь математическими конструкциями, струнные теоретики на столько «абстрагировались» от описания объективной реальности: их описание скрытых измерений и множества параллельных вселенных, сосуществующих рядом с нашей, больше походит на фантастическое описание, нежели на научный метод обоснования. Вопрос заключается в том, отражает ли математическая, пусть правильная и выверенная конструкция реально существующий объективный мир? Б.И. Пружинин отмечает, что новая методология, характеризуемая дескриптивизмом, постулирует отказ от единой методологической нормы и последовательной критики. Это позволяет псевдонауке, отстаивая свои претензии на статус науки перед лицом научной критики, иметь полное методологическое право сослаться на условность и плюрализм научных норм. Далее Б.И. Пружинин отмечает: «что же касается претензии ученых судить о научности или псевдонаучности тех или иных гипотез, то с этой точки зрения у такой претензии не больше оснований на единственность и правоту, чем у любой другой этнической, партийной, социальной и прочей частичной, исторически и культурно ограниченной претензии... Ситуацию подбора решения зачастую представляют как междисциплинарное исследование. Однако в результате теряется важнейший признак научного знания – возможность его использования для производства нового знания, то есть для последовательного расширения области известного [4].

Таким образом, теорию суперструн нельзя назвать «девиантным знанием» или псевдонаукой из-за того, что познавательная деятельность ученых, занимающихся теорией суперструн, не выходит за рамки принятых в науке концепций, а также в целом, в связи с поливариантной постнеклассической методологией, не отклоняется от методологических и мировоззренческих эталонов и норм, критериев научности, разделяемых большинством членов научного сообщества. Теория суперструн отражает процессы, которые протекают в поле постнеклассической науки, которая содержит «размытые» критерии рациональности. Однако, в конечном итоге, пренебрежение этими критериями приводят к «тупииковыми» затруднениям.

Список литературы: 1.Глэшоу, Ш.Л. Очарование физики [Текст] / Ш.Л. Глэшоу. – Ижевск : НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика, 2002. – 336 с. – ISBN 5-93972-151-6. 2.Грин, Б. Элегантная Вселенная. Суперструны, скрытые размерности и поиски окончательной теории [Текст] / Б. Грин ; пер. с англ. – М. : URSS ; КомКнига, 2007. – 286 с. 3.Поппер, К. Логика и рост научного знания [Текст] / Карл Раймунд Поппер ; пер. с англ. В.Н Садовский. – М. : Прогресс, 1983. – 604 с. 4.Пружинин, Б.И. Rasio servian? [Электронный ресурс] / Б.И. Пружинин // Вестник российской Академии наук. – 2005. – № 2. – Т.75. – С. 117 – 125. – Режим доступа: www.logic.ru/ru/node/414. 5.Эйнштейн, А. Эволюция физики [Текст] / Альберт Эйнштейн. – 4-е изд. – М. : Молодая гвардия, 1966. – 267 с. : ил. – (Эврика).

Поступила в редколлегию: 1.01.2009.

Рецензнт: канд. филос.наук, проф. Н.А. Ермоловский.

УДК 130.2(477.54/.62)

О.О. САВЧУК, аспирант, ХНУ ім. В.Н. Каразіна

ДЕЯКІ АСПЕКТИ ФОРМУВАННЯ СВІТОГЛЯДУ ТРАДИЦІЙНИХ СПІВЦІВ СЛОБІДСЬКОЇ УКРАЇНИ

У статті доводиться актуальність вивчення традиційного світогляду парарелігійних співців Слобідської України (кобзарів, лірників, стихівничих); представлено загальну схему формування традиційного світогляду співців. Показано, що в світогляді кобзарів та лірників існує виразна бінарна опозиція «низкий соціальний статус» – «високий етос». Досліджено чинники, що формують зазначену опозицію. Запропоновано розглядати світогляд як критерій класифікації співоцької культури та як методику дослідження генезису та розвитку традиційного співцтва. Ключові слова: формування світогляду, традиційний співець, бароко.

В статье обосновывается актуальность изучения традиционного мировоззрения парарелигиозных певцов Слободской Украины (кобзарей, лирников, стиховничих); представлена общая схема формирования традиционного мировоззрения певцов. Показано, что в мировоззрении кобзарей и лирников существует выразительная бинарная оппозиция «низкий социальный статус» – «высокий этос». Исследованы факторы, которые формируют указанную оппозицию. Предложено рассматривать мировоззрение как критерий классификации певческой культуры и как методику исследования генезиса и развития традиционного певчества. Ключевые слова: формирование мировоззрения, традиционный певец, барокко.

The topicality of the investigation of the traditional world outlook of the parareligious singers of Slobodian Ukraine (kobzars and lirnyks) is proved; the general scheme of formation of traditional outlook of singers is presented. It is shown, that in outlook of kobzars and lirnyks there is an expressive binary opposition "the low social status" – "high etos". Factors which form the specified opposition are investigated. It is offered to consider outlook as criterion of classification of singing culture and as a technique of research of genesis and development traditional singing. Keywords: forming of outlook, traditional singer, baroque.

«Ми повинні учить, друже мій,
Не тілесними очима, бо в нас їх нема!
А душевним почуванням, або почуттям:
Тими очима ми повинні почувати,
Що зрячі люди їх не бачуть»

Кобзар Павло Гащенко [14, с. 97]

Актуальність та постановка проблеми. В культурологічних та історичних дослідженнях вітчизняних та зарубіжних авторів (К. Грушевська, С. Грица, М. Гримич, К. Черемський, Н. Кононенко) достатньо детально проаналізовані питання генези та розвитку феномену українського співцтва (кобзарства, лірництва, стихівництва), роль народних співців в традиційному середовищі (В. Кушпет, М. Підгорбунський), їхній вплив на формування українського менталітету (Т. Мартинова). Разом з тим не менш цікавим та важливим з точки зору осягнення всіх аспектів побутування в українській традиції явища співцтва є дослідження основ світогляду традиційних співців, бо вони є засадничими, а вже реалізацією та опредмеченням їхнього світобачення та світорозуміння вважаємо репертуар, манеру поведінки, стиль життя кобзарів та лірників. Крім того, суперечки і неоднозначність в поглядах щодо питання генезису кобзарсько-лірницької традиції говорять з одного боку про синкретичність та складність феномена співцтва, з іншого – про можливу хибність методології, що використовується. Система співоцького світогляду можна розглядати як свого роду «чорну скриньку», в якій міститься „готовий” продукт нашарування культурних явищ різних епох, соціальних впливів та дії інших факторів. Завдяки селективним властивостям пізнання, в світогляді співців відображаються і залишаються найважливіші, питомі риси явища співцтва, що міцно входять в структуру свідомості носія співоцької традиції. Отже світогляд може стати критерієм тієї чи іншої гіпотези щодо класифікації чи з’ясування генези феномену співцтва.

Проблемою формування співоцького світогляду займалися такі вітчизняні дослідники, як С. Грица [4], М. Гримич [2; 3], О. Богданова [1], К. Черемський [11], але окресленої проблематики торкалися частково, і дослідження названих авторів не мали спеціального характеру; світогляд традиційних суспільств досліджували соціальні антропологи та культурологи Ф. Боас, К. Леві-Строс, Р. Редфилд, К. Гірц та ін. Напрацювання вказаних авторів з теорії світогляду використовуються в цьому дослідженні.

Об’єктом дослідження цієї статті є світоглядна система народних співців Слобідської України.

Предметом дослідження є деякі аспекти формування традиційного світогляду народних співців (кобзарів, лірників, стихівничих) Слобідської України, а саме: старцівська субкультура, релігійний фактор, парацерковні установи та висока культура українського бароко.

Виходячи з поставленої проблематики та предмету дослідження з'ясуємо *завдання* цієї роботи:

1) Запропонувати загальну схему формування світогляду традиційних співців Слобідської України.

2) Проаналізувати взаємодію та вплив таких чинників формування співоцького світогляду, як старцівська субкультура, релігійного фактору, діяльності парацерковних установ та культури українського бароко.

За вже усталеним визначенням, під традиційним співоцтвом розуміється «окреме явище національної культури, що акумулювало комплекс сталих філософсько-світоглядових, мистецьких та раціонально-практичних надбань співців і мало багатокomпонентний вплив на суспільство. Співцями вважатимемо традиційних професійних виконавців ексклюзивних світських та релігійних жанрів, які відрізняються особливим світоглядом, специфічним способом життя та самоорганізацією» [11, с. 6].

Більшість етнографічних матеріалів, на які спирається дослідження, базується на відомостях про слобідську кобзарсько-лірницьку традицію, а слобідські співці розглядаються як репрезентанти феномену українського співоцтва.

«Світоглядна система незрячих співців складна і неоднозначна; синкретизм кобзарської філософії зумовлений нашаруванням багатівікового впливу середовищ-субстратів та психофізіологічними особливостями сліпої людини» [13, с.108]. На наш погляд, загальна схема формування традиційного співоцького світогляду може мати наступний вигляд (рис. 1.). Основні чинники формування співоцького світогляду поділимо на такі:

1. Психофізіологічні особливості (незрячість, каліцтво).

2. Старцівська субкультура (цехова організація, жебрацький статус, мандрівний спосіб життя).

3. Релігійний фактор (язичницькі елементи, християнська ідеологія, протестантизм).

4. Парацерковні установи (шпиталі, сиротинці, школи, церковні братства).

5. Культура українського бароко.

6. Козацтво (козацький етос).

7. Інші впливи (кримінальні угруповання, впливи з боку інтелігенції).

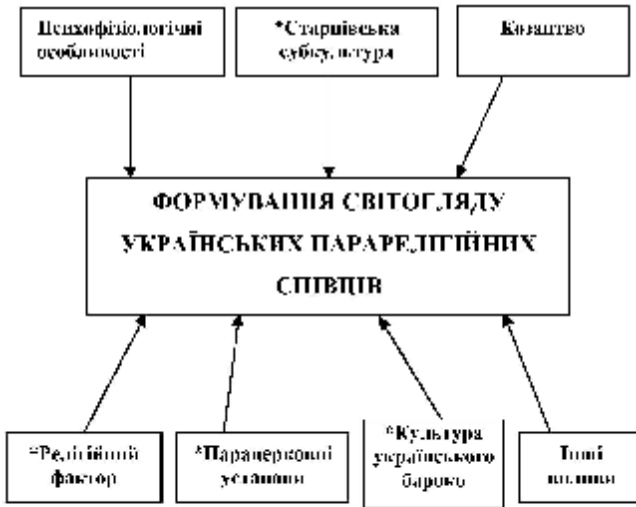


Рис. 1. Загальна схема формування світоглядного світогляду

Аналізуючи світогляд українського традиційного співця можна віднайти яскраво виражену бінарну опозицію: з одного боку, співці – представники „низького” соціального статусу (жебраки, старці), з іншого – носії високих морально-етичних ідеалів, люди, з відносно високим рівнем рефлексії та освіченості, як для представників традиційного суспільства: «Серед жебраків існувала зовсім інша система цінностей, заснована на зневажанні земними благами і присвяті духовному існуванню. Виконавці дум – люди не лише неабиякого музичного хисту, з блискучою пам’яттю, тонким чуттям ритму, а й люди високої моралі, які вміли піднятися над суєтним світом до проголошення ідеї справедливості, милосердя, любові до ближнього» [3, с.15]. Розглядаючи представлену схему, серед чинників формування співоцького світогляду бачимо відповідники складовим цієї опозиції: «*низький соціальний статус*», що веде свої витoki зі старцівської субкультури та «*високий етос*», генезу якого слід шукати в релігійному факторі (співці як адепти народного православ’я), діяльності парацерковних установ (кобзарські цехи формувалися навколо шпиталів, церковних шкіл та братств) та культурі українського бароко (репертуар, об’єднуючий чинник).

Звичайно, кажучи про співців Слобідської України не слід забувати більш давні корені явища співоцтва, що сягають слов’янського язичницького періоду. Походження співців пов’язують з жрецьким кланом, що пояснює і відповідне ставлення людей до них, як до медіаторів між небесними силами

та людьми. Але в межах цієї роботи, з'ясуємо характер взаємодії вказаних чинників формування світоглядного світогляду (на схемі позначені зірочками).

Феномен жебрацтва і старцівства має багато проявів в світовій культурі різних народів: суфійські жебраки-дервіші, іранські маздакіти, дзенбудистські монахи. Але найбільше був репрезентований в християнських країнах. З приходом християнства в Європу з'явилася і вчення про старців. Уже з тієї пори поняття про милостиню оточується релігійним ореолом, стає справою божою і перевіркою на милосердя. Болгарські богоміли, італійські катари, французькі альбігойці, англійські лоларди, чеські гусити – представники еретичних течій і разом з тим жебраки, як і цілий букет жебручих католицьких монахів: францисканців, домініканців, кармелітів, августинів.

В російській культурі відомий образ каліки перехожого, що нагадує українського старця, але ось як порівнює їх І. Прижов: «Это не мертвые и часто тупые фигуры великорусских калик, поющих о том, чего они не понимают, – нет, это живые люди, с живою душою, болеющие и страдающие, страдающие до того, что плачут, когда поют. Певец дум, говорит Кулиш, часто бывает растроган содержанием песни; его голос дрожит более и более, и, наконец, рыдания прерывают на несколько минут и пение и музыку» [10, с.107].

Отже кобзар та лірник через належність до старцівського прошарку – «особа відречена від життєвого прагматизму, усунена від процесу виробництва і отримання матеріальних благ. Крім того, за негласними законами старцювання, не має права спокушатися на багатство» [2, с.15]. Таке положення сприяло розвитку філософського мислення, особливого світовідчуття, що характеризується «жалісливим сприянням світу, що загруз у гріхах» [13, с.109]. Цікаво, що ідеалом епохи українського бароко є герой-ченець, що вершить долю світу, а сам вдовольняється малим, зневажаючи цілком доступні йому земні блага. «Аскетична духовність, аскетична антика ідеал Бароко – аскет-філософ, якому зрозуміла антична любов до всього живого і земного, але його душу переповнює водночас жага небесного, вічного, неминущого» [6, с.76].

Якщо середньовічна традиція ділить суспільство на тих, хто «молиться» (oratores), «воює» (bellatores) та «працює» (laboratores), і на маргінесі залишаються жебраки, засуджені на вигнання, піддані церковній анафемі, то українське бароко долає дистанцію між «високим» та «низьким» світом. Тому світ українського бароко складається з мандрованих дяків, дяків-пиворізів – колишніх спудеїв, мандрованих філософів, дидаскалів.

Концепт «мандрування» теж екзистенційна характеристика, що притаманна світогляду співців. І він як ніколи корелюється з епохою українського бароко. «Прийшовши на землю, Син Божий залишається щирим

«мандрівником», а «весь живот Христа, Спасителя нашого, на сем свѣтѣ всегдашнее путь шествіе, уставничое было пелgrimство...» [11, с. 76].

«Засадничі екзистенціалії, що про них повсякчасно править вітчизняна барокова література, як-от «народження», «смерть», «любов», «страх», «надія», «свобода», «гріх», «відчай», «покута» тощо – є посутньо причетні до етосу «дороги» («шляху»)» [11, с. 75]. Відразу пригадується морально-етичні образи дум «Про Олексія Поповича», «Про удову», пісні «Про правду», що є чи не найхарактернішими для слобідських співців.

Показово, що християнська ідеологія і діяльність парацерковних установ найбільш виразно та самотньо виявили вітчизняну релігійність в добу українського бароко, адже, посиляючись на першорядного дослідника історії літератури цього періоду, Леоніда Ушкалова, воно «вирізняється на тлі європейської літературної традиції XVII–XVIII ст. передовсім власною *всеосяжною релігійністю*» [11, с. 10], а «левова частка корпусу текстів складають богословсько-полемічні трактати, казання, життя святих, різдвяні й великодні містерії, псалми, канти тощо. Відтак, ідеологія українського літературного бароко природно має у своєму складі цілий жмуток *христологічних мотивів*». [11, с. 11]. Книжний стиль бароко, як це чудово довів П. Житецький [5] безсумнівно вплинув на формування репертуару українських кобзарів та лірників: дум, псалмів, кантів. Наприклад, найпоширеніша релігійна псалма, фактично кобзарська молитва «До Ісуса» є нічим іншим, як авторським твором Дмитра Туптала (Святого Димитрія Ростовського), відомого релігійного діяча, як і псалма «Ісусе прекрасний». В пам'яті слобідських співців збереглися релігійні твори Івана Вишенського під назвою «Молитвач український Івана Вишенського» [8, с. 309]. «Образ води й човна творять цілісну картину світовідчуття, спільного для кількох поколінь українських поетів упродовж двох століть» [7, с. 5], що перегукується з центральними образами думи «Про Олексія Поповича». Відома тринадцята піснь Г.С. Сковороди «Всякому городу нрав і права» також була улюбленим твором кобзарів та лірників з характерною назвою «Сковородинська».

Постійна взаємодія елітарного й народного начал взагалі характерна для української культурної традиції. І започатковується вона у часи бароко. Фактично доба бароко «переформатувала» величезне духовне надбання вітчизняної культури княжого періоду і підкреслила українську самотність на всіх рівнях: від формування клану високодуховних співців-жебраків до створення української православної церкви, вищого навчального закладу європейського зразка – Києво-Могилянської академії і високомистецького художнього та архітектурного стилю. Стиль епохи бароко був співзвучний світогляду кобзарів та лірників. Не дивно, що саме в цей період відбувається розквіт кобзарства. «Дітьми» бароко можна вважати і традиційних співців.

Повертаючись до віднайденій опозиції «*низький соціальний статус*» – «*високий етос*» в світогляді співців, за класичним структуралізмом К. Леві-Строса [9], найпродуктивнішим способом комунікації бінарних опозицій є медіація, що поєднує первісно опозитивні концепти. В такому випадку співець – є «озовнішеним» образом-медіатором, причому процес формування світогляду співця – є своєрідним «шляхом» до медіації. Знаходячись в такій маргінальній ситуації, не у світі, і одночасно поза світом, співець має право на оцінку тих чи інших явищ і подій, істинність яких в народі не піддається сумніву. Іншими словами вся діяльність кобзаря та лірника сакралізується. Не дивно, що до них зверталися люди з проханнями-порадами і «що сліпий старий скаже, і по цьому так і було» [Цит. За 13, с. 103].

В результаті проведеного аналізу чинників формування світогляду традиційних співців слобідської України, можна зробити наступні **висновки**:

1) Схема формування світогляду традиційних співців Слобідської України має вигляд, представлений на рис. 1. Аналізуючи світогляд українського традиційного співця можна віднайти виразну бінарну опозицію: «*низький соціальний статус*», що веде свої витoki зі старцівської субкультури та «*високий етос*», генезу якого слід шукати в релігійному факторі (співці як адепти народного православ'я), діяльності парацерковних установ (кобзарські цехи формувалися навколо шпиталів, церковних шкіл та братств) та культурі українського бароко (репертуар, об'єднуючий чинник).

2) Співець – є «озовнішеним» образом-медіатором, що поєднує первісно опозитивні концепти, причому процес формування світогляду співця – є своєрідним «шляхом» до медіації.

3) Доба бароко «переформатувала» величезне духовне надбання вітчизняної культури княжого періоду, виявивши українську релігійність та самобутність і була сприятливою атмосферою для формування нової формації співців: кобзарів, лірників та стихівничих. Зв'язки ідеології бароко і світоглядних елементів співців яскраво це доводять.

4) Світоглядна система народних співців може розглядатися також як ключ для нової методики дослідження феномену співоцтва, а саме – через когнітивні аспекти світогляду та специфічне бачення, розуміння співцями світу, їхні ціннісні категорії, ідеали, норми поведінки.

Чинники формування співоцького світогляду власне із самою світоглядною системою кобзарів та лірників знаходяться в ситуації герменевтичного кола. Досліджені чинники можуть виконувати роль контексту щодо світогляду співців, хоча з часом цей світогляд стає умовами для створення нового контексту, в якому опиняється носій кобзарсько-лірницької традиції.

Аналіз чинників формування співоцького світогляду може стати основою для аналізу особливостей кобзарського світобачення та

світорозуміння і задає певний вектор для подальших досліджень феномену українського традиційного співочтва.

Список літератури: 1. *Богданова, О.В.* Лірицька традиція в контексті духовної культури України : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. мистецтв. : спец. 17.00.03 «Музичне мистецтво» [Текст] / О.В. Богданова. – К., 2002. – 20 с. 2. *Гримич, М.* Виконавці українських народних дум [Текст] / М. Гримич // Родовід. Наукові записки до історії культури України. – 1992. – №3. – С. 14–21. 3. *Гримич, М.* Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. Когнітивна антропологія [Текст] / Марина Гримич. – К., 2000. – 379 с. 4. *Грица, С.І.* Мелос української народної епіки [Текст] / Софія Йосипівна Грица. – К. : АН УРСР. Ін-т мистецтвознав., фольклору та етнографії ім. М.Т.Рильського : Наук. думка, 1979. – 245 с. 5. *Житецький, П.* Мысли о народных малорусских думах [Текст] / Павло Житецький. – Изд-во журн. «Киев. Старина», 1893. – 249 с. 6. Історія української культури: В 5 т. Т.3: Українська культура другої половини XVII–XVIII століть [Текст] / В.С. Александрович, В.Й. Борисенко, Т.М. Виврот, В.М. Горобець ; Редкол.: Гол. ред. Борис Євгенович Патон. – К. : Наукова думка, 2003. – 1246 с. : іл. 7. *Криса, Б.С.* Образ світу в українській поезії XVII–XVIII століть: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора філолог. наук : спец. 10.01.02 «Українська література» [Текст] / Б.С. Криса. – К., 1995. – 48 с. 8. *Кушпет, В.* Старцтво: мандрівні співці-музиканти в Україні (XIX – поч. XX ст.) : наукове видання [Текст] / Володимир Кушпет. – К. : Темпора, 2007. – 592 с. : іл. 9. *Леві-Строс, К.* Структурная антропология / Клод Леві-Строс. – М. : „Наука”, 1985. – 399 с. 10. *Прыжов, И.* Нищие на Святой Руси [Текст] / Иван Прыжов. – Москва : Типография М. И. Смирновой, 1862. – 138 с. 11. *Ушкалов, Л.* З історії української літератури XVII–XVIII століть [Текст] / Ушкалов Леонід. – Х. : Акта, 1999. – 216 с. 12. *Черемський, К.П.* Генеза та розвиток традиційних форм українського співочтва : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. мистецтв. : спец. 17.00.01 «Історія і теорія культури» [Текст] / Черемський Костянтин Петрович. – Х., 2005. – 20 с. 13. *Черемський, К.* Традиційне співочтво. Українські співці-музиканти в контексті світової культури: наукове видання / Кость Черемський. – Х. : Видавництво «Атос», 2008. – 248 с., іл. 14. *Черемський, К.П.* Шлях звичаю [Текст] / Костянтин Петрович Черемський. – Х. : Глас, 2002. – 444 с.

Надійшла до редколегії 23.02.09

Рецензент: докт. філос. наук, проф. І.З.Цехмістро

УДК 305.001.361:791.242

О. М. ЛАНДЯК, аспірантка, ХНУ ім. В.Н. Каразіна

ПРАКТИКИ КОНСТРУЮВАННЯ ГЕНДЕРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У ТЕЛЕСЕРІАЛАХ

В статті аналізуються практики конструювання гендерної ідентичності у культових сучасних телесеріалах, що транслюються на українському культурному просторі. При аналізі використовується гендерна теорія, а саме психоаналітичний підхід у межах гендерної кіннокритики. Мета статті – дослідити механізми конструювання гендерної ідентичності у телесеріалі, виділити, які саме практики та конструкти використовуються творцями телесеріалів для репрезентації гендерної ідентичності.

Ключові слова: гендерна ідентичність, кінотеорія, візуальна репрезентація.

В статье анализируются практики конструирования гендерной идентичности в современных культовых телесериалах, которые транслируются на украинском культурном пространстве. При анализе применяется гендерная теория, а именно психоаналитический подход в рамках гендерной кинокритики. Цель статьи: исследовать механизмы конструирования гендерной идентичности в телесериале, выделить, какие именно практики и конструкты используются создателями телесериалов для репрезентации гендерной идентичности.

Ключевые слова: гендерная идентичность, кинотеория, визуальная репрезентация.

In this article we analyze practices of gender identity representation in modern cult TV-serials on Ukrainian cultural space. In analyzing it is used the conception of gender theory, particularly psychoanalytic method of approach in gender film theory. The aim of the article is to investigate the mechanisms of gender identity construction in TV-serials, to distinguish certain practices and constructs used by the creators of TV-serials for gender identity representation.

Keywords: gender identity, film theory, the visual representation.

Постановка проблеми. Серед візуальних медіа-наративів сьогодні особливо популярними є телесеріали. Особливе місце у культових сучасних телесеріалах посідають репрезентації гендерної ідентичності. В умовах розповсюдженості ідентифікаційних процесів глядачів з певними конструктами культових візуальних наративів, виникає проблема наслідків подібних ідентифікацій для сучасної культури. Дослідження практик конструювання гендерної ідентичності у культових телесеріалах дозволить висвітлити механізми та специфіку цих ідентифікаційних процесів.

Актуальність дослідження. Актуальність статті зумовлена необхідністю заповнити існуючий пробіл у дослідженні практик і політик репрезентації гендерної ідентичності у сучасному культовому телесеріалі.

Предметом нашого розгляду є практики конструювання та репрезентації гендерної ідентичності у постановочних культових телесеріалах.

Мета статті: дослідити механізми конструювання гендерної ідентичності у телесеріалі, виділити які практики та конструкти використовуються для репрезентації гендерної ідентичності у наративі телесеріалу, як відбуваються процеси ідентифікації з певним типом гендерної ідентичності.

Джерельна база. Дослідження проводиться на матеріалі культових сучасних телесеріалів, що найбільш часто транлюються на українському культурному просторі. Ними є «побутові» серіали російського виробництва, постановочні та анімаційні серіали західного виробництва. Телесеріали українського виробництва не розглядаються, через те, що жоден з цих культурних продуктів не набуває культового статусу на українському культурному просторі.

Аналіз дослідницьких публікацій. На сьогодні існує достатньо наукових праць, присвячених аналізу гендерних репрезентації у телесеріалах. Зокрема, найбільш ґрунтовне дослідження Ч. Гледхил «Жанр та гендер: справа мильної опери» [10]. Авторка аналізує здебільшого жанрове та сюжетне походження серіалу, а також аналізує жіночу аудиторію мильних

опер. Однак, дослідниця майже не торкається розгляду практик репрезентації інших типів гендерної ідентичності, приділяючи значну увагу розгляду жіночої ідентичності. Також відомі дослідження, присвячені тим чи іншим культовим телесеріалам. Так Н. Загурська окремо розглядає серіал «Секс і місто». Тим не менше, дослідниця торкається конструювання гендерної ідентичності у наративі тільки одного телесеріалу, що не може дати змогу в повній мірі осягнути природу проблеми [1].

Детально розглянула політику репрезентацій колективної та соціальної ідентичностей у телесеріалах російського виробництва В. Зверева у роботі «Новые русские» серіали» [2]. Однак, вона не торкається проблеми конструювання гендерної ідентичності, що розглядається у роботі тільки як частина соціальної ідентичності.

Практики конструювання гендерної ідентичності у маскультових візуальних медіа-наративах головним чином досліджуються представниками так званого феміністичного кіноаналізу. Сьогодні спостерігається фундаментальне методологічне зрушення у роботі цієї теорії. Воно проявляється у переході детерміністичних пояснень підпорядкованості гендерних конструкцій мас-медіа до аналізу процесів символізації та репрезентації.

Е. Ярская-Смирнова зазначає: «ранее film studies развивались в русле культурных исследований (cultural studies), когда был основан Центр современных культурных исследований в Бирмингеме (Великобритания). В 1971 году произошла переориентация журнала «Screen» («Экран») на новые французские теории, в частности обращение к структурной лингвистике Ролана Барта и психоанализа Жака Лакана, к анализу фильмов. Отсюда появился термин screen theory, относящийся к теориям киноведения этого направления. Иными словами, экран — это не только объект для проекции фильма, он еще и экранирует, делая зрителя объектом кино-взгляда» [8].

Такий психоаналітичний підхід призвів до появи ґрунтового дослідження Л. Малві «Візуальне задоволення і наративне кіно», де вперше була сформульована концепція вуайеристського задоволення, ідея конструкції жінки як видовища та гендерного виміру пристального погляду [3].

Іншими словами, конструювання гендерної ідентичності з точки зору владних механізмів патріархальної культури, які транслює візуальний медіа-наратив, з точки зору психоаналітичного кіно-аналізу можна назвати рушійною силою у конструюванні гендерної ідентичності. Згідно з цією точкою зору, методи семіотичного аналізу, або дані контент-аналізу повинні слугувати підґрунтям для виявлення природи цих власних механізмів та викривання їх сексистської, дискримінаційної політики. Е. Усманова у роботі «Жінки та мистецтво» зазначає, що подібна феміністська кінокритика простирається за межу тексту, до стосунків фільму та глядача у контексті

культури [6]. Дослідниця погоджується з А. Куном, який «називає такою контекстуальний підхід, оснований на семиотике и феминистском психоанализе, «делать видимым невидимое». Это феминистское прочтение фильма, которое выявляет способы конструирования «женщин» в кинообразах или нарративной структуре, помещая сюжет в конкретные социальные практики властных отношений, учитывая условия производства фильма и более широкий социальный контекст» [6, с.478].

Однак, гендерна ідентичність не обмежується лише жіночою, існують також чоловіча та квір-ідентичність. Через це дослідження практик конструювання гендерної ідентичності у візуальних медіа-нарративах не може обмежуватися лише методами феміністичного аналізу. У другій половині ХХ століття в рамках гендерного кіно-аналізу виникає постмодерністичний підхід, що спирається на фундаментальні теорії Ж. Лакана та Ж. Деррида. Послідовники та прибічники постмодерністського теоретичного аналізу (Ю. Кристева, Л. Ірігарей) за словами З. Айзенштейн, визнавали, що «плюрализованные сексуальные / гендерные смыслы и желания радикально оспаривают гомогенное видение маскулинности / феминности» [9, с.133].

Отже факт плюралістичного сприйняття гетерогенною аудиторією візуальних репрезентацій призвів до появи нового підходу в рамках постмодерністичного гендерного кіно-аналізу. По-перше, головним методом цього напряму є дослідження як самого візуального тексту, так і процесу його виробництва в цілому. Головна мета: відповісти на питання, які рушійні сили спонукають творців, зокрема, теленаративів виробляти саме ті гендерні конструкти, які репрезентуються у медіа-тексті. (Р. Вейтц). По-друге, особливо популярним сьогодні є підхід, що розглядає аудиторії не як пасивних сприймачів інформації, але як конструкторів сенсів. Спираючись на це твердження, такі вчені, як Дж. Стейсі (дослідження феномену «споглядання»), Й. Енг, Д. Хобсон, предметом розгляду яких є безпосередньо аудиторії телесеріалів, використовують такі методи, як: включені спостереження, опитування тощо. Згідно з класифікацією Стюарта Холла, одного з засновників бірмінгемської школи візуальних досліджень, існує два типи стратегій, за допомогою яких глядач декодує телевізійний текст: домінантне та альтернативне читання [8]. Якщо відбувається домінантне читання, сам текст веде глядача, який відтворює інституціональну версію реальності, що транслюється медіумом. При цьому існуючий соціальний порядок не підлягає сумніву, а навпаки, утверджується та легітимізується. Альтернативне читання спрацьовує у тому випадку, коли глядач визнає легітимність домінуючих визначень реальності, але враховує і той безпосередній соціокультурний контекст, в якому перебуває конкретний індивід. Як зазначає Е. Ярская-Смирнова: «действительно популярный текст всегда содержит смыслы, в той или иной мере противостоящие доминантным социальным и гендерным практикам» [8]. Отже, альтернативне читання

відбувається у тому випадку, коли текст не є однозначним, набуває статус культового завдяки симбіозу різноманітних репрезентацій, що можуть задовольняти саме гетерогенну глядацьку аудиторію.

У цій статті ми будемо користуватися всіма розглянутими підходами щодо аналізу практик репрезентацій гендерної ідентичності у візуальних наративах.

Виклад основних результатів наукового дослідження. Телесеріали, що набули статус культових і репрезентують гендерну ідентичність, можна умовно розділити на декілька основних груп. Перша група серіалів, що транслюються на українському культурному просторі, це побутові телесеріали здебільшого російського виробництва, що найчастіше являють собою адаптовану кальку з раніше створених американських продуктів. Серед них виділяються мелодраматичні «мильні опери» («Не родись красивою», «Кадети», «Громови»), комедійні «ситкоми» («Моя прекрасна няня», «Таткові доньки», «Щасливі разом») та серіали, що поєднують в собі як мелодраматичний, так і комедійний компонент («Всі мужики Сво...», відома калька з культового серіалу «Секс і місто», та гендерний антипод цього серіалу - «Холостяки»). Друга група найбільш популярних телесеріалів представлена наративами західного виробництва (здебільшого США), що за жанром є фантастично-пригодницькими («Герої», «Зачаровані», «Надприродні», тощо). Третя група є найбільш цікавою, оскільки гендерна ідентичність у цій групі телесеріалів репрезентується за допомогою візуальних анімаційних конструктів. Це такі анімації, як «Симпсони», «Футурама», «South Park».

Гендерна ідентичність, репрезентована у телесеріалах, представлена жіночою, чоловічою та квір-ідентичністю, тобто ідентичністю гомосексуалістів, лесбіянок, трансвеститів, гермафродитів.

Розглянемо механізми конструювання гендерної ідентичності у виділених нами групах телесеріалів. Н. Орлова погоджується з представниками гендерного психоаналітичного кіно-аналізу (Л. Малві, Дж. Баталер, Т. де Лауретіс), наголошуючи, що «гендерно-ролевая социализация, которая продолжается на протяжении всей человеческой жизни, формирует гендерные стереотипы, часто действующие как социальные нормы. Асимметрия гендерных отношений в современном обществе предстает как отношение различий, основанных на неравенстве возможностей. Средства массовой информации сегодня усиливают это неравенство тем, что активно эксплуатируют сексуальную составляющую образа женщины... телесериалы рисуют портрет сексуально привлекательной, но достаточно ограниченной самки» [4]. Цю думку розвиває також Н. Пушкарева, яка зазначає, що відрізнєння чоловічого від жіночого конструється як нерівність можливостей груп чоловіків та жінок, а гендер –

це «системная характеристика соціального порядку, от которой невозможно избавиться или отказаться» [5, с.27].

Таку структуралістську точку зору підтримують дослідники так званих «культурних формул», що використовуються творцями масової культури (У. Еко, Д. Кавеллі, О. Ванштейн), які висували ідею, що будь-який нарратив для своїх репрезентацій використовує структуру казки та конструкти типічних казкових персонажів (за В. Пропом). «Формула» акумулює в собі енергію культурної традиції і повноцінно задовольняє несвідомі очікування аудиторії. Це відбувається через базові архетипи. Таким чином, для структури «побутового» телесеріалу, згідно з У. Козловим характерні репрезентації ідентичності, типічні для казки і масової белетристики: «герой» – «антагоніст» – «помічник» – «трикстер». Це стосується як жіночої, так і чоловічої ідентичності. Наприклад, герой типу «Попелюшка» – чи не найбільш розповсюдженого культурного сюжету, – згідно цієї логіки, обов'язково повинен бути привабливим, лиходій – підступним і демонічним. Але саме в цьому аспекті представники психоаналітичної кінокритики вбачають головний момент патріархально направленою гендерного конструювання. Перетворення «Попелюшки» на чоловіка відбувається у той момент, коли персонаж виявляє «чоловічі» якості, такі як розум, сила, і здобуває тим самим домінуюче місце у соціальній ієрархії («Громови», «Кадети», «Солдати»). У той же час для героїні момент «перетворення» у «справжню» жінку означає стати красивою та вийти заміж, навіть якщо вона до цього була розумною та успішною в кар'єрі («Не родися красивою»). Як зазначає Ж. Чернова, відбувається «гендерная асимметрия в репрезентациях мужественности и женственности. Женщины представлены как заботливые и любящие жены, матери, хранительницы домашнего очага, мужчины как независимые герои, профессионалы, компетентные потребители, ценители женской красоты» [7].

Подібні конструкти особливо актуальні для ідентифікаційних процесів, що відбуваються у частини глядацької аудиторії з патріархально направленою свідомістю. Навіть ті серіали, що демонструють героїню з яскраво вираженими лідерськими та розумовими здібностями («Каменська», «Леді Босс/Бомж»), тим не менше користуються патріархальними визначеннями природи «жіночого» і «чоловічого». Успішна героїня, що вирізняється чоловічою логікою мислення, згідно сюжету, не є щасливою як «жінка». У ситкоммах образ чоловіка-невдахи («Таткові дочки», «Щасливі разом») перш за все базується на так званих «жіночих» якостях – нерішучості, м'якосердності і т. п. Саме така конструкція обумовлює «комічність» персонажа та ситуацій, в які він потрапляє. Тобто аудиторії доноситься ідея, що чоловік, який не є типічним з патріархальної точки зору, неодмінно повинен висміюватися. Ця установка підкріплюється візуальними і аудіальними ефектами – наприклад, закадровим сміхом, коли герой плаче.

Отже, можна побачити, що серіали російського виробництва, що транслюються на українському культурному просторі, конструюють чоловічу та жіночу ідентичність, виходячи з патріархальних запитів аудиторії: фільми для «справжніх» чоловіків («Спецназ», «Бригада») і «справжніх жінок» («Дві долі», «Не родися красивою»).

Інша категорія телесеріалів деконструє патріархальні гендерні стереотипи. Саме для аналізу репрезентацій даних телесеріалів більш підходить постструктуралістський тип аналізу. Це перш за все «чоловіча» та «жіноча» версії серіалу «Секс і місто». Емансипація, згідно з концепцією серіалу, не обов'язково має виражатися у «маскуліності» жіночих образів. Наприклад, героїня Шарлотт репрезентує якості типової «домогосподарки», що у той же час не заважає їй бути сексуально агресивною на вулицях «великого міста» у пошуках партнера. У той же час один з головних героїв серіалу «Холостяки» розкриває надмірну чуйність свого характеру, що у фільмі подається як спосіб привертати увагу багато численних партнерок. Таким чином, при конструюванні образів відбувається «зняття» традиційних бінарних опозицій, що характеризують жіночу та чоловічу ідентичність у патріархальному сенсі. Під час споглядання подібних візуальних конструкцій відбувається альтернативне читання (за С. Холлом). Можна припустити, що остаточної ідентифікації глядача з усіма складовими конструктами жіночої або чоловічої ідентичності, репрезентованих у подібних телесеріалах, відбуватися не може. Як правило, реципієнт розуміє, що йому не вистачає матеріальних, ментальних ресурсів, щоб здійснити повне наслідування, або ж, глядач усвідомлює фантазмагоричність своїх «мрій» і «бажань», реалізованих в зовнішності і культурному статусі представлених персонажів. До того ж, як відомо, в постмодерністській свідомості будь-які конструкції втрачають свій авторитет, піддаються деконструкції (С. Жижек). Тому, в залежності від типу свідомості конкретного глядача, відбуватиметься вибіркове наслідування того чи іншого конструкта ідентичності.

Практики конструювання квір-ідентичності широко представлені у «побутових» теленаративах. До них приєднуються також фантастичні та анімаційні телесеріали. Дослідниця В. Зверєва зазначає, що «специфика сериалов также состоит в акценте на патримониальных связях, жестком противопоставлении «своих», «наших» и «чужих» в обществе. Это деление в массовом кино приобретает черты сверхзначимого» [2]. Представники квіру у телесеріалах будь-якого виробництва здебільшого зображуються і репрезентуються як «чужі». Навіть у постмодерністичних телесеріалах можна спостерігати сатиричне ставлення до сексуальних меншинств, або досить стереотипізовану візуалізацію представників квір-ідентичності. Так серіал «Не родись красивою» репрезентує образ гомосексуаліста Мілко. В серіалі він представлений як негативний персонаж, його зовнішність і тип поведінки значною мірою стереотипізовані (високий голос, домінування

кольорового вбрання, що щільно обгортає фігуру, нарочита пафосність, професія, пов'язана з модою і т. п.). Цікаво, що представлений у постмодерністичному анімаційному телесеріалі «South Park» персонаж-гомосексуаліст візуально майже нічим не відрізняється від образу Мілки. Доречі, серія називається «Big Gay», отже сама назва вказує на те, що фільм претендує чітко окреслити, а отже запропонувати глядачу образ «справжнього» гомосексуаліста. Також пропонується висміяти так звану популярну сьогодні «політкоректність» щодо гомосексуалізму взагалі. Але подібна стереотипізована репрезентація гомосексуальної ідентичності навпаки, викликає іронічне почуття щодо самого телесеріалу. Лесбійська ідентичність майже не представлена у серіалах пострадянського виробництва, але у західних телесеріалах («Друзі», «Сімпсони»), конструкції образу лесбіянок виконуються у тому ж іронічно-сатиричному ключі, як образи персонажів-гомосексуалістів. Ідентичність трансвеститів у телесеріалах представлена епізодично. У серіалі «Не родись красивою», трансвестити репрезентовані як певний екзотичний фон для розгортання сюжету, відчувається вкрай несерйозне ставлення творців фільму до цієї доволі поширеної у сучасному світі субкультури.

Особливо можна виділити практики репрезентації гермафродитів у телесеріалах. У фантастичному серіалі «Зачаровані» гермафродити представлені як нейтральні міфологічні персонажі. Вони зображуються головним чином як потойбічні створіння, типу ангелів. Для представників різноманітних фентезійних субкультур, поширених, зокрема, на території України, подібні репрезентації слугують механізмом для конструювання власної ідентичності у Інтернеті (нік нейми, аватари, тощо).

Висновки. Отже, телесеріали, що набули статус культових на українському культурному просторі, репрезентують гендерну ідентичність, а саме жіночу, чоловічу та квір-ідентичність за допомогою певних конструктивів.

Серіали російського виробництва, що транслюються на українському культурному просторі, конструюють чоловічу та жіночу ідентичність, використовуючи патріархальні семантичні та візуальні конструкції, популяризують стереотипи «жіночності» та «чоловічності» та глибинні архетипи, трансльовані культурою, зокрема архетип «перетворення», або становлення аутентичної гендерної ідентичності.

У постмодерністичному телесеріалі проявляється тенденція до деконструкції стереотипних репрезентацій гендерної ідентичності, але у зображенні квір-ідентичності продовжують задіюватися патріархальні механізми стереотипізації.

Перспектива розробок у даному напрямку полягає в подальшому дослідженні гендерних конструкцій у телесеріалах майбутнього, які потенційно можуть набути статус культових на українському культурному просторі.

Список літератури: 1. *Загурская, Н.* Любовные события в маленьком дискурсе. Обсуждаем «Секс в большом городе» [Текст] / Н. Загурская. – М.: Ad Marginem, 2006. – 316 с. 2. *Зверева, В.* «Новые русские» сериалы [Электронный ресурс] / В.Зверева. –Режим доступа: <http://urfomediacenter.ru/files/Zvereva.doc>. 3. *Малви, Л.* Визуальное удовольствие и нарративный кинематограф [Текст] / Л. Малви // Антология гендерных исследований. – Минск: Пропилеи. – 2000. – С. 280 – 296. 4. *Орлова, Н.Х.* Пол и гендерная картина мира [Электронный ресурс] / Н.Х. Орлова. – Режим доступа: http://www.sofik.rgi.narod.ru/avtori/slovo_misl/orlova.htm. 5. *Пушкарева, Н.Л.* Гендерные исследования: рождение, становление, методы и перспективы в системе исторических наук [Текст] / Н.Л. Пушкарева // Женщина, гендер, культура, М.: МЦГИ, 1999. – С. 27. 6. *Усманова, А.* Женщины и искусство: политики репрезентации [Текст] / А. Усманова // Введение в гендерные исследования. – Ч. 1 ; Под ред. И. А. Жеребкиной. –Х. : ХЦГИ. – 2001; СПб. : Алетейя, 2001. – 478 с. 7. *Чернова, Ж.В.* Медиа репрезентация пола [Электронный ресурс] / Ж.В. Чернова. – Режим доступа: <http://www.ecsocman.edu.ru/db/msg/149602/275.html>. 8. *Ярская-Смирнова, Е.* Истоки и методы гендерных исследований [Электронный ресурс] / Е. Ярская-Смирнова. – Режим доступа: http://www.a-z.ru/women_cdl/html/jarskaya_smirnova_b.htm. 9. *Eisenstein, Z.* Hatreds: Racialized and Sexualized Conflicts in the 21st Century [Text] / Z. Eisenstein. - New York and London: Routledge, 1996.- P. 133. 10. *Gledhill, Ch.* Genre and gender: the case of soap opera, in Stuart Hall (ed.) [Text] / Ch. Gledhill // Milton Keynes Representation: Cultural Representations and Signifying Practices.-London: Open University, 1997. – P. 337.

Надійшла до редколегії 5.03.2009

Рецензент: докт. мист. наук, доц. З.І Алфьорова.

УДК 141.5

Я.А. ПЕТРУНИНА, аспірантка, Національний аерокосмічний університет ім. Н. Е. Жуковського «ХАІ».

ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ТЕОРИЙ ЭМОЦИЙ

У статті проаналізовано генезис досліджень концептуальних напрацювань психологічних теорій емоцій і їх значення для соціально-філософського осмислення емоцій, а також проведено спробу класифікувати психологічні теорії емоцій на три підходи (натуралістичний (біологічний), когнітивний і діяльнісний), що дозволило проаналізувати не тільки внесок кожної окремої теорії в соціально-філософське осмислення емоції, але і побачити закономірний діалектичний розвиток психологічного знання про емоції.

Ключові слова: психологія, емоція, натуралістичний (біологічний) підхід, когнітивний підхід, діяльнісний підхід, емоційна сфера, інтелектуальна сфера, біологічна суть емоцій, соціальна суть емоцій.

В статье проанализирован генезис исследований концептуальных наработок психологических теорий эмоций и их значение для социально-философского осмысления эмоций, а также была произведена попытка классифицировать психологические теории эмоций на три подхода (натуралистический (биологический), когнитивный и деятельностный), что позволило проанализировать не только вклад каждой отдельной теории в социально-философское осмысление эмоции, но и увидеть закономерное диалектическое развитие психологического знания об эмоциях.

Ключевые слова: психология, эмоция, натуралистический (биологический) подход, когнитивный подход, деятельностный подход, эмоциональная сфера, интеллектуальная сфера, биологическая сущность эмоций, социальная сущность эмоций.

In the article is given the socially-philosophical analysis of development of psychological knowledge about emotions. Classification of psychological theories of emotions was made on three approaches (naturalistic (biological), cognitive and activity).

Keywords: psychology, emotion, naturalistic (biological) approach, cognitive approach, activity approach, emotional sphere, intellectual sphere, biological essence of emotions, social essence of emotions.

Эмоции в нашей жизни играют важную роль. В истории философии изучение эмоций человека всегда занимало достаточно определенное место. Начало было положено еще в эпоху Античности, где эмоции представлялись как телесное или духовное, но всегда низменное начало, которое должно быть подчинено «высшей» сфере – разуму. В эпоху средневековья эмоциональная сфера уже представлялась двойко: как низменное, телесное начало, которое противопоставлялось высшему, духовному началу. В эпохи Возрождения и Нового времени, вернулось понимание главенствующей роли разума над эмоциями. Эмоциональная сфера в философии этих периодов приобретала все больший вес, так как начала включаться в рациональную сферу. Разум не рассматривался в отрыве от эмоций, а иногда и сам сводился к высшему аффекту. Эмоции пронизывали все, но, как и в средневековый период, эмоциональная сфера обладала двойственностью оснований - «высшее» (духовное, социально приемлемое, наиболее рациональное) и «низшее» (низменное, иррациональное, социально неприемлемое). В 19-20 в.в. разделение эмоциональной сферы на приемлемые и неприемлемые эмоции, привело к кризису, который философы пытались преодолеть с помощью освобождения от полного подавления неприемлемых страстей. Также была переосмыслена взаимосвязь эмоций и разума. Теперь был представлен единый диалектический процесс взаимосвязи разума и эмоций, который определялся как процесс мышления. В дальнейшем, многие философские идеи относительно экспликации эмоций получили свое развитие в психологии [7]. И сегодня можно с полным основанием констатировать, что психология достаточно существенно продвинулась в понимании эмоциональной сферы.

Однако, нужно отметить, что, несмотря на понимание значимости эмоций в жизни человека их осмысление в проблемном поле социальной философии по-прежнему остается недостаточным. Хотя постепенно уходит в прошлое тот недостаток интереса к психологии эмоций, который под влиянием позитивизма сдерживал ее развитие на протяжении большей части 20 века. Все же бывший и возрождающийся интерес к эмоциям пока не привели к устоявшимся взглядам в глобальном понимании эмоций и прежде всего к пониманию их социальной природы, причем как в имманентной, так

и в трансцендентной их организации. Все это и предопределило актуальность данного исследования.

Основными причинами сдерживания развития теории эмоций, на наш взгляд, являются следующие: сформировавшееся негативное представление об эмоциях в истории философии, а также в различных формах идеологии (религии, этике, культурных ценностях и нормах); сложившаяся позитивистская традиция считать научным только эмпирическое познание; отсутствие преемственности между теориями, созданными в различные исторические эпохи, что осложняет объединение в единую обобщенную картину всего, что установлено или утверждается в отдельных концепциях и школах. Также проблемой является большая путаница в психологии эмоций, связанная с терминологическими расхождениями. Это свидетельствует о том, что феноменологический материал, объяснить который призвана теория эмоций, не обладает отчетливо различимыми признаками, которые могли бы обеспечить некоторую единую изначальную его группировку и упорядочивание [1, с. 10 – 13].

Задачей данной работы является исследование концептуальных наработок психологических теорий эмоций и их значение для социально-философского осмысления эмоций. Важной задачей для нас также является необходимость попытки классифицировать психологические теории эмоций, что позволит проанализировать не только вклад каждой отдельной теории в социально философское осмысление эмоции, но и увидеть закономерное диалектическое развитие психологического знания об эмоциях, что углубит философский анализ данной проблемы. Важность решения данных задач связана, на наш взгляд, с необходимостью применения наработок психологических теорий эмоций в социальной философии, для более адекватного понимания и прогнозирования социального взаимодействия. В контексте данной задачи мы будем рассматривать психологические теории эмоций с точки зрения уровня их значимости для социальной философии, где мы уделим первостепенное внимание проблемам соотношения биологического и социального в эмоциях, степени их управляемости, взаимосвязи эмоций и мышления.

В дальнейшем анализе психологических теорий, мы будем отталкиваться от дефиниции понятия «эмоции», предложенное И. Кондрашовым в Национальной философской энциклопедии: «эмоции (франц. *emotion* от лат. *emoveo* – потрясаю, волну) – субъективные реакции человека и животных на воздействие внутренних и внешних раздражителей, проявляющиеся в виде удовольствия или неудовольствия, радости, страха и т.д. и охватывающие практически все виды чувствительности и переживаний. Сопровождая любые проявления жизнедеятельности организма, эмоции отражают в форме непосредственного переживания значимость (смысл) явлений и ситуаций, состояний организма и внешних воздействий и служат

одним из главных механизмов внутренней регуляции психической деятельности и поведения, направленных на удовлетворение актуальных потребностей (мотивации)» [6]. Положительные эмоции связаны с удовлетворением различных потребностей организма и, вызываемые полезными воздействиями, побуждают субъекта к их достижению и сохранению. Отрицательные эмоции связаны с неудовлетворением потребностей организма, приводя к пассивности в жизнедеятельности либо стимулируя активность, направленную на избегание вредных воздействий.

Развитие эмоций в условиях общества детерминировалось необходимостью их направления на новые социально значимые явления. Формирование эмоций человека – важнейшее условие развития его как личности. Только став предметом устойчивых эмоциональных отношений, идеалы, обязанности, нормы поведения превращаются в реальные мотивы деятельности. Дифференцированные и устойчивые эмоции возникают на основе высоко развитого сознания человека и удовлетворения его социальных потребностей. Высший продукт развития эмоций человека – чувства (интеллектуальные, эстетические, нравственные). Эмоции влияют на содержание и динамику восприятия, внимания, воображения, памяти, мышления. Эмоции различаются степенью осознанности. Хотя эмоциональная реактивность человека в известной мере зависит от его индивидуальных (типологических) особенностей, решающее значение в формировании эмоций принадлежит правильному воспитанию, особенно в раннем детском возрасте. Богатый мир эмоций, отражающий разнообразие социально ценных мотиваций, характеризует творчески активную, гармонично развитую личность [6].

Данное определение представляется нам наиболее адекватным философскому проблемному полю, поскольку оно, с одной стороны, достаточно точно указывает на внутриличностную природу эмоции, а с другой стороны, – на ее социальную сущность, как в смысле механизма ее организации, так и в смысле механизма ее проявления. По своему объему оно является достаточно полным. Ценным в нем для нашего исследования является то, что в определении подчеркнута не только биологическая сущность эмоций и их взаимосвязь с когнитивными процессами, но и отражена социальная обусловленность развития человеческих эмоций (в отличие от эмоций животных). Также, можно сказать, что данное определение вобрало в себя наработки психологических школ, изучающий эмоции, которые мы в нашем исследовании условно разделим на три основные категории: натуралистические (биологические), когнитивные и представляющие собой деятельностный подходы.

Нужно отметить, что понимание человеческих эмоций как социально обусловленных в психологии эмоций появилось не сразу. Первые психологические теории были представлены на биологической

(психофизиологической) платформе понимания феномена эмоций, где социальный аспект или вообще исключался, или представлялся отдельно от эмоций унаследованных человеком от животных.

Одним из первых, биологическую сущность эмоций описал Ч. Дарвин в своей эволюционной теории, где существование эмоций человека впервые получили теоретическое обоснование. Эмоции согласно этой теории не просто ненулевой элемент психической жизни человека (как это было представлено во многих философских учениях [7], они возникли в процессе эволюции живых существ как жизненно важные приспособительные механизмы. Однако, телесные изменения, сопровождающие различные эмоциональные состояния, Ч. Дарвин рассматривал как рудименты реальных приспособительных реакций организма. В то же время Ч. Дарвин признал, что для экспрессии чисто человеческих эмоций (смущения, стыда, печали, возмущения) ему не удалось обнаружить аналогов у животных [5, с.85]. То есть, эмоции хоть и понимались как чисто биологическая функция, однако были замечены (хотя и не исследованы) отличия эмоций человека и животных.

Английская психология, временно находившаяся под властью схоластической мысли приняла дарвинские положения о животном происхождении эмоций. Ряд психологов (Г. Спенсер, Т. Рибо, немецкая биологически ориентированная психология) стали развивать идеи о биологическом происхождении человеческих эмоций из аффективных и инстинктивных реакций животных. Отсюда и создалась рудиментная теория эмоций, благодаря которой создавалось впечатление, что кривая развития эмоций идет вниз до полного исчезновения. Считалось важным научиться подавлять и вытеснять эмоции из сознания человека [2, с.417]. Отметим, что по сравнению с теорией Ч. Дарвина, рудиментная теория является шагом назад в понимании сущности эмоциональной сферы, так как здесь внимание исследователей было сфокусировано только на экспрессивной (инстинктивной) стороне эмоций, которая противопоставлялась более развитой – интеллектуальной, и тем самым полностью стерлись различия в понимании эмоциональной сферы животных и человека.

Другое направление развития идеи Ч. Дарвина было представлено в периферической теории Джемса-Ланге (1884). Данная теория также вобрала в себя философские идеи Аристотеля и Декарта, и идеи представителей сенсуализма (Ф. Дюфура (1883)), которые заявляли, что органические реакции влияют на психические явления. Именно органические изменения по теории Джемса-Ланге являются первопричинами эмоций. То есть У. Джемс полагал, что, достаточно подавить внешнее проявление эмоции и она исчезнет, и наоборот: достаточно вызвать в себе выражение известной эмоции, как эмоция придет вслед за этим выражением. Периферическая теория давала видимое естественнонаучное, биологическое обоснование эмоциональным

реакциям, и в отличие от рудиментной теории, казалось, способна объяснить почему никому не нужные эмоции, остатки животного существования, продолжают еще жить и оказываются значимыми для ядра личности. Это объяснение сводилось к тому, что эмоции прикреплялись к органическим процессам, происходящим в теле человека и являлись отражением этих процессов в сознании [2, с.418]. Однако, У. Джемс резко разграничил области низших и высших эмоций, что привело к дуализму, характерному для интуитивной и описательной психологии.

Таким образом, теория Джемса-Ланге, изначально выступавшая как противовес рудиментной теории, в результате дала анатомо-физиологическое оправдание ее взглядам на то, что эмоции представляют государство в государстве в человеческой психике (изолированы, оторваны от единого целого, от всей остальной человеческой психической жизни). Здесь совершенно исключалась возможность представить генезис человеческих эмоций, возникновение каких бы то ни было новых эмоций в процессе исторической жизни человека [2, с.419]. У. Джемс, как и его последователи, снова возвращался к основной идеалистической концепции эмоций. Теория, которую сначала выдвигали для доказательства (как и теория Дарвина) животного происхождения эмоций, кончила доказательством совершенного отсутствия связи в развитии того, что человек получил от животного, и того, что возникло в исторический период развития (то есть социально обусловленных эмоций) [2, с.421]. В начале 20 века И. Уэйнбаум и Р. Зайонца в сосудистой теории выражения эмоций частично возродили теорию Джемса-Ланге, отмечая тесное взаимодействие между лицевыми мышцами и мозговым кровотоком, где в ряде случаев эффективные сигналы от лицевых мышц могут инициировать эмоциональные переживания. [5, с.92]. В современном понимании эмоциональной сферы, периферическая теория реалистично объяснила лишь возникновение эмоционального тона ощущений [5, с.89].

Если рассматриваемая с биологической стороны эмоциональная жизнь казалась умиранием целой сферы психической жизни, то непосредственный психологический опыт, а затем и экспериментальные исследования наглядно доказали абсурд этой мысли [2, с.423]. Была доказана первичность мозгового компонента, выражающегося психическим состоянием, по отношению к вегетативным проявлениям эмоций (Ч. Шеррингтон, З. Фрейд). Также, в теории Кеннона-Барда, показано было и то, что отмирает не сама эмоция, а инстинктивные компоненты эмоции. Иначе говоря, роль эмоций в человеческой психике представлялась иной: эмоции изолируются от царства инстинктов и переносятся в совершенно новый план (то есть теория Дарвина получила неожиданное оправдание), что исключало представления об эмоциональной жизни человека как о «государстве в государстве» [2, с.426-427]. Однако существенным недостатком теории эмоций Кеннона-Барда,

было то, что предполагалась независимость физиологических и психологических эмоциональных реакций, что противоречит современному пониманию такой взаимосвязи [5, с. 91].

Концепции Джемса-Ланге и Кеннона-Барда получили дальнейшее развитие в активационной теории Линсея-Хебба. Теория давала представление о том, что эмоции регулируют деятельность, обнаруживая вполне определенное на нее влияние в зависимости от характера и интенсивности эмоционального переживания. Примерить «классическую» теорию (эмоций предшествуют органическим изменениям) с «периферической теорией» попытался Э. Клаппаред (1928). Значение работ автора состоит в том, что Э. Клаппаред разграничил биологические эмоции и чувства, которые представлялись автором как катастрофы в поведении, которые возникают тогда, когда биологически адекватная реакция на ситуацию невозможна. Э. Клаппареду также удалось показать теснейшую связь эмоций с остальными процессами душевной жизни и психическое многообразие самих эмоций [2, с.431-432].

Идеи Ч. Дарвина свое дальнейшее развитие получили также и в биологической теории эмоций П.К. Анохина, где эмоции понимались как биологический продукт эволюции, приспособительный фактор в жизни животных. По П.К. Анохину, возникновение потребностей приводит к возникновению отрицательных эмоций, которые играют мобилизирующую роль, способствуя наиболее быстрому удовлетворению потребностей оптимальным способом. Неоднократное удовлетворение потребностей, окрашенное положительной эмоцией, способствует обучению соответствующей деятельности, а повторение неудачи в получении запрограммированного результата вызывают торможение неэффективной деятельности и поиски новых, более успешных способов достижения цели [5, с.92]. То есть, в теории П.К. Анохина, как и в теории Линсея-Хебба, эмоции рассматривались как побудительный механизм любой деятельности человека, так как они являются выразителями потребностей в сознании человека. Однако эмоции понимались только как биологический механизм, без учета из дальнейшего социального развития.

«Ассоциативная» теория В. Вундта (1880) (в противовес теории Джемса-Ланге) также была основана на «классическом» понимании возникновения эмоций, где «телесные» реакции рассматривались лишь как следствие чувств. В. Вундт предусматривал до некоторой степени влияние представлений на чувства (придерживаясь точки зрения Гербарта), но, с другой стороны, считал, что эмоции как внутренние изменения, характеризуются непосредственным влиянием чувств на течение представлений. Автор также выделял примитивные (животные) эмоции и высшие, более сложные чувства (эмоции), которые развились позже [5, с.85]. Для проведения классификации эмоций, В. Вундт выделял три

характеристики: 1) гедонический тон или знак эмоции, положительный или отрицательный; 2) готовность к действию, расслабление-напряжение; 3) уровень активации, спокойствие-возбуждение.

Работы З. Фрейд по изучению эмоциональной сферы человека также разрабатывались в области неврологии, где автор пытался объяснить роль эмоций в процессе мышления. По З. Фрейду, эмоции – это усиление или уменьшение чувства дискомфорта в глубине мозга. В своих работах ученый отождествлял и аффект, и влечение с мотивацией. З. Фрейд и его последователи, рассматривая только негативные эмоции, возникающие в результате конфликтных влечений, выделили 3 аспекта аффекта: энергетический, процесс разрядки и восприятие окончательной разрядки [4, с.41]. Ученый критиковал одностороннюю органическую психологию Джемса–Ланге в том, что она сводила изучение эмоции к изучению органических компонент, сопровождающих ее. В психоаналитической теории З. Фрейд показал чрезвычайную динамику эмоциональной жизни, доказав, что эмоции не «государство в государстве» и не могут быть поняты иначе, чем в контексте всей динамики человеческой жизни. Однако З. Фрейд остался натуралистом, каким был и У. Джемс, трактующим психику человека как чисто природный натуральный процесс, тем самым подходил к динамическим изменениям эмоций лишь в известных натуралистических пределах [2, с.428-429].

Фрейдовское понимание механизмов возникновения эмоций как бессознательных инстинктивных влечений подверглось критике со стороны многих ученых (Holt, Kubie, Rubinstein, Peterfreund) [4, с.44]. Так К. Бюлер, критикуя фрейдовские представления об эмоциональной жизни, обращает внимание на то, что на ранних ступенях развитие психической жизни и деятельности человека определяется не только принципом удовольствия, но и тем, что само удовольствие рассматривается как двигатель, который меняет свое место в системе других психических функций. К. Бюлер связывал это со своей известной теорией, схематически разделяющей развитие поведения на три ступени: инстинкт, дрессура и интеллект [2, с.429].

Наиболее концентрированное представление психоаналитиков о механизмах возникновения эмоций дано Д. Рапапортом. Суть этих представлений в следующем: воспринятый извне перцептивный образ вызывает бессознательный процесс, в ходе которого происходит неосознаваемая человеком мобилизация инстинктивной энергии; если она не может найти себе применения во внешней активности человека (в том случае, когда на влечение налагается табу существующей в данном обществе культурой), она ищет другие каналы разрядки в виде произвольной активности. Разными видами такой активности являются «эмоциональная экспрессия» и «эмоциональное переживание» [4, с.42].

Аналогичные достижения в учении об эмоциях получены в работах А. Адлера. Здесь было показано, что эмоция по функциональному значению связана не только с той инстинктивной ситуацией, в которой она появляется, как это, в частности, происходит у животных, но что она является одним из моментов, образующих характер, что общие взгляды человека на жизнь, структура его характера, с одной стороны, находят отражение в определенном круге эмоциональной жизни, а с другой - определяются этими эмоциональными переживаниями [2, с.428].

Следует упомянуть, также, и работы К. Левина, которые показали очень сложную динамику эмоциональных реакций в системе других психических процессов. Основная идея Левина заключается в том, что аффективные, эмоциональные реакции не могут встречаться в изолированном виде, как особые элементы психической жизни, которые лишь позднее сочетаются с другими элементами. Эмоциональная реакция есть своеобразный результат данной структуры психического процесса [2, с. 432-433].

Таким образом представителями психоаналитической школы было сформировано представление, где учение об эмоции стало неотъемлемой и центральной частью учения о человеческом характере. Получилось нечто прямо противоположное тому, что было раньше. Если раньше эмоция рассматривалась как рудиментный, ненужный элемент психической жизни человека, то позднее эмоция стала связываться с характерообразующими моментами, т. е. с процессами построения и образования основной психологической структуры личности.

Подытоживая первую часть нашей работы можно сказать, что натуралистическое представление об эмоциях разделилось на два направления – биологическое (физиологическое) и психологическое. С одной стороны, в анатомических и физиологических исследованиях, был перенесен центр эмоциональной жизни от внемозгового механизма к мозговому, а с другой – психологическими исследованиями, эмоции переместились с задворков человеческой психики на передний план, что вывело их из изолированного состояния «государства в государстве», и ввело их в структуру всех остальных психических процессов [2, с. 434].

Рассмотренные натуралистические теории подвели к пониманию того, что у человека в динамике эмоциональных процессов и состояний не меньшую роль, чем органические и физические воздействия, играют когнитивно-психологические факторы. В связи с этим были предложены новые концепции, объясняющие эмоции человека динамическими особенностями когнитивных процессов. Эти теории изначально имели общий корень со взглядами на природу человека, которые могут быть прослежены от Аристотеля, Фомы Аквинского, Дидро, Канта. Это идеи о том, что: (а) человек, прежде всего и в наибольшей степени – рациональное существо; (б) рациональное по своей сущности хорошо, а эмоциональное – плохо; (в)

когнитивные процессы должны использоваться как фактор, контролирующий и замещающий эмоции. Первые когнитивные теории эмоций появились как следствие развития когнитивной психологии и отражали точку зрения, согласно которой основным механизмом появления эмоций являются когнитивные процессы. При этом независимо от предлагаемых разными авторами теорий все они сводятся к двум постулатам. Во-первых, эмоции вызывают не внешние события сами по себе, а отношение к ним, приписывание того или иного субъективного значения этих событий для личного благополучия/неблагополучия своего или близких. Поэтому на одно и то же событие разные люди отвечают разными эмоциями. Эмоция – это реакция на значение данного события, ситуации. Разные значения вызывают разные эмоции. Во-вторых, даваемые человеком оценки относительные [5, с. 92].

К когнитивным относятся фрустрационные теории эмоций. Эта группа теорий объясняет возникновение отрицательных эмоций как следствие неудовлетворения потребностей, влечение, как следствие неудачи. В данном случае речь идет о рассудочных эмоциях, т.е. эмоциях возникающих не как оценка раздражения, что наблюдается при безусловно-рефлекторных эмоциональных реакциях, а как оценка степени успешности достижения цели, удовлетворения потребности. Это эмоции досады, злости, гнева, ярости, страха. Начало разработке этих теорий положил Дж. Дьюи (1895). Он полагал, что эмоция возникает лишь тогда, когда осуществление инстинктивных действий или произвольных форм поведения наталкивается на препятствие. В этом случае, стремясь адаптироваться к новым условиям жизни, человек испытывает эмоцию. Близка к этой позиции и точка зрения Э. Клаппаред (1928): эмоции возникают лишь тогда, когда по той или иной причине затрудняется адаптация. [5, с.93]. Недостатком данных теорий, на наш взгляд является то, что хотя эмоции и связывались с когнитивными процессами, однако эта связь была основана только на биологическом уровне в отрыве от социального влияния.

К когнитивным теориям относят: теории самосознания (теории «Я»), в которых причиной эмоций являются когнитивные процессы. Центральным понятием этих теорий является **Я-концепция** (целостный, интегрированный феномен, возникающий при сложении восприятия и познания индивидом самого себя). Чем больше восприятие/познание человеком себя, чем больше они связаны с ядром его личности, тем больше они включают в себя чувства и эмоции. Другой группой когнитивных теорий является рассмотрение эмоций как функций (реакций), обусловленных когнитивными процессами. Одной из первых подобных теорий явилась теория когнитивного диссонанса Л. Фестингера, согласно которой знак эмоционального переживания определяется степенью совпадения ожиданий и когнитивных представлений с реальными результатами деятельности (консонанс или диссонанс) [4, с.49-

54]. В современной психологии теория когнитивного диссонанса используется для того, чтобы объяснить поступки человека, его действия в различных социальных ситуациях. Дополняя взгляды Л. Фестингера, С. Шехтер в своей когнитивно-физиологической теории показал, что немалый вклад в эмоциональные процессы вносят память и мотивация человека, а также влияние оказывает прошлый опыт человека и оценка им наличной ситуации с точки зрения актуальных интересов и потребностей [5, с.94]. В русле воззрений С. Шахтера развилась другая, познавательная (когнитивно-оценочная) теория эмоций М. Арнолд – Р. Лазаруса, где в качестве познавательной детерминанты эмоций выступает интуитивная оценка объекта, которая понимается авторами как “чувственное суждение”, в отличие от абстрактного «рефлексивного суждения» [5, с.95-96]. Б. Вайнер (1985) разрабатывая атрибутивную теорию эмоций, также придерживался точки зрения, что основная роль в возникновении эмоции той или иной модальности состоит в определении субъектом причин полезности/вредности той или иной ситуации и события. [5, с.98]. В еще одном варианте когнитивной теории эмоций (А. Ортони (1988) утверждается, что только вербальный фактор (язык и самоотчет) имеет отношение к механизму вызова эмоциональных переживаний. При этом физиологические и поведенческие проявления эмоций считаются только сопровождением или следствием этих переживаний. По Н. Фрейду (1986) нейрофизиологический механизм не способен вызвать эмоции он лишь создает условия для них.

Критика когнитивных теорий (К. Изард и др.) указывала на то, что процессы обработки информации могут быть не только контролируруемыми сознанием человека, но и автоматическими, то есть некоторые информационные процессы, порождающие эмоции, могут и не быть когнитивными. Учитывая такую критику С. Эпштейн в когнитивной Я-теории утверждал, что эмоциональные реакции определяются автоматическими когнитивными оценочными процессами о реакциях, желательных в данной ситуации.

Когнитивной ориентированной можно считать в какой-то степени и «коммуникативную теорию эмоций» (Отли, Р. Джонс-Лейрд) (1998) согласно которой осознаваемая или неосознаваемая оценка приводит к появлению сигнала для возникновения той или иной базовой эмоции.

Концепция П.В. Симонова также может быть отнесена к разряду когнитивистских. П.В. Симонов в своей информационной теории попытался в краткой символической форме представить совокупность факторов, влияющих на возникновение и характер эмоции. Автор показал, что сила и качество возникшей у человека эмоции определяются силой потребности и оценкой способности ее удовлетворения в сложившейся ситуации [9, с.91]. П.В. Симонов полагал, что отрицательные эмоции возникают при недостатке сведений, необходимых для достижения цели. Они способствуют поиску

новой информации, приводя к реагированию на расширенный диапазон внешних сигналов и улучшают извлечение информации из памяти. Однако, удовлетворение витальных потребностей, устраняя отрицательные эмоции, лишь облегчает появление положительных эмоций, но не вызывает их. Критический анализ информационной теории (Б.И. Додонов) показал, что данная теория, как и другие когнитивные теории, игнорирует эмоциональные реакции, не связанные с мотивационным процессом, или эмоции, возникающие без участия интеллектуальной деятельности.

Таким образом, анализируя данный раздел нашего исследования можно сделать вывод, что когнитивные теории по отношению к натуралистическим теориям имели преимущество, так как здесь эмоциональная сфера стала изучаться в совокупности с когнитивными процессами, что позволило расширить (и укрепить) важную роль эмоций в психической жизни личности. Однако недостатками данных теория является то, что не учитывалось наличие эмоций, возникающих безусловно-рефлекторно, то есть то, что многие эмоции не требуют участия коры головного мозга и процессов осознанной переработки информации. Преувеличивалась также роль интеллектуальной деятельности в управлении эмоциями. Недостатком, на наш взгляд, является и то, что не уделялось должного внимания социальной сущности развития эмоциональной сферы человека, хотя были заложены предпосылки такого понимания.

Особое место в психологии эмоций занимает теория дифференциальных эмоций К.Э. Изарда [4, с.53-65], объектом изучения которой, является отдельные эмоции, каждая из которых рассматривается как самостоятельный переживательно-мотивационный процесс, влияющий на познавательную и поведенческую сферу человека. Основой этой теории являются следующие положения: а) существует 10 фундаментальных эмоций (радость, печаль, гнев, отвращение, презрение, страх, интерес, стыд/смушение, вина, удивление); б) каждая базовая эмоция обладает уникальными мотивационными функциями и подразумевает специфическую форму переживания; в) эти фундаментальные эмоции переживаются и влияют по-разному на когнитивную сферу и поведение человека; г) эмоциональные процессы взаимодействуют с драйвами, гомеостатическими, перцептивными, когнитивными и моторными процессами и влияют на них. Следует заметить, что это влияние двухсторонне. Активаторами эмоций здесь делятся на 3 группы: нейронные и нервно-мышечные; аффекторные и когнитивные. Определяя эмоции как то, что переживается как чувство, что мотивирует, организует и направляет восприятие, мышления и действия, автор подчеркивал, что они входят практически во все сферы жизни человека, оказывая то или иное влияние на них.

Достоинством данной теории является то, что она вобрала и объединила в себе наработки предшествующих (натуралистических и когнитивных)

теорий, дав глубокий анализ эмоциональной сферы, что позволило объединить и биологическую и социальную сущность эмоций человека, а также связать эмоции с другими процессами психической жизни человека. Однако спорным является утверждение К. Изарда о том, что эмоции являются основой мотивационной системой организма и в качестве фундаментальных личностных процессов придают смысл и значение человеческому существованию. Ведь мотивация гораздо сложнее, и эмоции выступают лишь в качестве одного из мотиваторов, влияющих на принятие решения и поведения человека. Точно также смысл и значение человеческого существования определяются не только эмоциями, но и ценностями, социальными потребностями, и т.п.

Последним в нашем исследовании мы рассмотрим деятельностный подход, который был разработан отечественными психологами (С.Л. Рубинштейн, А.Н. Леонтьев, Л.С. Выготский, Б.И. Додонов, В.К. Вилюнаса и др.). Согласно данному подходу к эмоциональным процессам относится большой класс процессов внутренней регуляции деятельности, выполняющих эту функцию, отражая тот смысл, который имеют объекты и ситуации, воздействующие на субъекта, их значения для осуществления его жизни (А.Н. Леонтьев). Кроме этого, эмоции являются одной из форм существования и личностного смысла, как связь между событиями и мотивами. В данном подходе проводилось терминологическое различие, относящиеся к эмоциональным явлениям, которые представляют собой единство отражаемого содержания и его эмоционального переживания. Эмоциональные явления разделялись на две группы: а) переживания, которые «окрашивают» сами предметы и превращают их в мотивы и б) явления, возникающие в процессе деятельности и выражающие определенное отношение субъекта к различным условиям, ситуациям и т.п. Выделялось три уровня эмоциональной сферы (С.Л. Рубинштейн) [8, с.551-587]: 1) уровень органической эмоционально – аффективной чувствительности. Сюда относятся элементарные так называемые физические чувствования – удовольствия, неудовольствия, связанные с органическими потребностями (окраска, тон отдельного ощущения или выражение разлитого органического самочувствия организма. 2) Предметные чувства, соответствующие предметному восприятию и предметному действию. Здесь более высокий уровень осознания чувства. Осознанное переживание отношения человека к миру (интеллектуальные, эстетические, моральные чувства) (А.Н. Леонтьев). 3) Обобщенные чувства: чувство юмора, иронии, чувство возвышенного, трагического, которые выражают общие устойчивые мировоззренческие установки личности. В качестве первичного "инструмента" опосредствования эмоции представлялась предметная область (то есть человек обучается управлять своими переживаниями через "овладение" их предметами). В дальнейшем элементарное приближение к объектам, вызывающим

положительные эмоции, и удаление от объектов, вызывающих отрицательные эмоции, свойственное низшим формам аффективности, заменяется на сложную деятельность знаково-символического <овладения> и своим поведением, и своими эмоциями, и окружающим миром (А.Н. Леонтьеву, Л.С. Выготский) [10].

Представители деятельностного подхода признавали, что все вегетативные и "телесные" реакции при эмоциях "рассчитаны" на биологическую, а не на социальную целесообразность поведенческого воплощения эмоциональной "оценки". Но в целом "физиологические сдвиги" при эмоциях считались важным положительным фактором в организации человеческой деятельности [11, с.16-28]. Такое положительное влияние эмоций объяснялось тем, что, сохранив у современного человека в основном свое прежнее физиологическое значение, в психологическом плане человеческие эмоции радикально изменились «став на службу» социальным потребностям личности, и приобретя совершенно иное предметное содержание [4, с.40].

Представители деятельностного подхода уделяли внимание изучению взаимосвязи эмоций и мышления. Так Б.И. Додонов эмоции и мышление рассматривал как тесно связанные между собой, однако принципиально разнородные процессы. Связь мышления и эмоций объясняется тем, что древние эмоции были пред-формой мышления, выполнявшей самые простые и самые жизненно необходимые его функции. То есть, по мнению Б.И. Додонов каждая человеческая эмоция представляет собой аналог логического оценочного суждения о предмете или явлении [3, с.25-32]. Таким образом, в деятельностный подход привел к пониманию того, что филогенетический аффект – это продукт биологического развития, приведшего к дифференциации изначально единого отражения на когнитивные и аффективные процессы (А.Н. Леонтьев), а эмоция – результат дальнейшего культурного развития аффективных процессов [10].

Подытоживая данный раздел нашего исследования, можно сказать, что деятельностный подход, на наш взгляд, объединив в себе наработки предшествующих теорий, а также привнеся в понимание эмоции их социальную сущность развития, вывел изучение эмоциональной сферы на новый уровень. Данное положение способствовало увеличению интереса к изучению эмоций, что позволило перенести рассмотрение эмоций из психологии в другие социальные науки, а также в философию.

Таким образом, можно сделать следующие выводы. Наш обзор теоретических направлений в развитии представлений об эмоциях показал, что не существует одной единственной теории, которая отвечала бы на все вопросы психологии эмоций. Поэтому следует рассматривать данные теории как взаимодополняющие друг друга, учитывать все открытые ими факты в теоретической и практической деятельности.

В нашем исследовании мы показали, что всю совокупность психологических теорий условно можно разделить (классифицировать) на три подхода: натуралистический (биологический), когнитивный и деятельностный. Каждый подход внес важный вклад в понимание эмоциональной сферы. Так натуралистический (биологический) подход дал понимание эволюционного развития эмоций, родства эмоций животных и человека. А также в анатомических и физиологических исследованиях данного подхода, был перенесен центр эмоциональной жизни от внемозгового механизма к мозговому, а психологическими исследованиями, эмоции переместились с задворков человеческой психики на передний план, что вывело их из изолированного состояния «государства в государстве», и ввело их в структуру всех остальных психических процессов. Недостатком данного направления оставалось то, что преувеличивалась биологическая сущность эмоций, что не давало основания для различия эмоциональной сферы человека и животных, а также эмоциональная сфера резко противопоставлялась интеллектуальной сфере, что придавало эмоциям негативную окраску и приводило исследователей к выводу о необходимости подавления эмоций. Понимание только биологической сущности эмоций в натуралистическом (биологическом) походе направляло развитие научного представления об эмоциональных процессах, что в дальнейшем дало толчок к возникновению когнитивного подхода. Однако, на данном этапе осмысления, эмоции оставались закрытыми для их социально философского понимания.

Когнитивные теории по отношению к натуралистическим теориям имели преимущество, так как здесь эмоциональная сфера стала изучаться в совокупности с когнитивными процессами, что позволило расширить (и укрепить) важную роль эмоций в психической жизни личности. Однако недостатками данных теория является то, что не учитывалось наличие эмоций, возникающих безусловно-рефлекторно, то есть то, что многие эмоции не требуют участия коры головного мозга и процессов осознанной переработки информации. Преувеличивалась также роль интеллектуальной деятельности в управлении эмоциями. Хотя представителями когнитивного направления и была преувеличена рациональной сущности эмоций, однако предложенная взаимосвязь разума и эмоций открывала возможность социально философского переосмысления роли и места эмоций в структуре личности, что в последствии сформировало соответствующую философскую школу. Недостатком этого направления, на наш взгляд, является то, что не уделялось должного внимания социальной сущности развития эмоциональной сферы человека, хотя были заложены предпосылки такого понимания, которые были развиты представителями деятельностного подхода.

Деятельностный подход, на наш взгляд, объединив в себе наработки предшествующих теорий, а также привнеся в понимание эмоции их

социальную сущность, вывел изучение эмоциональной сферы на новый уровень. В данном подходе была показана тесная взаимосвязь эмоций и мышления в разрезе эволюционного представления развития психики человека. Изучение же социальной сущности эмоций человека привело к более полному пониманию механизмов управления эмоциями через их объект с помощью знаково-символической системы. Положения разработанные в данном подходе способствовали увеличению интереса к изучению эмоций в психологии, что в дальнейшем также позволило перенести рассмотрение эмоций из психологии в другие социальные науки, а также в социальную философию. На наш взгляд именно в рамках деятельностного подхода в дальнейшем было сформировано более адекватное социально философское понимание места и роли эмоций в структуре личности.

Рассмотрение трех подходов осмысления эмоциональной сферы человека (натуралистического (биологического), когнитивного и деятельностного) дает возможность выявить то, что такое деление отражает диалектическое развитие понимания эмоциональной сферы: от утверждения биологической иррациональной сущности эмоций в натуралистическом подходе, к утверждению биологической рациональной сущности эмоций (отрицание первого положения) в когнитивном подходе, и объединение и рациональной и иррациональной сущности эмоций при этом добавляя к биологической основе еще и социальную основу формирования человеческих эмоций в деятельностном подходе.

Для дальнейшего социально философского осмысления эмоциональной сферы, на наш взгляд, необходимо вывести эмоции из сферы внутрилличностного переживания в сферу социального взаимодействия. На наш взгляд, такой переход возможен благодаря тому, что мы, используя наработки когнитивного и в большей степени деятельностного подходов, берем за основу понимание объектности эмоций и их тесную взаимосвязь не только с личностными, но и социальными потребностями, а также социальное формирование эмоциональной сферы человека. Попытка рассмотрения эмоций в сфере социального взаимодействия выводит нас на такие малоизученные проблемы как: определение эмоциональных особенностей социальных групп (половые и возрастные группы и т. д.), наций, толпы. А также открываются возможности изучения влияния социальных феноменов (семья, религия, политика, экономика и др.) на формирование эмоциональной сферы личности.

Дальнейшую логику исследования данных проблем мы представляем следующим образом: как мы уже отметили, эмоциональная сфера человека формируется под влиянием социальной среды. Подчеркнем, что данный процесс социализации зависит от разных социальных (и не только) факторов, что впоследствии формирует специфические черты эмоциональной сферы в

конкретных социальных условиях. Важное место в процессе социализации занимает воспитание, которое формируется под влиянием всей совокупности социальных явлений: ценностей, морали, традиций, обычаев, норм, правил, установок, стереотипов и т.д. (которые, по сути, в своей основе несут эмоциональную компоненту). То есть, именно в семье человек впервые сталкивается с общественными требованиями, где через воспитание формируются новые (социальные) объекты для эмоциональных реакций. Следовательно, можно предположить, что структура общества также закреплена на основе формирования необходимых эмоциональных реакций для конкретной социальной группы. Исходя из этого, например, можно говорить о различиях эмоциональной сферы у мужчин и женщин, а также ее возрастных особенностях (так как в общественном сознании заложены определенные стереотипы, образы «мужского» и «женского», а также требования, предъявляемые к человеку на разных этапах его развития и т.д.). Сразу отметим, что эти образы имеют социальную сущность (хотя и основаны на биологической платформе), что дает возможность менять и корректировать их в зависимости от возникновения новых социальных запросов. Таким же образом можно рассматривать любое социальное деление в обществе, так как успешный процесс социализации позволяет в дальнейшем формировать новые социальные объекты эмоционального реагирования в ответ на возникновение новых социальных потребностей. Понятно, что на формирование ценностей, морали, традиций, обычаев, норм, правил, установок и т.д. а также на изменение социальных запросов, формирование социальных потребностей большое влияние оказывают политика, экономика, религия и др. Каждая из этих сфер формирует свои «эмоциональные объекты», специфичные для отдельного государства, общества, нации в различные исторические периоды. Так, к примеру, можно предположить, что существуют политические, экономические, религиозные и т.д. механизмы создания эмоциональных объектов и технологии управления эмоциональной реакцией, для стимулирования необходимой деятельности. Также мы предполагаем, что степень задействования конкретных эмоций, в зависимости от типа социального отношения, будет различна.

Описанные нами проблемы исследуются с разных сторон в социальных науках: социологии, социальной психологии, политологии, однако требуют дальнейшего философского анализа, объединяющего всю совокупность имеющихся работ.

Список литературы: 1. *Вилюнас Витис, К.* Психология эмоций [Текст] / К. Витис Вилюнас. – СПб. : Питер, 2008. – С. 8-42: ил. – (Серия «Хрестоматия по психологии»). 2. *Выготский, Л.С.* Собрание сочинений [Электронный ресурс] / Лев Семенович Выготский. – М. – Режим доступа: <http://www.gumer.info/bibliotek/Buks/Psihol/vugot/04.php>. 3. *Додонов, Б.И.* Эмоции как ценность [Текст] / Борис Игнатьевич Додонов. – М. : Политиздат, 1978. – С. 5-40. 4. *Изард, К. Э.* Психология эмоций [Текст] / Кэррол. Изард. – СПб. : Питер, 2006. – 464 с.: ил. – (Серия «Мастера психологии»). С. 41-65. 5. *Ильин, Е.П.* Эмоции и чувства / Евгений Павлович Ильин. –

2-е изд. – СПб. : Питер, 2007. С.-85 –110. **6.Кондрашин, И.** Национальная философская энциклопедия. Глоссарий философских терминов [Электронный ресурс] / И. Кондрашин. – Режим доступа: <http://terme.ru/dictionary/195/word/%DD%EC%EE%F6%E8%E8>. **7.Петрунина, Я.А.** Проблема диалектики эмоций и власти в истории философии [Текст] / Яна Александровна Петрунина // Гуманитарный часопис: Збірник наукових праць. – Х. : ХАІ, 2008. – № 2 – С 40 - 53. **8.Рубинштейн, С.Л.** Основы общей психологии [Текст] / Сергей Леонидович Рубинштейн. – СПб.: Питер, 2001. – С. 551 - 587. **9.Симонов, П.В.** Высшая нервная деятельность человека [Электронный ресурс] / Павел Васильевич Симонов. – М., 1975. – Режим доступа: <http://thegreenroom.ru/text/1096>. **10.Тхостов, А.Ш.** Теоретические и экспериментальные исследования. Феноменология эмоциональных явлений [Электронный ресурс] / А.Ш. Тхостов, И.Г. Колымба. – Режим доступа: <http://nature.web.ru/db/msg.html?mid=1156852&uri=index.htm>. **11.Шингаров, Г.Х.** Эмоции и чувства как форма отражения действительности [Текст] / Г.Х. Шингаров. М.: Наука, 1971. С. 16—28 и 156.

Поступила в редколлегию 15.03.2009

Рецензент: докт. филос.наук, проф. О.П. Проценко

УДК 1(091)(470)+130.2

Н.В. ЧЕКЕР, ассистент, Луганский национальный аграрный университет

ПРОБЛЕМА ТВОРЧЕСТВА В ФИЛОСОФИИ Н.А. БЕРДЯЕВА

В статье рассматривается специфика раскрытия проблемы творчества в философском наследии Н.А. Бердяева. Дается анализ концептуальных особенностей и мыслительных процедур философствования Н.А. Бердяева. В статье использованы материалы 19 литературных источников.

Ключевые слова: творчество, «круговое» мышление, смысл, протоформа.

У статті розглянуто специфіку розкриття проблеми творчості у філософській спадщині М.О. Бердяєва. Дасться аналіз концептуальних особливостей і розумових процедур філософствування М.О. Бердяєва. У статті використані матеріали 19 літературних джерел.

Ключові слова: творчість, «кругове» мислення, смисл, протоформа.

The article deals with the specificity of disclosing of the problem of creativity in the philosophical heritage of N. A. Berdyaev. The author gives an analysis of conceptual features and cogitative procedures of philosophizing of Russian thinker. The article is based on the materials of 19 literary sources.

Keywords: creativity, “circular” thinking, meaning, protoform.

Обращение к теме творчества и её раскрытию в философских трудах Н.А. Бердяева актуально в связи с особой смысловой акцентированностью данной тематики в религиозно-антропологической концепции мыслителя. Пристальное её рассмотрение даёт духовные силы для противостояния технократическим, обезличивающе-прагматическим тенденциям современности, задаёт ориентиры для плодотворных философских исканий. Безусловно, предлагаемое исследование не претендует на исчерпывающий

анализ, но как писал величайший христианский мыслитель Аврелий Августин: «Давайте искать подобно тем, которые находят; и давайте находить подобно тем, которые всё ещё должны продолжать поиск» [15, с.228].

Целью статьи является определение специфики раскрытия проблемы творчества в философском наследии Н.А. Бердяева. Из этого вытекают следующие задачи:

- рассмотреть круг основных вопросов, решаемых Бердяевым в его концепции творчества;
- выявить специфику раскрытия темы творчества русским философом;
- исследовать специфику мыслительных процедур, применяемых Бердяевым в ходе философского поиска и их влияние на результирующие концептуальные решения.

Изучению проблемы творчества в философии Н.А. Бердяева посвящено множество исследований. Уже современные Бердяеву мыслители обращают внимание на самобытность его концептуальных подходов. С критикой взглядов философа выступал, например, В. Иванов, утверждавший глубокое несоответствие с ортодоксальной христианской доктриной представлений Бердяева, у которого «человек творит одновременно через Бога и без Бога» [13]. Другой современник Бердяева, Е. Лундберг, в своей статье «Творчество как спасение» подвергает критике идею творческого откровения человека, полагая, что тем самым мыслитель «говорит за Бога» [14], пренебрегая усилием в постижении Божественной воли. Младший современник Бердяева В. Зеньковский также с глубоким вниманием отнёсся к его концепции творчества, отмечая как её положительный аспект разработку активного творческого христианского мироотношения [11; 12].

Интересно подходят к рассмотрению темы творчества в философском наследии Бердяева современные исследователи, среди которых можно отметить работы Р. А. Гальцевой, Т.А. Двуреченской, М.В. Силантьевой, А.А. Ермичева [6; 8; 9; 17]. Комплексный взгляд на специфику религиозной философии Н.А. Бердяева представлен в исследовании С.А. Титаренко [19]. Оригинальная интерпретация проблемы творчества у Бердяева дана в работах современных западных исследователей Ж.К. Маркаде, М. Валлона, Ф. Нуко. Авторы как правило достаточно односторонне и тенденциозно относятся к рассмотрению данной тематики, что открывает возможности для продолжения исследовательских изысканий.

Тема творчества центральна в философии Бердяева. Творчество понимается русским философом как сотрудничество человека и Бога. У христианского мыслителя Августина Блаженного есть высказывание: «Люби и твори что хочешь» (*dilige et quod vis fac*) [16, с.104]. В унисон этой мысли Бердяев утверждает, что при правильной установке человеческого сознания на единение с Богом, при обращенности человеческого духа к Богу в любви,

человек способен раскрыть свой творческий потенциал истинно, то есть не во зло. Поэтому нет правил, нет четких норм для творчества. Отсюда же вытекает, согласно Бердяеву, таинственное молчание о творчестве в Новом Завете.

Творчество есть дар божий. Оно есть даровая потенция каждой человеческой личности, свидетельствующая о том, что человек создан по образу и подобию Бога-творца. Творчество, утверждает Бердяев, это не то, что добывается трудом и потом. Оно неравномерно, иерархично, аристократично, и потому закрепляет неравенство в мире.

Творчество – это человеческое действие, отклик человека Богу, а не божественное делание в человеке, не пассивное восприятие божественных энергий и не воссоздание, воплощение предзаданных образцов. «Бог ждёт от человека творческого акта как ответа человека на творческий акт Бога» [2, с.209]. «Бог ждет от человека свободного ответа на свой зов, ждет ответной любви и творческого соучастия в одолении тьмы небытия. Человек должен проявить величайшую активность своего духа, величайшее напряжение своей свободы, чтобы исполнить то, чего Бог от него ждет» [4, с.141]. В этом смысле творчество не предопределено. И поэтому «тайна творчества есть тайна свободы» [3, с.178].

Рассуждая о творчестве, Бердяев по сути, решает предельные, «проклятые» вопросы о свободе и смысле жизни. По этой причине философа мало интересуют частные «механизмы» протекания творческой деятельности. Зачем рассматривать детально, структурно творческий процесс, зачем концентрировать усилия на его объяснении, обосновании, если, по-большому счёту, обосновать – значит оправдать, а главная мысль Бердяева в том и заключается, что творчество не нуждается в оправдании? В работе «Самопознание» Бердяев признаётся: «Я совсем не ставил вопроса об оправдании творчества, я ставил вопрос об оправдании творчеством. Творчество не нуждается в оправдании, оно оправдывает человека, оно есть антроподицея» [2, с.208]. Творчество есть возможность постижения и достижения смысла. Оно – неизбежное человеческое достояние, способность, пользуясь которой человек получает оправдание. Смысл жизни – в полноте творчества. Этот смысл не может быть достижением какого-либо состояния, с последующей остановкой. Поэтому, в частности, не может быть какой-то предзаданной конечной идеи-результата человеческой жизни. Видеть смысл движения в остановке, это всё равно, что говорить о бессмысленности движения как такового.

Как осуществима полнота творчества? С одной стороны, через усилия, направленные на исчерпание предельных возможностей; с другой стороны, полнота – это единство, «соборность», «снятие» непримиримых противоположностей. В этом смысле небезынтересно обратить внимание на мыслительный процесс, особенности творческого поиска самого Бердяева.

Исследователь творчества русского философа С.А. Титаренко предлагает очень интересную объяснительную модель для интерпретации мыслительных процедур Бердяева, именуемую им термином «бриколяж». Суть её в следующем: идейное пространство поиска конструируется в биполярной перспективе, каждому идейному конструкту каждой реальности, попадающей в поле мыслительного поиска, противопоставляется антагонистический конструкт, противоположная реальность. При этом одна из полярностей изначально принимается как положительная, а другая приобретает противоположное значение. Процесс поиска напоминает движение между полюсами окольным путём, при этом смысл рождается в ходе этих блужданий как нечто третье [19, с.61].

Изначальное «разведение» противоположных реальностей у Бердяева представляет собой именно предельное заострение бинарных оппозиций, в сумме с последующими «окольными блужданиями» между ними – это и есть своего рода исчерпание возможностей. Результирующий смысл предстает в виде «снятия» бинарных оппозиций. Такое мышление можно назвать «круговым» мышлением. Так как круг – это совокупность диаметрально противоположных точек, потенциально стягиваемых в единую, «соборную» точку, – центр круга. Кроме того, круг, в отличие от окружности имеет «внутреннее поле», включающее совокупность движений между крайними точками, разнообразных по траектории и направлению.

Как уже было сказано, творчество, согласно Бердяеву, есть проявление человеческой свободы. В этой связи следует более подробно остановиться на представлениях философа о свободе. Свобода – одно из самых предельных понятий в философии Бердяева. То есть, если существует свобода, то это должно означать, что в своей сути она характеризуется неким чистым, беспримесным бытием, иначе говоря, не может быть чем-либо ограничена. Потому что, в противном случае, это уже не свобода, а смесь свободы с чем-то ещё (с необходимостью, с предопределением) и, опять таки, из этой смеси свобода в чистом виде потенциально извлекаема. Поэтому, например, разработанная Августином (в работах «О свободной воле», «О благодати и свободной воле», «Рассуждения на Послание Иоанна к Парфянам», «О Граде Божьем» и др.) сложная система согласования предельного предопределения и актуальной свободы в судьбе человека, для Бердяева катастрофически неприемлема. И на самом деле приведённое в начале статьи высказывание Августина, содержащееся в его «Рассуждениях на Послание Иоанна к Парфянам» (Трактат VII, 8), лишь внешне подобно представлениям русского мыслителя. Согласно Августину человек полностью зависим от Бога, но это не рабская зависимость, если в человеческом сердце живёт любовь к Богу. Потому что любовь и рабство вещи несовместимые. Если любовь истинная, то Господь дарует силы, и всё будет так, как человек захочет. Потому что желания человеческие, в этом случае, созвучны и сопричастны воле Божьей.

Утверждение свободы человека для Бердяева является важнейшим. Откуда возможна эта свобода? Во-первых, Бердяев полностью принимает христианскую мысль о том, что человек создан по образу и подобию Бога-творца, то есть, человеческий дух есть непосредственно божественное дарование, вдохновение. Как сказано в Библии: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и *вдунул* в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» [5, Быт. 2, 7]. Бердяев истолковывает это таким образом, что вместе с дыханием человек получает нечто божественное, сродственное Богу, как безграничную возможность творческого совершенствования. Именно безграничную, потому что она происходит непосредственно от Бога. А как от Бога может произойти что-либо ограниченное? Вследствие этого человеческий дух абсолютно свободен в своих творческих свершениях.

Во-вторых, Бердяев христиански осмысливает свободу как возможность выбора, в том числе и неправильного, как объяснительный принцип возможности грехопадения и зла. Здесь он обращается к понятию «Ungrund» немецкого мистика Якова Бёме, которое переводит как «Безосновное», «Ничто». Согласно взглядам позднего Бердяева «Безосновное» – это первичный хаос, неопределенность из которого выделяется сначала Бог как Абсолют, как некий сгусток совершенства, и далее, из него же, как из «ничего» Бог творит мир и человека. Сотворенность из «ничего» привносит некоторую «ничтожность», неопределённость, неупорядоченность в природу мира и человека. В этом внутренняя родственность, подобие человека (который потенциально есть микрокосм) и мира (который потенциально есть космос). Собственно и грехопадение Бердяев объясняет как актуализацию неопределённости, разобщения, как разрушение (точнее забвение) духовного родства мира и человека, в результате которого мир распадается на противостоящие человеку объекты, и воспринимается человеком как объективная необходимость. То есть, изначально, после сотворения, человек пребывал в «сочувственном», «участном» отношении к миру. Это пребывание было естественно-благоприятным для человека, но не совершенным, потому что существовали другие возможности. Возможность – это потенция действительности, и полнота действительности достигаема исчерпанием возможностей. Поэтому Бердяев говорит о неизбежности грехопадения, о его необходимости. Вкушение людьми плодов «древа познания добра и зла» символизирует их переход в отстранённую позицию по отношению к миру, дистанцирование от него. Отсюда принятие искушения, заключённого в словах змия: «Будете, как Боги», то есть желание стать над миром, обрести над ним власть, которое в конечном итоге приводит к противоположному результату – подавленности человеческого существования тяжестью противостоящего ему «мира».

Бердяев соглашается с мыслью о том, что подобное познается подобным, выводя из нее следствие, что подобное может быть осмысленно, то есть подвержено смысловому преобразению, гармонизации со стороны подобного. И отсюда выходящий за рамки христианской теологии парадоксальный вывод – Бог, вследствие своего совершенства, не способен преобразовать несовершенство мира, завершить творение, доустроить его до космического состояния. В этом основная творческая задача человека, его миссия.

Истинное творчество характеризуемо Бердяевым как не-вещное отношение к миру и, потому, осмысление его и диалог с ним. Как тут не вспомнить высказывание другого русского мыслителя, М. М. Бахтина: «Отношение к вещи (в её чистой вещности) не может быть диалогическим (то есть не может быть беседой, спором, согласием и т. п.). Отношение к смыслу всегда диалогично. Само понимание уже диалогично. Овеществление смысла (осуществляется – *прим. автора*), чтобы включить его в каузальный ряд» [1, с.300]. Взгляды Бердяева в этом вопросе очень сходны. Поэтому, в частности, научная деятельность определяется Бердяевым как нетворческая.

Творчество есть подвиг. Оно по сути своей жертвенно, так как есть преобразование и превозможение «мира» (мира в его падшем состоянии), отвращение от «мира сего» к миру горнему. Поэтому творчество согласно Бердяеву противостоит приспособлению и покорности сложившимся, установившимся порядкам (в том числе и церковным). Творчество – это дерзновение, но оно не эгоистично и не анархично, если направляется любовью. В этом случае оно есть сотрудничество человека с Богом в деле устройства мира в космос, и приводит к обожению человека.

Такое предельное, окончательное творчество (Бердяев говорит о грядущей творческой эпохе) сверхкультурно. Культура, искусство – символичны, не бытийственны, не совершенны. Они – лишь знаки, проблески будущего совершенства. Так как согласно Бердяеву (и здесь он солидаризируется с марксизмом, который считает достаточно полноценной социологической теорией) особенности культуры во многом обусловлены социально-экономическими факторами, то есть укоренены в падшем состоянии мира. Поэтому культуру должно превозмочь и преобразить, как и мир в целом.

Следует отметить, что рассуждения Бердяева о творчестве носят не строго логический характер. Тема творчества для Бердяева глубоко личностна, экзистенциальна, поэтому не может быть просто рационально сконструирована. Она переживаема и мистически, интуитивно «схватываема». Отсюда опора не на жесткую, двузначную логику. Логическое (строго логическое) мышление вообще имеет субъект-объектную структуру. По Бердяеву же раздельное «противостояние» субъекта и объекта есть выражение объективации – следствие грехопадения, нарушенной

целостности, не-космичности, не-соборности мироздания. Поэтому логическое мышление – адекватный инструмент лишь для науки, как для нетворческого, приспособительного постижения мира (и таким образом закрепления его падшего состояния). Истинное философствование, как считает Бердяев, должно быть экзистенциально и персоналистично и должно опираться не на систему логико-понятийных связей, а на некое рационально-иррациональное целостное, субъективированное постижение.

Принимая (изначально) бинарные оппозиции, Бердяев пытается их исчерпать как возможности. В этом можно усмотреть нечто иное, но в конечном смысле аналогичное постмодернистской практике деконструкции Ж. Деррида.¹ Результирующий же смысл не выводит логически, он именно интуитивно «схватываем». Он есть выбор как осуществление свободы, как её актуализация. Очень важно подчеркнуть, что это именно выбор, а не «выбирание». «Выбирание» предполагает сомнение, доказывание, построение строгих логических цепочек, что подавляет свободу, мешает творческому осуществлению. То есть, в отличие от логического мышления, для мышления Бердяева бинарные оппозиции нужны, чтобы их преодолеть, чтобы в конечном итоге от них оттолкнуться, а не завершить ими построение системы.

Посмотрим на проблему и с другой стороны. Исчерпание возможностей, для Бердяева, – это именно способ достижения полноты, а не путь осознания человеком своей ничтожности и «несоразмерности» Богу, это доказательство того, что человек способен преодолеть зло и ничтожность. Иначе, считает Бердяев, существование, а, следовательно, и творение Богом человека бессмысленно. Но Бог, как Абсолют, не может создавать бессмысленно. Поэтому для Бердяева не приемлема мысль о том, что человек способен быть лишь более или менее совершенным «музыкальным инструментом» в руках Бога. Так как в этом случае человек не обладает свободой и не может быть образом и подобием Бога.

Мышление Бердяева противоречиво-динамично, иначе говоря, не понятийно, а сверхпонятийно, протоформично. Раскроем смысл последней характеристики. Термин «протоформа мышления» был разработан советским философом Д.А. Ждановым для описания единиц особого уровня мышления, соединяющего в себе элементы образности и абстрактности. «Протоформа» как единица мысли является промежуточной ступенью в развитии мысли от представления к понятию. Согласно Д.А. Жданову «протоформы» возможны и в зрелом мышлении современного человека, если это мышление оперирует единичными целостными образами, не расчленёнными на элементы и включающими в одно мыслимое содержание субъект, предикат и их взаимоотношения [10, с.109]. Для характеристики специфики мышления Н.А. Бердяева данный термин впервые применен С.А. Титаренко [19, с.27-39].

Протоформность мышления конституируется его антропологизмом, что характерно как для дологического, так и для постлогического мышления. Дологическое мышление антропоморфно, то есть неосознанно антропологично, так как человек видит себя в зеркале природы, но ещё не осознаёт себя в полной мере, как личность. Доказательная база христианства во многом строилась на развенчании скрытой антропологичности язычества, и противопоставлении ей тео-логичности. Эпоха Возрождения – своего рода антропологический поворот, но он часто выявляем в некоей нездоровой конкуренции человека с Богом. Новое время, по-сути, логоцентрично, до забвения и теологичности, и антропологичности. Поэтому Бердяев провозглашает новый антропологический поворот, но такой, при котором противоречие между антропологичностью и теологичностью снимается через диалогичность. И образ Христа рассматривается Бердяевым, прежде всего, как диалогичный, в своей божественно-человеческой природе. Отсюда обращённость мыслителя к мистической традиции и к мистическому опыту.

В «Смысле творчества» философ пишет: «Через Христа Бог перестаёт быть для нас хозяином, господином и повелителем и промысел Божий перестаёт быть самодержавием. Начинается внутренняя, совместная, интимная жизнь человека с Богом, сознательная причастность человека к Божественной природе» [3, с.167]. Как видно Бердяев приходит к осознанному антропологизму, с опорой на сознание, обращённое на внутренний, неотчуждённый диалог с Богом и миром. Такое сознание оформляемо не абстрактными понятиями, а целостными экзистенциалами – протоформами мышления. Сам Бердяев отмечает в «Философии свободного духа»: «Традиционное катафатическое богословие было подавлено мышлением в рациональных понятиях, и потому для него оставалась закрытой внутренняя жизнь Божества, из которой только и постижимо творение мира и человека, т. е. отношение Бога к своему другому» [4, с.130]. И далее: «Отношения между Богом и человеком в высшей степени живые и интимные отношения, конкретная драма любви и свободы. Такой живой персонализм всегда бывает мифологичен. Встреча Бога с человеком есть мифологема, а не философема» [4, с.133]. Отсюда выразительная образность и афористичность строя философских произведений Бердяева, что сближает их с интенциями мифологического, поэтического мышления у Хайдеггера и в философских концепциях постмодернизма.

Сделаем вывод. Специфичность рассмотрения проблемы творчества в философии Н.А. Бердяева, на наш взгляд, сводится к следующим основным положениям:

- творчество понимается как сотрудничество человека с Богом, роль человека в котором носит активный и свободный характер;
- творчество в своей полноте реализуемо как предельное исчерпание возможностей, результирующее в «снятии» бинарных оппозиций;

– творчество понимается как духовный подвиг, направленный на смысловое преображение мира и человека;

полнота реализации творческого мышления максимально выразима через протоформность и диалогическую антропологичность творческого сознания.

Список литературы: 1. *Бахтин, М.М.* Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа [Текст] / Михаил Михайлович Бахтин // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / сост. С. Г. Бочаров ; текст подгот. Г. С. Бернштейн и Л.В. Дерюгина ; примеч. С.С. Аверинцева и С.Г. Бочарова. – М. : Искусство, 1979. – 424 с. – (Из истории сов. эстетики и теории искусства). – С. 300. 2. *Бердяев, Н.А.* Самопознание (Опыт философской автобиографии) [Текст] / Николай Бердяев ; сост., предисл., подг. текстов, ком. А. В. Вадимовна. – М. : Книга, 1991. – 448 с. 3. *Бердяев, Н.* Смысл творчества [Текст] / Николай Бердяев. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА : ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – 414 с. – (Философия, Психология). 4. *Бердяев, Н.А.* Философия свободного духа [Электронный ресурс] / Николай Бердяев. – М. : Республика, 1994. – 480 с. – Режим доступа : http://www.krotov.info/library/02_b/berdyayev/1927_23_00.html. 5. *Библия.* Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями ; Синодальный перевод Библии [Текст]. – М. : Изд-во Моск. Патриархии, 1989. – 2536 с. 6. *Гальцева, Р.А.* Николай Бердяев – философ творчества и теоретик культуры [Текст] / Р. А. Гальцева // Н.А. Бердяев. Философия творчества, культуры и искусства. – Т.1 / предисл. Р. А. Гальцевой. – М. : Искусство, Лига, 1994. – 542 с. 7. *Горных, А.А.* Деконструкция [Текст] / А.А. Горных, А.А. Грицанов // Постмодернизм. Энциклопедия / сост. и науч. редакторы А. А. Грицанов, М. А. Можейко. – Мн. : Интерпрессервис ; Книжный Дом, 2001. – 1040 с. – (Мир энциклопедий). – С. 197. 8. *Двуреченская, Т.А.* Философские взгляды В.С. Соловьева и Н.А. Бердяева [Текст] / Т.А. Двуреченская. – М. : МИФИ, 2001. – 48 с. 9. *Ермичев, А.А.* Творчество и культура в философии Н.А. Бердяева [Текст] / А.А. Ермичев // Религия и свободомыслие в культурно-историческом процессе : межвуз. сб. / под ред. проф. С.Н. Савельева. – СПб. : Изд-во СПб. ун-та, 1991. – 183 с. – С. 106 – 116. 10. *Жданов, Д.А.* Возникновение абстрактного мышления [Текст] / Дмитрий Жданов. – Х. : Изд-во Харьк. ун-та, 1969. – 176 с. 11. *Зеньковский, В.В.* История русской философии [Текст] / Василий Зеньковский. – М. : Академический Проект, Раритет, 2001. – 880 с. 12. *Зеньковский, В.В.* Проблема творчества. По поводу книги Н.А. Бердяева «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» [Текст] / В.В. Зеньковский // Н.А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1 / сост., вступ. ст. и прим. А. А. Ермичева. – СПб. : РХГИ, 1994. – 573 с. – С. 284 – 305. – (Русский путь, т. 1). 13. *Иванов, Вяч.* Старая или новая вера? [Текст] / В. И. Иванов // Н. А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1 / сост., вступ. ст. и прим. А. А. Ермичева. – СПб. : РХГИ, 1994. – 573 с. 14. *Лундберг, Е.* Творчество как спасение [Текст] / Е. Лундберг // Мысль и слово : Философский ежегодник. – Т. I / под ред. Г. Г. Шпета. – М., 1917. – С. 277 – 296. 15. *Майоров, Г.Г.* Формирование средневековой философии (латинская патристика) [Текст] / Геннадий Георгиевич Майоров. – М. : Мысль, 1979. – 431 с. 16. *Пустовит, А.В.* Этика и эстетика: Наследие Запада. История красоты и добра : учеб. пособие [Текст] / А.В. Пустовит. – К. : МАУП, 2006. – 680 с. 17. *Силантьева, М.В.* Н.А. Бердяев: проблема личности как ключ к философии языка [Электронный ресурс] / М. В. Силантьева. – Режим доступа : http://old.mgimo.ru/kf/docs/silantieva_personality_problem.htm. 18. *Соколов В. В.* Средневековая философия : учеб. пособие для филос. фак. и отделений ун-тов [Текст] / Василий Васильевич Соколов. – М. : Высш. школа, 1979. – 448 с. 19. *Титаренко, С.А.* Специфика религиозной философии Н.А. Бердяева [Текст] / С.А. Титаренко ; науч. ред. Г. В. Драч ; Ростов. гос. ун-т. – Ростов н/Д : Изд-во Ростов. ун-та, 2006. – 288 с.

Поступила в редколлегию: 10.04.2009

Рецензент: докт. филос. наук, проф. И.З.Цехмистро

С.Г. ПИЛИПЕНКО, аспірант, Луганський національний аграрний університет

КУЛЬТУРНА ІДЕНТИФІКАЦІЯ: ЗА І ПРОТИ

Для сучасних глобалізаційних процесів є характерною проблема взаємодії культур, що сприяє не лише руйнуванню певних традиційних уявлень, але й вибудовуванню нових, більш складних і неоднозначних. Культурна ідентифікація пов'язана з пошуком відповіді на питання: до якої культури належить індивід (суспільство), який зміст, емоційне забарвлення, соціально-політичне й економічне значення має для нього приналежність до даної культури? Наднаціональні культури, реалізуючи моделі культурної ідентичності, порушують питання про проблему вибору, тим самим, розширюючи уявлення про існуючі сучасні культурні конфлікти.

Ключові слова: культурна ідентифікація, наднаціональна культура, культурні конфлікти, глобалізаційні процеси.

Для современных глобализационных процессов характерной является проблема взаимодействия культур, оказывающей содействие не только разрушению устоявшихся традиционных представлений, но и выстраиванию новых, более сложных и неоднозначных. Культурная идентификация связана с поиском ответа на вопросы: К какой культуре принадлежит индивид (общество), какой смысл, эмоциональную окраску, социально-политическое и экономическое значение имеет для него принадлежность к данной культуре? Наднациональные культуры, реализующие модели культурной идентичности, ставят вопрос о проблеме выбора, тем самым, расширяя представления о существующих современных культурных конфликтах.

Ключевые слова: культурная идентификация, наднациональная культура, культурные конфликты, глобализационные процессы.

The problem of cultural cooperation characterizes modern globalization. It influences not only destruction of traditional opinions but development of new more complicated ones. Cultural identification is connected with the searching of answers to the following questions: What cultural is a person (society)? What sense, emotional coloring, social, political and economical meanings has this belongings for him? Supranational cultural, realizing model of cultural identity, put problem of choice. It widens the view about modern cultural conflicts.

Keywords: cultural identification, supranational culture, cultural conflicts, modern globalization.

Проблема ідентифікації сучасної людини є, напевно, однією з тих проблем, вирішення якої стає актуальним і можливо відноситься до найважливіших завдань філософсько-гуманітарного дискурсу сьогодення. Як справедливо зазначає С. Хантінгтон, «народи і нації намагаються відповісти на саме просте питання «Хто ми такі?» [1, с.17], національні держави опинилися перед загрозою свого подальшого існування, особистість, а інколи цілі спільноти - перед питанням стосовно своєї культурної ідентифікації. «Люди відкривають нові, але найчастіше старі символи ідентифікації, і виходять на вулиці під новими, але частіше старими знаменами, що призводить до війни з новими, але найчастіше старими ворогами» [1].

Пов'язано це, насамперед, з усвідомленням становлення нового світогляду, де по-новому намагаються розв'язати дилему сучасного світу: інтеграції і диференціації усіх сфер діяльності людини як на світовому рівні так і на локальному. Розглядаючи дані процеси (інтеграції і диференціації), треба звернути увагу на те, що втрата чи не врахування належним чином такого фактора як культура не лише не дає змоги розкрити реалії сучасності, але й спрямовує дослідника на хибний шлях.

Насамперед зазначимо, що однією з очевидних тенденцій сучасного світу є інтенсивне зростання найрізноманітніших культур, їх вихід на світову арену в якості самостійних суб'єктів. У цьому зв'язку є закономірним співставлення різних форм культури, що також визначає зміни стилю мислення, поведінки та ціннісних орієнтирів людей на всіх рівнях. У той же час, людство розуміється як рухлива культурна різноманітність, що означає синтез угруповань та спільнот, які формують культурний ландшафт всесвітньої історії. І у першому, і у другому випадку йдеться про «цивілізацію» чи, за думкою вітчизняного дослідника Ю. Павленка, «цивілізаційну історію людства» [2, с. 97].

Не зупиняючись на детальному аналізі філософсько-історичних праць О. Шпенглера, А. Тойнбі чи Ф. Броделя, що вже стали класикою, лише зазначимо: і сьогодні питання стосовно існування як цивілізації так і взаємодії між різними цивілізаціями не є вирішеними. Проблема їх розв'язання і є тією цариною, де протягом останніх десятиліть відбуваються запеклі дискусії стосовно майбутнього людства. Саме протиріччя між формами культури дозволяють говорити не лише про становлення єдиної глобальної цивілізації, але й усвідомити наявність певної конфронтації та конфліктів на регіональному, національному, міжнародному рівні або між традиціоналізмом і сучасністю. Цікавим, у даному аспекті, є висловлення М. Крозье: «Головна соціальна й політична тенденція складається в непереборному русі особистостей і груп до свободи. Прагнення до неї непереборне, тому що джерело її перебуває в самому русі суспільства, а не ідеології, хоча вона завжди була однією з (якщо не основною) цінностей Заходу» [3, с.65]. Це свідчить про поширення у сучасному світі цінностей таласократичної культури, що стверджує принципи толерантності та розвитку особистості.

Доречним є зауваження російського культуролога А. Чучина-Русова стосовно того, що те, що ми розуміємо під поняттям «культура», являє собою єдиний, неперервний процес, котрий протікає одночасно в різних соціокультурних структурах, склад якого постійно змінюється [4, с.3]. Мова йде про вже зазначені вище процеси інтеграції і диференціації. Отже, чи можна стверджувати, що розвиток не має альтернатив, або, навпаки, - надає широкий спектр сприймання, усвідомлення і реалізації потенційних можливостей системи чи то на регіональному, чи міжнародному рівні?

Виникаючі протиріччя є своєрідною відповіддю на постійно зростаючі темпи соціальних змін і неможливістю адекватної адаптації до них. Нова соціальна реальність проголосила пошук ідеології, що не лише об'єднала б, згуртувала, направила й ін., але й виступила б необхідною умовою стабільного функціонування і відновлення системи. Яскравим прикладом цього є публікація: «Національна ідея в самопізнанні й самотворенні народу» [5], де автор доводить необхідність ідейного начала вказуючи, що «ідея (думка) творить людське буття, визначає його характер». Дана теза, на наш погляд, є застарілою, бо в даному випадку ідеологія (чітко задана схема поведінки, мислення і ін.), а не культурна ідентифікація виступає об'єднуючим началом. Але наскільки ідеологія може зберігати цілісність певної нації чи підтримувати їх взаємодією?

Ідейне начало, що передує людському існуванню, виступає жорсткою схемою поведінки, яка не в змозі адаптуватися до умов, котрі постійно змінюються. Така поведінка може бути традиціоналізмом, коли відбувається сліпе наслідування вже існуючої традиції, без можливості не лише альтернативи, але й осмислення. Такий традиціоналізм – це перший крок до встановлення тоталітаризму, ідеї вождя чи самої Ідеї, вірність якій повинна домінувати в світогляді кожної людини.

Якщо ж зупинитися на твердженні, що ідеологія необхідна для об'єднання і консолідації суспільства, то знову ми повертаємося до думки, що лише зовнішнє втручання може забезпечити існування системи, ідея свободи вибору заперечується, тим самим втрачаються імпульси саморозвитку, бо мова йде не лише про неможливість гнучко і терпимо ставитися до інших культур, про закостенілість не лише юридично-правових норм, але й про обмеженість культури, про недостатню духовність. Вся ця орієнтація на ідею, ідеологію як підґрунтя людського існування повертає нас назад, до телурократичної культури, що веде до панування ідеократії і вже належить минулому, оскільки телурократія вже програла своє історичне змагання з таласократією, про що свідчить поширення у всьому світі цінностей таласократичної культури.

Зовсім інакше сприймається ідея чи ідеологія у відкритій ціннісносрямованій (таласократичній) культурі, де найбільшою цінністю «є вільна людина, окремішня людина, індивідуальність і особистість, бо єдино вона і тільки вона усвідомлює й інтеріоризує схеми своїх же власних успішних дій. Отже і творцем і носієм цінностей у решті решт є людина, і вся система цінностей відкритої культури формується навколо неї і для неї» [6, с.299]. Саме тому, великого значення набуває ідентифікація культури; протистояння відкритої таласократичної культури і закритої телурократичної культури є не лише реальністю, але й причиною існуючих конфліктів сьогодення

В останні роки Україна переживає настільки стрімкі зміни в усіх сферах життєдіяльності (економічній, політичній, культурній, духовній), що це, на жаль, викликає не тільки відсутність ідентичного сприйняття даних процесів, але й супроводжується втратою культурної ідентифікації. Остання - виступає параметром самосвідомості й самовизначення людини, держави, суспільства, без якої неможливо не тільки усвідомлення минулого, сьогодення, але й розуміння майбутнього.

Сьогодні вже виникло протиріччя стосовно майбутнього і шляхів його досягнення, яке можна висловити наступним чином: у масовій свідомості відбувається зіткнення позицій, які умовно можна визначити як протосоціалістичні і протокапіталістичні. Гіпотеза, стосовно байдужості щодо питання про суспільний порядок не підтверджується [7, с.75]. Пов'язано це з тим, що вступаючи у взаємовідносини, люди мають свою індивідуальну шкалу культурних смислів, в результаті чого виникає ніким не спланований спонтанний порядок, який не можна зрозуміти, аналізуючи відокремлені культурні фактори.

Отже, враховуючи той факт, що соціальний простір не виступає однорідним стосовно існуючих цінностей, то суспільство ще певний час залишатиметься у стані кризи, і пов'язано це з конфліктом інтересів, мети і засобів досягнення, тобто ціннісними аспектами життєдіяльності людини на будь-якому рівні системи. Саме це необхідно враховувати при вирішенні вже існуючих проблем, де основного значення набуває культурна ідентифікація людини і суспільства.

Як відзначає російський культуролог А. Я. Флієр, існують «елементи мотивації в діяльності людини, які не мають прямого й безпосереднього відношення до переслідуваної мети, власне кажучи, але не дозволяють людині використати будь-який спосіб для досягнення поставленої мети, а жадають від нього вибору, найбільш прийнятного з моральних, світоглядних, релігійних, етичних або інших ціннісних міркувань і правил, що розповсюджені в даному суспільстві» [8, с.127]. Додамо, що даний вибір не можливий без культурної ідентифікації, а також культурної спадщини, що виступає здобутком не лише певної нації, але й усієї світової спільноти. Такий підхід дозволить відійти від традиціоналізму, закостенілості, егоцентристського сприймання культури. Саме культурна спадщина виступає тим необхідним базисом без якого не можливе існування не лише суспільства, але й культурної ідентифікації як людини, так і суспільства.

Культурна ідентифікація вирішує два головних завдання: забезпечення внутрішньої стабільності суспільства, обмеження тенденцій, що ведуть до розпаду суспільства, в той же час забезпечення прагнення до змін, відкликання на потреби не теперішнього, а майбутнього. В нашому випадку мова йде не лише про адаптацію, але й про вихід суспільства на більш високий щабель взаємодії з іншими системами – про створення

наднаціональної спільноти. Зазначимо, що дана ідея є однією з парадигм стосовно майбутнього розвитку людства, що співіснує з такими як, наприклад, «два світи: ми і вони»; «реалістична» парадигма; поліцивілізаційна модель та ін. [1, с.30-45].

Саме тому, процес трансформації суспільства, піднесення межі людської свободи, як результат гуманістичних досягнень людини, виводить на новий рівень проблему вибору у контексті культурної ідентифікації. Перед людством постала проблема не тільки підтримання динамічного розвитку, але й відтворення принципово нових відношень, які б не тільки забезпечили стабільний розвиток, але й запобігали б появленню кризових станів сучасності. У той же час критичний стан суспільства вимагає об'єктивного виникнення нових культурних форм, котрі зможуть відтворити втрачений взаємозв'язок не лише між поколіннями, але й між існуючими цінностями людства.

Отже, культурна ідентифікація виступає тим середовищем, де відбувається культурний симбіоз минулого і майбутнього, традицій і новацій. В ситуації кризи в «гру» вступає не випадковий досвід індивідів, а досвід відкоригований багатовіковою практикою. Адже культурна ідентифікація не є штучним витвором певної нації, вона, перш за все, результат внутрішньої боротьби багатьох поколінь за право існувати, за право бути почутими, за право повноцінного діалогу з іншими спільнотами. Тільки за такої умови можливе бачення не лише позитивного у власній історії, але й пояснення і розуміння тих помилок, що вже сталися, бо саме переписування власної історії стверджує насилля певної ідеї чи культу, що підкоряють свободу і заперечують можливість творчого пошуку. Насправді на Україні мова має йти не про переписування історії, а про відновлення в людській свідомості її справжнього аутентичного змісту. Наприкінці наведемо думку А.С. Карміна: «Звичайно, не все в сучасній культурі може нам подобатися, і не все з етнічної культури повинне бути виключене з неї. Турбота про збереження або навіть відродження якихось незаслужено забутих плодів древньої народної мудрості повинна диктуватися не тільки однією любов'ю до минулого, а насамперед любов'ю до майбутнього... Любов до минулого прекрасна, якщо вона надихається любов'ю до майбутнього» [9, с.147-148].

Список літератури: 1.Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций [Текст] / С. Хантингтон. – М. : Праксис, 2003. – 394 с. 2.Павленко, Ю. Загальні контури цивілізаційної історії людства [Текст] / Ю. Павленко // Сучасність. – 1997. – №6. – С. 95 – 104. 3.Крозье, М. Основные тенденции современных сложных обществ [Текст] / М. Крозье // Социально-политический журнал. – №67. – 1992. – С. 57 – 68. 4.Чучин-Русов, А.Е. Культурно-исторический процесс: форма и содержание [Текст] / А.Е. Чучин-Русов // Вопросы философии. – 1994. – №3. – С. 3 – 18. 5.Токар, Ю. Національна ідея в самопізнанні й самотворенні народу [Текст] / Ю. Токар // Урядовий кур'єр. – 7 листопада. – 2002. – №207. – С. 2 6. Європейська та українська культура в нарисах [Текст] / за ред. І.З. Цехмістро, В.І. Штанько, В.С. Старовойт, В.М. Леонтьєвої. – К. : Центр навчальної літератури, 2003. – 320 с. 7.Кононов, И.Ф. Адаптационные и адаптирующие стратегии поведения

городских жителей [Текст] / И.Ф. Кононов // Социология: теория, методы, маркетинг. – 1999. – № 2. – С. 69 – 81. 8.Флиер, А.Я. Современная культурология: объект, предмет, структура [Текст] / А.Я. Флиер // Общественные науки и современность. – 1997. – № 2. – С. 124 – 153. 9. Кармин, А.С. Основы культурологии: Морфология культуры [Текст] / А.С. Кармин. – СПб. : Алетейя, 1997. – 452 с.

Надійшла до редколегії 15.04.2009
Рецензент: докт філос. наук, проф.І.З. Цехмістро

УДК 159.964.2:316.257

М.М. МІЩЕНКО, аспірант, Харківський національний університет ім. В.Н. Каразіна

КРИТИКА ПСИХОАНАЛІТИЧНОЇ МЕТОДОЛОГІЇ (ДО ПИТАННЯ ПРО ОБҐРУНТУВАННЯ ПСИХОАНАЛІЗУ ЯК ГЕРМЕНЕВТИКИ)

В статті надається аналіз критики психоаналітичної теорії та практики К. Попером, А. Грюнбаумом, П. Рікером та Ю. Габермасом. Ця критика стимулювала пошук нових методологічних засад психоаналізу. На думку автора, сучасному розвитку культури якнайбільше відповідає герменевтичний варіант психоаналізу. Автор стверджує можливість подання психоаналітичної практики, яка має інтерпретативний характер, як особливого роду герменевтичної практики.

Ключові слова: психоаналітична теорія, психоаналітична практика, герменевтична ситуація, інтерпретація, розуміння.

В статье предоставляется анализ критики психоаналитической теории и практики К. Попером, А. Грюнбаумом, П. Рикером и Ю. Хабермасом. Данная критика стимулировала поиск новых методологических основ психоанализа. По мнению автора, современному развитию культуры более всего соответствует герменевтический вариант психоанализа. Автор утверждает возможность предоставления психоаналитической практики, обладающей интерпретационным характером, как особого рода герменевтической практики.

Ключевые слова: психоаналитическая теория, психоаналитическая практика, герменевтическая ситуация, интерпретация, понимание.

The article gives an analysis of the criticism of the psychoanalytic theory and practice of K. Popper, A. Grunbaum, P. Ricuer and J. Habermas. This criticism stimulates the search of the new methodological basis of the psychoanalysis. In authors opinion modern development of culture corresponds with most of all the hermeneutical version of psychoanalysis. The author states a possibility of the representation of psychoanalytic practice which has an interpretative character as a special type of hermeneutics.

Keywords: psychoanalytic theory, psychoanalytic practice, hermeneutic situation, interpretation, comprehension.

Психоаналітична теорія та практика, починаючи від свого заснування Зіґмундом Фрейдом та до сьогодні, витримали багато перевтілень, трансформацій та нищівної критики. Можна виділити три історичні етапи розвитку психоаналізу: по-перше, це ідеї щодо функціонування несвідомої

частини психіки, які існували до Фрейда, тобто ті ідеї, які ми можемо вважати «провісниками» психоаналізу, по-друге, класичний психоаналіз Зігмунда Фрейда та його послідовників і, по-третє, сучасний психоаналіз, який Ф. Р. Філатов [11] називає «постмодерністською епохою психоаналізу», що характеризується недовірою до будь-яких метатеорій та нарративів, ревізією психоаналізу та вилученням з нього «міфічних» привнесень, **критичним переосмисленням** фрейдівської доктрини, а також – визнанням принципу багатоманітності інтерпретацій та включенням психоаналітичного дискурсу в інші дискурси. Чисельну критику психоаналізу, що характеризує третій етап його розвитку (хоча, критикували психоаналіз увесь час його існування), умовно можна поділити на два напрями. Це критика зі сторони науковців, неопозитивістів та захисників «чистоти» наукових методів (К. Поппер, А. Грюнбаум) з одного боку, та критика психоаналітичних основ, закладених Фрейдом, зі сторони філософів (П. Рікера, Ю. Габермаса, К. Ясперса та ін.) – з іншого. Критика відкрила нову сторінку в розвитку психоаналітичної теорії та практики: поставивши під сумнів ті чи інші фрейдівські постулати, як противники, так і захисники психоаналізу стимулювали **пошук нових визначень психоаналізу** та його **нових методологічних засад**. Завдяки пошуку нових варіантів психоаналітичної теорії та практики, які б відповідали сучасному розвитку культури, одним з найвпливовіших та найприйнятніших став **герменевтичний варіант** психоаналізу, який дозволив, на нашу думку, підняти психоаналіз на новий щабель розвитку, відкинувши всі прогнози щодо «смерті» психоаналізу чи неефективності його методів. Розвиваючись згідно з викликами дійсності, психоаналіз в змозі корегувати власну методологію, забезпечуючи і «науки про дух» і «науки про природу» методологічною базою та новими відкриттями, а головне, залишаючись такою «наукою про людину», що здатна лікувати, надавати допомогу та відкривати шлях до самопізнання.

Поставивши *завдання* проаналізувати думки А. Грюнбаума, К. Поппера, Ю. Габермаса та П. Рікера щодо психоаналізу та його методологічних засад, ми зосередимося на герменевтичному варіанті психоаналізу, який у відповідь на спростування «науковості» його методології дослідження чи підозри в істинності отриманих ним результатів, спромігся втримати, відновити та врівноважити положення психоаналізу в сучасній культурі. Отже, аналіз критики психоаналізу приведе нас до головної *мети* нашої роботи – репрезентувати психоаналіз як герменевтичну дисципліну і, завдяки Ю. Габермасу, П. Рікеру виділити такі його риси, як інтерпретативна діяльність, діалогова форма спілкування, оповідний характер психоаналітичних фактів та ін. П. Куттер [5] досліджуючи критику, котрої зазнав психоаналіз, доводить, що в багатьох випадках критика не завжди є доречною та правильною, як, наприклад, звинувачення психоаналізу в недостатній науковій обґрунтованості, адже отримані психоаналітичними

засобами результати перевіряються методами, котрі складають протилежність психоаналізу і взагалі не можуть бути застосованими до несвідомих процесів. Також, не можна заперечувати психоаналіз, якщо він не відповідає деяким специфічним вимогам сучасного природознавства, наприклад, фізики.

Одним з найпомітніших критиків психоаналізу, що знайомий вітчизняним читачам, є Адольф Грюнбаум, який в статтях «Теорія Фрейда та філософія науки» [4], «Чи відживає фрейдистський психоаналіз свій час» [3], «Критика психоаналізу» [2] говорить про моральні, соціальні та політичні аспекти психоаналізу. Грюнбаум виступає проти психоаналізу як науки, вважаючи, що науковість в класичному варіанті йому не притаманна. Якщо говорити про психоаналіз як про науку – то з величезними застереженнями, тому що це **«погана наука»** внаслідок специфіки методологічних заходів та їх перевірки [1]. Грюнбаум заперечує **надійність клінічних даних**: вони не можуть надати єдино вірного розуміння причин душевних хвороб. Крім того, клінічні дані – це результат суб'єктивного бачення аналітика, навіть вільні асоціації, що мають в психоаналізі велике значення, трактуються Грюнбаумом як такі, що виникають завдяки «підказкам» аналітика [2, с. 121].

Критика Грюнбаума стосується не лише науковості психоаналізу, а й його герменевтичної реконструкції, яка є ще одним «міфом», за яким психоаналіз ховає свої слабкі сторони. Перш за все, Грюнбаум ставить під сумнів вживання лінгвістичного терміну **«значення»** в психоаналізі. Психоаналітичне відношення симптом-причина описується поняттями смислу або значення, що не є доречним, адже пошук смислу та значення симптому не є діяльністю з семантичного осмислення тексту, скоріше, це пошук первопричини маніфестації симптому, орієнтований на відновлення каузальних зв'язків. Науковий статус в психоаналізі мають деякі часткові гіпотези, на яких базується клінічний досвід аналітиків, тому треба відмовитися від метапсихології взагалі, залишивши ці окремі практичні методи, що можуть стати в пригоді психології та психіатрії та відповідають загальним для усієї медицини критеріям науковості.

Якщо для Грюнбаума психоаналіз – це не досконала, «погана» наука, то Карл Поппер відмовляє психоаналізу в науковості взагалі. Поппер проводить чіткий розподіл між фізичними та метафізичними теоріями, а лінією їхньої демаркації слугує **«принцип фальсифікування»**. Попперівська головна думка стосується того, що всі емпіричні теорії мають піддаватися фальсифікуванню, тобто можуть бути науково або підтверджені, або спростовані. А для психоаналізу можливість фальсифікації відсутня, досвід психоаналізу такий, що його взагалі неможливо фальсифікувати: немає таких фактів, щоб ставити під сумнів його припущення та гіпотези. Стосовно цього Г. Скірбекк та Н. Грильє [9] наводять такий приклад: аналітик надає деяке тлумачення, і, якщо воно прийняте, то тлумачення вірне, а якщо ні – то це не

неправильне тлумачення і не вина аналітика, – це значить, що супротив пацієнта настільки сильний, що заважає правильному сприйняттю тлумачення. Таким чином, ми не можемо ніяк фальсифікувати тлумачення, немає підходів до його спростування. Ніякий теоретичний постулат в психоаналізі неможна емпірично проконтролювати. Психоаналіз робить ризиковані прогнози, котрі не відповідають попперівським параметрам науковості, не можуть бути відкритими для критики. А якщо психоаналіз і має цікаві положення, то не в тій формі, котра може бути перевіреною, а в формі ненаукового (метафізичного) знання. «Кожна серйозна перевірка теорії є спробою спростувати її. Отже, перевірка є те саме, що спростування, або фальсифікованість. І якщо ми хочемо називати „емпіричними” або „науковими” лише такі теорії, котрі можна перевірити емпірично, то ми маємо вивести, що саме можливість емпіричного спростування є відмінною особливістю емпіричних, або наукових, теорій... Якщо прийняти цей „критерій спростування”, то ми одразу побачимо, що *філософські*, або метафізичні, теорії є *неспростовними за визначенням*» [10, с. 329]. При цьому, навіть якщо внаслідок фальсифікування теорія спростовується, вона все одно залишається науковою, бо сама можливість спростування підводить її до рангу наукових. Наука часто помиляється, навіть перевірені і спростовані, а значить, хибні положення залишаються науковими, а істинне положення, але яке не фальсифіковане, залишається поза статусу наукового. Це положення Поппера мало чисельну критику, навіть Грюнбаум, який був проти науковості психоаналітичних постулатів, підкреслював його необґрунтовані докази.

Герменевтична версія психоаналізу з'явилася в останні десятиліття розвитку психоаналізу у зв'язку з критичним станом у середині самого психоаналізу, а також у відповідь на чисельну критику його методологічних прийомів, їх науковості та ефективності. За герменевтичність психоаналізу виступили Ю. Габермас та П. Рікер. Вони також ставлять під сумнів природничу версію психоаналізу З. Фрейда, і, зосередивши увагу на розумінні та інтерпретативному характері психоаналітичної методології, наголошують на психоаналізі як герменевтичній дисципліні (що, до речі, довгий час сам про себе не знав психоаналіз і його творець З. Фрейд в гонитві за визнанням серед природознавчих наук). Цю ситуацію Юрген Габермас відмічає як **«сцієнтичне самонерозуміння»** або як плутанину між саморефлексією та каузальністю як головними характеристиками психічних феноменів. Петер Куттер в роботі «Сучасний психоаналіз. Введення в психологію несвідомих процесів» [5] надає чітку відмінність психоаналізу від інших видів психотерапії, наголошуючи на тому, що психоаналітична техніка, ставлячи собі за мету тотальний розбір особистості для самопізнання та пошуку істини, базується перш за все на роботі з інтерпретацією, а отже, маємо герменевтичний метод розуміння несвідомих процесів. Свого часу на

початку «Тлумачення сновидінь» Зігмунд Фрейд писав: «В подальшому викладенні я намагатимусь привести докази того, що існує *психологічна техніка*, котра дозволяє *тлумачити* сновидіння, і що при застосуванні цього методу будь-яке сновидіння виявляється *осмисленим* психічним феноменом...» [12, с. 13] (курсив М.М.). Робота з несвідомим, започаткована Фрейдом, трактується послідовниками герменевтичної версії психоаналізу як герменевтична, а ядром психоаналізу стає його соціальна складова: психоаналіз слугує встановленню комунікації пацієнта з собою та з іншими людьми. Так, для філософії Юргена Габермаса характерна конструктивна інтеграція психоаналізу, філософської герменевтики та соціології.

Габермас позитивно відкликається про психоаналіз та виступає проти його природознавчої версії, виділяючи **саморефлексію** як головну характеристику психоаналізу. В роботі «Пізнання та інтерес» [13] Габермас відзначає існування емпірико-аналітичних наук (забезпечують керування певними матеріальними, фізичними процесами), історико-герменевтичних (поширюють саморозуміння та розуміння між людьми) та соціально-критичних (звільнення свідомості від ідеологій), головна відмінність яких полягає в методах досягнення результатів при роботі з об'єктом. Головна відмінність гуманітарних наук в тому, що вони «...схоплюють свої факти за допомогою розуміння» [13, с. 91], перевірка висловлювань проходить внаслідок тлумачення, а пошук смислів висловлювань забезпечують правила герменевтики. Призначення історико-герменевтичних дисциплін – в розширенні взаєморозуміння між людьми. Габермас підніс герменевтичні та гуманітарні дисципліни до рівня наукових: «Навіть якщо гуманітарні науки схоплюють свої факти за допомогою розуміння, і навіть якщо вони мало турбуються про те, щоб знайти універсальні закони, все ж вони поділяють з емпірико-аналітичними науками загальне уявлення про метод: на основі теоретичної установки... описувати структуровану дійсність. Історизм перетворився на позитивізм гуманітарних наук» [13, с. 90-91]. І далі: «Розуміння смислу... націлене на встановлення згоди між людьми, що діють в кордонах традиційної самосвідомості. На відміну від технічного інтересу ми називаємо це інтересом практичним, пізнавальним» [13, с. 94].

Психоаналіз стає у Габермаса складовою теорії комунікативної дії, надаючи необхідну методологію для розуміння соціальних механізмів, корегування порушених мовних структур. Робота з пацієнтом під час сеансу являє собою метод аналізу та інтерпретації символічних та лінгвістичних структур для дослідження порушених комунікативних зв'язків і їх відновлення. Лінгвістичні структури мають бути підведені до психоаналітичного розуміння, зафіксувавши явний та скритий смисли мови, їх співвідношення та взаємодію на «сцені» психоаналізу. В психоаналізі всі свідомі структури (лінгвістичні, символічні, соціальні) – систематично порушуються під впливом несвідомих процесів. Це обумовлюється тим, що

патологічні утворення ведуть за собою постійне викривлення сприйняття дійсності та самого себе. Поки патологічне утворення не буде ліквідоване, викривлення буди проявляти себе систематично. Коли зафіксована, проаналізована та наділена необхідною інтерпретацією викривлена комунікація буде доведена до рівня свідомості пацієнта, то зміниться його світосприйняття, зміниться сама комунікативна сфера. І зміни ці можливі саме завдяки критичній рефлексії, що пов'язана у пацієнта з розумінням себе та свого внутрішнього світу.

Якщо герменевтика відновлює порушення в розумінні та спілкуванні, то психоаналіз робить це на рівні самого суб'єкта, а отже, є безумовно герменевтичною дисципліною. Психоаналіз – це **глибинна герменевтика**, головне призначення якої – стимулювання саморефлексії та саморозуміння. «Критичне усвідомлення власної біографії та формуючого її контексту приводить не до цінностно-нейтрального саморозуміння; навпроти, досягнутий герменевтичним шляхом самоопис невід'ємний від критичного відношення до самого себе» [14, с. 8].

Психоаналітична методологія може використовуватися не лише для індивідуального дослідження, можна екстраполювати її принципи на суспільство, досліджуючи та виправляючи комунікативні зв'язки. Критична теорія Ю. Габермаса, котра націлена на звільнення людей від нав'язування поведінки, образу мислення (тієї ж ідеології), має свій аналог в психоаналітичній практиці, націленої на звільнення від хибної свідомості окремого Я. Описані Фрейдом терапевтичні процедури є у Габермаса моделлю теорії універсальної інтерпретації, що поширює відносини лікар-пацієнт до будь-якої можливої форми комунікативного зв'язку між людьми, особливо коли ці зв'язки порушені. Габермас порівнює психоаналіз з критикою ідеології, адже обидва можуть змінювати рівень рефлексії в свідомості, поширюючи знання. Х.-Г. Гадамер критикував даний пункт філософії Габермаса, відстоюючи думку, що неможна ставити знак тотожності між індивідом та суспільством, застосовуючи одні й ті самі методи дослідження. Габермас, в свою чергу, виступає проти абсолютизації функції герменевтики, та замахів на її універсальність, адже вона є лише засобом соціологічного дослідження. Та головний результат полеміки полягає в тому, що опоненти приходять до висновку про безсумнівну герменевтичність психоаналізу.

Варіант «**феноменологічної герменевтики**», запропонований Полем Рікером, відрізняється від герменевтики Ф. Шлейєрмахера чи В. Дільтея, адже, замість трактування герменевтики в дусі психологізму, Рікер пов'язує її з онтологією та проблемами буття. Водночас, Рікеру не подобається і герменевтика М. Хайдеггера, який, піднісши герменевтику до онтології, не дослідив методологію такої герменевтики. Розуміння у Хайдеггера – не спосіб пізнання з методологічною базою, а спосіб буття, герменевтична

проблематика становиться областю Da-Sein, тобто такого буття, яке існує розуміючи, і для якої не потрібно методологічних прийомів дослідження, адже її розуміння – інтуїтивне. Для методологічного оформлення «феноменологічної герменевтики» і потребував Рікер психоаналізу. Назвавши свій метод досліджень «**регресивно-прогресивним**», Рікер позначив напрямок осмислення явищ: він має відбуватися в трьох часових вимірах: минулому, теперішньому та майбутньому. Рікер потребував, з одного боку, психоаналізу та психоаналітичної методології, котра завдяки інтерпретації відкриває археологію суб'єкта, а з іншого – прогресивного методу Г.-Г. Гегеля, методу, що направляє дослідження вперед, до того смислу, що знаходиться перед суб'єктом, а не в минулому, поза ним. Фрейдівський опис буття людини – це «онтогенез свідомості» (тобто, розвиток від народження до смерті), а гегелівський аналіз свідомості – це «епігенез», який має направленість, протилежну до онтогенезу – за межі несвідомого, в область духу. В єднанні цих двох герменевтик Рікер бачить можливість справжнього дослідження як суб'єкта, так і культури. Рікер усвідомлює, що два вектори – «arche» і «telos», що виділені ним, мають протилежну направленість, тому він поєднує їх в есхатології, замінивши абсолютне знання Гегеля концептом «священне». Радикально протилежні герменевтики, кожна по-своєму, рухаються у напрямку онтологічних коренів розуміння. В діалектиці археології, телеології та есхатології онтологічна структура заявляє про свою здібність поєднувати різні інтерпретації. Існування, про яке говорить герменевтична філософія, завжди є інтерпретованим існуванням.

Розуміння тлумачиться Рікером як «мистецтво осягнення значення знаків, що передаються однією свідомістю та сприймаються іншими свідомостями через їх зовнішній прояв» [7]. Якщо для В. Дільтея переживання забезпечує безпосереднє проникнення в іншу свідомість, то для Рікера цей процес опосередковується знаками. Психоаналіз, відмітимо, успішно використовує обидва прийоми, що характеризує його методологію як особливу, що синтезує різні напрями та методології дослідження (так, Рікер доводить, що «конфлікт методологій» між «поясненням» та «розумінням» є штучним та надуманим). Якщо знаки мають матеріальну основу, то розуміння досягається шляхом проникнення в іншу свідомість через зовнішнє означення. Герменевтика стає **філософією інтерпретації**, об'єктом вивчення якої є зв'язок між дискурсами тексту та інтерпретації, а не лише відображення суб'єктивності автору в тексті. Герменевтика лежить в онтологічній площині, вона вже не просто метод пізнання, а **спосіб буття**.

Психоаналіз для Рікера – це **герменевтичний** метод, що корегує свідомість, реконструює бажання та потяги. Психоаналіз говорить про «втрачені» для свідомості об'єкти, котрі мають бути віднайдені: сновидіння, фантазми, міфи, які порушують претензії свідомості на абсолютне володіння

смыслами. Основа психоаналітичного методу, за Рікером, – це **інтерпретація**. Через інтерпретацію, через критику свідомості психоаналіз виходить до онтології. Рікер приходиться до висновку, що «психоаналіз – це інтерпретація від початку до кінця». Це положення стає лозунгом дослідження та опису психоаналітичної техніки. Фрейд, починаючи з «Тлумачення сновидінь» започаткував психоаналітичну теорію інтерпретації. Інтерпретувати – значить йти від явного смислу (зміст свідомості) до прихованого (зміст несвідомого). Психічний об'єкт можливо герменевтично дослідити в його «репрезентантах», що належать знаковій області і мають ту ж систему, що й мова. «Символізм існує тому, що те, що піддається символізації, на початку існує в нелінгвістичній реальності, котру Фрейд наполегливо називає потягами, взятими в їх репрезентативних та афективних проявах; саме ці прояви та їх відлуння то виявляють себе, то зникають в діях смислу, котрі носять назву симптомів, сновидінь, міфів, ідеалів, ілюзій» [8, с. 105].

Отже, головний лейтмотив критики складається з того, що психоаналіз має шукати нові втілення, трансформувати свою техніку у зв'язку з сучасними запитами культури. Незважаючи на негативні відгуки, і противники, і реформатори психоаналізу стимулювали пошук нових життєдіяльних форм психоаналізу і як методу дослідження, і як терапії, і як вчення про психіку людини. В. Старовойтов говорить про «зміну парадигми мислення», що характеризує сучасний стан розвитку психоаналізу [10]. Чисельні варіанти психоаналітичної теорії та практики призвели до співіснування протилежних одна до одної концепцій під загальною назвою «психоаналіз». Так, є напрямлення, котрі розвивають психоаналіз Фрейда далі, відкриваючи нові принципи роботи з пацієнтами, інші беруть за основу своїх концепцій ту чи іншу частину вчення Фрейда, ставлячи під сумнів інші (як наприклад, Его-психологія, де основним є концепт «Я»). На нашу думку, продовження психоаналізу в його герменевтичному варіанті є найбільш прийнятним та актуальним для сьогодення. По-перше, герменевтичний варіант наслідує вчення Зігмунда Фрейда в цілому, не відмовляючись від окремих частин вчення та методологічних прийомів. По-друге, завдяки цьому, біологічна складова психоаналітичного вчення не відкидається, а співпрацює з тлумаченням та інтерпретацією. Так, на думку П. Рікера, «енергетика пронизує герменевтику», а «герменевтика розкриває енергетика». По-третє, психоаналіз допомагає виявити новий вимір герменевтики, адже на відміну від філологічної та інших герменевтик мова йде про інтерпретацію символічних контекстів, що відносяться до сфери глибинних психічних процесів індивіда та суспільства, а не лише свідомо фіксованих смислів. Наголошуючи на розумінні та тлумаченні як головних елементах психоаналітичної практики, дослідження «психоаналітичної герменевтики» стає актуальним завданням як для психоаналізу, так і для

філософської герменевтики, співпраця яких збагатить методологічну базу обох дисциплін.

Список літератури: 1. *Грюнбаум Адольф* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.cyclopedia.ru/93/195/2677583.html>. 2. *Грюнбаум, А.* Критика психоанализа [Текст] / А. Грюнбаум // Вопросы философии. – 2007. – № 3. – С. 105 – 129. 3. *Грюнбаум, А.* Отживает ли фрейдистский психоанализ свой век [Текст] / А. Грюнбаум // Вопросы философии. – 2006. – № 1. – С. 173 – 174. 4. *Грюнбаум, А.* Теория Фрейда и философия науки [Текст] / А. Грюнбаум // Вопросы философии. – 2004. – № 1. – С. 91 – 106. 5. *Куттер, П.* Современный психоанализ. Введение в психологию бессознательных процессов [Электронный ресурс] / П. Куттер. – Режим доступа: http://www.koob.ru/books/psychoanalysis/kutter_sovremennij_psihoanaliz.rar. 6. *Поппер, К. Р.* Предположения и опровержения: Рост научного знания [Текст] / К.Р. Поппер. – М.: ООО «Издательство АСТ»; ЗАО НПЛ «Ермак», 2004. – 638 с. 7. *Рикер, П.* Герменевтика и метод социальных наук [Текст] / П. Рикер. // Рикер П. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. – М.: Изд. центр «Academia», 1995. – С. 3 – 18. 8. *Рикер, П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике [Текст] / П. Рикер / Пер. с фр. и вступит. ст. И. Вдовиной. – М.: «КАНОН-пресс-Ц»; «Кучково поле», 2002. – 624 с. – (Серия «Канон философии»). 9. *Скирбекк, Г.* История философии [Электронный ресурс] / Г. Скирбекк, Н. Гилье. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Skirb/137.php. 10. *Старовойтов, В. В.* Современный психоанализ – смена парадигмы мышления [Текст] / В. В. Старовойтов // История философии. – 2001. – № 8. – С. 46 – 65. 11. *Филатов, Ф. Р.* Три этапа становления теоретического психоанализа [Текст] / Филатов Ф. Р. // Московский Психотерапевтический Журнал (Теоретико-аналитическое издание). – 2007. – № 2 апрель-июнь. – С. 31 – 43. 12. *Фрейд, З.* Толкование сновидений [Текст] / З. Фрейд / Пер. с нем. – СПб.: Издательский дом «Азбука-классика», 2007. – 512 с. 13. *Хабермас, Ю.* Познание и интерес [Текст] / Ю. Хабермас // Философские науки. – № 1. – 1990. – С. 90 – 99. 14. *Хабермас, Ю.* О прагматическом, этическом и моральном употреблении практического разума [Текст] // Ю. Хабермас Демократия. Разум. Нравственность. (Лекции и интервью. – Москва, апрель. – 1989 г.). – М.: Наука, 1992. – С. 3 – 30.

Надійшла до редколегії 23.02.09

Рецензент: док. філос. наук, проф. О.М. Юркевич

УДК 130.2

В.В. ЛАРЧЕНКО, канд. філос. наук, доцент, НТУ «ХПИ»

ЯПОНИЗМ И ГАЙРАЙГО: СТРАТЕГИИ СИМВОЛИЧЕСКОГО ЯЗЫКОВОГО МАНИПУЛИРОВАНИЯ НАЦИОНАЛЬНЫМ/ГЛОБАЛИЗОВАННЫМ ГОВОРЯЩИМ СУБЪЕКТОМ

В статье рассматриваются японизм и гайрайго как феномены *взаимопресечения* контекстов японского и английского языков, посредством которых происходит символическое манипулирование национальным/глобализованным говорящим субъектом, нацеленное на четкое разграничение Своего/Чужого в лингвокультурном пространстве эпохи глобализации.

Ключевые слова: японизм, гайрайго, национальный/глобализованный говорящий субъект, символическое манипулирование.

У статті розглянуто японізм та гайрайго як феномени *взаємопретинання* контекстів японської та англійської мов, за допомогою яких здійснюється символічне маніпулювання

національним/глобалізованим суб'єктом-мовцем, що націлено на чітке розмежування Свого/Чужого в лінгвокультурному просторі епохи глобалізації.

Ключові слова: японізм, гайрайго, національний/глобалізований суб'єкт-мовець, символічне маніпулювання.

In the paper there have been considered japanism and gairaigo as phenomena of mutual context intersection of the Japanese and English languages, with the help of which there takes place the symbolic manipulation of the national/globalized speaking subject, that is aimed at the strict distinguishing of the Own/Alien in the linguacultural space of the globalization era.

Keywords: japanism, gairaigo, national/globalized speaking subject, symbolic manipulation.

Эпоха глобализации характеризуется переходом на новый уровень взаимоотношений наций, а, следовательно, и их говорящих субъектов. Последние испытывают влияние со стороны глобальной лингвокультуры, которая навязывает свои модели поведения. Именно поэтому рассмотрение символического манипулирования национальным/глобализованным говорящим субъектом со стороны национального/японского и глобального/английского языков представляет актуальность. Задачами статьи являются 1) исследование взаимоотношения японизма и гайрайго, 2) их роль в дискурсе символического манипулирования английского и японского языков как взаимоконкуренции, направленной на реализацию стратегии присвоения-себе-национального/глобализованного-субъекта.

Статус как английского, так и японского языков обсуждается уже в течение долгого времени. Так, например, М.К. Комбс и Л.М. Линч [1] отмечают о том, что английский так и не записан в Конституции США как официальный язык данного государства, вследствие этого появляется два течения, выступающие в защиту как 1) английского языка, так и 2) других языков, в особенности испанского, во избежание дискриминационных политик, т.к. США – государство с большим количеством иммигрантов.

Возникают споры относительно права собственности на английский язык. Так, А. ван Эссен [2] утверждает, что новые варианты английского языка представляют собой присвоение как попытку создания новой структуры в локальных целях.

А. Мацуда [6] отмечает, что английский язык в японском контексте используется для международного общения либо используются его частные элементы – лексические и культурные заимствования, особенно в сферах попкультуры и рекламы. Несмотря на это существует сообщество студентов, вернувшихся из-за границы, живших там вместе с родителями, и общающиеся в японском контексте на английском как повседневном интранациональном межличностном языке.

И. Таавитсайнен, П. Пахта [7], ссылаясь на Д. Грэддола и его разделении становления английского языка на исторические периоды, полагают, что последний период, в котором данный язык назван «глобальным», подразумевающим его триумфалистское распространение на новые

локальности, нации, является слишком этноцентрическим. Ученые считают, что в этом периоде английский приобрел особый статус с отличной новой культурной, социальной, политико-экономической компонентой во фрагментарном постсовременном мире, что дает право называть его «глобальной *lingua franca*». Доступ к английскому языку, являющемуся центром механизмов глобализации, означает возможность успеха в постсовременном мире. Таким образом, И. Таавитсайнен, П. Пахта указывают на парадоксальность роли данного языка, когда он одновременно является 1) как национальным языком нескольких стран с двумя подражательными моделями в виде его британского и американского вариантов, 2) так и *lingua franca* для всеувеличивающегося взаимодействия локальных экономик, основанных на сфере обслуживания.

М.К. Комбс и Л.М. Линч приводят одну шутку относительно английского языка, подчеркивающую монолингвизм национального говорящего субъекта США: «как вы называете того, кто разговаривает на трех языках? Трилингв. Когда разговаривает на двух языках? Билингв. Как вы называете того, кто разговаривает на одном языке? Американец» [1, с. 38]. Данное утверждение в очередной раз показывает монополизм американского национального говорящего субъекта, который осознает свой язык как единственно возможный для осуществления как 1) интра- так и 2) интернационального общения в современном мире.

Исследования, посвященные анализу статуса английского языка, поверхностно затрагивают проблему символического манипулирования английского и японского языков как *взаимоконкуренции*, направленной на реализацию стратегии присвоения-себе-национального/глобализованного субъекта, что и будет проанализировано в данной работе.

Глобальный английский язык как колонизирующий-своей-манипуляцией стремится предоставить как можно большее количество своих лексических продуктов другим языкам и в частности японскому, что является его импер(иалистиче)ской стратегией и выражается в его политиках различ(ан)ия в виде дихотомии английский/глобальный/колонизирующий/энкратический/манипулирующий и японский/локальный/колони(з)уемый/акратический/подвергающийся манипуляции языки. В ходе анализа лексических продуктов словарей [4, с.5], т.е. фиксированных архивов дискурса, было получено подтверждение тому, что символические практики сопротивления со стороны японского языка выражены в численном увеличении лексических продуктов – японизмов. Общее их количество составляет – 107. Именно поэтому было выбрано методом случайного отбора также 107 лексических продуктов англо-американского контекста в японском – гайрайго. Несмотря на малочисленность японизмов по сравнению с гайрайго, этого достаточно для осознания постепенного вторжения первых в пространство английского

языка, стремящихся символически *преодолеть* сконструированную систему неравенства. Данный процесс связан с политико-экономическими отношениями между составляющими дихотомии японский/западный контекст.

Популярные сферы гайрайго в японском языке отличаются от японизмов в английском, т.е., если последние представляют собой лексические продукты сфер искусства и культуры, то первые в своем большинстве – техническую и экономическую терминологию [4], что в очередной раз показывает *общеприменимость* глобального языка, который своими универсальными лексическими продуктами основательно фиксируется архивом дискурса с внедрением имперской стратегии на получение статуса «(на)всегда-уже-в-нем-существующего».

Политики перформативности, как одна из главных стратегий символического манипулирования, наблюдаются на примере гайрайго, знаки которых не только преломляются визуально/вербально, но и сокращаются так, что несколько гайрайго с абсолютно разными означаемыми визуально *не* различаются. Таким образом японский язык «играет» с ними, осознавая всю их беспомощность перед своей властью деконструктивистской языковой игры омографами и омофонами. Подобным примером может выступать *booru* – 1) а) мяч; шарик; б) бейсбол; в) удар мячом (в бейсболе), 2) глубокая миска.

В данном процессе наблюдается еще одна игра, когда заимствованный лексический продукт имеет свою копию первичного лексического продукта, отличный лишь визуально. Например, *bombon* – *ономатопоэтическое* о бое часов; о треске фейерверка; *bombon* – (фр. *bombon*) конфета.

Другим примером перформативности выступает случай, когда визуальная реализация гайрайго в первоначальном контексте одинакова, а во вторичном – различна. Например, англ. *strike* означает как 1) забастовку, так и 2) спорт. удар. В японском контексте они будут реализованы, соответственно, 1) *sutoraiki* и 2) *sutoraiku*, т.е. при измененном последнем слоге. К тому же первый лексический продукт был сокращен до *suto*.

Еще один пример акта перформативности, – когда лексические продукты разных языков приобретают одинаковый визуально-вербальный образ в японском контексте. Например, *suteppu* – 1) (от англ. *step*) а) па (в танце); б) ступенька, подножка и 2) (от русск. *степь*) степь. В данном случае японский язык «играет» с другими/чужими языками, показывая, что он символически властен над их знаками при сведении их к единому вербально-визуальному образу.

Наибольший интерес представляет взаимная деконструкция означаемых лексических продуктов англо-американского и японского контекстов, являющейся одним из видов лингвистической конкуренции, в которой победа остается за языком, обладающим большей символической

властью над другим, а, соответственно, и его говорящим субъектом. Несмотря на большой поток гайрайго, японский предпринимает попытки их перформативной деконструкции в виде игры с означаемыми, в то время как, несмотря на предоставление малого количества своих лексических продуктов, акта перформативной деконструкции означаемого в большинстве случаев не наблюдается. В данной ситуации возникает вопрос об обладании большей властью одного из этих контекстов, т.е., если английский язык обладает больше *материальной* властью в виде предоставления материальных лексических продуктов, то японский – *символической* – в виде деконструктивистской игры с означаемыми гайрайго. Данные политики сопротивления со стороны японского языка производят новые техники власти английского в виде 1) его множасьей сущности в пространстве других языков и в частности, все увеличивающегося количества внедряемых своих лексических продуктов, а также 2) маркирования лексических продуктов японского контекста как экзотических/других/чужих/маргинальных.

Еще одна политика сопротивления со стороны японского языка выражена в феномене обратного заимствования/перезаимствования, что означает взятие гайрайго, его деконструкция японским языком с последующим внедрением данного лексического продукта в первичный контекст с уже маркированием его как более не принадлежащего своему исходному контексту, а вторичному/производному/экзотичному/другому/чужому. Например, лексический продукт, появившийся в пространстве английского языка как *beddo*, в первичном англо-американском контексте существовал в знаке *bed*, «кровать», подвергшийся перформативной деконструкции в японском контексте, в результате которой появился новый знак – *beddo*, впоследствии внедренный в первичный контекст и означающий в нем «тип кровати, изобретенной в Японии и управляемой электронными приборами». Подобным перформативным лексическим продуктом является *shokku*, который в первоначальном английском контексте существовал в виде знака *shock* – «эмоциональная или физическая реакция на внезапное, неожиданное и обычно неприятное событие или опыт», и внедренный в этот же контекст с японского с перформативным означаемым «шок от японских экономических или политических событий». В данном случае возникает вопрос собственности, т.е. кто имеет права на языковой бренд, вернувшийся деконструированным в первичный контекст.

Таким образом, в период глобализации начинается активная языковая символическая конкуренция за обладание национальным/глобализованным говорящим субъектом, что приводит к символической манипуляции данными субъектами, становящимися непосредственными объектами языковой игры вследствие стремления

каждого из языков к обладанию и практической реализации символической власти, с помощью которой конкретный язык реализует символические стратегии за пределами своего пространства. Английский язык является лидером в предоставлении своих лексических продуктов другим языкам и, в частности японскому, где это количество доходит до 90% от всех заимствованных лексических продуктов. Именно поэтому данная цифра означает ответ на практики вызова японского языка, которые заключаются в деконструкции знаков гайрайго, символической манипуляции ими. При этом английский язык не может проводить подобную практику с японизмами, что связывается также с этнопсихолингвистической теорией лакун, когда говорящие на английском языке национальные субъекты не имеют опыта специфической для другого/чужого лингвокультурного контекста реалии, что, соответственно, и позволяет языку, в котором она существует, манипулировать по собственным правилам. Английский язык вследствие подобной практики японского языка в своей политике всепроникающей и множасьей во всех языках сущности предоставляет универсальные лексические продукты, которые не являются культуроспецифичными, тем самым, стремящиеся к своей однородности во всех языковых контекстах, оставляя другим/чужим лексическим продуктам статус экзотичности/маргинальности, даже утопичности попыток быть конкурентоспособными; которые этой экзотичностью/маргинальностью добиваются политик признания со стороны английского языка. Данная проблема должна изучаться в дальнейшем, чтобы наиболее всесторонне изучить стратегии символического языкового манипулирования национальным/глобализованным говорящим субъектом как многогранный феномен эпохи глобализации.

Список литературы: 1.*Combs, M.C.* English Plus [Text] / M.C. Combs, L.M. Lynch // English Today. – 1988. – № 16 (October). – P. 36-42. 2.*Essen, van Arthur.* English is not English [Text] / van Arthur Essen // *Babylonia*. – 2002. – Vol. 1. – P. 10-15. 3.*Gandhi, L.* Postcolonial Theory: a Critical Introduction [Text] / L. Gandhi. – New York: Columbia University Press, 1998. – 200 p. 4.*Larchenko, V.V.* Gairaigo in Japanese and Japanism in English: Postcolonial Politics of Symbolic Exchange [Text] / V.V. Larchenko // Матеріали четвертої науково-практичної конференції «Мова в контексті культури і міжкультурної комунікації». – Луганськ: Видавництво СНУ ім. В. Даля. – 2008. – С. 48-50. 5.*Larchenko, V.V.* Katakana as Japanese Performative Practice over English [Text] / V.V. Larchenko // Культура народів Причорномор'я. Научний журнал. – Сімферополь: Межвузовський центр «Крым», 2008. – Т. 1, № 142. – С. 444-445. 6.*Matsuda, A.* The Use of English among Japanese Returnees [Text] / A. Matsuda // English Today. – 2000. – Vol. 16. – № 4 (October). – P. 49-55. 7.*Taavitsainen I.*, From Global Language Use to Local Meanings: English in Finnish Public Discourse [Text] / I. Taavitsainen, P. Pahta // English Today. – 2008. – Vol. 24. – № 3 (September). – P. 25 - 38.

Поступила в редколлегію 19.03.2009

Рецензент: канд.филос. наук, проф. Н.А. Ермоловский

I. М. ЛОМАЧИНСЬКА, канд. філос. наук, доц., докторант, КНУ імені Тараса Шевченка

ДУХОВНИЙ ЗМІСТ КАТОЛИЦЬКОГО РЕЛІГІЙНОГО ЛІДЕРСТВА В ФІЛОСОФІЇ ЕПОХИ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ ТА РАНЬОГО ВІДРОДЖЕННЯ

В статті автор аналізує ідеї представників середньовічної філософії та містики, які дають змогу проаналізувати основні підходи до дослідження проблеми релігійного лідерства в католицькій традиції.

Ключові слова: лідер, релігійне лідерство, влада, середньовічна філософія.

В статье автор анализирует идеи представителей средневековой философии и мистики, которые дают возможность проанализировать основные подходы к исследованию проблемы религиозного лидерства в католической традиции.

Ключевые слова: лидер, религиозное лидерство, власть, средневековая философия.

In the article an author analyses the ideas of representatives of medieval philosophy and mysticism. These ideas enable to analyzed the basic approaches to research of problem of religious leadership in catholic tradition.

Keywords: leader, religious leadership, power, medieval philosophy.

В сучасній науковій думці поняття «лідерство» визначається як таке, що має безліч значень і використовується для широкого кола явищ, пов'язаних з процесами влади і впливу [10]. Можемо зазначити, що з розширенням наукового та суспільного інтересу до питання владного впливу та способів його реалізації дослідження проблеми лідерства активно здійснюються в політичному, соціальному та психологічному контекстах. Феномен релігійного лідерства, який має значне історичне підґрунтя, залишається поки що поза увагою ґрунтовних наукових досліджень.

Метою даного дослідження є аналіз теоретичних витоків ідеї релігійного лідерства, закладених в епоху Середньовіччя та раннього Відродження. Мета обумовлює наступні завдання: з'ясування ролі і місця середньовічної філософської думки в дослідженні проблеми владних відносин; аналіз античного підґрунтя соціально-політичних ідей середньовічних філософів та їх порівняльна характеристика, дослідження духовного потенціалу людини в досягненні ідеалу релігійного служіння у творчості середньовічних містиків. Дослідження побудоване на аналізі творів Арістотеля, Августина Аврелія, Томи Аквінського, Франциска Ассизького, Якова Беме, Йоганна Ван Рейсбрука, Майстра Екхарта, Іоханна Таулера, Томи Кемпійського.

Епоха середньовіччя, пов'язана з розквітом католицької релігійної доктрини, в науковій думці часто уособлюється з регресом та консерватизмом. Зокрема, К.Каутський при характеристиці історії

християнської церкви зауважував, що вона «перетворилась в організацію панування, яка слугує чи потребам своїх власних носіїв, чи потребам інших носіїв політичної влади, які зуміли підкорити церкву» [8, с.33], тобто визнається безумовне панування політичного лідерства над релігійним. Подібної точки зору дотримується відомий вітчизняний дослідник в галузі політичного лідерства А.Пахарєв, який стверджує, що «панування релігійного світогляду, носієм якого виступала християнська церква, що стала в більшості європейських країн державною, привело до занепаду розвиток гуманітарних наук...Клерикальна ідеологія виходила з тієї позиції, що все суще виникло з волі Бога, а суспільні зміни викликаються Творцем лише задля покарання чи винагороди людей» [9, с.78].

Подібну тенденцію в оцінці християнської думки відмічає і відомий французький дослідник філософії Середньовіччя Е. Жільсон. Він помічає, що «у посібниках та підручниках з загальної історії досить часто ... вважається, що в період між розповсюдженням християнства та Ренесансом логічне мислення було затемнене сліпою вірою в абсолютну правду Християнського Одкровення. Філософія нібито стала тоді простим інструментом в руках недобросовісних теологів і так продовжувалось до тих часів, поки, приблизно в кінці XV століття, спільні зусилля гуманістів, вчених, релігійних реформаторів не відкрили нову еру чисто позитивного і раціонального мислення» [6, с.6].

Витоки занижених оцінок ролі та місця середньовічної соціальної думки полягають у тому, що оцінюваний предмет розглядається у контекстах, котрі за своїм духом кардинально відрізняються від розглядуваного в них предмету. Оскільки ж ці контексти є історично більш пізніми, а тому розуміються як щось більш високе, то зрозуміло, що оцінка предмету не може бути іншою. Проте і у співвідношенні з цими контекстами середньовічна філософія розкриває деякі свої суттєві особливості – антропологічні (бачення витоків людини, її місця в світовому процесі, природи), гносеологічні (пізнаваність Бога, світу, людської душі), онтологічно-теологічні тощо. В соціальній сфері осмислення постаті лідера (як релігійного, так і політичного) здійснюється з урахуванням його духовної сутності.

Середньовічне мислення по суті своїй теоцентричне: первинною фундаментальною онтологічною реальністю, яка об'єднує у собі все суще, є Бог, тому головним принципом розуміння світу стає його бачення за образом і подобою духу.

Як зазначає Г.Волинка, «На цьому ґрунті починає формуватися нова (середньовічна) філософська парадигма, ідейно-світоглядним змістом якої стає духовно-ідеальне тлумачення реальності. Оскільки ж найдосконалішим втіленням і виразом духовності мислиться Бог, то теологія (вчення про Бога,

богослов'я) підноситься на рівень найголовнішого знання, здатного дати вичерпні відповіді на всі загадки буття» [4, с.7].

Цінність середньовічної філософії полягає, передусім, в її акцентуванні на питаннях духовності, аналізі внутрішнього світу людини, спробі досліджень основних засад християнської моральності. Тому особливо актуально звучить теза А.Швейцера, який зазначав, що «християнство зможе стати живою істиною для поколінь, що змінюються одне за одним, тільки якщо в їх середовищі з'являтимуться мислителі, які, діючи у дусі Ісуса, дозволять сучасникам усвідомити віру в нього в категоріях світогляду свого часу. Стаючи ж суто традиційною вірою, що домагається на те, щоб її приймали просто як даність християнство втрачає зв'язок з духовним життям свого часу і здатність отримання нового вигляду в рамках нового світогляду» [17, с. 474].

Поняття влади та способів її реалізації в католицькій традиції розглядається з позиції аристотелізму, основною тезою якого є твердження, що «людина за своєю природою є істотою політичною та суспільною» [2, с.445]. Арістотель виділяє два типи влади – панівну та політичну, вказуючи, що «влада господаря і влада державного мужа не тотожні за своєю природою. Одна – влада над вільними за природою, інша – влада над рабами» [2, с.451], тобто в часи Арістотеля визнається лише лідерство політичне, яке передбачає керування монарха вільними громадянами. Інший тип описаних ним владних відносин – влада над рабами. Тома Аквінський в «Коментарях до Арістотелевої «Політики» зазначає, що у Арістотеля принцип панування та підкорення властивий людській природі, і тому природно та корисно одному панувати, а іншому – бути підлеглим. Він з'ясовує, що люди за своєю суттю поділяються на тих, «хто від природи управляє, та тих, хто кориться. Перш за все ті, хто має душевні якості. Потім ті, хто має фізичні дані. Тут він вирізняє два моменти. Спочатку показує, що ті, хто має відповідні душевні якості, природно покликані управляти або коритися. Ті ж, хто відрізняється від інших такою мірою, якою душа відрізняється від тіла..., завдяки певним якостям розуму, що відсутні в інших, – ті від природи покликані управляти іншими. Далі він говорить як Соломон: а дурний нехай служить мудрому... Такі люди від природи – раби, і для них краще, коли ними управлятимуть мудрі, що переважають їх розумом і розсудливістю» [11, с.51]. Тобто підтверджується теза, що панування і підкорення – необхідні умови існування людського суспільства, і вони повинні здійснюватись не за фізичними чи становими перевагами, а за розумовими якостями та «красою душі». Ця теза в подальшому стане визначальною при оцінці постаті релігійного лідера.

Далі, коментуючи ідеї Арістотеля, Тома зазначає, що феномен підкорення не є однорідним, тобто є люди, які раби від природи, а інші – раби за законом [11, с.53]. Дану тезу можливо трактувати таким чином: для

певних людей підкорення сприймається як тимчасове суспільне зобов'язання, для інших – це природне явище, тобто в них відсутній керівний лідерський потенціал, і стан підкорення не викликає внутрішнього супротиву чи заперечення.

Стосовно того, якими визначальними якостями має володіти суспільний лідер, то Арістотель вирізняє дві основних позиції. Згідно з однією, панувати має той, хто переважає інших у чеснотах, а згідно з іншою – той, хто перемагає у фізичній силі. Тома підкреслює, що з позиції Арістотеля панування має здійснюватись таким чином, щоб реалізовувати суспільне благо, і принцип панування має бути пов'язаний з принципом служіння [11, с.55].

Означені принципи існування людського суспільства з відповідним теологічним забарвленням можливо прослідкувати у західній патристиці. Зокрема, у Августина Аврелія суспільство існує на основі моральних норм та суспільного договору, які є обов'язковими для всіх громадян: «порушень людської моральності варто уникати, дотримуючись різних вимог цієї моральності. Громадянин чи чужоземець не сміє порушувати суспільного договору, підкріпленого законом чи звичаєм держави: всяка частина, що не узгоджується з цілим, є супротивною» [1, с.97]. Тобто Августин погоджується з твердженням Арістотеля про те, що держава як цілісність досконаліша за окремого індивіда як її частину, і тому суспільне благо має стояти вище за індивідуальне благо. Завданням державної влади є підтримка суспільного миру, тому церква підтримує державну владу в її прагненні підтримки суспільної стабільності. Хоча влада духовна, згідно з позицією Августина, стоїть вище за владу державну, адже «необхідно без сумніву коритись наказам Божим, що царює над творінням своїм. Бог стоїть над всім; і в людському суспільстві більша влада домінує над владою меншою, і ця остання їй підкорюється» [1, с.97]. В той же час Августин зазначає, що найбільші проблеми в людському суспільстві виникають із-за бажання домінувати над іншими, коли люди прагнуть жити за принципами «хибної свободи, жадібно прагнучи отримати більше, люблячи своє власне більше, ніж Бога, як суспільне благо» [1, с.98]. Виходом з цього стану є пошук смиренного благочестя. Августин зазначає, що не всі повеління служителів Божих зрозумілі для оточуючих, але їх варто сприймати зі смиренням, адже «блаженні ті, які знають, що ці повеління віддані тобою. Адже все здійснюється Твоїми служителями, щоб показати, що потрібно в даний час і що в передвіст'я майбутнього» [1, с.99]. Тобто авторитет релігійних лідерів в суспільстві стає значно вищим, за авторитет політичних лідерів.

Означена теза активно розвивається у Томи Аквінського. Він зазначає, що мета соціального життя – в тому, щоб жити добре; а оскільки жити добре означає жити згідно моральних чеснот, то люди потребують добродійних правителів [11, с.109 - 110]. Поняття добродійності у Томи А.Штекль

характеризує наступним чином: «Правилом людської поведінки слугує закон Божий, оскільки він пізнається розумом. Акт, через якого Божий закон застосовується до одиничних вчинків, називається совістю. Моральне добро полягає в тому, щоб наша воля і наші вчинки узгоджувалися з нормами божественного закону і тому відповідають моральному світо порядку. Щоб вчинок здавався морально добрим, необхідна його триєдина відповідність закону: за об'єктом, за метою і за супровідними обставинами. Тільки узгодження з законом в цих трьох відношеннях надає вчинку добродійного змісту» [18, с.227].

Що повинен робити добродійний правитель, зійшовши на трон? Йому необхідно знати, які шляхи ведуть тут, в земному житті, до вічного блаженства. Ці шляхи відомі священикам, тому царю належить навчитися у священиків правильним вчинкам. Ці задачі можна звести до трьох пунктів: добитися того, що запанувало прагнення до добродійності в керованому народі, підтримувати цей стан після його встановлення, і нарешті, не тільки зберігати, але і покращувати його. Як зазначає Е.Жильсон, в цих трьох пунктах Томою Аквінським закладено його відношення до мистецтва управління, адже без влаштованого і забезпеченого життя населення неможлива етична добродійність, без справедливих законів – мир, без миру - порядок і спокій, необхідні для істинно людського життя по справедливості і любові, тому добрий правитель думає лише про це і лише в цьому знаходить собі нагороду в земному житті. Ідеї Арістотеля у Томи набувають яскраво вираженого морально-теологічного забарвлення. «Що душа в тілі, що Бог в світі – то цар в своєму царстві. Якщо народ любить свого правителя, то він знаходить в цій любові кращу підтримку. Але навіть якщо б він був позбавлений цих земних нагород, то все одно міг би сподіватися на нагороду Божу. Бо глава народу є слуга Божа, і від Бога добрий слуга отримує свою нагороду. Честь і слава – справді царські нагороди, і він одержує їх тим в більшій мірі, чим більш піднесеним і божественним є царське покликання» [5, с. 338 - 339].

Порівнюючи ідеї Арістотеля та Томи Аквінського, Е.Жильсон зазначає, що у Арістотеля ідеалом є добродійність суспільна, тобто благо окремої людини є прагненням до блага держави, а у Томи – добродійність моральна, адже людина є Божим творінням, що передбачає встановлення між ними особливих зв'язків, певного співтовариства, що існує за правилами добродійної справедливості.

Якщо Тома акцентує увагу переважно на соціально-політичних аспектах релігійного лідерства, то у Франциска Ассизького переважає духовний його вимір. Ідеї Франциска та форма їх викладу близькі до ідей Теодора Студита, основного ідеолога східного чернецтва, адже Франциск Ассизький безспідставно вважається (разом з Кассіаном та Бенедиктом Нурсійським) найкращим ідеологом західного чернецтва. Його ідеї, направлені на

переосмислення сутності священничого служіння, сприяли посиленню ролі католицької церкви та її інститутів в житті суспільства. Як зазначалося, задля забезпечення суспільного миру Церква підтримує владні принципи панування та підкорення, тому основою досконалості для християнина, з позиції Франциска Ассизького, є послух, який «задовольняє Бога і ближнього». Франциск підкреслює, що людина мала райське життя, поки не згіршила, вийшовши зі стану Божого підкорення. «Той, хто прагне дерева пізнання добра, отримує власну волю і втрачає ті блага, які Господь створив йому, тому повинен нести покарання» [13, с.34]. Влада для релігійного лідера – це не перевага, а обов'язок, тому ніхто не повинен присвоювати собі права керувати іншими: «Я не для того прийшов, щоб мені служили, а щоб послужити» - мовить Господь. Ті, хто поставлені над іншими, нехай стільки ж гордяться своїм керуванням, як ніби їм була призначена служба омовіння ніг» [13, с. 35]. Тілесна краса чи гострий розум не дають права виділяти себе серед інших, адже це не власне надбання людини, а її дар Божий: «Якби ти був прекраснішим і найбагатшим з усіх і навіть здійснював чудеса – все це тобі не властиве і тобі не належить, тому нічим ти не можеш славитись» [13, с.35].

Франциск вказує, що той, хто підкорюється, має більше шансів на вічне блаженство, ніж той, хто керує, адже «не може раб Божий, наскільки велике має терпіння і самознищення, поки всі покірні йому» [13, с.37]. Звеличення чи падіння людини не залежить від волі людини, на все має бути воля Божа: «Блаженний раб (Божий), який не вважає себе найкращим, ні коли звеличують його люди, а ні тоді, коли він бідний, простий і зневажений, тому що лише перед Богом людина постає такою, якою вона є» [13, с.38]. В цілому ідеї Франциска Ассизького наповнені духом смирення, любові до ближнього, послуху та співчуття, які в період його активної діяльності були втрачені в західноєвропейському суспільстві.

Дослідження сутності людини, її місця в суспільстві, усвідомлення людиною себе як особистості, яка має божественне призначення, самоцінність, та прагнення вести за собою інших на шляху означеної Месією мети, в католицькій традиції починається з епохи містики.

Основою християнської досконалості є святість, - ця безумовна істина, закладена в словах апостола Павла стає точкою відліку для роздумів засновника німецької містики Мейстра Екхарта про прагнення людини до божественного. Прагнення до святості пов'язане з самопізнанням і прагненням до божественної любові: «Але святість наша в тому, щоб ми пізнавали Бога і самих себе, щоб ми знали, ким ми були, ким є і ким зможемо стати. Тут початок всієї нашої святості. До святості ж відноситься також і те, що ми застосовували це пізнання і лише в Богові любили все, що відкриває нам свята віра і власний розум. Всі ми зобов'язані, і передусім той, хто причетний істинному життю, не хотіти нічого іншого і нічого іншого не

любити, як тільки те, що любить і чого хоче Бог. Отже, святості вимагає від нас Бог, а вона полягає в тому, щоб ми пізнавали Бога і самих себе і поступали згідно цьому пізнанню» [19, с.76].

У відомого містика, настоятеля августиїнського монастиря Йоганна Ван Рейсбрука шлях до звеличення людини в усіх її справах та прагненні Божої досконалості полягає в духовному самозаглибленні: «Благодать Бога в душі подібна до свічки в світильнику, адже вона прояснює і освітлює наскрізь праведну людину. І вона стає явною людині, яка має її в собі, тільки б вона уважно слідкувала за собою. А через неї вона стає також явною і іншим, через її добродійність та позитивні приклади» [7, с.506]. Це перша передумова пошуку духовної досконалості. Друга – об'єднання всіх сил в єдності духу і любові. Третя умова – свобода, щоб людина могла повертатись до себе і пам'ятала про свого Бога, тобто людина має бути байдужою до звеличення чи приниження, щастя чи страху. Свої ідеї Йоганн ван Рейсбрук втілював на практиці, коли створив в монастирі братство на зразок християнських спільнот апостольських часів та очолював його.

Проблема людини, з точки зору домініканського ченця та видатного містика Й.Таулера полягає в її егоїстичному самозахопленні своїм «я» та прагненням до суєтних мирських речей. «Уявіть, скільки сил і часу, праці, старанності і завзяття віддаємо ми щодня, щоб служити своєму Я, і скільки мало тому, що веде нас до Бога, скільки мало сподіваємося ми на Того, Хто все може і все здійснює, нам, проте, миліше клопотати і метушитися, немов наше існування залежить від нас і триватиме вічно. Подивившись навколо і здригнешся, як же завзято людина шукає у всьому, і в інших людях теж, тільки (моє, в думках, словах і справах завжди – тільки Своє, будь то насолода або користь, честь або заслуга завжди тільки для себе, для свого Я. Ця одержимість своїм Я і прагнення користі лише для себе в'їдалися так глибоко, що не тільки зовнішня, але і внутрішня людина стала спрямованою на земне – точнісінько горбата жінка, про яку мовиться в Євангелії, що була вона зігнута до землі і не могла поглянути вгору (Лк.13:11). Бідний ти, що не покладаєшся на Бога» [16, с.26].

Подібні ідеї прозвучать пізніше у містиці Я.Беме: «Як мало може справа осягнути свого творця, так і людина – пізнати Бога, Творця Свого, а це буває тільки з тими, хто не покладається на самих себе, але покладають всю надію і волю на одного тільки Бога» [3, с.154].

Для Й.Таулера Царство Боже не є чимось трансцендентним та недосягненим, воно є частиною духовної сутності самої людини, але нею ще не пізваної, оскільки людина прагне до зовнішніх речей і спокус, які закривають істинні духовні цінності і не дозволяють знайти саму себе. Така людина стає чужою не тільки світу, але й сама собі, і сенс її життя не нею визначений.

В той же час не варто шукати і певних духовних благ, коли аскетизм стає самоціллю, одержимістю і знищує волю людини та здатність до любові.

Царство Боже недосягненне тому, що людина егоїстична за своєю природою: «Бо схильність людини шукати своє у всьому, що вона робить, глибоко укорінилася в її натурі, і ця схильність так повно її захопила, що коли вона звертається до Бога, то передусім хоче щось мати від Нього: втіхи або благодійності, звільнення від того або іншого, осяяння або інші дари. І навіть Царство Боже вона хоче спочатку мати» [16, с.28]. Царство Боже можливо знайти тільки тоді, коли людина відмовляється від прагнення присвоєння, коли любов до Бога позбавлена почуття корисності, пошуку хибних милостей, адже лише через власне самовдосконалення і пізнання свого духовного ества можливо пізнати світ: «Це значить: ми повинні дивитися не зовні, а достовірно і цілком звернутися всередину, занурюючись в глибину нашої душі, щоб там шукати Царство Боже і правду Його» [16, с.29]. В творчості Таулера звучать ідеї боговподібнення людини, властивого для епохи Відродження, адже лише та людина отримує божественне благословення, яка шукає і знаходить Бога в собі, в своїй внутрішній сутності, лише Його зберігає в помислах і вчинках своїх.

Ідеї німецьких містиків щодо пошуку досконалої людини знаходять своє відображення в творчості Томи Кемпійського, автора популярного в католицькому світі твору «Наслідування Христа». Як вважав автор, шлях до внутрішньої досконалості лежить через наслідування Христа, але не через абстрактний догматизм та індивідуальну користь, а через внутрішню боротьбу, прагнення до смирення, любові до ближнього та пошук загального блага.

Людина, яка прагне до істинної духовності, не зважатиме на людський осуд, а шукатиме справжніх цінностей: «Хто все розуміє так, як воно є, а не так, як то люди кажуть або цінують, той справді мудрий, і той більше навчився в Бога, ніж у людей» [12, с.77]. В даному контексті Тома Кемпійський близький до ідей Івана Златоуста, визначаючи, що в прагненні до божественної досконалості людина повинна знайти в собі силу піднятися над натовпом, відчувати себе унікальною: «Не надавай надто великої ваги тому, хто з тобою, а хто проти, але так роби і дбай, щоб Бог був присутній в кожному ділі, яке ти робиш. Май чисту совість, і Бог оборонить тебе. Кому Господь хоче допомогти, тому нічия злоба не зможе пошкодити» [12, с.78]. Адже «багато людей багато говорять, але тому не варто аж надто вірити. Бо ж неможливо всім догодити». Тома наводить приклад апостола Павла, який «доклав багато зусиль для напоумлення і спасіння людей, трудився скільки було треба і скільки міг, але не зміг забезпечити себе від людського осуду і зневаги». Тому необхідно покласти на всезнаючого Бога, а «захистом ... від несправедливих наклепів, від химерних і брехливих видумок і від тих, що всяку всячину верзли як самі хотіли, стане терпеливість і покора» [12, с.189].

Лише та людина яка відчуває себе унікальною особистістю, визнаючи в той же час унікальність інших людей і змушує їх цю свою винятковість відчути і усвідомити, лише така людина може стати справжнім духовним лідером і повести за собою інших.

Згідно з католицькою доктриною, Тома Кемпійський віддає перевагу духовного лідерства тим особам, що не тільки володіють комплексом духовних чеснот, але й мають посвяту до священничого служіння: «Висока то служба і велика гідність священників! Їм дано те, чого не вділено ангелам. Бо тільки священники, висвячені в Церкві за правилами, мають власть приносити жертви і освячувати Тіло Христове» [12, с.270].

Але священниче служіння – це не перевага, а відповідальний обов'язок, до якого необхідно приступати «із страхом і говінням», тому в душі чернечих традицій основною чеснотою добродійного життя Тома Кемпійський вважає смирення, через яке отримується благословення, адже лише усвідомивши свою власну недосконалість, людина може зрозуміти недосконалість інших: «Коли людина через свої хиби впокорюється, тоді легко їй помириться з іншими, і вона без труднощів згладить гнів тих, які розгнівалися на неї. Покірного Бог хоронить і спасає, покірного Він любить і потішає, до покірного Він прихиляється; покірного Він щедро обдаровує великою ласкою і після впокорення підносить його до слави. Покірному Він відкриває свої тайни і солодко притягає його та запрошує до себе. Покірний, хоч стріне його зневага, досить спокійно перебуде її, бо Він має силу від Бога, а не від світу. Не гадай собі, що ти поступив уперед, коли не вважаєш себе за гіршого від усіх людей» [12, с.79].

Життя – це не насолода, це постійна боротьба з власними вадами задля досягнення духовних чеснот, це обов'язки не тільки відносно самого себе, але і інших, які потрібно зносити з терпінням і вдячністю: «Подивився вгору чи вниз, оглянешся кругом себе і заглибишся у своє серце – всюди знайдеш хрест, і всюди мусиш захвати терпеливість, якщо хочеш мати спокій у серці й заслужити собі на вінець вічної слави» [12, с.103]. Священниче служіння також варто сприймати як хрест, адже він виступає своєрідним посередником між Богом і людьми: «Однак священник є тільки слугою Божим, що вживає слово Боже за Його наказом і настанові Бога, а Бог Сам безпосередньо діє і невидимо творить; Йому підлягає все, що Він хоче, і слухає все, кому накаже» [12, с.270].

Тома Кемпійський визначає комплекс чеснот, що є провідними для священничого служіння, зокрема, це обачність у вчинках, слідування букві закону, відповідальне ставлення до своїх обов'язків, бездоганна поведінка та, безумовно, «священник повинен скрашуватися всіма чеснотами і другим людям давати приклад праведного життя» [12, с.270].

Духовна спадщина німецьких містиків стала підґрунтям для переосмислення сутності релігійного лідерства в католицькій традиції,

перенесення акценту з безумовного авторитету правлячого єпископату до особи священика – пастора, через чий безпосередній зв'язок з віруючими в релігійній общині формуються підвалини для розвитку Церкви.

Таким чином, з вищенаведеного ми можемо зробити наступні висновки: проблема ідейних витоків релігійного лідерства в католицькій традиції, що сягає в своїй основі періоду західної патристики і більш активно розглядається переважно в контексті його взаємодії з лідерством політичним. Такі підходи не дозволяють визначити сутнісні особливості релігійного лідерства, його моральні цінності та духовну спрямованість, закладені в найбільш відомих філософських позиціях того часу. Моральна доктрина духовного самовдосконалення, спрямована, передусім до релігійного лідерства, сприяла переосмисленню ціннісних релігійних пріоритетів та подальшої реформації християнської ідеології.

Список літератури: 1. *Августин Аврелий*. Исповедь [Текст] / Августин Аврелий – М. : Изд.-во «Ренессанс», СП ИВО-Сид, 1991. – 488 с. 2. *Аристотель*. Политика/ Древнегреческая философия. От Платона до Аристотеля [Текст] / Аристотель : Сочинения / Пер. с древнегреч.; Худож. П. Сацкий. – Харьков: Фолио, М. : ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. – 832 с. 3. *Беме, Я.* Аврора, или утренняя заря в восхождении [Текст] / М. Эххарт, Я. Беме // Эххарт, М. Духовные проповеди и рассуждения. – К. : Ника-Центр, 1998. 4. *Волинка, Г.І.* Філософія середніх віків [Текст] / Г.І. Волинка. – К.: Київський інститут «Слов'янський університет», 1999. – 101с. 5. *Жильсон, Э.* Избранное [Текст] / Э. Жильсон. В 2 т. Т.1. Томизм. Введение в философию Фомы Аквинского. – М., СПб.: Университетская книга, 1999 – 496 с. 6. *Жильсон, Э.* Философия в средние века. От истоков патристики до конца 14 века [Текст] / Э. Жильсон; [С.С. Неретина (общ. ред. и послесл)]. – М.: Республика, 2004. – 678 с. 7. *Йоганн Ван Рейсбрук*. Одеiania духовного брака [Текст] // Антология средневековой мысли: В 2 т. Т.2 / [Под ред. С.С. Неретиной]. – СПб.: РИГИ, 2002. – 635 с. 8. *Каутский К.* Происхождение христианства [Текст] / К. Каутский. – М.: Политиздат, 1990. 9. *Пахарев, А.* Мыслители о правителях: Историко-политологический аспект [Текст] / А. Пахарев / НАН Украины. Ин-т полит. и этнонац. исслед. им. И.Ф. Кураса. — К.: Знання України, 2006. – 295 с. 10. Психология политического лидерства [Текст] // Политическая психология / Под общ. ред. А.А. Деркача, В.И. Жукова, Л.Г. Лаптева. – М. : Академический проект, 2001. – С.314 – 338. 11. Социология [Текст]: Энциклопедия / [Сост. А.А. Грицанов, В.Л. Абуценко, Г.М. Евелькин, Г.Н. Соколова, О.В. Терещенко]. – Мн. : Книжный дом, 2003. – 1312 с. 12. *Тома Аквінський*. Коментарі до Аристотелевої «Політики»/ [Пер. з латини О. Кислюка. Передм. В. Котусенка]. – К. : Основи, 2000. – 794 с. 13. *Тома Кемпійський*. Наслідуювання Христа [Текст] / Тома Кемпійський. – Львів : Вид. дім «Свічадо», 1996. – 312 с. 14. *Франциск Ассизкий*. Наставлення [Текст] / Франциск Ассизкий // Антология средневековой мысли: В 2 т. Т.2 / [Под ред. С.С. Неретиной]. – СПб.: РИГИ, 2002. – 635 с. 15. Христианство: Энциклопедический словарь [Текст]: в 3 т.: т. 1. – М. : Большая Российская энциклопедия, 1995.- 863 с. 16. Христианство: Энциклопедический словарь [Текст]: в 3 т.: т. 2. – М. : Большая Российская энциклопедия, 1995.- 671 с. 17. Царство Божие внутри нас. Проповеди Иоханна Таулера [Текст]. – СПб. : Изд. РУГИ, 2000. – 288 с. 18. *Швейцер А.* Благоговение перед жизнью: Пер. с нем./ Сост. и посл. А.А. Гусейнова; общ. Ред. А.А. Гусейнова и М.Г. Селезньова. – М. : Прогресс, 1992. – 576 с.

19.Штегель А. История средневековой философии [Текст]. – СПб. : Изд. «Алетейя», б.г. – 320 с.
20.Экхарт, М. Духовные проповеди и рассуждения [Текст] / М.Экхарт, Я.Беме. — К. : Ника-Центр, 1998. — 432 с.

Надійшла до редколегії 10.04.2009

Рецензент: канд. філос. наук, проф. М.А.Єрмоловський.

УДК 123.1

С.О. ГУСЕВ, канд.філос. наук, доцент, НТУ «ХПІ»

СУЧАСНА НАУКА ТА РАЦІОНАЛЬНІСТЬ

У статті на основі аналізу сучасної науки розглядається поняття раціональності і її видів. Підкреслюється обмежений характер наукової раціональності, її історичний характер. Проводиться думка про те, що тільки в єдності з соціальною та гуманітарною раціональністю, використанням інших форм духовного досвіду наука здібна відобразити цілісність оточуючого світу.

Ключові слова: раціональність, парадигма, сциєнтизм, антисциєнтизм, позанаукове знання.

В статье на основе анализа современной науки рассматривается понятие рациональности и ее видов. Подчеркивается ограниченный характер научной рациональности, ее исторический характер. Проводится мысль о том, что только в единстве с социальной и гуманитарной рациональностью, использованием других форм духовного опыта наука способна отразить целостность окружающего мира.

Ключевые слова: рациональность, парадигма, сциентизм, антисциентизм, венаучное знание.

In the article notion of rationality and its aspects are considered on the basis of analysis of the modern science. The limited character of scientific rationality and its historical character is stressed there. The idea is following only in the unity of social and humanitarian rationality and use of other forms of spiritual experience, science can reflect integrity of the surrounding world.

Keywords: rationality, paradigm, scientizm, antiscentizm, unscientific knowledge.

Постановка проблеми і її актуальність.. Надзвичайна важливість проблеми раціональності витікає з об'єктивного розвитку світу. Світ цей надзвичайно складний і багатобарвний. Але він і єдиний, цілісний. І центром його є людина. Це вона, людина, відкрила і науку, як спосіб пізнання і наукову раціональність, як найвищу форму раціональності, взагалі.

Але людина абсолютизувала наукову раціональність, до того ж ототожнила її з природознавчою раціональністю, думаючи, що їй підвласне рішення будь-яких проблем. Життя показало, що це далеко не так. Наука, досягнувши значних результатів, одночасно досить часто ігнорувала інтереси й потреби людей, ігнорувала інші форми пізнання й інший духовний досвід людства.

Тому і наукова раціональність має свої межі, за якими закінчується її дія. А цілісний світ можна відобразити і пізнати тільки в сукупності всіх

існуючих способів, серед яких наукова раціональність – тільки один з можливих.

Оскільки наука у сучасному суспільстві займає особливе місце і відіграє особливу роль, то це, на перший план висуває і наукову раціональність, яка все частіше дає збої, як засіб пізнання. Взяти, хоча б невіршеність глобальних проблем, або багатьох медичних проблем.

Таким чином, автор статті додержується філософської *постановки проблеми* раціональності, з якої витікає значення і роль наукової раціональності. Тому, *актуальність проблеми* раціональності своє обґрунтування знаходить, перш за все, в необхідності гармонійного поєднання наукової раціональності й всіх інших її видів.

Розглядаючи *деякі точки зору* на науку та раціональність, і не беручи за мету дати їх всебічний аналіз в цій статті, автор ставить перед собою *ціль* показати не тільки необхідність єдності наукової, соціальної і гуманітарної раціональності, але і доповнення їх тим потенціалом, який міститься у поза науковому пізнанні.

XX сторіччя пройшло під знаком науки. І в XXI сторіччя вона увійшла багато у чому в образі, створеному для неї сциєнтизмом: наука являється абсолютною цінністю, еталоном усіх форм людської діяльності, словом – наука більш за все. Разом з такою захопленістю наукою сциєнтизм зовсім заперечує соціальні науки, як такі, котрі не мають ніякого пізнавального значення. Для сциєнтизму наукова раціональність тотожна природнонауковій і ніякої соціальної і гуманітарної раціональності не існує.

Друга, на протигагу сциєнтизму, філософська позиція – антисциєнтизм базувалась на негативних наслідках науково-технічної революції і розуміла науку і техніку як сили, ворожі сутності людини і культурі. На цій підставі наука та техніка відкидалися взагалі, як сили, котрі не мають жодного відношення до суспільного прогресу.

Отже, і в тій і в іншій позиціях маються раціональні зерна, але нерозуміння діалектики науки та наукового пізнання привело до вельми непривабливого підсумку. А на ділі суперечливий характер процесу розвитку науки допоміг виявити її справжній характер і, можливо, усвідомити помилковість своїх поглядів.

Так, наприклад, М. Вебер вважає, що не можна вимагати від науки відповідей на всі запитання, бо не в її компетенції розкрити питання сенсу життя та стати засобом його знайдення. Але, з другого боку, позитивний внесок науки в практику життя, міститься у тому, що вона розробляє механізми «оволодіння життям» і відповідні їм методи мислення [2].

Цю ж сторону науки відзначає і К. Поппер, стверджуючи, що сила науки у її зв'язку з практикою. Сучасна наука посилює наш інтелект, підкорюючи його цілям практики [9].

Безумовно, раціональність, більш за все, пов'язана з наукою. Наукова раціональність, та її модифікації, її зв'язок і взаємодія з позараціональним й ірраціональним сьогодні є предметом гострих дискусій і суперечностей.

У цьому зв'язку підкреслю, що ще Н. Бердяєв висловлював ряд цікавих думок. Він визнавав наявність наукової раціональності, хоча віддавав перевагу інтуїції. У той же самий час, він вважав, що окрім раціонального пізнання є інші «безмежні та неосяжні» сфери пізнання, і не варто нав'язувати наукову раціональність у відношенні людини до світу. Він був проти того, щоб методи природознавства механічно переносились на інші сфери духовного життя, наприклад, у соціальні науки. Більш того, на думку Бердяєва раціональне «не покриває» ірраціональне, а тому научність не є ані єдиним, ані останнім критерієм істини [1].

Наука виступає як раціональне знання, ціллю якого є здобування об'єктивної істини. Це значить, що наука вивчає дійсність, як би «об'єктно», та абстрагується від всього суб'єктивного, оціночного. Наукова раціональність забезпечує адекватне відображення людиною світу.

У цьому сила науки. Завдяки їй ми знаємо про все: про те, що світ матеріальний, а свідомість – ідеальна, що всесвіт розширюється, а наука – це засіб пізнання. Взагалі, предметом сучасної науки може стати майже усякий об'єкт реальної дійсності, бо наука, будучи тісно пов'язаною з філософією, відкрита всьому існуючому. Можливості наукової раціональності у цьому відношенні визначаються можливостями соціальної практики, як такої, рівнем суспільного розвитку у визначений історичний період.

Особливу значущість наукова раціональність набуває в інформаційному суспільстві, забезпечуючи освоєння людиною якісно нового етапу у розвитку суспільства, усіх сфер його життя.

Слід зазначити, що наукова раціональність допомагає вмістити в суб'єктивність людини все багатство реальної дійсності, і тим самим постійно збагачувати світогляд, робити його більш глибоким і досконалим.

Для раціоналізму розум являється найвищою з здібностей людини. Кажучи словами Канта, вище розуму нема нічого, а сам по собі розум є здібністю людини творити принципи. Принцип завжди виступає як вихідна передумова та логічна основа усього, як говорить Кант, результативного розміркування. Породжений розумом, принцип є керуючою та направляючою силою для живої, шукаючої думки [7]. У такому розумінні принцип виконує роль аксіоми, являючись ідеєю ясною, самою по собі, як наприклад, «абсолютна ідея» у Гегеля [4], або «матерія» у Маркса [8].

Хотілось би звернути увагу на необхідність уточнення поняття раціональності в сучасній ситуації пізнання. Оскільки розум – явище історичне, то і поняття раціональності має історичний характер і повинно розглядатися відповідно до конкретного історичного етапу пізнання. Раціональність може змінюватись, набувати нових рис і будь що втрачати з

свого змісту. Звідси й різні підходи до розуміння раціональності. У М. Вебера раціональність – це вимогливо визначений розрахунок для адекватного розкриття основних цілей пізнання [2]. У Л. Вітгінштейна раціональність, по своїй суті, не що інше, як максимальна адаптованість до умов пізнання [3]. Подібного роду визначень раціональності досить багато.

Звідси витікає, що раціональність сьогодні звичайно розглядається, як якийсь універсальний засіб організації суб'єктом своєї діяльності. Саме це робить її ціле покладанням і забезпечує досягнення цілей максимально ефективно. Всі дослідники підкреслюють при цьому дискурсивний характер раціональності і необхідність придержуватися і в думках, і в діях визначених загальнозначущих правил.

Саме у такому розумінні раціональність, в єдності природнонаукової, соціальної і гуманітарної, здатна до цілісного охоплення світу. Тому наука і являється діяльністю, спрямованою на здобуття об'єктивної істини та на постійний приріст наукових знань.

Відзначу і таку особливість науки. Будучи безумовною цінністю і будучи у своїх межах, в багатьох випадках еталоном пізнання, наука може зневажати значущість духовності, закреслювати релігійний досвід, недооцінювати езотеричні прозріння. Тому в теперішній час об'єктивно виникла проблема співвідношення науки та позанаукового знання.

Річ у тому, що наука, будучи духовним явищем, не повинна ігнорувати інші форми духовного досвіду, яких культура людства накопила достатньо багато: Веди й Упанішади, езотеричне знання, пов'язане с Гермесом Трисмегістом, китайська «Книга змін», знання, скрите у Біблії, Корані, Кабала й таке інше. Все це каже про те, що сам по собі досвід набагато більш ширший, ніж тільки науковий досвід, і що на всьому протязі існування людства були й ненаукові засоби шукання істини. Не тільки доказ виявляє істину, вважаю, наприклад Л. Шестов, але й будь-які судження мають право на існування, бо такий вже людський дух, котрий знаходиться у вічному та різноманітному шуканні. Розум тільки відображає цю здатність духа. Тому безперечно цінність представляють собою всі форми духовного досвіду в освоєнні світу [13].

Позиція Л. Шестова та його прибічників багато у чому перекликається і навіть посилюється сучасним філософом П. Фейерабендом, котрий вважає, що наука завжди збагачувалась за рахунок позанаукової методології, а тому вона «не священна» та не може претендувати на істину в останній інстанції. Більш того, він пропонує радикальні заходи – позбавити науку центрального місця у суспільстві, урівняти з іншими формами духовного досвіду – релігією, міфом, магією і виробити з урахуванням цього совокупний критерій істини [12].

По суті, П. Фейерабенд відкидає наукову раціональність і вважає неможливим зробити науку більш раціональною і більш точною. Розум

слабкий і навіть у науці повинен поступатися місцем іншим засобам пізнання. Цим, по суті, буде забезпечуватися плідотворний обмін між науковим і ненауковим світоглядом. Від цього виграє, вважає він, вся культура в цілому.

Деякі дослідники вважають, що сама наука приваблює до містицизму, будучи не здатною відповісти на багато які актуальні запитання. Це викликає виникнення і відродження так званих альтернативних наук, наприклад, різноманітних філософських вчень Сходу, трансперсональної психології С. Грофа [5]. Вони мають право на існування та тільки збагачують існуючі знання про світ, відкриваючи ще непізнане.

Сама ж по собі наука, як система знань зі своєю структурою і методологією являється наслідком тривалої еволюції її окремих елементів, які склалися у Новий час в строїне і строге утворення. Таким чином, неминущим елементом культури наука стала порівняно недавно, і поступово стала самою впливовою і могутньою силою суспільства.

Минуючи ряд стадій розвитку капіталізму, забезпечуючи його прогресивний розвиток, до середини 20 сторіччя виникає так звана «Велика наука». Святкує наукова раціональність – створюються теорії, котрі лежать в основі пояснення об'єктивної реальності: ядерна фізика, квантова механіка, теорія відносності.

Наука знаходиться в апогеї свого розвитку, і її ідеї активно впроваджуються у всі сфери життєдіяльності суспільства.

Важливо підкреслити, що в цей час визначаються два основних напрямка розвитку науки: природоведення і людиноведення. Це викликає розділ наук на природознавчі та суспільнознавчі (соціально – гуманітарні). На жаль, природонаукова раціональність подавляє та принижує соціальну та гуманітарну раціональність, в результаті чого суспільні науки безнадійно відстають у своєму розвитку.

Бурний розвиток науки, однак, породжує явище диференціації та інтеграції наукових дисциплін. З одного боку, світ настільки різноманітний, а кількість виявлених проблем настільки велика, що для пізнання і вирішення майже кожної з них, виправдано виникає самостійна наукова дисципліна. Кожна з них має свою систему понять, принципи і методи. І вчені просто перестають розуміти один одного.

Будучи обумовленою потребами пізнання, диференціація виправдана лише при умові прагнення вчених до інтеграції, тобто теоретичного синтезу надбаних знань. Це, звичайно ж, стимулює наукову раціональність (математична обробка даних, розумовий експеримент, побудова ідеальних конструкцій і таке інше).

У любому випадку, обидва процеси завжди знаходяться в єдності, постійно взаємодіють, взаємно збагачують процес пізнання. При цьому виявляється конструктивна роль філософії, котра не тільки пояснює, але й

інтерпретує отримане знання у відповідності з цілями і, головне, ідеалами людини. При необхідності вона коректує філософську картину світу, переводячи деякі з отриманих знань в статус загальнонаукових, або гранично загальних вже на рівні розуміння.

Так формуються філософські підстави науки, на базі яких складаються ідеали і норми наукової раціональності, добре помітні у моменти зміни парадигм. Сьогодні досить часто говорять про розпочату в науці зміну парадигм, принципово новому погляді на світ і людину.

Пов'язано це не тільки з глибинними процесами, які проходять у самій науці. В більшій мірі це пов'язано з переосмисленням людини самої себе. Наука показала, що може дати людині відкриття, використання у своїй діяльності об'єктивних законів. Вона дала картину світу як би зі сторони, світу як об'єкта. Але чим точніше і детальніше вона це робила, тим більш актуальним ставало питання про саму людину, її місце в світобудові.

Людина поступово зрозуміла, що вона сама і світ єдині, що вона є частиною цього світу, і тому сам світ треба пізнавати по-іншому, що підсумки пізнання повинні робити його перебування у цьому світі більш комфортним, а не більш проблемним. Наука ж повинна допомогти людині розкрити свої суттєві сили, тобто затверджуватися у Всесвіті чисто людськими засобами.

Не зрозуміло, чи достатньо для цього одного Розуму і чи здібна наукова раціональність забезпечити рішення виникаючих актуальних для людства проблем. Нерозв'язність, наприклад, глобальних проблем, прямо вказує на неспроможність науки зробити це. Парадигму, яка почала виявлятися, вже неможливо увести без синергетики, котра стверджує «нелінійний» підхід до світу зі всіма витікаючі з нього наслідками. Розвиток раціональності, у тому числі і наукової, безсумнівно, пов'язано із синергетикою.

Необхідно також відзначити, що переосмислення орієнтирів розвитку на людину робить актуальним так званий антропний принцип, суть якого в твердженні про те, що Всесвіт має сенс лише при наявності спостерігача. Людина і являється таким спостерігачем – світ такий, тому що є ми. Якщо це так, то цілі пізнання і практики повинні обумовлюватись виключно позиціями гуманізму, що і повинна включати в себе наукова раціональність.

Сьогодні є підстава говорити про те, що наявність і нерозв'язність сучасною наукою глобальних і багатьох інших проблем, породжують ситуацію, яка ставить людство майже у безвихідний стан. Не виправдавши покладених суспільством на неї задач, наука увійшла в полосу кризи, хоча і продовжує демонструвати свої фантастичні можливості. Чи не про це говорять можливості, які відкрились перед людством у зв'язку з клонуванням, розшифровкою генетичного коду людини, використанням стоволових клітин в медицині?

Нова парадигма обумовлює і нову раціональність, з допомогою якої сформується і новий світогляд на основі цінностей, які виробляє і обґрунтовує філософія. Зараз філософія повинна виконати свою головну функцію. Вона зав'язана шукати світогляд, здатний врятувати від загибелі людей, для яких дорогі цінності, які виходять за межі задоволення тваринних потреб [6].

Висновок: Увесь матеріал і зміст статті призводить до розуміння того, що пізнання буття світу, усього суцього, має сенс тільки у тому разі, якщо воно підпорядковане гуманістичним цілям і задачам всього людства.

Список літератури: 1. *Бердяев, Н. А.* Новое религиозное сознание и общественность [Текст] / Николай Александрович Бердяев / под ред. Л.С. Чибисенков, сост. и коммент. В.В. Сапов. – М. : Канон+, 1999. – 464с. — (История философии в памятниках). – ISBN 5-88373-109-0. 2. *Вебер, М.* Избранные произведения [Текст] / М. Вебер ; [Пер. с нем.] ; Предисл. Пиам Павловна Гайденко ; Коммент. Алексей Федорович Филиппов ; Сост., послесл. Юрий Николаевич Давыдов. – М. : Прогресс, 1990. – 808 с. 3. *Витгенштейн, Л.* Логико-философский трактат [Текст] / Людвиг Витгенштейн. – М. : Издательство иностранной литературы, 1958. – 133 с. 4. *Гегель, Г. В. Ф.* Система наук [Текст] / Георг Вильгельм Фридрих / ; [Пер. с нем. Г. Шпет]. – Репр. изд. 1959г. — СПб. : Наука, 1999. — (Слово о сущем). – Ч. 1 : Феноменология духа. – 444с. – ISBN 5-02-028235-9. 5. *Гроф, С.* Путешествие в поисках себя: Измерения сознания. Новые перспективы в психотерапии и исследовании внутреннего мира [Текст] / Станислав Гроф ; Пер. с англ.; Под общ.рук. Н.И. Папуш и М.П. Папуш. – М. : Ин-т трансперсональной психологии ; Издательство Института психотерапии, 2001. – 327 с. 6. Исторические типы рациональности [Текст] / Отв. ред. П.П. Гайденко. – М. : РАН. Ин-т философии. – Т. 2. – 1996. – 348 с. 7. *Кант, И.* Критика чистого разума [Текст] / Иммануил Кант ; [Пер. с нем. Н.О. Лосский]. – Ростов-на-Дону : Феникс, 1999. – 672с. – (Выдающиеся мыслители). – ISBN 5-222-00461-9. 8. *Маркс, К.* Социология [Текст] / Карл. Маркс ; [Пер.с нем.]. – М. : КАНОН-Пресс-Ц, 2000. – 432с. – (Logica socialis; Теоретическая социология). – ISBN 5-93354-004-8. 9. *Поппер, К.* Логика научного исследования / Карл Поппер ; [Пер. с англ.]. – М. : Республика, 2004. – 447 с. – (Мыслители XX века). – ISBN 5-250-01805-X. 10. *Степин, В.С.* Теоретическое знание: Структура, историческая эволюция [Текст] / В.С. Степин. – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – 743 с. 11. *Уайтхед, А.Н.* Избранные работы по философии [Текст] / А.Н. Уайтхед – М. : Прогресс, 1990. – 590 с. 12. *Фейерабенд, П.* Избранные труды по методологии науки [Текст] / Пол Фейерабенд ; Пер.с англ. / Под общ.рук. А.Л. Никифоров ; Общ.ред., вступ.ст. Игорь Сергеевич Нарский. – М. : Прогресс, 1986 . – 544 с. 13. *Шестов, Л.* Сочинения [Текст] / Лев Шестов ; Сост., вступ.ст., примеч. Л.В. Поляков. – М. : Раритет, 1995. – 431 с. : 1л. портр. – (Б-ка духовного возрождения).

Надійшла до редколегії 03.03.09.

Рецензент: канд філос. наук, проф. М. С. Курочкіна

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Владленова Илиана Викторовна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Национального технического университета «ХПИ».

Гусев Сергей Александрович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Национального технического университета «ХПИ».

Ландяк Оксана Мироновна, аспирант кафедры теории культуры и философии науки ХНУ ім. В.Н. Каразіна.

Ларченко Виктория Валерьевна, кандидат философских наук, доцент кафедры межкультурной коммуникации и иностранного языка Национального технического университета «ХПИ».

Ломачинская Ирина Николаевна, кандидат философских наук, доцент, докторант кафедры религиоведения КНУ имени Тараса Шевченко.

Мищенко Марина Николаевна, аспирант кафедры теоретической и практической философии Харьковского национального университета им. В.Н. Каразина.

Пантелева Ирина Анатольевна, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философских наук Донецкого национального университета экономики и торговли имени М. Туган-Барановского.

Петрунина Яна Александровна, аспирант кафедры философии Национального аэрокосмического университета им. Н.Е. Жуковского «ХАИ».

Пилипенко Светлана Григорьевна, аспирант кафедры философии Луганского национального аграрного университета

Разумовский Сергей Александрович, кандидат экономических наук, доцент, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Харьковской государственной академии физической культуры.

Савчук Александр Олегович, аспирант кафедры теории культуры и философии науки ХНУ им. В.Н. Каразина.

Устюжин Игорь Борисович, старший преподаватель кафедры английского языка Харьковского национального университета им. В.Н. Каразина.

Чекер Наталья Валерьевна, ассистент кафедры политологии и социологии Луганского национального аграрного университета.

СОДЕРЖАНИЕ

С.О. Разумовський. МЕТАФІЗИЧНІ ОСНОВИ ЕКОНОМІЧНИХ «ТЕХНІК МИСЛЕННЯ».....	3
И.А. Пантелева. ПОЛИТИКА «ЯЗЫКОВОГО ИМПЕРАТИВА» АНТИЧНОСТИ КАК ОБРАЗЕЦ ФОРМИРОВАНИЯ ЯЗЫКОВОЙ НОРМЫ.....	8
И.Б. Устюжин ИСТОРИОСОФИЯ МАКСИМИЛИАНА ВОЛОШИНА: «ВНУТРЕННИЕ ГОЛОСА» В «ANNO MUNDI ARDENTIS».....	18
И.В. Владленова. ПРОТИВОРЕЧИЯ И РОСТ ЗНАНИЯ В ТЕОРИИ СУПЕРСТРУН.....	31
О.О. Савчук. ДЕЯКІ АСПЕКТИ ФОРМУВАННЯ СВІТОГЛЯДУ ТРАДИЦІЙНИХ СПІВЦІВ СЛОБІДСЬКОЇ УКРАЇНИ.....	37
О. М. Ландяк. ПРАКТИКИ КОНСТРУЮВАННЯ ГЕНДЕРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У ТЕЛЕСЕРІАЛАХ.....	44
Я.А. Петрунина. ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ТЕОРИЙ ЭМОЦИЙ.....	52
Н.В. Чекер. ПРОБЛЕМА ТВОРЧЕСТВА В ФИЛОСОФИИ Н.А. БЕРДЯЕВА.....	69
С.Г. Пилипенко. КУЛЬТУРНА ІДЕНТИФІКАЦІЯ: ЗА І ПРОТИ.....	78
М.М. Міщенко. КРИТИКА ПСИХОАНАЛІТИЧНОЇ МЕТОДОЛОГІЇ (ДО ПИТАННЯ ПРО ОБҐРУНТУВАННЯ ПСИХОАНАЛІЗУ ЯК ГЕРМЕНЕВТИКИ).....	83

<i>В.В. Ларченко.</i> ЯПОНИЗМ И ГАЙРАЙГО: СТРАТЕГИИ СИМВОЛИЧЕСКОГО ЯЗЫКОВОГО МАНИПУЛИРОВАНИЯ НАЦИОНАЛЬНЫМ/ ГЛОБАЛИЗОВАННЫМ ГОВОРЯЩИМ СУБЪЕКТОМ.....	91
<i>І.М. Ломачинська.</i> ДУХОВНИЙ ЗМІСТ КАТОЛИЦЬКОГО РЕЛІГІЙНОГО ЛІДЕРСТВА В ФІЛОСОФІЇ ЕПОХИ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ ТА РАНЬОГО ВІДРОДЖЕННЯ.....	97
<i>С.О. Гусєв.</i> СУЧАСНА НАУКА ТА РАЦІОНАЛЬНІСТЬ.....	107
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ.....	114

Вестник национального технического университета "ХПИ"
серии "Философия"

Главная цель издания – дать возможность публиковать научные труды, статьи преподавателям, научным работникам, аспирантам и соискателям гуманитарного и научно-технического профиля, расширить возможность обмена научно-теоретической и практической информацией по философии, науке, технике в Украине и за ее границей.

К печати принимаются статьи по таким научным направлениям:

Философия, философские проблемы науки, техники, антропологии, культурологии, совершенствование гуманитарного образования, осмысление постмодерной гуманитарной парадигмы в целом и др.

В "Вестнике" объявлены рубрики: авторские (оригинальные) переводы известных зарубежных философов; дискуссионная трибуна, к защите диссертаций, наши юбиляры и др.

Предполагается выпуск специальных выпусков "Сборника научных трудов".

Порядок подачи статей для опубликования в Вестнике НТУ "ХПИ"

Для опубликования статьи в Вестнике НТУ "ХПИ" необходимо подать следующие документы:

1. *Заявление* следующего вида, подписанное автором (авторами) статьи:

"Прошу принять статью ... (указать фамилии, инициалы авторов, название статьи) на ... страницах (указать число страниц) для опубликования в Вестнике НТУ "ХПИ". Оплату гарантируем. (Подписи авторов).

2. *Сведения об авторах* (указать фамилию, имя, отчество каждого автора, место работы, должность, научную степень, звание, контактный телефон)."

3. *Текст статьи* на бумаге формата А-4 плотностью 80-90 г/м²

4. *Акт экспертизы* о возможности опубликования материала в открытой печати, заверенный печатью проректора.

5. *Внешняя рецензия*, подписанная доктором или кандидатом наук (для аспирантов – научным руководителем), заверенная отделом кадров (штамп с датой, печать).

6. *Дискету* 3,5 с текстом статьи.

7. *Оплату* печати из расчета 15 гривен за страницу.

Подготовка материалов к опубликованию

К рассмотрению принимаются материалы, соответствующие приведенным требованиям. Объем статьи – 8-15 полных компьютерных страниц. Текстовое поле страницы формата А-4 (210x297) имеет симметричные поля по 25 мм. Статья должна быть выполнена с

использованием редактора Word шрифтом Times New Roman Cyr без нумерации страниц.

Переносы допускаются лишь автоматические.

Диаграммы и таблицы выполняются только в редакторе Word (должны подлежать уменьшению, форматированию).

Размер шрифта в основном тексте – 14 pt. Межстрочный интервал по всей статье – 1,5.

Придерживаться требований ВАК Украины относительно структуры статей, обозначая основные позиции полужирным курсивом: *постановка проблемы, актуальность исследования, анализ исследований и публикаций по данной проблеме, цель исследования, основная часть, выводы.*

Порядок расположения материала

1. *Код УДК* печатается без отступа, выравнивание по левому краю. Большими буквами.

2. *Инициалы, фамилии авторов.* Печатается через одну пустую строку после УДК. Выравнивание по левому краю, отступ 0,75 см. Инициалы и фамилии печатаются строчными большими буквами; шрифт курсив полужирный. Вслед за фамилией через запятую указывается ученая степень, звание.

3. *Названия статьи* на украинском, русском и английском языках. Печатаются большими строчными буквами через одну пустую строку после информации об авторах. Шрифт – прямой, полужирный; отступ 0,75; выравнивание по левому краю.

4. После слова “*Рецензент*” и двоеточия указываются инициалы, фамилия, учёная степень, звание рецензента, давшего письменную рецензию на статью. Данные печатаются через одну пустую строку после названий статьи. Шрифт – 12, межстрочный интервал – 1.

5. *Аннотации* на украинском, русском и английском языках. К аннотациям следует добавлять ключевые слова. Печатаются через одну пустую строку после указания рецензента. Между ними – одна пустая строка. Шрифт – 12, межстрочный интервал – 1. Объём каждой аннотации должен составлять не менее 500 знаков.

6. *Основной текст* статьи начинается через одну пустую строку после аннотаций. Выравнивание по ширине, красная строка 0,75 см. Ссылки в тексте осуществляются в соответствии с требованиями ВАК Украины: с указанием страниц, где находится информация. (Образец: [4, с.50]. Перед буквой “с” – неразрывный пробел.) Текст печатается через одну пустую строку после аннотаций. (По тексту: между инициалами и фамилиями авторов – неразрывный пробел.)

7. *Примечания и ссылки.* Печатаются через одну пустую строку после основного текста.

8. *Список литературы.* Печатается через одну пустую строку после

основного текста статьи (либо примечаний). Без красной строки, выравнивание по ширине. Список литературы начинается с набранных полужирным шрифтом слов "Список литературы:", вслед за которыми ставится двоеточие. Сам список литературы набирается по алфавиту, сплошным текстом с выделением фамилий и инициалов авторов курсивом, номер позиции выделяется жирным шрифтом. Не допускается отрыв номера позиции в списке литературы и инициалов от фамилии автора (неразрывный пробел). Если авторов больше трех, то после фамилий первых трех авторов можно указывать "и др". Разделительные знаки в списке – в соответствии с требованиями ВАК Украины. Обязательно при оформлении списка литературы указывать место (город) издания, издательство (согласно требованиям), год издания, общее количество страниц (в периодических изданиях – страницы статьи). При использовании многотомных источников обязательно необходимо указывать общее количество томов и том, где находится используемая работа. В переводных изданиях указывается, с какого языка сделан перевод. Литература на иностранных языках указывается после украино- и русскоязычных изданий, также по алфавиту.

9. После списка литературы, через одну пустую строку, после слов "*Поступила в редколлегию*" (або "*Надійшла до редколегії*" - укр) ставится число, месяц и год двузначными числами через точку. Выравнивание по правому краю.

Авторы опубликованных статей несут ответственность за точность приведенных цитат, собственных имен и прочих сведений и соответствие ссылок оригиналу и подписывают статью со словами "*Достоверность материалов подтверждаю*". *Роспись*.

Тексты статей рецензируются и не возвращаются.

Материалы принимаются на кафедре философии НТУ "ХПИ" учебный корпус У₁ ауд. 904, Владленовой Илианой Викторовной, тел. 717-80-61
707-60-20 (кафедра философии)

**МАТЕРИАЛЫ, НЕ СООТВЕТСТВУЮЩИЕ ТРЕБОВАНИЯМ,
РЕДКОЛЛЕГИЕЙ НЕ ПРИНИМАЮТСЯ.**

РЕДКОЛЛЕГИЯ

НАУКОВЕ ВИДАННЯ
ВІСНИК
НАЦІОНАЛЬНОГО ТЕХНІЧНОГО УНІВЕРСИТЕТУ «ХПІ»

Тематичний випуск
«Філософія»
Збірник наукових праць
Випуск № 9
Видається російською та українською мовами

Статті подано у авторській редакції

Науковий редактор д-р. філос. н., проф. Климова Г.П.
Технічний редактор к. філос. н. Владленова І.В.
Відповідальний за випуск к. т. н. Обухова І.Б.

Обл. вид. № 68-09

Підп. до друку 21.05.09 Формат 60x84 1/16. Папір Сору Paper.

Друк-ризографія. Гарнітура Таймс. Умов. друк. арк. 8. Облік. вид. арк.
11,5

Наклад 100 прим. Зам. № Ціна договірна.

НТУ «ХПІ», 61002, Харків, вул. Фрунзе, 21

Видавничий центр НТУ «ХПІ». Свідоцтво ДК № 116 від 10.07.2000 р.
Друкарня “Рейтинг”, вул Сумська 37, м. Харків



ⁱ Согласно мысли Деррида «деконструкция есть движение опыта, открытого к абсолютному будущему грядущего, опыта, который явлен в ожидании»

и другого и отдан ожиданию другого и события. В его формальной чистоте, в той неопределенности, которую требует этот опыт, можно обнаружить его внутреннее родство с определенным мессианским духом» [7, С. 197].