

**ВЕСТНИК
НАЦИОНАЛЬНОГО ТЕХНИЧЕСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА «ХПИ»**

**Сборник научных трудов
Тематический выпуск**

26'2009

«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, к. эк. наук, проф.;
М.И.Рыщенко, д-р техн. наук, проф.;
В.Б.Самородов, д-р техн. наук, проф.;
В.П.Сибко, 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)707-63-09.

Харьков -2009

Вісник Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут». Збірник наукових праць. Тематичний випуск: Філософія. – Харків: НТУ «ХПІ». – 2009. – № 26. –127 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 № 11 від 30 жовтня 2009 р.

© Національний технічний університет «ХПІ»

О.О. ДОЛЬСЬКА, канд. філос. наук, доцент, НТУ «ХПІ»

ДІАЛОГІЧНА РАЦІОНАЛЬНІСТЬ В СУЧАСНІЙ ОСВІТІ ЯК АЛЬТЕРНАТИВА ІНСТРУМЕНТАЛЬНІЙ РАЦІОНАЛЬНОСТІ

Стаття присвячена одній з актуальних проблем сучасної парадигми освіти – проблемі діалогу. Стара парадигма будувалася навколо моделі «монологічного розуму», що привело до домінування в освіті монологічної моделі співпраці з учнями. Сучасна парадигма спирається на комунікативну раціональність, основною формою якої є діалог. Прикладом активного використання цієї форми є присутність в освіті евристичного діалогу. Активне вживання цієї форми в освітніх практиках сприяє ствердженню в освіті діалогічної раціональності.

Ключові слова: освіта, монологічний розум, діалог, евристичний діалог, діалогічна раціональність

Статья посвящена одной из актуальных проблем современной парадигмы образования – проблеме диалога. Старая парадигма строилась вокруг модели «монологического разума», что привело к доминированию в образовании монологической модели работы с учениками. Современная парадигма опирается на коммуникативную рациональность, основной формой которой является диалог. Примером активного использования этой формы в практике образования является наличие эвристического диалога. Активное использование этой формы в практике образования способствует утверждению в образовании диалогической рациональности. Ключевые слова: образование, монологический разум, диалог, эвристический диалог, диалогическая рациональность.

The article is dedicated to one of the actual problems of the modern paradigm of the formation – a problem of the dialogue. Aging paradigm was built around model «monologism's of the reason» that lead to dominance in formation monologism's model of the work with pupil. The Modern paradigm rests in communication rationality, which the main form is a dialogue. The Example of the active use of this form in practical person of the formation is presence of the heuristic dialogue. Active use of this form in practical person of the formation promotes statement in formation to dialogue's rationality.

Keywords: education, monologism's reason, dialogue, heuristic dialogue, dialogue's rationality.

Загальна постановка проблеми. Обговорення теми розуму та її значення для освіти свідчить про перспективи, які розгортає перед нами філософія освіти. Її головний предмет – формування цілісної соціально-духовної особистості – перехрещується із головним предметом філософії – людиною. В сучасній освіті унаочнюється тенденція переходу до використання різноманітних форм навчання з використанням технічних засобів. Мова йде, перш за все, про такі форми роботи, з яких виключається «жива» взаємодія між викладачами, студентами, вчителями та учнями. В ХХІ ст., столітті техніки, високих технологій, столітті машин ми повсюди зіштовхуємося з інструментальною раціональністю, що не минуло й поле освіти. Використання технічних засобів є закономірним процесом в

технократично орієнтованому суспільстві. Однак центром навчання, його «серцем» була і повинна залишитися подія зустрічі викладача із студентом, учителя з учнем як основної форми навчання, виховання, духовного росту людини. Що ж повинно виступати альтернативою інструментальній раціональності, щоб зберегти те, що сприяє не тільки росту особистості, але й людяності, духовності?

Про розум та його роль в освіті писали Платон, Аристотель, Бердяєв, Фромм, Шелер, Плеснер, Гелен. Освіта в цьому випадку розцінюється як створення людини, що є складовою частиною всього соціуму і який удосконалює соціум своєю духовністю. Розумна людська особистість як буття цілісність убачає в розумі ще й проблески духу, вважаючи обмеженим розуміння людини тільки лише як речі. Платон говорить, що «ні мудрість, ні розум ніколи б, зрозуміло, не могли б виникнути без душі» [6, с.30], без того, що згодом стали розуміти як прояв духу. Людина співвідноситься з духом через самоосвіту й через освіту. «Наші предки вкладали в зміст слова «освіта» створення образу людини, подібного до Бога або, принаймні, до того прагнучого» [4, с.7]. Платон вживає саме термін «освіта». Він уподібнює людську природу відносно освіченості й неосвіченості стану в'язня або людини, що вийшла на світло з печери. Світло стає символом прилучення до буття й до істини. Цікаві епістемологічні знахідки цього терміна. Словники дають тлумачення освіти саме через прилучення до світла. Так в словнику І.І. Срезневського освіта тотожна первісному акту передачі світла в прямому і в переносному, духовному сенсі. Серед величезного фактичного матеріалу, що дає Срезневський, залучають своєю силою й красою слова Івана Грозного: «Є у вась в будинку вчитель серед вась, великий светильник Кириль; і на його гробъ повсегда зрите й отъ його завжди просвещаетесь» [8, с.1566].

Освіта стає вже не просто атрибутивною характеристикою індивіда, набираючи риси моральної чесності, а надіндивідуальним зобов'язанням й обов'язком перед наступними генераціями людей. Саме в цьому Фихте бачив покликання вченого [16]. Г.Х. Гадамер відзначав, що поняття освіта (Bildung) у німецькій традиції найтіснішим образом пов'язане з поняттям культури й означає в остаточному підсумку специфічний спосіб перетворення природних задатків і можливостей. Освіта в основному «визначає наслідок процесу становлення, а не сам цей процес, відповідає розширеному переносу значення становлення на буття» [2, с.20]. Гадамер підкреслює, що «освіта» тотожно грецькому слову «physis» [2, с.20].

З опорою на такий підхід, критерієм освіченості стає прагнення до саморозвитку, до досягнення «особистих» висот. Якщо людина займається самоосвітою, то «це не просто член людського суспільства; тут, на нашій

Землі, за короткий проміжок відведеної йому життя він, завдяки вихованню, стає визнаним членом вічного ланцюга духовного життя як такому, якому властиві більш високий громадський порядок. Безсумнівно також і те, що до прозріння цього більш високого громадського порядку його повинна привести освіта (Bildung), що прагне охопити цілком всю його сутність і підвести до образу морального світопорядку, якого тут ніколи не буває, але який повинен стати вічною, визначеною своєю власною самодіяльністю» [16, с.44].

Однак у сучасному суспільстві людину всі частіше позначають не як Homo Sapiens, а як Homo faber, що редукує розум як первинну характеристику людини до простої, чисто інструментальної ознаки. Ідея «Homo faber» заперечує особливу специфічну здатність людини до розуму. «Все духовне та щиросердечне розуміється < у цьому випадку >, виходячи з потягів, відчуттів органів почуттів та їхніх генетичних дериватів», – пише М. Шелер [11, с.80]. З опорою на таке розуміння людини, сама вона уявляється як істота, що визначається винятково потягами. Сама ідея «Homo faber» формується в період індустріалізації суспільства й представлена в натуралістичних, позитивістських, окремих прагматичних навчаннях, що виростають із «поділу» людини на «суб'єкт» й «об'єкт». Сучасне суспільство пропонує нову версію Homo faber – людини-киберга, або постлюдини, тим самим продовжуючи й розвиваючи тему людини, що робить, будує, діє. «Постлюдина (posthuman) – це предок людини, модифікований у такій мірі, що вже не є людиною. Багато хто із трансгуманістів прагнуть бути постлюдиною» [7, с.98].

Філософія освіти намагається знайти обґрунтування такому феномену. Редукція розуму до простого інструменту, на якому наполягав прагматизм, полягає в установці виконувати чисто формальні завдання, що по суті наближає поняття розуму до безстрастності. Багато в чому така ситуація виникає у зв'язку з відходом від застосування на практиці принципу гуманності й засилля тих технократичних процесів, які мають місце в сучасному суспільстві. Відхід від традиційної онтології розуму привів до того, що став спостерігатися процес зведення загальнолюдських ідей, етичних норм, цінностей до їх чисто інструментального використання. Таку ситуацію у свій час передбачав М. Вебер, висуваючи твердження «парадокса раціональності». Феномен інструментальної раціональності приводить до редукції розуму як елемента духовності, людяності.

Аналіз публікацій досліджень з проблеми. Постмодерністська традиція намагається перебороти таке розуміння розуму й намагається осмислити його в онтологічних, гносеологічних та антропологічних аспектах, а реабілітація розуму відбувається в етиці відповідальності, що висуває нові

раціональні імперативи і реалізується в комунікативних можливостях розуму. Є ряд напрямків у філософії, які ми будемо брати у вигляді методологічних підходів для нашої роботи.

На початку ХХ ст. складаються підстави для зміни класичної системи освіти. Методологічним поясненням цьому служать наступні напрямки й теорії. По-перше, Гуссерль звертається до поняття інтерсуб'єктивності, ставить завдання знайти таємниці розуму та світу й намагається вийти за межі індивідуальної свідомості, що розцінюється як спроба перебороти концептуальну свідомість декартовського Ego.

Лінію реабілітації розуму продовжує Ю. Хабермас, висуваючи теорію комунікативної дії та дискурсу. Він обгрунтовує теорію комунікативної раціональності, зв'язуючи в єдине ціле питання не тільки розуму, але й етики і теорії мовної дії. Він пропонує розглядати поняття комунікативної дії як центральне, навколо якого й розгортаються його міркування навколо проблемних питань «життєвого світу». На його думку, поняття «комунікативної раціональності» з'являється як домінуюче для сучасного суспільства, що можливо протиставляти бюрократичним і господарськими імперативам. Згідно з Хабермасом, міжособистісне спілкування під впливом науково-технічних настанов із різними формами інформаційних технологій і при існуючих формах власності, ядром яких залишається відчуження, людська свідомість стає фрагментарним, некритичним і маніпульованим, що приводить до перекручення ідеї комунікації [14].

Тему комунікації підхоплює К.-О. Апель і розвиває теорію рефлексивного обгрунтування й аргументації. У роботі «Трансформація філософії» він відводить комунікації роль «останньої авторитетної інстанції» [3, с.30] і пропонує розглядати у вигляді авторитету «комунікативне співтовариство». Надалі він користується поняттям «трансцендентальна» або «ідеальна» комунікація, що з'являється у вигляді абсолютної інстанції, що задає визначеність й об'єктивність змістам, а правила мовних ігор установлює комунікативне співтовариство. «Особливість філософії Апеля складається в з'єднанні інтерсуб'єктивності з рефлексією, яку можливо охарактеризувати як «рефлексивну трансцендентальну філософію» [13, с.109], – писав Хьосле, підкреслюючи, що на основі саморуйнування розуму виростає трансцендентально-прагматична програма відновлення раціональної філософії й пошук нових гуманістичних цінностей. Подолання кризи розуму Апель бачив у відновленні раціональності та у пошуку нових гуманістичних цінностей. Апель виходить за межі принципу взаємодоповнення інструментального й комунікативного типу раціональності, з'ясувавши не тільки переваги цього принципу, а саме його внутрішню обмеженість. Як відповідь Апель будує теорію остаточного рефлексивного обгрунтування й

аргументації в межах комунікативного співтовариства, де мова йде про обґрунтування самих принципів комунікації. Апелює стверджує, що «дійсна комунікація на відміну від конвенціональності можлива тільки на основі інтенціональних зусиль міжособистісного процесу взаєморозуміння» [15, с.76].

Мета статті. Однією із форм комунікативної раціональності та «живого» спілкування є діалог, роль якого тільки зараз починає аналізувати педагогіка з опорою на філософські здобутки.

Діалог служить початком, крапкою, подією, що піднімає його учасників на якісно новий етичний рівень і задає зовсім новий тип раціонального розуміння світу – діалогічний. Діалог може виступати як деміург сходження: він викликає до життя те, що було вже готове до підйому нагору, але потрібний був енергетичний поштовх, енергія зовнішнього й внутрішнього настрою. На кожному миті-шаблі події діалогу складається ситуація порушення тотожності з Іншим. Іншим у цьому випадку може виступати Ти, Он. Процес зміни та становлення відбувається в суперечці, пристрасті, страху і виявляється, що нова ситуація не рівнозначна попередній, і кожен етап, кожен акт знаменує собою напружений процес змін учасників розмови (діапазон – від радощі до трагедійних розв'язок). Зв'язок із чужою свідомістю в діалозі відбувається в рамках й етичного, і раціонального: інше підлягає раціональному освоєнню, розумінню, прийняттю як інше, що не має аналога із вже знайомим, відомим, як правомірне саме по собі.

У діапазоні діалогу відбувається культуротворчий і раціональний пошук людського в людині, складається реальність особливого роду. Зміст діалогу можна розцінити як опис потоку свідомості, а можна і як етико-раціональне вибудовування себе. Ми, намагаючись проникнути в сутність людини, спираємося завжди на поняття духу, духовності. Якщо говорити про співвідношення знання й духу, то виконання духу відбувається в момент приходу його до себе. Людина є дух у тілі, у матерії, у світі, у середовищі, тобто людське життя пов'язана з почуттєвим. У той же час вона осмислена раціонально й пронизана духовними складовими. Фіхте наполягав на тому, що людина стає людиною лише серед людей: духовна істота створює себе, завдяки Іншому. Завершену форму людина здобуває в своєму волінні, тому що суб'єкт сам вирішує й визначає виконання своєї дії. Це є самовизначення, що веде до волі вибору, маючи на увазі волю волі – вільне волевиявлення. Людина змушена вибирати між можливостями, випробовуючи при цьому почуття відповідальності: вона буде свої відносини з іншими за умови збереження їхньої власної волі. Саме раціональність визначаються способи виконання і знання, і воління. Я доброзичливий до Іншого, хочу й бажаю йому блага, визнаю його унікальність і визнаю його як єдину цінність у

своєму роді, визнаю в ньому особистість. Складається особливий тип раціональності – діалогічний, завдяки якому «Я» допускає «Іншого» у себе й дорівнює до себе.

У новоєвропейській філософії затверджується принцип індивідуалізму, що стає основою проекту освіти. Егоїстичний напрямок цього періоду знайшов відбиття в «нетовариському спілкуванні» у Канта, для Гоббса характеристикою людини стає гасло «людина людині вовк», а Гегель і Маркс несхожість свідомостей почали розглядати як сторонність, яку необхідно перебороти. В філософії Нового часу стверджується принцип індивідуалізму та монолізму, закладаються основи розуму-законодавця.

Ідеї Декарта мали достатньо сильний вплив на матеріалістичне орієнтованих представників природничих наук. В творі «Людина – машина» Ламетрі висловлював думки про механістичне підґрунтя поведінки тварин, а трохи пізніше, з огляду на Декарта, висказав положення, що і людина, не зважаючи на володіння висшими інтелектуальними здібностями, не більш- не менш теж є машиною [5]. Тобто поведінка і дії людини дорівнюються до автоматизму.

Сила розуму-законодавця знайшла свою реалізацію в житті людини Нового часу. Недаремно механістичні уявлення переносили на суспільство і, як слідство, на освіту. В роздумах про виховання ми бачимо свого роду синтез досвідно-наукового підходу Бекона та обмеженого раціоналізму, що йде від Декарта. Про діалог в освіті не говорять зовсім. Уся увага переноситься на учня-одинця. Прикладом відсутності діалогічного підходу може бути концепція виховання Руссо.

При вирішенні питання виховання та освіти Руссо розбудовує міркування про раціональність освіти, але відштовхується від чуттєво-практичної основи, особливо тоді, коли в центрі його уваги питання виявлення розумності в самій чуттєвості. Руссо наполягає на тому, що вчитель, наставник повинен шукати в людині природнє, тому він розташовує свого «уявленого учня» в ізолюванні від суспільства умови. Сам вихователь немов би «підглядає» за своїм підлеглим з метою виявлення того природнього, що необхідно знайти в ньому для подальшого його розвитку. Факт самого «розташування» Емілія в особливі умови десь нагадують ситуацію наукового експерименту Галілео Галілея. Якщо експеримент давав вченому можливість подивитися, як буде вести себе об'єкт дослідження в особливих, штучно створених умовах, то щодо Емілія, розташовує останнього згідно з аналогією в особливі життєві ситуації, він прагнув досягти ті ж самі результати, що і Галілей при проведенні досвідних експериментів. Механізм суспільної взаємодії тут виступає як регулятор приватних відношень між учнем та вчителем.

Руссо продовжує курс освіти як строгої науки, що йде від Галілея, Бекона і вперше пропонує спробу осмислення освіти на раціональній основі як системного маніпулювання людиною. Однак для нього не є характерним використання терміну «маніпуляція». Скоріш за все в його працях ми бачимо синтез двох типів мислення. З одного боку, ідеали суспільства вимагають включення в систему освіти раціональних підходів для формування освіченого та достойного громадянина суспільства. Але вся його система виховання, що виписана в «Емілі», предстає як виховання однієї людини: і вихователь один, і вихованець теж один. Така ситуація ускладнює той кінцевий результат, до якого закликає автор суспільної концепції виховання.

У ХХ ст. відбувається поворот від філософії свідомості у бік філософії комунікації з метою не тільки реабілітувати практичну філософію, але і як відмова від академічної форми її існування. Питання про істину також починають розуміти по-новому. Підстави знання шукають вже не в метафізиці, а в спілкуванні, в діалозі діючих суб'єктів. Пошук нових типів раціональності приводить до комунікативної раціональності. Хабермас відзначив цю зміну, позначивши її як відмову від класичної філософії свідомості на користь філософії повсякденного спілкування.

Однак в освіті діалог став розумітися ширше, ніж просто звернення до комунікативної раціональності. Діалог став розумітися як акт творчості у світі, а учасник діалогу став розглядатися як насіння, що саме себе творить і саме себе ростить. Філософія діалогу представлена різними напрямками: екзистенціальною антропологією Бубера, філософією комунікації Ясперса, філософією зустрічі Больнова, філософією універсального діалогу Бахтіна, філософією відповідних відносин Сартра, філософією відповідальності де Сент Екзюпері й Левінаса, філософією глибинного спілкування Батищева. Можливість говорити про наступ на егоїстичний інтерес з'явилася, завдяки діалогічній філософії. Людина своїми діями творить і конструює світ: Я стає силою, що творить світ. Особистістю стають у результаті самоприменшення свого Я, і найчастіше це можливо в ситуації діалогу, внутрішній простір якого є відкритість, де людина може приборкувати свої страсті.

Ми можемо припустити, що людина, яка використовує діалог, розумно вибудовує схеми спілкування. При цьому вона керується визначною логікою в її побудові, слідує за його змістовним наповненням. Зміст висловлювання спирається на комунікативний намір, а учасники діалогу сліdkують за тим, щоб була реалізована мета, до якої рухається кожен з співрозмовників. Але у сутнісній основі діалогу лежать етичні фарби.

Діалог припускає спілкування вільних людей. Відділення людиною індивідуальної самосвідомості від видової самоідентифікації відбувається діалектично. Це можливо через діалог з Іншим. Світ Іншого з його логіками,

історією, культурою втручається у внутрішній світ особистості й руйнує її цілісність. Чи це так? А може діалог створює умови для процесу кенозиса, адже самість – це й егоїзм, і очищення, і реалізація раціональності? Хайдеггер стверджує, що вибудовування простору буття можливо завдяки мові, яка одночасно є будинком буття та голосом непотаєнного світу. Мамардашвілі як би вторить йому та наполягає, що людина виявляє духовність через мову, і світ з'являється як «свідомість уголос». Тут дух і розум нероздільні, вони злилися в єдиному потоці раціональності та етики.

Екзистенціальна комунікація створює умови для універсальної раціональності, що виступає способом розуміння світу: людина має характеристики людського не тільки завдяки наявності «свого» розуму, людині потрібно співтовариство, що групується навколо якоїсь ідеї, що втілюється в кожному зі свідомих незалежних «Я». Комунікація в межах такої ідеї зближає людину з іншими людьми, стрижнем такої комунікації виступає духовний зміст.

Ясперс, міркуючи про соціальне відношення між людьми, писав про три взаємодоповнюючих один одного виміри: у границях примітивного співтовариства, предметної цілерациональності й раціональності, що є втіленням духовного змісту [12, с.135]. А далі він підкреслював: «мені не потрібна покірність іншого, як і панування його щодо мене. Ми, як особистості, обидва виростаємо у взаємному визнанні кожного. Тільки вдвох ми можемо домогтися того, що хотів би кожний з нас, сам по собі» [12, с.138]. У такий спосіб підкреслюється унікальність комунікації, що проявляється в її цілісності і яка виникає завдяки не тільки моєму «Я», але саме моє «Я» й оформляється, стає моїм «Я», завдяки комунікації.

О. Больнов пише про особливу педагогіку, що заснована на зустрічі, події. Він посилається на Гвардіні, для якого зустріч – це зустріч людини з конкретною ситуацією, тобто з тим, що має для нас якийсь зміст. Педагогіка, що виходить із того, що «особистість, саме особистість як така існує в конкретному, відповідальному, творчому факті зустрічі» [1, с.162], відрізняється від класичної теорії виховання, орієнтованої на виховання індивідуальності. Педагогіка «зустрічі» ставить акцент на «вихованні людини, з огляду на його цілісну кінцівку» [1, с.162].

Для людського буття властиві такі поняття, як рішення, самосвідомість і збереження. Ці поняття спрямовані проти педагогічного суб'єктивізму, для якого «процес виховання окремої людини як суб'єкта переживань і вчинків» [1, с.162] не прийнятний. Є певна сила, з якої учень зіштовхується при зустрічі, і ця сила протистоїть йому. Для Больнова зустріч у педагогічній діяльності має більше значення, чим у духовній. «Зустріч – це випробування для людини. Її натиск проясняє, ким людина є в дійсності. І в цьому

потрясінні людина повинна зберегти сама себе» [1, с.162]. Зустріч відбувається тоді, коли «хтось або щось стосується глибинної сутності людини, коли це валить все її попереднє життя з планами й надіями, коли для людини починається щось нове» [1, с.162].

Екзистенційний діалог, що підводить нас до діалогічної раціональності, не є єдиною формою діалогу в педагогіці. Діалог розцінювався Сократом і Платоном як форма навчання. У діалозі відбувається формування думки, прилучення до вищих цінностей, прилучення до розуму як вищому джерелу знання. Він прирівнювався до мистецтва, і це не випадково: мистецтво вище будь-якого іншого виду знання, через нього просвічує таємниця, тому що воно дає можливість доторкнутися до позамежного.

В освіті має бути застосованим діалог із зовнішнім світом. Учень, студент самостійно вибудовує сенси, змісти, цілі та організацію свого навчання. Молода людина рухається не тільки в обрях вже готових знань, найчастіше індивідуальна траєкторія руху визначається самостійно. Студент, школяр створює особистий простір освіти, здійснює рефлексію власної освітянської діяльності. Про такий діалог в освіті пишуть А. Хуторський, А. Король. Вони називають його «евристичним діалогом» і розуміють його не тільки як педагогічний метод або форму, вони наполягають на тому, що такий діалог повинен стати пріоритетним принципом навчання і освіти взагалі. «Под евристичним діалогом ми розуміємо постановку з боку учнів питання, які зверненні до зовнішньої освітньої середовища на кожному етапі його освітянської діяльності: цілеположення, вибір форм та методів, що відповідають його культурно-історичним, психологічним особливостям» [10, с.111]. Дійсно, учень «живе» у ході свого розвитку разом із розвитком людства, він веде розмову із поколіннями, яких вже немає, або із тими, що ще не прийшли. Учень, що проектує свій шлях освіти, задає питання всьому оточуючому світові. П. Коппін писав про визначальну роль питання в процесі пізнання. Учень задає питання, бо з'являється особлива мотивація на розробку активної освітянської стратегії. До речі, вміння задавати питання, правильно поставити запитання, на думку Я. Хинтикка, дозволяє усвідомити та знайти глибинні приховані структури нашого логоса, які відповідають структурам оточуючого нас світу [9, с.278].

Висновки. В умовах соціокультурних та економічних змін формування нової парадигми освіти не можливо виховання без діалогічної раціональності. Нові умови, у яких відбувається становлення людини майбутнього, орієнтують на пошук і розробку таких педагогічних концепцій, які б відбивали феномен взаєморозуміння, здатність і можливість людей розуміти один одного. Звернення педагогів до діалогічної раціональності як домінуючого принципу, відмова від монологічно орієнтованої

інструментальної раціональності сприяє досягненню взаєморозуміння в різних видах діяльності. Побудова змісту освіти з урахуванням принципу діалогічної раціональності дозволить виховати самостійно мислячого й гідного громадянина суспільства. Кожну людину необхідно «побачити», оцінити її можливості й недоліки, зрозуміти цінність кожної особистості, використовувати різні механізми, серед яких діалогічна раціональність повинна бути домінуючим принципом.

Список літератури: 1. *Больнов, О.Ф.* Зустріч [Текст] // Л. Ситниченко Першоджерела комунікативної філософії: Навч. посібник. – К. : «Либідь», 1996. – С. 157 – 170. 2. *Гадамер, Г.-Г.* Істина і метод. [Текст] / Ганс-Георг Гадамер ; [Пер. з нім. Олександр Мокровольський]. – К.: Юніверс, 2000. – Т. 1.: Герменевтика I : Основи філософської герменевтики. – 464 с. – Бібліогр.: 1 с. ISBN 966-7305-27-9. 3. *Єрмоленко, А.М.* Комунікативна практична філософія. Підручник [Текст] / А.М.Єрмоленко. – К. : Лібра, 1999. – 488 с. ISBN 966-7035-24-7. 4. *Карлов, Н.В.* Преобразование образования [Текст] / Н.В. Карлов // Вопросы философии. – 1998. – № 11. – С. 3 – 20. – ISSN 0042-8744. 5. *Ламетри, Ж.О.* Человек-машина [Текст] / Ж.О. Ламетри // Ламетри Ж.О. Сочинения. [Общ. ред., предисл. и примеч. В.М. Богуславский]. – М. : Мысль, 1983. – С. 169 – 226. 6. *Платон.* Филеб [Текст] // Плагон. Собр. соч. в 4-х т. – Т.3. / [Пер. с древнегреч.; Общ. ред А.Ф.Лосев, В.Ф. Асмус, А.А. Тахо-Годи]. – М. : Мысль, 1994. с.7 – 78. – (Философское наследие). 7. *Розин, М.* Техника и социальность [Текст] / М. Розин // Вопросы философии, 2005. – № 5. – С. 95 – 107. - ISSN 0042-8744. 8. *Срезневский, И.И.* Материалы для Словаря древнерусского языка: в 3 т. – Т.2: Л – П [Текст] / Измаил Иванович Срезневский. – Репринт: воспроизведение: СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1895. – М.: Государственно издательство иностранных и национальных словарей, 1958. – 1802 стлб. 9. *Хинтикка, Я.* Хинтикка М. Шерлок Холмс против современной логики: к теории поиска информации с помощью вопросов [Текст] // Язык и моделирование социального взаимодействия. – М. : Прогресс, 1987. – С. 56 – 77. 10. *Хуторской, А.В., Король, А.Д.* Диалогичность как проблема современного образования (философско-методологический аспект) [Текст] // Вопросы философии, 2008. – № 4, – С. 109 – 115. 11. *Шелер, М.* Человек и история [Текст] / Макс Шелер // Избранные произведения; [Пер. с нем. Денежкин А.В., Малинкин А.Н., Филиппов А.Ф.]. – М. : Гнозис, 1994. – С. 70 – 98. - ISBN 5-7333-04-47-2. 12. *Ясперс, К.* Комунікація [Текст] // Ситниченко, Л. Першоджерела комунікативної філософії: Навч. посібник. – К.: «Либідь», 1996. – С. 132 – 148. 13. *Höslе, W.* Die Krise der Gegenwart der Philosophie und Verantwortung / W. Höslе. - München: Verlag der München Universität, 1990. - S. 137. 14. Habermas, Jürgen Theorie des kommunikativen Handelns (2 Bände) [Text] / Jürgen Habermas. - Suhrkamp; Auflage: Neuaufgabe, 2006. - 1216 S. - SBN-10: 3518287753.- ISBN-13: 978-3518287750. 15. Apel, Karl-Otto. Transformation Der Philosophie, Band I, Sprachanalytik, Semiotic, Hermeneutik, Bd . II, Das Apriori Der Kommunikations [Text]. - Frankfurt-am- Main: Suhrkamp Verlag, 1973 / Karl-Otto Apel. - 379 S. - ASIN: B000HHH8P. 16. *Freyer, H.* Schwelle der Zeiten [Text] / H. Freyer. - Stuttgart: Kohhammer, 1965. – 334 S.

Поступила в редколлегию: 1.09.2009

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

І.В. ВЛАДЛЕНОВА, канд. філос. наук, доцент НТУ «ХП»

ФУНДАМЕНТАЛЬНІ ФІЗИЧНІ КОНСТАНТИ: ОНТО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ СМИСЛ

Анализируются проблемы современной физики в свете новых экспериментальных данных, в частности, возможности изменения некоторых фундаментальных постоянных со временем. Показано, что онтологическое описание не отделимо от антропологического фактора, тем более, что одной из эвристических идей современной науки является мысль о включенности, интегрированности человека в бытие.

Ключевые слова: онтология, фундаментальные физические постоянные, мировоззрение, мышление.

Аналізуються проблеми сучасної фізики в світлі нових експериментальних даних, зокрема, можливості зміни деяких фундаментальних постійних з часом. Показано, що онтологічний опис невіддільний від антропологічного чинника, тим паче, що однією з евристичних ідей сучасної науки є думка про включеність, інтегрованість людини в буття.

Ключові слова: онтологія, фундаментальні фізичні постійні, світогляд, мислення.

In the article analyzed problem of fundamental physical constants. Scientists did an experiment and refined that fundamental the physical permanent change in course of time. Description of the world is inseparably from description of man. The key idea of modern science is an idea about a man as world center.

Keywords: ontology, fundamental physical constants, world view, thought.

Актуальність теми дослідження. Сучасна фізика – одна з галузей науки, що бурхливо розвивається. Фізичні уявлення про навколишній світ, що складаються в рамках фізичних наук, конструюють новий світогляд, нове бачення взаємин «людина-суспільство-природа». На жаль, на тлі технологій, що розвиваються та нових експериментів виявилася й слабка підготовленість суспільства до життя в умовах складних нелінійних взаємин, швидких стрибкоподібних змін, конфліктних ситуацій. В основі подібних тенденцій лежить, серед інших чинників, неадекватний сьгоднішнім реаліям світогляд, мислення більшості людей, відсутність сформованого природничо-наукового світогляду. Сучасний етап розвитку природознавства характеризується переосмисленням старих парадигм, понять і концепцій, а також виникненням таких нових теорій, побудова і функціонування яких потребує філософського осмислення. Однією з важливих філософсько-методологічних проблем є осмислення фундаментальних постійних у зв'язку з новими фізичними уявленнями та експериментальними даними. Адекватний вибір фізичних одиниць є однією з найважливіших передумов рішення будь-якої конкретної фіз. задачі. Питання систематизації фундаментальних фізичних постійних, їх

можливого взаємозв'язку дуже важливі, бо вивчення їх ролі в розвитку і становленні нових фізичних теорій визначає їх місце і роль у побудові постнекласичної фізичної структури реальності.

Фундаментальні фізичні постійні характеризують фізичні властивості нашого світу в цілому. Таким чином, вони обкреслюють, визначають онтологічні характеристики світу, описують реальне буття, яке лежить за і в межах пізнавального акту. Таким чином, фундаментальні постійні наявні в бутті як щось, що вичленяється суб'єктом, який пізнає, і стає предметом пізнання. Описуючи фізичні властивості Універсуму, самі фундаментальні постійні в своїй першооснові є числами, що примушує знову звертатися до проблем, які вирішувалися Піфагорійським союзом. Ця старогрецька філософська школа існувала в 6-4 ст. до НХ. Основний постулат піфагореїзму проголошує ідею про те, що число є суттю всіх речей, першоосновою буття; принципом, який упорядковує й організовує Всесвіт. Якщо розглядати число як реальну суть всього суцього, то з позицій піфагорійської школи, можна налічити три виміри: арифметично-геометричний, акустичний (музичний) і астрономічний [8]. Числа, що виражають гармонійні інтервали, входять у відому піфагорійську «тетрактиду», зафіксовану в акустичній традиції. Одна з акусм свідчить: «Що таке святилище Дельфійське? – Тетрактида, тобто гармонія Сирен» [2, с.98]. Цій тетрактиді надавалося настільки важливе значення, що вона навіть увійшла до клятви піфагорійців. Таким чином, з позицій піфагореїзму, число є вираження гармонійних відношень у всесвіті. «Все пізнаване, звичайно ж, має число, – писав пізніше Філолай. – Адже без нього нам було б неможливо що-небудь пізнати або помислити. Якби ми виключили число з людської природи, то ніколи не стали б розумними», – вторив йому автор «Послезаконія» [2, с.99]. Ймовірно, саме Піфагору належить конструкція поняття «космос», що втілює стрункість, порядок і красу всесвіту, в якому ніщо не порушує стрункої і досконалої гармонії його складових.

Числа, які обожнювались Піфагорійським союзом, у сучасній науці грають дуже велику роль та мають не менше значення, ніж у давнину. У фізиці можна виділити універсальні постійні, електромагнітні постійні, фізико-хімічні константи і атомні постійні, які мають велике онтологічне значення.

До універсальних постійних відносяться:

Швидкість світла у вакуумі $c = 299\,792\,458 \text{ м} \cdot \text{с}^{-1}$

Магнітна постійна $\mu_0 = 4\pi \cdot 10^{-7} = \text{Н} \cdot \text{А}^{-2}$

Електрична постійна $\epsilon_0 = 8,854\,187\,817 \cdot 10^{-12} \text{ Ф} \cdot \text{м}^{-1}$

Гравітаційна постійна $G = 6,672\,59(85) \cdot 10^{-11} \text{ м}^3 \cdot \text{кг}^{-1} \cdot \text{с}^{-2}$

Планка постійна $h = 6,626\,075\,5(40) \cdot 10^{-34} \text{ Дж} \cdot \text{с}$

До електромагнітних постійних відносяться:

Елементарний заряд $e = 1,602\ 177\ 33(49) \cdot 10^{-19}$ Кл

Квант магнітного потоку $\Phi_0 = h/(2e) = 2,067\ 834\ 61(61) \cdot 10^{-15}$ Вб

Джозефсона відношення $2e/h = 483597,898(19) \cdot 10^{14}$ Гц·В⁻¹

Бора магнетон $\mu_B = eh/(4\pi m_e) = 9,274\ 015\ 4(31) \cdot 10^{-24}$ Дж·Тл⁻¹

Ядерний магнетон $m_N = eh/(4\pi m_p) = 5,050\ 786\ 6(17) \cdot 10^{-27}$ Дж·Тл⁻¹

Фізико-хімічні константи:

Авогадро постійна $N_A = 6,022\ 141499(47) \cdot 10^{23}$ моль⁻¹

Атомна одиниця маси $m_u = 1,660\ 53873(13) \cdot 10^{-27}$ кг

Больцмана постійна $k = R/N_A = 1,380\ 6503(24) \cdot 10^{-23}$ Дж·К⁻¹

Стефана - Больцмана постійна $\sigma = (\pi^2/60)k^4/h^3c^2 = 5,670\ 400(40) \cdot 10^{-8}$ Вт·м⁻²·К⁻⁴

Універсальна газова постійна $R = 8,314\ 472(15)$ Дж·моль⁻¹·К⁻¹

Фарадея постійна $F = N_A e = 96\ 485,3415(39)$ Кл·моль⁻¹

Атомні постійні:

Постійна тонкої структури $\alpha = e^2/4\pi\epsilon_0\hbar c = 7,297\ 353\ 08(33) \cdot 10^{-3}$
 $\alpha^{-1} = 137,035\ 9899976(50)$

Ридберга постійна $R_{\text{inf}} = m_e c \alpha^2 / (2h) = 10\ 973\ 731,568549(83)$ м⁻¹
 $R_{\text{inf}} c = 3,289\ 841\ 960368(25) \cdot 10^{15}$ Гц

Бора радіус $a_0 = \alpha / (4\pi R_{\text{inf}}) = 0,529\ 177\ 2083(19) \cdot 10^{-10}$ м

Хартрі енергія $E_h = 2R_{\text{inf}}\hbar c = 4,359\ 74381(34) \cdot 10^{-18}$ Дж

(Наведені не всі фундаментальні постійні, що існують в «Переліку фундаментальних постійних», який рекомендовано робочою групою з фундаментальних постійних при Комітеті даних для науки та техніки [7]).

Ступінь розробленості проблеми. Філософсько-методологічні питання природознавства, у тому числі проблема походження фундаментальних фізичних постійних, проблема визначення їх методологічної ролі в побудові фундаментальних теоретичних моделей фізичних явищ, які покладені в основу природничо-наукових уявлень, обговорюються, в основному, «філософствующими» фізиками. Зокрема, проблеми планківських величин активно обговорюють наступні вчені: Д.І. Блохінцев, К.О. Бронніков, М.П. Бронштейн, П.А.М. Дірак, В.Л. Гінзбург, Е.Б. Глінер, Г.Е. Горелік, А. Гут, Я.Б. Зельдовіч, А.Л. Зельманов, В.Г. Кречет, А.Д. Лінде, М.О. Марков, В.Н. Мельніков, В.М. Мостепаненко, И.Д. Новіков, М. Осборн, В. Паули, М. Планк, І.Л. Розенталь, Л. Розенфельд, А.Д. Сахаров, К.П. Станюкович, П. Стейн-хардт, Г. - Ю. Тредер, Дж.А. Уілер, В.П. Фролов, А. Еддінгтон, О.В. Шарипов і др. Над дослідженнями методологічних функцій фундаментальних фізичних постійних в підставі фізичних теорій працюють: А.Д. Александров, В.С. Барашенков, Д.И. Блохінцев, В.П. Бранский, В.П. Візгин, В.С. Готт, Д.П. Грібанов, А. Грюнбаум,

К.Х. Делокаров, П.С. Дишлевий, А.Л. Зельманов, М.А. Марков, М.В. Мостепаненко, М. Планк, І.Л. Розенталь, Дж.А. Уілер і др. Ролі фундаментальних фізичних постійних у квантовій електродинаміці присвячені роботи Б. Тейлора, В. Паркера і Д. Лангенберга. Концептуальне дослідження поняття фундаментальної постійної і місце різних фундаментальних постійних в сучасній фізиці неодноразово обговорювали наступні дослідники: С. Вайнберг, С. Хокінг, М. Піс, С. Адлер, Т. Кіббл, Дж. Барроу, Б. Картер і др.

Основна частина робіт згаданих авторів пов'язана з аналізом прояву планківських величин, що виконують функції граничних значень тієї або іншої фундаментальної фізичної теорії, наприклад, в побудові моделей початкового стану еволюції нашого Всесвіту. Проте відсутні повноцінні філософські дослідження, спрямовані на розкриття онтологічних характеристик фундаментальних фізичних постійних.

Фундаментальні фізичні постійні виникають при математичному описі навколишнього світу. Необхідно розрізняти розмірні та безрозмірні фізичні постійні. Чисельне значення розмірної величини залежить від вибору одиниць виміру. Чисельне ж значення безрозмірних постійних фундаментальніше, оскільки воно не залежить від системи одиниць. Слово «постійна» означає, що чисельне значення цієї величини не змінюється з часом. Проте нові експерименти в галузі фізики вказують на те, що фундаментальні фізичні постійні можуть змінюватись з часом. Наприклад, Х. Фрітцш у статті «Фундаментальні постійні» обговорює можливість зміни фундаментальних констант в Стандартній моделі фізики елементарних часток з часом [6]. Взаємодії в Стандартній моделі фізики елементарних часток залежать від 28 фундаментальних констант, що включають: постійну гравітації, постійну тонкої структури, константу зв'язку слабких взаємодій, константу зв'язку сильних взаємодій, масу бозона, масу хіггсовського бозона, маси трьох заряджених лептонів, маси нейтрино, маси шести кварків, чотири параметри, що описують змішування ароматів і шести параметрів, що описують змішування сортів лептонів і вимірюваних з аналізу нейтрино [3, с.384]. Х. Фрітцш відзначає, що мало ймовірно, що всі фундаментальні постійні мають бути постійні в часі. Малі варіації світових постійних дійсно можливі, що виходить з астрофізичних вимірів. Безпосередньо в межах Стандартної моделі фізики елементарних часток значення фундаментальних констант обчислити не можна [3, с.385]. Проте Х. Фрітцш відзначає, що астрофізичні виміри вказують на змінність постійної тонкої структури на космологічних масштабах часу. Мільярди років назад вона була менша, ніж сьогодні [6, с.386]. Можлива змінність в часі фундаментальних констант має бути досить повільною. Це стосується принаймні до тих фізичних констант,

які можна виміряти з високою точністю, – до постійної тонкої структури, масштабу КХД Λ_c і маси електрона. Стабільність гравітаційної постійної G відома з точністю до 10^{-14} на рік. Стабільність останніх фундаментальних постійних, наприклад, мас інших лептонів і мас важких кварків, встановлена з набагато меншою точністю. Сучасні межі на відносну змінність постійної тонкої структури, масштаб КХД і масу електрона складають порядку 10^{-15} на рік. В найближчому майбутньому ці межі повинні зменшуватися, принаймні, на два порядки величини. Астрофізичні вказівки на відносну змінність в часі постійної тонкої структури 10^{-15} на рік не обов'язково означають, що квантово-оптичні експерименти повинні дати ту ж межу на змінність. Цілком можливо, що константи повільно мінялися впродовж перших 10 млрд років після Великого вибуху, а потім стали істинно постійними. До сьогодні немає теорії, яка б пояснювала змінність фундаментальних величин [6, с.391]. Річ у тім, що значення багатьох безрозмірних фізичних постійних у даний час визначаються лише експериментально і до цих пір не зрозуміло: чи є вони детермінованими або випадковими, чи зводяться до комбінації математичних постійних або фіксуються випадковим чином (наприклад, в якийсь момент раннього Всесвіту). У сучасній фізиці термін «постійні» застосовується також і до фізичних параметрів, які в загальному випадку не є постійними, але значення яких можна вважати постійними у ряді конкретних завдань. Наприклад, постійна Хаббла залежить від космологічного часу, але в завданнях, що відносяться до сучасного космологічного часу її можна вважати постійною [6]. Якщо фундаментальні постійні дійсно змінюються з часом, вони перестають бути просто числами, а стають динамічними величинами, що змінюються згідно з якимись глибокими законами природи, які ще належить пізнати і за допомогою яких людство зможе розкрити онтологічні характеристики світу. Х. Фрітцш вважає, що відкриття дійсно фундаментальних законів, можливо, вкажуть шлях до великої теорії об'єднання, що включає гравітацію [6, с.384].

Багато учених сходяться в тому, що чисельне значення фундаментальних постійних можна пояснити антропним принципом [5]. Антропному принципу всесвіту присвячено безліч літератури, зокрема, роботи П. Девіса, Дж. Берроу, Ф. Тіплера, Я.Б. Зельдовіча, неодноразово повертались до нього А.Д. Сахаров, А. Лінде.

Особливо часті звернення до антропного принципу при поясненні космологічної постійної. Як відзначає С. Вайнберг, може існувати багато різних «всесвітів», кожен зі своїм значенням космологічної постійної. Якщо це так, то єдиний Всесвіт, в якому, як можна думати, ми знаходимося, це той, де повна космологічна постійна досить мала, щоб життя могло виникнути і розвиватись. Точніше, якби повна космологічна постійна була великою і

негативною, то Всесвіт пройшов би свій цикл розширення та подальшого стискування дуже швидко, і життя не встигло б розвинутися. Навпаки, якби повна космологічна постійна була великою і позитивною, Всесвіт продовжував би вічне розширення, але сили відштовхування, що породжуються космологічною постійною, запобігли б гравітаційному стискуванню з утворенням тих грудок, з яких потім в ранньому Всесвіті виникли галактики та зірки, а отже, для життя знову не знайшлося б місця. Можливо, що правильною є теорія струн – це теорія (невідомо, єдина чи ні) яка приводить до значення повної космологічної постійної, яка лежить лише в тому порівняно вузькому інтервалі невеликих значень, які допускають існування життя [1, с.174]. Що таке космологічна постійна? У сучасних космологічних теоріях космологічна постійна розглядається не як властивість вакууму, а як метастабільний стан поля, що заповнює розширюючийся простір [1, с.31]. Космологічна постійна також змінюється з часом. Як зазначає Б.Я. Зельдовіч, спостереження показують, що космологічна постійна в сучасну епоху або дуже мала, або зовсім дорівнює нулю. З іншого боку, і квантова теорія поля, і аналіз фазових переходів при охолодженні Всесвіту передбачають для неї дуже велику величину. Ми приходимо, таким чином, до проблеми космологічної постійної в теорії пізнього Всесвіту [3, с.78]. У будь-якому випадку, в наявності включеність антропологічних компонентів у пізнавальний акт. «Олюднена» дійсність розвертається у багатовимірному світі, оскільки багатовимірність і нескінченність всесвітів маніфестують безсмертне існування буття людини. Подібні уявлення маніфестують необхідність присутності людини в багатовимірному бутті, що у свою чергу передбачає повернення до фундаментального рівня онтологічної проблематики, яка розміщує в центр філософських досліджень людину. Розгортання формальних онтологічних картин, які описують багатовимірність Мультиверсуму, обмежується поняттям практики. Л.Б. Окунь відзначає, що обговорення питання про вибір фундаментальних фізичних одиниць дає можливість судити не лише про історію фундаментальної фізики, але і про прогнози її розвитку. Такі розміркування зв'язали фізику елементарних часток і космологію та неминуче торкаються різнопланових питань: від науково-політичних, наприклад: «Чи потрібно будувати гігантські коллайдери, або весь план будови фізичного світу можна побачити зусиллям чистого розуму?», до філософських: «Чому фізичний світ так добре пристосований для існування життя і чи єдиний він?» [4, с.177]. Згідно концепції слабкого антропного принципу, існує ансамбль, що містить нескінченне велике число всесвітів. Априорна вірогідність створення антропного всесвіту мізерно мала. Але ця крихта не має відношення до справи, оскільки вагома апостеріорна вірогідність. З факту нашого існування

виходить, що ми не можемо не жити в одному з «найкращих зі світів» [4, с.186]. При нескінченному багатстві варіантів не здається вже настільки дивним, що знайшовся, принаймні, один, в якому можливе розумне життя, здатне пізнавати всесвіт. У протилежність слабкому, сильний антропний принцип стверджує, що всесвіт обов'язково має бути влаштований так, щоб забезпечити можливість самопізнання. Існує ряд різних формулювань сильного принципу, за одною з гіпотез, всі порушені симетрії всесвіту і всі значення вільних безрозмірних параметрів фіксовані умовою самопогоджуваності цієї неймовірно складної нелінійної системи [4, с.187].

Висновки і перспектива подальшого дослідження. Фундаментальні фізичні постійні виявляють роль і функції онтологічних уявлень в процесах пізнання, що актуалізується в межах розгортання і усвідомлення рефлексії структури фізичної реальності. Онтологічне уявлення (або модель структури реальності як вона є насправді) може бути виведене як по за своєю логічною формою, так і за своїм змістом з аналізу існуючого обсягу знань. У цьому сенсі, онтологічне уявлення є усвідомленими і інтерпретованими на світ (сконструйованими в зовні) принципами організації систем знання. Це означає, що вихід до онтології Універсуму передбачає певну роботу, особливу організацію систем знання, формалізовану за допомогою чисел, символів і знаків мови математики. Це так званий математичний опис світу. Безумовно, формалізація складає лише один і не найголовніший аспект формування онтологічних вистав. В разі математичного опису Універсуму ми використовуємо принцип систематизації і організації нашого об'єктивного (прагнучого до об'єктивування) знання про світ, найбільш раціональним за існуючих способів його вживання (перш за все на мові математики за допомогою чисел). Проте у нас немає достовірних доказів того, що сконструйовані нами математичні структури, які описують наш світ, є достовірними. Одна з причин, чому математика користується особливою повагою серед всіх інших наук є те, що її стан є абсолютно визначеним, безперечним і вираженим в числах. Можливо, що наш мозок розвинувся таким чином, щоб розуміти математику, яка дозволяє конструювати математичний опис природи. Проте, кінець кінцем, математика не описує всю структуру реальності, а описує лише кількісні стосунки між об'єктами. Математика дає визначені, точні і застосовні до реального світу знання, причому шляхом логічного мислення, без необхідності спостереження. Ідеал математики склався в Новий час, коли людина усвідомила, що думка вища за відчуття. Без математики не може бути фізики, на основі реальних математичних відношень будуються конкретні фізичні моделі, та все ж фізична теорія не може бути досконало повноцінною, якщо вона обмежується лише математичних моделюванням. Математична структура і фізична

реальність не тотожні. Чи можемо ми адекватно описувати за допомогою математики навколишній світ? Математика оперує певним набором елементів, чисел, а також визначає набір правил, що стосуються взаємин між різними операціями і елементами. Проте можна придумати будь-які «правила гри» (на відміну від інших наук, математика не має обмежень) а тому ідея про те, що математика є незворушною структурою, закладеною в основі самої структури Всесвіту, трохи перебільшена. Який зв'язок між математикою та реальним світом? Можливо, математика реальніша, ніж описувана нею структура реальності? У будь-якому випадку, можна стверджувати наявність онто-антропологічного зв'язку буття і сенсу. Сам факт постуляції фундаментальних фізичних постійних маніфестує ідею про однакове положення людей на цьому світі, про одні і ті ж глобальні цінності. У фундаментальних фізичних постійних закладається прагнення зрозуміти справжнє буття і спроба свідомого його осмислення.

Константи пов'язують різні значення величин, що знаходяться на різних онтологічних рівнях. Наприклад, в спеціальній теорії відносності постійна швидкості світла – верхня межа для швидкості будь-якої матеріальної частки і для швидкості поширення енергії або будь-якої інформації у фізичному просторі. Постійна Планка – інша світова константа служить критерієм – в яких випадках необхідно використовувати квантову механіку, а коли обмежитися класичними теоріями. Постійна Больцмана об'єднує макро- і мікросвіт, пов'язуючи температуру з кінетичною енергією молекул. Таким чином, фундаментальні фізичні постійні вказують на межу застосовності деяких теорій, що пояснюють фізичний світ. Визначаючи основні фізичні характеристики світу, фундаментальні фізичні постійні визначають наш світ. Якби вони були іншими, змінився б і навколишній світ, тому ми можемо розглянути різні можливі світи, кожен з якого визначається своїм набором фундаментальних фізичних постійних. Слід зазначити важливий момент: в даний час не існує теорії, яка пояснює, чому фундаментальні фізичні постійні мають ті значення, які вони мають. Якщо фундаментальні постійні дійсно змінюються з часом, вони перестануть бути просто числами, а стануть динамічними величинами, що змінюються згідно з певними глибокими законами природи, які ще належить пізнати і за допомогою яких людство зможе розкрити онтологічні характеристики Універсуму.

Список літератури: 1. *Вайнберг, С.* Мечты об окончательной теории: Физика в поисках самых фундаментальных законов природы [Текст] / С. Вайнберг ; Пер. с англ. – М. : Едиториал УРСС, 2004. – 256 с. – ISBN 5-354-00526-4. 2. *Жмудь, Л.Я.* Пифагор и его школа [Текст] / Жмудь Л.Я. – Л. : «Наука», 1990. – 191 с. – ISBN 5-02-027292-2. 3. *Зельдович, Б.Я.* Космология ранней Вселенной [Текст] / Александр Дмитриевич Долгов, Яков Борисович Зельдович, Михаил Васильевич Сажин. – М. : Издательство МГУ, 1988. – 199 с. – ISBN : 5-211-00108-7. 4. *Ожунь,*

Л.Б. Фундаментальные константы физики [Текст] / Л.Б. Окунь // Успехи физических наук. – Т.161. – №9, сентябрь, 1991. – С.177 – 194. 5.Томилини, К. Генезис и развитие концепции фундаментальных физических постоянных [Текст] : дис. ... канд. физ.-мат. наук спец. 07.00.10 «История науки и техники» / К.А. Томилини.- Москва, 2003. - 295 с. 6.Фриттци, Х. Фундаментальные постоянные [Текст] / Х. Фриттци // Успехи физических наук. – Т.179. – № 4, апрель, 2009. – С. 383 – 392. 7.Фундаментальные физические постоянные (1998) // Успехи физических наук ; пер. с англ А.А. Радциг. – Т.173. – №3, март, 2003. –С.340-344. 8.Шульман, А.Н. Пифагореизм [Текст] / А.Н. Шульман // Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл.– Мн. : Книжный Дом. 2003. – С.753. 9. Bus, P. Book review Studies [Text] // History and Philosophy of Science. – Part B: Studies In History and Philosophy of Modern Physics/ Paul Bu. – Vol. 40, No. 1. (January 2009). – P. 92-93. 10. Charlotte, W. Are deterministic descriptions and indeterministic descriptions observationally equivalent? [Text] / Wern Charlotte // Studies In History and Philosophy of Science. – Part B: Studies In History and Philosophy of Modern Physics. –18 August, 2009. – Режим доступа: <http://www.citeulike.org/journal/els-13552198>. 11.Darrigol, O. A simplified genesis of quantum mechanics [Text] / Olivier Darrigol // Studies In History and Philosophy of Science Part B: Studies In History and Philosophy of Modern Physics, –Vol. 40, No. 2. (May 2009). – P. 151-166. 12.Hudson, R. Annual modulation experiments, galactic models and WIMPs [Text] / R. Hudson // Studies in History and Philosophy of Science. - Part B: History of Modern Physics. - № 38, 2007. – P. 97-119. 13.Rugh, S.E. On the physical basis of cosmic time [Text] / S.E. Rugh, H. Zinkernage // Studies In History and Philosophy of Science. – Part B: Studies In History and Philosophy of Modern Physics. - Vol. 40, No. 1. (January 2009). - P 1-19.

Поступила в редколлегию: 15.09.2009

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

УДК 140.8 (045)

Г.В. ЖЕЛЕЗНЯК, соискатель, ХНУ им. В.Н.Каразина

ФІЛОСОФІЯ КОСМІЗМУ: ЕТИЧНИЙ АСПЕКТ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

У статті розглядається проблема становлення системи категорій етики в українській філософії XVIII-XIX століття. Необхідність дослідження цієї проблеми зумовлена значним посиленням впливу людської спільноти на універсум. Автор актуалізує дану проблему через виявлення феномена взамотрансформацій категорій етики. Акцентується існування різних відтінків трактування поняття «етика», специфіки власне українського менталітету як способу мислення. Актуальність дослідження також полягає у визначенні логіко-гносеологічних та етико-естетичних параметрів у філософській українській літературі.

Ключові слова: космоїзм, етика, мислення, менталітет.

В статье рассматривается проблема становления системы категорий этики в украинской философии XVIII-XIX вв. Необходимость исследования этой проблемы обусловлена значительным усилением влияния человеческого сообщества на универсум. Автор анализирует данную проблему через выявление феномена взаимотрансформаций категорий этики. Акцентируется существование разных оттенков трактовки понятия «этика», специфики собственно украинского менталитета как способа мышления. Актуальность исследования также заключается в определении логико-гносеологических и этико-эстетических параметров в философской украинской литературе.

Ключевые слова: космизм, этика, мышление, менталитет.

In the article is considered the formation problem of the categories ethics system in the Ukrainian philosophy XVIII-XIX centuries. The research necessity of this problem is caused by the considerable intensify influence of the human society on the universe. The author actualizes this problem with the aid of the phenomenon inter-transformations development of the ethics categories. It is accentuated on the various nuances existence of the term "ethics" interpretation and the specificity of the just Ukrainian mentality as way of thinking. Also the research actuality concludes in the determination of the logico-gnoseological and ethics-aesthetical parameters in the philosophical Ukrainian literature.
Keywords: kosmizm, ethics, thought, mentality.

Етична проблематика в працях українських філософів завжди стояла на одному з перших місць. Матеріальне та ідеальне, людина як єдність світів, її сутнісні виміри, трансформації моральних ідеалів – на вирішенні саме таких питань сконцентрована основна увага в етико-філософських трактатах представників української філософії XVIII-XIX століття. Ці проблеми розглядаються у роботах Феодана Прокоповича «Етика» [8], філософських трактатах Григорія Сковороди [2], а також в працях Памфіла Юркевича «З науки про людський дух» [10]. На прикладі таких досліджень можна прослідкувати основні етапи становлення філософської та етичної думки в Україні.

У цей період в українській філософії було розроблено оригінальне й самобутнє вчення. Відбувається не механічне сприйняття західного категоріального мислення, а його творче опрацювання. Актуальною проблемою постає визначення діяльних траєкторій трансформації розуміння сутності людини на рівні етичних категорій в аспекті самовизначення українського народу. Оскільки ж людина тут тлумачиться за античними принципами як мікрокосмос, відбувається перенесення сутності людини та її волі у сферу ідеального. Ідеальне має зміст не пасивного відображення світової культури в просторі власного суспільного буття, а конституюється в імперативах моралі та моральності, активного пробудження національної свідомості. Таким чином історія персоніфікується через моральну волю людини, і першими феноменами таких персоніфікацій стають філософи, які уособлюють національний зміст всезагального.

Аналіз досліджень і публікацій. Розглядаючи ідеї космізму в контексті поставленої в даній статті проблеми, відзначимо роботи дослідників. М.Запорожець аналізує місце і роль філософських ідей П. Юркевича в українській філософії [4]. М. Запорожець висвітлює основні аргументи П. Юркевича стосовно критики етичної системи «розумного егоїзму» М. Чернишевського. Дослідник Д. Козій [5] окреслює психолого-етичний, містичний та метафізичний аспекти самопізнання в

філософській системі Г. Сковороди. Аспекти проблеми були окреслені В.М. Покорською, яка актуалізує модуси етики в українській філософії [3]. Найбільш значущими є праці Д. Багалія [2], чия монографія по праву вважають однією з кращих у сквородинознавстві, у ній Багалій досліджує не лише теоретичну спадщину, а й життєвий шлях Г. Сковороди, розкриває значення системи виховання як єдності етикету, моралі та моральності, аналізує теорію «нероблення» Г. Сковороди, показує його розуміння різниці між працею і роботою. Зміст основних філософських ідей Ф. Прокоповича на тлі XVIII століття розкриває В. Ничик [7]. Він висвітлює гуманістичний зміст етичної концепції Ф. Прокоповича. Автор С. Кузьміна [6] аналізує зв'язок освіти та виховання, а також моральну природу досконалості особистості в працях П. Юркевича.

Постановка завдання. Метою статті є виведення категорійних трансформацій етики в працях видатних українських філософів: Ф. Прокоповича, Г. Сковороди та П. Юркевича.

Аналіз категорій етики в працях українських філософів. Моральний зміст вчинків людини визначається її намірами: «... доброта й правильність залежить від самої мети» [8, с.508]. Ф. Прокопович, як і Сократ, у розумінні сутності людини на перший план висуває етичне знання, оскільки лише етик має «безсумнівні та істинні уявлення» про людську поведінку. Кінцевою метою всіх дій людини Ф. Прокопович визначає щастя. Проте він розмежовує поняття «щастя» та «добро»: добро він пояснює як «сходинку» для досягнення щастя, тобто добро і щастя співвідносяться між собою як завдання й мета. Він стверджує: «... бажаним є лише добро, і все бажане є добром» [8, с.510]. Первинні фізіологічні бажання людини, які є добром у природному значенні підтримки її існування, стають некультурними, коли вони гіпертрофуються як форма фізіологічної насолоди. У такому випадку залишається відкритим питання культури бажань. Тобто Ф. Прокопович ставить проблему в її фундаментальному принциповому вимірі. Дослідження конкретно-історичного змісту її розвитку потребує додаткових рефлексій. Людина не повинна керуватися егоїзмом, а діяти відповідно до своєї універсальної природи та універсального розуму. Отже, саме відповідність є добром, оскільки вона є трансцендентальною стосовно бажання. Коли бажання людини не відповідають її сутності, то вчинки, продиктовані такими бажаннями, не можуть принести їй добра – в одних випадках вона буде виглядати смішно, в інших – нерозумно або непристойно. Цю ідею добра як відповідності переосмислив Г. Сковорода та втілює у концепт сродної праці, завдяки якій людина не лише знаходить себе та

самореалізовується, а й стає «спорідненою» з іншими людьми. Така праця приносить насолоду не одній окремій людині, а має суспільно корисний характер, і тому стає загальним благом.

Причину людських пороків та зла Ф. Прокопович вбачає в помилковому розумінні моральності та добра: «... гріха бажать тому, що здається, ніби він є добром...» [8, с. 510]. Таким чином він намагається виправдати навіть погані вчинки, оскільки людина не може бажати собі шкоди. Коли вона змушена чинити неправильно, несправедливо, людина розцінює свої вчинки не як навмисну шкоду іншому, а як досягнення певної користі для себе. Виходячи з цього, можна зробити висновок, що Ф. Прокопович розділяє між собою акт волі та розуму. Таке розмежування підтверджується не лише тим, що люди не завжди розуміють свої бажання та їх наслідки, а також і тим, що для філософів Ф. Прокопович робить певний виняток: «Він бо навчає, як треба правильно діяти, але сам як етик не діє. ... може бути найкращий етик, але дуже погана людина...» [8, с. 505]. Проте ця ілюзія протиріччя зникає, якщо повернутися до визначення бажання, як мети вчинків, а також до твердження Ф. Прокоповича про те, що лише філософ-етик може оцінювати вчинки. За твердженням філософа, проста людина не може дати справедливую оцінку діям етика, оскільки вона не володіє істинним етичним знанням. Отже, справді моральною постає така людина, у якої бажання узгоджуються з розумом, що практично виражається в розважності, яку Ф. Прокопович називає «етикою застосування» [8, с.505]. Тут ми прослідковуємо ще один аспект зазначеної проблеми – співвідношення моралі та моральності. Оскільки високоморальні принципи та гарні манери не завжди поєднуються в одній людині, тому зовнішні прояви виховання (етикету) ще не дають підстав для моральної оцінки людини. Адже дуже часто трапляються аморальні люди з гарними манерами, і навпаки – не знайомі з правилами етикету, але з високоморальними принципами. Саме моральна воля особистості постає ключем для її самовизначення, для втілення етичного знання у вчинки, для перетворення ідеї добра у практичний принцип діяльності. На важливості єдності етичного знання, моральної волі та вчинків людини акцентує увагу й Г. Сковорода: «Нельзя построить словом, если тоже самое разорять делом. ... Быть и называться разделяет наша ложь, а не божья нераздельная истина. ... Если чем-то хочешь славиться, будь по естеству тем» [9, с.195-202].

У працях Г.С. Сковороди вперше висвітлюється синкретичне розуміння людини як єдності двох начал – матеріального та ідеального. Тобто людина постає як перехрестя двох світів [9, с.51]. Ось як він пише про це в трактаті під назвою «Нарцис»: «Весь мир состоит из двух натур: одна

видимая, другая невидимая. Видимая натура называется тварь, а невидимая – Бог...» [9, с. 63]. Г. Сковорода вперше висуває ідею розуміння сутності людини, а також здійснення її щастя у праці: «Откуда же родится труд, если нет охоты и усердия? Где ж возьмешь охоту без природы? Природа есть первоначальная всему причина и самодвижущая пружина. Она есть мать охоты. Охота есть старание, склонность и движение. Охота сильнее неволи, по пословице. Она стремится к труду и радуется им, как сыном своим. Труд есть живой и неусыпный всей машины ход, поскольку породит совершенное дело, соплетающее творцу своему венец радости. Кратко сказать, природа зажигает к делу и укрепляет в труде, делая труд сладким» [9, с.159]. Але далеко не всі люди отримують справжню насолоду від праці. Це протиріччя Г. Сковорода вирішує таким чином: фундаментом для реалізації людини є самопізнання, завдяки якому вона може зрозуміти своє призначення в житті й отримувати моральну насолоду від своєї діяльності: «... мысли - семена и источник действия» [9, с.204]. Г. Сковорода виявляє тенденцію, що багато людей, визначаючи свій життєвий шлях, керуються не особистим покликанням та здібностями, а обираючи професію керуються критеріями прибутковості та престижності ремесла, прагненням та можливістю зайняти високу посаду тощо. В цьому виявляється їх найбільша помилка, оскільки без покликання, без можливості самореалізуватися людина не може і не буде почуватися задоволеною [9, с.179]. Він наголошує на тому, що щасливою може стати кожна людина. А якщо вона не чуває себе щасливою, то це значить, що вона помиляється в розумінні шляхів здійснення свого щастя: «Счастье не в знатном чине, не в теле дарование, не в красной стране, не в славном веке, не в высоких науках, не в богатом изобилии ... Ищем счастья по сторонам, по векам, по статьям, а оно есть везде и всегда с нами, как рыба в воде, так мы в нем ... нет его нигде, затем что есть везде» [9, с. 102].

Творча праця неможлива без свободи. Свободу Г. Сковорода, як і Б. Спіноза, розуміє як усвідомлену необхідність. Він коментує це так, що людина не може керуватися лише своїми бажаннями, а мусить перевести у свої бажання зовнішні закономірності природи, прийняти волю бога. Г. Сковорода ототожнює бога та природу, тобто виводить свої філософські погляди з пантеїстичного розуміння основи Всесвіту. Отже, як і Б. Спіноза, Г. Сковорода виводить засади етики з закономірностей субстанції, Всесвіту.

Значну увагу у своїх працях Г. Сковорода приділяє осмисленню справжньої дружби. Наприклад, він зазначає, що дружба – одне з найвищих людських почуттів, яке покладає на людину певну відповідальність

за іншу, тому великої кількості справжніх друзів у людини не може бути, хоча вона може бути в добрих стосунках з усіма [9, с. 496]. Г. Сковорода висловлює позицію, яка схожа з аристотелівською, проте, що справжня дружба можлива лише між рівними людьми. Причому рівність тут можна розуміти не лише як рівність у майновому стані, а й у духовному розвитку та класовій приналежності.

Етичне осмислення соціальної нерівності втілюється в Г. Сковороди в ідеї нерівної рівності: «Меньший сосуд меньше имеет, но в том равен есть большому, что равно полный есть» [9, с. 187].

Якщо Ф. Прокопович у своїй праці приділяє увагу тільки позитивним етичним категоріям, то Г. Сковорода розробляє також і негативні. Він засуджує людську жадобу до багатства в одному з її найпоширеніших проявів – хабарництва, а також марнославство, брехню і наклепи тощо [9, с. 196-203, 257]. Доцільно відзначити, що становлення негативних категорій моралі в даному разі супроводжувало прогресивний розвиток суспільства. Джерелом пороків та нещастя людини Г. Сковорода вважає необдуманість її вчинків та «безсовісність» бажань [9, с. 96], а також світські пересуди [9, с. 119], які є причиною більшості помилок. Все це трапляється, на думку Г. Сковороди, з людиною тоді, коли вона робить необдумані вчинки, тобто відступає від вищої божественної натури та керується лише тварною натурою.

П. Юркевич також вважає, що природа моральності людини виходить з того, що людина є носієм образу бога. Проте філософ переносить людську природу на позицію об'єктивного ідеалізму, а основою моральності людини називає християнську мораль. П. Юркевич визначає людину як істоту моральну «... в том., что мы вменяем человеку его поступки, – кроется так называемое начало человечности [10, с. 163]», і додає, що моральність – це умова нормального життя людей, а не нав'язані кимсь правила [10, с. 187]. Саме моральність відрізняє людину від тварин: «... в животном всякое желание имеет право на удовлетворение только потому, что оно есть, а не потому, что оно хорошо... Человек во всяком разе сознает, что другой на его месте поступил бы не так, как он поступал, что другой на его месте повел бы себя иначе, нежели как он себя повел; то есть он сравнивает себя с другим, требует от своего поступка общечеловеческого достоинства... Животное не вменяет себе своих поступков: оно не имеет нравственной способности поставлять себя на место другого и другого – на свое место [10, с. 160-163]».

Моральність людини визначається волею та метою її вчинків: «... человек не только доставил удовольствие другим, но и хотел, имел намерение доставить это удовольствие» [10, с. 164-165]. Саме моральність як

практичне втілення доброчесності є основою щастя людини [10, с. 169]. Щастя П. Юркевич визначає як загальне благо. Порочною людина стає тоді, коли вона ставить особисту користь вище від загального блага, особисті інтереси вище від суспільних [11]. Внутрішнім регулятором поведінки людини є її совість, яка вказує людині, як їй належить діяти: «Человек делает зло, когда он нарушает долг, когда делает то, чего не должен был делать...» [10, с. 138]. П. Юркевич розмежовує поняття користі та блага. Корисність він визначає як умовне добро. Коли людина керується лише міркуваннями власної користі у своїх діях, то її можна назвати егоїстом, незважаючи на те, що, навіть з корисних міркувань щодо себе, ця людина робить добрі вчинки щодо до інших. П. Юркевич розуміє людину як творіння бога, тому основою його етики є християнське вчення. І можливо саме тому, що релігія належить до ірраціонального знання, він наголошує, що моральність людини неможливо визначити лише розумом, а визначити потрібно серцем. За П. Юркевичем щастя людини можливе тоді, коли серце скеровує вчинки відповідно до ідеї добра, тобто на перший план він висуває не розум, а саме почуття людини, її моральну волю. Серце людини він розуміє не просто як зосередження морального життя людини, її почуттів, а й говорить про те, що серце дає людині істинне пізнання сутності речей: «понять сердцем – значит понять всецело» [11, с. 70].

Отже, ми бачимо, що щасливою може стати лише моральна особистість. І оскільки основою моральності є справедливість, доцільно проаналізувати і цю категорію. Аристотель дає декілька визначень справедливості:

- 1) справедливість як дотримання законів;
- 2) справедливість, що виявляється в рівному ставленні до всіх інших;
- 3) справедливість в розподілі почестей;
- 4) справедливість як зрівняння того, що являє собою предмет обміну.

При цьому рівність Аристотель розуміє не як зрівнялівку, а як пропорцію. Схоже розуміння справедливості можна помітити і в Г. Сковороди [9].

У своїх працях П. Юркевич наголошує на визначальній ролі справедливості для досягнення людиною блага, проте, сама справедливість розуміється ним, як належне (рос. – долг). І при цьому він говорить, що моральним вчинок людини є тоді, коли людина діє вільно. Тобто у своїх міркуваннях П. Юркевич виходить з розуміння свободи як усвідомленої необхідності. Проте він розуміє, що усвідомити необхідність та втілити її в свої вчинки – це не одне й те ж. Тобто, навіть усвідомивши необхідність діяти певним чином, людина може не захотіти її здійснювати. Усвідомлюється необхідність на рівні всезагального філософами, а для народних мас вона подається у вигляді морального імперативу. Напевно

саме тому філософ виводить основи етики з християнського вчення, оскільки людина з людиною сперечатися може, а з богом – ні. І саме таким шляхом можлива реалізація справедливості як потреба діяти належним чином без порушення свободи людини збоку іншої.

Ф. Прокопович розуміє людину як істоту розумну, тому і добро визначає як відповідність закономірності чи певну узгодженість.

Ф. Прокопович розуміє щастя людини як кінцеву мету людських дій. Щасливою може стати лише добра людина. Але добро він розуміє у двох значеннях – матеріальному і духовному. Запорукою моральності людини постає її розум, оскільки саме розумна людина здатна досягти вищого блага, тобто щастя.

Г. Сковорода розуміє щастя людини як спокій душі та радість серця, перемогу людського духу над пристрастями. Для досягнення щастя людина має керуватися розумом, тому фундаментом щастя є самопізнання людини, завдяки якому вона може цілком виразити свою індивідуальність.

Г. Сковорода вважав, що стереотипи, або «светские мнения» стоять на заваді досягнення людиною щастя, тому вона повинна мати значну силу волі, аби ігнорувати їх. І це він висловив у знаменитій формулі: «Світ ловив мене, та не впіймав».

Якщо порівняти ці концепції з концепцією Аристотеля [1], то можна помітити, що категорії, однакові за назвою, мають відмінне історичне наповнення. Наприклад, категорія блага розуміється Аристотелем як діяльність людської душі, узгодженої з добродієністю. Проте блага Аристотель поділяє на три групи: зовнішні, тілесні та психічні, при цьому він наголошує, що психічні блага найважливіші, оскільки мета людського життя – блаженство душі. Звідси випливає й поділ людських чеснот на етичні (вольові) та діаноетичні (інтелектуальні). Справді, блаженною людиною може стати мудрець, тому діаноетичні чесноти мають більше значення, оскільки керуються розумом. Проте Аристотель зазначає, що для досягнення вищого блага людини потрібна наявність благ тілесних та зовнішніх, оскільки людина не може почуватися щасливою, якщо її матеріальні потреби незадоволені, або коли інші люди не визнають її достоїнств. Тобто щастя для людини можливе тоді, коли її бажання та вчинки скеровуються розумом і мають суспільну значимість.

Висновки. В українській філософії XVIII-XIX століття домінує розуміння людини як мікрокосмосу, що й зумовлює високі моральні вимоги до вчинків людини, які виводяться з універсальності можливостей людини. Перенесення сутності людини у сферу ідеального висуває на перший план моральну волю людини, оскільки лише вільний вчинок можна вважати моральним діянням людини. Бажання розуміється як

відповідність, а потреба діяти належним чином є основою справедливого вчинку. Тому, аби бути справді моральною людиною, потрібно не лише мати благі наміри, а й знання відносно того, як ці наміри діяльно втілити; не лише усвідомлювати історичну необхідність, а й здійснювати її у власному житті.

Список літератури: 1. *Аристотель*. Сочинения в четырех томах [Текст] ; Т.1. [ред. В.Ф. Асмус]. / Аристотель. – М. : Мысль, 1976. – 550 с. 2. *Багалій, Д.І.* Український мандрівний філософ Григорій Сковорода [Текст] / Дмитро Іванович Багалій. – К. : Орій при УКСП "Кобза", 1992. – 472 с. 3. *Покорська, В.М.* Космічні модули етики в українській філософії [Текст] / В.М. Покорська // Вісник національного авіаційного університету. Філософія. Культурологія. – К. : НАУ, 2005. – С. 146-152. 4. *Запорожець, М.О.* Філософія П.Д. Юркевича в контексті історико-філософського процесу України [Текст] / М.О. Запорожець. – К.: Товариство "Знання", 2000. – 124 с. 5. *Козій, Д.* Три аспекти самопізнання у Сковороди. До 250-річчя від дня народження (1722 - 3 грудня 1972 р.) [Текст] / Д.Козій // Сковорода Григорій: дослідження, розвідки, матеріали. Збірник наукових праць. – К. : Наукова думка, 1992. – С. 253-265. 6. *Кузьміна, С.Л.* Філософсько-педагогічна концепція П.Д. Юркевича. [Текст] / С.Л.Кузьміна. – К. : Парадигма, 2002, – 164 с. 7. *Ничик, В.М.* Феофан Прокопович. [Текст] / В.М.Ничик – М. : Мысль, 1977. – 192 с. 8. *Прокопович, Ф.* Етика [Текст] / Феофан Прокопович // Прокопович Ф. Філософські твори. В 3-х т. Т.2. – К. : Наукова думка, 1980. – С. 503-515. 9. *Сковорода, Г.С.* Сочинения [Текст] / Григорій Савич Сковорода [пер. с укр. А.Н. Гордиенко]. – Мн. : Современный литератор, 1999. – 704 с. 10. *Юркевич, П.Д.* Из науки о человеческом духе [Текст] / П.Д.Юркевич // Юркевич П.Д. Философские произведения. – М. : Правда, 1990. – С. 104-192. 11. *Юркевич, П.Д.* Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия [Текст] / П.Д.Юркевич // Юркевич П.Д. Философские произведения. – М. : Правда, 1990. – С. 69-103.

Поступила в редколлегію: 24.10.2009

Рецензент: канд. филос. наук, доц. Е.В. Титарь

УДК 130.2

Д.Д. БЕТТЕЛЬГЕЙЗЕ, канд. филос. наук, преподаватель, ХНУ им. В.Н. Каразина

КОНЦЕПЦИЯ «КУЛЬТУРОМИР» И РОЛЬ ИСКУССТВА В ЭПОХУ ГИПЕРМОДЕРНА

Стаття присвячена розгляду поняття «культуро світ», яке ввів в науковий обіг французький філософ, соціолог і культуролог Жіль Ліповецькі у книзі «Культуросвіт. Відповідь дезорієнтованому суспільству» та ролі мистецтва в системі культуросвіту. Дається аналіз чинників і складових культуросвіту, статусу мистецтва початку ХХ століття та останніх 20-30 років.

Ключові слова: концепція «культуросвіт», епоха гіпермодерну (гіперсучасності), «Велика Дезорієнтація», мистецтво, шедевр.

Статья посвящена рассмотрению понятия «культуromир», введенное в научный оборот французским философом, социологом и культурологом Жилем Липовецки в книге «Культуromир. Ответ дезориентированному обществу» и роли искусства в системе

культуромира. Дается анализ причин формирования культуромира и его структурных частей, статуса искусства в начале XX века и в последние 20-30 лет.

Ключевые слова: концепция «культуромир», эпоха гипермодерна (гиперсовременности), «Великая Дезориентация», искусство, шедевр.

Article is dedicated to the consideration of concept «cultural-world», introduced into the scientific rotation by French philosopher, sociologist and culture expert Gilles Lipovetsky in the book «Cultural-world. Answer to disoriented society» and role of art in the system of «cultural-world». Analysis is given of causes for the formation of «cultural-world» and its structural parts, status of art at the beginning of XX century and last 20- 30 years.

Keywords: concept «cultural-world», the epoch of hypermodern (hyper-present), «Great Disorientation», art, masterpiece.

Известный французский философ и социолог Жиль Липовецки в своей недавней книге «Культуромир: Ответ дезориентированному обществу» (2008) выдвинул оригинальную идею о становлении и утверждении нового статуса культуры в современном мире. Основной тезис его работы сводится к тому, что на нынешнем этапе цивилизационного развития, который он называет эпохой гипермодерна (age hypermodern) и характерной чертой которого является глубокая реструктуризация мира, культура занимает не виданное до сих пор место в жизни общества, пронизывая все его сферы и оказывая все возрастающее воздействие на их функционирование. Культура, утверждает Ж. Липовецки, «не может больше рассматриваться как суперструктура знаков, как некий аромат или украшение реального мира: она стала миром, культуромиром, культурой планетарного технокапитализма, культурных индустрий, тотальной защиты потребительских интересов, медийных и цифровых технологий» [6, с.7].

Культуромир – это своего рода всемирная гиперкультура, которая, сметая границы и перемешивая старые дихотомии типа реальное/виртуальное, производство/репрезентация, коммерческая культура/высокая культура, задаёт совершенно иную конфигурацию не только нашему миру, но и грядущей цивилизации.

Прежний мир, в котором культура являла собой устойчивый универсум общепризнанных ценностных установок, закончился. На смену ему приходит, точнее, уже пришёл мир, в котором решающую роль играет политическая экономия культуры, бесконечно возобновляемое и всё расширяющееся культурное производство. Отныне культура, согласно Ж. Липовецки, уже более не фиксированный космос единства, последних смыслов, классификация иерархий, а сфера сетей, прихотей моды, безграничного рынка. «В гипермодерные времена, – уточняет он, – культура стала миром, окружность которого везде, а центр нигде» [6, с.9].

Место, удельный вес и значение культуры в эпоху гипермодерна радикальным образом изменилось. Она заняла едва ли не центральное место

в экономической жизни, в бесчисленных национальных и международных дебатах, стала ареной философских и политических столкновений.

Культуромир – это «мир, который становится культурой, а культура становится миром» [6, с.10], но это мир, который приносит не упорядоченность и успокоение, но мир, который вызывает обеспокоенность и вопрошание. Ведь в условиях культуромира культура более не ограничивается сферой идеального, она перестаёт быть признанной структурирующей силой духовно-нравственного порядка, а, подчиняясь гиперсовременной планетарной реальности, функционирующей согласно неумолимым унифицирующим законам глобализации и рыночных отношений, сама утверждается в качестве особого экономического мира.

К сожалению, этот мир подчиняется всемогуществу денег, разнузданному потребительству, жесткому рационализму научных технологий, которые полностью игнорируют высокие духовные и моральные ценности. Вся продукция, включая и продукцию искусства, становится товаром, имеющим рыночную стоимость. Единственное мерило успеха – уровень потребительского спроса, который определяется и направляется менеджерами и рекламой.

Эпоха суперпроизводства, лишившая культуру её ценностно-ориентирующего эстетического и этического начала, низведшая её в ранг товарной продукции, породила, сама того не желая, «гипермодерную эпоху Великой Дезориентации» [6, с.23], охватывающей экономику, социально-политические системы, религиозные верования и практики, политические и идеологические течения, общественные и личностные устои и ориентации, образование.

Не избежала этого и «высокая культура», что особенно заметно на состоянии современного искусства, которое всё чаще (будь то живопись, скульптура, архитектура или литература) воспринимается как непонятное и чуждое, неприемлемое, но которое в то же время получает широкую рекламу и продаётся в некоторых случаях по астрономическим ценам. По сути дела потрясённой и почти отброшенной оказалось традиционная культура с её сердцевинной – искусством, которая являлась своего рода фундаментом формирования личности и общественных нравов.

Правда, этап трансформации искусства наметился ещё в начале XX века как результат формирования нового человека – человека мегаполиса, без традиционных принципов и верований. Деятели искусства пытались создать свой новый мир, противостоящий буржуазному обществу и его ценностям меркантилизма. Авангардизм, футуризм и другие направления ставили своей задачей переориентировать искусство на узкий круг ценителей искусства (коллекционирующую элиту) и творческую интеллигенцию, презирая

коммерческий успех. Крайним выражением этих тенденций стал лозунг «Искусство для Искусства». По справедливому замечанию Ж. Маритена, «девиз «Искусство для Искусства просто-напросто игнорирует мир морали, ценность и права человеческой жизни. «Искусство для Искусства» означает не Искусство для произведения, что было бы справедливой формулой. «Искусство для Искусства» означает некоторую нелепость: мнимую необходимость для художника быть только художником, не человеком, а для искусства — отрезать себя от собственных запасов, от всего питания, горючего, от всей энергии, источником которых для него является человеческая жизнь» [2, с.176-179].

Игнорирование мира морали и человеческой жизни авангардом и модернизмом неизбежно вело к дегуманизации искусства, на что обратили внимание такие философы, как Х.Ортега-и-Гассет и Н.Бердяев. Но если Ортега-и-Гассет в работе «Дегуманизация искусства» выступил апологетом новаторства на пути освобождения искусства от всего человеческого и ратовал за то, чтобы «искусство, освободившись от человеческой патетики, лишилось какой бы то ни было трансцендентности» [4, с.266] и предрекал, что «в этом искусстве «человеческое» содержание произведения станет настолько скудным, что сделается почти незаметным», а само искусство «будет искусством для художников... искусством касты, а не демоса» [4, с.223], то иную позицию заняли Н. Бердяев, В. Вейдж, Ж. Маритен. В этом безудержном экспериментаторстве, сопряжённом с дегуманизацией, они увидели фатальное крушение искусства, «распластывание и его космическое распыление» (Н. Бердяев).

По аналогии с современной эпохой это тоже была эпоха дезориентации, что отметил уже Ортега-и-Гассет в небольшой статье «Тема нашего времени», в которой писал: «Во всё более широких слоях европейского общества распространяется странный феномен, который можно было бы назвать жизненной дезориентацией». И далее: «западный человек заболел ярко выраженной дезориентацией, не зная больше, по каким звёздам жить» [3, с.264].

Любопытно, что для «дезориентирующих» произведений той эпохи, ранее раскритикованные и отвергнутые (произведения Шагала, Кандинского, Пикассо, Модильяни, и других), впоследствии всё же приобрели статус шедевров.

Позднее, с середины XX века, под влиянием научно-технической революции дезориентирующие тенденции в культуре настолько усиливаются, что вызывают глубокие экономические и социокультурные сдвиги, приведшие к изменению отношения к жизни, к религии, к политике и к искусству.

Достижения научных технологий овладевают всеми сферами жизни и быта человека (компьютеризация, спутниковое телевидение, цифровые технологии и т.п.) и оказывают глубокое воздействие не только на геополитическую структуру мира, но и на сознание человека, на его ценностные установки, культурные ориентации, на искусство. Глобальные рыночные отношения, сопряжённые с идеологией потребления и безграничным индивидуализмом, накладывают глубокий отпечаток и на положение искусства как интегральной части культуры.

В связи с трансформацией культуры и с обретением ею всё более рыночного статуса, все сферы искусства также подвергаются коммерциализации, а само оно рассматривается всё чаще как поставщик предметов класса люкс. Поэтому современное искусство несёт в себе отныне и знак традиции (духовно-аксиологические смыслы, сохраняющие за ним значение автономной специфической сферы воспроизводства прекрасного) и, одновременно, марку товара высокого уровня, приобретаемого для демонстрации привилегированного социального статуса.

К сожалению, соотношение этих двух начал (аксиологии и социального статуса) меняется в том смысле, что объект искусства сегодня в большей мере несёт в себе марку социального статуса, чем аксиологический знак.

По словам Жюль Липовецки, «современный гиперкапитализм предстаёт как Империя мировой унификации продуктов, потребителей и культур» [6, с.123]. Но такой универсализм, распространяющий одну модель эстетического идеала приводит к пониманию того, что идеал несёт в себе признак транснационального эталона красоты. В этих условиях, когда художественные произведения всё более обретают статус потребительского товара, постоянно обновляемого и количественно растущего, возникает проблема аксиологического смысла искусства в целом и шедевра в частности в контексте глобализированной мировой культуры.

«Культуромир» эпохи гипермодерна обрёл новый статус в жизни современного общества в последние два-три десятилетия. Если на первом этапе он противостоял нормам и принципам буржуазно-коммерциализованного мира, подчёркнуто декларируя свой не коммерческий, не товарный характер, то на новом этапе он всё более и более обретает черты этого самого мира и стремится стать таким же товаром, как и всякий другой товар. «Культуромир» — не только мир культурных индустрий и Интернета. Он обозначает также новое место и *новый статус искусства* в современном обществе. Художник теперь больше не думает о вечной славе, он скорее предпочитает популярность. Сейчас ценность произведения определяется не столько его эстетическим успехом, сколько

успехом коммерческим. Для художника и его произведения важно присутствовать на мировом рынке искусства.

В начале XX века достоинство творца и искусства определялось их направленностью против буржуазного общества и его ценностей; искусство стремилось создать другой мир с другими законами, с другими нормами, противостоящими миру меркантилизма и денег, – только для узкого круга любителей, коллекционной элиты, имело узкий рынок и презирало коммерческий успех. Во второй половине XX века искусство, подчиняясь давлению глобализационных процессов, начинает всё больше ориентироваться на общечеловеческие перспективы. Эту тенденцию к общечеловеческому началу и к универсальным смыслам в искусстве, можно назвать и «мировой культурой в стадии проявления» [7, с.296], и ситуацией «культуромир».

Сегодня мир искусства перестал быть антимиром, он утратил свой антиобщественный пафос – он на равных участвует в законах масс медиа и экономики. Это в частности подтверждается и растущим количеством музеев, цифрами продажи предметов искусства. Так, например, мировая торговля искусством за последние 4 года выросла с 27,7 млрд евро до 43,3 млрд евро. Сравнились по престижности и по цене шедевры классиков и произведения современных художников, живущих или недавно умерших. Подобно обычному товару, они приобретают всё большую стоимость в силу своей уникальности или скандальной известности. За некоторые из них платят суммы, превосходящие астрономическую стоимость, которой удостоились картины Ван Гога.

Время гипермодерна породило плеяду богатых коллекционеров, покорённых как вызывающе смелой и шокирующей эстетикой нового искусства, так и выгодным вложением капитала. В качестве примера можно привести Пола Джексона Поллока (1912-1956), идеолога и лидера абстрактного экспрессионизма, оказавшего значительное влияние на искусство второй половины XX века. Его картина «№5» 1948 года была продана в 2006 году за 140 млн долларов (по состоянию на январь 2009 г. – это самая дорогая картина мира).

В этом же ряду можно назвать и картину Де Кунинга «Женщина III» (1953), проданную в том же 2006 году за 137,5 млн долларов частному коллекционеру. Картина получила скандальную известность после того, как была удалена из Тегеранского музея современного искусства как непристойная и оскорбительная для мусульманского вкуса (видимо, скандальная известность и обусловила её столь высокую цену).

В 2007 году Дэмиен Херст установил очередной ценовой рекорд, создав одну из самых дорогих современных скульптур – череп, усыпанный

бриллиантами (общее количество которых – 8601). Цена шедевра из платины, бриллиантов и человеческих зубов, названного «For the Love of God» составляет около \$100 миллионов. Хёрст прославился такими работами, как «Физическая невозможность смерти в сознании живущего» (*The Physical Impossibility of Death in the Mind of Someone Living*) – четырёхметровая тигровая акула, плавающая в аквариуме с формальдегидом, "Ради любви к Богу» (For the Love of God) – платиновый череп, инкрустированным настоящими бриллиантами и «Кто хочет сделать, ищет способ» (Where's a Will, There's a Way) – громадный медицинский кабинет с набором медицинских инструментов и препаратов.

Хотя здесь нельзя не отметить, что несмотря на то, что Дэмиен Хёрст и был провозглашён самой влиятельной персоной в современном мире искусства 2008г (по версии журнала Art Review), но шедевра в истинном смысле этого слова в его творчестве отмечено не было. Ведь шедевр, по глубокому замечанию П. Клоделя, «это граница между двумя мирами» [1, с.26], миром зрителя и миром, запечатлённым в произведении, которое являет не только прошлое, но и нечто вечное, поскольку каждое уникальное произведение искусства несёт в себе проблеск истины и вечности.

В произведениях Поллока, Де Кунинга, Хёрста трудно, если вообще возможно, уловить «проблеск истины и вечности». Они, скорее, являют собою товарную продукцию.

В «размывании» границ искусства и в его возрастающей коммерциализации огромную роль играют средства массовой информации и тотальная реклама, которые предлагают всё новые образцы подобной продукции, выдаваемой за искусство, бесконечные стандарты «совершенств» как внутренних, так и внешних; достижения в области технологий сменяют друг друга с невероятной скоростью.

Человек всё меньше следит за соблюдением каких-то внешних норм, правил и традиционных социальных установок, а, повинаясь рекламе, старается не отставать от моды. Таким образом, культурный релятивизм, подталкиваемый средствами массовой информации и разнузданной рекламой, в ситуации моральной и ценностной дезориентации превращает человека в послушного потребителя псевдокультурной и псевдохудожественной продукции, в этакого «homo consumericus» [6, с.116], то есть человека потребляющего, постоянно пребывающего в поисках развлечений и использования свободного времени.

В то же время перенасыщение псевдоценностными ориентирами позволяет надеяться на своеобразный реванш культуры, так как любые гиперпроявления приводят к новому уровню восприятия и упорядочивания. И в этом упорядочивании дезориентированного мира эпохи

гиперсовременности, «мира без души» [6, с. 146] как следствия техноторговой культуры с её радикальным нигилизмом важнейшую роль призвано сыграть искусство. Искусство, возвращённое к своей исконной и природной миссии – духовно-нравственного и эстетического ориентира человека и общества.

Необходимость и возможность возвращения к подлинному искусству с его иерархией ценностей и с его шедеврами диктуется озабоченностью гуманистически ориентированной творческой интеллигенции [см., например, 5, с.5-23], так и потребностями самого культурного мира.

Список литературы: 1.*Клодель, П.* Глаз слушает [Текст] / Поль Клодель; [пер. с фр. А.Ф.Кулиш]. – Х. : Фолио, 1995. – 246 с. 2.*Маритен, Ж.* Ответственность художника [Текст] / Маритен Ж.; [пер. с фр. С.С.Аверинцев и Р.А.Гальцева] // Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. – М. : Политиздат, 1991. – С.171. 3.*Ортега-и Гассет, Х.* Тема нашего времени [Текст] / Ортега-и-Гассет Х.; [пер. с исп. В.Б. Бибихин] // Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. – М. : Политиздат, 1991. – С.264 - 267. 4.*Ортега-и Гассет, Х.* Восстание масс: Сб. [Текст] /Х. Ортега-и Гассет; [пер. с исп.]. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. – 509 с. 5.*Galarud, J.* Une question capital pour l'esthétique [Text] / Jean Galard// Quést-ce qu'un chef-d'oeuvre ? – P. : Gallimard, 2004. – P. 5 - 23. 6.*Lipovetsky, G., Serroy, J.* La Culture - Monde. Réponse à une société désorientée / Gille Lipovetsky, Jean Serroy. – P. : Odile Jacob, 2008. – 224 p. 7.*Rudhyar, D.* Vers une conscience planetaire/ Dan Rudhyar. – P. : Edition du Rocher, 1996. – 367 p.

Поступила в редколлегию: 22. 10. 2009

Рецензент: канд. филос. наук, проф. М.С. Курочкина

УДК 130.2:133.4]: 821. 161.1.02.”19”

И.Б. УСТЮЖИН, старший преподаватель, ХНУ им. Каразина
**МЕЖДУ СИМВОЛИЗМОМ И ЭЗОТЕРИКОЙ: ПРОРОЧЕСТВА
М. ВОЛОШИНА О РЕВОЛЮЦИИ В СТИХОТВОРЕНИЯХ
«ГОЛОВА ПРИНЦЕССЫ ЛАМБАЛЬ» И «АНГЕЛ МЩЕНЬЯ»**

Стаття містить культурологічну інтерпретацію поезій М. Кириєнко-Волошина «Голова принцесси Ламбаль» та «Ангел Мщенья» (1906), поєднаних автором у міні-цикл про духовні перспективи російської революції. Виключно складні для об'єктивного аналізу, ці тексти дають уявлення про новий етап осмислення пророчої місії митця, пов'язаний із теургічними пошуками російського символізму. На прикладі цих пошуків можна побачити, як культура – у ситуації радикальної протидії механічній цивілізації – опановує сфери ірраціонального знання, претендуючи на роль провідника у світі релігійних смислів. Спроба Волошина застерегти сучасників та «заклясти» демонів російської історії простежується у статті як одна з найпоспідовніших стратегій російських поетів на ниві міфо- та життє-творчості.

Ключові слова: цивілізація, культура, символізм, цикл, теургия, пророцтво.

Статья содержит культурологическую интерпретацию стихотворений М. А. Кириенко-Волошина «Голова принцессы Ламбаль» и «Ангел Мщенья» (1906), объединенных автором в мини-цикл о

духовных перспективах русской революции. Крайне трудные для объективного анализа, эти тексты дают представление о новом этапе в осмыслении пророческой миссии поэта, связанном с теургическими исканиями русского символизма. На их примере можно увидеть, как культура – в ситуации радикального противодействия механической цивилизации – осваивает области иррационального знания, претендуя на роль проводника в мире религиозных смыслов. Попытка Волошина предостеречь современников и «заклясть» демонов русской истории прочитывается в статье как одна из наиболее последовательных стратегий русских поэтов на поприще мифо- и жизне-творчества.

Ключевые слова: цивилизация, культура, символизм, цикл, теургия, пророчество.

The article analyzes Maximilian Volochine's verses *Princess Lamballe's Head* and *Angel of Revenge* (1906) that both speak about the perspectives of the Russian revolution. It is argued that in line with the theurgist quest launched by Russian Symbolists Volochine's verses demonstrate many prophetic features. *Princess Lamballe's Head* and *Angel of Revenge* show how *fin de siecle Kultur* challenges *Zivilisation* and boldly goes into the realm of Religion. It is argued that Volochine's attempt to warn his contemporaries and to enchant the demons of Russian history was one of the most consistent ones.

Keywords: *Kultur*, *Zivilisation* Symbolism, cycle, *theurgia*, prophesy.

Максимилиан Волошин – одна из знаковых фигур литературного модернизма, поэт и мыслитель, чье формирующее воздействие на русскую и мировую культуру еще далеко не осознано. Тексты этого автора, богатые литературными аллюзиями так же, как историческими параллелями и религиозными пророчествами, вызывают к прочтению в широком контексте интеллектуальных исканий современного человечества, определяя **актуальность** данного исследования. Особенного внимания заслуживают стихотворения периода русской революции 1905 года: крайне трудные для объективного анализа, они дают представление о новом этапе в осмыслении пророческой миссии художника. Культура XX века нашла в Волошине одного из своих диагностов и проповедников – вот почему подведение итогов эре катастроф требует диалогического усилия по прочтению его наследия. Анализируя «амфитеатровский» мини-цикл из двух эзотерических стихотворений 1906 г., мы ставим **целью** проследить логику поэта-теурга, исходя из общего контекста исканий русского модернизма, европейской философии и мистики. Разобраться в непростых перипетиях этой мысли – значит приблизиться к пониманию культурной миссии Волошина, выдающейся далеко за пределы литературы.

Часть I. Пророчество Культуры

Художник – это тот, для кого мир прозрачен, кто обладает взглядом ребенка, но во взгляде этом светится сознание зрелого человека; тот, кто роковым образом, даже независимо от себя, по самой природе своей, видит не один только *первый* [выделено Блоком

– У. И.] план мира, но и то, что скрыто за ним, ту неизвестную даль, которая для обыкновенного взора заслонена действительностью наивной; тот, наконец, кто слушает мировой оркестр и вторит ему, не фальшивя. А. Блок. Памяти Веры Комиссаржевской (1910) [5, 5, с.418].

В начале XX века, под прощальные аккорды эпохи *fin de siècle*, в Европе происходило окончательное размежевание цивилизации и культуры. После издания в 1887 г. книги Ф. Тённиса «*Gemeinschaft und Gesellschaft*» («Общины и общества») новая дихотомия с особенной четкостью прослеживалась в немецкоговорящем мире, где *Zivilisation* и по сей день призвана владеть материальной стороной жизни человека, *Kultur* же берет на себя заботу о его духовном благополучии – *возделывании* (лат. «*cultura*») злых по природе натур [41, с.617] (ср. Мф. 7:11).

Логичным продуктом развития цивилизаторской «теории прогресса» Жака Тюрго и ЖА Кондорсе в середине 19 века стал позитивизм – рациональное, плоскостное сознание, исключившее себя из жизни мыслящих миров. Отвергая метафизику (учение о сущности явлений) и умозрение как средство получения знаний, позитивисты утверждали, что абсолютно все явления и процессы в мире подчиняются законам, подобным законам механики, что (по Волошину) «мысль – Простой продукт пищеваренья мозга, Что бытие определяет дух, Что гений – вырожденье, что культура – Увеличение числа потребностей, Что идеал – благополучие и сытость, Что есть единый мировой желудок, И нет иных богов, кроме него» («Машина», 1922).

Радикальная реакция культуры на торжествующий позитивизм проявилась в заимствовании культурой свойств религиозного культа – отсюда претензии, в частности, русского символизма, на «магизм» (В. Брюсов), «теургизм» (А. Белый), «люциферизм» (Ф. Сологуб), «тайновидение» (Вяч. Иванов) и пр., во многом подсказанные экстрасенсорными способностями художников, поэтов и музыкантов эпохи. Даром ясновидения, ясновыслушания и синестезии в той или иной степени обладали Ш. Бодлер, О. Редон, Вл. Соловьев, М. Врубель, А. Скрябин, А. Блок, А. Белый, Р. Штайнер, В. Кандинский, Е. Гуро, Б. Дикс, В. Комиссаржевская и другие выдающиеся деятели модерна. А поскольку в самосознании культуры начала века укоренилось со-общение с религией и даже претензия на роль альтернативной религии, культура рубежа смело пользовалась религиозной терминологией. Так, например, французский теософ, автор «Пророков Возрождения» (1919) Э. Шюре, заявлял, что

искусство в своей высшей мощи становится не только эстетическим, но и духовным посвящением [37, с.94], а сама культура – пророчесствует. В наибольшей степени так было во время «великих Ясновидящих» Леонардо, Рафаэля, Микеланджело и Корреджо, сейчас же готовится новое Возрождение [37, с.94, 9].

Грядущего возрождения чаяли и русские символисты, объявившие теософию философией символизма, а теургию – его практикой (А. Белый, 1912 [цит. по: 33, 1, с.340], см. его же «Символизм», 1909). Показательно, что в кризисный 1910 год Вяч. Иванов, А. Блок и А. Белый попытались рационально (насколько это возможно в терминологии символизма) объяснить угасание своей школы и пришли к близким выводам. Наиболее четко по этому поводу высказался «Трагический тенор эпохи» в докладе «О современном состоянии русского символизма» [5, 5, с.425-436]. С основными положениями доклада Блока (о пророческой миссии поэта, о теургической задаче поэзии, наконец, о «золотом мече» – атрибуте рыцаря св. Софии: ср. [5, 5, с.450]), вероятно, согласился бы и «пропариженный» М. Волошин. «По долгу службы и подолгу времени» находясь во Франции, и он чувствовал личную ответственность за происходящее с Россией, и он зачастую «из мрака Ада выводил свои образы» [5, 5, с.434], и он полагал, что «прямая обязанность художника – показывать, а не доказывать» [5, 5, с.425] (ср. [8, с.154]), и он называл символиста «не творцом, а читателем – произведения ли или мира – все равно» [8, с.158].

Часть II. Пророк и Мститель, Лед и Пламень

Крайности сходятся.

Однако в отличие от аристократичного «духовидчества» символистов, визионерство Волошина по-библейски открыто для слушателя и читателя, даже если те (пока) не стали людьми духовно или творчески близкими («Правду оплатят тебе клеветой, ругательством, камнем», – сформулирует он позже). Так, в 1905-1906 годах в Париже Волошин почти ежедневно общался с опальным «восьмидесятником»-позитивистом, сторонником натурализма в искусстве Александром Амфитеатовым (1862–1938). Несмотря на значительную разницу в возрасте и эстетике, вскоре оказалось, что оба они – знатоки исторической и оккультной литературы, «подмастерья» и патриоты, что оба писали из-за рубежа для Руси и для «Руси». Новый импульс развитие отношений Волошина с Амфитеатовым получило в связи с очередным ультрарадикальным (в политическом смысле) издательским замыслом последнего. С апреля 1906 года под редакцией Амфитеатрова в Париже стал выходить журнал «Красное знамя», цель которого в первом же номере – в

статье «От издателя» – была сформулирована предельно остро: борьба с царизмом «в самодержавной его наглости».

Видя в истории борьбу классов, а не оккультных сил (как Минцлова, «аргонавты», Волошин или Штайнер), Амфитеатров посмеивался над приверженностью «Чудодея» к «кармической» интерпретации истории. Тем не менее, он высоко ценил «революционные» стихотворения Волошина, видя в них лишь один небольшой недостаток: для Александра Валентиновича они были чересчур «фразисто-вячеславо-иванистые». В первом номере своего журнала он охотно опубликовал цикл из двух стихотворений Волошина [7, с.72–73], который не назовешь иначе как пророческим (тематически и стилистически этот мини-цикл примыкает к т. н. «суворинскому», включающему в себя «Предвестия», «Казнь» и «Человечество»). Кстати, наиболее «острую» часть диптиха – «провиденциального» «Ангела Мщенья» – поэту вскоре удалось напечатать и в петербургской газете А. Суворина «20-ый Век» (1906, 29 июня), выходящей в 1906 г. вместо запрещенной «Руси». В марте этого года Волошин писал о потаенном смысле этого стихотворения невесте:

Амфитеатр[ов] вчера уверял меня, что «Русь» не напечатает «Ангела Мщенья», а если напечатает, то меня арестуют. Я что-то совершенно ему не верю. Все ... буквально все принимают это стихотворение за анархический призыв. Какая слепота охватывает людей в такие эпохи! Вот опять эзотеричность искусства — то, что должно остаться неведомым для «испивших хмельной отравы гнева», остается им неведомым, хотя оно сказано. Пожалуйста, давай его и читай его – это стихотворение как можно большему числу людей, мне кажется, что будут многие, которые поймут его так, как оно есть [цит. по: 14, с.379], – то есть at face value, как обращенное к «народу русскому» послание Ангела (ср. письмо домой из ссылки Иоанна – Откр. 2–3 – и «Наш Демон» Брюсова (1908). В этом контексте опять вспоминается Блок: «Насколько все это просто для художника, настолько же непонятно для обывателя, а что для обывателя непонятно, то для него и недопустимо» [5, 5, с.418].

Размышляя над «великой народной трагедией», которая в России еще не началась, хотя «уж занавес дрожит перед началом драмы» («Предвестия»), Волошин (как и в «переводе» «La Tete» Верхарна) напоминает русскоязычному читателю о Великой Французской революции. На этот раз он накрепко связал судьбы России и Франции лирическим мини-циклом, разбросав комментарий к нему в целом ряде статей 1905–06 годов: «Кровавая неделя в Санкт-Петербурге», «Письмо из Парижа», «Дневник Людовика

XVI», «Гильотина как филантропическое движение», «Революционный Париж», «Во времена Революции», «Багатель», «Гайная доктрина средневекового искусства» и др. Наиболее обстоятельно и последовательно по проблеме циклической повторяемости революций – возмездия, «неизбежного, как биение кармического сердца», – Волошин высказался в лекции с двусмысленным названием «Предчувствия Великой Революции» (июнь 1906) [14, с.387]. Лекция была прочитана в Русской высшей школе общественных наук (которой тогда заведовал тот же Амфитеатров [2, с.135]) в противовес «позитивной» (т. е. позитивистской – У. И.) лекции о Французской революции «здорового» историка А. Трачевского (1838–1906). Волошин публично отозвался о ней как о «приноровленной для понимания десятилетних девиц» и был искренне возмущен, ведь это произносилось вольным каменщиком (пусть и «молодым») «в нескольких шагах от того места, где помещался когда-то клуб якобинцев, среди камней, пропитанных жертвенной кровью <...>, на которых еще горят прикосновения горячих пальцев, хватавшихся за них!» [10, с.99].

Свое – альтернативное профессору Трачевскому – прочтение событий Французской революции Волошин не только высказал во Франции «сплошь овеванным духом исторического материализма» [2, с.136] студентам «Русской школы» (лекция «Предчувствия Великой Революции»), но и опубликовал в России в журнале «Перевал» (№2 (ноябрь), 1906 г.) под заглавием «Пророки и мстители. Предвестия Великой Революции (1905)». Эта статья (которую кстати завершает «Ангел Мщенья») – один из ключей к анализу «амфитеатровского» мини-цикла [*1]. Цикл, несомненно, скреплен идеей революции, которая, по Волошину, всегда связана пароксизмом чувства справедливости людей и «биением кармического сердца» народов. «*В жизни человека* [курсив мой – У. И.] есть незыблемые моменты, <...> которые повторяются в каждой жизни. <...> Подобными моментами *в жизни народов* [курсив мой – У. И.] бывают Революции», – писал поэт [9, с.193]. А так как «лучший пророк для будущего – прошлое» (Байрон), Волошин ищет ответы на вопросы о судьбе революционной России в истории «архетипичной» французской революции 1789 года. Последняя, как утверждал поверивший Э. Леви [21, с.471] поэт, была инспирирована тамплиерами:

21 января 1793 года находится в неразрывной связи с 18 марта 1314 года – днем, когда был сожжен Великий Магистр ордена Тамплиэров Яков Молэ. <...> В тех местах, где на стенах церквей и зданий тамплиэры вырубили свои тайные знаки и символы, страшные «знаки Рыб» во время Революции разразились кровавые безумства с неудержимой силой [9, с.205, 207].

Волошин был уверен, что католицизм и королевская семья во Франции восемнадцатого века пожали то, что посеяли в четырнадцатом. А поскольку и

у нас был свой Жак де Моле – неотмщенный протопоп Петров, – могли ли у «гностика-тамплиера» (как охарактеризовал Волошина С. Маковский) возникнуть сомнения в том, что русская революция «свободно» пойдет по проторенной французами колее?

«Желаешь двигаться вперед? Пожалуйста!»

Часть III. Голова принцессы Ламбаль

Откуда мне
сие?

М. Волошин. «Руанский Собор»
(1907).

Первое стихотворение цикла отсылает нас к одному из самых трагических событий Великой (Июльской) Революции – «сентябрьской резне» 2–5 сентября 1792 года. Тогда толпами народа (как учил Жан-Жак Руссо, доброго по природе своей) было совершено «стихийное» нападение на парижские тюрьмы и в течение трех дней было убито более тысячи арестованных политических заключенных, преимущественно отказавшихся принести присягу в верности свободе и равенству духовных лиц [26, с.222, 226]. После краткого допроса признанным виновными аристократам и католическому духовенству «сентябрьские убийцы» тут же перерезали горло – «освобождали» [16, с. 583], – при этом веря (как пишет Волошин), что они совершают «таинство священного очищения нации» [9, с.194].

Во время сентябрьских убийств какой-то таинственный старик громадного роста, с длинной бородой, появлялся везде, где убивали священников. «Вот вам за альбигойцев! – восклицал он, – вот вам за тамплиэров! Вот за Варфоломеевскую ночь! За севенских осужденных!» [9, с.207] (ср. [21, с.472])

Даже отнюдь не «вегетарианское» (Ахматова) правительство молодой республики призадумалось, узнав, на что способна движимая духом Справедливости (а идея справедливости для Волошина неразрывно связана с понятием мести) «парижская голь». Революционная «месть <...> с чудовищной силой связывает в тугую пружину воли целых поколений, и пружина, *стягиваемая в течение столетий* [курсив мой – У. И.], вдруг развертывается одним чудовищным взмахом» [9, с.205].

Стягиваемая во Франции с ноября 1307 года пружина так развернулась в 1792-ом: 3 сентября «ангельской» Мари де Сомбрейль в обмен на жизнь отца, фельдмаршала Франции, возглавляемые тем же бородатым стариком «справедливые судьбы» предложили произнести тост и выпить стакан еще

теплой – из перерезанного горла – крови «за народ» [21, с.473] (ср. [16, с.569] и Быт. 9:4). 4 сентября за отказ поклясться в ненависти к королеве, принцессе Мари-Терез Бурбон–Ламбаль отрезали голову и отнесли ее (голову) в старый дворец тамплиеров госпоже – на пике [16, с.577].

Штудировавший в Сорбонне орфизм и «ереси» (с их акцентом на декапитированных Орфее и Иоанне Крестителе) [20, 1, с.94], а «под крышами мансард» – алхимические трактаты (с их мотивом тела с отрубленной головой) поэт разглядел в народной вакханалии и танцующей на пике горящей голове принцессы еще один страшный символ (ср. с легендой Иоаннитов [21, с.472], Мк. 6:28 и [39, с.28-49]). И откликнулся на этот эпизод, изложенный в «Истории Французской революции» Ж. Мишле и «Революционном неврозе» О. Кабанеса, рваными ритмами стихотворения «Голова принцессы Ламбаль (4 сент. 1792)». Особенно интересно противопоставить фотографическое (если не сказать «анатомическое») изображение мартиролога принцессы, сделанное «экспертами» – докторами Кабанесом и Нассом, – с картиной, нарисованной Волошиным. Вот уж, действительно, художнику может изменить жена, а хороший вкус ему изменить – не может:

<p>О. Кабанес, Л. Насс [16, с.578-579]</p>	<p>М. Волошин [12, с.23]</p>
<p>...убийца, по имени Шарль, замахнулся поленом на принцессу, находившуюся в бессознательном состоянии. Она за смертью упала на грудь валявшихся трупов. Другой злодей, резник, по имени Гризон, своим ножом отрезал ей голову. Затем обезглавленный труп несчастной принцессы был предоставлен надругательствам рассвирепевшей черни. По мере того, как кровь, струившаяся из раны, заливала тело, специально приставленные люди обмывали его и грубо шутили при этом, обращая внимание толпы на его белизну. <...> Несчастной жертве отрезали груди, вскрыли живот, вынув внутренности. Один из злодеев обмотал их вокруг себя, вырвал ей сердце и даже, по уверению очевидца,</p>	<p>Это гибкое, страстное тело / Растоптала ногами толпа мне, / И над ним надругалась, раздела.../ И на тело / Не смела / Взглянуть я... / Но меня отрубили от тела, / Бросив лоскутья / Воспаленного мяса на камне...</p>

откусил его. «Все жестокое, дикое и зверское было совершено над принцессой Ламбаль», пишет другой современник. «Когда тело ее было уже подвергнуто всевозможным издевательствам, убийцы разделили его между собой на части, и один из них, отрезав половые органы, устроил себе из них усы».	
--	--

Первое «откровение великой революцией» Волошин, вероятно, испытал в 1893 году [18, с.57], стойкий же интерес к ней у поэта прослеживается как минимум с 1899 года. Впервые приехав в Париж, он два дня провел в Версале, оживляя в своем воображении «страшные симптомы великой революции» (письмо к А. Петровой от 13.11.1899). А через пять лет, став свидетелем Кровавого Воскресенья, уже *печатно* сопоставил французскую и русскую революции в статье «Кровавая неделя в Санкт-Петербурге. Рассказ очевидца» (11.02.1905). Перечисляя знамения, предвещавшие неблагоприятное царствованию Николаю Второму, – «японскую рану» 1891 года, катастрофу на Ходынке в момент коронации, Кровавое Воскресенье с тремя солдаты, убитого жандарма по фамилии Романов и др., – Волошин связывает их с повторением хода истории перед Великой французской революцией – вплоть до совпадения имени замученного в 1789 г. французского «индентанта» и нынешнего петербургского градоначальника – Фулон [10, с.94], ср. [16, с.566].

Таким образом, «прочитав» в Петербурге предвестия и написав «Предвестия» (1905), Волошин с тех пор вплоть до окончания Гражданской войны искал ответ на текущие события в основном в двух источниках: у иудейских пророков и в истории Французской революции. «Я буду читать по теософии и по революции. Я хочу написать целый ряд стихотворений о революции», – делился он планами с М. Сабашниковой (письмо от 23.09.05) [18, с.58]. А через месяц в письме ей же новоиспеченный масон Великого Востока [2, с.138] высказался еще определеннее:

Мое старое политическое отношение рухнуло окончательно; мне необходимо подойти ко всему с совершенно новой – теперешней стороны знания. Как это связать с оккультизмом, какое отношение Русская революция имеет к духовному перевороту человечества в эти годы? Как подойти к ней с эзотерической точки зрения? <...> Я стараюсь ответ найти в Истор[ии] Франц[узской] Революции [цит по: 14, с.386].

Еще через месяц (9.12.1905) поэт признался Амфитеатрову в том, что «*все время поглощен был с головой* [курсив мой – У. И.] французской

революцией» и «совсем превратился в астральное тело» [14, с.386]. Наконец, только что законченное стихотворение «Голова принцессы Ламбаль» в годовщину казни Моле было отправлено невесте (ок. 17.03.1906 г. [18, с.59]) – с просьбой показать его только их конфидантке, теософу и визионеру Анне Минцловой, «чувствующей испарения старой крови больше всего» [цит. по: 22, с.103]. От последней скрывать что-либо было просто бессмысленно: как написал Волошин той же Сабашниковой 28.07.1905, «Ан[на] Р[удольфовна] <...> знает об нас гораздо больше, чем мы с Вами о себе знаем» [цит. по: 22, с.109].

Создается впечатление, что поэт еще сам не знает, как относиться к з/н/аписанному. Ему кажется, что «Голову принцессы» «не всем можно читать», он признается: «Мне было почти отвратительно писать это стихотворение. Но я не мог не написать его. Это мне не давало покою. И мне оно кажется хорошо в своем ужасе. Как какая-то тяжесть упала с плеч» [18, с.59] (ср. Иез. 33:9). Отметим, что подобное чувство Волошин испытывал и в случае с Верхарновской «La Tete», пересаживать которую на русскую почву ему было «жутко».

Часть IV. Ангел Мщенья

Где ты, наш демон?
Или бросил ты вверенный тебе народ
Как моряка без мачт и весел,
Как путника в глуши болот?
В. Брюсов. «Наш демон» (1908).

Как остроумно отметил еще в советское время В. Купченко, «в апреле [1906 г. – У. И.] *возник* [курсив мой – У. И.] «Ангел мщенья» [18, с.59]. Вероятно, имея ввиду не пасхальную «десятую казнь» (Исх. 11:5), а то, что помета «1905. Париж» под анализируемым стихотворением в первой книге стихов Волошина – такой же элемент текста, как и помета «1905. Январь. Петербург» под предшествующими «Ангелу Мщенья» «Предвестиями» [12, с.36]. Как бы то ни было, напомнив «народу русскому», что сделал народ французский в сентябре 1792 года со своими зажавшимися (буквально: даже в тюрьме они себе ни в чем не отказывали) священниками и аристократами, Волошин снова – как и в случае с «Головой» Верхарна – перебросил мостик из Франции восемнадцатого века в Россию двадцатого. Вывод, к которому пришел (и к которому пытается подвести читателя) изучивший историю «Великой Революции *с эзотерической точки зрения*» поэт, действительно страшен: так как «в настоящую минуту Россия уже *перешагнула круг безумия справедливости* [курсив мой – У. И.] и отмщения» [9, с.207], ее тоже ждет

«таинство священного очищения нации» – революция и гражданская война: «... И, где тебя нагайками хлестали, / Я „знаки Рыб” на стенах начерчу. / Я синим пламенем пройду в душе народа, / Я красным знаменем пройду по городам. / Устами каждого воскликну я «Свобода!», / Но разный смысл для каждого придам» [7, с.73].

«Если языками человеческими я говорю и ангельскими, но любви не имею – сделался я медью звучащею или кимвалом звенящим», – написал в Коринф св. Павел (1 *Кор.* 13:1, ср. *Коран* 27:16). Не касаясь здесь обсуждаемого Геномом вопроса о соотношении поэзии, «языка ангелов» и «языка птиц», констатируем очевидное: чтобы понимать послания Волошина, нужно понимать – как минимум – «языки человеческие». А на языке «сентябрьских убийц» (вряд ли знавших, что «тело – гроб») «освободить» [16, с.582] означало то же, что на языке убийц октябрьских – «к Духонину в штаб» («Терминология», 1921). Что же касается призывов к свободе, то в «окаянные дни» русской гражданской войны они во весь голос звучали как из красного, так и из белого станов [6, с.11]. Волошин (или Ангел Бездны?) опять оказался прав: «Языков разделению / Пришел конец! / Одне и те же речи / Живут в устах врагов» («Аполлион», 1915). «Сколько понадобилось лжи / В эти проклятые годы, / Чтоб разъярить и поднять на ножи / Армии, классы, народы?» («Терминология», 29.04.1921) Как окажется позже, только за 5 месяцев «красного террора» в Крыму (дек. 1920 – апр. 1921) будет казнено около 30 тысяч человек – сколько во всей революционной Франции [20, 2, с.122].

Виктор Шкловский (участвовавший в гражданской войне *на той стороне*) всего через несколько лет после парижских медитаций Волошина столь же искренне попытается понять: где источник того огромного воздействия, которое оказывает большевистская пропаганда на массы? (Конечно, вспоминается «Восстание масс» Ортеги.) В чем причина этого мощного, непреодолимого влияния? Будучи «не социалистом, а фрейдовцем», Шкловский так объяснил феномен большевизма в России:

Человек спит и слышит, как звонит звонок на парадной. Он знает, что нужно встать, но не хочет. И вот он придумывает сон, и в него вставляет этот звонок, мотивируя его другим способом, – например, во сне он может увидеть заутреню. Россия придумала большевиков, как сон, как мотивировку бегства и расхищения, большевики же не виновны в том, что они приснились. *А кто звонил?* [36, с.8].

Ответ на этот вопрос у Волошина был уже в апреле 1906-го. «Звонил» сын Божий, вызвавшийся «сделаться духом лживым» (3 Цв. 22:19-23), сераф-прокурор (Иов 1:6, Зах. 3:1) Самаэль – князь воздуха (ср. Эф. 2:2) и

ангел суда, дух Иоанна Крестителя и магии [28, с.51], «кровавый Ангел тамплиеров, Ангел Справедливости и Отмщения» [9, с.208].

«Русь! На тебя дух мести мечной / Восстал и первенцев сразил; / И скорой казнию конечной / Тебе, дрожащей, угрозил» [15, с.361]. Знал ли Волошин периода «Ангела Мщенья» эти строки из «Cor Argens» Вяч. Иванова (написанные, по свидетельству последнего, еще в 1904 году после первых поражений России в Японской войне) – недоказуемо. Не вызывает сомнений лишь то, что парижский корреспондент «Весов» и «Руси» – особенно после Руанского посвящения 1905 года – и сам был на многое способен. «И откуда ему сие? <...> Ведь это, местами, прямо Соломонова мудрость», – искренне удивлялся, читая «Скелет живописи» выдавший виды П. Перцов [24, с.336]. Осмелимся предположить, что между 1905-ым и 1918-ым годом (ко времени гражданской войны) Волошин сделал еще одно открытие. Согласно иудейской ангелологии периода второго Храма, семидесяти двум народам Яхве поставил архонтов – ангелов-водителей (см. Дан. 10:12-21, Деян. 16:9-10). Эпиграфом к циклу «Ангел Мщенья» в своей книге «Демоны глухонемые» (1919)

Выпросил у Бога светлую Россию Сатана,
Да очервленил ю кровью мученической.
Протопоп Аввакум,

Волошин, по-видимому, свидетельствовал, что Россия (по крайней мере, на определенный период времени), досталась Самаэлю. Если наше предположение истинно, то становятся понятными и уверенность Волошина в том, что России не страшна никакая *внешняя* угроза («не суйся, товарищ, в русскую круговерть!»), и его многолетнее стремление «выйти на контакт» с Сатаной, ошибочно объясненное Маковским «христианствующим гностицизмом», «соскальзывающим в игру с Люцифером» [25, с.150]. Тогда, вероятно, прав и О. Кандауров, утверждающий, что именно «с подачи» Волошина Булгаков отправил справедливого Воланда – в Москву.

Как бы то ни было, в период «амфитеатровского» цикла поэт был уверен, что антихристианская идея справедливости (Мф. 5:43, 44. Разве «восстановить справедливость» не значит «отомстить»?) – «мотор» большинства Великих Революций и войн. Она – «самая жестокая и самая цепкая из всех идей, овладевавших когда-либо человеческим мозгом, [так как] самые мягкие сердца <...> обращает в стальной клинок и самых чувствительных людей заставляет совершать зверства» [9, с.193]. «Я напишу: „Завет мой Справедливость“, – / И враг прочтет: „пошады больше нет“. /

Убийству я придам манящую красоту / И в душу мстителя вопьется страстный бред» – зараза «революционного невроза» [16, с.641], или «смертельные трихины» из эпилога «Преступления и наказания» – делающие людей «бесноватыми и сумасшедшими духи, одаренные умом и волей» (Волошин и позже использовал этот образ – в стихотворениях «Газеты», 1915 и «Трихины», 1917).

«Ариаднова нить к душе поэта – душа поэта» (А. Белый) [23, 3, с.806]. О том, что «действовать справедливо» – значит «истребить» (ср. Откр. 9:11), знал и поэт М. Кузмин. В «антисоветском» стихотворении «Не губернаторша сидела с офицером» он передает поручение Богородицы своему ангелу-хранителю – Михаилу, которому, кстати, в каббале соответствует сефира «Хесед» – а значит, и свойственно – Милосердие [38, 1, с.155; 34, с.348]: «Архангелу Владычица сказала: <...> / Я женщина. Жалею и злодея. / Но этих за людей я не считаю. / Ведь сами от себя они отверглись, / И от души бессмертной отказались. / Тебе предаю их. Действуй справедливо» [17, с.15].

Вдохновленный, в частности, книгами Кабанеса, Ленотра, Леви, Л. де Гассикура, Метерлинка, Сен-Виктора и исполнением собственных «прогностиков» Волошин и в дальнейшем неоднократно обращался к теме Справедливости и свидетельствовал от имени ее Ангела (черновик «Над полями Альзаса» [11, 1, с.407], «Аполлион», «Над законченной книгой», (ср. [1, с.7]), «Благословенье», «Поэту» и др.). В 1906-ом Волошин даже попытался классифицировать лики Справедливости, как они были явлены в конце XVIII века во Франции: **1.** Самая непоследовательная (т.к. ее критерием служит личная страсть к абстрактной «добродетели») – Справедливость Марата и «сентябрьских убийц»; **2.** «Справедливость во имя родины» Дантона – тоже жестокая, но целесообразная, «смягченная добродушием сильного зверя»; **3.** «Обманчивая Справедливость» Жан-Жака Руссо и жирондистов – во имя человечности; **4.** и, наконец, религиозная «справедливость во имя Справедливости», «Справедливость, висящая среди мира, как огненный меч гневного серафима» – самая страшная справедливость Сен-Жюста, «которая в самом звуке его имени отметила свое появление на земле» [9, с.195]. В доказательство Волошин приводит цитату из дневника этого самого эффективного инструмента Ангела Справедливости: «очевидно, Господу угодно было кинуть меня в среду этих извращенных, чтобы я, как меч, покарал их» [9, с.194].

Символично, что и свое поэтическое завещание – цикл «Путями Каина» (1922–1926) – Волошин начал, написав главу «Меч» (1.02.1922), в которой вспомнил и про «меч, пылающий в деснице Серафима» («символ земной

любви, карающей и мстящей»), и про неистовых якобинцев: «Не веривший ли в справедливость приходил / К сознанию, что надо уничтожить / Для торжества ее сначала всех людей? [ср. 9, с.193] / Не справедливость ли была всегда / Таблицей умноженья, на которой / Труп множили на труп, убийство на убийство / И зло на зло?»

Если справедливость – добродетель, а «добродетель без террора бессильна» [цит. по: 32, с.155], как утверждал ставший «Неподкупным» некогда милосердный, пишущий стихи адвокат Максимилиан [16, с.640], то нужна ли такая добродетель Христу? Не попросил ли Он Петра, «приклеивая» в саду отрубленное ухо врагу, вложить в ножны меч (Лк. 22:51)? Не этот ли евангельский эпизод заставил Герарда Дорна (Gerardus Dorneus) за 300 лет до Волошина (1602) утверждать: «[D]eus [O]ptimus M[agnus] [или же «Dominus»] внедрил в тайную тайн своих и решил из любви и сострадания, а также и требованиям справедливости повинуюсь, изъять меч гнева из рук ангела» [цит. по: 39, с.37-38]?

О том, что проблема санкции в свершении космического правосудия прямо связана с проблемой трех мечей (Херувима Эдемского, Архангела Михаила и Ангела Апокалипсиса [*2]) и облаченной в красно-синие одежды девушкой восьмого аркана Таро, писал и современник поэта Валентин Томберг [31, с.155, 176] (ср. [1, с.7]). Как Дорн и Томберг, художник [5, 5, с.418] Волошин не мыслил истории человечества вне христианского герметизма [*3], а потому вряд ли случайно трижды и именно в первом, восьмом и последнем катренах (sic!) стихотворения упоминает меч (или пишет о трех мечах?), а колористика «Ангела Мщенья» – inferнальная, красно-черная – напоминающая «огнем и сумраком повитого» серафа «с мечом пылавшей Синевы» («Пролог», черновик [11, 1, с.408]).

Кстати, вкрапление синего («Я синим пламенем пройду в душе народа») заставляет вспомнить не только пламя преисподней – «Огонь синь» в «Молодце» М. Цветаевой (ср. [35, 3, с.301]) и синюю мантию Справедливости [31, с.155], но также и сине-лиловый сумрак, возмездием грозящий теургу (Блок) и уже ослепивший и обезумевший к 1906-му году любимого символиста Врубеля [5, 5, с.428, 434].

Деять десятых стихотворения представляют собой монолог Ангела Мщенья. Но последнее слово поэт все же оставляет за собой, призывая принимающих его «как есть» – «некоторых весьма немногих избранных, чистых, предназначенных начать новый род людей и новую жизнь» (Достоевский, ср. [9, с.189]), – навсегда отказаться от справедливости в пользу «святой жалости» – милосердия. Оно ведь, в отличие от наказания, «никогда не может быть преступлением» [21, с.94]. Пусть «*тауки* [курсив мой

– У. И.], – как выразился герой последнего романа Белого Киерко, – пауков поедят» [3, с.313].

Часть V. Иудео-христианство для детей

«Отмщенье Мне и
Аз воздам за зло».
М.Волошин Меч
(1922)

«Вы слышали, что было сказано: «Возлюби ближнего твоего и возненавидь врага твоего». А Я говорю вам: любите врагов ваших и молитесь за гонящих вас», – просил Христос (Мф. 5:43, 44). «Не мстите за себя, возлюбленные», – вторил Ему апостол Павел (Рим. 12:19). «Если кто имеет ухо, да услышит. Если кто ведет (συνάγει) в плен – он идет в плен; если кто убьет мечом – надлежит тому быть убиту мечом. Здесь терпение и вера святых» (Откр. 13:9-10) [40], – предупредил духовидец с Патмоса. Или же, в поэтическом переложении Волошина, Ангел Мщенья (ср. Мф. 13:39), а «Не сеятель сберет колючий колос сева, / Принявший меч погибнет от меча. / Кто раз испил хмельной отравы гнева / Тот станет палачом иль жертвой палача» (ср. Быт. 9:6). Недаром говорят: «Если ты собрался мстить, выкопай сразу две могилы», и евреи из года в год в первые две ночи праздника Пейсах (а именно в пасхальный период создавался анализируемый цикл) рассказывают детям притчу, содержание которой вкратце таково:

Хозяин купил козочку, но кошка ее съела. За это собака съела кошку, за это палка убила собаку, за это огонь пожрал палку, потом вода залила огонь, бык выпил воду, резник зарезал быка, Ангел смерти *зарезал резника*, а Господь – Ангела смерти, ибо, хотя каждый из них, начиная с собаки, был справедлив в своем суде, но самое право суда принадлежит не им [34, с.344].

В мире дольнем «меч превратился в Христа, на древо креста взошедшего» (Г. Дорн [цит. по: 39, с.37-38]), а потому – как сказал смастерившему из двух палочек меч малышу учитель – «Он несравненно сильнее, когда его держишь за лезвие» [35, 3, с.417].

Часть VI. Заключение и Выводы

Духа не угашайте.
Пророчества не
уничжайте
(1 Фес. 5:19, 20).

Дар пророчества, как считал Волошин, не угас и после смерти «печати пророков», поэта Мухаммеда. В программной статье «Пророки и мстители» Волошин даже предложил свою классификацию этого ценнейшего, по мнению св. Павла, дара Святого Духа [9, с.192] (ср. 1 Кор. 14:1). В ней поэт показывает, что пророки, предчувствовавшие приближение катастрофы, были во все времена. Св. Киприан (201?–258) и Лактанций (250?–325?) предвосхитили падение Римской империи в 6-ом веке, Мирабо-отец и Казотт предрекли террор «царства Разума» в 18-ом... Пророческие откровения Волошин узнает и в произведениях своих современников – Тютчева, Достоевского, Вл. Соловьева, Верхарна.

Но «для того, чтобы понять и разобрать пророчество раньше его осуществления, нужно не меньшее откровение, чем для того, чтобы написать его». Или, уже без обиняков, открытым текстом: «Нужно самому быть пророком, чтобы понять и принять пророчество до его исполнения» [9, с.192]. В 1905-ом и 1906-ом Волошин уже как минимум «понимал и принимал», войдя – как признал даже скупой на похвалы Брюсов – «в тот круг, из которого назад пути нет» [*4].

Трудно, не будучи (а, возможно, и будучи) погруженным в эзотерику, судить о степени «посвященности» масона и антропософа Волошина. Критический анализ практического руководства по «стяжанию Святого Духа» (св. Серафим Саровский) или «точного ясновидения, вытекающего из научных методов» (Р. Штайнер [цит. по: 19, с.84]), которым, как нам представляется, мог пользоваться Волошин, также приходится оставить более компетентным исследователям. Мы же, читающие в текстах поэта пророчество Культуры, констатируем:

1. Лирические циклы и статьи Максимилиана Волошина (который «писал стихи как статьи и статьи как стихи») составляют единое семантическое поле с абсолютно узнаваемой системой образных средств, мотивов и тем. На первый взгляд, образность Волошина тождественна символистской, однако при детальном рассмотрении обнаруживается стремление поэта к буквальному прочтению символов, возведению их в ряд «знамений». Количество символических образов в этом «визионерском» пространстве строго ограничено, характер определен «каноническими», то есть вызывающими доверие автора текстами.

2. В 1905-ом – 1906-ом годах, в основном благодаря интенсивному общению с символистами, теософами и франкмасонами полностью сформировалось теургическое мировоззрение поэта, вынуждающее не только *видеть эту действительность* сквозь призму Французской революции и Священной истории, но и активно влиять на нее. В стремлении «заклясть»

демонов русской государственности Волошин идет дальше большинства своих современников [11, 7(1), с.163], однако, он понимает, что прозрение народа зависит не только от персональной, но и от общей, разделяемой всеми духовной ответственности.

3. Вот почему в годы первой русской революции поэт транслирует образы и темы (ангелы, «Недобрый сеятель» и семя, весы и гири, меч и меч перевернутый – крест, искупление, эсхатология и апокалиптика), предвещающие, что пьеса о судьбе культуры обернется подлинной трагедией и будет исполнена до конца. Новые видения поэта-мистика, ошеломляющие, как «Герника» и «Каприччос», будут нечеловеческим усилием открыты пылающему миру в «военных» циклах второй поэтической книги Волошина – «Anno Mundi Ardentis 1915» [*5].

Примечания: *1. На значимость этой лекции для понимания историософии Волошина уже указывали В. Купченко, Э. Менделевич и Н. Грякалова, статьи которых [18; 27; 14] легли в основание настоящей работы. *2. Ср.: Откр. 6:4, 9:1-11 и 20:1-3.*3. В. Томберг (1900–1973) определяет герметизм как «синтез мистицизма, гнозиса, магии и науки» [31, с.155]. *4. Полная цитата из черновика письма Брюсова Волошину от 9.03.1906: «верьте, что я и после этого письма (как после своих нападок на Ваши переводы из Верхарна) неизменно ценю Вас как одного из «посвященных», из «избранных», уже вошедших в тот круг, из которого назад пути нет» [24, с.361]. *5. О них см. мои статьи в вестниках НТУ ХПИ № 52 (2008), №9 (2009) и вестнике ХНУ № 607 (2004). Чего стоило Волошину «сквозь ветер расслышать фразу, сложить слова и записать их» [5, с.423], можно догадаться по свидетельству немногословной Ф. Раневской. Выйдя утром 21.04.1921 из своей комнаты, поэт протянул приоткрывшим его в Симферополе Раневской и П. Вульф стихотворение «Красная пасха». «На [его] исплаканном лице была написана нечеловеческая мука» [30, с.45]. Сказанное Блоком о Врубеле мы переадресуем Волошину: «Тех миров, которые видел он, мы еще не видели в целом, и потому удел наш – одним – смеяться, другим – трепетать» [5, с.422].

Список литературы: 1.А.А.С. Арканы Таро. Гравюры на дереве [Графика] / А. Сидоров. – М., 1923. – 15 с. 2.Амфитеатров, А. Чудодей [Текст] / А. Амфитеатров // Воспоминания о М. Волошине [Текст]. – М.: Сов. Писатель, 1990. – С. 133–139. 3.Белый, А. Москва [Текст] / А. Белый. – М.: Сов. Россия, 1990. – 768 с. 4.Белый, А. Солнце [Текст] / А. Белый. – М.: Дет. Лит., 1992. – 255 с. 5.Блок, А. Собрание сочинений. В 8-ми томах [Текст] / А. Блок. – М. – Л.: Худож. Лит., 1960–1963. 6.Валентинов, А. Крымская эпопея [Текст] / А. Валентинов // Архив русской революции. В 22 т. Т. 5 – 6. – М.: Terra, 1991. – С. 5 – 101. 7.Волошин, М. Голова принцессы Ламбаль. Ангел Мщенья [Текст] / М. Волошин // Красное Знамя. Журнал политический и литературный. – 1906. – № 1. – С. 72–73. 8.Волошин, М. Записные книжки [Текст] / М. Волошин. – М.: Вагриус, 2000. – 174 с. 9.Волошин, М. Лики творчества [Текст] / М. Волошин. – Л.: Наука, 1988. – 848 с. 10.Волошин, М. Путник по вселенным [Текст] / М. Волошин. – М.: Сов. Россия, 1990. – 384 с. 11.Волошин, М. Собрание сочинений [Текст] / М. Волошин. – М.: Эллис Лак, 2003–2007. – Т. 1–7. 12.Волошин, М. Стихотворения. 1900–1910 [Текст] / М. Волошин. – М.: Гриф, 1910. – 130 с. (репринт). 13.Гаген-Торн, Н. Вольфила в Ленинграде в 1920–1922 гг. [Текст] / Н. Гаген-Торн // Вопросы философии. –1990. – № 4. – С. 88–104. 14.Грякалова, Н. Переписка А. Амфитеатрова и М. Волошина [Текст] / Н. Грякалова // Минувшее. Исторический альманах 22. – СПб.: Atheneum, 1997. – С. 377–387. 15.Иванов, В. Родное и вселенское [Текст] / В. Иванов. – М.: Республика, 1994. – 428 с. 16.Кабанес, [О.] и

Насс, Л. Революционный невроз [Текст] / [О.] Кабанес и Л. Насс ; [пер. с фр. Е. Владимировой]. – СПб. : С. М. Проппер, 1907. – С. 547–744. **17. Кузмин, М.** Избранные произведения [Текст] / М. Кузмин. – Л. : Худ. литература, 1990. – 576 с. **18. Купченко, В. М.** Волошин о Великой Французской революции [Текст] / В. Купченко // Русская литература. – 1989. – № 3. – С. 57–67. **19. Купченко, В.** Странствие М. Волошина [Текст] / В. Купченко. – СПб. : Логос, 1997. – 544 с. **20. Купченко, В.** Труды и дни М. Волошина [Текст] / В. Купченко. – СПб. : Алетейя, 2002 – 2007. Кн. 1, 2. **21. Леви, Э.** Учение и ритуал [Текст] / Э. Леви ; [пер. с фр.]. – М. : Эксмо, 2004. – 704 с. **22. Левичев, И.** К истории создания цикла «Руанский Собор» [Текст] / И. Левичев // XIV Волошинские чтения. – Симферополь : Антикава, 2007. – С. 99–111. **23. Литературное Наследство.** Том 92. А. Блок. Новые материалы и исследования [Текст] / М. : Наука, 1980-1993. – Кн. 1-5. **24. Литературное Наследство.** Том 98. – В. Брюсов и его корреспонденты. Кн. 2 [Текст] / М. : Наука, 1994. – 640 с. **25. Маковский, С.** Портреты современников [Текст] / С. Маковский. // Серебряный век. Мемуары. – М. : Известия, 1990. – С. 111-176. **26. Матъез, А.** Французская революция [Текст] / А. Матъез ; [пер. с фр.]. – Ростов-на-Дону : Феникс, 1995. – 576 с. **27. Менделевич, Э. М.** Волошин и Великая Французская революция [Текст] / Э. Менделевич // «Пойми простой урок моей земли». – Орел : Труд, 2001. – С. 117–124. **28. Пиобб, П.** Древняя высшая магия [Текст] / П. Пиобб ; [пер. с фр.]. – СПб. : В. Я. Мильштейн, 1910. – 112 с. (репринт). **29. Плутарх.** Исида и Осирис [Текст] / Плутарх ; [пер. с греч.]. – К. : Уцимм, 1996. – 252 с. **30. Раневская, Ф.** «Судьба-шлюха» [Текст] / Ф. Раневская. – М. : Аст, 2008. – 224 с. **31. Томберг, В.** Медитации на Таро [Текст] / В. Томберг ; [пер. с англ.]. – М. : София, 2008. – 608 с. **32. Фейерабенд, П.** Избранные труды по методологии науки [Текст] / П. Фейерабенд ; [пер. с англ. и нем.]. – М. : Прогресс, 1986. – 542 с. **33. Фридрих Ницше и русская религиозная философия** [Текст] / В 2 т. – Минск : Алкиона, 1996. **34. Ходасевич, В.** Из еврейских поэтов [Текст] / В. Ходасевич. – М. : Гешарим, 1998. – 416 с. **35. Честертон, Г. К.** Избранные произведения. В 3 т. [Текст] / Г. К. Честертон ; [пер. с англ.]. – М. : Худож. Лит., 1990. **36. Шкловский, В.** Сентиментальное путешествие [Текст] / В. Шкловский. – М. : Новости, 1990. – 368 с. **37. Шюре, Э.** Пророки Возрождения [Текст] / Э. Шюре ; [пер. с фр.]. – М. : Алетейя, 2001. – 344 с. **38. Энциклопедия оккультизма** [Текст] / Г. О. М [ебес]. – М. : Аверс, 1992. – Кн. 1, 2. **39. Юнг, К.Г.** Ответ Иову [Текст] / К. Г. Юнг ; [пер. с нем.]. – М. : Аст, 2001. – 384 с. **40. Berry, George Ricker.** Interlinear Greek-English New Testament. – Grand Rapids, MI: Baker Books, 2005. – 670 p. **41. Klaus, Georg und Buhr, Manfred.** Philosophisches Wörterbuch. – Leipzig: Veb Bibliographisches Institut, 1966. – 634 s.

Поступила в редколлегию 04.08.2009.

Рецензент: канд. филос. наук, доцент, А. С. Филоненко

УДК 111.6

В.В. АГЕЕВ, соискатель, Украинская инженерно-педагогическая академия

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ. РАЦИОНАЛЬНОСТЬ. СВОБОДА

Розглядаються деякі аспекти співвідношення понять діяльності, раціональності, свободи. Зокрема співвідношення раціональності діяльності і свободи діяльності, свободи і несвободи діяльності. Зроблено спробу уточнення істотних визначень названих понять з метою подолання їх невинного використання у філософському побуті, багатозначності та розмитості. Аналізуються окремі суперечні моменти усередині даного предметного поля.

Ключові слова: діяльність, раціональність, свобода, несвобода, розум.

Рассматриваются некоторые аспекты соотношения понятий деятельности, рациональности, свободы. В частности соотношение рациональности деятельности и свободы деятельности, свободы и несвободы деятельности. Сделана попытка уточнения существенных определений названных понятий с целью преодоления их неоправданной в философском обиходе многозначности и размытости. Анализируются отдельные спорные моменты внутри данного предметного поля.

Ключевые слова: деятельность, рациональность, свобода, несвобода, разум.

It is discussed some aspects of correlations between notions of activity, rationality and freedom. In particular it's concerned about rational and free, unforced and forced activities. It is given more precise definitions of these notions to overcome unjustified polysemantic and uncertain philosophical interpretations. It is analysed some difficult moments in this subject situation.

Keywords: activity, rationality, freedom, unfreedom, mind.

Отношение содержания этих понятий: деятельность, рациональность, свобода является предметом устойчивого внимания исследователей (и предметом данной статьи), поскольку человеческая деятельность необходимо предполагает свободу деятеля, а человеческая свобода – важнейшее условие прежде всего творческой деятельности. Последняя необходимо базируется на разуме, рациональности в предельно широком их понимании. Рациональность в ее связи с человеческой свободой всегда была важным объектом исследования. Однако некоторые исследователи рациональности не всегда положительно коррелируют ее со свободой, выдвигая на первый план в связи с рациональностью человеческой деятельности ее неизбежную несвободу (А.Л. Никифоров, В.К. Иошкин). Эта весьма спорная мысль, высказанная А.Л. Никифоровым в статье «Соотношение рациональности и свободы в человеческой деятельности» [4] и вызвавшая довольно-таки бурную дискуссию, продолжает привлекать к себе внимание исследователей. Последнее обращение к этой теме в статье В.К. Иошкина «Несвобода и свобода в рациональном осмыслении мира» [1] и в изданной им в 2007 году монографии «Свобода и несвобода бытия» [2] побудило нас высказать некоторые соображения по этому поводу. Спорные суждения внутри тех или иных философских построений возникают порой из-за неудовлетворительных определений составляющих эти суждения понятий – определений, переставших удовлетворять все более развивающейся и усложняющейся системе знаний. Поэтому время от времени содержание некоторых понятий, в особенности их контекстуальных вариаций, уточняется. Такая задача актуальна и сегодня.

Научную новизну данной статьи составляет попытка пересмотра содержания понятия «деятельность» в плане отрицания неоправданного его расширения, в формулировке более общего определения понятия

«рациональность», в более детальном, чем существующие, рассмотрении соотношения рациональной и свободной деятельности, в оценке последних исследований о свободе и несвободе бытия.

Понятие «деятельность» относят исключительно к человеку, поэтому в дальнейшем не стоит оговариваться именно о человеческой деятельности. Кроме того, правильно, на наш взгляд, принять по определению, что *деятельность* (определение, часто фигурирующее в философских словарях) – это специфически человеческая форма активного отношения к миру, содержание которой составляют *делание* чего-либо *по собственной инициативе*, работа с каким-то предметом. Причем здесь необходимо иметь в виду, что объектом деятельности субъекта часто бывает и он сам.

Существующие определения деятельности неудачны, на наш взгляд, в том плане, что они императивно содержат 1) обязательную постановку цели деятельности, 2) требование изменения и преобразования мира, 3) включение средств и даже результата деятельности. Такая деформация содержания понятия может привести к трудностям и в оценке рациональности деятельности, и в определении ее свободы. Деятельность – это не результат, это не цель и даже не средства осуществления деятельности. Это всего лишь односторонний субъект-объектный процесс. Условия деятельности должны пониматься отдельно от нее самой. Логика требует содержательного разделения понятий.

Деятельность всегда сознательна и предметна, однако она может быть целесообразной или бесцельной, продуманной или спонтанной, творческой или репродуктивной, результативной или безрезультатной, рациональной или иррациональной, но она **не может быть свободной или несвободной, а только свободной**, поскольку идет исключительно от субъекта, определяется им во всех компонентах, с учетом, разумеется, привходящих объективно ограничивающих условий. Почти общепризнано, что человек в экзистенциальном смысле «обречен на свободу».

В таком случае трудно согласиться со всякими рассуждениями о якобы могущей иметь место несвободной деятельности, и уж тем более о несвободе рациональной деятельности. Деятельность всегда внутренне свободна, хотя и ограничена внешним образом, со стороны ее условий. Ясно, что, говоря о свободе деятельности, мы имеем в виду: а) свободу в отношении одной из интенций субъекта – стремления к деятельности, а также его волевого решения действовать. После решения действовать человека можно остановить, только если изменить его или лишить разума и воли. Это абсолютная, экзистенциальная свобода; б) свобода субъекта в отношении к деятельности как процесса реализации его стремления к деятельности в определенных условиях уже, очевидно, не абсолютна, а характеризуется

определенной мерой, связанной со свойствами субъекта деятельности и внешними объективными условиями деятельности. Эту меру свободы субъекта в отношении реализации его деятельности чаще всего и называют свободой или несвободой деятельности, что практически оправдано, когда говорят о возможностях реализации деятельности. Названная свобода сугубо конкретна и относительна, поэтому нельзя, на наш взгляд, однозначно квалифицировать деятельность в любом ее аспекте как свободную или несвободную. Она мерой свободна и мерой несвободна. Еще раз подчеркнем, что, когда мы говорим о свободной или несвободной деятельности, мыслим мы о свободе или несвободе субъекта в отношении реализации его деятельности. Словоупотребление «свободная и несвободная деятельность» допускает деятельность в качестве субъекта свободы, вынося субъекта деятельности – человека – за скобки, устраняя его из размышления. Терминологическая «неряшливость» вообще является одной из причин недостаточного взаимопонимания излагающих свои мысли. Слово должно точно следовать фарватеру мысли, неудачное выражение тянет за собой иногда длинный хвост неверного рассуждения и выводов. Поэтому работа над уточнением понятий и их соотношения внутри любой теоретической системы всегда, на наш взгляд, актуальна и важна.

Рациональность в связи с деятельностью заслуживает особого внимания, поскольку именно рациональная деятельность позволяет человеку достигать заданного результата оптимальным образом, опираясь на разум, на разумное целеполагание, на разумную методологию. А.Л. Никифоров по сути так и определяет рациональность деятельности – как меру совпадения ее результата с поставленной целью [4, с.284] («целерациональность», по М. Веберу), а также «как соответствие неким правилам поведения, ... нормам» [4, с.285] – «логико-методологическая рациональность». Такое разделение на две или более «рациональностей» не выглядит удачным. Ведь просто совпадение цели деятельности и ее результата еще не свидетельствует о рациональности деятельности, поскольку цели можно достичь и на основе каких-либо нерациональных моментов: чувств, предчувствий, интуиции, просто случайным образом. И само по себе соответствие деятельности какой-либо методологии еще не позволяет говорить о ней как о рациональной. Здесь необходимо логическое единство.

Предложение подобного единства мы находим в статье Е.Л. Чертковой «Рациональность и свобода» [5]. Она выделяет два основных вида рациональности: инструментальную (технологическую), определяемую как логичность в сфере мышления и эффективность в сфере практической деятельности, и критико-рефлексивную – осмысление наличной деятельности и ее результатов, целей и возможностей будущей деятельности

с учетом их ценности для человека, обеспечения его свободы. Е.Л.Черткова вполне справедливо полагает если не логическое, то диалектическое единство этих двух сторон медали [5, с.321]. Она пишет: «Если воспользоваться предложенным Ю. Хабермасом разграничением интересов на технический, практический и эмансипаторский и выделением соответствующих им трех видов знания: информации, интерпретации и анализа, – то с инструментальным разумом соотносится полюс технического интереса и знание в виде информации. Тогда как критической рациональности, составляющей ядро классического понятийного разума, более всего соответствует другой полюс – эмансипаторский и отвечающий ему тип знания – критический анализ. Очевидно, что в реальной жизни сосуществуют все названные интересы и необходимы все типы знания [там же].»

Можно определить **рациональное (рациональность)** как свойство человеческой деятельности, духовной или практической, а также ее результатов, которым принадлежат характеристики: **разумная**, то есть с применением ума и истинного знания; **целесообразная; целедостигающая** на основе разумной методологии. Это вполне логично и не должно вызывать возражений. Однако с понятием рациональности и с отношением к рациональности не все так просто. Но об этом чуть ниже.

Далее А.Л. Никифоров обнаруживает любопытную особенность рациональной деятельности: «она не зависит от субъекта», то есть «никакие его индивидуальные особенности не важны для деятельности и не входят в нее. Если деятельность рациональна, то она похожа на естественный процесс, который лишь запускается субъектом, и не важно, кто это делает – человек умный или глупый, отец семейства или безбородый юноша, нравственный или безнравственный – и какими мотивами при этом руководствуется – корыстными или бескорыстными, любовью или ненавистью; все они будут действовать одинаково... но как только они начинают отходить от рациональности, между ними появляются различия» [4, с.286-287]. Конечно, рациональную деятельность может осуществлять и глупый под присмотром умного. Но *рациональность* деятельности человека определяется *его* умом, разумностью, мудростью, то есть сильнейшим образом зависит от субъекта. Глупый может быть лишь *средством* осуществления рациональной деятельности. И мы можем говорить о субъектах двух случаев: 1) о субъекте *рациональности* своей деятельности и 2) о субъекте *рациональной деятельности* (исполнителе воли разумного руководителя или осуществившего свою деятельность рационально случайным образом). Никифоров затем проводит аналогию истины как истинного знания, объявленной объективной, с рациональностью деятельности, также

объявляемой объективной. «Истина объективна, то есть не зависит от субъекта познания. И рациональность в этом смысле объективна, ибо ситуация и цель детерминируют рациональный способ действий, от субъекта здесь ничего не зависит. В основе этой аналогии лежит глубинная связь истины с рациональностью. Рациональность деятельности свидетельствует о том, что наша идеальная схема и принципы, на которые она опирается, истинны. Если же деятельность оказалась нерациональной, значит, в нашей схеме было нечто ложное» [4, с.287]. Дескать, цель и наличные объективные условия деятельности детерминируют последнюю и делают так, что от субъекта ничего не зависит. Отсюда появляется главный тезис А.Л. Никифорова о том, что рациональная деятельность несвободна. Это нездоровое устранение субъекта из процесса практической деятельности опасно для понимания его свободы. Субъект действует рационально – значит он раб истины. Она его порабощает. «Бедный Йорик!»

Рассуждение на первый взгляд сильное. Действительно, рациональность деятельности имеет глубинную связь с истиной, так как она основана на применении истинного знания. Это один из китов, на которых зиждется рациональность как свойство деятельности. Однако выводить указанную аналогию из этой глубинной связи логически неправильно. Объективная истина – это *результат* доброкачественного познания. Рациональная деятельность или «рациональный способ действий» – это *процесс*. Познание – это тоже вид деятельности. Значит, если мы желаем проводить параллели, мы можем правомерно соотносить познавательную и практическую деятельность как процессы, оценивать их рациональность: рациональность познания и рациональность практической деятельности, делать выводы о том, зависят эти два процесса от субъекта или нет. Мы можем правомерно сопоставлять результаты этих основных видов деятельности: истинность знания и соответствие *цели* полученных результатов практической деятельности, рациональность знания и рациональность результатов практической деятельности. Да, рациональность деятельности и ее результатов основана на объективной истине, но не может, к счастью, быть поэтому объективной, потому что тогда это была бы машинная рациональность.

Можно, конечно, вложить в понятие рациональной деятельности и тот смысл, как достижение результата оптимальным образом, «со знанием дела», но объявлять рациональную деятельность в таком понимании несвободной не вполне корректно. В самом деле, если субъект ограничил (*сознательно*) свою деятельность целью достижения определенного результата при заданных, выбранных им тех или иных входящих условиях, то единственным ограничителем своей свободы является только он сам, просто потому, что он

сделал выбор. Поэтому говорить о его несвободе, несвободе его деятельности только потому, что при этих условиях существует только один, оптимальный, путь решения задачи, неправильно, ибо этот путь – результат свободного выбора.

Объективно существует наилучший, наиболее рациональный, оптимальный метод деятельности по достижению определенной цели, кратчайший, наиболее дешевый, наиболее благоприятный психологически, с минимальными потерями в живой силе и технике. Если *субъект задает параметры этой оптимальности*. То есть выходит, что А.Л. Никифоров здесь не совсем прав, когда говорит, что рациональная деятельность (читай «рациональность деятельности») не зависит от субъекта [4, с.286]. Может не зависеть, когда определены все параметры выбора субъектом приоритетов в спектре установок на способ и условия достижения цели. Эти установки сугубо субъективны, поскольку отвечают предпочтениям и пристрастиям, мировоззрению вообще субъекта. Они могут касаться чего угодно, любого аспекта жизни человека, начиная от его самооценки и кончая оценкой содержимого кошелька. А Никифоров оперативным путем отсекает всего субъекта, поскольку исключает его субъективные характеристики, превращая его в некоего робота, действующего по заданной программе, без каких-либо предпочтительных моментов.

В познавательной деятельности, в научном познании, где субъект нацелен на поиск объективной истины, влияние личности субъекта познания стремятся минимизировать, чтобы не внести искажения в получаемое знание, в распределение объекта познания. Можно представить себе тупого лаборанта, которого посадили проделать ряд научных экспериментов, вручив ему оптимальный, «рациональный» алгоритм исследования, четкие инструкции по методике работы. Он получит однозначный, верный результат. Ну и что? Можно, конечно, сказать, что этот «исследователь», осуществляя свою «рациональную» деятельность, был связан жесткой процедурой, был несвободен. Но был ли он подлинным субъектом *деятельности* в данном случае? Скорее исполнителем, роботом, не внесшим в «рациональность» своей работы того, что дало бы нам право назвать это действие деятельностью – собственного выбора, алгоритма, методики исследования. Да, специфика познания как деятельности – в поиске объективной истины, но освободить сам процесс познания от субъекта – значит умертвить его, этот процесс. Тем более важна роль субъекта в рациональной практической деятельности.

Таким образом, неправилен вывод о том, что рациональная деятельность несвободна, о том, что субъект теряет свою свободу, если он выбрал рациональный путь достижения цели. (Ведь если он – человек разумный,

осознающий – он свободно изъясляет свою волю). Субъект действительно детерминирован, но он детерминирован не какими-то внешними, объективными обстоятельствами, а собственным разумом, собственным «знанием дела», и *он волен*, по каким-то соображениям или без каких-либо соображений, отказаться от решения по разуму, по оптимуму, и эта потенциальная возможность никак не может (даже если она никогда не будет реализована), запрещает квалифицировать рациональную деятельность *человека*, а не робота, как несвободную. Не следует, на наш взгляд, расширять понятие «субъект человеческой деятельности» до просто «субъект действия», с абстрагированием прежде всего от свободы человеческой воли. Очевидно, что, выбирая из многих путей один, мы реализуем свою свободу, попадая при этом в новую, другую ситуацию свободы как поля возможностей, где эта свобода может быть большей или меньшей в том или ином отношении. Реализация свободы всегда связана с утерей старого статуса свободы и перехода к новому статусу. И нельзя, на наш взгляд, оценивать отсечение невыбранных возможностей и вариантов как деградацию к несвободе. Разве разумное самоограничение – это несвобода?

Е.Л. Черткова, говоря о соотношении основных видов рациональности и свободы, отмечает: «инструментальный разум, если ему не придается тотального значения, сам по себе не враждебен человеческой свободе и не препятствует ей. Напротив, при определенных условиях он способствует расширению сферы независимости от внешнего мира и благодаря этому выполняет эмансипаторские функции. Критическая рациональность обеспечивает дальнейшее движение по этому пути, ибо она включает размышления о том, что мы делаем, что мы хотим делать и что мы можем делать... Лишь в своем единстве обе формы рациональности содействуют человеческой свободе» [5, с.322]. В связи с этим, критикуя позицию А.Л. Никифорова, Черткова добавляет соображение о важности связи свободы и ответственности: «одним из аргументов в противостоянии рациональности и свободы является утверждение о связи рациональности с целесообразностью и закономерностью, не оставляющих якобы места свободному выбору. Этот аргумент основан на той деформации понятий свободы и рациональности, о которых говорилось выше. Если отказаться от узкоинструментального и формального понимания рациональности, а свободу не сводить к бессознательному импульсивному действию, то их союз не покажется столь невозможным. В частности, их единство становится очевидным, если обратить внимание на столь важную характеристику свободы, как ответственность... Ответственность – это цена, которую мы платим за свободу. И если возможность выбора привлекает многих и делает для них свободу желанной, то неизбежность ответственности сужает круг ее

ревнителю. Но об ответственности невозможно говорить, не обращаясь к разуму и рациональности. Основанный на свободе выбор поступок является рациональным именно в силу ответственности. Рациональность в данном случае означает оправданность поступка перед лицом ответственности» [5, с.327].

А.А. Новиков справедливо дает отрицательный ответ на вопрос о разумном и ответственном самоограничении в дискуссии по статье А.Л. Никифорова, синонимизируя, правда, такое самоограничение и «относительную несвободу», да еще к тому же объявляя свободу «тяжким крестом, который несет на себе человечество» [4, с.340]. Действительно, за постперестроечные годы в условиях царящей вседозволенности могла возникнуть подобная идиосинкразия к свободе, воспринимаемой как произвол, и тяга к ограничениям. Но самоограничение никоим образом не может трактоваться как несвобода или как относительная несвобода, поскольку это ограничение исходит от самого индивида. Сама же свобода как мера возможностей не может нести в себе для человека негативного оттенка. На то человеку и разум, чтобы делать разумный выбор в условиях достаточной информационной свободы и свободы действий. И совершенно очевидно, что именно отрицательный ответ на этот вопрос предполагается в классическом определении свободы как познанной необходимости, в последнее время подвергающемся критике. Это определение, конечно, несколько парадоксально, но по существу оно верно и диалектично. Мы познаем необходимость сознательного, разумного выбора в процессе реализации свободы выбора; свободы отрицательной как ухода от падения в пропасть; и свободы положительной как необходимости искать способы улучшения своей жизни, реализации и развития своих способностей, интенций. Можно отказаться от этих необходимостей, от всяких необходимостей как исчадия несвободы, но опять-таки это будет свободный выбор новой необходимости – покончить со своим разумом, сойти с ума. Здесь уместно привести фразу Г. Лейбница: «Если свобода заключается в том, чтобы сбросить с себя ярмо разума, то свободны одни только сумасшедшие и идиоты, но я не думаю, чтобы ради такой свободы кто-нибудь захотел быть сумасшедшим, за исключением того, кто уже сошел с ума» [6, с.299].

Что же касается необходимости, царящей в природе, объективном мире – эти закономерности мироздания, разумеется, всегда довлеют над человеком и заставляют его ограничивать свою деятельность, участвуют в человеческом выборе целей и методов. Но ведь если признать наличие у человека свободы воли, то это влияние объективных законов природы на реализацию человеческой свободы не является абсолютным императивом, жесткой

детерминантой. Природа учит человека разумной деятельности, нисколько не посягая на ее свободу.

Появляются иногда высказывания о рациональности самой природы (например, у Г.Д. Левина [3, с.1091]), с попытками коррегировать так называемую «онтологическую рациональность» и рациональность деятельности. Дескать, человеческие мысли, поступки и их результаты рациональны, если они соответствуют рациональности объективно сущего. Разумеется, заигрывая с природой, можно сказать, что она хорошо устроена, прекрасно выглядит, что у нее гармоничное законодательство, и она законопослушна, но называть это рациональностью стоит лишь в том случае, если эту гармоничность дал природе Бог. Однако тогда рациональность деятельности тождественна богоугодности, а онтологический подход превращается в теологический.

Впрочем, исследователи рациональности и свободы не останавливаются на этом моменте и рассуждают прежде всего о действительности социальной, ноодействительности как прямом продукте рациональной деятельности. Содержание этого последнего можно оценивать как рациональное и нерациональное, и оценка эта, как и оценка социальной деятельности в частности, «не может быть единой у всего общества, представляющего конгломерат социальных групп», – справедливо отмечает В.К. Иошкин в своей статье «Несвобода и свобода в рациональном осмыслении мира». И далее: «Рациональные реформаторские, революционные изменения не сразу всеми признаются в качестве рациональных, поскольку вначале попадают в разряд нерациональных. Критерием рациональности или нерациональности тех или иных изменений, привнесенных на крыльях рациональной свободной деятельности, выступает практика» [1, с.18]. Он со своей стороны обращает внимание на затронутый нами выше момент элиминации субъекта рациональной деятельности, адресуясь ко второй части главного тезиса А.Л. Никифорова о том, что «рациональная деятельность несвободна, свободная деятельность нерациональна» [4, с.291]. Иошкин пишет: «Никифоров, опираясь в своих рассуждениях на общепринятое определение свободы, смотрел на проблему свободной деятельности с позиции стороннего наблюдателя. Извне все видится именно так, как ставит эту проблему А.Л. Никифоров. Изнутри, с позиции субъекта деятельности свободная деятельность всегда рациональна, осмыслена» [1, с.16]. Тут приходится, надо заметить, еще один нечаянный алогический момент: понятие рациональности как следования разуму подменяется Никифоровым (скорей всего несознательно) понятием «стандарт рациональности» (читай – «стереотип»), то есть тем косным, что свободный творческий человек должен ломать. Отсюда делается некий реверенс в сторону иррационализма: свободная

деятельность человека должна быть нерациональной, ломающей стереотипы рациональности. Рациональность выходит неким антиподом прогресса.

Действительно, начиная с эпохи поляризации рационализма и иррационализма в философии, наблюдается негативизация рационализма как упования на человеческий интеллект, на разум, на науку. Рациональность (рациональное), изначально определяемое как то, что относится к разуму, устанавливается и обосновывается им, простирается из него, с развитием НТП все чаще понимается как то, что Ч. Миллс назвал «рациональностью без разума», а С.А.Левицкий – «безумной рациональностью» [5, с.322]. А сегодня уже, на рубеже тысячелетий, В. Лекторский вынужден констатировать, что в современном обществе «нарастает волна антинаучности и антирационализма, которая грозит затопить остатки здравого смысла. Влияние этой обскурантистской реакции усиливается той бедственной ситуацией, в которой в силу разных причин оказалась наука в нашем обществе и которая привела к резкому падению престижа научного знания и образования. Между тем без развитой науки, без культивирования рационального знания и рациональности в новых ее формах не существует перехода в цивилизацию XXI в» [5, с.5]. Действительно, в философском, да и в научном обиходе продолжает доминировать миллсовское переопределение рациональности как отлученной от разума, как свойства рассудка чисто инструментального. Это удобный для иррационалистов и мистиков всех мастей стереотип. А нам бы следовало не искать какие-то новые формы рациональности и их соединения со свободой, а обратить взоры на их изначальное понимание.

В.К. Иошкин, отказываясь от предлагаемого Никифоровым разведения рациональности и свободы деятельности, отождествления свободы и нерациональности деятельности, предлагает собственную трактовку свободы и несвободы деятельности. По его мнению, для оценки свободы деятельности, «свободы как деятельности» существует объективный критерий. Это – несогласие с действительностью. Деятельность на основе этого несогласия и есть свобода. Несвобода, напротив, есть «согласие с существующим порядком вещей и деятельность на основе согласия». Исходя из этого и разрабатывая пару категорий «свобода – несвобода», В.К. Иошкин в своей статье и затем в монографии «Свобода и несвобода бытия» почему-то связывает свободу с изменчивостью, с изменением бытия субъектом, несогласным с наличной действительностью, а несвободу – с устойчивостью, стабильностью, способствованием неизменности бытия. Автор извлекает столь оригинальный подход к определениям свободы и несвободы из учения о неравновесных системах – синергетики. В одной из статей Е.Н. Князева и С.П. Курдюмов оговорились: «Устойчивость и равновесность – это, так

сказать, тупики эволюции» [1, с.20]. А поскольку виновником такой устойчивости и равновесности являются определенные связи, существующие в мире, эти связи В.К. Иошкин и предложил «обозначить понятием несвободы». «Несвобода – хранитель стабильности, - продолжает он. – Несвобода – это противостоящий свободе комплекс факторов, способствующих неизменности законов и условий бытия...» [там же].

Таким образом, получается довольно сомнительная риторика, согласно которой субъект, работающий на устойчивость, стабильность бытия, способствующий его неизменности, согласный с существующим порядком вещей, – является субъектом несвободным, а его деятельность в этом направлении есть сама несвобода. И соответственно формулируется обратная теорема для свободы и свободной деятельности.

Детальный анализ самой разработки пары понятий «свобода-несвобода» как универсальных категорий, проделанной В.К. Иошкиным в монографии «Свобода и несвобода бытия», выходит за ограниченные рамки статьи, но о самом подходе к определениям свободы и несвободы как свободной и несвободной деятельности стоит сказать несколько слов, поскольку если А.Л. Никифоров ассоциирует несвободу деятельности с рациональностью деятельности, то В.К. Иошкин определяет несвободу как всякое поддержание стабильности, устойчивости бытия: «Согласие с существующим порядком вещей и деятельность на основе этого несогласия есть несвобода. Несвободе как согласию противостоит свобода, опирающаяся на несогласие, несогласованность. *Свобода как деятельность есть несогласие (несогласованность) с действительностью, с различными аспектами объективной и субъективной реальности, и деятельность на основе этого несогласия по изменению и совершенствованию природы, общества и мышления*» [1, с.18]. Нет, он не дает негативной оценки деятельности по сохранению стабильности, называя ее несвободой, он даже ставит несвободу как деятельность и как устойчивое состояние выше свободы – приоритет, к которому мы как-то не привыкли, - и тем не менее дело тут не в оценках и приоритетах. Такой подход к пониманию свободной и несвободной деятельности, на наш взгляд, сомнителен по существу. Во-первых, трудно безоговорочно принять понятие «свобода как деятельность». Свобода человека как мера его возможностей проявить свои свойства и реализовать свои потенции и интенции может быть связана с определенной деятельностью, но может быть связана и с абсолютной бездеятельностью (так реализуется тривиальная человеческая лень), может быть связана с деятельностью по изменению бытия, а может быть связана и с деятельностью по сохранению этого бытия неизменным. Это зависит прежде всего от свойств субъекта, от его потенций и интенций как стремлений. И свобода

человека в этом контексте определяется тем, насколько ему удастся поведение или деятельность, отвечающие, попросту говоря, его характеру и склонностям.

Во-вторых, вызывает сомнения и введенная В.К. Иошкиным пара понятий «свобода как деятельность» и «свобода как состояние». Последнее он определяет следующим образом: *«Свобода как состояние есть автономное бытие субъекта свободы, устойчивость к внешнему воздействию, сохранение себя как целостности, в соответствии с законами своего внутреннего существования и развития. Свобода как состояние есть несогласие с навязываемыми извне изменениями»* [1, с.19].

Понятия «свобода» и «деятельность», если придраться формально-логически, не находятся в одной родовой плоскости и не могут адекватно представлять друг друга. Выше уже было сказано, что деятельность, по нашему определению, всегда свободна, если не вырождается в «делание по принуждению», но тогда это не деятельность. Понятия «свобода» и «состояние» могут быть названы компланарными в том смысле, что свобода субъекта есть его определенное состояние или ситуация с определенной мерой возможностей. Но названный автор игнорирует семантику этого второго термина, вкладывая в понятие «свобода как состояние» смысл: сохранение самого существования субъекта, то есть свободу самого существования субъекта, или в дальнейшем, свободу существования субъекта неизменным, сужая еще более и без того узкий аспект понятия свободы. В последующем, уже в монографии, В.К. Иошкин фактически нивелирует эту пару «свобод», определяя «свободу состояния» тоже как деятельность, направленную против (на основе, естественно, несогласия) «внешнего для субъекта свободы воздействия... с попытками изменения, порабощения, трансформации и т.д.» [2, с.54]. То есть, то, что было фактически несвободой как стремлением сохранить неизменность бытия, чудесным образом с добавлением словечка «несогласие» превратилось в свободу состояния. Если я согласен с неизменностью моего положения и действую «за» эту неизменность – это несвобода. Если же я не согласен с изменением моего бытия и борюсь «против» этого изменения - это свобода. Только в первом случае это несвобода деятельности, а во втором – свобода состояния. А есть ли здесь содержательная разница?

Подытоживая этот несколько критический разбор соотношения понятий или феноменов деятельности, рациональности и свободы, следует отметить:

1. Деятельность человека всегда свободна, хотя в своей реализации ограничена внешним образом.

2. Деятельность человека может быть рациональной или нерациональной, в зависимости от ее соответствия определенным критериям

рациональности, а также в зависимости от информационной свободы субъекта, то есть от «знания дела».

3. Свобода субъекта в сильной степени зависит от его деятельности или бездеятельности. Рациональность деятельности, при прочих равных условиях, увеличивает, а не сводит на нет свободу субъекта. Рациональность уменьшает количество «тупиковых», неразумных вариантов поведения субъекта, что может восприниматься как ограничение свободы. И попытки критиковать классиков мировой философии за их определение свободы как познанной необходимости всегда будут обречены на провал.

4. В результате своей деятельности или бездеятельности субъект может оказаться либо в ситуации с той же мерой свободы, или в ситуации с иной мерой свободы как качественно-количественной определенности.

Список литературы: 1. *Иошкин, В.К.* Несвобода и свобода в рациональном осмыслении мира [Текст] / *В.К. Иошкин* // Вопросы философии, 2006. - № 8. - С.15 – 28. 2. *Иошкин, В.К.* Свобода и несвобода бытия [Текст] / *В.К. Иошкин*. – Санкт-Петербург: «Питер-Принт», 2007. – 271 с.; 3. *Левин, Г.Д.* Истинность, рациональность, свобода [Текст] / *Г.Д. Левин* // Вестник РАН, 2004, № 12. - С.1090 – 1096; 4. *Никифоров, А.Л.* Соотношение рациональности и свободы в человеческой деятельности [Текст] / *А.Л. Никифоров* // Исторические типы рациональности. Т.1. – М.: Институт философии РАН, 1995. - С.282 – 298. 5. Рациональность на перепутье. – М.: РОССПЭН, 1999. – 368 с.; 6. *Черткова, Е.Л.* Рациональность – критика – свобода [Текст] / *Е.Л. Черткова* // Исторические типы рациональности. Т.1. – М.: Институт философии РАН, 1995. - С. 299 – 316.

Поступила в редколлегию 09.09.09
Рецензент: докт. филос. наук, проф. В.В. Будко

УДК 162

М.В. СМОЛЯГА, канд. филос. наук, НТУ «ХПИ»
Г.Г. СТАРИКОВА, канд. филос. наук, ХНУРЭ

ПРОБЛЕМА РЕФЕРЕНЦИИ ПОЗНАВАЕМЫХ ОБЪЕКТОВ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

В статье анализируется проблема референтности виртуальных миров, создаваемых современной культурой, наукой, искусством. Особое внимание уделяется постнеклассической науке, в которой соотношение между научной концепцией (виртуальной моделью мира) и реальной действительностью не всегда является очевидным.

Ключевые слова: виртуальный мир, постнеклассическая наука, референтность, симулякр, эпистемология.

В статті аналізується проблема референтності віртуальних світів, що створюються сучасною культурою, наукою, мистецтвом. Особливу увагу приділено постнекласичній науці, у якій

співвідношення між науковою концепцією (віртуальною моделлю світу) і реальною дійсністю далеко не завжди є очевидним.

Ключові слова: віртуальний світ, постнекласична наука, референтність, симулякр, епістемологія.

This article is connected with the been of the virtual worlds which make by modern culture, science, art and its reference. The especially attention is given to the postnclassic science where the correlation between the science conception (virtual model of the world) and the real world very often is not obvious.

Keywords: the been, epistemology, the postnclassic science, simulacrum, the virtual world.

В современной теории познания специфическую область исследования составляет гносеологический аспект бытия виртуального. Особенно актуальным в настоящее время является вопрос о референтности порождаемых культурой, наукой, искусством виртуальных миров, их соотношении с реальностью.

Существует важное в эпистемологическом смысле разграничение реальностей естественных, найденных, открытых и реальностей искусственных, созданных, сконструированных. Постнекласическая наука имеет дело с реальностями обоих типов, однако нас в данной работе будут интересовать только искусственно созданные реальности. Искусственная реальность – это реальность создаваемой человеком техники, средств коммуникации, информационных технологий вместе с рефлексивно-коммуникативными схемами-моделями деятельности по их конструированию и использованию, образующими комплекс наук об «искусственном», или виртуальном. Но искусственная реальность – это и реальность социума, реальность культуры, реальность художественная (реальность живописи, литературы, музыки). В какой мере мы можем говорить о всех этих реальностях как о виртуальных? Сложно ответить на этот вопрос вне контекста, без ссылок на субъекта, конструктивно соотнесенного с этим контекстом. Однако вполне возможно говорить о наличии собственных виртуальных миров, порожденных творчеством Л. Толстого, М. Пруста или С. Дали. Конечно, их онтологический статус является иным, нежели онтологический статус виртуальных миров физики элементарных частиц.

Некоторые исследователи предлагают в самом широком смысле понимать виртуальное как иллюзию реальности, данную нам, однако, в чувственном опыте [1, с.31]. Разумеется, и научные тексты, и художественные произведения существуют реально. Но их подлинное бытие не есть их материальное бытие. Если мы берем в руки простейший инструмент, изготовленный какой-нибудь давно исчезнувшей культурой, мы догадываемся, как именно его нужно применять, какие действия совершаются с его помощью, какие практические цели достигаются. Иными словами, само материальное бытие предмета содержит существенную

информацию о нем, о его смыслах, целях и задачах. Иначе выглядит наша встреча с текстом на незнакомом языке, с художественным или литературным артефактом неизвестной нам культуры. Эти предметы не несут для нас никакого смысла, кроме общекультурной принадлежности, пока мы не узнаем базовые смысловые, ценностные и т.д. характеристики создавшей их культуры. То есть материальная оболочка является лишь носителем *смыслов*, создающих специфику того или иного артефакта. «Искусственный» (виртуальный и т.д.) мир зарождается в человеческом сознании, в нашей реакции на окружающее скорее, чем в самом видимом, наблюдаемом, исследуемом мире. Между объектами и их изображением в виде рисунка, модели, формулы стоит внутренний мир постигающего/творящего человека. А смыслы, которые реципиент находит в книге, картине, произведении искусства, черпаются им в значительно большей степени из культуры, нежели из действительности самой по себе. Эти смыслы имеют не материальное, а идеальное бытие, они не существуют в «реальной» реальности, а только лишь в виртуальной, идеальной. Однако при этом они способны порождать вполне реальные эффекты и самым непосредственным образом воздействовать на людей. В частности, теоретические объекты науки также существуют лишь в особом, теоретическом мире и потому могут квалифицироваться как виртуальная реальность. Поэтому для современной эпистемологии одним из весьма актуальных является вопрос о том, всегда ли в истории науки создаваемая ею виртуальная реальность имела свои референты?

Наука, как и искусство, создавала свои виртуальные миры от истоков времен, с самого начала своего существования. Особенно усилилось «виртуалистское» творчество в науке на классическом этапе ее развития, в XVII-XIX вв. Теоретические объекты классической науки – это идеальные объекты, типа точки, идеально черного тела, идеального газа и т.п. Их подлинное бытие – это особый теоретический мир, именно поэтому они являются виртуальной реальностью. Формулирующиеся относительно этих идеальных объектов основные уравнения теории, ее законы и принципы, с одной стороны, формируют виртуальную реальность данной теории, но, с другой стороны, оказываются способными объяснить реальный мир. Мысленно экспериментируя с этими принципами и законами, естествоиспытатели создают теории, являющиеся адекватной теоретической (т.е. виртуальной) реконструкцией реальности.

Следующий этап создания виртуальных миров науки приходится на начало XX века. Он связан с развитием неклассической науки, прежде всего квантовой механики и теории относительности. Специфика этого этапа и сотворенных в это время виртуальных научных миров связана, прежде всего,

с изменением референтности объектов, входящих в эти миры. Если в классический период теоретические объекты были идеализацией реальных и их референтами выступали реальные вещи в реальном мире, то в квантовой механике референтами идеальных объектов становятся не сами исследуемые объекты, а результаты измерений. Микрообъекты – предмет исследования и изучения квантовой механики – подобно квантовой «вещи в себе» остаются недоступными для исследователей. «Неправильно думать, - говорил в этой связи Н. Бор, – что задача физики состоит в том, чтобы открыть, что представляет собой природа. Физика интересуется только тем, что мы можем сказать о природе» [цит. по 1, с.40]. Квантово-механическая реальность сама по себе недоступна, часто исследователи называют ее «завуалированной» реальностью. Можно сказать, что в данной ситуации «степень виртуальности» увеличивается.

Квантовые феномены возникают как результат оформления того неопределенного нечто, которое существует до измерения и продуцируется самим актом взаимодействия микрообъектов с прибором. При этом содержание квантового феномена определяется типом экспериментальной установки. Вот как сказал об этой особенности известный физик-теоретик Дж. А. Уиллер: «Ни один квантовый феномен не становится им, пока его не измерили» [2, с.41]. Таким образом, в плане референтности особенность квантовой механики состоит в том, что создаваемое ею описание микрообъектов не является объектным: оно требует обязательной отсылки к типу экспериментальной установки, к прибору и, в конечном счете, к наблюдателю. Не будучи объектным, оно является субъектным, но не субъективным, поскольку квантовая механика является объективной теорией, адекватно описывающей действительность.

Не является объектной и релятивистская физика. Такие основополагающие характеристики реальности, как пространственные и временные промежутки или масса тел не являются абсолютными, как это было в классической физике. Их значение зависит от того, в какой инерциальной системе отсчета они определяются. Аналогичная ситуация складывается и в других областях постнеклассической физики, включившей в сферу своего рассмотрения большие сложноорганизованные, в том числе человекообразные, системы. Естественно, для таких систем невозможно построить объектное описание: человек-наблюдатель сам включен в эту систему. Характеризуя ситуацию в синергетике, современные исследователи отрицают саму возможность становления в ней парадигмы «внешнего» наблюдателя. Утверждают, что в современной науке возникает «новая философия природы и человека как когерентного синергического целого» [3, с.105].

Это сближает науку XX века с искусством. Искусство также субъектно и, в отличие от науки, даже субъективно, поскольку в процессе смыслообразования очень существенную роль играет личность самого художника. Следует подчеркнуть также, что для науки в целом такая характеристика, как субъектность, является неизбежным, но нежелательным фактором, от которого стремятся избавиться или предельно минимизировать его влияние.

Проблема референтности стала одной из существенных для современной западной культуры в целом. В первую очередь она, естественно, отразилась в научных изысканиях. Однако следует заметить, что сама проблема, как это бывало традиционно в культуре Европы последних столетий, сформировалась и «самовыразилась» первоначально в рамках искусства, а научные деятели лишь «поставили диагноз» тогда, когда проблема стала осознанной, вербализуемой и поддающейся рационально-логическому анализу.

В течение XX века происходит существенное усложнение проблемы референтности произведений искусства. Обуреваемые стремлением выразить себя, представители всех видов искусства делали акцент исключительно на экспрессии, пренебрегая формой. Так, В. Кандинский создал теорию «растворения» предмета в живописи, что, по его мнению, сохраняло «в неприкосновенности «душу» предмета» [4, с.39]. При этом он подчеркивал, что именно научные открытия, в частности открытие явления распада атома, заставило его разувериться в материальности объектов. Вообще можно сказать, что развитие квантовой и релятивистской физики шло «параллельно» с развитием абстракционизма в современном искусстве.

Вершиной абстрагирования от реальности считается искусство абстрактного экспрессионизма, возникшее во второй половине XX века. В отличие от всего предыдущего искусства, включая фигуративный экспрессионизм, создающий *вторичную реальность* (*первичной* выступает природа, окружающая действительность), в абстрактном экспрессионизме (В. Кандинский, Дж. Поллок, В. де Куинг) сами картины выступают *первичной реальностью*. Здесь исчезает типичное для репрезентативного искусства отношение между субъектом и объектом, где объектом выступает натура, а художник – субъектом. Изображение на полотне становится одновременно и субъектом, и объектом. Фактически это уже нельзя назвать даже абстракцией – ибо абстракцией от чего?

Что же касается искусства эпохи постмодерна, то многие исследователи соглашались с тем, что для современного «элитарного» искусства характерна тенденция полного отказа от референтов. Если искусство модерна оперировало символами, образами, которые отсылали зрителя к той или иной

реальности – материальной, духовной, идеальной, то искусство постмодерна работает с симулякрами – формами, не имеющими референтов [1, с.43]. Сами художники и интерпретирующие их произведения искусствоведы настойчиво подчеркивают «конструктивный» характер художественных произведений, фиксируя внимание на том, что они созданы, сконструированы художниками и не имеют никакого отношения ни к материальной реальности, ни к духовной деятельности, ни даже к сновидениям или грезам.

Сходные процессы происходят и в сфере современных исследований научного познания и познавательной деятельности. Постмодернистски ориентированные исследователи науки стремятся доказать, что она ничем принципиально не отличается по своему статусу от искусства, мифа, религии как один из равноправных компонентов культуры. С этой точки зрения наука – только одна из возможных перспектив жизненного мира человека (один из возможных виртуальных миров): кто-то хочет жить в перспективе науки, другой – искусства; более того, один ученый предпочитает рамки одной научной парадигмы, в то время как другой исповедует альтернативную точку зрения. Это становится возможным, поскольку все эти перспективы равноценны. Считается, что это характерная черта именно современной постнеклассической науки, в отличие от классической. В постмодернистских дискурсах «в плюрализме реальностей основные сферы культуры – наука, экономика, искусство, религия – сближаются» [5, с.68]. Этот «плюрализм реальностей» вполне может быть интерпретирован как множественность сосуществующих в современной культуре виртуальных реальностей. В это представление вполне вписывается широко распространившееся в современной эпистемологии понятие «конструктивизм». Под этим названием сейчас объединяются такие направления в исследовании феномена науки, как социология познания, science studies, включающие антропологию знания, лингвистическое направление, радикальный конструктивизм и т.д. Этот подход базируется на утверждении, что научное знание – это не результат открытия того, что существует до всякого познания, а конструкция человеческого ума. При подобном подходе научное знание еще больше сближается с понятием виртуальной реальности, поскольку обладает многими характеристиками искусственно созданных виртуальных миров. Наиболее радикальные представители конструктивизма отстаивают лозунг «эпистемология без онтологии». Они утверждают, что ученые конструируют не только научное знание, но и саму реальность.

Представляется, что утверждение о том, что научное знание не имеет референтов в реальности, искажает облик и саму сущность науки. Подобные исследования феномена науки полностью игнорируют эпистемологическую составляющую ее сущности, хотя в самой науке, как и в классический

период, этот аспект продолжает существовать. Важнейшей особенностью научной деятельности по-прежнему является поиск истины. Ученые стремятся получить знания о природе, которые соответствовали бы картине «реальной реальности», а не искусственно созданным концептам. Опираясь на лишние референтности симулякрами, наука перестанет выполнять свои функции в культуре и социуме.

Исключительную остроту рассматриваемой проблеме придает бурное развитие информационных технологий. Сегодня благодаря им свой мир может создать любой человек. Поэтому особое значение приобретает анализ деятельности человека при создании виртуальных миров и симулякров, что самым непосредственным образом связано с проблемой референтов этих симулякров. На основе подобных исследований в современной эпистемологии сформировался подход, получивший название конструктивного реализма. Он снимает абсолютное противопоставление «внешних» и «внутренних» процессов в познании. В этой концепции познание понимается как деятельность в рамках теории динамических когнитивных систем [2, с.37]. Познающее существо «вырезает» из реальности именно то, что соотносимо с его деятельностью.

Таким образом, конструктивный реализм, как и в целом весь спектр исследований по проблеме референции познаваемых объектов, является важной составляющей в процессе осмысления судьбы человека в мире новых информационных технологий и способов воздействия на психику и тело, в мире, где виртуальная реальность размывает границы действительности и мнимости и где существует опасность утраты бытийственных основ жизни, деятельности и познания.

Список литературы: 1. Мамчур, Е.А., Скорупская, Ю.Г. Виртуальные миры искусства и науки: проблема референции [Текст] / Е.А. Мамчур, Ю.Г. Скорупская // Филос. науки. – 2007. - №7. – С. 32-48. 2. Конструктивизм в эпистемологии и науках о человеке (материалы «круглого стола») [Текст] / В.А. Лекторский [и др.] // Вопросы философии. – 2008. – №3. – С. 3-37. 3. Аршинов, В.И. Синергетика как феномен постнеклассической науки [Текст] / В.И. Аршинов. – М.: Гардарики, 1999. – 358 с. 4. Аршинов, В.И. Постнеклассическая рациональность, виртуалистика и информационные технологии [Текст] / В.И. Аршинов, М.В. Лебедев // Филос. Науки. - 2007. – № 7. – С. 9-29. 5. Миф, мечта, реальность [Текст] / под ред. В.С. Швырева. – М.: Терра, 2005. – 287 с.

Поступила в редколлегию 15.09.2009
Рецензент: канд. филос. наук, проф. М.С. Курочкина

Ю.В. МЕЛЯКОВА, канд. филос. наук, асистент, НЮАУ ім. Ярослава Мудрого

ПРОБЛЕМА ЧАСУ В ЛОГІЦІ ІСТОРІЇ

У статті загострюється темпоральна проблематика в кордонах логіки історії. Вона торкається конфронтації між часом події, нарації й сприйняття історичного наративу. Уникнення цієї конфронтації виявляється можливим за допомогою освоєння техніки ігор з часом. Вільний рух знаків, вже не репрезентуючих зміст, а лише відтворюючих жести історії, відбито в деконструктивістській логіці серіацій копій і симулякрів. Стверджується нова, динамічна модель вираження історії, яка не задає смислів, але забезпечує їх народження та відкриття імовірнісних істин в результаті зіткнення численних контрфактів, що відбувається вже за межами цілісного переживання часу.

Ключові слова: історичний наратив, одиничний досвід історії, технологія сприйняття історії, колажні конструкції, конфігурація історичного часу.

В статье заостряется темпоральная проблематика в пределах логики истории. Она касается конфронтации между временем события, наррации и восприятия исторического нарратива. Избежание подобной конфронтации представляется возможным при помощи освоения техники игр со временем. Свободное движение знаков, уже не репрезентирующих смысл, но лишь воспроизводящих жесты истории, отражено в деконструктивистской логике сериаций копий и симулякров. Утверждается новая, динамичная модель выражения истории, которая не задаёт смысл, но обеспечивает их порождение и открытие вероятностных истин в результате столкновения многочисленных контрфактов, что осуществляется уже за пределами целостного переживания времени.

Ключевые слова: исторический нарратив, единичный опыт истории, технология восприятия истории, коллажные конструкции, конфигурация исторического времени.

Timely problems in circumscriptions of history are pointed in this article. It touches on the confrontation between the time of event, the narration and understanding the historical narration. It's possible to avoid such confrontation with the help of assimilation of the technics of the time games. The free movement of symbols which don't represent any sense, but only show the gestures of history, is reflected in the deconstructive logic of the serie of duplicates and simulacres. A new dynamic model of expression of history is confirmed, it doesn't provide any sense but insures both its appearance and the discovery of probable truths as a result of an impact of numerous counter-facts. It proceed beyond limits of the whole experienced period of time.

Keywords: historical naration, single historical experience, technology for perception of history, collide constructions, configuration for historical time.

Філософський підхід забезпечує розробку спеціальної логіки історії, з одної сторони, розрешаючої принципіальні протиріччя в області гносеології, то єсть теорії познання взагалі, в її примененні к історическому знанню, а з другої сторони, рассматриваючої чисто техніческие вопросы понимания истории. Так, в герменевтической логике истории находят свое особое решение проблемы единичного и общего, необходимого и случайного, возможного и действительного, причины и

следствия, сходства и подобия, пространства и времени. Гносеологические и онтологические вопросы философии истории во многом решаемы благодаря учёту темпоральной логики, которая изменяется.

Актуальность. Существенным аспектом логики истории является логика времени. Становление логики понимания истории не представлялась бы возможным без продвижения в области темпоральной проблематики, затрагивающей в рамках логики истории конфронтацию между временем события, наррации и восприятия нарратива, разрешение которой оказывается возможным посредством освоения техники игр со временем. Данная техника находит сегодня реализацию в реконструировании семиотических и несемиотических моделей, семантической логике произвольных суждений, передающей логику вероятностных смыслов.

Степень изученности проблемы. Современный способ бытия человека в мире требует изменения отношений с прошлым и пересмотра методов его постижения. Особым направлением современной логики истории выступает логика времени. Технология интерпретации истории не может рассматриваться вне связи с понятием «время». Логико-философский подход к этому понятию представлен у Г. фон Вригта, О. Ивина. Онтологический аспект исторического времени рассматривается М. Хайдеггером, Ж.-П. Сартром, К. Ясперсом, М. Элиаде, Э. Левинасом, Ж. Делёзом, М. Бланшо. О сюжетно-фабульных манипуляциях со временем в исторических произведениях, а также опыте конфигурации времени в бесструктурных произведениях литературы постмодерна писали П. Рикёр, Т. Элиот, З. Шмидт, М. Бахтин, Ю. Лотман. Закономерности и принципы исторической интерпретации, проблема понимания истории были раскрыты в герменевтической логике Хладениуса (в пер. пол. XVIII ст. он впервые определил само историческое познание как познание «вещей единичных»), а у Г. Шпета и Н. Кареева обнаружили свою тесную связь с семиотикой, через структурирование знаков, открывающей путь к структурированию понятий.

Цель исследования: развить логический аспект философской интерпретации истории, сконцентрировав внимание на *логике исторического времени*, возможности рефигурации которого открываются посредством использования приёмов семантической логики исторического нарратива.

В XVIII в. как схоластическая, так и рациональная логика истории сконцентрировали своё внимание на проблеме единичного и универсального опыта. Будем сходить из анализа определения опыта, данного Х. Вольфом, которое гласило, что опыт есть то, что мы познаем, когда обращаем внимание на свое восприятие [11, с.269]. По смыслу этого определения, внимание просто превращает наше восприятие в опыт. В действительности же роль внимания сводится к тому, что мы достигаем большей ясности

восприятия или из целого представления выделяем частное понятие. Таким образом, опыт есть ни что иное, как общее положение, складывающееся на основании нескольких сходных или даже одного восприятия. На базе этого Г. Шпет сделал следующее заключение: во-первых, кто обращается к опыту, должен иметь, по крайней мере, один случай или одно восприятие, которое приводило бы к нему; во-вторых, это восприятие не есть сам опыт, а только основание его; в-третьих, просто внимание к восприятию еще не выражает опыта [11, с.269]. В случае постижения исторического опыта дело осложняется тем, что событие, обеспечившее возможность такового, само по себе не достигаемо в модусе реального бытия. При этом, однако, очевидно, что путь, ведущий к опыту, все же проходит через восприятие (поскольку опыт основывается на восприятии). Так, проблема опыта истории переносится в плоскость *технологии восприятия* ее. Есть все основания полагать, что для освоения исторического опыта необходимы определенные эксперименты с восприятием, которые позволили бы этому опыту проявиться вновь, пусть в качественно ином, индивидуальном виде, что не мешало бы обнаружить телесность истории. Разработке подобных экспериментальных приемов восприятия как раз и служат современные технологии воспроизведения информации, развивающие особую способность субъективного восприятия. В целом, в истории герменевтики Нового времени особенно влиятельными оказались два учения о логике исторического познания: историческая индукция Хладениуса (логика объективной истории) и психологическая интерпретация В. Дильтея (логика субъективной истории жизни) [5].

В XIX в., согласно учению Дильтея, субъективные переживания не могут оцениваться посредством формально-логических значений истинности и ложности, но они имели значение правды и неправды. Логика понимания индивидуальной жизни представляла собой особого рода индукцию, основанную на истолковании отдельных переживаний как фактов субъективного опыта, которые соотносятся по аналогии и являются основанием для перехода к целостному пониманию мира. Нелинейный переход от посылок к заключению, выводу (т.е. пониманию) обусловлен неучтенным иррациональным характером бессознательного, который был определен Дильтеем как «человеческий остаток», влияющий на весь ход истории духа. Вероятностный характер вывода обусловлен субъективной достоверностью индивидуального опыта [7]. Дильтей указывал на тесную связь в развитии герменевтики и исторической методологии [6].

Г. фон Вригт выделяет в логике времени две точки зрения на ее объект. Первая сосредоточивает интерес на порядке темпоральных событий. Она ставит такие вопросы: является ли темпоральный порядок линейным или

только транзитивным, возможно, ветвящимся в различных направлениях или же вовсе круговым, возвращающимся снова и снова к исходной точке? Вторая точка зрения логика на время касается того, что Вригт называет «природой временной субстанции» [2, с.515-519]. Проблемы, возникающие здесь следующие: является ли время дискретным или бесконечно делимым и, если верно последнее, то является ли оно компактным и плотным и, возможно, непрерывным? Так или иначе, наиболее оперативной мобилизации, развертыванию и свертыванию время (его структура, временные интервалы) подвергается в пространстве текста. Временная логика в писании и восприятии истории имеет дело главным образом с макроаспектом и вопросами темпорального порядка.

Значительный вклад в развитие логики истории внес Г.В.Ф. Гегель. Многие принципы диалектической логики сохраняют свое значение при понимании нелинейной истории. Так, следуя гегелевским рассуждениям о смысле истории, представленной идеей всеобъемлющего духа, мы, обозревая прошедшее, как бы велико оно ни было, имеем дело лишь с настоящим, потому что прошлое не утратило своей истинности. Для философии прошлое не потеряно, дух бессмертен, а наличествующая, настоящая его форма заключает в себе прежние ступени. История как проявление этого духа содержит в себе самостоятельные ступени, которые развивались одна за другой, но при этом она всегда была в себе тем, что она есть. В этом смысле познание истории предстает как некая *энергийная форма бытия* – у себя бытие – самоосознание, то есть осознание самого себя путем открытия через себя той бескрайней и вечной всеобщности – настоящей «глубины духа», о которой говорил Гегель. Эта «глубина» содержит в себе все моменты, оставленные позади [3, с.6-19].

Наблюдения показывают, что одно и то же высказывание может быть как истинным, так и ложным, в том смысле, что его истинное значение изменяется в зависимости от пространственно-временной локализации события. Однако не пространство и время заставляют истинностное значение изменяться, но различия между отдельными частями мира и изменения в одной и той же его части. На основании этого Вригт делает вывод, что имеется тесная связь между временем, изменением (имеется в виду, позиции интерпретатора – Ю.М.) и противоречием [2, с.527-528]. Эта связь выражается в следующем: если бы не было времени, допущение изменения влекло бы допущение противоречия. Говоря метафорически, время есть избавление от противоречия смыслов. Следовательно, текстуальные манипуляции со временем также самым естественным образом отражаются на смысловом содержании этих текстов, влияют на снятие противоречий и парадоксов. Проявляется двойная (точнее, взаимная) зависимость времени от

изменения. Время предполагает изменение эпистемологически, а изменение предполагает время логически. Также можно сказать, что изменение эпистемологически предшествует времени [2, с.529]. Так называемое восприятие времени на самом деле есть восприятие вещей. Таким образом, изменение способа бытия вещи неизбежно влечет за собой изменение способа ее восприятия и восприятия времени, которое при этом распадается на время исторического акта, акта наррации и непосредственно акта восприятия исторического нарратива. Именно так следует понимать развиваемую Вригтом кантовскую идею относительно того, что время есть форма постижения явлений, что в свою очередь говорит о том, что она тесно связана со способом их репрезентации.

М. Бахтин, в конце 30-х годов рассуждавший о формах времени и хронотопа в романе и называвший это «очерками по исторической поэтике», отмечал сравнительную молодость и дальнейшую перспективу развития этой работы по изучению форм времени и пространства в литературе [1]. П. Рикёр в своем труде «Время и рассказ» подверг испытанию повествовательную модель, обозначаемую им как мимесис [8], в различных областях нарративного поля – историческом рассказе, вымышленном рассказе (художественной литературе) и философском произведении [10]. Рикёр ставил перед собой цель обосновать единство человеческой культуры. В последней части своей работы он под заголовком «рассказываемое время» объединяет все три свидетельства, даваемые феноменологией, историей и литературой, о способности повествования «рефигурировать время». Интрига обнаруживает себя в конфигурирующем время акте, в то время, как искомая нами телесность истории, или то, что З. Кракауэр называл «реанимируемой физической реальностью», проявляется в непрекращающемся процессе построения динамичных, коллажных, плоскостных конструкций, нивелирующих в своем пространственном единстве смысловые, ценностные, эпистемологические и хронологические приоритеты составляющих их частей.

Таким образом, если отношение между временем рассказа и рассказываемым временем можно назвать, вслед за Рикером, «игрой со временем», то ставкой в этой игре служит переживание времени, как свидетельствует он сам [10, с.88]. Задача морфологии – выявить соответствие между количественными отношениями времени и отношениями качества времени, связанными с жизнью. Именно время реальной жизни «соопределяется» отношением и напряжением между двумя временами рассказа (наррации и восприятия нарратива) и обусловленными ими «законами формы». Современное экспериментирование в области нарративных техник затрагивает опыт времени. Правда, в этом экспериментировании сама игра

превращается в ставку. При этом очевидно, что полярность переживания времени и восприятия временного каркаса нарратива неустранима.

Невоспринятое в восприятии и есть очаг события, меняющий наше отношение к самому акту восприятия. Цель восприятия – выявить недоступное ему, это и будет событие истории. Категории рассудка умертвляют его, предоставляя в наше распоряжение макет исторического события, сделанный по сходству. Возникает проблема восприятия самого *жеста* истории посредством не одной только способности мышления. По словам В. Подороги, сфера преднаходимого смысла как бы перестает существовать, и мы попадаем в промежуток «нейтрального времени» – туда, где не мы воспринимаем, а где сами оказываемся воспринятыми. И этот пустой временной промежуток нельзя отнести ни к прошлому, ни к будущему, ни к настоящему, мы попадаем в «между-время» события. Событие всегда оккупирует настоящее время, и мы должны понимать его без переходящих друг в друга мгновений настоящего, прошлого и будущего. Не существует настоящего времени как хронологического времени, если оно «занято» событием, другими словами, там, где оно существует, проявляет себя автономно от других времен, оно оказывается временем остановленным, и поэтому как бы не-временем, «между временем». Следовательно, для того, чтобы воспринять событие, мы должны «остановить» момент настоящего в определенной точке и сделать ее чем-то, что не находится во времени – идеальной точкой времени настоящего, где должны идеально существовать все точки прошлого и будущего. «Не-время-во-времени и будет событием», – пишет Подорога [9, с.130]. Таким образом, «со-бытие» – это такое состояние бытия, «попадая» в которое любой наблюдатель становится себе иным, и пока оно длится, продолжается и его становление в Ином – понимание им события.

Дисгармонию вносит привычка измерять историю физическим временем, что и замыкает, ограничивает, исчисляет ее, закликивает в опыте. Время же глобальной истории в некотором смысле надисторично. В этом смысле, Ж. Делез выделяет «три синтеза времени». Прошлое он находит зажатым между двумя настоящими – тем, которое было, и тем, по отношению к которому оно прошло. Что же до самого настоящего, то, открытое будущему, в его ожидании оно образует общее с ним время. Первоначальным синтезом времени, учреждающим жизнь настоящего, которое проходит, является привычка. Основным синтезом времени, учреждающим бытие прошлого (то, что делает настоящее переходящим) – память. В той степени, в какой прошлое вообще элемент, который можно нацелить на каждое прошедшее настоящее, сохраняющееся в нем, это прошлое оказывается «представленным» в актуальном. В целом же, согласно Делезу, активный синтез имеет два соотносимых, хотя и не симметричных аспекта: воспроизведение и отражение,

припоминание и узнавание, память и понимание. При этом отражение включает нечто большее, чем воспроизведение, но это нечто большее – только «дополнительное измерение» (топос), в котором любое настоящее отражается как актуальное, представляя в то же время прошедшее [4, с.106-109].

О времени имеются устойчивые представления, а именно, о его соразмерности, неотвратимости, исчисляемости, поглощаемости или пронцаемости-вмещаемости. Данные, характеризующие его свойства, невольно склоняют к попытке аналогичного топографического взгляда на время, что представляется возможным, особенно если присвоить ему имя хронотоп, что означает «времяпространство». Вольность нашего полагания состоит в том, что время выступает в роли не одного из измерений пространства, а самого пространства – специфического трансцендентного силового поля, наименованного «псевдопространством» (или псевдосферой) благодаря собственному свойству объема: время неизбежно объемлет события фактичности, и, более того, оказывает на них влияние собственной динамикой. Таким образом, можно говорить о «пространственности» времени – времяпространстве, наравне с «пространственностью» фактичной истории – пространством опыта, или опытным пространством. Следовательно, каждый исторический фрагмент дуалистичен в своей одновременной принадлежности время-пространству и опытному пространству, а также несет в себе свойства таковых, как неотъемлемый элемент системы.

Человек выступает в качестве многомерного агента, репрезентанта и реципиента истории, и главное, не только испытующего, но и понимающего ее. При этом индеферентный историк-позитивист, стремящийся к автономии, должен быть заменен деятельным самотождественным деконструктивистом. Деконструирующий интерпретатор пребывает в особом, третьем (после время-пространства и опытного пространства) «пространстве различения», или «междупространстве», единственном позволяющем рефлексировать «пограничность» истории, ее изнаночную сторону. В то же время «промежуточность» положения «де-интерпретатора», стоящего «в расколе» истории, обеспечивает его «открытость другому», «соучастие» в посторонней индивидуальной судьбе. Такое «интер-пространство» делает возможным в своих пределах обмен прошлого и настоящего взаимными имманентными присутствиями.

Мы приходим к **выводу**, что огромное значение темпорального фактора в интерпретации истории подтверждает тот факт, что процессы осмысления субъектом событий прошлого происходят не на онтологическом уровне и не изучаются в соответствующем аспекте (интерпретация истории как способ

бытия), но предполагают глубокое логическое обоснование интерпретационных манипуляций. Выход исследований, проводящихся в рамках философско-исторической герменевтики, в область онтологии и за ее пределы обнаруживается не только при обращении к временной проблематике, но также к лингвистической: через философию языка и *логическую семантику* мы обнаруживаем ирреальное измерение возможных миров – «новую фактичность» истории.

Список літератури: 1. *Бахтин, М. М.* Творчество Ф. Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса [Текст] / Бахтин М. М. — М.: Худож. лит., 1990. — 543 с. 2. *Вригт, Г.-Х. фон.* Логико-философские исследования [Текст] / Вригт Г.-Х. фон; [пер. с англ.] — М.: Прогресс, 1986. — 600 с. 3. *Гегель, Г. В. Ф.* Философия истории: в 14 т. [Текст] / Гегель Г. В. Ф.; [пер. с нем.] — М.; Л., 1935. — Т.8. — С. 3-469. 4. *Делез, Ж.* Различие и повторение [Текст] / Делез Ж.; [пер. с фр.] — СПб.: Петрополис, 1998. — 384 с. 5. *Дильтей, В.* Введение в науки о духе [Текст] / Дильтей В.; [пер. с нем.] // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. — М.: Мысль, 1987. — С. 108-135. 6. *Дильтей, В.* Виникнення герменевтики [Текст] / Дильтей В.; [пер. з нім.] // Філосо. і соціол. думка. — 1996. — №3-4. — С. 167-195. 7. *Кулешов, Л.* 50 лет в кино [Текст] / Л. Кулешов, А. Хохлова. — М.: Искусство, 1975. — 218 с. 8. *Подорога, В. А.* Мимезис [Текст] / В. А. Подорога // Новая философская энциклопедия: в 4 т. /РАН. Ин-т философии. — М.: Мысль, 2000. — Т.1. — С. 571-573. 9. *Подорога, В.* Навязчивость взгляда: М. Фуко и живопись [Текст] / В. Подорога // Фуко М. Это не трубка. — М.: Худож. журн., 1998. — С. 83-138. 10. *Рикёр, П.* Время и рассказ: в 4 ч. [Текст] / Рикёр П.; [пер. с фр.] — Ч. 2: Конфигурация в вымышленном рассказе. — М.; СПб.: Унив. кн., 2000. — 224 с. 11. *Шпет, Г. Г.* История как проблема логики: Критич. и методол. исследования [Текст] / Шпет Г. Г. — Ч.1.: Материалы. — М., 1916. — 476 с.

Надійшла до редколегії: 21.05.09

Рецензент: док. филос. наук, доц. А.Ю. Панфилов

УДК 140.8 : 502 / 504]:37

Н.Б. ГОДЗЬ, канд. філос. наук, доцент, НТУ «ХПШ»

ФІЛОСОФІЯ ТА ЇЇ РОЛЬ У ФОРМУВАННІ НОВОГО ЕКОЛОГІЧНОГО СВІТОБАЧЕННЯ. СУЧАСНИЙ СТАН РОЗВИТКУ ЕКОЛОГІЧНОГО ЗНАННЯ

У статті досліджено низку поглядів на стан розвитку поглядів на предмет та об'єкт екології як дисципліни, наукової галузі та аналізуються як можливості філософії у аналізі предмету та об'єкту сучасної екології, так і подається аналіз змін в уявленні стосовно самого поняття «Екологія».

Ключові слова: екологія, інтерпретація, неоекологія.

В статье рассматриваются научные теории на состояние развития взглядов на предмет и объект экологии как дисциплины, экологии как отрасли научного знания и анализируются как возможности философии в анализе предмета и объекта современной экологии, так и подается анализ изменений относительно интерпретации самого понятия «Экология».

Ключевые слова: екологія, інтерпретація, неоекологія.

This paper is devoted to opinion on status development of view on subject and object ecology how branch of science, scientific discipline. In the article the author has analyses potentially inherent philosophy in analysis theme and object contemporary ecology, and the author to give analysis change notion relatively own concept «Ecology».

Keywords: ecology, interpretation, neoeology.

Актуальність. Екологія на сьогоднішній день постає перед нами як певна гіперінтегративна дисципліна, яка є не тільки дисципліною біологічного, або технічного використання, але й є наочним окресленням екології людини як інтегральної антропо - екологічної дисципліни. Як підкреслюють сучасні дослідники саме сучасний стан життя як людини, так і довкілля потребує подальшого формування, розвитку та розповсюдження неоекології, як природного та еволюційно необхідного результату дії закону оновлення та природного розвитку наукового знання. Саме на цьому рівні як ніколи очевидним постає, що саме філософські методи дослідження та аналізу з їх характеристикою універсальності та всеосяжності, функціональності дозволяють розуміти не тільки становище людини та людства у цілому з огляду на сучасний стан розвитку технологій та забруднення довкілля, але й розглядати перспективи відносин поміж довкіллям, а саме природою (частиною якого у певному розумінні є й сама людина) й мотивацією розвитку суспільства, науки, технологій та держав.

Метою статті є розгляд низки питань, а саме: означення багатогранності предмету «екологія» та пов'язаних з цим можливостей та перспектив, особливостей розвитку людства як біологічно налаштованого виду та соціально орієнтованої категорії. Автор продовжує започатковану у науковій думці традицію висвітлення еволюціонування та аналізу розвитку уявлень стосовно меж екології та її можливостей. Доцільним вважається розглядати позитивні та негативні тенденції стосовно розуміння наповнення предмету екологія та перспективи подолання перешкод та помилок у розумінні та у підходах до практичного та теоретичного сприйняття даної галузі сучасного знання.

Аналіз проблеми. Доцільно на прикладі розвитку системи екологічного знання та аналізі предмету та об'єкту екології, розвитку екологічних дисциплін усвідомити безперервний розвиток системи розуміння не тільки установлених систем «Людина», «Довкілля», «Природа», «Середовище», «Техніка», «Технології» та їх системні відносини, але й розуміння безперервного та різнобічного розвитку уявлень стосовно світу, його меж та наслідків взаємодії. Системи наукових гіпотез, теорій не тільки не виникають на рівному місці, але досить часто існують паралельні концепції. Наприклад, є намагання ввести екологію до системи релігійного світогляду [9, с. 167 –

174], та твори відомих релігійних філософів у яких тим чи іншим чином автори торкаються філософських питань які у системі релігійного світобачення торкаються походження та характеристик природи та довкілля [4] та ін. За думкою М. Фоменко «складно однозначно встановити де і коли людина зробила рішучу зміну у житті природи та у який історичний момент пройшли зміни у відносинах «Людина - Природа»» [9, с.167]. Мета його роботи полягає у аналізі можливостей впливу релігійного, а саме християнського світогляду на стан екологічної свідомості сучасного суспільства. За думкою цього автора слід враховувати, що кожна спроба створення християнської екології на сьогоднішній день мусить полягати на аналізі sacramentalної інтерпретації природи бо у «світлі есхатологічної екології турбота про природне середовище пов'язана з тим, що природа не лише святість, але й обіцянка, яку ми обв'язані почитати, ...зничити природу – це значить полишити себе усього того, що нам обіцяно» [9, с.171 – 173]. Наголосимо, що це точка зору означеного автора, як ми розуміємо вона не одна з можливих інтерпретацій природи та довкілля а також самого середовища та предмету «Екологія», але вона нам цікава з декількох причин, а саме насамперед з причини аналізу терміну «релігійна екологія» який автором означеної статті не наводиться, але ми його можемо вивести з попереднього поняття, яке ним наведено як «Есхатологічна екологія».

Повернувшись до традиційно наукового розуміння екології наголосимо, що «в постійному діалектичному оновленні екологічних знань, екологія функціонувала понад сто років, настав конструктивний етап – дія законів заперечення заперечення й переходу кількісних змін у якісні викликала розмежування традиційних екологічних знань й сучасних нових понять, що віддзеркалюють сучасний світ наукового знання, що розвивається...» [7, с.5]. Цей же автор відмічає наступне: «були викладені загальнонаукові засади необхідності розмежування традиційної біологічної науки – екології, і нової міждисциплінарної науки неоекології (тут ним наголошується саме на філософському обґрунтуванні розуміння феномену сучасної екології)» [7, с.5].

Сучасний стан речей на нашу думку вимагає певної категорії спеціалістів, які мають специфічне «дворівневу» вищу освіту, бо екологія потребує знання як хімії так й математики, геології, законодавства, економічних розрахунків., тобто рівень екологічної спеціалізації – це те спільне, на що й у чому буде протікати практична й теоретична діяльність. Інша, друга спеціалізація та освіта – це та можливість, яка суто теоретичну освіту спеціаліста закріплює у практичній спрямованості. І технолог – еколог й біолог – еколог мають під час отримання освіти певні спільні дисципліни, проблема полягає саме у розумінні «пріоритетності» або побічності, саме

розуміння їх необхідності та кількості навчального часу приділеного, або скороченого для цього, бо. «...процедура обґрунтування представляє собою головний засіб формування теоретичного світу науки» [7, с.6]. Саме «нові емпіричні дані, факти, викликають у дослідників потребу у їх теоретичному засвоєнні; тобто у побудові нової теорії» та «теоретичне положення – неминучість закономірного, постійного відновлення системи наукових знань» [7, с.6]. Досить цікавим та в певній мірі справедливим є думка стосовно системного пізнання світу у статті, М.А. Щипачов «Верните екологию экологам» [7, с.6] та А.Н. Аверьянова, яку наводить В.Ю. Некос.

Мабуть таки Еколог технічної спрямованості ще досі інакше дивиться на рівні світогляду та певних поведінкових стереотипів, розкриває низку спільних екологічних понять та питань на відміну від еколога – біолога чи соціального еколога. Головна проблема на нашу думку полягає саме у інтерпретації та розкритті певної низки питань й розумінні символіки та метафоричності того, що ми інтерпретуємо у символах «Природа», «довкілля», «космос», «техніка» й т.і. Сучасні автори часто звертають увагу саме на різноманітність не тільки дисциплін, займаючихся питаннями, дотичними до екологічних, але й різноманітність галузевих напрямів самої екології та як наслідком цього є з одного боку прийняття застереження щодо глобальної екологічної кризи з одного боку та суцільно різні підходи стосовно реалізації намагань щодо зменшення або знищення причин, приводячи до кризи.

Професійний світогляд та мета різних наукових та практичних галузей заважає прийти до консенсусу. Наприклад В. Кобилянський пропонує наступне: екологічний матеріал можливо розібрати та передати наступним поколінням лише якщо ідеально організувати моно підхід до ознак термінів, уточнення їх у усьому комплексі екологічних знань. Розібратися з цим можливо лише за відповідністю філософсько – методологічного забезпечення, бо конгломерат підходів з його точки зору був би неефективним з точки зору часу та сил направлених на оволодіння сучасним матеріалом, пов'язаним з екологією [3, с.4]. В певній мірі погоджуючись з присутністю безлічі шкіл, існуючих в системі екологічного знання, складно погодитись з цим автором що удосконалення екологічного знання можливо, якщо намагатися запобігати плюралізму концепцій у екологічній науці, бо сам В. Кобилянський наголошує на прийнятті факту, що ще довгий час моністичний та плюралістичний погляди на екологію приречені на довге спільне існування та взаємопідживлення ідеями, поглядами та міркуваннями, взаємодію одне з одним [3, с.5].

Таким чином, справедливим є зауваження наступного автора, що «...суспільство продовжує переживати екологічний стрес» причини цього

вважаються як об'єктивні, так і суб'єктивні, експансія людського виду який як домінуючий перетворює Землю у власне монополне житло [6, с.10]. Головне, що спільне для усіх напрямів та галузей сучасної екології, це прийняття факту. що екологія – це наука про взаємовідносини організмів поміж собою та оточуючим середовищем» [2, с.318 – 344].

Ключова позиція у сучасній освіті екологів – розуміння закону всеєдності «цілісність і спряженість світу роблять його самодостатнім, а тому здатним до саморуху» [6, с.11], у середньовіччі відбулося три великих «розчленування» – думку відділили від тіла, ідеальне від матеріального, в «земному» світі розділили дві стихії – суспільство й природу Землі [6, с.12]. З цього приводу нагадаємо, що спрямованістю філософії саме у питаннях та проблемах екології визначаються такими характеристиками філософії як науковість, методологічність, цілеспрямованість та детальний аналіз предмету дослідження та синтез розрізнених знань для отримання результатів, які відповідають дійсності. Отже, з одного боку ми маємо певні стереотипи, закладені до світогляду минулим, з іншого боку, філософія має не тільки наукову орієнтацію, чуттєво – естетичну та практичну, філософія є цілісним утворенням, але вона має розгалужену структуру, має власний багаторівневий устрій. Це показує її можливості щодо дослідження оточуючого. Про екологію на сьогоднішньому рівні ми можемо також заважити, що це вже більше ніж просто предмет, який досліджує та пояснює природні зміни та біоценози або біогеоценози.

Розгляд екології розпочинають також з розуміння важливості такого поняття як середовище існування, яке є сукупністю умов, які впливають на організм чи систему організмів у місці їх існування. Умови середовища, які впливають на організм / організми називаються екологічними факторами, які розподіляють на абіотичні (фактори неживої природи) та біотичні. З появою суспільства та розвиненням людини не тільки як біологічного виду з'явилися антропогенні фактори. Саме у цьому контексті ми починаємо розуміти, що «в значній мірі втрата людиною і суспільством розуміння єдності оточуваного світу і своєї єдності з світом була пов'язана в подальшому з диференціацією науки та відомчим характером освоєння природи» [6, с.12].

Важливим етапом розвинення екологічного знання є розробка поняття «екологічний фактор» та його екологічних оптимумів та мінімумів. Л. Баргаланфі наголошував на значних можливостях в розробці теорії цілісності світу саме за допомогою теорій систем [6, с.12]. Саме сучасний стан укладення дисциплін екологічного напрямку дуже добре показує всеєдність, взаємозалежність усього існуючого (наприклад головні структурні поняття екології – біоценози, біогеоценози, та т.і.). В зв'язку з тим, екологічний оптимум та межі витривалості організмів по відношенню до

певних факторів можуть змінюватися під тиском інших факторів, також виникла потреба введення поняття «стримуючих факторів», отже з'явилися умови класифікації існуючих видів на стенотопні та евритопні. Розуміння потреби включення цієї системи до класифікації організмів подала можливість розуміння, що саме завдяки обмеженості можливості існування у стенотопних організмів у біологічних системах присутній великий ризик порушення рівноваги, стенотопні види існують у дуже вузьких межах дії екологічних факторів.

В. Кобилянський розглядаючи питання, пов'язані з необхідністю викладання саме курсу «Філософія екології» як загальної теорії вважає доцільним розпочинати з проблем загальної теорії екології (до яких виносяться на розгляд такі питання як ековідносини, екосистеми, екопідхід та їх похідні; екологічна взаємодія та її структура, об'єкт та предмет екологічних відносин). Головною метою при цьому він вважає саме цілісний підхід до розгляду проблем філософії екології яке можливо вирішити на його думку за допомогою розробки вихідних проблем та понять загальної теорії екології поза її конкретною інтерпретацією по окремим дисциплінам. Таким чином виводиться наступне – загальна теорія екології це наука про головні закономірності функціонування та розвитку екологічної взаємодії, наука про загальні принципи використання цих закономірностей у діяльності людей. Таким чином, на думку В. Кобилянського, дається можливість підійти до об'єкту та предмету філософії екології, а саме об'єкт – та чи інша взаємодія, предмет екології – вивчення законів та принципів цієї взаємодії з метою його ефективного використання у діяльності людей, у тому числі «його оптимізації управління екосистемами» [3, с.9]. На жаль, на наш погляд саме остання цитата доводить факт давлення парадигми Нової доби на світогляд дослідників сучасності – а саме намагання підкорити природу у цілях Людини та намагання повністю взяти під контроль природне оточуюче середовище. Антропоцентризм – це лише точка зору, спосіб дослідження, який є певним чином необхідною поступкою, але не загальною стратегією саме при екологічних дослідженнях. «Управляти екосистемами» не мета та не задача людства, як ми вважали раніше (але ця ремарка аж ніяк не заважає значущості праці вищезначеного автора, це на жаль те упередження, яке знаходиться у свідомості майже усіх дослідників). Наступним питанням, якому приділяється увага при дослідженні філософії екології на думку В. Кобилянського є аналіз ековідносин, екосистем та екопідходів та їх похідних. Тут пропонується розглядати питання ендоекології та пропонується розуміти екосистему не тільки як комплексну, але й як взаємодію центральної системи й середовища [3, с.11 – 18]. Другим головним питанням є аналіз та розуміння екологічної взаємодії як особливого виду

взаємодії центрального об'єкту та середовища. Тут автор робить висновки про специфіку екоцентрованої взаємодії та генних процесах як складних структурних елементах екологічного взаємозв'язку як відносно самостійного процесу. Продовжуючи деталізувати об'єкт та предмет філософії екології В. Кобилянський на аналізі праць С.Д. Дерябо, В.А. Ясвіна, які розглядали дві моделі екології наголошує на характеристичні екології як комплексної науки тим самим пропонуючи розуміти як один з головних видів її ознак – комплексі наук, таким чином як комплексна наука екологія аналізуючи екосистеми у цілому вбирає до себе науки про центральний об'єкт та екосередовище взятє саме по собі та науку екологічних циклів (екологічних взаємовідносин) [3, с.20 – 34]. На основі аналізу основоположних ідей Ф. Енгельса, А. Гумбольдта та праць Г. Максимова, І. Крутя наступним предметом для аналізу філософії екології у В. Кобилянського постають питання, пов'язані з філософією географії та геоекології (які на нашу думку дають цілісність концепції філософії екології, пов'язуючи в одне проблему співвідносин об'єктів живої та неживої природи). Тут розглядається такий основний перелік базових тем як специфіка об'єкту та предмету географічних досліджень, об'єкту та предмету географічної екології, питання єдності географічних наук та проблем, пов'язаних з цим, географії та соціальної екології [3, с.35–123]. Тут біотичні процеси (як екосередовище) розрізняють на геопланетарні та біопланетарні та через геовплив та біовплив скрізь географічні процеси та біогенні процеси іде біовплив на біотичні та географічні процеси (схема геобіоекосистеми, мал.15) [3, с.62].

Базуючись на дослідженнях та теоріях Л. Гумільова, М. Кисельова, К.О. Максимова, Маца стосовно направленості метаекології стверджує, що метаекологія «повинна бути теоретичним і філософським узагальненням приватних екологічних концепцій і теорій. Центральне і пріоритетне положення в метаекології належить концепції І.М. Сеченова 1861 р. про невіддільність живого організму від середовища свого існування» [6, с.14].

Отже, якщо підтримуватися концепцій, запропонованих В.Ю. Некосом, К.О. Мацою, В. Кобилянським – сучасна екологія є комплексною метанаукою, це не тільки система старих галузей екологічних досліджень (які мусять існувати у системі екологічного знання), але й існує загальна необхідність до розвинення серед широкої аудиторії населення (а саме науковців, інженерів , економістів, законотворців та політиків) системи розуміння та уявлень стосовно нової стратегії в науці, а саме неоекології.

Важливими в системі освіти та розвитку екологічних дисциплін є аналіз філософії біоекології та біосферології (на аналізі праць Н.Ф. Реймерса, С.Н. Глазачева та ін.) бо «біосфера має двоякий спосіб буття, що знаходить своє відображення у власне біотичному та космогенічно – біотичному її

рівнях. Космогенний біотичний рівень у біосфері в специфічному розумінні слова (система живої природи) є розташованим у межах біотілесності, а біосфера у загальному розумінні (біосфера у цілому) – у межах біотілесності та зовнішньо налаштованих формах власної репрезентації. Останнє запропоноване не тільки штучними спорудами тварин, „але й іншими «живими» компонентами кісного світу, у тому числі шляхом його засвоєння, підпорядкованості живому без усякого на те з його матеріального боку змінєння» [3, с. 163].

Висновки. Людство не може піддавати себе тотальному контролю, але й у нестримному буйстві безконтрольності знищить не тільки себе, але є великий ризик того, що у хаос та безодню за собою потягне або слабкіші види (це ми вже довготривалий час робимо з стенотопними видами) або й навіть усе живе. Межа дозволеного чи забороненого досить умовна, бо «а Судді хто?» для неї. Помилки, на жаль, розуміються вже запізно. З цього приводу слід нагадати, що людство вже давно не той «*Homo sapiens*» з його можливостями та поглядами. Означаючи себе услід за Й. Хейзінгою ми «*Homo ludens*» та «*Homo Faber*» одночасно [10]. Як наголошувала Г. Аренд [див. 1] нами керує на жаль, тепер плеонексія, безумна жага до збагачення, що приводить до багатьох проблем. В. Манжура у своїй статті аналізує ще один досить цікавий феномен сучасності, який також певною мірою добавляє людству певних екологічних проблем - появу *Homo Fortunatos*, тобто «людини успішної» який на жаль усе частіше виступає як певний ідеал сучасної епохи [5, 117 – 121 с.].

Другим висновком має бути розуміння того, що маючи різний світогляд, а саме матеріальний чи релігійно спрямований погляд на створення матерії як такої або принципову її ідею вічного та незалежного від людства існування для матеріально налаштованих дослідників ми матимемо навіть серед цих двох головних стратегій світоглядних дуже багато угруповань, які між собою будуть вирізняти різні погляди як на довкілля, так і на місце та можливості людства з приводу екологічних питань та екологічних стратегій.

Питання «есхатологічна екологія» досить цікаве, але воно на думку автора статі не може у силу певних власних можливостей впливати, бо упереджено діє. Глобально вирішити екологічні питання для всіх, також не у можливостях його представників, бо ідеї фаталізму, ідеї «невмешательства» до створеного світу досить розповсюджені серед релігійно настроєних та далеких від реального «світського» а значить, для більшості цих людей може зародитися ідея «другорядного» матеріального світу, а саме світу, у якому ми з ними усіма живемо. Це приведе скоріш до нерозуміння потреби намагання зупинити екологічної катастрофи або надії, що за нас «само собою все відбудеться» або покірне очікування дня «страшного Суду». Досить

цікавішими та дійсно важливими для філософських розмислів для нас з теоретичного погляду на Людину, Природу, Космос, Всесвіт, взаємовідносини «людина – Бог», «Людина – Природа», «Людина – Всесвіт», «Людина – Текст (Біблія)» є теоретичні дослідження релігійних філософів, наприклад розмисли Лосського, який торкався питань творіння та космічного порядку [4, с.492–644], та наводить приклад того, що розуміння «неба та землі» першого дня є весь всесвіт, світ видимий та невидимий, світ розумом осягаємий.

Таким чином він наголошує, що «небо» – це «вся неосяжність духовних світів, об'ємлюючих наше земне буття, це нескінченні множини ангельських сфер» [4, с.492], Досить цікавим є наголошення, що «Григорій Нисський бачить у 99 вівцях, залишених на висотах, символіку ангельської повноти, сота, заблудна вівця – це наш земний світ» [4, с.492]. Таким чином важливим для екологічних питань є аналіз розуміння та метафоричної інтерпретації буття, духовного буття та розуміння матеріального світу ідеалістично спрямованою людиною, бо такий рівень роботи з метафорами та текстами доповнює та збагачує людське пізнання, але й дає розуміння ускладнень у подальшій долі намагань людства суспільно вирішити власні проблеми, проблеми тварин та природи, проблем технічного та соціо-технічного порядку. Також важливо аналізувати та порівнювати роздуми стосовно питань людської особистості, проведених цим автором [4, с.645 – 665], але й у питаннях збереження довкілля потрібна не тільки чистота душевна, чистота духовна, але й рішучість та дія, відповідальність та сила духу, направлена на продовження розпочатої роботи та дослідження природи (у тому числі й людської особистості, суспільства та аналізі наслідків сучасних технологій та боротьби з результатами нашого недбальства).

Отже, філософія як і наука це особливий вид пізнавальної діяльності, який направлено на вироблення об'єктивних та системних знань, одним з яких є й предмет екології та її досліджень.

Список літератури: 1. *Арендт Г.* Становище людини [текст] / Г.Арендт ; [пер. з англ. М. Зубрицька] – Львів : „Літопис”, 1999. – 254 с. 2. *Биология* [текст] / [В.Н. Ярыгин, И.Н. Волков, В.И. Васильева и др.] под ред. проф. В.Н. Ярыгина. – М.: Медицина, 1987. – 448 с. 3. *Кобылянский В.А.* Философия экологии: общая теория экологии, геоэкологии, биоэкологии. Учебное пособие [текст] / В.А. Кобылянский – М.: Фаир – Пресс, 2003. - 192с. 4. *Лосский В.Н.* Боговидение [текст] / В.Н. Лосский; [пер. с фр. В.А. Решиковой], Сост. и вступ. ст. А.С. Филоненко. – М.: ООО „АСТ”, 2003. – 759, [9] с. – (Philosophy). 5. *Манжура В.И.* Homo Fortunatos: между энтропосом и антропосом [текст] / В.И. Манжура // Культурологічний вісник. науково – теоретичний щорічник Нижньої Наддніпряниці. – Запоріжжя: Просвіта, 2006 – Вип.17. – 196 с. 6. *Маца К.О.* Роль екологічної освіти в формуванні нового екологічного світобачення [текст] / Маца К.О. // Людина і довкілля. Проблеми неоекології – 2000. – Вип. 1. – 148 с. 7. *Некос В.Ю.* Формування неоекології – результат дії закону спадкоємного оновлення наукового знання [текст] / В.Ю. Некос // Людина і довкілля. Проблеми неоекології – 2000. – Вип.

1. – 148 с. **8. *Философия и экологическая проблема*** [текст] / А.Д. Урсул, М.И. Будыко, А.Н. Чумаков и др. [под ред. д. филос. наук, проф. Мамедова, д. филос. н., проф. Микешина Л.А. и др.] — М.: 1990. — 313 с. **9. *Фоменко М.В.*** Экологическое содержание современного христианства [текст] / М.В. Фоменко // Культурологічний вісник. науково – теоретичний щорічник Нижньої Наддніпряниці. – Запоріжжя: Просвіта, 2006 – Вип.17. – 196 с. **10. *Хейзинга Й.*** Homo Ludens. В тени завтрашнего дня [текст] / Й.Хейзинга [пер. с нидерланд В. Ошиса]. – М.: ООО „издательство АСТ”, 2004. - 539 [5] с. – (Philosophy).

Надійшла до редколегії 1.06.09
Рецензент: канд. філос. н., проф. М.А. Єрмоловський

УДК 101.1+316.343.652

В.В. БУЛАВИНА, старший преподаватель, НТУ «ХПИ»

УНИВЕРСИТЕТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ПРИЗВАНИЕ И ПРОФЕССИЯ

В статье рассматриваются особенности существования университетской философии как социокультурного феномена. Обращаясь к критике университетской философии, автор анализирует специфику существования философии как профессии и возможность ослабления оппозиции «призвание-профессия».

Ключевые слова: университетская философия, софистика, критика, профессия, призвание.

В статті розглядаються особливості існування університетської філософії як соціокультурного феномену. Звертаючись до критики університетської філософії, автор аналізує специфіку існування філософії як професії і можливість зняття опозиції «покликання - професія».

Ключові слова: університетська філософія, софістика, критика, покликання, професія.

The article discusses the peculiarities of the university philosophy existence as a sociocultural phenomenon. Referring to the university philosophy criticism, the author analyses the philosophy specificity as a profession and the possibility of attenuation of 'vocation-profession' opposition.

Keywords: university philosophy, sophistry, criticism, vocation, profession

Одним из первых обращений к проблеме университетской философии была статья А. Шопенгауэра «Об университетской философии» («Ueber die Universitäts-Philosophie»), напечатанная в «Parerga и Paralipomena» [11], в которой «университетская философия» выводится как антипод истинной философии, в противопоставлении «философии по призванию» и «философии по профессии», при чем последнюю А. Шопенгауэр характеризует как бесполезную, как «философское ремесло», замечая: «...я постепенно пришел к тому мнению, что упомянутая польза университетской философии перевешивается тем вредом, который философия как профессия причиняет философии как свободному исканию истины, или философия по

поручению правительства – философии по поручению природы и человечества» [11, с.107]. Осмысление университетской философии в свете оппозиции призвания и профессии было сделано А. Шопенгауэром в период становления «классического» университета, модель которого была предложена В. фон Гумбольдтом. И обращение к дискурсу об университетской философии, начатому А. Шопенгауэром, особенно актуально сейчас, когда происходят коренные трансформации в системе образования и требуется новое осмысление роли и места философии в универсуме наук.

Поскольку критика университетской философии, предпринятая А. Шопенгауэром, была воспринята в дальнейшей философской традиции, рассмотрим ее более подробно. Основными чертами университетской философии, подвергшимися критике Шопенгауэра, являются 1) сведение философии к ремеслу, профессии, 2) служение философии схоластике и религии, 3) служение философии целям государства и правительства, 4) господство определенных систем философии и нетерпимость к новым. Необходимо отметить, что критика А. Шопенгауэра не касалась всего исторического периода существования университетов, а лишь «полстолетия, истекшего со времени Канта», однако подобная критика профессиональной (в том числе – университетской) философии осуществлялась на всем протяжении существования философии.

Так А. Шопенгауэр отождествляет «университетскую философию» с «философией как профессией», подразумевая под этим «философию по поручению правительства», «хлебную философию» и тем самым выражая протест против превращения философии в «чиновничью науку». Напротив, истинная философия понимается как «свободное искание истины», как «философия по поручению природы и человечества» [11]. И оппозиция «призвание – профессия» вводится как аналогичная античной оппозиции (истинной) философии и софистики.

Софистика была первым обозначением «профессионально практикуемого и профессионально преподаваемого умения уместовать» [3, с.7]. И само название «софистика» приобрело негативный оттенок еще во времена античности, подвергшись критике со стороны философов сократической традиции: так в «Метафизике» Аристотель называет софистику «философией мнимой, а не действительной», полагая, что она отличается от философии «выбором образа жизни». Таким образом философии – науке единственно свободной» противопоставляется софистика – ремесло, существующее ради выгоды тех, «кто подделывается под философов» [1] и которые вынуждены брать плату вперед, «потому что никто не дал бы денег за их знания» [2, с.198], поскольку «каждое из этих

частных лиц, взимающих плату (большинство называет их софистами...), преподает не что иное, как те же самые взгляды большинства и мнения, выражаемые на собраниях, и называет это мудростью» [8, с.246]. И это ремесло предстает в диалоге Платона «Протагор» [9] как «постыдная профессия»: Гиппократ, собиравшийся учиться у Протагора признал, что ему «по-правде было бы стыдно появиться среди эллинов в виде софиста». А. Шопенгауэр, адресуя читателя к «Протагору», замечает, что «философия не пригодна быть хлебным ремеслом» и что «зарабатывать деньги философией – это всегда у древних было признаком, отличавшим софиста от философа» [11]. А. Шопенгауэр полагал, что университетская философия «продажна», приводя в качестве аргумента укоры Аполлония Тианского своему противнику Евфрату о торговле мудростью. Возвращаясь в своей критической работе к позиции античных авторов, Шопенгауэр отрицает сложившуюся университетскую традицию взимать оплату как оплату за труд. Проблема соотношения философии как служения истине, как поиска истины и как способа получения прибыли, поставленная еще в период античности, активно обсуждалась и в средневековой схоластической традиции. Так в 12-13 вв. в университетах остро встала проблема оплаты за обучение, и позиция, определяющая знание как дар божий, который не подлежит продаже (и, следовательно, неэтично взимать плату за обучение), противостояла позиции, понимавшей оплату за обучение не как торговлю знаниями, а как плату за труд [9, с.112-115.]. И эта, распространившаяся в период Протестантизма, трудовая парадигма оказала влияние на институализацию университета и университетской философии [5].

В университетах эпохи модерна, сформировавшихся как национальные высшие учебные заведения, произошло объединение преподавания и (научного) исследования. Таким образом, согласно «классической модели», постулированной немецкими философами (И. Кант, В. фон Гумбольдт и др.), Университет имеет целью исследование как поиск истины. Эта цель во многом совпадает с целью философии: поскольку философия есть «любовь к мудрости», ее цель – поиск/исследование истины, знания. Таким образом, в модели «классического университета» философия изменяет свой статус: имеющая второстепенное значение в средневековой иерархии факультетов, в новоевропейском образовательном пространстве университетская философия занимает лидирующие позиции, а философский факультет осмысливается как ядро Университета.

А. Шопенгауэр полагал, что истинная философия должна отказаться от «служения» как теологии, так и целям государства и правительства. Полагаем, что такие взгляды, во многом, определялись той дискуссией об идее университета, которая разворачивалась во вновь основанном

Гумбольдтом Берлинском университете. Сам Гумбольдт, творец университетской реформы и зачинатель до сих пор продолжающейся дискуссии «об идее университета», пытался найти компромисс между университетской автономией, определенной изоляцией университета от общественной жизни и государством. Его идеи о роли государства в образовании выражены в работе «О внутренней и внешней организации высших научных учреждений в Берлине»: «Государство должно осознавать, что прямое влияние с его стороны недопустимо, любое вмешательство в дело неминуемо будет создавать новые преграды...» [7, с.26], таким образом, В. Гумбольдт отстаивал идеи автономного университета, существующего при поддержке государства.

Социальное развитие в 19-20 веках привело к появлению тоталитарных государств, в которых университетская философия являлась не столько «любовью к мудрости», сколь провозвестником государственной идеологии. Тем самым университетская философия становилась не только гарантом идентичности «людей университета», но и на нее возлагалась «мировоззренческая функция» – функция формирования мировоззрения, такого, которое бы соответствовало государственной идеологии. Таким образом, можно охарактеризовать, в частности, ситуацию в Советском Союзе. Тем не менее, и низведенная во многом до идеологии, университетская философия формировала мировоззренческое единство на основе идеи рациональности.

В 20 веке «массовизация» образования и увеличение числа университетов (особенно во второй половине 20 века) способствуют распространению университетской ментальности и идеалов либерального образования: так «студент приходит в университет, будучи продуктом определенной этнической, культурной, национальной, языковой, религиозной среды, но в университете его познакомят с универсальной культурой, которая приподнимает его над барьерами, разделяющими нации и эпохи. Короче говоря, ему предлагалось заново осознать себя как индивида в свете универсальной человеческой цивилизации и культурной традиции» [10, с.80].

Изложенные А. Шопенгауэром в его работах критические замечания в адрес университетской философии стали основой для рефлексии академическим сообществом указанных проблем. Проблема соотношения философии как призвания и философии как профессии является актуальной и в современном философском дискурсе. Так в 2005 году на философском факультете СПбГУ состоялся круглый стол на тему «Philosophie als Beruf» – «Философия как призвание и как профессия». Такая формулировка отсылает к докладу М. Вебера «Наука как призвание и профессия» – «Wissenschaft als

Beruf» [4]. Однако пост-Веберовские дискуссии о соотношении призвания и профессии в значительной степени отличаются от той жесткой оппозиции, к которой обращался Шопенгауэр. У Шопенгауэра мы находим резкое противопоставление, различие призвания и профессии, в дискурсе Вебера призвание и профессия существуют как единство, и это фиксируется в термине «Beruf», одновременно означающем и призвание, и профессию.

Однако следует принимать во внимание, что представление о профессии как чем-то отличным от рода занятий и социального происхождения имеет довольно узкое пространственно-временное распространение: профессия как определенный статус оформилась лишь к 18 веку, а стала чем-то всеобъемлющим только в 19 веке. Таким образом, оставляя вопрос о формировании, становлении философии как профессии для дальнейшего анализа, будем учитывать, что и представленная оппозиция (или единство) имеет свои хронологические рамки.

Развитие философии как профессии связано с конкретными историческими практиками, поэтому в значительной мере детали профессиональной организации зависят от особенностей государственного и социального устройства той или иной страны: в современном мире в одном государстве философ и преподаватель философии будут одной профессией, а в другом – двумя.

Традиционное определение того, что есть профессия, связано с экономическими факторами: профессия – это «длительная деятельность, которая (обычно) служит источником дохода человека и тем самым является основой его существования» [5, с.125]. С другой стороны, становление профессии – это социальный процесс, и поэтому профессией считается такой вид занятий, который имеет социальную ценность, признается обществом. Профессия философа имеет свои характерные черты:

1. Представитель профессиональной философии прошел через систему квалификационных испытаний, которые могут проводиться как государством и его институтами, так и профессиональной корпорацией, международными организациями. Результаты квалификационных испытаний должны подтверждать, при чем могут быть разные процедуры признания такого подтверждения. Содержание и форма такого рода испытаний также может отличаться.
2. Для получения профессии необходимо пройти профессиональное обучение (формы и виды такого обучения могут быть различными).

3. Занятия философией является формой социальной реализации как способ получения средств к существованию, как самоутверждение в профессиональном сообществе.

В основном, профессией философа является преподавательская деятельность: преподавание философии или связанных с нею дисциплин, в меньшей степени профессия философа предполагает отделенную от преподавания исследовательскую деятельность (что во многом обусловлено немногочисленностью исследовательских организаций и малой подвижностью рынка специальной философской литературы).

Профессиональная философия по сути включает в себя два рода занятий: занятия преподаванием философии и занятия философией. При чем занятия философией могут выражаться как вопрошание в связи с уже существующей и разработанной проблематикой (занятия историей философии отсылают нас к тексту-оригиналу, таким образом, проблемы оказываются в уже существующем пространстве философии), так и как открытие в виде разработки неисследованных проблем, становление собственного поля философского вопрошания. И то, и другое является философским творчеством, в котором находит выражение творческая активность философа, зафиксированная преимущественно в письменных жанрах.

Занятие преподаванием сконцентрировано преимущественно в устных жанрах: лекция, семинар, диспут. Преподавание требует помимо творческой активности множество других специфических навыков, прежде всего – навыков педагога. Основная задача такого рода занятий сконцентрирована в социальной сфере: преподаватель транслирует определенные культурные стандарты мышления, культурные матрицы, способствует активизации творческих усилий студентов, способствуя сохранению и развитию философии как социальной практики.

Выводы: Для того чтобы профессиональная университетская философия могла успешно существовать в обоих модусах (и как личное творчество, и как преподавание, то есть и как призвание, и как профессия), необходима определенная свобода, которая осуществима в университете благодаря его автономии, а также признание философии как социально значимой деятельности.

Список литературы: 1. *Аристотель*. Метафизика [Текст] // Аристотель. Соч.: В 4-х т. – Т.1. - М.: Мысль, 1976. - С.5-370. 2. *Аристотель*. Никомахова этика [Текст] // Аристотель Соч.: В 4-х т. – Т.4. - М.: Мысль, 1984. - С.53-294. 3. *Аверинцев С.С.* Античная риторика и судьбы античного рационализма [Текст] /Аверинцев С.С. // Образ античности. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – С.7-39. ISBN 5-352-00742-1 4. *Вебер М.* Наука как призвание и профессия [Текст] // Вебер М. Избр. произведения: [Пер. с нем.] — М.: Прогресс, 1990. — С.707-735. - ISBN 5-01-001584-6

5. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма [Текст] // Вебер М. Избр. произведения: [Пер. с нем.]. — М.: Прогресс, 1990. — С. 44-271. - ISBN 5-01-001584-6. 6. Гофф, Жак Ле Интеллектуалы в Средние века [Текст] ; [пер. с фр.], 2-е изд. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2003. — 160 с. - ISBN 5-288-03334-X. 7. Гумбольдт В. фон Про внутрішню та зовнішню організацію вищих наукових закладів у Берліні [Текст] // Идея университета. Антология. — Львів: Літопис, 2002. — С.25-33. - ISBN 966-7007-68-4. 8. Платон. Государство [Текст] // Платон Государство. Законы. Политик / Предисл. Е. И. Темнова. — М.: Мысль, 1998. — 798 с. — С. 63-384. - ISBN 5-244-00875-7. 9. Платон. Протагор [Текст] // Платон Собр. соч. в 4-х т. - Т. 1. - М.: Мысль, 1994. — С. 418–477. 10. Серл Дж. Политика и гуманитарное образование [Текст] // Отечественные записки. - 2002. - N 1. - С. 76-90. 11. Шопенгауэр А. Об университетской философии [Текст] / Шопенгауэр А. // Собр. соч. в 6 т. [Пер. с нем.]— Т. 4. Parerga и Paralipomena. В 2 т. — Т. 1. Parerga. — М.: Республика, 2001. — С. 106-149.

Поступила в редколлегию 1.10.2009
Рецензент: канд. филос. наук, проф. М.С. Курочкина

УДК 130.2

І.Є. КОРОЛЬОВА, аспірантка, ХНУ ім. В.Н. Каразіна

ІДЕАЛ «ДОСКОНАЛОЇ ЛЮДИНИ» У ПРАВОСЛАВ'І

Стаття присвячена аналізу досконалої людини у православ'ї. Розроблена семантика «ідеальної людини», «досконалої людини» та «нової людини» у просторі етико-аксиологічних категорій Нового Заповіту. Використано герменевтичні та концептуально-семантичні методи аналізу релігійно-теологічних текстів християнства. Виявлено зміст морально-етичних категорій в христології.

Ключові слова: ідеальна людина, нова людина, досконала людина, християнська етика.

Статья посвящена анализу совершенного человека в православии. Разработана семантика «идеального человека», «совершенного человека» и «нового человека» в пространстве этико-аксиологических категорий Нового Завета. Используются герменевтические и концептуально-семантические методы анализа религиозно-теологических текстов христианства. Виявлено содержание морально-этических категорий в христологии.

Ключевые слова: идеальный человек, совершенный человек, новый человек, христианская этика.

The article is devoted to the analysis of a perfect man in the Orthodoxy. To outline the appearance of Christ as a perfect man within the limits of the Sainted Letter, with the stressing (accentuation) on the messages of St. Apostle Pavlo, Evangel from St. Matvij and St. Mark. The research novelty is conditioned by the bringing of the hermenevtik and conceptually-semantic methods, of the analysis in the religiously-theology texts of Christianity and by the exposure of maintenance of morally-ethical categories in a Christology.

The keywords: ideal man, new man, perfect man, the Christian ethics.

Майже кожний текст православного навчання торкається великого кола етичних проблем. Проблема досконалої людини не є автономною. Як складова вона входить в універсальну, вселюдську моральну християнську

доктрину. Безпосередньо темі людини присвячені такі тексти: свт. Григорія Нісського «Про устрій людини», свт. Григорія Богослова «Слово про природу людини», Немесія Емесського «Про природу людини», трактат Блаженного Августина «Сповідь» («Confessiones»), також роздуми етичного характеру містять твори «Про Тройцю» («De civitate Dei»), «Про місто Боже» («De Trinitate»), тлумачення свт. Іоана Золотоустого на Старий і Новий Заповіт. Ще раніше у «Представленні апостольської проповіді» святого Іринія Ліонського – першій спробі біблійного катехізису, викладаються правди віри і одкровення про людину, та наводяться їхні докази, взяті зі Святого Письма.

Традиції євангельського світорозуміння і уяви про довершену людину, які склалися за часи Київської Русі осяянні творчістю Іларіона Київського, автора «Слова про Закон і Благодать», Климента Смолятича, який виклав свою духовну позицію в «Посланні», Нестора–літописця, Кирила Туровського, Володимира Мономаха, Петра Могили, Георгія Кониського, та багатьох інших.

З авторів, більш близьких нам за часом : свт. Ігнатій (Брянчанінов) «Слово про людину», арх. Кіпріан Керн «Антропология св. Григорія Палами», свт. Лука (Войно-Ясенецький) «Дух, душа і тіло», В.Зеньковський, Б.Цимбалістий та деякі інші.

В досягненні людиною досконалості с точки зору православ'я можемо виділити три основних етапи. По-перше, треба уяснити що є подоба Бога в людині, осягнути своє покликання і своє призначення в світі. По-друге, необхідне перетворення принципу християнської любові в глибинну внутрішню настанову індивіда в його стосунках зі світом, людьми, Богом; в формуванні внутрішньої потреби в постійному богоспівкуванні (то, що Бубер називав стосунками «я-ты»). По-третє: визволення від злих помислів та гріхів, таким чином досягнення подоби Божої.

Досягнення досконалості здійснюється на практиці духовного діяння в межах життєвого шляху індивіда. Духовні діяння мирянина дають можливість перетворення аж до відображення святості Божої. Чернеча аскеза приводить до найбільшої моральної досконалості. За словами преп. Ніла Романського: «Чернець є ангел , а діло його є милість, мир і жертва хвали»[8, с.695]. Цей теозис є результатом з'єднання особистих зусиль індивіда і Божого дару. Важливо відзначити, що на кожному новому етапі, усе те, що було найголовнішим на попередньому, набуває нових якостей, нового розвитку.

Про досконалість, як святість і вірність згадується іще у Старому Заповіті. « І сказав Господь Мойсею, промовляючи: Об'яви усьому суспільству синів Ізраїлевих і скажи їм: святі будьте, як і Я Господь, Бог

Ваш» [Левіт, 19:1-2]. «Коли прийдеш в землю, яку Господь, Бог твій дасть тобі...будь вірним перед Господом, Богом твоїм» [Втор.18:13]. Новий Заповіт розкриває поняття досконалості через навчання Ісуса Христа і стверджує народження нової людини на відміну від людини Старого Заповіту. Тій духовно наново народженій людині і призначено стати досконалою, як Отець наш Небесний. Образ Божий – те, що дано було людині споконвічно, що було укладене в людину Богом, а подоба – те, що дано в потенціалі, що людина мала досягти своєю працею, діяннями, вірністю Божим заповідям. Архімандрит Софроній Сахаров так каже про це: «Євангелськими заповідями я закликаюсь актуалізувати, реалізувати мою персональну богоподібність, стати особистістю-іпостасью, подолати лімітацію індивідуума, якій ніяк не може зійти від образу до Подоби – це і означало зійти до обожнення. Ціллю усього життя людини є досягнення найбільшої повноти богоуподібнення: людина має стати по благодаті тією, яким Бог є по своїй природі, має прилучитися до Божої досконалості і оволодіти Божими якостями. Людина мала засвоїти Божі якості, зробити їх «своїми». Одна справа получити щось в дар, інша – навчитися користуватися цим даром, як своєю власністю. Сам Бог обіцяв бути керівником людини, якій треба прагнути йти за Богом» [1, с.186.].

Святе Писання проголошуючи, що людина створена по образу і Подобі Божій, говорить нам про те, що людина у своїй природі буде мати якості Троїстого Бога, які в абсолютному ступені має тільки Бог. Тому людина наділена богоподібною свободою. Ця свобода означає для неї можливість вибору особистої долі і буде настільки необмеженою, що людина, якщо захоче, зможе відпасти від Бога та своє бажання жити так, як їй заманеться протиставити волі Божій і промислу Божому про людину. Володимир Лосський [12, с.49] зауважує, що Бог як творець людини узяв на себе відповідальність за відкуплення і спасіння людини у тому разі, якщо вона не захоче жити згідно з волею Божою та по його заповідям. Такім чином, тільки після того, як Три Особи Святої Трійці взяли на себе відповідальність за долю людини, Бог приступив до творення по Своему образу і Подобі.

Отці Церкви по різному відповідали на питання що є образом Божим в людині. Слова про повноту подоби аж до тотожності бентежить тих, хто розуміє це, як злиття з Богом до нерозрізненості. Споконвічно між Богом та людиною існує онтологічна дистанція: Бог – ніким та нічим не зумовлене Першо-Буття, люди – Його творіння. В акті творення Творець повторює Себе у творінні і тому, услід за Отцями Церкви можемо говорити про три основні ознаки образу Божого:

1. Любов – як образ Божий в людині.

2. Душа і розум, якими обдарована людина на відміну від усіх інших земних створінь.

3. Творчі здібності, завдяки яким людина постає, як посередник між Богом та світом.

Іоанн Богослов говорить «Бог є Любов» [1 Ін. 4:16]. Людині, образу Бога любові властиві стосунки любові, любов є найглибше виявлення людської суті. Любов не відзначається опозиційно, через протиставлення «Я-не Я». Бог єдиний у трьох Іпостасях Отця, Сина і Духа. Іпостасі пов'язані між собою різними стосунками їх породження (Сина Отцём) і виходу (Духа від Отця через Сина) є водночас незліяними та взаємопроникаючими, існують у довершеній формі спілкування що характеризується, як періхоресис (танцювальне коло, російською – «хоровод») за вченням Іоанна Дамаскіна [9]. Періхоресіс є довершена форма спілкування у любові нетлінній. Людина відображає іпостасність святої Трійці. Бог створив Адама і Єву(чоловіка і жінку, а не самозамкнену монаду) нащадків – вселюдство. В усіх людей одна природа, одна сутність, в той же час кожна людина неповторна особистість. Ніщо самозамкнене, самоізолюване не може бути любов'ю. Кожен із нас реалізується, як особистість через спілкування з іншими людьми. Людина стає людиною завдяки спілкуванню та існуванню серед людей. Через інших людей людина долучається до досвіду пізнання любові. Досвід любові людина пізнала іще в раю: любові до Бога і любові одна до одної. На жаль людина не зберегла вірності Богові, а пізніше і подружньої вірності. Та підчас земного перебування людина завжди шукає любові, що є виразом її туги за первозданним станом богоподібності. Усе найкраще, що створене людиною у цьому світі присвячене любові до Бога і любові між чоловіком і жінкою. Самі величні і прекрасні твори літератури, музики, живопису присвячені тим двом силам, що колись були єдиною інтегральною силою. Любов Бога до світу дає життя світу, і любов людини дає життя усьому суспільству: від своєї сім'ї до вселюдства. Таким чином, образ Божий в людині відкривається у тому, що людина багатоіпостасна і здатна любити. Завдячуючи цій багатоіпостасності, тому що людина не сама, реалізується повнота життя в людині і вона може жити тим «життям пренадмірним», яке захоплює її, дає її щастя і блаженство, це життя яким живе у Собі, в середині Свого буття і Своєї сутності Свята Трійця.

Бог створює людину з матерії («праха земного») і Духа («вдунув у обличчя його дихання життя, і стала людина душею живою») [«Буття» 2:7]. За своєю тілесною природою людина-плоть від плоти землі, а душа її «часточка Божества», як зауважує святий Григорій Богослов [5]. В людській душі, а точніше, в її найвищій часточці – розумі, або логосі, – святі Отці бачать образ Божий. Ні одне створіння у світі, окрім людини не має

розуму. У тварин є жива душа, є почуття, є здатність бути вірними. Деколи тварини виявляють більшу вірність до людини ніж люди один до одного. Та у тварин немає такої повноти буття, яке має людина завдяки розуму. Розум надає людині можливість пізнавати красу навколишнього світу, а через нього велич, могутність і премудрість Божу.

Людина створена як подовжувач творчої справи Бога-Творця. Бог творить з нічого, а людина творить з твореного Богом матеріалу. Весь світ надається людині щоб вона творчо перетворювала його, доводила до досконалості, повертаючи Богу його іще більш прекрасним, завдяки розумовим і духовним зусиллям укладеним людиною в творчий акт перетворювання.

У перших главах книги Буття Бог привів усіх тварин до людини, щоб та дала назву кожній. Здатність людини давати назву тварині є здатністю проникати в суть речей. Ім'я – символ його носія, намагання у декількох звуках охарактеризувати сутність того, кому воно належить. Тварина не може дати ім'я іншому створінню, вона спроможна тільки відкликатися на своє ім'я. Не будши творцем світу матеріального, світу тварин, людина стає співучасником Бога у творчому акті, поділяючи радість володіння світом. Завдяки тому, людина – істота розумна, має у собі риси Божого Логосу, Розуму, Слова, вона стає царем Всесвіту.

Людина вводиться Богом в матеріальний всесвіт, як посередник між Богом і твар'ю. Подібно тому, як священик під час літургії, промовляє «Твоє від твоїх», вертаючи Богу Його дари с вдячністю, людина покликана до володіння світом для того, щоб царювати над ним, вести світ до досконалості і обожнення. Через виконання заповідей людина має повертати світ, як дар Божій, Самому Творцеві, Який поставив його господарем і царем світу. У цьому був зміст заповіді про обробляння раю. Рай не потребував того, щоб його обробляли, у раю було вдосталь плодів необхідних людині і усім, хто населяв рай. Обробляння раю потребувала людина, щоб навчитися творчості. Хоч людина на відміну від Бога не може творити з нічого, вона може брати дари Божі і удосконалювати їх, доводячи до більшої краси і гармонії. Заповідь удосконалювання та помноження наданих людині дарів проголошена Ісусом Хрестом в притчі про таланти [Мт. 25:14-30].

Програма пошуку моральної довершеності, яка була задана у Нагірній проповіді, розвинена у заповідях блаженства доходить до апогею, коли Христос говорить про досконалість на тайній вечері: «Я в них, а Ти в мені, щоб були досконали в одно» [Ів. 17:23]. Слова Христа відомі нам через одкровення апостола Івана представляють остаточну ціль християнської досконалості – обожнення людини.

Досконала людина і в чотирьох Євангеліях, і в Посланні дуже часто розкривається через поняття «нової людини». Як відмічає С.С. Хоружий «різниця між «ноювою людиною» і «досконалою людиною» в новозавітному дискурсі – скоріше в тональності і розстановці акцентів, чим в сутності змісту. Не ставлячи в центр досконалості, не приділяючи йому особливо значущої уваги, цей дискурс, не менш того, так тлумачить і пристосовує його, що воно відкрито входить в арсенал тих понять, посередництвом яких стверджуються нові, автентично християнські позиції в онтології і антропології» [18, с.52].

«Нова людина» в етиці Нового Заповіту означає розрив зі старим життям і пов'язаним з ним світосприйняттям, радикальне переродження, яке дає дар Божої вічності, щоб Боже життя стало нашою невід'ємною власністю. Для більш глибокого розуміння змісту поняття досконалості С.С. Хоружий пропонує аналіз співвідношення в темі людини «нового» та «старого» [17, с.28].

Уявлення про досконалість, довершеність формулюються іще в античній філософії. В Старому Заповіті є близькі, аналогічні поняття, які можна зіставити з «досконалою людиною» – це «обрані» та «праведні». Принципова відміна «обраної» від «досконалої» людини у тому, що «обраність» не залежить від волі людини. «Кого вибере Господь, той буде свят» [Числа, 16,7].

Обрані Богом – це рід, члени якого не зіставляються і не порівнюються з іншими людьми. Їх обирають не по заслугам, зрозумілим земній людині, чи іще якимсь якостям. Основа їх статусу виключно у відношенні до них Бога, а не в співвідношенні з іншими людьми. Так були обрані Адам, Соломон, Давид і відповідь чому саме вони, знаходиться за межами людської логіки чи етичного обґрунтування.

У повсякденному вжитку «досконалий» має значення стосовно предметів у найвищому ступені. Це означає що по природі своїй люба річ має градації, ступені які допускають змінювання, перехід між ними. Діапазон відмінностей не є безкінечним, і існує деяка межа – якою і є «досконалість». Поняття, яке має яскраво виражений ціннісний аспект припускає, що ступені, які стоять ближче до межі – мають перевагу тому, що більше і повніше обдаровані якимось бажаними і цінними якостями. Сама же досконалість є повнота, абсолютне втілення тих якостей. Не обов'язково досконалість має характер видимого образу, та обов'язково є визначеною. Таким чином, досконалість завжди є досконалість чогось, конкретно вираженого і як вища ступень розкривається через зіставлення, співвідношення «досконалого» з іншими людьми.

Оскільки, «обраність» залежить виключно від волі Божої, то тільки відносно «досконалості» можна говорити про шляхи її досягнення. Хоч це поняття різних семантичних рядів, переплетення і взаємодія тих понять виникає при усвідомленні шляху до досконалості. Поняття Божої обраності увійшло у Новий Заповіт розкриваючи нові змістові відтінки. Необхідність усвідомлення людиною самовдосконалення неодмінно і непорушно пов'язана з благодаттю – даром, який надається тому, кого вибере дарувальник, «за вибором ласки» [Рим.11,5].

У Старому Заповіті праведні ті, що оправдані перед Законом і Судом, який надається Самим Богом. Для праведників головна умова – виконання Закону у своєму житті. Так у Старому Заповіті досконалі, ідеальні Ной і Іов – ті, що жили за Законом. Усе, що стосується волі Божої відносно людини, за думкою старозаповітних праведників, обмежене переліком суворо означених приписів. Такий погляд на праведність і досконалість ніяк не співпадає з Євангелієм Христа. Тепер нове розуміння досконалості невід'ємно пов'язане з Христом, як сказано в Кол.1:28: нова людина має бути «досконала у Христі Ісусі».

Апостол Павло говорить, що Закон нічого не довів до досконалості» [Євр.7, 19] і наслідування Старого Заповіту не може привести людину до вершин її духовних можливостей. Таким чином, «досконалість» за Старим Заповітом, позначена поняттям «праведності» порівнюючи з розумінням досконалості у Новому Заповіті є тільки початковою сходинкою на шляху до високого християнського ідеалу людини. Людина має перейти від суворої низки правил зафіксованих у Законі до свободи у вірі, до любові як способу існування у світі. Апостол Павло вводить поняття «праведної віри» (Послання до Римлян, гл.4-6), що спрямовує людину до досконалості, до ідеалу справжнім втіленням якого є Боголюдина – Ісус Христос.

Новий Заповіт ніколи не говорить про довершеність як про щось знайдене, те, чого ми вже досягли. Досконалість виступає як прагнення, як ціль на яку нам вказує Святе Писання, це духовна настанова, принципова орієнтація. Так апостол Павло говорить про недосяжність досконалості: «брати, я себе не вважаю, що я досягнув. Та тільки, забуваючи те, що позаду я спішу до того, що попереду. Я женусь до мети за нагородою високого поклику Божого в Христі Ісусі. Тож усі, що досконалі, думаймо це, коли ж думаєте ви щось інше, то Бог вам відкриє і це... Життя ж наше на небі, звідки ждемо спасителя, господа Ісуса Христа. Який перемінить тіло нашого приниження, щоб стало подібне до славного тіла Його, силою, що нею він може й усе покорити собі» [Філіп. 3, 13-21].

Таким чином у розумінні досконалості нам відкривається християнська діалектика: довершення християнина в тому, щоб завше спрямовувати себе

до досконалості і ніколи не вважати себе уже довершеним, тим який досяг завершеності. Апостол роз'яснює, що справжня ціль християнського спрямування до довершеності є «життя ж наше на небі», коли тіло наше буде преображене відповідно Тілу Христову. Апостол Павло також пише: «Брати, посліпшимо до звершеності» [Євр. 6, 1], «доки всі прийдемо в єдність віри і пізнання сина Бога, в чоловіка звершеного в міру повного віку Христа» [Єф. 4,13], «звернімося до досконалості й не кладімо ізнову засади покаяння від мертвих учинків та віри в Бога» [Євр. 6,1], «...Спафрас, що з ваших слуг Христа Ісуса. Він завжди обстоює вас у молитвах, щоб ви досконалі були та наповнені всякою Божою волею» [Кол. 4,12]. Ми бачимо, що усі ті тексти говорять про довершеність якраз у такому сенсі, що це є ціль до якої прагне християнин. Усі слова апостола Павла дають нам зрозуміти що ж таке звершеність у Ісусі Христі. Ми бачимо, що останній завершуючий ітог духовного шляху – в іншому Божому образі буття. Тут важливі два моменти які у сукупності намічують нову лінію у розумінні досконалості, яка буде пізніше розвинена в містико-аскетичній традиції православ'я. По-перше: християнське поняття звершеності пов'язане з онтологією. У тому зв'язку онтологія стверджує різку межу між досконалим буттям Божим і недосконалим буттям людини. Людська незвершеність має печатку тваринності як первісності і печатку морального занепаду як скінченності. Головний предикат усього звершеного – суверенність, самодостатність. Людина же в силу свого «первинної недосконалості» має буття неособисте, а надане Богом, тому справжня звершеність може належати тільки Богу. Людина прагне досконалості та це насправді є її прагненням Бога, бажанням наближення до Бога як до Першообразу. За думкою апостола Павла, справжня досконалисть, істинне єднання з Богом може бути досягнене через Христа. Адже тут є умова: це може бути звершене тільки зусиллям людини та божественною дією. Ця божественна дія є преображення наше через Ісуса Христа, через благодать Святого Духа яка посилається отцем-Богом через сина. По – друге: воно звершується не в межах емпіричного існування людини, це є перехід в інше божественне буття, онтологічний трансцензус. Людина повинна подолати просторово-часову антропологічну реальність для виходу на найвищі ступені духовного досвіду про які пише Іван Богослов в одкровенні.

За думкою С.С. Хоружего, поняття звершеної людини у повному змісті притаманне Новому Заповіту і може вводитися в християнське богослов'я не як поняття антропологічного, а мета-антропологічного плану, передбачаючи загальні розуміння феномену людини [17, с.29-30]. Якраз таку концепцію послідовно розвиває православне містичне вчення про обожнення. Мета-антропологічний характер поняття досконалої людини виводить його з кола

категорії емпіричного існування оскільки залежить від волі Божої і заздалегідь недосяжний в емпірії ідеал. Тоді можна прийти до висновку, що цей досконалий ідеал який лежить за межами антропології, не є по суті людиною в звичайному розумінні. Та в посланні до філіпійців апостол Павло пише про досконалість людини звертаючись до існуючих у реальному житті християн (хто з нас довершений так має думати). Таким чином, тут можна говорити про дві ідеї досконалості: більш радикальну і менш радикальну, як абсолютне і відносне поняття. І щоб прийти до «абсолютною досконалості», мета-антропологічної досконалості реалізованої в єдності з Богом, треба пройти шлях до нього через «досконалість відносну». Бути на шляху до «абсолютної досконалості» означає весь час утримувати у своєму естві прагнення Бога, тому що ми не завжди можемо це прагнення зберігати. Якщо ж ми навчимося зберігати спрямування до Бога незалежно від навколишнього світу і умов нашого земного буття, то можемо говорити про досконалість прагнення Бога. Якраз про таку звершеність пише Фома Аквінський, який писав про поняття «досконалість цілі» – *perfectio finis*, яке відрізняється від більш значущого «досконалості форми» – *perfectio formae* [15]. У православ'ї таким поняттям виступає поняття синергії. Спрямованість до Бога відноситься до ікономії богоспількування і належить до онтологічних понять. Богоспількування реалізує буттєву природу людини. Спрямованість до Бога ще не означає входження в сутність зв'язку з іншими божественними горизонтами буття, тому його не зможе передати онтологія есенціалістського типу, в якій описуються тільки сутнісні відносини категорій і начал. Воно зможе лише ввійти в таку онтологію, в якій статус онтологічних понять отримують енергійні зв'язки людини з Богом.

Річард Хейз в «Етиці Нового Заповіту» [16] наполягає на тому, що шлях досконалої людини проходить через три основні образи Євангелія: спільнота, хрест, нове творіння. Різні автори «Нового Заповіту» по різному представляють шлях людини до Бога. Так для апостола Луки найбільш важлива роль Святого Духа, його дія на церковну спільноту і на кожную людину. В той же час апостол Марко вважає найважливішим христологію, уподібнення Боголюдині – Ісусу Христу, есхатологічне чекання. Апостол Матвій намагався підкреслити роль Ісуса Христа як авторитетного вчителя для народу Божого. Нагорну проповідь апостол Павло помістив на початку Ісусового служіння, що також забезпечує першочергову роль теми Ісуса як авторитетного вчителя в христології Євангелія. Апостол Іван відкриває одну-єдину метафізичну тайну: Ісус є Той, хто прийшов від Бога і приніс життя, світ і спасіння. Ісус проповідує відкрито всім хто хоче слухати: «Любити один одного як я полюбив вас» [Івана 13, 34]. Це має своєю ціллю свідоцтво світу: «Потому узнають усі, що ви мої учні, якщо будете мати любов між собою»

[Івана 13, 35]. Відповідно апостола Павлу смерть і воскресіння Ісуса Христа були апокаліптичними подіями, які знаменували кінець старого віку і початок нового. Моральну позицію Павла можна зрозуміти якщо весь час пам'ятати про цю апокаліптичність його світогляду. Свою ідентичність та покликання людина має знайти побачивши особисту роль у космічній драмі в якій Бог примирює світ із собою. Послання апостола Павла: «Тож благаю вас, браття, через Боже милосердя, - повіддавайте ви ваші тіла на жертву живу, святу, приємну Богові, як розумну службу вашу, й не стосуйтеся до віку цього, але перемініться, відносно вашого розуму, щоб пізнати вам, що то є воля Божа – добро, приємність та досконалість» [Рим. 12, 1-2]. Спільнота у своєму житті покликана втілювати альтернативний порядок, який слугує знаменням Божого замислу про світ і людину. Спільнота є конкретне соціальне проявлення народу Божого. Ми починаємо бачити когерентність новозаповітної етики відносно людини тільки тоді, коли ми осягаємо її в категоріях спільноти. Таким чином, ми питаємо у першу чергу: «Не що я повинен робити щоб досягти досконалості, а що маємо робити ми?»

Апостол Матвій зберігає слова Марка про наслідування Ісуса через несення хреста. Ісус прийшов не відмінити закон, а виконати його. В Євангелії від Матвія один із тематичних акцентів є спадкоємність Ісуса з Торою. Шість антитез [5, с. 21-48] прямо протиставляють авторитет Ісуса авторитету традиційних тлумачень Закону: у Матвія Ісус розглядає заповіді Закону не як фіксовані нормативні стандарти, а як вказівки на більш досконалу праведність серця, при тому він піднімає планку вимог вище, чим її ставив Закон. Там де Закон забороняє вбивство і перелюб, Ісус закликає полишити гнів і хтивість. Там де Закон вводить обмеження на розлучення і прояв помсти, Ісус закликає взагалі не розлучатися і не мститися. Там, де Закон обмежує заповідь любові любов'ю до ближнього Ісус закликає любити ворогів. Коли Ісус говорить: «Будьте досконалі як Отець Ваш Небесний» [Мт. 5, 48] – це головний зміст в якому Ісус виконує закон Нового Завіту . Ісус розкриває внутрішню інтенцію, він вимагає від учнів праведності, що є «більшою праведності книжників і фарисеїв» [Мт.5, 20]. Ісус «виконує» Тору в тому сенсі, що його життя – типологічне завершення багато численних пророцтв і розповідей Старого Заповіту. Із усіх євангелістів якраз саме для Матвія характерні ремарки які пояснюють читачам події, що так чи інакше сталося в житті Ісуса як виконання того, що передрікали пророки. Це має показати, що в історії спасіння немає нічого випадкового і невизначеного, все вирішено наперед Богом. Все вибудоване в єдине ціле, тому що Ісус-месія зв'язав нитку історії. Матвій намагається показати спадковість Ісуса, Його вчення і Його особистості з Торою, доводячи гармонійне співвідношення між Законом і Євангелієм. Євангеліст писав через півстоліття після розп'яття. В

цей час вже виникла необхідність в роз'ясненні християнам вчення Ісуса. І ми бачимо, як деякі книжники і учителі взяли важку працю збирання передань про Ісуса і шукали кореляцію з Торою. Сам Матвій належав до числа таких книжників. Мабуть, що його адекватно описує речення Хреста, яке зустрічається тільки в Євангелії Матвія: «...Тому кожен книжник, що став навченим про Царство Небесне, подібний до того господаря, що з скарбниці своєї виносить нове та старе» [Мт. 13, 52]. Такий книжник зберігає усе. Ніяка йота чи риса не пропадає. Усьому знаходиться своє місце в повноті Ісусового месіанства. Етика досконалості висловлена в нагінній проповіді відрізняється безсумнівно ригоризмом. Ісусові учні мають бути взірцем, «сіллю землі, світлом миру» [Мт. 5, 13-16]. Дивлячись на учнів Христових люди мають побачити, що є воля Божа відносно устрою людини. Тому християни мають бути праведніші за книжників і фарисеїв. Нагорна проповідь окреслює в загальних рисах характер «нової людини». Відкривається вона «заповідями блаженства»: блаженні, лагідні, милостиві, чисті серцем і ті, хто страждає заради праведності [Мт.5, 3-12]. Парадоксальність цих заповідей показує: Ісусові учні живуть не по звичайним стереотипам, а по принципово іншому укладу. «Блаженні ті що плачуть», можна зрозуміти тільки враховуючи «...бо вони втішаться.» Ісусові учні живуть в очікуванні остаточного Відновлення. При тому усвідомлюючи свою роль у цьому процесі, вони чекають божественного провидіння. Бути досконалим означає навчатися бачити світ з точки зору майбутнього, до якого веде провидіння Боже. Друга частина нагорної проповіді уточнює якою має бути людина, яка намагається здійснити есхатологічне уявлення про божественну праведність. Людина має полишити гнів, насильство, лицемірство і матеріалізм. Замість цієї егоїстичної і корисливої поведінки вона має полюбити своїх ворогів, виконувати обіцянки, вільно прощати, таємно подавати милостиню, довіряти Богу що він потурбується про матеріальне. Якщо зіставити ці заповіді з мішнаїтською галахою чи детальним викладенням кумранського «Уставу спільноти», то зразу буде видно досить широкий і одночасно не повний характер Матвієвської програми.

Ригористичні заклики Матвія до моральної досконалості – не є закликом підкорити себе якійсь всеохоплюючій системі правил. Головною ціллю виконання Ісусових заповідей – є преображення серця, зміна характеру людини, її світобачення. В тексті Матвія спостерігається парадоксальна напруга між його стабільними етичними категоріями і звісткою про те, що прихід Ісуса перетворить усе, включаючи людей, які живуть в підзвітності цим категоріям. Ступінь досконалості людини визначається за її вчинками. Слова та вчинки – є зовнішнім проявом того, що знаходиться в серці. Таким

чином, за Матвієм людські діяння виростають із характеру та характер не стільки визначається природою скільки твориться через навчання праведним путем.

Люди, які відгукнулися на проповідь Ісуса і підкорили себе Його настановам перетворюються. Вони перетворюються так, що їх дії природним чином будуть мудрими та праведними. Вони навчаться розумінню світу, яке необхідне для того щоб жити у вірності Богу. В цьому відношенні моральна позиція Матвія має багато спільного із традицією премудрості. У сперечаннях з фарисеями Ісус двічі цитує пророка Осію: «Милості хочу, а не жертви» [Мт.9, 13; 12, 7]. Перший раз Ісус згадує про милість коли фарисеям не подобається, що він їсть з грішниками і митниками, на що Ісус відповів: «Лікаря не потребують здорові, а слабії!» [Мт. 9, 10-13]. Цей самий епізод викладений і у Марка [Мк. 9, 15-17]. Та Матвій відступає від Маркового тексту і посилається на Осію: «Ідіть же й навчіться що значить: «Милосердя Я хочу, а не жертви». Бо я не прийшов кликати праведних, але грішних до покаяння». В розумінні Матвія текст Осія 6,6 означає, що Боже милосердя простирається на грішників. У другому випадку Ісус сперечається з фарисеями про зривання колосся у суботу. Тут Матвій слідує за Марком, але доповнює в захист поведінки учнів два аргументи, яких немає у Марка. «А я вам кажу, що тут Більший, як святиня! Коли б знали ви, що значить «Милосердя Я хочу, а не жертви», то ви не судили б невинних. Бо Син Людський Господь і суботі» [Мт. 12, 6-8]. Христологічний принцип такий: Ісус більше храму, тому ті що служать Йому, не повинні зберігати звичайні предписання про суботу. У цьому епізоді цей христологічний висновок поєднаний з апіляцією до Осії: «герменевтика милосердя» зменшує заповіді Закону, а то й відмінює їх зовсім. Згадаємо, що раніше євангеліст говорив, що Ісус виконує, а не відмінює Закон. Тепер на прикладі трапез з грішниками і зривання колосся у суботу ми бачимо як наново Ісус трактує Закон. З точки зору Матвія Закон засвідчує про найважливіше: «справедливості, милосердя та вірі». Вчення Ісуса дає новий герменевтичний фільтр, який потребує інтерпретації усього змісту Закону у світлі домінуючого імператива – милосердя. При цьому Ісус пропонує зовсім інакше, чим книжники і фарисеї, «в'яжуть тяжкі тягарі, і кладуть їх на людські рамена, самі ж навіть пальцем своїм не хочуть їх порушити» [Мт. 23,4]. «Прийдіть до мене всі, працюю зморені та перетяжені – і Я дам вам спочинок» [Мт. 11,28]. Цей заклик перекликається з закликком персоніфікованої мудрості, яка часто ототожнюється зі Старим Заповітом. Ті що беруть на себе іго Ісусове, беруть на себе іго Старого Заповіту в інтерпретації Ісуса. Його ярмо – у світі герменевтики й милосердя легке, чого не можна сказати про систематичні роз'яснення Тори фарисеями. Коли фарисеї питаються в Ісуса яка найбільша

заповідь Ісус посилається на Втор. 6, 5 – відповідь природна для кожного єврея, та потім додає: «Полуби ближнього свого, як самого себе». Далі євангеліст відходить від повідомлення Марка, щоб пояснити: «на цих двох заповідях увесь Закон і пророки» [Мк. 22, 40]. Заповідь любові до Бога і до ближнього – найбільші у Торі, як підкреслив ще Марк [Мк. 12, 28-34] і решта заповідей виводяться із тих двох. Таким чином подвійна заповідь любові визначається у ролі так званого герменевтичного фільтра, який регулює відношення до Закону. Учні Христові навчаються оцінювати усі норми Закону у світлі любові і милосердя. Водночас апокаліптична есхатологія перетворюється у Матвія в одну із самих важливих основ моральної поведінки. Матвій підкреслює неочікуваність приходу Суду. Прихід Сина Людського уподібнюється потопу у часи Ноя, чи злодію, який уривається в дім посеред ночі. Притчі про Суд: про вірного і невірного раба [Мт.24:45-51], притча про десять дів [Мт. 25, 1-13], притча про таланти [Мт. 25, 14-30], притча про овець і козлят [Мт. 25, 31-46] підкреслюють безпосередній зв'язок між правильною поведінкою і долею людини на страшному Суді. Ті, хто б'є рабів, розтринькує господарську власність, хто не відзивається на потреби голодних, хворих, страждаючих - вони будуть «викинуті до темряви зовнішньої» [Мт. 25, 30]. Ті, хто виконують свої обов'язки, творчо використовують довірені їм ресурси, служать бідним – підуть у життя вічне [Мт. 25, 46]. Наведені приклади визначають важливі етичні норми, ці норми мають відношення перш за все до справедливого і милосердного відношення з іншими людьми, в якості основного критерію есхатологічного Суду Божого над людськими вчинками встановлюється турбота про бідних і страждаючим у притчі про овець і козлят.

В період між старим часом і часом приходу Христа всі, хто хочуть наслідувати Ісуса мають навчатися жити по Його настановам навіть у стражданні, без безпосередньої присутності Господа. Ісус дає приклад Своїм учням і наказує їм слідувати за Ним, очікуючи есхатологічного завершення. На відміну від Матвія і Івана Марко не дає розрадливих обіцянок про присутність Ісуса зі спільнотою, «Він воскрес, Його нема тут». Учні утішаться коли Син Людський знову явиться у славі, а поки вони мають взяти свій хрест і йти за Ним.

У роздумах про досконалу людину в межах православного вчення варто було б підбити підсумок словами видатного українського дослідника В.С. Горського: «Згідно з фундаментальною засадою, на якій ґрунтується християнське світорозуміння, Бог творить світ, даючи йому Образ. Бог, не маючи образу, є Прообразом усього, що існує в світі цьому. Тим-то ряд Божих творінь можна представити як «літвицю» образів, що відображують один одного й, врешті-решт, Бога – як свій прообраз. Сенс буття людського

розуміється як процес «переображення», що здійснює людина, підіймаючись сходинками «ліствиц» і образів до Бога. Вищий щабель на цьому шляху відводиться образу святості, який уособлював уявлення про найдовершеніше, найдосконаліше, про межу, досяжну для людини на шляху єднання з Богом» [13, с.8].

В результаті дослідження можна зробити висновок, що в христології, а також у вченні Отців церкви можна виділити декілька типів моральних ідеалів: «ідеальна людина», «досконала людина», «нова людина», «обраний народ», які відрізняються морально-ціннісним та концептуальним змістом. В православ'ї статус ідеалу має бого-людина Христос, до якого можуть наблизитися віруючі і стати «досконалими людьми», якщо вони готові прийняти принцип християнської любові і милосердя як спосіб існування у світі, відгукнутися на Євангельську проповідь і підкорити себе Ісусовим настановам преображення.

Список літератури : 1.*Архимандрит Софроний (Сахаров)* Видеть Бога как он есть [Текст] / Архимандрит Софроний (Сахаров).- М. : Путем зерна, 2000. - с.186. 2.*Бердяев, Н. А.* Учение о перевоплощении и проблема человека [Текст] // Переселение душ / Бердяев Н.А. - М.: Ассоциация Духовного Единения «Золотой век», 1994.- 259 с. 3.*Василий Кесарийский.* Беседа первая о сотворении человека «по образу...» [Текст] // Журнал Московской патриархии, 1972, № 1. - С. 34 - 47. 5. *Григорий Нисский* Об устройении человека [Текст] // Григорий Нисский / СПб. : М.: Аксиома, Мифрил, 1995.- С. 135–144. 7.*Добротолюбие.* Тт. 1-5.[Текст] – М.: Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. 8.*Закон Божий* [Текст] М.: Молодая гвардия, 1991.- 714 с. 9.*Зарин, С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению [Текст] / Зарин С.М.-М.: Общество любителей православной литературы, 1996.-740с. 10.*Зелинский, В.* Взыскую лица твоего [Текст] / Зелинский В.- К.: Дух і літера, 2007.- 404. с. 11.*Кураев, А.* Идея переселения душ и раннее христианство [Текст] / Кураев А. М.: Гнозис, 1997.- 336 с. 12.*Лосский, В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви [Текст] // Богословские труды. - Т. 8.- М., 1972.- С. 48 - 71. 13.Образ Христа в українській культурі [Текст] / В.С. Горський, Ю.І. Сватко, О.Б. Киричок та ін. - К.: Вид-дм «КМ Академія», 2003.- 198 с. 14.*Немесий Эмесский* О природе человека [Электронный ресурс] / Немесий Эмесский; пер. с греческого Ф.С. Владимирский. – М.: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла., 1994.- Режим доступа: <http://www.krotov.info/acts/05/1/nemes1.html>. 15.*Тома Аквінський.* Коментарі до Аристотелевої «Політики»/ [пер. з лат. О.Кислюк].- К. : Основи, 2000.-794 с. 16.*Хейз Р.*Этика Нового Завета [Текст] / Хейз Р.- М. : ББИ св. Ап.Андрея, 2005. - 712 с. 17.*Хоружий, С.С.* Заметки к энергийной антропологии. "Духовная практика" и "отверзание чувств": два концепта в сравнительной перспективе [Текст] / С.С. Хоружий // Вопросы философии, 1999, № 3.- С.28. 18.*Хоружий, С.С.* К феноменологии аскезы [Текст] / Хоружий С.С.-М.: Изд-во гуманитар. лит.,1998.- 352 с.

Надійшла до редколегії: 1. 10.2009 р.
Рецензент: канд. філос. наук, доц. В.А. Суковата

И.Н. МОЧАЛОВА, канд. филос. наук, доцент, ЛГУ им. А.С. Пушкина,
Санкт-Петербург, Россия

ДРЕВНЕГРЕЧЕСКАЯ ПАЙДЕЙЯ: СТАНОВЛЕНИЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ИДЕАЛОВ

В статье анализируются особенности становления и развития греческой пайдейи. Показывается, как автономизация интеллектуальной деятельности приводит к появлению философии как многознания. В дальнейшем представителями этой традиции выступают софисты и риторы. Альтернативный образовательный идеал предлагает и реализует в Академии Платон. Подход Аристотеля и практика Ликея представляют синтез философии как «первой философии», или теологии и филодоксии как «второй философии», или физики, что можно рассматривать как важный этап процесса формирования философии как универсальной науки.

Ключевые слова: пайдея, филодоксия, образование, древнегреческая философия.

У статті аналізуються особливості становлення і розвитку грецької пайдеї. Покажуться, як автономізація інтелектуальної діяльності приводить до появи філософії як багатознання. Надалі представниками цієї традиції виступають софісти та риторичі. Альтернативний освітній ідеал пропонує і реалізує в Академії Платон. Підхід Арістотеля та практика Лікею представляють синтез філософії як «першої філософії», або теології і філодоксії як «другої філософії», або фізики, який можна розглядати як важливий етап процесу формування філософії як універсальної науки.

Ключові слова: пайдея, філодоксія, освіта, давньогрецька філософія.

The present paper analyzes some specific features of the formation and development of Greek paideia. It is shown how decoupling of intellectual activity results in appearing the philosophy as multi-knowledge. Later on, sophists and rhetoricians become representatives of this tradition. Plato offers an alternative educational ideal and realizes it within the Academy. Aristotle's approach as well as Lykey's practice constitute a synthesis of philosophy as "the first philosophy", or theology and philodoxy as "the second one", or physics that can be considered as an important phase of forming the philosophy as a universe learning.

Keywords: paideia, philodoxy, education, ancient greek philosophy.

Два последних десятилетия Россия живет в условиях перманентного реформирования всех сторон культуры, в том числе и сферы образования. Успех реформы подразумевает не только осознание идеала, выступающего в качестве ее цели, но и выработку идеала, адекватного современной социокультурной ситуации. Идеалы образованности, предложенные античной культурой, можно, без сомнения, считать базовыми для всей европейской традиции в целом. Думается, обращение к их анализу – это взгляд в прошлое, который может помочь увидеть контуры культуры будущего.

Изобретение слова «философия» античная традиция связывает с именем Пифагора, именно он «первым ввел в Элладу философию» (Isogr. Bus., 28) и

«впервые назвал философию этим именем, а себя философом» (D.L. I. 2). Согласно сохранившимся источникам, к этому Пифагора привело осознание ограниченности человеческого знания по сравнению со знанием божественным. «Упрекая семерых мудрецов (как их прозвали до него), он говорил, что никто не мудр, ибо человек по слабости своей природы часто не в силах достичь всего, а тот, кто стремится к нраву и образу жизни мудрого существа может быть подобающе назван любомудром» (fr. 21a DK), ибо «никто не мудр, кроме бога» (D.L.I, 12) [1*]. Не обладая божественной мудростью, человек должен, по мнению Пифагора, «познавать и наблюдать» (Arist. Progr. fr.20; ср.: fr. 18). По словам Пифагора, человеческая жизнь напоминает «праздничный торг»: «одни природою призваны служить славе, другие служить наживе, и лишь немногие, отбросив все остальные дела, внимательно всматриваются в природу вещей, – они-то и называются «любителями мудрости», то есть философами; и как на состязаниях благороднее всего смотреть и ничего для себя не искать, так и в жизни лучше всего созерцание и познание вещей» (Cic. Tusc. V.3; ср.: D.L.8.8.; Imb. V.P. 58-59). Таким образом, Пифагор видит задачу философа в том, чтобы познавать и наблюдать, что значит, проявляя любознательность, собирать разнообразную информацию: сведения практического и исторического характера, данные астрономических, географических, этнографических, медицинских наблюдений. Это вполне согласуется с ироничными словами Гераклита о подобных философах: «Многочисленными должны быть любомудрые мужи» (fr. 35 DK) [2*]. Не разделяя их понимания мудрости [3*], Гераклит точно ее определяет, создавая для обозначения такого рода философии новое слово – «полиматия» («polymatheia» от «polys» «многие» и «manthano» – «знание») – многознание (fr. 40 DK).

Действительно, ко второй половине VI в. до н.э. как в среде ионийских физиков, так и пифагорейцев, формируется особый тип интеллектуальной деятельности – стремление к универсальному знанию, знанию обо всем. Как отмечает Ю. Шичалин, вплоть до Платона, переосмыслившего этот термин, под философией понимали «любознательность в широком смысле» или некую «специфическую осведомленность, ученость» [8, с.22, прим. 2*]. И хотя первоначально собирание разнообразных сведений, многие из которых заимствовались на Востоке, у вавилонян или египтян [4*], филологические и математические изыскания были непосредственно связаны с практической сферой жизни, достаточно быстро такого рода интеллектуальная деятельность становится автономной.

Безусловно, к интеллектуальной элите того времени можно отнести милетцев: Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена. Все трое занимались астрономией, метеорологией, геометрией и календарными расчетами. Всем

троим традиция приписывает достижения одного типа. Так, если Фалес предсказал солнечное затмение, то Анаксимандр – землетрясение, а Анаксимен объяснил его причину. Все трое высказывали предположения о движении светил, Фалес разделил год на триста шестьдесят пять дней (как делалось и в Египте), Анаксимандр изобрел гномон (или заимствовал, как сообщает Геродот (II 109), Анаксимена Плиний также называет изобретателем: «и первым, кто продемонстрировал в Лакедемоне солнечные часы (II 186). Имя Фалеса становится нарицательным для обозначения учености в астрономии и геометрии, о чем говорит использование его имени Аристофаном в своих комедиях (Nub. 177-180; Av.999-1009).

Об автономизации интеллектуальной деятельности свидетельствует разработка специальных средств ретрансляции и способов хранения накопленных знаний, к которым, в частности, относятся формирующаяся традиция научной прозы (Анаксимандр первым излагает свои взгляды в прозаическом сочинении, Анаксимен эту традицию совершенствует) и открытие первых библиотек, в частности библиотек Поликрата и Гиппарха, сам факт создания которых уже свидетельствует о большом количестве записанных текстов [5*]. Накопление разнообразных знаний приводит к тому, что сами знания начинают рассматриваться как ценность, образуя особую реальность – мир культуры: существование которой все менее нуждается в специальном оправдании какими-то практическими городскими нуждами. Многознанием начинают гордиться, отстаивая интеллектуальное превосходство в полемике с другими интеллектуалами и критикуя традиционные авторитеты; оно может приносить деньги, славу и почитание, сравнимые со славой государственных деятелей и атлетов-победителей. Позиция одинокого Гераклита, противопоставившего себя всем современникам и критиковавшего мудрость как многознание (fr. 35, 129 DK), лишь подтверждает правило. Гераклит, действительно, одинок, со своим знаменитым тезисом: «многознание уму не научает» (fr. 40 DK). Многознание начинает восприниматься как особого рода доблесть и культурный идеал, приходящий на смену идеалу воинскому, что представляет собой значительный шаг вперед на пути «от культуры воина к культуре писцов» [5, с.62].

В классическую эпоху стремление к многознанию, в основе которого лежит уверенность в безусловной онтологической ценности чувственного мира, как мира культуры, так и мира природы, проявляется еще более ярко. Знаменитые слова Аристотеля: «Все люди от природы стремятся к знанию» (Arist. Met. 980 a 21 sqq.), – есть выражение именно этого стремления. Можно сказать, культурный человек – это человек, знающий многое, мудрый человек, как считает Аристотель, «насколько это возможно, знает все, хотя

он и не имеет знания о каждом предмете в отдельности» (Там же, 982 а 9-10). Утверждая полиматию как ценность, культура выдвигает на сцену знатока-учителя, ибо, как подчеркивал Аристотель, «признак знатока – способность научить». Во второй половине V в. до н.э. складывается тип учителя-софиста [6*], носителя новой системы ценностей, учителя, который должен заменить воспитателя-отца и нести ответственность за духовное становление ребенка. Самыми знаменитыми софистами были Протагор из Абдер, Горгий из Леонтин, афинянин Антифонт, Продик Кеосский и Гиппий Элидский. Уроженцы разных мест, любознательные путешественники, все они посещали Афины, ибо именно в Афинах закладывались основы новой культуры.

Идеалом софистов становится человек свободный, разбирающийся во всем и способный судить обо всем, ибо обладает «общей культурой» (как предлагает переводить термин И. Адо [1, с.6]. Свою роль софисты видят в том, чтобы вооружить учеников универсальным инструментом – словом. Владение словом – вот, что отличает человека от животного. Слово делает всех людей равными: успех каждого определяется не принадлежностью к той или иной стране (мы знаем о космополитизме не только Диогена Синопского, но и Гиппия и Антифонта), не знатностью или богатством, а образованностью. Человек, обученный словесному искусству, становится, по мнению софистов, самодостаточным, свободным, прежде всего от условностей морали, и разумным.

Владеть словесным искусством, для софистов, – значит уметь вести диалог на любую тему с целью убеждения (в этом смысле софистика – это, прежде всего, эристика); побеждать в споре, ибо цель словесного агона, как всякого поединка или сражения, победа, для достижения которой оправдываются любые средства. Победа в споре-агоне заключается в том, чтобы публично заставить отвечающего противоречить самому себе, сломив его попытки избежать этой ловушки. Демонстрация противоречия важна сама по себе и не зависит от истинности или ложности обсуждаемых утверждений. В этом случае софиста, равнодушного к истине, но стремящегося к победе и обучающего этому, правильнее будет называть не философом [7*], а филодоксом, любящим мнения.

Учителей-филодоксов мы встретим и в возникших в Афинах риторических школах с регулярным обучением. Образцом такой школы была риторическая школа Исократ. Несмотря на критику софистов (речь Исократ «Против софистов» – 390 г. до н.э.), в главном он согласен с ними: ребенок должен учиться «не ради ремесла», а «ради образования» (Pl. Prot. 312 b 2-4). Совершенствование софистической техники слова приводит Исократ к пониманию словесной деятельности в единстве трех аспектов: как

умелое применение технических приемов, как средство приносить пользу и как свидетельство разумности говорящего. Понятое таким образом ораторское мастерство становится у Исократ «философией речи», опирающейся на знакомство учеников с общепринятым, установленным мнением. Исократ полагал, что «гораздо лучше иметь правдоподобное мнение о вещах полезных, чем о бесполезных иметь точное знание» (Isocr. X, 5). Неоднократно подчеркивая приоритет мнения, он писал: «Поскольку человек неспособен иметь знание, с помощью которого он бы решал, что следует делать и говорить, то я называю мудрыми тех, кто при помощи мнений больше всего может достичь наилучшего» (Isocr. XV, 271).

Отстаивая пользу филодоксии, ибо «более согласны между собой и чаще оказываются правы те, кто пользуются мнениями, чем те, кто заявляет о себе, что располагает знанием» (Isocr. XIII, 8; ср.: XII, 30), Исократ добивался опытности учеников в оценке событий частной и политической жизни, формировал профессиональные навыки для любой деятельности. Он мог вполне согласиться с Протагором, что именно такое образование сможет сделать из учеников хороших граждан, способных не только управлять собственным хозяйством, но и государственными делами, т.е. овладеть «политическим искусством».

Таким образом, полиматия в понимании софистов и Исократ – это знание обо всем, единство которого достигается лишь формальными языковыми средствами, а в качестве критерия оценки выступает полезность данного знания для его обладателя. В отличие от своих многознающих предшественников, софисты и Исократ не стремятся к истине. Уверенные в относительности человеческого знания, они предпочитают обладание мнением, под которым понимают многообразие полезных сведений, безуспешным, и поэтому, с их точки зрения, бесполезным поискам истины. При таком подходе стремление к знанию выступает именно как филодоксия, а полиматия становится полидоксией. Вооружая своих учеников такого рода знаниями и давая им универсальный инструмент – слово, софисты и Исократ выступают в качестве первых учителей-гуманитариев, ставящих перед собой задачу передать своим ученикам определенную сумму знаний-мнений и научить их успешному практическому применению этих знаний.

Однако, несмотря на безусловную значимость, утверждаемая филодоксия имела ряд недостатков. Прежде всего, подобное многознание оказывалось знанием поверхностным. Именно в этом Сократ и Платон обвиняли софистов и Исократ, публично демонстрируя несовершенство многознания. В этой связи несомненный интерес представляет диалог «Соперники», вероятно, написанный одним из учеников Платона в Академии. Цель диалога – показать слабость многознания. Автор утверждает,

что знание многого всегда поверхностно, а знаток многого всегда уступает мастеру в знании отдельного, как многоборец уступает в каждом из видов состязаний мастеру по отдельному виду. Таким образом, многознающий филодокс «оказывается во всем недостаточно совершенным» (Pl. Ant. 136 a).

Альтернативный идеал образованности был предложен и обоснован Платоном. Вместо разнообразных знаний-умений, составляющих филодоксию, Платон утверждает философию. В основе противопоставления филодоксии философии лежит противопоставление мнения знанию, практически, отсутствующее в доплатоновской традиции. Это противопоставление становится обоснованным только в рамках сформулированной Платоном концепции двух миров: мира чистого истинного бытия (мира идей) и мира чувственно воспринимаемых вещей.

Определяя в «Государстве» мнение и знание как различные способности, Платон утверждает, что мнение как способность направлено на «звуки, красивые цвета и тому подобное», соответственно любящие мнения – это люди, погруженные в мир чувственный. Они любят слушать и смотреть, радуются прекрасным звукам, краскам, очертаниям и всему производному от этого, Платон не допускает существования прекрасного самого по себе. Живущие в постоянно меняющемся мире, «любители зрелищ и ремесел», по мнению Платона, они больше похожи на спящих, чем бодрствующих. В отличие от мнения, «знание по своей природе направлено на бытие с целью постичь, какое оно», оно позволяет «подняться до красоты самой по себе и видеть ее самое по себе» «духовным взором», «постичь то, что вечно тождественно самому себе» (Pl. Rep. 475 d 1 sqq.). «Тех, кто ценит все существующее само по себе, должно», – приходит к выводу Платон, завершая пятую книгу «Государства» – «назвать философами, а не любителями мнений» (Там же. 480 a 11-12). Для Платона, постижение бытия и есть усмотрение истины, а подлинный философ – это тот, кто «любит усматривать истину».

Именно на достижение истины была направлена разработанная Платоном в «Государстве» образовательная программа, состоящая из трех основных блоков (государственная практика, научное знание и философия); этой же цели философ подчинил организацию всего учебного процесса в Академии. В соответствии с программой обучение осуществлялось по трем основным направлениям. Во-первых, непосредственная подготовка к государственной деятельности, предполагавшая овладение ораторским искусством и диалектикой, изучение поэтики, обсуждение этико-политических проблем. Вторым направлением было обучение математическим наукам, в число которых входили: учение о числах (арифметика), учение о пространственных фигурах (геометрия), астрономия

и гармоника (математическая теория музыки). В рамках третьего направления реализовывалась главная задача школы, состоящая в достижении мудрости, способности души созерцать подлинное бытие, истину, благо, что в полной мере отражало существо греческой пайдейи, предполагающей единство образования, воспитания, знания.

Кроме того, в Академии были представлены три образовательных уровня: обучение подростков в гимнасии, получение «высшего образования» в рамках академических занятий с философами и учеными и, наконец, дальнейшее совершенствование в коллективе философов-единомышленников. От ступени к ступени круг изучаемых предметов, практически, не менялся, специфика каждой заключалась не в расширении круга изучаемых предметов, а в глубине их постижения, в умении увидеть, посредством диалектического искусства, единое во многом, или сущее само по себе. Чем глубже постигались науки, тем уже становился их круг, пока истина «внезапно как свет» не возникала в душе.

Таким образом, Платон, убежденный в том, что воспитание гражданина не может быть ограничено обретением многознания, вместо разнообразных знаний-умений, которым обещали научить софисты и риторы, предложил обретение мудрости. Для Платона, мудрый человек – это человек добродетельный, способный к самораскрытию божественного начала в душе. Это труднодостижимо, требует много времени, природных способностей и усилий. Именно поэтому Платон считает добродетель божественным даром или божественным жребием, полагая, что добродетельных людей немного. Платон называет их философами и утверждает, что именно они должны управлять государством. Как учитель-философ он уверен: обучение должно состоять не в передаче от мастера к ученикам совокупности знаний-умений, а в совместном поиске истины, когда в ходе многочисленных бесед и совместных занятий «с помощью беззлых вопросов и ответов может просиять разум» (Pl. Ep. VII 344 b). Ученик в творческом порыве, без принуждения обретает мудрость, восхищаясь божественным даром и переживая чувство подлинной свободы, ибо, как утверждал Платон, «не может разум быть чьим-либо послушным рабом» (Pl. Leg. 875 c).

Отказ Аристотеля и ряда других академиков от учения Платона об идеях, разрушивший его концепцию двух миров[8*], приводил к формированию иного понимания как филодоксии, так и философии. Мир для зрелого Аристотеля – это, прежде всего, чувственно воспринимаемое многообразие единичного. Уверенный в онтологической ценности чувственного мира, Аристотель в своем стремлении знать все природное, человеческое, божественное, реабилитирует филодоксию, понимая ее, прежде всего, как знание природы, или естествознание. И хотя его

стремление получить наиболее полное знание о природе было сродни полиматии первых греческих философов, однако, скорее, образцом для Аристотеля выступает многознание, формирующееся в медицинских кругах V - IV вв. до н.э. [9*].

И врач-профессионал, и любитель медицины этого времени – люди просвещенные и любознательные, уверенные не только в существовании универсальной природы Космоса, но и в возможности познать его. Под образованностью они понимают способность выносить правильное суждение обо всем, что предполагает овладение определенным методом познания. В основе метода, разработанного греческими врачами, лежало систематическое наблюдение за многообразием единичных явлений, стремление к точности, ясности и полноте описаний полученных эмпирических данных. Именно медицинский метод стал основанием для выработки методологии естествознания в целом и, очевидно, сыграл важную роль в формировании целого ряда ученых, для которых полиматия выступила в качестве гносеологического идеала.

Одним из таких ученых-философов можно считать Евдокса Книдского (ок. 390 – 337 до н.э.) – математика, астронома, географа, врача и политика. Фундаментом его разнообразных исследований было убеждение в единстве и соразмерности (гармоничности) всего сущего и, как следствие, признание единства и соразмерности всякого знания о нем, ибо, в конечном счете, целостность космоса определяла целостность знания о нем. Прежде всего, это касалось математического знания, представляющего единство арифметики, геометрии, гармоник и астрономии. Уверенность в соразмерности всего сущего приводит Евдокса не только к успехам в области геометрии (он получает известность как создатель новой теории отношений и «метода исчерпывания»), но и к блестящим результатам в другой «родственной» науке – астрономии. Опираясь на достижения в геометрии, изыскания Архита в механике, он разработал математико-кинематическую геоцентрическую модель планетарной системы [10*]. Именно Евдоксу впервые удалось описать совокупность небесных явлений как единую, целостную систему, элементы которой связаны между собой причинно-следственными соотношениями. В дальнейшем эта система была усовершенствована его учеником Каллиппом из Кизика, а также Аристотелем, который описывал видимое движение небесных тел уже с помощью 55 сфер [11*].

Признание целостности и единства космоса, определяемых соразмерностью всех его частей определяло уверенность Евдокса в единстве чувственного познания и умознания, что наиболее полно реализовывалось в практике специально организованного, систематического наблюдения. В

частности, вместе со своими учениками в Кизике он организовал, возможно, впервые в Греции систематические наблюдения за движением небесных тел, что позволило ему описать доступные для этой географической широты созвездия и составить звездный каталог. С развитием наблюдательной астрономии была тесно связана так называемая календарная астрономия, занимавшаяся поисками наилучшей схемы лунно-солнечного календаря. Стремясь наиболее точно согласовать лунный календарь с движением Солнца, Евдокс внес уточнения в календарь Клеострата из Тенедоса, обосновав необходимость каждые 16 лет добавлять 3 дня, чтобы согласовать число месяцев и число дней, а каждые 160 лет опускать дополнительный месяц, для того, чтобы добиться согласования с солнечным годом. Стремление к полноте и точности описания обнаруживается не только в астрономических работах, но и в «Объезде земли», географическом лексиконе, содержащем последовательное описание известных частей мира: Азии, Африки и Европы, причем анализ сохранившихся фрагментов этого сочинения показывает, что Евдоксу интересен не только собственно географический материал, но и исторические, политические, этнографические детали жизни народов, населяющих эти территории.

Краткий обзор достижений Евдокса позволяет говорить о нем как о широко образованном мыслителе, одном из самых блестящих интеллектуалов эпохи Платона и Аристотеля, безусловно, стремящемся к многознанию и достигающем его. Однако вряд ли мыслителя можно упрекнуть в поверхностных знаниях: многознание в данном случае обретает мудрость. Многообразие единичного, частного понимается как осуществление имманентного стремления всего сущего к соразмерности, открывающейся многознающему философу.

Энциклопедизм Аристотеля представляет собой наиболее полную и последовательную в рамках классической античной культуры реализацию этой концепции. Утверждая истинное бытие как чистую форму, или Ум (Бог), мыслящий самого себя, неподвижный перводвигатель, Аристотель сохраняет платоновское понимание философии. Он называет ее «первой философией» и подчеркивает, что «первая философия» имеет наиболее высокий ценностный статус («божественной была бы всякая наука о божественном» – *Arist. Met.* 983 а 8-10), «именно первой философии надлежит исследовать сущее как сущее – что оно такое и каково все, присущее ему как сущему» (Там же, 1026 а 30-32). Однако, преодолевая платоновское противопоставление философии и филодоксии, Аристотель предлагает наряду с «первой философией», или теологией, признать и «вторую философию», или физику, что, безусловно, повышает ценностный статус естествознания в целом и является важным этапом в процессе формирования философии как универсальной науки.

Стремление Аристотеля к энциклопедической образованности, выразившееся в синтезе философии и филодоксии, получило не только теоретическое обоснование, но и практическую реализацию в работе основанной философом школы, Ликее. Хотя и созданный по образцу Академии Ликей, по замыслу Аристотеля, должен был решать иную задачу. Если Платон видел свою цель в том, чтобы помочь ученикам достичь созерцания истинного бытия, для чего необходимо «слить с ним свою душу» (Pl. Ер. VII, 341 с), то Аристотель стремится получить наиболее полное знание о природе. В Ликее работает ряд крупных ученых, занятых определенными областями науки. Теофраст является основателем ботаники и минералогии, Эвдем становится известным как астроном и математик, Дикеарх занимается географией, Аристоксен – историей и теорией музыки, Менон – историей медицины. Вероятно, работа была распределена планомерно для того, чтобы в итоге получилась энциклопедия, охватывающая все отрасли знания. Можно только пожалеть, что труды Ликей дошли до нас в основном в качестве небольших фрагментов, что не позволяет адекватно оценить масштабы деятельности школы. При Теофрасте Ликей становится крупнейшим научным центром с богатой библиотекой, которую Аристотель начал собирать еще в Академии. В школе находилась ценнейшая коллекция минералов, гербарии, собрание конституции 150 греческих городов. Именно в рамках Ликей впервые осуществляется дифференциация научных дисциплин, ранее составляющих нерасчлененное синкретичное целое науки «о природе». Систематическая разработка всех областей знания на основе метода Аристотеля, координация научной работы между отдельными членами школы позволяет говорить о ней как о новом научно-образовательном институте. Можно сказать, Аристотелю удалось, опираясь на достижения естествознания своего времени, предложить оригинальный синтез софистической филодоксии и платоновской философии, многознания и мудрости.

Сегодня в условиях культурно-философского плюрализма и радикальной критики самой идеи универсальности философского знания, мудрость многознания оказалась потерянной. Филодоксия, оставшаяся в начале XXI в. без философии, теряет способность решать экзистенциальные проблемы человека, обрекая его на одиночество среди вещей; философия без филодоксии, не отвечая реальностям современной жизни, предлагает уход от нее (путь христианской аскезы или буддийской нирваны). Возращение к многознанию мудрости, или иначе, осуществление синтеза филодоксии и философии есть процесс формирования новой философской парадигмы. Возможен ли такой синтез, и если возможен, то на какой основе? – вот вопросы, стоящие перед современной философией. Как представляется, от их

решения во многом зависит то, какой идеал образованности станет определяющим для развития современной школы.

Примечания:

1*. В досократовской традиции указание на ограниченность человеческих знаний по сравнению с божественным встречается. Например, Алкмеон начинает свое сочинение с утверждения о том, что «о вещах незримых, о вещах божественных, очевидной истиной обладают боги...» (fr. 1 DK), сходную идею находим и у Филолая (fr. 6 DK). **2***. У Геродота также можно увидеть связь философии и стремления к разнообразным знаниям: «философствующим» называет он путешествующего из любознательности Солона (I 30, 2). **3***. К такого рода мудрецам Гераклит отнес Гесиода, Пифагора, Ксенофана и Гекатея (fr. 40 DK; ср.: fr. 129 DK). **4***. О характере разнообразных сведений, заимствованных на Востоке, см.: [2, с. 168-169.] Свобода перемещения и разнообразные путешествия, в целом мобильность греков, возможность не только свободно перемещаться, но и включаться в культурную жизнь на новом месте, безусловно, способствовали формированию традиции, связывающей мудрость и многознание. Подробнее об этом как факторе культурного переворота см.: [3, с. 40-48.]. **5***. На значение первых библиотек как фактора становления и распространения нового типа интеллектуальной деятельности обращает внимание Ю.А. Шичалина в работе «Статус науки в орфико-пифагорейских кругах» [7, с. 26-29]. **6***. Слово «софист» (от глагола *sofizein* – обучать) первоначально означало «способный стать мастером», или просто «мастер». Возросшая к V в. до н.э. потребность в хороших мастерах приводит к распространению платных услуг, что позволяет дифференцировать качество работы: учитель становится мастером, который за выполненную работу получает деньги. Деньги начинают выступать средством оценки сделанной работы. Это делает необходимым выработку критерия ее оценки, для чего нужно ясное понимание, чему должен быть обучен ученик, т.е. должно быть определено содержание обучения, поставлена цель и найдены адекватные средства ее достижения, обучение становится продуманным рациональным процессом. **7***. Софисты используют термин философия, связывая его с практикой ведения спора. Например, Горгий говорит о спорах философов, где «открываются и мысли быстрота, и языка острота: как быстро они заставляют менять доверие к мнению (Похвала Елене, 13). **8***. Подробнее см.: Мочалова И.Н. Метафизика ранней академии и проблемы творческого наследия Платона и Аристотеля [6, с. 264-288]. **9***. О роли и значении медицины в древнегреческой культуре подробнее см. работу В. Йегера [4, с. 13-48]. **10***. Детальное описание модели Евдокса, образованной 27 сферами, сохранилось у Симпликия (fr.124 = Simpl. In Cael. comm., 493.11-497.8; ср.: Arist. Met. 1073 b17 sqq.), что позволило итальянскому астроному Скиапарелли в 1875 г. ее реконструировать. **11***. Самая совершенная система подобного рода была разработана Птолемеем.

Список литературы: **1.** *Адо, И.* Свободные искусства и философия в античной мысли [текст] / И. Адо; [пер. с франц. Е.Ф. Шичалина]. - М. : "Греко-латинский кабинет" Ю. А. Шичалина, 2002. - 478 с. - ISBN 5-87245-082-6. **2.** *Жмудь, Л.Я.* Наука, философия и религия в раннем пифагореизме [текст] / Л.Я. Жмудь. - СПб. : Алетей, 1994. - 376 с. **3.** *Зайцев, А.И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII-V вв. до н.э. [текст] / А.И. Зайцев, Э.Д. Фролов. – Л. : Издательство ЛГУ, 1985. - 208 с. **4.** *Йегера, В.* Пайдейя. Воспитание античного грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем) [текст] / В. Йегера ; [пер. с нем. М.Н. Ботвинник]. – М. : "Греко - латинский кабинет" Ю.А.Шичалина, 1997. - 335 с. **5.** *Marru, A.-И.* История воспитания в античности (Греция) [текст] / А.-И. Марру ; [пер. с фран.] / Марру, Анри-Ирене, Любжин, А.И., Сокольская, М.А., Пахомова, А.В. - М. : "Греко - латинский кабинет" Ю.А.Шичалина, 1998. - 427 с. **6.** *Мочалова, И.Н.* Метафизика ранней академии и проблемы творческого наследия Платона и Аристотеля [текст] / И.Н. Мочалова // АКАДНМЕΙΑ: Материалы и исследования по истории платонизма. Межвузовский сборник. Вып.3 / Под ред. А.В.Цыба. - СПб. : Из-во СПбГУ, 2000. -

С. 226-349. 7. *Шичалин, Ю.А.* Статус науки в орфико-пифагорейских кругах [текст] / Ю.А. Шичалин // *Философско-религиозные истоки науки.* – М., 1997. – С.12-44. 8. *Шичалин, Ю.А.* Античность. Европа.– История [текст] / Ю.А. Шичалин. – М. : Институт философии РАН, «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 1999. – 208 с.

Поступила в редколлегию 10.10.2009

Реценент: канд. филос. наук, проф. М.С. Курочкина.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Агеев Виктор Владимирович, соискатель кафедры философии и образовательных технологий Украинской инженерно-педагогической академии.

Беттельгейзе Даанж Дмитриевна, кандидат философских наук, преподаватель кафедры теоретической и практической философии Харьковского национального университета им. В.Н. Каразина.

Булавина Виктория Викторовна, старший преподаватель кафедры философии Национального технического университета «ХПИ».

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

Годзь Наталья Борисовна, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии Национального технического университета «ХПИ».

Дольская Ольга Алексеевна, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии Национального технического университета «ХПИ».

Железняк Галина Васильевна, соискатель кафедры теории культуры и философии науки Харьковского национального университета им. В.Н. Каразина.

Королева Ирина Евгеньевна, аспирант кафедры теории культуры и философии науки Харьковского национального университета им. В.Н. Каразина.

Мочалова Ирина Николаевна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии ЛГУ им. А.С. Пушкина, Санкт-Петербург, Россия.

Мелякова Юлия Васильевна, кандидат философских наук, ассистент кафедры философии Национальной юридической академии Украины им. Ярослава Мудрого.

Смоляга Марина Витальевна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Национального технического университета «ХПИ».

Старикова Галина Гениевна, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии Харьковского национального университета радиоэлектроники.

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

СОДЕРЖАНИЕ

О.О. Дольська ДИАЛОГІЧНА РАЦІОНАЛЬНІСТЬ В СУЧАСНІЙ ОСВІТІ ЯК АЛЬТЕРНАТИВА ІНСТРУМЕНТАЛЬНИЙ РАЦІОНАЛЬНОСТІ.....	3
І.В. Владленова ФУНДАМЕНТАЛЬНІ ФІЗИЧНІ КОНСТАНТИ: ОНТО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ СМИСЛ	13
Г.В. Железняк ФІЛОСОФІЯ КОСМІЗМУ: ЕТИЧНИЙ АСПЕКТ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ.....	21
Д.Д. Беттельгейзе КОНЦЕПЦІЯ «КУЛЬТУРОМИР» І РОЛЬ ИСКУССТВА В ЕПОХУ ГИПЕРМОДЕРНА.....	29
І.Б. Устюжин МЕЖДУ СИМВОЛИЗМОМ І ЭЗОТЕРИКОЮ: ПРОРОЧЕСТВА М. ВОЛОШИНА О РЕВОЛЮЦІЇ В СТИХОТВОРЕННЯХ «ГОЛОВА ПРИНЦЕССЫ ЛАМБАЛЬ» І «АНГЕЛ МІЩЕНЬЯ».....	36
В.В. Агеев ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ. РАЦИОНАЛЬНОСТЬ. СВОБОДА.....	53
М.В. Смоляга, Г.Г. Старикова, ПРОБЛЕМА РЕФЕРЕНЦИИ ПОЗНАВАЕМЫХ ОБЪЕКТОВ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ.....	66
Ю.В. Мелякова ПРОБЛЕМА ЧАСУ В ЛОГІЦІ ІСТОРІЇ.....	73
Н.Б. Годзь ФІЛОСОФІЯ ТА ЇЇ РОЛЬ У ФОРМУВАННІ НОВОГО ЕКОЛОГІЧНОГО СВІТОБАЧЕННЯ. СУЧАСНИЙ СТАН РОЗВИТКУ ЕКОЛОГІЧНОГО ЗНАННЯ	80

В.В. Булавина УНИВЕРСИТЕТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ПРИЗВАНИЕ И ПРОФЕССИЯ.....	89
І.Є. Корольова ... ІДЕАЛ «ДОСКОНАЛОЇ ЛЮДИНИ» У ПРАВОСЛАВ'І.....	95
І.Н. МОЧАЛОВА ДРЕВНЕГРЕЧЕСКАЯ ПАЙДЕЙЯ: СТАНОВЛЕНИЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ИДЕАЛОВ.....	109
Сведения об авторах.....	121

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. *Оплата* печати из расчета 11 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 страни, 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 украинско- 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 № 26
Видається російською та українською мовами

Статті подано у авторській редакції

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

Обл. вид. № 125-09

Підп. до друку 10.11.09 Формат 60x84 1/16. Папір Сору Папер.

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
