

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

НАЦІОНАЛЬНИЙ АЕРОКОСМІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ІМ. М.Є. ЖУКОВСЬКОГО  
«ХАРКІВСЬКИЙ АВІАЦІЙНИЙ ІНСТИТУТ»

*75-РІЧЧЮ ХАІ ПРИСВЯЧУЄТЬСЯ*

# ГУМАНІТАРНИЙ ЧАСОПИС

**2004, № 1**

**Гуманітарний часопис** – збірник наукових праць.

**Засновник** – Національний аерокосмічний університет ім. М.Є. Жуковського «Харківський авіаційний інститут».

**Сфера розповсюдження** – загальнодержавна.

**Вид видання за цільовим призначенням** – наукове.

**Виходить чотири рази на рік.**

**Заснований в січні 2004 року.**

**Свідоцтво про державну реєстрацію** – серія КВ №8338 від 22.01.2004 р.

### **Редакційна колегія:**

**Байрачний К.О.**, доктор філософських наук, професор кафедри філософії Національного аерокосмічного університету.

**Будко В.В.**, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Української інженерно-педагогічної академії.

**Епштейн А.І.**, доктор історичних наук, професор кафедри політології та історії Національного аерокосмічного університету.

**Карпов Я.С.**, доктор технічних наук, професор, проректор Національного аерокосмічного університету.

**Копилов В.О.**, кандидат філософських наук, професор ХАІ, завідувач кафедри політології та історії, декан гуманітарного факультету Національного аерокосмічного університету – головний редактор.

**Корабльова Н.С.**, доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної та практичної філософії Харківського національного університету.

**Кочарян О.С.**, доктор психологічних наук, професор, завідувач кафедри психології Національного аерокосмічного університету.

**Кривцов В.С.**, доктор технічних наук, професор, ректор Національного аерокосмічного університету – голова редакційної колегії.

**Проценко О.П.**, доктор філософських наук, доцент кафедри філософії Національного аерокосмічного університету – заступник головного редактора.

**Садіков Г.М.**, доктор біологічних наук, професор кафедри психології Національного аерокосмічного університету.

**Стародубцева Л.В.**, доктор філософських наук, професор кафедри культурології Харківської державної академії культури.

**Степаненко І.В.**, доктор філософських наук, професор кафедри філософії Харківського національного педагогічного університету.

**Степіко М.Т.**, доктор філософських наук, професор Національного інституту стратегічних досліджень.

---

Рекомендовано до видання Вченою радою Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ» (Протокол № 4, від 22.12.2004).

---

ББК 87.3 ISBN \_\_\_\_\_

Ф 48

Гуманітарний часопис: Збірник наукових праць. – Харків: ХАІ. 2004. – №1. – 137 с.

Гуманітарний часопис містить наукові праці, які відображають широке коло філософських проблем історії та сучасності у галузі гносеології та феноменології, соціальної філософії, антропології та філософії культури.

Видання розраховане на наукових співробітників, викладачів філософії та інших гуманітарних дисциплін і всіх, хто цікавиться філософською проблематикою.

© Національний аерокосмічний університет ім. М.Є. Жуковського «ХАІ», 2004

ЗМІСТ

<i>Братерська-Дронь М.Т.</i> <b>ЕТИЧНИЙ АСПЕКТ АНТРОПОЛОГІЧНОЇ КОНЦЕПЦІЇ К.Е. ЦОЛКОВСЬКОГО</b>	5
<i>Бровко М.М.</i> <b>МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ ФЕНОМЕНА АКТИВНОСТІ МИСТЕЦТВА</b>	14
<i>Копылов В.А.</i> <b>ЭЛИНСКАЯ ТРАДИЦИЯ ЭКСПЛИКАЦИИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ЗАНЯТИЯ И ВЛАСТИ</b>	24
<i>Корогодов Н.В., Корогодова Е.П.</i> <b>К ПРОБЛЕМЕ ИСТИНЫ В ПОЛИТИКЕ</b>	46
<i>Газнюк Л.М.</i> <b>ПЕРСОНАЛІСТСЬКІ ПРОЯВИ ІДЕНТИЧНОСТІ: ВІД ВЛАСНОГО ІМЕНІ ДО ЕТНОСУ</b>	51
<i>Иордаки Н.А.</i> <b>ВОСПИТАНИЕ ДУХОВНОСТИ ЛИЧНОСТИ В ТЕОРИИ И ПРАКТИКЕ</b>	64
<i>Кочарян А.С., Фролова Е.В.</i> <b>ОБРАЗ ЖЕНЩИНЫ В РУССКИХ СКАЗКАХ</b>	70
<i>Оніщенко О.І.</i> <b>ТРИ ПАРАДОКСИ МАРКІЗА ДЕ САДА В ДИНАМІЦІ ЄВРОПЕЙСЬКОГО КУЛЬТУРОТВОРЧОГО ПРОЦЕСУ</b>	77
<i>Полухтович Т.Г.</i> <b>ТРАДИЦІЙНИЙ ПІДХІД ДО ПИТАННЯ КУЛЬТУРИ МОВИ</b>	87
<i>Семенова Ю.А.</i> <b>КРИЗА ІДЕНТИЧНОСТІ В УМОВАХ ТРАНСФОРМАЦІЇ СИСТЕМИ ЦІННОСТЕЙ</b>	96

*Більчук Н.Л.*

**ПРОБЛЕМА СПІВБУТТЯ ЛЮДИНИ ТА  
СУСПІЛЬСТВА В КОРДОЦЕНТРИЗМІ**

104

*Кузнецов А.Ю.*

**К ПРОБЛЕМЕ ОТНОСИТЕЛЬНОСТИ ПОНЯТИЙ В  
ГЕНЕЗИСЕ СОЦИАЛЬНЫХ ТЕОРИЙ**

108

*Проценко О.П.*

**О ТЕРМИНЕ И ПОНЯТИИ «ЭТИКЕТ»**

113

*Стародубцева Л.В.*

**МЕТАФИЗИКА «ВАН»**

123

**ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ**

136

## **ЕТИЧНИЙ АСПЕКТ АНТРОПОЛОГІЧНОЇ КОНЦЕПЦІЇ К.Е. ЦІОЛКОВСЬКОГО**

Філософія російського космізму\* відкриває для сучасних науковців широкий простір для досліджень актуальних питань в усіх сферах суспільної думки. До цього спонукає розвиток ноосферної теорії, суперечності науково-технічного поступу, потреба у визначенні моральнісних критеріїв наукової творчості, екологічна проблематика, об'єктивні труднощі процесу глобалізації тощо.

Однією з найбільш яскравих і в той же час суперечливих і драматичних постатей в російському космізмі став Костянтин Едуардович Ціолковський (1857-1935). Талановитий самоук, «батько» радянського ракетобудування, вчений, філософ, автор науково-фантастичних творів, дивак і «невиправний мрійник» – Ціолковський суттєво вплинув як на технічну, так і на гуманітарну думку ХХ ст. Різноманітним аспектам творчої спадщини вченого було присвячено чимало наукових досліджень, зокрема таких відомих авторів, як: І. Бестужев-Лада, М. Гаврюшин, А. Гачева, Л. Лесков, В. Казютинський, О. Карчевцев, В. Мапельман, С. Семенова, А. Урсул і Т. Урсул, О. Чижевський та багатьох інших.

Проте, особливого значення в працях К. Ціолковського набуває етико-філософський аспект перспектив розвитку людства, зокрема антропологічної концепції. Одне з наріжних питань космізму про можливість подолання просторово-часових обмежень існування мислячої матерії, тобто безсмертя, безпосередньо пов'язане з проблемою оптимальних форм її життєдіяльності. Принципово нову якість матерії космісти пов'язували із досягненням стану негентропії (як його визначав О. Манєєв), або ектропії (за П. Флоренським), здатною протидіяти другому закону термодинаміки. Саме з цим феноменом пов'язувалася можливість нового вигляду людини, її безсмертя.

На закономірність появи біологічно оновленої людини вказував іще фундатор космізму М. Федоров: «Цей організм є єдністю знань і дій; харчування цього організму є свідомо творчий процес перетворення людиною елементарних, космічних речовин у мінеральні, потім рослинні і, нарешті, живі тканини... Органами його стануть також ті засоби аеро- та ефіронавтичні, із допомогою яких він буде пересуватися і добувати собі у просторі всесвіту матеріали для побудови свого організму» [3, С. 405].

---

\* Російський космізм – конкретно-історичне проявлення космічної парадигми свідомості. Філософський напрям, що сформувався на початку ХХ ст., об'єднавши білоруських, російських, українських мислителів, вчених в різноманітних галузях знань (М. Федоров, М. Умов, К. Ціолковський, В. Вернадський, О. Горський, М. Сетницький, П. Флоренський, М. Холодний, О. Чижевський, В. Купрієвич, О. Манєєв та ін.).

Переконаним апологетом біологічної еволюції матерії був К. Ціолковський. Вчений вважав, що основа живої матерії не обов'язково має бути білковою, і припускав можливість існування життя на неуглецевій основі. «Окрім світів, на зразок людських, можливі світи з речовин інших щільностей та інших розмірів» [10, С. 317]. Отже, світи, які утворюються з більш розрядженої матерії будуть заселені істотами, що принципово різняться від нас [9, С. 370-372].

Майбутнє людства він пов'язував із принципово новою якістю матерії – «променистою» чи «променевою» енергією. «Людство як єдиний об'єкт еволюції також зазнає змін і нарешті через мільярди років перетвориться в єдиний вид променевої енергії» [11, С. 96]. «Перейшовши у променисту форму вищого рівня, людство стає безсмертним у часі і безмежним у просторі» [11, С. 99]. У біологічному розумінні, це буде принципово новий організм – щось на зразок рослинних форм, що містять хлорофіл, здатний розщеплювати вуглекислий газ у крові та шлаки в органах тіла, а відтак утворювати кисень і поживні речовини. Такі створіння, за думкою вченого, можуть існувати у Всесвіті, він описує їх у своїх філософських і науково-фантастичних творах: «Живі істоти у космосі», «Зміна відносного тяжіння на Землі», «Тяга зникла».

Зрозуміло, що процес удосконалення матерії має відбуватися поступово і суттєво розтягується у часі. Ціолковський умовно поділяв еволюцію людства на чотири ери. Перша ера – ера народження, у яку людство повинно було вступити через декілька десятків років і яка триватиме мільярди років. Друга – становлення, коли людство розселиється в усьому космосі упродовж сотень мільярдів років. Третя – ера розквіту людства, також охоплюватиме, мабуть, сотні мільярдів років. Четверта – ера термінальна, розтягнеться на десятки мільярдів років. У цей час людство з корпускулярної речовини перейде у променевий стан. Що таке променева ера космосу, наголошував вчений, ми не знаємо і передбачати її неможливо [13, С. 98].

Отже, на шляху до вічності людству судилося пройти низку поступових еволюційних перетворень. Насамперед ці перетворення пов'язуватимуться зі зміною звичного для людини середовища існування. Зокрема К. Ціолковський у своїх працях досить широко висвітлював питання фізіологічної та біологічної екології, екології народонаселення, взаємодії між особливостями населення і навколишнім середовищем у різних регіонах Землі, адаптації людини в екстремальних умовах. Поступово, вважав він, людина зможе експлуатувати практично всю площу земної кулі, включаючи океанічний простір.

Проте освоєння Землі врешті-решт не зможе вирішити всіх соціально-

демографічних та екологічних проблем. Рано чи пізно наступним кроком буде вихід у космічний простір і розселення в ньому. Саме тоді, коли людина буде жити в ефірі, зникнуть останні перепони для збільшення об'єму людського мозку. Йдеться скоріше за все про вдосконалення, оскільки, як зауважує вчений, одночасно об'єм мозку може і збільшуватися, і зменшуватися. Саме в цьому акті Ціолковський убачав один з головних чинників подальшої біологічної еволюції людини, про що він зокрема писав у роботах «Живі істоти в космосі», «Монізм Всесвіту», «Ум і пристрасті» тощо. А поки людина залишається на Землі, об'єм мозку може збільшитися лише в 2-3 рази, зазначає вчений і додає: «Буде некрасиво, але до всього можна звикнути, – пише він. – Краса – річ умовна і суб'єктивна» [5, С. 266].

Ціолковський також був переконаний, що розвиток центральної нервової системи, розумових можливостей людини поступово витісняє грубі, тобто тваринні пристрасті, емоції та інстинкти. Нижчі тварини, зазначав він у роботі «Розум і пристрасті», мають дуже слабкий розум або не мають його зовсім. Їм необхідні «пристрасті», якщо їх так можна назвати. Скоріше за все це грубий автоматизм. І зараз багато людей не могли б обійтися без пристрастей, тому що розум і воля їх слабкі.

Проте вчений ототожнював моральнісну недосконалість людини з її емоційно-психологічною природою. І якщо пристрасті недосконалих істот часто стають чинником негативних вчинків, то розум, вищий за людський, дасть змогу уникнути цього. Ідеал людини майбутнього асоціювався в нього із «досконалою» істотою без пристрастей, але з високим розумовим рівнем, «яка б мала певну користь від такого буття: рівний настрій, відсутність життєвого тягаря, більш продуктивна праця». «Така надлюдина матиме тільки два періоди почуттів: молодості, зростання, і старості, поступового згасання. Перший період супроводжуватиметься тихою радістю, тобто бадьорістю, працездатністю. А другий – тихим смутком, тобто послабленням працездатності» [11, С. 97]. Водночас, тривалість життя подовжиться настільки, що це згасання і негативні відчуття будуть майже непомітними.

Таким чином, головною рушійною силою еволюції людства мають стати творчий потенціал її розумових можливостей і воля. Саме розум людини, за словами Ціолковського, цей «найсильніший фактор Всесвіту», допоможе людству подолати свого найпершого ворога – смерть.

Зазначимо, що феномен цефалізації у подальшій еволюції мислячої матерії відзначали багато вчених-природознавців, зокрема космісти, серед яких був К. Ціолковський.

Проте тотальне захоплення космістів розробленням концепції оновленої людини набувало полемічного забарвлення, коли автори, захопившись

науковою стороною, ігнорували її етичний аспект. Найбільш вразливим пунктом антропологічної концепції є положення щодо генетичної селекції як одного з головних способів покращення і подовження терміну життя.

Питання про штучний добір виникає в космізмі не раптово, воно обумовлене палким, дещо наївно-утопічним прагненням якнайшвидше «ощасливити» людство, позбавити його принаймні фізичних мук і страждань і водночас – етичною недалекоглядністю, що призводить до втрати моральнісних орієнтирів. Найбільш послідовним прибічником штучного добору був К. Ціолковський. Зокрема він писав: «Необхідно всім домагатися, щоб не було недосконалих людей, наприклад насильників, калік, хворих, слабких розумом, несвідомих і т.п. Про них мають виключно піклуватися, але вони не повинні мати потомства... Треба... домагатися удосконалення людей, оскільки найкращі з них далекі від ідеалу: нерозумні, недовговічні, хворобливі, зазнають страждань» [7, С. 86].

До цієї проблеми вчений буде звертатися неодноразово у багатьох своїх програмних працях: «Горе і геній», «Любов до самого себе, або дійсне себелюбство», «Монізм Всесвіту», «Наукова етика» та ін. «Витворити нещасного, значить заподіяти найбільше зло невинній душі, що приблизно прирівнюється до вбивства або ще гірше. Так нехай його не буде. Нехай суспільство, не заважаючи шлюбам, рішуче протидіє невдалому дітонародженню. Не злочинець винен у своїх злочинах, не бідолашний причина своїх прикростей, а те суспільство, що допустило у своєму середовищі жалюгідне потомство» [4, С. 29]. Тому з метою «поліпшення людської породи» автор пропонує в майбутньому дозволяти вступати в шлюбні стосунки всім бажаючим, але мати дітей (або не мати зовсім) дозволяти згідно із «суспільною оцінкою» людини.

На відміну від основної маси інших світів, зазначав він, Земля отримала життя самозародженням, а не штучним заселенням. У космосі панує заселення як процес більш раціоналістично вигідний (відомо, що Ціолковський був палким прихильником ідеї панспермії). Людина, зауважує він, розводить моркву і яблука від готових організмів. «Яке б це було безглуздя, якби вона хотіла отримати їх самозародженням (автогонія)! Це можливо, тільки довелося б чекати моркви мільйон років» [8, С. 154].

Самозародження, переконаний вчений, припускається вкрай рідко, з огляду на необхідність поновлення і поповнення досконалих істот. Роль нашої планети і подібних до неї драматична, але поважна, оскільки їм випала честь своїм «удосконаленим потоком життя поповнити втрати регресуючих порід космосу». Земному населенню випав тяжкий жереб, високий подвиг, право на який отримує надто мала кількість планет. У протилежному разі це



заперечувало б розум досконалих істот, тобто принцип вищого егоїзму. Водночас Земля отримує не тільки додаткові страждання, а й чудову нагоду розширити інваріантність еволюційних шляхів і тим самим надати творчий імпульс для свого розвитку.

Тим часом космічні світи розпадаються на дві основні групи: більша, заселена довершеними істотами, а інша – у мільярди разів менша, на зразок Землі, що складається з «істот незрілих, але які подають надію».

У світах зрілих і досконалих усе добре тільки підтримується. Тоді як усілякі нахили до зла виправляються шляхом ретельного добору: все погане або те, що має такі нахили, позбавляється потомства. Це не може спричинити жодних страждань, тому що батьківські інстинкти у довершених відсутні. «Є тільки любов до всього, що відчуває, яка впливає з дійсного себелюбства. Вона виявляється в діях, котрі усувають страждання або їх причини» [9, С. 376].

Що стосується інших, більш відсталих світів, вони перебувають під свого роду патронатом високорозвинених істот, які здійснюють свою роботу в двох напрямках. По-перше, знищують на всіх планетах, де можливе життя, його недосконалі зародки і заселяють ці місця своїм народом, «як городник знищує на своїй землі всі слабкі рослини і залишає тільки найкращі овочі».

Примітивне життя знищується по можливості без страждань. І неначе передбачаючи заперечення опонентів, Ціолковський ставить риторичне запитання: «Чи добре це, чи не жорстоко? Якби не було їх втручання, то болісне самознищення тварин тривало б мільйони років, як воно і тепер відбувається на Землі. Їх же втручання за малу кількість років, навіть днів, знищує всі страждання і ставить на їх місце розумне, могутнє і щасливе життя. Ясно, що останнє в мільйони разів краще за перше» [6, С. 78]. Саме в цьому для Ціолковського полягає головний акт моральності досконалих.

Цими діями повноваження «космічних кураторів» не обмежуються. Вони залишають незначну кількість планет із недосконалими істотами, від яких очікують необхідного поповнення досконалих. Ці світи наділяють правом на тяжкий шлях саморозвитку. Тут стає чинним «другий акт моральності» досконалих. Приховані сили постійно, явно чи потай, втручаються у справи життя, котре самозароджується, виправляючи його помилки. Якщо ці зусилля не дають бажаних результатів і нічого, крім страждань, не передбачається, тоді «весь живий світ підлягає безболісному знищенню». Так, на думку вченого, чинить натураліст, який прагне вивести ліпшу породу рослин або тварин і, зазнавши невдачі, знищує всі свої нароби, щоб почати знову. «Так і письменник знищує рукопис, яким він не задоволений» [9, С. 376].

Етичні погляди Ціолковський пов'язує із розумовою і соціальною еволюцією людини. «Коли на планеті із самозародженими істотами останні досягають принаймні малого ступеню свідомості, тоді виникає етика – боротьба з помилками, потяг до вдосконалення» [9, С. 376]. Етика людини, підкреслює автор, є складним вченням, воно розвивається в єдиному річищі моральності Всесвіту, головним принципом якого є «усунення всіляких страждань». Цю мету вказує розум. «Не буде коло мене страждань – і я тоді не зазнаю їх у цьому чи безмежному майбутньому житті» [9, С. 377].

Вчений також виділяє інші ознаки, які, на його думку, характеризують етику людини. Серед них – свобода слова, друку, зібрань, усіх дій, які не супроводжуються насиллям щодо інших осіб. Застосування насилля допускається лише щодо насильників. Їх свобода і розмноження обмежуються настільки, щоб «позбавитися зла, яке вони розповсюджують». Помсти або страти, додає автор «Наукової етики», не повинно бути зовсім. Проте реальна свобода можлива за умов, що у кожної людини повинно бути право на працю, землю, роботу – все, що дозволяє їй жити. «Від насилля вона буде захищена, від злиднів позбавлена. До чого їй тоді прикидатися і лицемірити!» – дещо наївно наголошує він. Почнеться боротьба переконань, розбрат і багато помилок. Проте «істина вкаже на найкращий суспільний устрій» [9, С. 377].

Необхідно звернути увагу, що Ціолковський змішує абсолютно різнопорядкові поняття, урівнюючи в соціально-моральнісному розумінні злодіїв, дії яких вимагають покарання, і хворих людей, які потребують уваги і милосердя. Таким чином, «розмиваються» критерії моральнісних понять «любові», «милосердя», «співчуття» тощо. Непомітно для себе, автор космічної етики потрапляє в полон царини, де панує диктатура сильних над слабкими і беззахисними, влади жорстокості і самоуправства, які аж ніяк не можуть сприяти прогресові людського суспільства.

Причому сам Ціолковський зовсім не вважав свої методи «покращення» людської природи негуманними чи аморальними. Звертаючись до платонівської «Держави», він зазначає, що наміри античного філософа вдосконалити людство шляхом штучного добору – чудові. Проте засоби, що ним пропонуються, занадто жорстокі і негуманні, отже, не можуть сприйматися людством. Зокрема Ціолковський пише: «Жорстоке знищення невинних калік і примушення до шлюбу без взаємності не може бути нами прийнято добровільно. У мене з цією ж метою – удосконалення роду – шлюби тільки трохи обмежуються і тим менше, ніж суспільне положення людей. Так що для більшості це обмеження майже нічого. Про недосконалих дуже турбуються, вони навіть вступають до шлюбу, але не дають потомства»

[12, С. 35].

Варто додати, що ідею генетичної селекції підтримували деякі інші космісти. Наприклад, О. Сухово-Кобилін дотримувався ідеї природного добору на шляху космічного сходження людства. Один з розділів його програмної філософської роботи «Філософія духу або соціологія (вчення Всемиру)» має назву «До селекції». «Цей вогонь, вічно поглинаючий нерозумних і слабких, і є божественний, тобто абсолютний закон селекції, тобто той закон, згідно з яким всевладно і фатально сильні міцнішають, розмножуються і процесують, а слабкі слабшають, знищуються і врешті-решт зникають...» [2, С. 62].

Водночас зазначимо, що Сухово-Кобилін наполягає на природно-еволюційному процесі добору, який діє об'єктивно, незалежно від волі людства. Категоричної позиції з цього питання дотримувався В. Муравйов. Перебуваючи, як і К. Ціолковський, під впливом популярної на той час молоді науки евгеніки, він також припускав можливість штучної селекції людства. «Для організацій, які зберігають або поліпшують живі істоти шляхом евгеніки, необхідний проект або образ досконалої людини, що є метою цих видів діяльності», – писав Муравйов на початку 30-х рр. [1, С. 202].

Таким чином, прихильністю до генетичної селекції космісти вступали в суперечку із базовим положенням своєї ж етичної концепції про первинну цінність і недоторканність кожного людського життя. До речі, за свідченнями біографів, дружина Ціолковського хворіла на шизоїдну психопатію. Цілком ймовірно, що ця тяжка хвороба передалася синам. Як відомо, двоє з них – Олександр і Ігнатій – страждали на суїцидальні ідеї, які, на жаль, реалізувалися. Навряд чи «батькові космонавтики» могла сподобатись ідея «городнього прополювання» щодо його близьких.

Як відомо, головний постулат евгеніки не витримав випробування часом. Цього і не могло статися, оскільки людська свідомість не досягла усвідомлення об'єктивних критеріїв «корисності» або «шкідливості» людського життя (не йдеться про порушення карного кодексу). Те, як оцінює одна людина іншу, не має нічого спільного із реальним положенням в світі абсолютних понять. Тому неважко уявити, до яких жахливих наслідків можуть привести евгенічні експерименти, які проводяться людьми, не здатними сприймати вищі моральнісні цінності.

Проте споконвічна мрія про безсмертя, науковий азарт і, нарешті, фінансові заохочення спонукають людство з постійною наполегливістю шукати шляхи покращення своєї біологічної природи. Це стосується насамперед інтенсивних досліджень у галузі клонування. Сучасні генетичні

експерименти мають безпосереднє відношення до питань етико-психологічного характеру, оскільки постає проблема особистих характеристик «штучно створеної» людини, її моральної повноцінності. Адже генетична основа людини – це далеко не те саме, що і психічний світ особистості, який безпосередньо залежить від історичного, соціально-культурного, нарешті, побутово-сімейного факторів. Новітні дані свідчать про те, що генетична інформація у процесі життя людини змінюється незворотно.

Моральнісна сумнівність ідеї клонування викликає все більшу стурбованість з боку громадськості. Адже відомо, що відсоток позитивних результатів клонування дуже незначний. Ми можемо дати раду, що робити, наприклад, із вибракуванням мишей, проте залишається питання: що робити із неповноцінним людським матеріалом, особливо, коли ми маємо справу вже із народженою істотою? Щоправда, вже існує закон про репродуктивні права людини і законопроект про біоетику. Зокрема, згідно з протоколом з біонебезпеки, який було прийнято у січні 2000 року в Монреалі, використання генетично модифікованих вакцин має регулюватися окремими документами у зв'язку із непередбачуваністю наслідків їх застосування. Та, на жаль, усі ці документи носять декларативний характер.

Проте сама проблема створення генетично більш досконалої людини наповнюється сьогодні новим філософським і соціальним змістом. Певне коло вчених, стурбованих карколомним розвитком комп'ютерного інтелекту, вважають, що людина може протидіяти цій досить реальній загрозі, лише штучно поліпшуючи свою природу. Для цього потрібно працювати у напрямі генної інженерії, що дозволить новій генерації людей володіти абсолютно унікальними можливостями.

Проблема штучного створення надлюдини набуває моральнісного загострення, коли йдеться про психологічні фактори сумісного існування «звичайної» і «штучної» людини. Переваги, які матиме нова людина, безперечно, будуть віддаляти її від «звичайних людей» – батьків, рідних, співробітників і т. ін. Цілком можливо, що вона відчує свою перевагу над більшістю людства, стане зневажати менш досконалих і захоче створити своє елітарне суспільство нової раси. Отже, на порядку денному постане розробка нової етики такого коеволюційного суспільства. Важко передбачити, як поведе себе й менш досконала частина людства.

Вже сьогодні ми можемо спостерігати прояви сегрегації. Наприклад, поширюються випадки відмови про надання роботи ВІЛ-інфікованим чи на підставі негативних результатів геномної діагностики і т. ін.

Як бачимо, морально-етичний аспект штучного покращення біологічної

природи людини набагато складніший і відповідальніший за природничонауковий. Адже нова суперістота (якщо вона з'явиться) має принести в суспільство своє світоставлення, отже, і нову «мораль». Буде добре, якщо це будуть любов, співчуття і милосердя. Проте цілком можливо, що у своїх діях вона буде керуватися зневагою до слабких і немічних, словом – «недосконалих» з її точки зору істот. Цілком можливо, що ця «надлюдина» розробить собі «протез етики», де не буде місця людським «слабостям»: жалості, сумнівам, докорам совісті, як це вже траплялося в історії людства. І чи не очікує наших нащадків суспільство, де пануватимуть логіка і вивіреність, практицизм і корисливість? Адже оволодіння тонкими технологіями у техніці та біології потребує не тільки особистої делікатності, а й надзвичайно високого духовного рівня розвитку людства. Людина не може йти до мети безсмертя будь за що і будь-якими шляхами, адже сплата за це може виявитися непомірно великою.

Отже, філософські роздуми К. Ціолковського не втрачають і сьогодні своєї актуальності, спонукаючи до нових дискусій, роздумів про долю людства, моральнісну відповідальність всіх і кожного за прийдешній день.

*Література:*

1. *Муравьев В.* Всеобщая производительная математика // Русский космизм: Антология философской мысли. – М.: Педагогика-Пресс, 1993. С. 190 – 210.
2. *Сухово-Кобылин А.Ф.* Философия духа или социология (учение Всемира) // Там само. – С. 52 – 63.
3. *Федоров Н.Ф.* Философия общего дела // Сочинения. М.: Мысль. – 1982. – С. 5 – 606.
4. *Циолковский К.Э.* Горе и гений // Очерки о Вселенной. – М.: ПАИМС, 1992. – С. 20-30.
5. *Циолковский К.Э.* Живые существа в космосе // Грезы о Земле и небе. – Тула: Приокское книжное издательство, 1986. – С. 261 – 276.
6. *Циолковский К.Э.* Космическая философия // Грезы о Земле и небе: Антология русского космизма. – С.-Пб: Художественная литература, 1995. – С. 77 – 86.
7. *Циолковский К.Э.* Любовь к самому себе, или истинное себялюбие // Очерки о Вселенной. – М.: ПАИМС, 1992. – С. 64 – 86.
8. *Циолковский К.Э.* Монизм Вселенной // Там само. – С. 142-166.
9. *Циолковский К.Э.* Научная этика // Грезы о Земле и небе. – Тула: Приокское книжное издательство, 1986. – С. 357-378.
10. *Циолковский К.Э.* Неизвестные разумные силы // Там само. – С. 300 – 307.
11. *Циолковский К.Э.* Ум и страсти // Очерки о Вселенной. – М.: ПАИМС, 1999. – С. 87 – 100.
12. *Циолковский К.Э.* Утописты // Циолковский К.Э. Космическая философия. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – С. 34 – 36.
13. *Чижевский А.Л.* Теория космических эр // Грезы о Земле и небе. – Санкт-Петербург, 1995. – 87 – 101.

*М.М. Бровко*

## МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ ФЕНОМЕНА АКТИВНОСТІ МИСТЕЦТВА

У контексті з'ясування філософсько-естетичних проблем розвитку мистецтва важливе місце посідає питання практичного, активно-дієвого впливу мистецтва на реалії життя. Водночас дослідження найважливіших методологічних аспектів проблеми активності мистецтва потребує розробки адекватного й ефективного понятійного апарату. Без цього неможливо проникнути в сутність проблеми, проаналізувати найважливіші тенденції її розвитку. Необхідність розібратися з основними поняттями, що розкривають специфіку активності мистецтва, зумовлена ще й тим, що уже в змісті цих понять намічається стратегія теоретичного пошуку, напрями руху наукової думки. Потрібно також мати на увазі і ту обставину, що при визначенні сутнісних понять так чи інакше, окрім розв'язання суто інструменталістських завдань, окреслюються основні контури проблемного поля досліджуваної проблеми, її зв'язок з іншими естетичними проблемами, іншими суміжними поняттями.

Проблема активності мистецтва настільки широка, що з нею пов'язана більшість питань, котрі належать до фундаментального відношення «мистецтво-практика». І в цьому немає нічого дивного. Мистецтво народжене людською практикою, і поза нею його буття неможливе. Як би не ставитись до мистецтва, які б найсучасніші методи не застосовувати для його аналізу, кожного разу реальність переконує, що поза певними формами взаємодії його з іншими суспільними феноменами воно існувати не може. Навіть якщо ми змогли б побудувати таку його теоретичну модель, котра дозволила б виокремити мистецтво із реалій буття, ми легко виявили б суттєві недоліки в подібній конструкції, що мають принциповий характер.

Досить часто можна бачити, що активність мистецтва визначають поза межами цілісного розуміння сутності художньої діяльності. Нерідко «активність» розглядають як внутрішню властивість самої художньої діяльності. Інколи основний акцент робиться на результуючих характеристиках мистецтва поза межами поля бачення його внутрішньо діяльнісних характеристик. Виходить, що діалектична сутність активності механічно розчленовується на незалежні одна від одної властивості, які насправді взаємопов'язані й взаємодетерміновані. З найбільш загальної точки зору активність мистецтва полягає в тому, що воно в суб'єктивно-емоційній формі за допомогою художньо-образною структури здатне концентрувати творчо-діяльнісні здібності людини, справляти як безпосередню дію (на

окрему людину), так і опосередковану (на суспільство, культуру, практику). Це найширше визначення активності мистецтва. Але водночас ця активність може бути розглянута і в окремих аспектах, конкретно-історичних. В історії естетичної думки існувало безліч визначень сутності мистецтва. Досить часто нова філософська чи естетична модель мистецтва претендувала на пояснення основ його генезису, функціонування та перспектив. Кожного разу подібні інтерпретації фокусувались на питанні про міру входження мистецтва в соціально-практичні форми й способи буття людини.

Одні вчені міру входження мистецтва в світ людини розуміли як форму пізнання об'єктивної реальності за допомогою художніх засобів, інші вважали, що мистецтво є не лише способом пізнання світу, але й перетворення його, при цьому смисл останнього зводився до перетворення насамперед людини. Але ж навколишній людині світ і сама людина з урахуванням усіх імовірних її змін – це все ж таки не одне й те ж. Суть справи начебто зводилась до того, що за допомогою зміни самої людини мистецтво здатне перетворювати зовнішній світ. Разом з тим треба зазначити, що це було ніби само собою зрозумілою обставиною, що не вимагала будь-якого уточнення й конкретизації. Насправді це досить важлива проблема, оскільки треба розуміти перетворювальну (активну) роль мистецтва не в абстрактно-умоглядному її баченні, а в конкретно-історичному, соціокультурному аспекті.

Мистецтво можна вивчати з різних позицій, наприклад, розглядати з позицій взаємодії на рівні «твір мистецтва – реципієнт». Водночас до нього можна прикладати дещо й іншу мірку. Так, його можна досліджувати як цілісне суспільне утворення, яке завжди себе утверджує за допомогою певних способів функціонування і впливу на всі уже існуючі та можливі у майбутньому форми буття людини. І тоді стає зрозумілим, що існуючий об'єктивно навколишній світ людини є не що інше, як світ самої людини. Мистецтво ж може значною мірою впливати на світ, у якому живе, працює і творить людина.

Більше того, виявляється, що мистецтво «створює», «змінює», «перетворює» цей світ, і в цьому – одне із його головних призначень. Мистецтво, стверджуючи прекрасне, величне, добре, розумне, прагне змінити світ, поки що не влаштований на началах гармонії і краси, надати йому у вільній, позбавленій будь-якого утилітаризму чи заземленого практицизму формі людського смислу і значення. Саме мистецтво здатне до того, щоб краса стала кращою половиною нашого реального світу, саме тією його половиною, «котра не лише існує, а й заслуговує на існування» (1). Мистецтво подібне завдання реалізує не взагалі, в абстрактному смислі, а

завжди в певному соціально-історичному контексті і в комплексі з іншими феноменами суспільства – релігією, філософією, мораллю тощо.

Твердження про те, що мистецтво «створює», «породжує» навколишній людині світ, потребує відповідного пояснення і розшифрування. Тут виникає чимало питань, відповіді на які можуть допомогти розкрити смисл цього положення.

Якою мірою світ «створюється» і «породжується» мистецтвом? Чи однаково це відбувається в різні історичні періоди життя людського суспільства? Чи можуть як-небудь впливати на цей процес соціально-історичні й культурні обставини? Яким чином можна відшукати, визначити, вказати критерії й рубежі цього процесу? І, нарешті, підсумовуючи усі інші питання – чи існує у відповідях на попередні запитання якийсь практичний сенс, чи все це потрібно лише для задоволення суто теоретичного інтересу?

Щоб дати відповідь на виникаючі у зв'язку з цим питання, треба передусім визначитися в методологічному плані.

Одним із важливих складових аналізу цього процесу є принцип активності, суть якого полягає в тому, що в процесі взаємодії людини із зовнішнім світом відбувається «олюднення» останнього. Це загальнофілософське твердження має найбезпосередніше відношення до питання про «творення» світу мистецтвом і разом з тим до з'ясування сутності поняття «активність мистецтва».

Який зміст ми вкладаємо в словосполучення «людина створює світ», «олюднює його»? Задовольняючи свої потреби, людина змушена змінювати світ матеріальних речей таким чином, щоб вони більш ефективно могли відповідати цим потребам. Відбувається якісно інше структурування предметного світу. Світ не задовольняє людину в своїй первісності, і людина робить усе для того, щоб адаптувати, пристосувати цей світ відповідно до своїх потреб. Один і той же предмет природи можна змінювати нескінченно різноманітними шляхами і способами. Спрямованість цих змін диктується передусім потребами практики і виробленими суспільством на даному етапі його розвитку технологіями як у матеріальній, так і в духовній сферах. Тому відбиттям соціокультурної закономірності є те, що вивчаючи ті чи інші предмети, які стали в певну історичну епоху результатом людської практики, порівняно легко (в усякому разі для цього існують вироблені наукою прийоми, способи, методики) можемо відшукати ступінь пізнання і практичного оволодіння людиною світом. Археологічні знахідки дають можливість визначити рівень духовно-теоретичної і практичної свідомості людей конкретно-історичної епохи. Водночас ці предмети можуть допомогти побачити світ ціннісних уявлень історичної, соціально сформованої людини.



Її цікавлять не речі взагалі, не світ як такий, а передусім лише те, що має безпосереднє відношення до її життя – практичного і духовного, тобто те, що виконує для неї функцію певних цінностей. Як цілком справедливо зазначає А.Ф. Єремєєв, «чи то в матеріальному процесі перетворення природи, чи то в міфології, чи в інших видах духовної перебудови світу реальні предмети втягуються в систему ціннісних відношень, виявляють себе як благо чи зло для суспільства, взагалі виявляються найтіснішим чином з ним зв'язаним»(4, С. 169).

Взагалі людина має справу насамперед з тим світом, котрий став предметом її духовного, практичного інтересу, дії. Людина може дивитися на світ лише очима суспільства, а це означає, що цей світ постає перед конкретною людиною насамперед крізь призму своїх значень для неї. Іншими словами, ми маємо справу з нескінченною множиною світів і не в якому-небудь фантастичному розумінні, а в реальному, практичному значенні. Множинність же світів детермінована ступенем духовної і практичної дії людини на природу.

У процесі духовної і практичної діяльності людини предметний світ, що входить у цей процес на правах об'єкта, з яким можна робити найрізноманітніші маніпуляції, позбавляється своєї недоторканності, «природної незайманості» і набуває тих характеристик, котрі несуть на собі проекцію людських прагнень, інтересів, ідеалів. Насамперед у цьому процесі формуються відповідні смисли і значення, котрі мистецтво уже немовби фіксує як готові результати людської діяльності. Водночас це не означає, що мистецтво тільки калькулює за допомогою своїх специфічних засобів результати людської діяльності. Мистецтво здатне виявляти логіку практичної взаємодії людини і світу, конструювати крізь призму художньо-образного відтворення реалій практики такі її продовження, до яких сама вона дійти не здатна. Мистецтво ніби надає практиці художньо завершеної і досконалої форми.

Виникає цілком природне питання – для чого це потрібно? Потрібно це, передусім, для самої практики, людини, суспільства. Мистецтво є одним із засобів, що відкриває завісу в нові, не існуючі в реальній дійсності світи. Воно дозволяє кожній людині прилучитися через переживання до цих, на перший погляд, фантастичних вигадок, а в дійсності вкрай необхідних людині суб'єктивних реалій, що всім своїм глибинним смислом і змістом укорінені в об'єктивній дійсності. У даному випадку для людини немає суттєвого значення природа субстанціальності світу, що переживається нею. Важливо те, наскільки «штучний», створений за допомогою художніх засобів світ здатний впливати на субстанціально-соціальні структури, як

суспільного, так і індивідуального буття. Світ, створений мистецтвом, може виявити себе і, справді, виявляє, при цьому ніби відсовуючи в бік вихідну матеріальну субстанцію, як первісний життєвий світ індивіда. У зв'язку з цим В.П. Іванов зазначав: «Сумарний» характер ефекту, що справляє мистецтво, здатність аналізувати всі духовні й практичні сили людської суб'єктивності і дати їм життєве спрямування – все це перебуває в прямій залежності від того, наскільки результати художньої творчості можуть бути піднесені сприйняттям у ранг реальності і слугувати субститутами первинного життєвого світу людини» (1, С. 205 – 206).

Подібне перетворення світу має свої особливості, якісні рубежі, котрі відрізняють його від безпосередньо-практичних дій людини, спрямованих на «матеріальність» природи, але яке водночас не є лише духовним відображенням реалій об'єктивного буття.

З огляду на це ми вважаємо, що поняття «активність мистецтва» може бути уточнене і конкретизоване таким визначенням, котре здатне було б передати теоретичний смисл художньо-перетворювального потенціалу мистецтва. Зрозуміло, тут повинні домінувати не кількісні характеристики – ефективність, інтенсивність, міра, котрі, звичайно, також функціонально можна вирізнити в реальному живому художньому процесі. У даному випадку на перше місце висуваються якісні параметри мистецтва, суть яких полягає в тому, що справжня активність мистецтва виявляється в його творчій природі, в тому, що воно усім своїм потенціалом може створювати, перебудовувати світ, в якому живе людина. Слід думати, що більш адекватним поняттям, котре відображає даний процес, може слугувати поняття «художнє перетворення». Це поняття конкретизує, уточнює поняття «активність мистецтва». Останнє значно ширше терміна «художнє перетворення», оскільки фіксує в своєму змісті все те, що належить до сфери дії мистецтва на людину, суспільство і практику загалом.

Які ж специфічні особливості мистецтва може передати поняття «художнє перетворення»? Художнє перетворення – це поняття, яке відображає процеси, що відбуваються в момент як безпосередньої, так і опосередкованої взаємодії мистецтва із світом людської культури і практики, в результаті якого відбувається утворення художніх структур, що логічно продовжують світ життєво-практичних виявів, відкривають щось таке, чого ще немає в об'єктивній реальності, але потенційно у ній можливе і навіть необхідне. Міра необхідності складається з багатьох інгредієнтів, але домінуючим є ступінь суспільної усвідомленості того, що виявляє себе як істинно прекрасне, величне у даному суспільстві, культурі, самій людині.

У сучасній естетиці набуло досить широкого вжитку поняття «художня

реальність». Можна вказати лише на незначну кількість праць, у яких дане поняття знайшло своє переконливе обґрунтування (2).

Цілком закономірно виникає питання стосовно співставлення понять «художня реальність» і «художнє перетворення». Слід думати, що поняття «художнє перетворення» більше належить до принципу активності в мистецтві, котрий у вітчизняній естетиці майже не розроблявся, на відміну від принципу відображення (праці А.Л. Андрєєва, М.І. Киященка, Н.Л. Лейзерова, А.А. Оганова і багатьох ін.). Поняття «художня реальність» за своїм обсягом значно ширше і включає у свій зміст як ті елементи, що належать до художньої системи, так і ті, котрі виходять за її межі. Взагалі художня реальність характеризується як вторинна, похідна від об'єктивної реальності, така, що відображає останню. Підкреслюємо, що з позицій теорії відображення це визначення поняття «художня реальність» є сутнісним, необхідним. Водночас одна теорія відображення без доповнення її теорією активності не може вказати, розкрити потенціал активності мистецтва, що притаманний цьому поняттю. З допомогою теорії відображення можливо проаналізувати активний потенціал поняття «художня реальність» крізь призму поняття «художнє сприйняття». Цілком імовірно, що у поданій інтерпретації художньої реальності важко відшукати перетворювальний аспект мистецтва. Очевидно, поняття «художня реальність» перспективне, бо, як нам здається, у ньому закладений величезний евристичний потенціал, але воно потребує подальшої розробки, конкретизації, уточнення, доповнення завдяки новим можливостям, що відкрилися нині перед естетичною наукою, і, зокрема, поглиблення принципу активності мистецтва, котрий переважно перебував у фокусі пильної уваги сучасних західних теоретиків (М. Хоркхаймер, Т. Адорно, А. Лефевр, Р. Гароді та ін.).

З нашого погляду, поняття «художня реальність» потребує підсилення дослідженнями «перетворювального» аспекту мистецтва. Його дійовість не може бути зведена лише до сили впливу твору мистецтва на реципієнта. Хоча це справді досить важливий аспект мистецтва, але сутність останнього, статус і межі цим не обмежуються. Мистецтво володіє універсальними можливостями впливу на «світ людини». І поняття «художнє перетворення», конкретизуючи і доповнюючи поняття «художня реальність», дає можливість побачити активно-перетворювальну силу мистецтва, котра не зводиться до якоїсь однієї його функції, якою б широкою вона не була, як, скажімо, соціальна функція мистецтва.

Специфіка художньої реальності значною мірою виявляється в тому, що індивідуальність, унікальність і, разом з тим, універсальність художнього образу вміщує в собі можливості до саморозвитку. Художній образ виступає

як своєрідний суб'єкт, чи може тут точніше вживати поняття, яке запропонував М.С. Каган – «квазісуб'єкт». Активність художнього образу реалізується за тими закономірностями, що впливають із активності суб'єкта діяльності. Одночасно з цією активністю, художній образ є субстратом художньої реальності та її активного впливу на людину, її свідомість, діяльність. І тому вірно зазначається В.І. Мазепою, що «образ шекспірівського Гамлета, як і нескінченна низка інших художніх образів різних видів мистецтва (класичного і сучасного), цілком реальний завдяки своєму духовному впливу на безліч поколінь, своїй присутності в їх свідомості (а значить – і в діях)» (3, С. 8).

Естетична діяльність, котра є специфічною проекцією схеми діяльнісного освоєння людиною світу, є фундаментальною основою, котра задає найважливіші характеристики, параметри поняття «активність мистецтва». Неможливо зрозуміти поняття «активність мистецтва» без відповідних понять, котрі описують сутнісні особливості діяльнісного освоєння людиною світу.

Поняття «активність мистецтва» віддзеркалює в своєму логічному змісті найзагальніші закономірності, схеми діяльнісного освоєння людиною світу, взаємодії суб'єкта й об'єкта. Разом з тим ми хочемо підкреслити ту особливість поняття «активність мистецтва», котра полягає в тому, що процеси, які відтворюються в його змісті, не можна зводити лише до суб'єкт-об'єктних відношень. Останнє не можна робити тому, що при подібному розумінні активності мистецтва усе може бути зведеним лише до проблеми естетичного сприйняття, на якому б рівні воно не відбувалося – чи то діяльності митця, чи то контакту реципієнта з конкретним твором мистецтва. Насправді поняття «активність мистецтва» включає в себе і ряд інших феноменів, що значною мірою виводить його за межі поняття «художнє сприйняття». Як ми вже відзначали, розробка поняття «активність мистецтва» як обов'язковий момент передбачає аналіз філософської категорії «діяльність». Водночас дане поняття уточнюється за допомогою іншого, вже естетичного поняття – «естетична діяльність».

Феномен естетичного, незважаючи на свою приналежність до того проблемного поля, що складає предмет науки естетики, не може виходити за свої межі. Естетичне так чи інакше виявляє себе в будь-якому виді діяльності людини. Естетичне входить в інші види діяльності в якості суттєво значимого компонента. На цьому ми особливо хочемо акцентувати увагу, оскільки в літературі з естетики досить часто зустрічається твердження, що естетичне виявляється в окремих видах людської діяльності в якості формальних ознак, котрі ніякого відношення до сутності конкретного виду

діяльності не мають. Іншими словами, ці формальні ознаки можуть бути, а може їх і не бути.

Насправді все складається не так просто, як це може здаватися на перший погляд. Звичайно, можна досліджувати будь-який вид діяльності людини і з такої точки зору, коли естетичний елемент аналізується з суто формального боку. При цих обставинах те, що розглядається як прекрасне чи потворне в ході реалізації конкретного виду діяльності ніякого відношення до її суті немає. Діяльність людини і окремі її види є формою реалізації сутнісних сил людини, феномен же естетичного має далеко не формальне відношення до цього процесу. Більше того, можна говорити про естетичне, естетичну діяльність як специфічну форму реалізації сутності людини. Це з одного боку, а з іншого, і це надзвичайно важливо для проблеми активності мистецтва, специфічна форма реалізації сутності людини, її сутнісних сил у мистецтві є дією загальних закономірностей, котрі є виявом сутнісних характеристик діяльності, взятої з найбільш загальної, філософської точки зору. Тому механізми естетичної діяльності і поняття, котрі віддзеркалюють їх, мають безпосереднє відношення до проблеми активності мистецтва.

У системі естетичного знання існують поняття, котрі є або суміжними, або такими, що описують конкретні вияви активності мистецтва. Важливу роль у даному випадку відіграє поняття «художнє сприйняття», котре відкриває можливість дослідити активність мистецтва крізь призму дії окремого його твору на індивіда. Процес художнього сприйняття настільки важливий для розуміння механізмів активності мистецтва, що нерідко в естетичній теорії зустрічається тлумачення цієї активності переважно крізь призму взаємодії твору мистецтва із слухачем, глядачем, читачем. Досить часто аналізом цього процесу і завершується дослідження активності мистецтва.

Особливе місце в процесі побудови системи, котра описує активність мистецтва, займає поняття «художнє відношення». Це поняття вирізняється стосовно нашої проблеми тим, що воно виконує базову роль у розгортанні процесу активності мистецтва. Правда, тут існує дві обставини, розуміння яких здатне правильно зорієнтувати при визначенні інструментальних характеристик поняття «художнє відношення».

З одного боку, художнє відношення реалізується завжди в контексті взаємодії суб'єкта й об'єкта художньої дії. Власне, воно і виникає в цьому процесі. Саме тут знаходиться його генетичне коріння, ті потенційні можливості, що здатні виявити себе у відповідних художніх актах. З іншого боку, художнє відношення через суб'єкта художньої дії або художнього сприйняття виходить у сферу культурно-історичних визначень, де воно

виявляє себе як феномен не лише індивідуальної дії, а вже в якості феномена соціально-художньої активності. Останнє характеризує мистецтво як результат соціальної діяльності, а не тільки специфічний вияв індивідуальних особливостей письменника, композитора, режисера і т.д. У даному випадку поняття «художнє сприйняття» нам важливо зрозуміти, виходячи із загальноестетичних засад, котрі здатні відкрити можливості соціокультурного тлумачення активності мистецтва. Взаємозв'язок понять «художнє відношення» і «художнє сприйняття» вступає в діалектичну взаємодію з поняттям «активність мистецтва», і разом з останнім вони складають певну ланку загально естетичної системи.

Теоретично усвідомлюючи об'єктивне значення поняття «художнє відношення» в розгортанні всього того, що визначається терміном «активність мистецтва», потрібно вказати на ту обставину, суть якої зводиться до факту реалізації усіх форм активності мистецтва через діяльність суб'єкта. Само по собі мистецтво поза межами естетичного і художнього відношення залишається активним лише у своїх потенційних вимірах. Без суб'єктних відношень до світу природи, культури мистецтво ніяк не може реалізувати усі свої потенційні можливості активного впливу на процеси, що розгортаються в соціумі. І тому надзвичайно важливо окреслити ту об'єктивну роль і місце, котрі внаслідок певних обставин надаються всьому тому, що підходить під визначення поняття «художнє відношення». Проаналізувавши об'єктивні форми активного буття мистецтва, ми створюємо плацдарм для наступних кроків у дослідженні цієї проблеми, що пов'язані уже із формами суб'єктивного виміру активності мистецтва. Таким чином, тут спостерігається органічний зв'язок, котрий діє не з того часу, коли він теоретично усвідомлюється, а з самого початку виникнення художньої діяльності. Для дослідження проблеми активності мистецтва ці теоретичні етапи осягнення її сутності є необхідними в побудові системи естетичного знання.

Детальний аналіз поняття «активність мистецтва» приводить до розуміння того, що тут не може бути хаосу, а існує чіткий системний зв'язок. Важливо відзначити, що цей зв'язок має принаймні два таких рівні.

Насамперед тут діють поняття, що відповідають закономірностям, які носять загальноестетичний характер, і закономірностям, котрі виявляють себе лише при аналізі сфери самого мистецтва. Було б невірним вважати, що це абсолютно автономні і не зв'язані одне з одним ряди теоретичних засобів проникнення в суть досліджуваної проблеми. Щоб зрозуміти, яким чином виявляється в соціокультурному процесі активність мистецтва, необхідно використовувати як специфічні естетичні поняття, що стосуються лише

сфери мистецтва, так і поняття, зміст яких є загальнотеоретичним. Загальноестетичні поняття розкривають загальні закономірності, котрі органічно зв'язують у єдине ціле як сферу художньої діяльності, так і сферу практичної активності людини.

Таким чином, ми можемо констатувати, що є система естетичних понять, котра описує загальноестетичні передумови (і можливості) активності мистецтва, й існує система конкретно-естетичних понять, основний зміст яких зумовлюється процесами, що проходять, з одного боку, у сфері мистецтва, його природі, закономірностях, а з іншого – включення мистецтва у сферу соціально-культурного буття людини, сферу соціального прогресу.

Аналізуючи два названих ряди теоретичних понять, в яких займає відповідне місце поняття «активність мистецтва», ми переконуємося в тому, що кожна із цих підсистем є необхідною для дослідження цієї проблеми. Кожна із названих підсистем описує на своєму рівні активність мистецтва в соціумі. При цьому потрібно відмітити той факт, що ми беремо загальноестетичні поняття, що найбільш безпосередньо стосується нашої проблеми. Інші естетичні поняття також мають відношення до проблеми активності мистецтва, але внаслідок специфічного ракурсу дослідження даної проблеми не виконують відповідної активної функції. Вказана обставина однак зовсім не означає, що інші поняття і категорії естетики не включаються в якості теоретичного інструментарію в дослідженні цієї проблеми.

*Література:*

1. *Іванов В.П.* Человеческая деятельность – познание – искусство. – К.: Наук. думка, 1977.
2. *Художественная деятельность. Проблема субъекта и объективной детерминации* : Наук.думка, 1980; *Художественная реальность*. – Свердловск, 1985; *Художественное в эстетике и в искусстве*. – К.: Наук. думка, 1990; *Искусство: художественная реальность и утопия*. – К: Наук. думка, 1992.
3. *Искусство: художественная реальность и утопия*. – К.: Наук.думка, 1992.
4. *Еремеев А.Ф.* Происхождение искусства. – М.: Молодая гвардия, 1970.

В.А. Копылов

### ЭЛЛИНСКАЯ ТРАДИЦИЯ ЭКСПЛИКАЦИИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ЗНАНИЯ И ВЛАСТИ

В древнегреческой политике власть и знание тесно переплелись между собой еще на заре архаической эпохи, когда в большинстве греческих полисов началась активная борьба за власть между демосом и старой аристократией. Эта борьба приводила к резкому обострению социальных и экономических противоречий внутри городов, нарушала гражданский мир, а зачастую имела своим следствием полное крушение старой политической системы, нередко сопровождавшееся установлением в полисах авторитарных тиранических режимов. Не каждый гражданский коллектив мог справиться с этими проблемами с помощью традиционных средств социального контроля и политического управления. Поэтому в особо кризисных условиях гражданские общины обращались к «знающим людям», своего рода «кризисным менеджерам», которым либо предоставляли экстраординарные полномочия для проведения законодательных реформ, либо на время отдавали им всю полноту власти, избирая такого человека тираном-эсимнетом [1, С. 56-71]. Таким образом, полис шел на сознательное нарушение принципа народовластия ради национального переустройства своей политической жизни «знающим человеком», специалистом. Это показывает, насколько высоко ценилось в ту эпоху знание в политике и какое огромное значение оно имело для политической власти. «Профессиональные реформаторы» такого рода пользовались исключительным статусом в греческом мире. Их считали не просто умелыми администраторами, а истинными мудрецами, которым присущи глубочайшие знания и даже сверхъестественные способности. Это и не удивительно, ибо при той роли, которую политика играла в жизни греческого общества, человек, наладивший эффективное государственное управление, должен был восприниматься как великая, исключительная личность. Не случайно к числу знаменитых семи мудрецов в Древней Греции относили тирана Периандра, знаменитого афинского законодателя Солона, спартанского эфора и законодателя Хилона, тирана-эсимнета Питтака, афинского тирана Писистрата, которые олицетворяли собой синтез знания и власти [2, 1, 1, 13].

Под влиянием таких объективных процессов и уже начавшегося их субъективного осмысления, вполне вероятно, что еще в форме предчувствия, в VI-VII вв. до н.э. зародилась идея о том, что у власти вообще должны находиться именно и только «мудрейшие», и поэтому – «наилучшие» мужи. Подобные взгляды были присущи уже некоторым ранним греческим



философам. Так, Ксенофон, полагал, что мудрый и добродетельный муж гораздо полезней для полисного «благозакония», чем самый прославленный атлет-олимпионик [3, С. 169-170, Фрг. 21 В 2]. Аналогичным образом ранние пифагорейцы считали, что править в государстве должны «лучшие граждане», знающие и гуманные люди, поскольку суждения таких людей, в отличие от «мнения толпы», имеют истинную ценность [Там же, С. 494, Фрг. 58 Д 4]. Еще дальше заходил в своих воззрениях Гераклит. Он полагал, что правильный закон состоит в повиновении воли одного человека, так как, по его словам, «один для меня – десять тысяч, если он – наилучший». Гераклит жестко порицал своих сограждан за то, сто они изгнали из города единоличного правителя Гермодора, который считался «наилучшим мужем». По словам философа, эфесских граждан следовало за это казнить, а город передать в управление «безусым юнцам» [Там же, С. 245-248, Фрг. 22 В 98-105].

Во всех этих суждениях отчетливо просматривается негативное отношение ранних греческих философов к господствовавшим в архаическую эпоху формам государственного устройства, прежде всего, к демократии. Но никто из них не выступал за возвращение к старой родовой аристократии. Их идеал – правление «мудрейших», лучших людей, в смысле знания и добродетели, то есть своего рода «аристократия духа», власть, основанная на интеллектуальном превосходстве [4, С. 42-50]. Не вызывает сомнений, что такими новыми аристократами раннегреческие философы считали прежде всего самих себя, и этот идеал был не просто теоретической конструкцией, а попыткой обоснования собственных притязаний на власть или, по крайней мере, на исключительное положение в обществе. Будучи в большинстве своем аристократами по рождению, философы архаической эпохи имели высокие властные амбиции, но хорошо понимали, что в условиях становления демократии традиционные аристократические достоинства не дают политических преимуществ, в то время как знания, умения и мудрость ценятся достаточно высоко. Это был в целом верный путь, и многим философам действительно удалось занять важные государственные посты в своих полисах. Особенно преуспели в этом ранние пифагорейцы. Создав пифагорейские гетерии в большинстве италийских полисов, они на протяжении многих лет занимали ведущие позиции в народных собраниях и советах старейшин и оказывали реальное влияние на политику [5, С. 30-32]. У истоков этой практики стоял сам Пифагор, непосредственные ученики и сторонники которого фактически управляли городом Кротоном до тех пор, пока их не изгнали восставшие «старые» аристократы. В целом так называемое «пифагорейское правление» оказалось для италийских полисов

периодом экономического и политического расцвета, что наглядно продемонстрировало преимущества власти «знающих» над традиционными формами правления.

Вскоре, однако, отношения между властью и знанием коренным образом изменились. В начале классической эпохи (начало – середина V в. до н.э.) в большинстве греческих полисов окончательно укрепилась демократия. Демос более не нуждался в услугах «знающих аристократов», и отношение к ним существенно изменилось. Таких людей стали считать потенциально опасными для демократии, поскольку они резко выделялись из основной массы граждан и могли претендовать на особые властные полномочия. Под влиянием этих настроений в италийских полисах около 450 г. до н.э. произошли расправы над пифагорейцами, в результате которых они были либо убиты, либо изгнаны из страны. Аналогичные ситуации нередко возникали и в других городах. Что касается центра греческой демократии – Афин, то здесь к середине V в. до н.э. сложилось твердое убеждение в том, что истинная демократия вообще не нуждается в знатоках политической мудрости и специалистах-управленцах, поскольку политика – дело каждого гражданина, и в основе политических решений должно лежать не специальное знание профессионалов, а мнение народа, рожденное в ходе всеобщих прений в народном собрании [6, С. 40-46].

В таких условиях представители интеллектуальной элиты греческого общества все в большей степени стали склоняться к жестким антидемократическим взглядам. Многие из них ощущали себя «политическими изгоями» в демократических полисах и, вместе с тем, хорошо понимали, насколько пагубным для государственной жизни является «политическое аматорство» демоса, ибо многие города вынуждены были расплачиваться за него собственным благополучием. Неудивительно поэтому, что проблема соотношения знания и власти в классическую эпоху вновь оказалась в центре внимания едва ли не всех греческих мыслителей, и большинство из них интерпретировали ее в антидемократическом духе. Демократия неизменно ассоциировалась теперь с политическим непрофессионализмом, «властью худших», «правлением толпы», охлократией, которому следует противопоставить власть «лучших», достойных и знающих людей.

Такой подход к интересующей нас проблеме отчетливо заметен уже у первого значительного философа классической эпохи – Демокрита. По его мнению, искусство управлять государством является наивысшим из искусств и нуждается в пристальном и глубоком изучении. К власти можно допускать не всех людей, а только тех, кто овладел этим искусством и обладает к тому

же всеми достоинствами «государственного мужа» [4, С. 75-81]. Если же у власти находятся недостойные, «дурные граждане» из народа, которые падки на лесть и ведут государственные дела небрежно, глупо и нагло, то «общему делу» и благополучию полиса наносится непоправимый вред [7, С. 168]. Настоящий «государственный муж», по словам Демокрита, избегает лести, не угодничает перед управляемыми, хорошо знает интересы и настроения людей и всегда умеет верно оценить истинное положение полисных дел. Высшая же добродетель и справедливость политического деятеля состоят в том, чтобы распределять почести между гражданами в соответствии с их неравными достоинствами, даже если этим наносится ущерб равенству, ибо лучшим тяжело находиться в повиновении у худшего, а глупцам лучше повиноваться, чем повелевать [Там же, С. 162,168]. При этом «государственный муж» не должен быть подотчетным перед народом и даже после окончания срока своих полномочий не может попасть под власть ранее управляемых им «худших» людей [8, С. 360-361]. Такой порядок государственной жизни находится в соответствии с человеческими и природными установлениями, так как приличие, по словам философа, «требует подчинения закону, власти и умственному превосходству», а «по самой природе – управлять свойственно лучшему» [7, С. 168]. Обычные же человеческие законы не должны в чем-то ограничивать «истинного мудреца», ибо они существуют не «по природе», а «по общему мнению», то есть искусственны, выдуманы людьми. Поэтому власть «знающих людей» над народом в представлении Демокрита является не только оправданной, но и необходимой.

Широкому распространению подобных идей в греческом мире весьма способствовали профессиональные учителя политической мудрости – софисты. За определенную плату они обучали всех желающих политическому искусству и красноречию, превращая тем самым знание в одно из главных средств достижения и удержания политической власти. Софисты по своим убеждениям были противниками демократического строя, подавляющее их большинство склонялось к отрицанию основных политических, духовных и моральных ценностей полисного общества, считая их искусственными человеческими установлениями. В этом отношении многие софисты шли еще дальше Демокрита и полагали, что знание и политическое искусство могут заменить собой и закон, и справедливость, и мораль в государственной жизни. Так, основатель софистики Протагор полагал, что справедливым и прекрасным для каждого города является только то, что там принято считать таковым, и конкретное содержание этих понятий зависит, таким образом, от искусства и мудрости ораторов и

правителей [9, 167 с]. Другой видный софист Горгий настаивал, что, поскольку истины как таковой не существует, значимым в общественной жизни становится все правдоподобное и вероятное, и основным орудием властвования поэтому является искусство убеждений [10, С. 26-39].

Еще более радикально подходил к подобным вопросам Фрасимах. По его мнению, политика и государственная жизнь всегда полностью подчинены интересам тех, кто находится у власти, а все политические идеалы, законы и сама справедливость – это лишь то, что выгодно сильнейшему, ибо их конкретное содержание везде определяется самими правителями [11, I, 338 с, 343 с-е]. Об отсутствии истинных политических идеалов и справедливости говорил и Пол Агригентский. Он считал, что единственным средством управления людьми является искусство практической политики, в основе которого лежит риторика. Благодаря своему искусству ораторы уподобляются тиранам, ибо добиваются в полисе всего, чего хотят. В этом и заключается весь смысл политической жизни, так как лучше самому творить несправедливость, реализуя свои желания и цели, чем терпеть несправедливость от других, будь то тиран, олигарх или державный демос [12, 469 в-е].

Пропаганда подобных идей, несомненно, способствовала превращению знания в мощную политическую силу, но вместе с тем основательно подтачивала устои полисной демократической государственности. Отрицание моральной и духовной основы политики открывало путь к политическому авантюризму. Не случайно, когда в Афинах после поражения в Пелопонесской войне установилось олигархическое «правление тридцати», во главе его оказался видный софист Критий, сразу же зарекомендовавший себя как порочный и кровожадный тиран. Неудивительно поэтому, что учение софистов было подвергнуто жесткой критике многими мыслителями и так и не смогло перерасти рамки прикладной политической науки.

Мощной альтернативой софистике в конце V в. до н.э. стало учение Сократа, положившее начало новому этапу в разработке проблемы знания и власти. В отличие от софистов, Сократ не настаивал на искусственности человеческих установлений, а, напротив, пытался рационально обосновать объективную природу морали, права и политики, выявить разумные, т.е. основанные на знании, начала этих сфер человеческой деятельности. Центральной категорией частной и общественной жизни он считал добродетель, определяя это понятие совершенно особым образом. По мнению Сократа, добродетель заключалась в знании, ибо знающие справедливое и нравственно-прекрасное не предпочтут ему ничего иного, а незнающие не воспроизведут его правильно. Все злое и негативное – лишь

результат отсутствия знания о прекрасном и правильном, и поэтому при надлежащем обучении и воспитании зло может быть преодолено и добродетель достигнута.

Высшая ипостась добродетели, по Сократу – добродетель политическая или «царская». Такая добродетель необходима домохозяевам, военачальникам, кормчим кораблей, но в наибольшей степени – политикам, тем, кто управляет государством и обществом. В применении к ним она состоит в четком знании того, что полезно и правильно для полиса и его граждан, а также в умении управлять государственными делами наилучшим образом. Необходимы также и определенные моральные навыки, прежде всего – воздержанность во влечениях и умение подчинять свои интересы интересам общества. Эта добродетель никому не дается от рождения или по воле случая. Ей овладевают только в результате длительного, целенаправленного обучения политической науке и кропотливой работы над собой [13, С. 44-49]. Ведь если в ремесле и прочих маловажных занятиях люди достигают успеха лишь после соответствующей учебы и подготовки, то как можно полагать, что искусство государственного управления, «величайшее из занятий», присуще каждому гражданину само собою? По мнению Сократа, даже исключительно даровитые от природы люди, чтобы принести пользу отечеству, должны основательно освоить политическое искусство и приобщиться к «царской добродетели», ибо без надлежащих знаний они способны причинить государству и согражданам огромный вред [14, III, IX, 14].

Исходя из этих рассуждений, Сократ приходил к выводу о том, что государством должны править только знающие люди. «Цари и правители, – говорил он, – не те, которые носят скипетры, не те, которые избраны известными вельможами, и не те, которые достигли власти посредством жребия, насилием или обманом, но те, которые умеют править» [Там же, III, IX, 10]. При правильном государственном устройстве, в обществе, основанном на разумных и справедливых началах, только те, кто в совершенстве овладел политической добродетелью, кто обладает исключительным умом и знаниями, должны осуществлять высшую власть. Такие правители в теории Сократа – это не «совершенные мужи» архаических философов, не профессиональные политики софистов, это правители, для которых властвование является не удовольствием, а добродетелью. Они, подобно гомеровскому «пастырю народов» Агамемнону, заботятся не о себе, а лишь о благе своих подданных и получают почести только за заслуги перед государством. Все это делается ими осознанно, бескорыстно и с великолепным знанием дела, знанием, недоступным

каждому гражданину [4, С. 135-136]. По существу, идеал правителя для Сократа – это «философ на троне», это – «аристократ духа и разума», который разумно и самоотверженно руководит обществом вследствие собственного интеллектуального превосходства и ради общего блага. В этом в первую очередь и заключается новизна сократовского подхода к проблеме власти и знания.

Естественно, что взгляды Сократа шли в разрез с теорией и практикой афинской демократии того времени, и, будучи верным своему учению, он неоднократно подвергал критике местные порядки. Главным недостатком демократического правления он считал некомпетентность должностных лиц, избравшихся путем жребия, а также низкий уровень политической культуры народного собрания, которое, по словам философа, состояло из «суконщиков, земледельцев, купцов и базарных торговцев, думавших только о том, чтобы дешевле купить и дороже продать» [14, III, VII, 6]. Иронизируя над практикой избрания незнающими незнающих на высшие государственные должности, Сократ, когда речь зашла о нехватке лошадей, предложил путем голосования в народном собрании превратить в лошадей ослов [Там же, III, VII, 9]. Упомянул он также о необходимости подвергать наказанию не только тех, кто использует власть в корыстных целях, но и тех, кто, не имея необходимых знаний, хлопочет об избрании на государственную должность. После поражения Афин в Пелопоннесской войне Сократ открыто советовал афинянам поучиться политической мудрости у их врагов – спартанцев, и даже перенять основные элементы их государственного устройства, поскольку они теперь «первые люди в Элладе» [Там же, III, V, 13-14].

Тем не менее, Сократ отнюдь не был врагом афинского государства. Будучи патриотом родного полиса, он никогда не думал о насильственной перемене государственного строя в Афинах и даже не допускал для себя неповиновения демократическим законам, считая, что законопослушание – важнейшая часть добродетели, ибо все, что законное – справедливо [Там же, VI, IV, 12]. Практически не занимался Сократ и государственной деятельностью, а во времена «переворота Тридцати» открыто отказывался от нее и защищал поверженные демократические устои. Однако сама афинская демократия всегда чувствовала опасность идеи Сократа и именно поэтому вынесла ему в конечном итоге смертельный приговор. Это была не первая попытка афинских властей подавить знание, угрожавшее устоям полиса, но именно она отчетливо продемонстрировала всю глубину разрыва между знанием и властью в наиболее демократическом городе Эллады и окончательно утвердила в среде греческих интеллектуалов

антидемократические настроения. Сам же Сократ после казни не только не был дискредитирован и забыт, но, напротив, стал канонической фигурой для всех греческих мыслителей, превратившись в их представлении в «мученика науки» и «жертву необразованной толпы». Все философские школы, возникшие впоследствии в Афинах, в той или иной степени возводили свое учение к идеям и концепциям Сократа.

Наиболее последовательным продолжателем Сократа в области политической мысли стал Платон, учение которого до настоящего времени остается одним из наиболее полных вариантов разработки проблемы знания и власти в Древней Греции. В молодости Платон был едва ли не самым близким учеником Сократа, и поэтому в своих ранних работах он практически не выходил за рамки идей своего учителя. Сами эти работы были написаны в форме диалогов, в которых главным действующим лицом являлся Сократ, обсуждавший преимущественно проблемы морали и познания. В зрелом возрасте Платон создал на основе сократовских идей собственное оригинальное учение о сверхчувственных идеях, которое легло в основу как его собственного учения, так и всей дальнейшей идеалистической философии. По мнению Платона, в основе всего сущего лежит мир умопостигаемых бестелесных идей, который собственно и представляет собой единственное истинное бытие. Эти идеи определяют образ, сущность и смысл всех вещей и явлений материального мира, и поэтому являются для них первоначалом и идеальным образцом [15, С. 168-179]. Истинное познание в представлении Платона – это познание бытия, то есть мира идей, которое доступно лишь «редким людям» – философам, и абсолютно недоступно толпе [11, 476 с].

Отсюда вытекают два фундаментальных принципа политической философии Платона: государство должно быть построено по идеальному образцу, будучи максимально возможным воплощением мира идей в общественно-политической жизни, и государством должны управлять философы, поскольку именно и только они способны к познанию этого идеального образца. В своих основных произведениях Платон предпринял попытку создать модель такого идеального государства во главе с правителями-философами.

Впервые к этой теме Платон обратился в диалоге «Государство». В этой работе он пытается разработать проект не просто наилучшего государственного устройства, а полномасштабной модели идеального государства в принципе. Он желает создать божественный идеал, совершенный образец для подражания и мало заботится о том, можно ли воплотить этот идеал в жизнь. Править в таком государстве должны,

естественно, знающие люди, философы. Говоря об этом, Платон проводит параллель между политическим искусством и медициной. Подобно тому, как врач знает, что необходимо для поддержания здоровья человека, государственный деятель должен понимать, что полезно и что вредно для государства и общества, и именно это, подлинно научное знание отличает врача от знахаря [6, С. 87-89]. Правление философов, таким образом, – не дань их всезнайству, а следствие необходимости, единственно возможный путь для идеального государства. Платон стремится дать не только аллегорическое, но и научное обоснование этому тезису. Для этого он впервые в истории политической мысли формирует принцип естественного разделения труда в обществе. По мнению философа, данный принцип является исторической основой государства, ибо люди изначально объединились в некое целое, чтобы совместно удовлетворять собственные потребности [16, С. 38-39]. Поэтому каждый должен заниматься только своим делом, и не ради собственного удовольствия, а потому, что это необходимо остальным гражданам и всему государству. В противном случае, когда люди склоняются к «многоделанию», потребности остаются неудовлетворенными и государство теряет свой смысл. Следовательно, управлять государством должны профессионалы, философы, а не земледельцы, ремесленники или матросы.

Еще более важным для Платона является «идейное» обоснование правления философов, которое вписывает эту форму власти в общий контекст его философии. Исходя из постулируемого соответствия между космосом, государством и человеком, Платон полагает, что справедливое государство по лежащей в его основе идее ничем не отличается от справедливого человека. Трем началам человеческой души – разумному, яростному и вожделяющему – соответствуют три схожих начала в государстве – совещательное, защитное и деловое, а им, в свою очередь, соответствуют три сословия – правителей, воинов и производителей. Справедливость, по мнению Платона, состоит в том, чтобы каждое начало занималось своим делом и не вмешивалось в чужие дела. Кроме того, эти начала должны находиться в иерархической соподчиненности: способности рассуждать (которую персонифицируют философы) подобает управлять; яростному началу (воинам) – быть вооруженной защитой, подчиняясь первому началу; вожделяющее начало (земледельцы, ремесленники и т.д.) должно подчиняться первым двум, ибо по своей природе оно жаждет лишь богатства [11, 442].

Исходя из этой концепции, Платон конструирует свою модель идеального государства. Общество в таком государстве делится на три



вышеуказанных сословия, причем первое из них (правители-философы) занимает абсолютно господствующее положение, второе – призвано защищать первое, а третье – обеспечивать своих «стражей» и господ продовольствием и всем необходимым для жизнедеятельности [Там же, 443]. Межсословные переводы возможны лишь в исключительных случаях и допускаются только в пределах первых двух сословий. Все законодательство, мораль, идеология и культура идеального государства обосновывают и защищают незыблемость этой иерархии, способствуя господству правителей-философов. Среди граждан такого государства, по мнению Платона, необходимо распространять «благородный вымысел» в форме мифа о том, что все они, как дети матери-земли, являются братьями друг другу, но в тех, кто способен править, бог примешал при рождении золота, в их помощников-воинов – серебра, а в земледельцев и ремесленников – железа и меди. В соответствии с этим распределяется и ценность этих трех сословий, что опять же обосновывает исключительное положение философов [Там же, 415].

Третье сословие мало заботит Платона. Его существование практически не отличается от обычной полисной жизни, за тем только исключением, что «медные» и «железные» люди полностью лишены политических прав. Вся же жизнь правителей и их помощников регламентируется Платоном в мельчайших деталях, поскольку от них полностью зависит благоденствие общества. Эти люди, по мнению Платона, должны полностью посвятить себя государству, подавив все эгоистические устремления и личные интересы. Их жизнь и быт организуется на началах полной солидарности, общности, равенства и коллективизма. Поэтому они не имеют никакой частной собственности, денег, существенного личного имущества и даже семей [Там же, 456-457, 416]. Важнейшим принципом жизни стражей является общность жен и детей, в результате чего все они объединяются в единую правящую семью. Детей стражей воспитывает государство в необходимом для него духе.

При этом системе воспитания и образования принадлежит важнейшая роль в формировании истинного гражданина для идеального государства, что вполне согласуется с центральной идеей Сократа и Платона о том, что политическая добродетель дается человеку только с помощью знания. Система начального образования для стражей в изложении Платона представляет собой комбинацию из афинской и спартанской педагогической практики и включает в себя гимнастические (для тела) и мусические (для души) занятия. Однако Платон подвергает мелочной цензуре мифы, поэмы и прочие произведения, традиционно используемые в качестве

воспитательного материала. По его мнению, искусство и литература должны поддерживать мораль, а далеко не все, что написано эллинами, может выполнять такую функцию. Более того, он предоставляет государству право цензуры на произведения всех будущих поэтов, чтобы граждане идеального общества не знакомилась с сомнительной и вредной литературой. Особое внимание Платон уделяет высшему образованию, которое организуется по образцу его собственной академии и призвано формировать будущих стражей и философов, а также предоставлять в распоряжение правителей новые оригинальные знания и научные разработки [Там же, 467-469]. Система высшего образования, таким образом, поддерживает и «воспроизводит» власть знания в платоновском государстве, и в этом, по мнению многих ученых, заключается наиболее оригинальная сторона его концепции [17, С. 189-193].

В целом, проект идеального государства, предложенный Платоном, отличался утопичностью, но это, как мы уже упоминали, мало заботило мыслителя. Главным для него было создание идеальной «небесной» модели и обоснование тезиса о необходимости правления философов. Сами истинные философы, по мнению Платона, не жаждут власти, но их правление необходимо для блага всех граждан и государства в целом. Не государство нужно философам, а философы государству, и в этом заключается весь пафос платоновской доктрины в рассмотренном диалоге. Платон требует возвращения философов с вершин созерцания бытия в мир обычных людей для государственной заботы о них. Именно эту весть, а не свою утопическую доктрину, он хочет передать в «Государстве» греческому миру. Поэтому центральная максима данного диалога звучит следующим образом: «Пока в государствах не будут царствовать философы, либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольется воедино – государственная власть и философия, и пока не будут в обязательном порядке отстранены те люди – а их много, – которые ныне стремятся порознь либо к власти, либо к философии, до тех пор... государствам не избавиться от зол, да и не станет возможным для рода человеческого и не увидит солнечного света то государственное устройство, которое мы только что описали словесно» [11, 473 d].

Не случайно, описание реальных форм правления в греческих полисах, которое дает Платон в «Государстве», не отличается полнотой и оригинальностью. Для мыслителя важен лишь тот факт, что все они в той или иной степени отличаются от идеального правления философов, а подлинная политическая реальность для него – только материал для

философской критики. Лучшей из существующих форм государственного устройства Платон, естественно, считает аристократию («правление лучших»), худшей – тиранию. Очень низкого мнения он и о демократии афинского образца. По словам философа, господство ложных мнений толпы приводит при демократии к потере нравственных ориентиров и переоценке ценностей: наглость начинают называть просвещенностью, разнузданность – свободой, распутство – великолепием, бесстыдство – мужеством [Там же, 561]. Такая жесткая оценка выходит за пределы сократовской традиции и весьма напоминает аристократические выпады против демократии в духе псевдо-ксенофоновой «Афинской политики» [18, С. 87-100]. Но для Платона – это критика политического невежества и «незнания» как такового, а не поношение низкого происхождения политиков из народа.

Несмотря на идеалистический подход к политике, Платон надеялся воплотить свои теории в жизнь и поэтому по приглашению своего бывшего ученика Диона в 367 г. до н.э. отправился в Сиракузы, дабы наставить в науку государственного управления молодого тирана Дионисия Младшего. Эта поездка, как и следующая в 361 г. до н.э., не принесла ожидаемых результатов. Платон не только не смог превратить Дионисия в «просвещенного правителя», но и сам едва не лишился свободы и жизни. Однако практический опыт определенным образом повлиял на теоретические изыскания философа, обратив их в сторону реальной государственной жизни.

Это заметно уже в диалоге «Политик», написанном в годы сотрудничества с Дионом. Здесь Платон задается целью исследовать возможности политического знания и установить нормативные образцы для реальной государственной жизни. Он обращается к истории возникновения человеческого общества, отраженной в мифах, и приходит к выводу, что основы политической организации людей были заложены богами в «век Хроноса». Поэтому истинная политика состоит в знании божественных принципов и форм правления людьми и как можно более полном осуществлении их в земной жизни. В свете этой идеи политика превращается в «царское искусство», которое соединяет в себе особое «царское знание» и умение наилучшим образом управлять людьми и как можно более полном осуществлении их в земной жизни.

В свете этой идеи политика превращается в «царское искусство», которое соединяет в себе особое «царское знание» и умение наилучшим образом управлять людьми. Сущность этого искусства в конечном итоге сводится к способности разумно организовать жизнь людей в государстве и направить её на достижение всеобщего блага. Поясняя эту мысль, Платон прибегает к весьма выразительной аналогии с плетением ткани: «Царское

искусство прямым плетением соединяет нравы мужественных и благоразумных людей, объединяя их жизнь единомыслием и дружбой и создавая таким образом великолепнейшую и пышнейшую из тканей. Ткань эта обвивает всех остальных людей в государствах – свободных и рабов, держит их в своих узах и правит и распоряжается государством, никогда не упуская из виду ничего, что может сделать его, насколько это подобает счастливым» [19, 311 с]. Здесь, таким образом, упор опять делается на «наилучших», «истинно знающих» людей, которые в идеале должны стоять во главе общества. По словам Платона, если правители действительно владеют «царским искусством», и особенно «царским знанием», то «будет уже неважно, правят ли они по законам или без них, добровольно или против воли, бедны они или богаты: принимать все это в расчет никогда и ни в коем случае не будет правильным» [Там же, 293 с-d]. Такие правители, в соответствии со всеми божественными заповедями, должны быть единоличными, а государство, управляемое ими, несомненно, является наилучшим и вообще единственно правильным. Таким образом, Платон впервые в истории политической мысли обосновывает идею «просвещенного абсолютизма» и абсолютной монархии вообще.

Все приведенные суждения только развивают мысли, высказанные в «Государстве», но Платон не останавливается на этом, а переходит к политическим реалиям. Он впервые обращается к вопросам законодательства, которые ранее его мало интересовали в теоретическом плане, но, видимо, должны были разрабатываться на практике в Сиракузах. Необходимость существования законов в представлении Платона вызвана тем, что правители, обладающие «царским знанием», встречаются нечасто, если вообще существуют в современной реальности, и поэтому для обычных людей руководством в государственной жизни должны служить законы, представляющие собой «подражания истине вещей, начертанные по мере сил сведущими людьми» [Там же, 300 с]. Там, где установлено идеальное правление во главе со «знающим» царем, конечно, не нужны и слишком детальные законоположения. Законодатель при таком правлении издаст лишь «законы, носящие самый общий характер и адресованные большинству» [Там же, 295]. Во всех же остальных государствах следует руководствоваться писаными законами и отеческими обычаями абсолютно во всех сферах деятельности, так как в противном случае общество отклонится от истинного пути.

Компендиумом всей платоновской политической философии стал диалог «Законы», написанный философом в преклонном возрасте, около 353 г. до н.э. К тому времени взгляды Платона уже настолько далеко ушли от его

первоначальных идей, что их невозможно было вложить в уста Сократу, и поэтому главным действующим лицом в «Законах» впервые оказался не он, а некий «старый афинянин», под которым Платон, очевидно, подразумевал самого себя. Разочаровавшись к концу жизни в нравственных и интеллектуальных возможностях своих современников, Платон пришел к выводу о том, что главной основой общества должно служить мудрое законодательство и именно поэтому назвал свой последний политический диалог подобным образом.

Он, однако, не желал противоречить самому себе и заявил в начале «Законов», что хочет разработать проект «второго по совершенству государства», подразумевая под первым «идеальное правление» философов, описанное в «Государстве». Не отказался Платон и от своей основной идеи о том, что править в идеале должно знание, и объявил в «Законах» первой формой государства державу во главе с истинными правителями, которые могут властвовать и без законов. По его словам, если бы «по воле божественной судьбы» появился когда-нибудь человек, способный к усвоению верных взглядов, то он вовсе не нуждался бы в законах, которые бы им управляли, поскольку «ни закон, ни какой бы то ни было распорядок не стоят выше знания» [20, 875 c-d]. Поскольку же такой человек не появляется, Платон считает необходимым создать проект «второго государства», в котором совершенные законы властвуют над правителями, а не наоборот [Там же, 715 d]. Весьма примечательно, что возникнуть такое государство, по мнению философа, легче всего может из тирании, при условии, что у власти там будет находиться «благопристойный», «способный к учению» и обладающий здравым рассудком тиран. Если судьба сведет этого тирана с выдающимся мудрым законодателем, то абсолютная власть, в сочетании с исключительными личными качествами правителя, окажется залогом возникновения наилучшего государственного строя и наилучших законов [Там же, 71-712 a]. Тирания, таким образом, оказывается идеальным подспорьем для творчества мудрого законодателя, что весьма напоминает ситуацию, на которую Платон возлагал надежды при поездке в Сиракузы.

В интерпретации философа законы выступают не произвольным творением людей, а отражением божественной истины, на которой основывалось человеческое общество в «век Хроноса» [Там же, 713 e]. Речь в данном случае, конечно, идет не обо всех законах вообще, а только об истинных, «божественных» законоположениях, которые, собственно, и пытается воспроизвести в своем сочинении Платон. Эти истинные законы именуются «определениями разума» и предстают как единственно возможное средство внедрения разумных божественных начал в

общественную жизнь. Они необходимы практически всем, поскольку люди, по словам Платона, «в большей своей части куклы и лишь немного причастны истине» [Там же, 804 в]. Внутренние природные склонности – это тяжелые железные цепи, на которых подвешены эти люди-марионетки, в то время как законы государства – это священные золотые нити,двигающие людьми в нужном направлении, и именно их власти должен добровольно починиться каждый человек [Там же, 645]. Законы, таким образом, заменяют собой божественный разум и знание в качестве руководящего начала для обычных людей, и полная зависимость человека от них не только оправдана, но и необходима.

Руководствуясь этими идеями, Платон рисует в своем диалоге общество, тотально контролируемое государственными законами. Они регламентируют абсолютно все аспекты человеческой жизни вплоть до досуга и быта. Даже поэзия и музыка оказываются объектами законодательного регулирования, а в сфере религии Платон доходит прямо-таки до инквизиционных мер – пыток и казней за любые проявления свободомыслия и даже за мельчайшие попытки отклониться от государственного вероисповедания. В целом любые нарушения законов предполагают чрезвычайно жестокие наказания, так как Платон, видимо, не надеется на благонамеренность граждан идеального государства и считает, что истина должна поддерживаться в общественной жизни только силой и страхом.

Что касается носителей истинного знания, то они занимают особое место и в этом совершенном государстве. Над всеми государственными органами, формируемыми из граждан зрелого возраста путем многоступенчатых выборов, у Платона стоит особое «ночное собрание», в которое входят десять самых мудрых и престарелых правителей. Эти люди, подобно царям-философам в «Государстве», причастны к сокровенным космическим и политическим знаниям, и только они могут быть истинными стражами добродетели и всего общественного порядка. Поэтому «ночному собранию» вручаются неограниченные контрольные и властные полномочия и дается право действовать вопреки законам [60]. Этот орган создается в государстве в первую очередь, и именно ему «вручается вся держава». Тем самым Платон перечеркивает все принципы, на которых построено идеальное государство в «Законах», и, как и ранее, отдает приоритет божественной мудрости перед законодательством. Поскольку упоминание о «ночном собрании» содержится в заключительной части «Законов», можно полагать, что Платон в конце работы все же решил вернуться к принципам, декларируемым в «Государстве». Но правление «царей-философов» в раннем диалоге и «ночное собрание» «Законов» – отнюдь не одно и то же. Последний орган

власти напоминает, скорее, тайный государственный совет, чрезвычайную комиссию «избранных», которые должны зорко следить за государственной безопасностью. Появление такого органа в тотально контролируемом государстве Платона выглядит вполне логично, поскольку законы для философа – не самоцель, а лишь средство управления обществом, лишенным знания божественной истины. Мудрецы из «ночного собрания» знают истину и без законов, и поэтому контроль с их стороны для «людей-кукол» просто необходим.

Большинство современных исследователей считает, что Платон в «Законах» создал проект абсолютно тоталитарного государства [21, С. 10-112], и с этим мнением трудно не согласиться. Однако для самого Платона это была не более чем последовательная рациональная разработка идеи о том, что править в государстве должно истинное знание, представленное либо царями-философами, либо законами, созданными «знающими» людьми. Работы Платона, таким образом, впервые продемонстрировали «оборотную сторону» власти знания над обществом и показали, насколько опасными могут быть попытки подчинить государственную жизнь одной «светлой идее». В целом, однако, предпринятая Платоном разработка проблемы власти и знания оказалась настолько глубокой и основательной, что ни один последующий античный мыслитель не мог игнорировать его наследия в этой области. Платон ввел в греческую политическую и философскую мысль положения о разумных началах закона, о необходимости разделения труда между правителями и управляемыми, а также о том, что власть должна принадлежать не просто умелым политикам или «наилучшим мужам», а философам, людям, умеющим рассуждать и знающим истину. Все эти идеи не только вошли в политическую теорию последующих веков, но и определенным образом повлияли на политическую практику западной цивилизации в целом.

Непосредственным продолжателем Платона в области изучения политической жизни был Аристотель. В отличие от своего учителя, он обратился к изучению не столько должного, сколько существующего в государственной жизни, то есть – к политической практике, впервые сделав её предметом глубокого научного анализа. Даже проект идеального государственного строя разрабатывался Аристотелем с учетом возможности его практической реализации, и он жестко критиковал Платона и других своих предшественников за утопичность и заведомую неосуществимость их политических построений [22, С. 59-95].

Проблема соотношения власти и знания не занимала в трудах Аристотеля центрального места. Вопросы такого рода интересовали его

преимущественного в связи с изучением этических, а не собственно политических проблем, что и неудивительно при подходе к этике как к науке о государстве. Аристотель считал, что главной целью истинного государства является всеобщее благо и неустанная забота о добродетели граждан, под которой он понимал не только нравственное, но и интеллектуальное совершенство. Именно поэтому проблема власти и знания являлась у него предметом этической и политической науки одновременно. Саму же науку о государстве, по мнению Аристотеля, невозможно постигнуть только путем теоретического обучения, как это предлагают делать софисты, так как каждому, кто хочет быть государственным деятелем необходим практический четкий опыт политика или по крайней мере тщательное изучение этого опыта у действующего профессионала [23, X, 1180]. Поэтому Аристотель ещё чаще, чем Платон, сравнивает политическое искусство с мастерством ремесленника или врача. Что же касается философов, то они, по мнению Аристотеля, не должны иметь прямого отношения к власти. Путь философа – это умозрительная жизнь, в корне отличная от «деятельного пути» государственного мужа. Истинные же правители для Аристотеля – это отнюдь не философы или мудрецы, а, скорее, те, кто имеет законное право быть правителем и обладает соответствующими нравственными качествами и практическими навыками.

Верный своим принципам, он допускает возможность абсолютной власти в государстве для одного или нескольких человек только в том случае, если они настолько превосходят всех остальных своей добродетелью и политическими способностями, что их можно сравнить с богами среди людей. Таких выдающихся личностей, по мнению Аристотеля, нельзя считать адекватной частью государства, но нельзя и изгонять или же подчинять общим правам и законам, ибо они сами – закон. «Остается одно, – говорит философ, – что, по-видимому, и естественно: всем охотно повиноваться такому человеку, так что такого рода люди оказались бы в государстве пожизненными царями» [24, 1284 a 5 – 1284 b 34]. Эти рассуждения весьма напоминают идеи Платона, но акцент здесь явно смещен с мудрости и знания на добродетель. Весьма примечательно также, что Аристотель не верит в реальную возможность существования подобных людей [Там же, 1332 в 15-30] и считает, что в любом случае власть разумного большинства предпочтительней власти одного или немногих. В целом же, господствовать в государстве должны не должностные лица, а законы, ибо только так можно преодолеть негативное влияние человеческого фактора на государственную жизнь [Там же, 1281 а 12 – 1282 в 4].

Тот факт, что Аристотель не признавал за «знающими людьми»



абсолютного права на власть не означает, что он недооценивал роль знания в политической жизни. Он считал государственную науку важнейшей из всех наук, полагая, что только она может привести к достижению всеобщего блага [Там же, 1282 в 15-17]. Именно поэтому Аристотель не столько подчеркивал значение политического знания, сколько занимался развитием и преумножением этого знания, впервые превратив его в подлинную науку. Отказ в праве на власть философам для Аристотеля – лишь дань политической реальности, которую он хотел изучать такой, какой она есть, а не какой должна быть в представлении «созерцающего мудреца». Не вызывает сомнений, что для разработки интересующей нас проблемы, и особенно для развития реального взаимодействия между знанием и властью, Аристотель сделал не меньше, чем Платон, поскольку созданная им политическая наука действительно могла помочь политикам в их практической деятельности. На смену идеальному платоновскому «философу на троне» должен был прийти теперь вполне реальный «философ подле трона» – знаток политической науки и консультант носителей власти.

Успехи аристотелевской политической науки не остались незамеченными в греческом мире, философы действительно оказались востребованными в реальной политике. Демократические полисы, конечно, продолжали опасаться их влияния и поэтому не часто прибегали к услугам «ученых мужей», доверяя им в основном временные поручения – участия в посольствах, выработку отдельных законов и т.д. [25, С. 110]. Но зато «новые хозяева» греческого мира – эллинистические монархи – постоянно прибегали к услугам философов и даже держали их при дворе, чтобы те оказывали им помощь в управлении греками и македонянами. Появлению такой практики способствовала деятельность самого Аристотеля, который, как известно, некоторое время жил при дворе Филиппа Македонского, воспитывая молодого Александра. Нет оснований полагать, как это делали ранее некоторые исследователи [22, С. 37-58, 335-381; 26, С. 25-34], что Аристотель оказал существенное влияние на формирование личности будущего македонского завоевателя, но сам прецедент пребывания выдающегося философа «при троне» основателя эллинистического мира имел огромное значение для сближения власти и философии.

В разное время представители всех афинских философских школ – академики, перипатетики, стоики и эпикурейцы – были приближенными различных эллинистических монархов. Особенно много философов и ученых всегда находилось при дворе Птолемеев в Александрии, так как цари этой династии считали себя главными покровителями науки и культуры и даже создали в своей столице специальное академическое учреждение – так

называемый Мусейон. Не всем придворным философам, конечно, удавалось реально участвовать в политической жизни и тем более влиять на неё, ибо цари зачастую держали их при себе только в силу традиции, обязывавшей монархов быть причастными к «высшей мудрости». Понимая это, а также памятуя о печальном опыте Платона в Сиракузах, некоторые видные философы отклоняли приглашения царей и предпочитали поддерживать с ними «дружбу» на расстоянии. К числу таких мыслителей принадлежали, в частности, основатель стоической школы Зенон, его последователь Хрисипп, академики Аркесилай, Лакид и Стильпон Мегарский.

Но некоторым философам всё же удавалось занять важное положение в окружении царей и выполнять их важнейшие поручения политического характера. Наиболее «удачливым» из них оказался, пожалуй, перипатетик Деметрий Фалерский, которого македонский правитель Кассандр в 317 г. до н.э. назначил «эпимелетом» («комиссаром») Афин. При правлении Деметрия в Афинах установилась цензовая демократия, но верховная власть при поддержке «македонских мечей» оставалась в руках эпимелета, ставшего, таким образом, первым подлинным «философом на троне». Деметрий старался использовать свое положение во благо городу и за десять лет своего правления предпринял целый ряд весьма эффективных законодательных мер экономического и социального характера. Особую славу заслужили его «законы против роскоши», ограничившие возвышение наиболее зажиточной части граждан, а также мероприятия, направленные на регламентацию частного быта и поведения женщин.

По мнению современных исследователей, все эти меры были в определенной степени инспирированы идеями Аристотеля, Феофраста и Платона, но отвечали также и реальным потребностям афинского полиса тех лет. В целом политика Деметрия Фалерского, несомненно, оказала положительное влияние на развитие Афин, особенно в экономической сфере, что лишний раз продемонстрировало преимущества правления «наилучшего мужа» и «знающего политика». Тем не менее, когда в 307 г. до н.э. в городе силами другого эллинистического правителя, Деметрия Полиоркета, была восстановлена радикальная демократия, ликующая толпа чуть не разорвала на части «правителя-философа», уничтожила все его изображения и все созданные им государственные институты. Более того, народное собрание сразу же приняло закон, который запрещал деятельность всех философских школ без разрешения государства. В этом действии вновь проявилась та непримиримость афинской демократии к власти знания, которая стоила жизни Сократу и изгнания Аристотелю. Однако не считаться с авторитетом «ученых мужей» в ту эпоху было уже невозможно, и поэтому «закон против

философов» был отменен сразу же после его принятия, а многие нововведения Деметрия Фалерского оставлены в силе на целые два столетия.

Что касается политической теории эпохи эллинизма, то на неё оказывали существенное влияние как традиции предшествующей политической философии, так и веяния нового времени. Большинство эллинистических философов не ограничивались политическим теоретизированием в духе Платона и пытались исследовать современные им политические реалии, зачастую, выполняя тем самым «социальный заказ» своего времени. Некоторые мыслители параллельно создавали утопические государственные проекты и сочинения «О царской власти», предназначенные монархам в качестве практических руководств.

Особенно отличились этим представители стоической школы, которые вообще интересовались политической проблематикой в большей степени, чем философы других направлений. В сочинениях о царской власти, которые практически не дошли до нас, проблеме соотношения знания и власти, видимо, уделялось немного внимания, поскольку в эллинистическом мире очень быстро укоренилось представление о том, что истинный царь выше всех остальных людей по самой своей природе и поэтому особо не нуждается в обычном человеческом знании. Царь олицетворяет собой политическую мудрость и закон и уже изначально равен мудрецу. По мнению стоиков, например, цари, в отличие от деспотов и дурных людей, как и мудрецы, всегда знают, что хорошо и что плохо в делах божественных и человеческих. Поэтому философы должны только корректировать и направлять действия монархов, но не учить их разуму. Предполагалось, однако, что не каждый, кто занимает трон, обязательно является истинным царем, и вот здесь-то философы и могут применить свои знания, дабы не допустить превращения монарха в деспота. Главное же в образе идеального царя – это нравственные качества, ибо от них в большей степени, чем от его мудрости, зависит благоденствие его подданных-греков. Как показывают высказывания эпикурейца Филодема, в эллинистической философии в конечном итоге возобладал образ царя, весьма близкий к гомеровскому идеалу – «пастырю народов» Агамемнону, но очень далекий от платоновского царя-философа.

Платоновские идеи о праве на власть «знающих» и мудрых нашли свое продолжение в этике и политической теории стоиков, приспособивших образ, выведенный Платоном, к своему идеалу «бесстрастного мудреца». Такой человек, по словам стоиков, не только «полностью свободен», в отличие от всех остальных людей, но и является истинным правителем, «царем», поскольку только мудрец обладает необходимыми для этого качествами – знанием добра и зла, умением управлять, судействовать и

выступать с речами, и сама неподотчетная власть существует лишь для мудрых [2, 7, 122]. Подобные положения, как мы видели, априорно распространялись и на реальных царей, когда речь шла не о философских конструкциях, а о настоящей монархии.

Говоря об античном периоде в целом, можно заключить, что мыслители этого времени внесли огромный вклад в разработку проблемы соотношения знания и власти. Греческие мыслители первыми в истории западной цивилизации обратили внимание на противоречивый, проблемный характер отношений между знанием и властью и между «знающими людьми» и государством. Власть и знание для них впервые оказались тесно связанными в пределах одного проблемного поля, что послужило толчком для глубокого философского осмысления их взаимоотношений и вместе с тем способствовало становлению политической науки как таковой. Предложенные греческими мыслителями проекты осуществления власти знания, равно как и их общие суждения на этот счет, оказали огромное влияние на развитие последующей политической мысли и ещё и сегодня продолжают вызывать повышенный интерес у ученых и философов, причем не только в историческом, но и в теоретическом плане.

*Литература:*

1. Фролов Э.Д. Рождение греческого полиса. – Л., 1989.
2. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов // Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1: От эпических космогоний до возникновения атомистики. – М., 1989.
3. Нерсесянц В.С. Политические учения Древней Греции. – М., 1979.
4. Жмудь Л.Я. Пифагор и его школа. – Л., 1990.
5. Себайн Дж.Г., Торсон Т.Л. Історія політичної думки. – К., 1997.
6. Материалисты Древней Греции: Фрагменты. – М., 1955.
7. Лурье С.Я. Демокрит. – Л., 1970.
8. Платон. Тезет.
9. Маковельский А. Софисты. – Баку, 1940.
10. Платон. Государство.
11. Платон. Георгий.
12. Нерсесянц В.С. Сократ. – М., 1977.
13. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе.
14. Богомолов А.С. Античная философия. – М., 1985.
15. Нерсесянц В.С. Платон. – М., 1984.
16. Йегер П. Пайдейя. Идея воспитания античного человека. – М., 1997.
17. Античная демократия в свидетельствах современников / Под ред. Л.П. Маринович и Г.А. Кошеленко. – М., 1996.
18. Платон. Политик.
19. Платон. Законы.
20. Понпер К. Открытое общество и его враги. – М., 1994. Т. 1.

21. *Доватур А.И.* Политика и политики Аристотеля. – М.; Л., 1965.
22. *Аристотель.* Никомахова этика.
23. *Аристотель.* Политика.
24. *Хабихт Х.* Афины. История города в эллинистическую эпоху. – М., 1999.
25. *Кошеленко Г.А.* Аристотель и Александр // Вестник древней истории. – 1974. – №1.

*Н.В. Корогодов, Е.П. Корогорова*

## **К ПРОБЛЕМЕ ИСТИНЫ В ПОЛИТИКЕ**

Актуальность проблемы истины в политике обусловлена целым рядом обстоятельств, на одно из которых мы укажем сейчас, предваряя анализ самой проблемы. Известно, что политическая философия в нашей стране в лице ее представителей (философы, социологи, политологи) сконцентрировала внимание общества на таких первоочередных вопросах, как строительство государства, обоснование содержания и форм проявления политической независимости Украины. Значительное место занимали вопросы разработки стратегических целей в политике, тактики осуществления этих целей, а также создание многопартийной системы.

Можно сказать, что специфика развития политической философии в последнее десятилетие была обусловлена самим характером политических перемен в стране. Эти перемены требовали радикальной трансформации идеологических норм прежнего времени, отказа от философского монизма в политике и перехода к философскому плюрализму.

Кроме того, и это очень важно отметить, сама логика трансформации всех сфер бытия человека подталкивала политических философов к тотальной критике прежних основ политической жизни. Критический вал достиг таких размеров, когда критика приобрела, с одной стороны, ритуальный характер, ибо любое позитивное высказывание в адрес прошлой политики было невозможным и отменялось, а с другой – отодвигалась на обочину политической философии и сама проблема истины в политике. Эта парадоксальная ситуация (когда в оценке прошлого и описании будущего отсутствовала мера, каковою и является истина) в наши дни существенно изменилась.

Действительно, первоочередные вопросы, о которых мы говорили в начале статьи, решены: во всем мире знают о существовании политически независимой Украины, международное сообщество осведомлено о стратегических целях нашей страны в политике, а в партийной жизни осуществлен принцип плюрализма. Иными словами, актуальность этих проблем в определенной степени исчерпана. Перед политическими философами открываются иные горизонты политической жизни общества, цели, задачи и способы достижения которых невозможны без анализа истины в политике. Поэтому, на наш взгляд, интерес к этой проблеме должен возродиться. Дело и в том, что духовная ситуация в стране существенно изменилась. Плюсы и минусы изменения побуждают обратиться к разработке научных теорий политики, где есть место категории «истина».

Борьба за президентскую власть в Украине свидетельствует о насущной потребности философского осмысления политики борющихся сил. Ведь без серьезной, продуманной и содержательной философской основы вряд ли состоится глубокий анализ таких фундаментальных проблем, как политическая власть, политическая свобода и равенство. Да и любые политические реформы, откладывая которые в современной Украине стало невозможно, без философского обоснования с неизбежностью снизят уровень политической культуры общества, что может возродить в кризисной ситуации крайние формы авторитаризма. Президентские выборы продемонстрировали самые отвратительные образцы политического бескультурья.

Поскольку, на наш взгляд, в политической сфере наиболее благоприятны условия для волюнтаристской практики (сама власть по определению есть способность навязывать кому-либо свою волю), поскольку проблема истины приобретает особую значимость в наши беспокойные дни выбора президента и предстоящие бои за место в парламенте в 2006 году. Более того, на наш взгляд, наступает период социокультурной реформации, одной из целей которой в конечном итоге является политическая самоидентификация не только и не столько отдельной личности, но всех структурных элементов многонационального народа Украины. Кризис по линии «Восток–Запад» в политической жизни Украины с особой остротой обнажил пробелы в политической самоидентификации этих элементов. Таким образом, проблема истины в политике не вызывает сомнений в ее актуальности. Да и уровень разработанности этой проблемы тоже убедительно подтверждает наш тезис.

Кратко состояние исследуемой проблемы можно было бы охарактеризовать следующим образом.

Прежде всего следует отметить, что фундаментальных философских трудов, рассматривающих истину в политике, пока еще в Украине не создано. Однако многие специалисты (от профессиональных политических философов и политологов до журналистов и публицистов разного уровня) косвенным образом освещают те или иные явления, факты и события с учетом того, что принято обозначать терминами «истина», «правда», «справедливость». Например, в политологической литературе авторы многих публикаций задают вопросы: «куда мы идем», «какова демократия в стране», «кому принадлежит политическая власть в Украине» и т.п. Несомненно, что ответы на подобные вопросы нельзя найти, обходя проблему истины в политике. Более фундаментальные труды в этой области принадлежат известным зарубежным ученым Т.В. Адорно, К. Попперу, М. Фуко и др. Нам представляется, что как актуальность обсуждаемой проблемы истины в

политике, так и существующий уровень ее научной разработки позволяет сформулировать некоторые тезисы, целью которых является привлечь к этой проблеме внимание научной общественности. Нас прежде всего интересует вопрос о правомерности самого анализа истины в политике.

Дело в том, что философское осмысление политических отношений и политики всегда сопровождалось скепсисом: многие философы полагали, что истину в этой сфере нельзя познать. Кстати, уточним понятия. Под политическими отношениями мы понимаем те отношения между людьми, социальными группами, классами, нациями и государствами, которые складываются по поводу «завоевания», удержания и использования государственной власти. Политика же представляет собой деятельность по регулированию разнообразных общественных отношений как с помощью государственной власти, так и с помощью иной власти, не носящей государственной формы.

Объем настоящей публикации не позволяет провести масштабное освещение истории скептического отношения философов к проблеме истины. Обратим внимание лишь на радикальную форму скепсиса, связанную с именами Ф. Ницше и М. Фуко. Основанием нашего выбора в данном случае является прежде всего термин «воля к истине», который мы встречаем у Ницше (1, С. 297), в названии книги М. Фуко – «Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности», а также солидарность последнего с позицией немецкого мыслителя. Мы процитируем тезис, сформулированный М. Фуко в его предисловии к книге Ж. Кангилема «Нормальное и патологическое». М. Фуко отмечает в нем: «Ницше говорил об истине, что это – самая глубокая ложь. Кангилем... сказал бы, вероятно, иначе: что в огромном календаре жизни «истина – это только самая последняя ошибка» (2, С. 52). Если этот тезис экстраполировать на политические отношения и политику, то подобный подход существенно увеличит экономические, политические и культурные риски в Украине.

В самом деле, политическая практика в нашей стране отличается быстрой сменой событий, а также крайней противоречивостью интересов, доходящей довольно часто до враждебных форм. Кроме того, в политической философии еще не создана на демократической основе экспертная система гражданского общества, с помощью которой можно было бы достаточно надежно и убедительно для обывденного сознания большинства провести обработку «сорной» политической информации. Да и сами информационные потоки в политической жизни общества существенно интенсифицированы. К сожалению, отбор и контроль за политической информацией концентрируется в руках весьма политически заинтересованных владельцев



СМИ. Это обстоятельство зачастую ставит свободу политического выбора личности на иллюзорную основу.

Все сказанное выше понижает в политической философии уровень теоретического осмысления событий, порождает спешку в их оценке и даже способствует концептуальной безответственности авторов, разрабатывающих конструкции политического будущего страны. Тем самым размываются усилия общества в поиске истины, в разработке ее критериев, правда подменяется ложью, а сама ложь философски оправдывается. «За броней лжи» (Л.Н. Толстой) скрываются политические беды Украины.

Постмодернистский вызов, рожденный в Западной Европе в прошлом столетии и распространившийся в Украине лишь в последнее десятилетие в качестве философских откровений, мифов и просто моды, может оказать негативное воздействие на поиск украинской интеллигенцией политической истины. «В постмодернизме, – считает Л.А. Микешина, – значимо то, что он избегает всех форм монизма и универсализации...; критически относится не только к позитивистским (логицистским) представлениям, но к идеалам и нормам классической науки, – провозглашения множественности и диверсивности (диверсификации), многообразия и конкуренции парадигм, существования гетерогенных элементов, признания и поощрения многообразия современных проектов жизни, социальных взаимоотношений, философских учений и научных концепций». (3, С. 47-48).

Если перенести эту характеристику постмодернизма на политическую сферу нашей страны и на проблему истины в политике, то можно увидеть удивительные особенности. Они касаются прежде всего постмодернистских тезисов об универсализации, бессубъектности и децентрации власти, а также политической самоорганизации общества путем признания хаоса в качестве необходимого этапа процесса развития общества.

Возьмем, к примеру, неприятие постмодернизмом универсализации как принципа политической жизни. Действительно, единой, абсолютной истины для всех времен и народов не существует и не может существовать. Но возникает вопрос: почему украинские политики последние годы для решения своих внутренних политических проблем ищут критерии их истинности в Европе? Европа принудительно, с помощью санкций или угроз применения санкций, с помощью различных форм давления принуждает политических деятелей Украины признать «европейскую истину». Возможна ли принудительная европеизация или американизация Ирака, Ирана, КНДР, Сербии и т.д.? Ведь кроме представителей постмодернизма в Европе существуют и другие философские школы, которые откровенно «учат» политическим истинам Украину. Например, Юрген Хабермас на 17-м

немецком философском конгрессе в 1996 г. милостиво согласился раздвинуть границы Европы до Великой Китайской стены, если эта часть народов «дорастет» до Европы (4, С. 333). Да и проблема бессубъектности и децентрации власти, разработанная весьма детально в трудах М. Фуко, побуждает нас вспомнить о событиях, связанных с президентскими выборами в Украине, когда украинские граждане некоторое время жили при трех президентах: действующий президент еще не сложил полномочий, один из кандидатов спешно принял присягу, а другой был объявлен победителем председателем ЦИК. «Децентрация» власти, когда западные области страны признали президентом одного из кандидатов, а восточные регионы заявили о своей «автономии», впервые за годы независимости привела к грани разрушения территориальной целостности страны.

Если истину политических событий народ Украины будет искать не на своей территории, если политическая философия уклонится от тщательной разработки ее критериев, то политическая независимость страны постоянно будет подвергаться серьезным испытаниям.

Завершая краткий анализ проблемы истины в политике, хотелось бы сказать следующее. Во-первых, истина выполняет огромную центрирующую роль в жизни нашей страны. Во-вторых, очень важна ее профилактическая функция в становлении демократии. В-третьих, кроме законодательной поддержки демократических стандартов, в Украине требуются и философское обоснование с трудом вызревающих политических истин.

*Література:*

1. *Ф. Ницше*. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей (1884-1888). М.: ТОО «Транспорт», 1995.
2. *М. Фуко*. Жизнь: опыт и наука // Вопросы философии. 1993. № 5.
3. Новые информационные технологии и судьбы рациональности в современной культуре. Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. 2003. № 12.
4. Юрген Хабермас. Моральное сознание и коммуникативное действие. С-Петербург. 2000.

## **ПЕРСОНАЛІСТСЬКІ ПРОЯВИ ІДЕНТИЧНОСТІ: ВІД ВЛАСНОГО ІМЕНІ ДО ЕТНОСУ**

Турбота про персональну ідентифікацію є однією з головних причин того, що люди об'єднуються в різні соціальні спільноти і корпорації: купецькі гільдії, клуби, партії, школи. Кожна з них утворює іменний ландшафт, в якому тісно переплітаються ритуальні дієства та індивідуальні заслуги. Іменна ієрархія створює умови для соціальної ідентифікації.

Одночасно відбувається боротьба за утвердження колективного (корпоративного) іменного капіталу і зв'язаних з ним цінностей. П. Бурд'є визначає цей стан як боротьбу за монополію легітимної номінації [1, С. 23]. Мова йде про те, що офіційно визнаний у суспільстві статус імені (титул, звання, ранг, диплом і т. ін.) ставить тих, хто уповноважений його носити, в привілейоване положення перед іншими.

Цінності суспільства невіддільні від загальної турботи про них тих, хто їх персоніфікує. Інтелігент ідентифікує себе з інтелігенцією, купець – з купцями, робітник – з робітничим класом з допомогою певних абстракцій, в яких відображається ідеалізоване уявлення як про свою групу, так і про групи «інших». Людина могла «тримати» ім'я завдяки цим колективно розподільним ідеалізаціям. Відзначимо лише деякі ключові тенденції, які мають відношення до нашої теми.

По-перше, відбувається деідеологізація, деканонізація символічних універсумів. Як наслідок – руйнування традиційних соціальних типів і спільнот та зв'язаних з ними зразків ідентичності. Індивіди втрачають смислову опору в житті. Вони змушені будувати власні стратегії та способи ідентифікації. По-друге, завдяки розвитку сучасних комунікативних технологій відбуваються якісні зміни в статусі і соціальних функціях знакових систем. Вони перестають бути репрезентацією зовнішньої до них реальності, але вони також не стають символічними замісниками цієї реальності. Знаки виступають лише конструкціями, символічними напівфабрикатами, з допомогою яких можна фабрикувати особливі гіперреальності (віртуальні реальності). Такі знаки французький філософ Ж. Бодрійяр назвав симулякрами. По-третє, дані реальності мають комунікативну природу, тобто вони створюються і відтворюються з допомогою особливих комунікативних технологій. У них немає власної історії, оскільки їх темпоральність і символічні локуси задаються комунікативними засобами. Віртуальні реальності існують лише в теперішньому часі («тут-і-тепер»). Минуле і майбутнє має сенс тільки в якості символічного позначення даного (нинішнього) моменту. По-четверте, змінюється і сама людина. На перший план в її життєвих стратегіях виступає

не стільки екзистенціальний настрій, орієнтований на сутнісні аспекти її буття, скільки бажання і зв'язані з ними задоволення, орієнтовані на зовнішні форми її існування.

Сучасна людина – істота, яка справляє враження на інших з допомогою особливих масок-іміджів. В той же час вона не тільки справляє враження, але і сама легко піддається маніпулятивному впливу з боку інших і самої себе.

Таким чином, особливо гостро постає питання про ім'я як спосіб утримання індивідами власної ідентичності. Відтак небезпека іменної ентропії очевидна.

Щоб зрозуміти практичні способи іменної ідентифікації (номінації), характерні для сучасної ситуації, необхідно порівняти їх зі способами попередньої індустріальної стадії. Фундаментальною проблемою й одночасно передумовою процесів ідентифікації в індустріальному суспільстві є відчуження індивідів. Їх іменний статус суперечливий. З одного боку, ім'я – засіб «занурення» в релевантне середовище соціальних статусів. З іншого боку, ім'я є спосіб «утримання», збереження власної ідентичності в умовах панування формально-раціональних форм суспільного життя і перш за все бюрократії.

Дане протиріччя іменних модусів може розв'язатись з допомогою стилю. Індивідуальний стиль – це компроміс між статусною інтенцією і внутрішнім «Я». Практично стиль виступає як практика номінацій. Її сенс – у створенні і відтворенні особливих знаків, з допомогою яких окреслюється метафізичне поле «свого» (privacy). Практика номінації – це завжди гра, в якій зовнішнє і внутрішнє, статусне та інтимне знаходяться в динамічній рівновазі. Ефект присутності, що є головною метою номінаційних практик, досягається завдяки «плаваючому» балансу особистих і загальних імен, іменних знаків і зв'язаних з ними дій. Так, зазвичай керівник установи, у якого на столі в кабінеті відвідувачі можуть побачити фотографію його дочки, постає як «жива людина», яка має особисте ім'я (Іван Петрович, Семен Миколайович і т. ін.). Але це іменне позначення має сенс тільки у відповідності з тим фактом, що дана людина є носієм загального імені керівника установи.

Особливість іменної ідентифікації в новій духовній ситуації в тому, що вона не направлена на фіксацію присутності у світі. Сучасна людина слабо стурбована проблемами розпізнання себе в інших, через інших. Її цікавить сама гра номінації. Вона проявляється в емоційно насичених, експресивних діях, маніфестаціях, демонстраціях і т. ін. Як приклад можна навести різні молодіжні тусовки, концерти рок-музики і так званої попси. Головна їх особливість – імітаційна природа. Імітаційні моделі поведінки формуються завдяки, перш за все, сучасним засобам масової комунікації. Сенс імітації не

тільки в тому, що вона бере участь у фабрикації віртуальної реальності, до речі, досить часто на основі реальних подій. З допомогою особливих маніпулятивних технологій, серед яких паблік рілейшнз, люди включаються в процес партиципації (співучасті) в «подіях» всередині цієї реальності.

Порівняння імен учасників даного дійства з іменним фоном віртуальної реальності є основним змістом номінації в сучасних умовах. Сучасні засоби масової інформації активно використовують інтерактивні методи для того, щоб забезпечити це іменне порівняння. Наприклад, існують передачі на радіо і телебаченні, в яких «зірки» сучасної естради, політичні діячі та інші знаменитості говорять про себе, про житейські справи, як «прості люди». Мільйони глядачів обговорюють персонажів мильних опер, інтимне життя акторів, співаків, політиків. Скандал навколо Моніки Левінські, загибель принцеси Діани та інші – всі ці події стають предметом турботи багатьох людей. Отже, важливою умовою номінації є культивування «зіркових» імен, надання їм таких символічних якостей, які роблять їх атракторами і притягують імена мільйонів людей.

На відміну від простих особистих імен індивідів, імена зірок потребують продовжуваності і підтримки образу. Існують різні способи продовжуваності. Наприклад, використання імені в якості товарного знаку, клейма. Інший спосіб – демонстрація певних дій, які притягують до себе увагу, досить популярними в цьому відношенні є різні скандали.

Ім'я виражається не лише лінгвістично, але і паралінгвістичними способами. Воно зростається з тілом, стає об'ємним, наочним, чуттєвим і сексуальним. Ім'я може викликати зневагу або, навпаки, позитивні емоції. Імена завжди, у всі часи, таїли в собі магічну силу і владу. Завдяки сучасним маніпулятивним технологіям влада імені може мати більшу онтологічну могутність, аніж її реальний носій. Існують цілі індустрії фабрикації імен: рейтинги, презентації і т. ін. Імена («зірки») утворюють особливі «констеляції», спільноти, іменні ландшафти на зразок «Планети Голівуд». «Зірки» є не тільки законодавцями мод, вони персоніфікують життєві, смислові орієнтири.

Таким чином, типи номінації тісно пов'язані з історичними формами соціальної ідентичності. Ім'я не просто назва, позначення предмета. Воно має владу завдяки силі самоствердження, тобто воно наділене якістю суб'єкта. Що ж до імені, то в соціальному аспекті воно швидше особистість, аніж просто слово, в антропологічному аспекті воно позначає персональну субстанцію людини, яка виходить із оточення невідчуваних, непізнаваних, ефемерних «абстракцій», які не мають онтологічної реальності.

Якщо персональна субстанція людини позначається іменем, то етнічна

субстанція існує в людині як «дещо», для відтворення чого серед інших компонентів конче необхідним є і популяційна єдність. Традиційно під етносом розуміють різновид людських спільнот, які складаються з цілого ряду атрибутів (мова, культура, психологічний склад, самосвідомість, самоназва, ендогамія). Але що ж таке етнічна субстанція та з яких потреб і сторін життєдіяльності людей вона виникла, яка властива тільки їй природна функція?

У людині присутні певні сутнісні, примордіальні етнічні структури. Перед дослідниками постає завдання пошуку тих об'єктивних умов філогенезу, які б могли сформувати такі структури. Найбільш характерною і розгорнутою виглядає концепція етнічності як результату еволюційного розвитку розширених кровнородинних груп, в процесі яких родинні зв'язки поступово розмиваються і стають переважно фіктивними. Визначаючи історичні рамки феномену етнічності між праєтносом – племенем і постетносом – нацією, можна припустити, що етнічні популяційні зв'язки прийшли на зміну жорстким кровнородинним в процесі переходу від родоплемінної форми організації суспільства до політичної. Під тезою про біосоціальність етносу мається на увазі синтез біологічного і соціального в тому смислі, що етнос – це результат зняття біологічного соціальним в процесі його становлення і наступної еволюції як цілісної системи.

У певному розумінні, факт зв'язку етнічності з ендогамією можна вважати очевидним і безсумнівним. На думку Т. Парсона, етнос – це зв'язаний з генетичним спорідненням культурний феномен. При цьому мова йде не тільки про проблему походження етнічності із кровного споріднення, а й про існування реальної, хоча іноді й досить розширеної, майже умовної популяційної єдності всередині етнічної спільноти. Ендогамія виступає необхідною умовою існування етносу – спільність крові служить зв'язкою, яка закріплює природну міцність етносу. Яким би шляхом не виник новий народ, він завжди стає ендогамною групою зі шлюбними обмеженнями, які формують етнопопуляцію. Кровне споріднення виявилось також вирішальним індикатором індивідуальної етнічної приналежності; навіть при досконалому освоєнні чужої мови і всебічної адаптації до культурного фону інкорпорований індивід ніколи не зможе набути повної етнічної самосвідомості, якщо він знає про іншу приналежність своїх батьків. Інкорпоранти повноцінними етнофорами не визнаються, а їх діти асимілюються тільки після «карантину», коли їх походження уже забувається, як правило, після третього покоління.

Антропологічний поворот проблеми етносоматичності вимагає конструктивістського підходу до дослідження етнічного і базується на

засадах абсолютизації мінливості, ситуативності, а субстанціональний («примордіалістський») – на засадах постійності, укоріненості. Але, як це не парадоксально, іноді досить різні концепції мають загальну суттєву рису: вони характеризуються одним і тим же логічним ланцюгом: «позаетнічні фактори – етнічна спільнота – етнічність індивіда». Різниця полягає лише в тому, які фактори беруться в якості відправної точки – соціальні (Ю.В. Бромлей), природні (Л.М. Гумільов), біологічні (примордіалізм), суб'єктивно-елітарні (конструктивізм). Можливо, є сенс подолати взаємну одномірність, відштовхнувшись не від соціуму, а від індивіда, і побудувати смисловий ряд інакше: «етнічність – етнос – зовнішні прояви етнічного»?

Антропологізація даної проблеми шляхом перенесення акцентів з соціального рівня на індивідуальний здається достатньо правомірною, так як вона узгоджується з очевидною принциповою відмінністю етносу від будь-якої іншої соціальної групи: етнічна спільність базується «знизу», від персональних даних, властивих безпосередньо людині. Для ідентифікації з певною соціальною групою важливо знати функціональні характеристики її членів, на яких ґрунтується етнічне групування. Досить показовим є навіть сам термін, який означає людину в етнологічному аспекті – «етнофор», «носії етнічного».

Антропологічний підхід до етнічності знаходить своє пояснення і ще одну особливість етносу як соціальної групи – стихійний характер даного виду угруповання. Історії не відомі випадки штучного конструювання нового етносу незалежно від об'єктивних реалій, хоча на основі таких реалій етноси і можуть бути фактично «створені» в рамках державної політики. Проте самі по собі етнічні спільноти не потребують якихось організаційних заходів. Соціальні структури, якимось чином зв'язані з етнічністю, завжди з'являються на основі уже сформованого етносу, який може існувати повноцінно і сам, що можливо завдяки природному персональному характеру об'єднання людей в етнос на основі спільності, яка має місце в їх особистісних психосоматичних структурах, доповнених екстрасоматичним контекстом.

Крім того, антропологічні новації мають ще один дуже важливий наслідок, який стосується співвідношення в етнічному двох моментів – спільності і міжетнічних розбіжностей. Роль останніх в існування етнічного іноді абсолютизується – хоча і безсумнівно, що для стабільного феномена «ми» неминуче повинен існувати феномен «вони», тобто інший етнос, несхожий на «нас», який відрізняється від «нас». Зрозуміло, що принципові розбіжності все ж другорядні, суть етнічного полягає не в розподілі, а в установці меж (тим більше сконструйованих), а в їх об'єднанні на певній

основі людей, поодинці закинутих у світ; дихотомія на «Ми» і «не-Ми» з'являється лише як наслідок утворення окремих груп.

Таким чином, основним вмістилищем етнічної субстанції слід вважати не ледве вловиму матерію «суспільних відносин», а сутнісні структури самої особистості як складноструктурованого центру духовних актів, їх наявності і обумовлене існування і особистості такої соціальної властивості, як етнічність. Можна припустити, що етнічне приписується й успадковується з народженням, але навряд чи можна погодитись з іншою гіпотезою, згідно з якою етнічність зводиться до усвідомлення групового споріднення, зафіксованого в генетичному кодї з доісторичної епохи. Адже саме кровне споріднення в даному випадку – умова необхідна, але ще не достатня. У генотипі може бути закладена тільки расовість, етнічність же до генофонду ніяк не зводиться. Разом з тим мова йде про певний специфічний спосіб зв'язку між поколіннями. Г. Лебон вважав, що «долею народу керують значно більшою мірою померлі покоління, аніж ті, що нині живуть...» [2, С. 20].

Можна згадати і про те, що поряд з генетичною спадковістю існує ще один канал діахронного зв'язку, не менш тісно зв'язаного з популяційною єдністю. Наявність цього каналу засвідчує сигнальну спадковість, яка властива всьому тваринному світу (а в тому числі і людині як виду *Homo sapiens*) і являє собою особливий механізм засвоєння нащадками умовних рефлексів. Ідею про визначальну роль цього механізму вперше висунув Л.М. Гумільов, і треба визнати, що саме ця ідея може бути цінною з'єднувальною ланкою між ендогамією і етнічністю. На думку Гумільова, сутнісні внутрішньоетнічні зв'язки у вигляді всеохоплюючого етнопопуляцію «етнічного поля», в яке поринає дитина відразу після свого народження, починається з першого контакту з полем матері – тільки знаходячись в ньому, вона може стати членом етносу; це поле ми сприймаємо як етнічну близькість, або, навпаки, чужість [3, С. 231-234].

У такому розумінні діахронний внутрішньоетнічний зв'язок передбачає перш за все передачу етнокультурної традиції, до речі, вона існує в першу чергу лише в ендогамній сім'ї, але передачу інформації між поколіннями шляхом сигнальної спадковості, яка – як і у тварин – базується на замкнутому генетичному зв'язку всередині популяції.

Усвідомлення ролі сигнальної спадковості феномена і сфери умовних рефлексів виводить на проблему етнічного несвідомого. Відтак, має сенс однозначно говорити про наявність двох рівнів етнічності – свідомого і несвідомого. Тут ми стикаємось з основною причиною принципової неповноти і непереконливого конструктивізму. Справа в тому, що він



дозволяє продуктивно розробляти проблему тільки свідомого рівня і, зокрема, його стрижня – етнічної самосвідомості. Взагалі етнос – це єдність, самоусвідомлювана людьми. Проте конструктивісти зводять всю етнічність тільки до самосвідомості, що виглядає досить спрощено. Відомо, що наявність несвідомої основи етнічного фіксувалась уже давно. На цю обставину звернув увагу Г. Лебон, вважаючи етнічні особливості стабільним несвідомим спадком, отриманим від предків, і підкреслював, що саме предки, які відійшли в потойбічний світ, управляють безвимірною сферою несвідомого – тією невидимою сферою, яка тримає під своєю владою всі прояви розуму і характеру. «Національні психологічні засади мислення і дій проявляються не в свідомості, а в так званій «несвідомій сфері психіки», навіть одну із головних причин «патології національності» – шовінізму як її гіпертрофії, яка виражається в «національному самолюбванні» Д.М. Овсяніко-Куликівський вбачав в її відображенні в сфері свідомості, всупереч нормі» [4, С. 24, 37]. У цьому контексті етнічне «ми» і психологічні механізми, з ним пов'язані, є в людській свідомості найбільш стародавніми (архаїчними), безпосередньо зв'язаними зі сферою несвідомого, достатньо міцними і стабільними.

Мабуть, мова йде про ту сферу несвідомого, яка визначається як несвідоме. А тому об'єктивне етнічне в людині – це якісно своєрідні і неусвідомлювані структурні елементи, які здатні входити в контакт зі свідомістю і певною мірою визначати механізм мислення і розумову діяльність. З цього випливає, що етнічне несвідоме в згорнутому вигляді містить в собі весь історичний досвід етносу, а передача цього досвіду здійснюється шляхом сигнальної спадковості, коли дитина в процесі своєї соціалізації засвоює на несвідомому рівні від батьків і старших етнічне «щось». Разом з тим необхідно мати на увазі, що етнічність хоча і базується на несвідомому, реалізується завжди усвідомлено. Вона взагалі може проявитись лише при наявності етнічної самосвідомості.

Таким чином, ключовим моментом у феномені етнічності стає не етнічна свідомість або етнічне несвідоме зокрема, а зустріч, контакт свідомості з несвідомим, що пропонується означити як етнічну апперцепцію. Механізм етнічної апперцепції робить можливим саме існування етнічності як соціальної властивості особистості, так як забезпечує «висвітлення» несвідомих структур на рівні свідомості. Етнічна апперцепція здійснюється, мабуть, з допомогою мови символів, оскільки символи – єдиний спосіб контакту свідомості з безоднею несвідомого, в якій лежать корені етнічності.

Кількісні зміни рівня етнічності відбуваються через зміни її рухомого свідомого компоненту. Чим вище рівень етнічної свідомості, чим активніша

самосвідомість пробуджує несвідоме, тим вище показник етнічності. Мабуть, в цьому і полягає суть славнозвісного процесу «конструювання» етнічності, яке насправді не конструювання, а «пробудження» етнічної ідентичності і нарощування її за рахунок свідомого компоненту альянсом ідеологів і політиків, які переслідують власні політичні цілі.

Запропонована несвідомо-свідома модель етнічності дозволяє ширше подивитись на предмет і на іншому, філософському рівні підійти до дослідження проблеми етнічного в людині.

В дослідженнях з етнопсихології свого часу пропонувалось звести всю етнічну проблематику до психічних феноменів, пов'язаних з науковою традицією, згідно з якою дослідження індивідуального етнічного може бути проведено методами загальної психології. Ця традиція бере свій початок з вчення про «народний дух» («народну душу») засновників етнопсихології – М. Лацаруса і Х. Штейнталя, В. Вундта, яке піддав переконливій критиці Г.Г. Шпет.

Безумовно, якщо говорити про категорію «дух», який не тотожний поняттю «душа», то дух як такий, поза зв'язком з матерією, в принципі не можна пізнати науковим шляхом. Звичайно, що і душа і взагалі все психічне не може бути досліджене наукою поза людиною як психосоматичною єдністю, оскільки фізіологічний і психічний процеси життя однозначно тотожні. Це лише дві сторони розгляду одного і того ж життєвого процесу. Відповідно вчення про «народну душу» переродилось в конструювання «основної» («модальної», «ідеальної» і т. ін.) особистості з метою визначити, в яких елементах її структури присутня інтеріоризована «етнічна психологія», а в яких – ні. І хоча подібний цілковито відкритий психологізм отримав досить широке розповсюдження, але аналіз впливу етнічного на окремі властивості особистості як об'єкта психології і типи психологічних процесів може полягати тільки в кількісній оцінці особливостей функціонування елементів психіки в залежності від етнічної приналежності індивіда. Однак, у даній ситуації дослідник змушений керуватись лише довільними суб'єктивними спостереженнями і враженнями, а також стереотипами й оцінками стосовно «національних характерів». Взагалі будь-які міркування про «етнічні почуття», «етнічні смаки», «етнічний темперамент», «етнічний характер» і т. ін., поза залежністю від ступеня адекватності, можуть бути лише плодом емпіричних досліджень – особистих спостережень або соціометрії. Що стосується етнічності, то це характеристика, яка відображає спільне функціонування свідомих і несвідомих складових психіки. Присутність несвідомого як того, що безпосередньо не усвідомлюване, заводить в безвихідь будь-які спроби

визначити аспект етнічного в психологічному аспекті. Таким чином, етнічне в людині принципово не піддається психологічній локалізації, з чим пов'язана, взагалі кажучи, певна умовність самого поняття етнічна психологія.

Г. Шпет в своїй критиці класичної психології особливу роль надає тілу в контексті переоцінки і розвитку етнічної психології. Свідомість визначається перш за все як «колективна», і Шпет висуває термін «спільнотне», а не «спільне», щоб її характеризувати. «Врешті-решт хитро не «собор із всіма» тримати, а себе знайти мимо собору, «знайти себе у своїй ім'я промовлюваній свободі, а не соборній» [5, С. 475]. Шпет натякає на можливе існування вільного «Я», яке відрізняється від соборної, так званої спільнотної свідомості, коли він ставить питання про таке «особистісне», то відокремлює «особистісне» від того, що сам називає в лапках словом «мое». На засадах розуму, розуміння, таке «особистісне» уже і не буде «мое», оскільки «одержимий» уже не «Я». Принциповість шпетівської позиції полягає в тому, що «мое» або «Я» з'являється в свідомості тільки в тому випадку, коли воно (це «Мое» або «Я») уже продумано, коли воно уже є результатом якогось акту розуміння. Поза свідомістю «Мое» не існує. «Мое» визначається тими ж критеріями, які оперують в «спільнотній» свідомості. Поняття «Мое» – або «Я», навіть коли воно направлене за призначенням Мого персонального існування, весь час уже передвизначено. Тому «Мое» весь час уже належить «спільноті». Для Г. Шпета найосновніші критерії цієї «спів-участі» кожного «Я» в «спільноті» суть лише мовні. Оскільки мова є саме тим фундаментом «по-відомлення» і ніхто не існує як «Я», як «Мое», як «ім'япромовляння» поза такою «спів-участю» до «по-відомлення». Яким чином і якою мірою «Я» відрізняється від «спільнотного» за умови відокремлення, що дозволяє говорити про його «особистісне» існування?

Ніякі переживання персонального «Я» не дозволяють говорити безпосередньо про його окремість, оскільки вони тлумачаться і виражаються весь час через якісь загальні критерії, і тільки результат діяльності людини дозволяє зробити висновок про її особистісне, окреме існування. На думку Г. Шпета, з одного боку, суб'єкт як субстанція відокремлена від світу, тобто звичайний предмет індивідуальної і загальної психології зникає. Все, що про нього виражається – переведене в сферу об'єктивації. Якщо і можна говорити, опосередкованим чином про індивідуальні особистісні переживання однієї людини, то це виявляється можливим тільки з позиції уже об'єктивованих культурних продуктів, тобто беручи до уваги уже існуючі у світі твори людської діяльності.

З одного боку, «Я», «Мое», «суб'єкт», «свідомість» – всі ці поняття

тлумачаться колективно [5, С. 479], то в такому контексті мова йде не про індивідуально-загальну психологію, а про соціально-етнічну психологію.

З другого боку, те, що мається на увазі під словом «суб'єкт», є виток певної діяльності, яка дозволяє продукту цієї діяльності мати якісь вирізняльні риси вже щодо його (цього продукту) присутньої або об'єктивованої реальності. Реальним Шпет вважає саме колектив, і притому реальний в своїй сукупності і завдяки сукупності. «Він, колектив, – суб'єкт сукупної дії, яка за своєю психологічною природою є не що інше, як загальна суб'єктивна реакція колективу на всі об'єктивно здійснювані явища природи і його власне соціальне життя та історію» [5, С. 479]. І далі продовжує «кожний історично сформований колектив – народ, клас, союз, місто, село і т. ін. – по-своєму сприймають, уявляють, оцінюють, люблять і ненавидять об'єктивно дану ситуацію, умови свого буття, саме це буття – і саме в цьому його ставленні до всього, що об'єктивно є, виражається його «дух», або «душа», або «характер», в реальному смислі» [5, С. 479].

Етнічна психологія дозволяє вивчати дух і душу будь-якого народу, не беручи до уваги окремого існування кожної людини, яка належить цьому народу, а тільки продукти її діяльності. Торкаючись цього питання, Шпет бере до уваги те, що не зводиться до критеріїв загальної реальності і суспільного життя. Те, що в людині персональне, і дозволяє їй відрізнятись від інших через персональне ставлення до світу, до людей, до речей і до предметів. І тут неминуче виявляється роль «тіла» як області особистісних переживань, які допускають почуття, емоції і настрої. На думку Г. Шпета, «якщо не обмежуватись дійсними банальностями, то невдовзі можна побачити, що найелементарніші характеристики, а саме: «рішучий», «наполегливий», «пристрасний» і т. ін. – вже вимагають психологічного аналізу, а не формального. Те, що ми назвали «реакціями» колективу, його ставлення до речей і людей, його «відгуки» на життя і працю – уже безмежна сфера почуттів, настроїв, характерів...» [5, С. 481].

Йдеться про те, що потрібно вміти читати «вираз» культури і соціального життя так, щоб і сенс їх понять, і суб'єктивний настрій, що огортає його, можна було вловити, відчути, спів-переживати» [5, С. 480]. Для Шпета в кожному явищі, в кожному виразі є «спів-значення». Це уже сфера не лише мови, а сфера, де наявні відгуки присутності тіла. Саме те, що проходить через тіло, і бере участь у значенні. «Мова та інші вирази суть психологічні, або точніше психофізичні явища, оскільки вони душевні і тілесні переживання людини» [5, С. 527]. Таке «спів-значення» дозволяє Шпету говорити про етнічну психологію. Завдяки цьому «спів-значенню» етнічна психологія нерозривно пов'язана зі сферою особистісних чуттєвих

переживань, які визначають персональне соматичне буття людини. Для Шпета «сам індивід – колективний», а що стосується тіла, то воно є «невизначеним» і само по собі не може стати предметом психології. Але його присутність виводять із розбіжностей, які неминуче встановилися між окремою людиною і будь-яким колективом, коли ця окрема людина, виходячи із колективу, діє всередині його. В такому сенсі людське тіло набуває у Шпета ролі і значення, які спочатку навіть не підозрюються. Врешті-решт воно є даністю, завдяки якій рух і життя існують і зберігаються всередині самого соціального тіла. Мова є плоттю цього соціального тіла. Але кожне особистісне, індивідуальне, окреме людське тіло виражається теж через цю плоть. Між соціальним тілом і людським індивідуальним тілом відбувається певний процес зчеплення і розщеплення, який є не що інше, як вступ до нескінченно відкритого горизонту культури.

Шпет часто натякає на це прагнення до розщеплення, роз'єднання і диференціацію, яка має на увазі фізичну й емоційну присутність людини у світі. «Вся душа є зовнішність. Людина живе, доки в неї є зовнішність. І особистість є зовнішність» [5, С. 363].

Таким чином, Г. Шпет запропонував принципово інший науковий шлях, розділивши два аспекти поняття «колективна єдність». По-перше, це «взаємодія», результатом якої стають надбання духовної діяльності, серед яких – мова, міфологія, релігія, мистецтво, звичаї і т. ін., а в певному смислі навіть і сам народ як результат суб'єктивної самосвідомості. По-друге, «спільність» як подібність душевного життя індивідів, яке виявляється в загальній суб'єктивній реакції на всі об'єктивні явища. Базуючись на другому аспекті поняття «єдність» і враховуючи зовсім інше із декількох смислових значень слова «дух» як «тип», стиль, тон, Г. Шпет вважав за необхідне розуміти саме під «духом народу», а не під «душею» комплекс характерних рис поведінки його представників.

Зазначений суб'єктивний феномен пізнається тільки в його об'єктивації як сукупність реакцій народу на оточуючі його речі, на обставини, в яких він сам бере участь, на об'єктивно дані йому відносини та ідеальні утворення. Л.М. Гумільов розглядав в якості головної етнічної визначальної етнічний стереотип поведінки як суворо конкретну для даного етносу норму відносин і форму адаптації до об'єктивної дійсності. До суттєвих ознак етносу відносяться особливості стилю життя або загальні поведінкові характеристики членів етнічної популяції. Відтак, етнічне – це приналежність до одного із різних типів психічного складу, який визначає поведінкові реакції. При цьому етнічне не вбачається в особливостях перебігу психічних процесів і не локалізується в конкретних елементах психіки, а бачиться як

специфіка будови всієї особистості в цілому. Специфічний для конкретного етносу склад психіки проявляється в певних нормах поведінки. Іншими словами, мова йде про механізм ціннісних орієнтацій.

Природна етнічного впливає із самої природи людини як унікальної істоти, якій дано право починати причинний ряд. При цьому індетерміноване, вільне «Я» розкривається в детермінованому світі, а тому в принципі може існувати тільки в складі суспільної шкарлупи «Ми», яка нейтралізує індивідуальну аутичність соціальної доцільності. Цим «Ми», в якому розкривається «Я», і є етнічна спільнота. Етнічна ціннісна специфіка проявлена, по-перше, в етнічному стилі культури, а по-друге, в образі життя – в двох суттєвих зовнішніх ознаках етносу й орієнтирах для етнічної ідентичності.

Таким чином, аналіз персоналістських проявів ідентичності дозволяє зробити ряд висновків:

- ім'я є способом збереження власної ідентичності, яка не направлена на фіксацію присутності у світі, людину хвилює не розпізнання себе в інших, через інших, а гра номінації, яка проявляється в емоційно насичених експресивних діях;
- паралінгвістично ім'я здатне зростатись з тілом, стати об'ємним, наочним, чуттєвим, викликати позитивні або негативні емоції;
- в антропологічному аспекті ім'я позначає персональну субстанцію людини, яка виходить із оточення невідчуваних, непізнаваних, ефемерних абстракцій, які не мають онтологічної реальності;
- етнічна субстанція існує в людині як щось, тобто це результат знання біологічного соціальним в процесі його становлення і подальшої еволюції як цілісної системи;
- спільність крові служить зв'язкою, яка закріплює природну міцність етносу, а кровне споріднення є вирішальним індикатором індивідуальної етнічної приналежності;
- основним вмістилищем етнічної субстанції є не матерія суспільних відносин, а сутнісні структури самої особистості як складноструктурованого центру духовних актів;
- в етнічній психології суттєву роль відіграє тіло як сфера особистісних переживань, які допускають почуття, емоції і настрої і визначають персональне соматичне буття людини, стиль життя та загальну поведінку, характерну для конкретного етносу.

*Література:*

1. Бурдьє П. Символический порядок и власть номинации // Вопр. социол. 1992. – Т. 1. – №1.
2. Лебон Г. Психология народов и масс. – СПб, 1995.
3. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – Л., 1990.
4. Овсянко-Куликовский Д.Н. Психология национальности. – Пг, 1922.
5. Шпет Г. Введение в этническую психологию. Соч. – М.: Правда, 1989.

*Н.А. Иордаки*

## ВОСПИТАНИЕ ДУХОВНОСТИ ЛИЧНОСТИ В ТЕОРИИ И ПРАКТИКЕ

Актуальность данной проблематики заключается в том, что современное общество характеризуется кризисом классических ценностных установок и выходом в ценностно-смысловой плюрализм. В результате этого процесса становится актуальным нахождение нового понимания духовности как интегрального человеческого качества и ее развитие. Поэтому современные исследователи практически единогласно приходят к выводу о необходимости поиска инновационных путей в вопросе воспитания духовности личности настоящего и будущего.

Однако, исходя из нашего понимания, процесс воспитания обязательно должен основываться на системе методологических принципов, делающей его действительно целенаправленным процессом духовно-личностного развития, которое является еще недостаточно разработанной проблемной областью, что в свою очередь подчеркивает актуальность и важность данного исследования.

Для раскрытия степени разработанности проблемы воспитания духовности обратимся к анализу современных исследований.

В философских исследованиях (Е. Быстрицкий, Л. Ионин, М. Култаева, В. Лекторский, В. Лутай, Н. Юлина и другие) все чаще анализируется интегральный подход в воспитании, опирающийся на принципы единства процессов интеграции между человеком и природой, личностью и обществом, интегративного «отсева» информации в личностную систему знаний [1, С. 333]. Наряду с подобными тенденциями в современных исследованиях [2,3,4,5] идет обращение к философским (И.Д. Бех, О.Л. Краева, С.Г. Рябов), психологическим (И.А. Зимняя, В.М. Кротова, В.С. Мухина), социологическим (Н.П. Лукашевич, П.И. Смирнов, Л.В. Сохань, В.Г. Немировский), педагогическим (В.С. Кукушин, Л.И. Маленкова, С.И. Ткачев) принципам гуманистического духовно-личностного воспитания. Разработаны концепции национального воспитания (И.Д. Бех, Т.Д. Демьянюк, А.И. Капская, И.В. Мартынюк и др.) и концепция гражданского воспитания личности (М.И. Боряшевский, С.Г. Рябов, О.В. Сухомлинская, К.И. Черная) [2], являющиеся результатом междисциплинарных (философских, психологических и педагогических) исследований, направленных на построение целостной теории всестороннего воспитания личности.

Но все же в философском поле исследований наблюдается



недостаточная методологическая разработанность принципов воспитания духовности личности.

Поэтому цель нашего исследования заключается в создании системы методологических принципов воспитания духовности, служащих основанием для теории духовного воспитания личности.

Построение системы методологических принципов воспитания духовности личности, согласно нашей концептуальной схеме, возможно только при совокупном развитии всех духовных основ, находящихся между собой в диалектическом единстве и иерархической рядоположенности. Под духовными основами личности мы понимаем такие экзистенциалы личностного бытия, как добро, истина, свобода, любовь, творчество и красота, включающие в себя когнитивно-интеллектуальные, деятельностно-волевые и нравственно-эстетические качества и свойства личности.

С учетом всего вышеизложенного возможно создание системы методологических принципов воспитания духовных основ личности, включающей в себя такие принципы, как принцип системности и комплексного подхода к воспитанию духовности, синергетичности, преемственности, диалектичности субъект-объектных отношений воспитателя и воспитуемого, экзистенциально-личностного общения, свободного выбора, социокультурной идентичности, природосообразности и деятельностного подхода к воспитанию. Раскроем их смысловое наполнение.

*Принцип системности духовного воспитания личности* выстраивает процесс поэтапного, но целостного духовно-личностного развития. Он направлен на реализацию в воспитательном процессе взаимозависимости духовного и личностного развития и обеспечивает возможность учета иерархической взаимосвязи духовных качеств и духовных основ личности, не допуская при этом фрагментарности, однобокости и переоценки значимости каких-либо компонентов воспитания духовности в ущерб остальным. Кроме этого, принцип системного подхода предполагает необходимость вариативности целей и методов воспитания на современном этапе. Системность в современном мире должна быть направлена на разграничение смыслового поля и его претворение в практическую деятельность.

Из этого принципа логически вытекает *принцип комплексного подхода к воспитанию духовности*, раскрывающий важность интегрального подхода к пониманию человека как биосоциального существа, учета всех компонентов духовного мира личности и предполагающий необходимость выстраивания целостного (интеллектуального, нравственного и эстетического) духовного воспитания на любом возрастном этапе индивидуально-личностного

развития. Этот принцип постулирует также единство обучения и воспитания на определённых этапах индивидуально-личностного становления. Следовательно, соблюдение принципа комплексного подхода к воспитанию духовности личности является важнейшим условием возможности построения непрерывного процесса воспитания.

Принципом, обеспечивающим воспитание духовности как бесконечно открытой системы, выступает *принцип синергетичности*, который предполагает рассмотрение личности как открытой и противоречивой системы и требует гибкости в построении процесса воспитания, создания условий для его самоорганизации, учёта нелинейности и диалектичности системы «воспитание – личность», чувствительности её к воздействиям даже слабых влияний как со стороны участников этого процесса, так и извне. Именно этот принцип позволяет видеть в воспитуемом прежде всего индивидуальность, знаменующуюся своей уникальностью и неповторимостью, иной бесконечный духовный микрокосм бытия и рассматривать процесс воспитания как духовное взаиморазвитие и взаимосовершенствование его участников.

Следующим принципом, незаменимым и важным для духовно-личностной воспитательной проблематики, является *принцип преемственности*, направленный на развитие у личности социально-исторической памяти, чувства духовного единства поколений, понимания важности культурно-исторического наследия и способствующий развитию диалектики общечеловеческого и национального в процессе воспитания. Принцип преемственности позволяет выстроить процесс воспитания, исходя из конкретной культурной ситуации, учитывая историческую изменчивость и преемственность воспитательных воздействий.

Одним из основных принципов воспитания духовности выступает *принцип диалектического единства субъект-объектных отношений наставника и воспитанника*. Этот принцип утверждает, что для возможности осуществления процесса воспитания необходимо присутствие в воспитательной ситуации ролевых позиций воспитателя и воспитуемого, то есть взаимосвязи воспитания и самовоспитания. То есть в этой ситуации воспитуемый выступает в роли того, на кого направлен процесс воспитания. Но при этом не допустима и полная пассивность воспитанника, так как для того, чтобы осуществлялся процесс духовно-личностного воспитания, необходимо требуется, чтобы воспитуемый находился в активной субъектной позиции. При таком подходе, как отмечает Л.И. Маленкова, «воспитательное воздействие педагога должно рассматриваться как ВЗАИМОдействие» [3, С. 37].

Следующим выступает *принцип экзистенциально-личностного общения* как общения, предполагающего взаимобмен глубинными личностными смыслами и создание пространства любви, понимания и доверия. Принцип экзистенциально-личностного общения является по своей сути диалогичным, так как духовно-личностное общение возможно только в форме построения диалога между двумя участвующими в этом общении сторонами, обуславливающего слияние личностей и воссоздание состояния духа.

Следующим принципом воспитания духовности личности выступает *принцип свободного выбора*, предполагающий способность личности к совершению свободного, но ответственного выбора, лежащего в основе ее духовного развития. Этот принцип воспитания выходит на признание свободы как сущностной характеристики духовности личности и предполагает создание условий для свободного целеполагания и волеизъявления, которые должны быть ограничены ответственностью человека перед миром и перед собой.

Принципом, незаменимым для духовно-личностного развития человека на современном этапе, выступает *принцип социокультурной идентичности*, включающий в себя необходимость диалектического развития национальной и общечеловеческой идентичности личности, то есть национальная идентичность должна содействовать творческому участию личности как в собственной культуре, так и в создании общечеловеческих культурных ценностей. Сегодня уже возникает понятие «космополитической» идентичности, предполагающее осознание единства всей жизни и всего человечества, обязательность различных культурных влияний для формирования индивидуальной и культурной идентичностей.

Таким образом, принцип социокультурной идентичности постулирует необходимость воспитания духовности, позволяющей личности осуществлять диалектику индивидуальной и социальной, национальной и общечеловеческой идентичности.

Следующим принципом, позволяющим развить духовное, нравственно-эстетическое отношение к собственному и внешнему природному бытию, является *принцип природосообразности* в воспитании. Этот принцип предполагает в современных условиях возвращение индивида к подлинному человеческому бытию, к своей духовной сущности. Подобный подход включает в себя отказ от низменных страстей, помыслов, действий и обращение к естественному духовному состоянию. Принцип природосообразности предполагает приоритет духовно-нравственного самосознания, на основе которого личность выстраивает не только себя, но и «ноосферу» как духовную субъектность природного бытия.

И, наконец, последним в нашем перечне, но не последним по значимости для теории воспитания, выступает принцип *деятельности*, в основу которого положено освобождение творческого созидательного начала личности и раскрытие человеческой деятельности как решающего фактора в вопросе формирования духовной сферы личности. Этот принцип является базовым методологическим принципом духовного развития, так как воспитание, как справедливо отмечает Л.И. Маленкова, выступает как процесс выстраивания деятельности личности [3, С. 232]. При этом мы понимаем под деятельностью скорее не процесс формирования окружающей действительности, а процесс диалектического единства самоизменения и изменения других, так как на каждом возрастном этапе индивидуального бытия деятельность последовательно формирует все личностные новообразования.

Таким образом, без учета специфических характеристик содержания деятельности, присущих каждому этапу духовно-личностного развития человека, и выстраивания на основе этого содержания системы воспитательных воздействий затруднительно эффективное целенаправленное формирование личности, а тем более воспитание ее духовности. Поэтому для возможности выхода в конкретный психолого-педагогический аспект, заключающейся в практическом применении вышеобозначенных методологических принципов воспитания, согласно нашему пониманию, следует учитывать теорию деятельности Л.С. Выготского и периодизацию психического развития Д.Б. Эльконина. При этом основной акцент необходимо сделать лишь на части возрастных периодов, начиная с рождения человека и заканчивая его юношеским возрастом, так как именно в этом возрастном интервале закладываются основы духовности, которые на дальнейших этапах индивидуального бытия служат базисом для выстраивания уже процесса самовоспитания личности.

В целом основные результаты вышеизложенного можно конкретизировать в следующих выводах:

1. Духовность, как сущностное интегральное качество личностного бытия, способна на современном этапе общественного развития сохранить индивиду его целостность и идентичность, что подчеркивает актуальность проблемы воспитания духовности современной личности.

2. Добро, истина, любовь, свобода, творчество и красота выступают как духовные основы личности, характеризующиеся системностью, диалектической взаимосвязью и равноценностью с точки зрения духовного развития личности.

3. Для возможности воспитания духовности необходимо обращение к

системе методологических принципов формирования духовных основ личности, включающей в себя принципы системности и комплексного подхода к воспитанию духовности, синергетичности, преемственности, диалектичности субъект-объектных отношений воспитателя и воспитуемого, экзистенциально-личностного общения, свободного выбора, социокультурной идентичности, природосообразности и деятельностного подхода к воспитанию.

*Литература:*

1. *Кленко С.Ф.* Интегративна освіта і поліморфізм знання. – Київ – Полтава – Харків: ПОПОПП, 1998. – 360 с.
2. *Концепція* громадянського виховання особистості в умовах розвитку української державності / М.Й. Боришевський, С.Г. Рябов, О.В. Сухомлинська, І.Г. Тараненко, К.І. Чорна // Шлях освіти. – 2000. – № 3. – С. 7-13.
3. *Маленкова Л.И.* Теория и методика воспитания. – М.: Педагогическое общество России, 2002. – 480 с.
4. *Немировский В.Г.* Социология личности. Теория и опыт исследования. – Красноярск: Изд-во Краснояр. ун-та, 1989. – 196 с.
5. *Психологические аспекты* воспитания личности в современных условиях // Психологический журнал. – 1997. – Т. 19, №2. – С. 179-180.

*А.С. Кочарян, Е.В. Фролова*

## ОБРАЗ ЖЕНЩИНЫ В РУССКИХ СКАЗКАХ

В современной науке о человеке актуально понятие идентичности и ему принадлежит особое место. Несмотря на различные трактовки, понятие идентичности в большинстве случаев употребляется в связи с необходимостью исследований как структуры личности, так и закономерностей ее взаимоотношений с социумом и культурой. Полоролевая идентичность вырабатывается в результате сложных взаимоотношений его природных задатков и соответствующей социализации, «типизации» или «кодирования». На уровне личности взаимодействие подвержено нормативному воздействию со стороны культуры. Активным участником этого процесса является сам субъект, который принимает или отвергает предлагаемые роли и модели поведения. В этом смысле понятие полоролевой идентичности является важным элементом личности, а потому наш интерес к этому понятию вполне оправдан.

В формировании полоролевой идентичности большое значение играет детская литература и детское чтение. По данным современных исследований, чтение книг, в содержании которых прослеживается половая стереотипизация, приводит к увеличению доли поло-типичного поведения в детских играх [6, С. 92-97].

Согласно концепции К.Г. Юнга, в мифах, легендах и сказках мы приходим к пониманию базисных структурных образований человеческой психики. Поскольку специфических культурных наслоений в волшебных сказках значительно меньше, поэтому они с большей ясностью отражают базисные паттерны психики. Мы получаем доступ к архетипическим структурам, которые содержат в себе мужские и женские образы и модели поведения, однозначно определяющие мужественность и женственность, – это коллективные символы, отражающие самые фундаментальные взаимоотношения. В сказках архетипы предстают в наиболее простой, чистой и краткой форме, благодаря этому архетипические образы дают нам ключ для осмысления процессов, происходящих в коллективной психике [11, 12, 13].

Значение сказок заключается в том, что они дают детям чувство власти и контроля над своей жизнью в тех случаях, когда они чувствуют себя беспомощными, но и в то же время сказка навязывает образ, жесткие рамки характера выбранного героя, стиль поведения. В сказках, чтобы стать счастливым, нужно сначала выстрадать свое счастье. Например, чтобы выйти замуж на принца, нужно съесть отравленное яблоко, или уколоться

веретеном, или проспать мертвым сном 100 лет. Вместе со сказками нам прививаются стереотипы поведения в обществе, передаются из поколения в поколение образы «мужского» и «женского», роли нашей будущей жизни [3, 5].

Интерес к психологическому анализу сказок, в том числе русских, не является новым. Тем не менее большинство исследователей не приводит систематического описания героев, ограничиваясь анализом одного или нескольких персонажей [1, 5]. Довольно полное описание мы встречаем в работе Эстес [12].

Е.А. Здравомыслова при исследовании сказок исходит из тезиса, что в сказочной литературе воспроизводится гендерная культура традиционного общества [5]. Однако ролевое наполнение в русских сказках не всегда соответствует классически патриархальному разделению ролей. Героиня русского фольклора – сильная и доминирующая женщина, которая выполняет мужские роли.

Данная статья посвящена исследованию тех представлений о женственности, которая зафиксированы в детской литературе, а именно в русских сказках. Целью работы является анализ женских образов в русских сказках.

Материалом для данной работы послужили тексты русских народных сказок, а также сказки русских писателей: А.С. Пушкина, П.П. Бажова, В.А. Жуковского, А.Н. Толстого и др.

Мы выделили следующие структурные компоненты образа женщины, описание которых мы искали в сказках:

- физические, психологические и личностные черты, свойственные женщинам;

- роли, сформулированные как знания, навыки, умения, характерные для женщин.

Анализ русских сказок показал, что в них наблюдается отклонение от базового патриархального стереотипа: в рамках традиционного патриархального стереотипа женщина пассивна, героини русских волшебных сказок помимо обязательной для героини красоты зачастую обладают недюжинной физической силой, что в патриархальном стереотипе – исключительно мужской атрибут. Однако наряду с сильными женскими образами присутствуют и «детские» фигуры, не актуализировавшие еще своей женской природы.

Наиболее яркий образ женщины-богатырши – Марья Моревна, Марья-Искусница, Василиса Премудрая, Царь-девица – дочь морского царя или водяного («Марья-Моревна – прекрасная королева», «Марья-искусница»,

«Василиса Премудрая и морской царь» [7, 9]). Марья-Моревна играючи побеждала вражеское войско. Увидев побоище после сражения и узнав, что сотворила его Марья-Моревна, Иван-царевич воспылал страстью к девице и решил жениться на ней. Отцовская фигура у этой героини оказывается довольно сильной и, прежде чем отдать дочь Ивану-царевичу, отец устраивает ряд испытаний, в выполнении которых по сути участвует героиня, а не жених. Дальнейший сценарий разворачивается следующим образом: героиня и ее жених сбегают от отца, по пути домой опять же спасает их от погони она же сама. А по прибытии на родину жениха, он возвращается домой и на радостях забывает о царевне, и ей приходится применять уловки, чтобы вернуть ему память: «Василиса Премудрая пошла в город и нанялась к просвири в работницы. Стала просвиры готовить; она взяла два кусочка теста, слепила пару голубков и посадила в печь... Открыла Василиса Премудрая печь, отворила окно – и в ту же минуту голуби встрепенулись, полетели прямо во дворец и начали биться в окна... Тут только и вспомнил Иван-царевич про Василису Премудрую...» [7, С. 182].

В этих сказках мы встречаем гендерную конфигурацию с каноном положительных «сильных» героинь и «слабых» героев. Героини русских сказок любят мужчин материнской любовью – жалеют, воспитывают, спасают и даже жертвуют собой ради них.

Образ сильной женщины, однако, не ограничивается только материнской фигурой. Особенностью этих героинь является то, что сначала они встречаются в животном облике, а затем превращаются в женщин: царевна-лебедь, царевна-лягушка («Сказка о царе Салтане, о сыне его славном и могучем богатыре князе Гвидоне Салтановиче и о прекрасной царевне Лебеди» [8], «Царевна-лягушка» [7, 9]). Здесь характер взаимоотношений между героем и героиней существенно отличается от выше описанных: помощь, оказываемая героиней, не односторонняя, обязательно присутствует спасение ее от злодея – злого волшебника в виде коршуна либо Кощея Бессмертного. Эти женские образы изначально оказываются ближе к природе, они наделены природной интуицией и силой. И именно благодаря встрече с героем их первозданная женская натура актуализируется, проходя при этом этап отделения от отцовской фигуры (Кощей, коршун).

Еще одним интересным персонажем русских сказок является «прекрасная девица» – Елена Прекрасная или Василиса Прекрасная (Сказка об Иване-царевиче, жар-птице и о сером волке), «Жар-птица и Василиса царевна», «Конек-горбунок» [7, 9]). Отправителем героя в путешествие является отец, помощниками – волшебные силы, вредителями – соперники в



борьбе за приз и невесту (Кашей, царь, братья). В данном случае женщина довольно пассивна, наделена «красотой неписаной» и выступает желанным призом вместе с богатством, троном и признанием.

Близким к этим образам является царевна-Несмеяна («Несмеяна-царевна» [7]). В предыдущих случаях царевну нужно было украсть, «завоевать», в этой сказке «завоевание» осуществляется через умение развеселить.

Транзитом через многие сказки проходит необычный женский образ, на первый взгляд, имеющий мало общего с традиционным представлением о женственности. Баба-Яга – она опасна и коварна, но только на словах. На деле она помогает персонажу (как правило, мужскому) добрым советом, снабжает Иванушек чудесными предметами, которые выручают их в трудную минуту. Выходит, что и тут побеждает материнский инстинкт, в этом персонаже подчеркивается важная материнская роль, которая издревле давала возможность русской женщине поддерживать высокий статус.

Мы имеем так же целый ряд описаний Бабы-Яги как отвратительной старухи, большой охотницы до маленьких детей. Она или пытается испечь их в печи, или всячески запугивает и заставляет много на себя трудиться, исполняя домашнюю работу. Такую Бабу-ягу мы обнаруживаем в «Василисе Премудрой» или в «Иване-дураке и Бабе-Яге» и во многих других сказках. И третий образ мы обнаруживаем в сказках типа «Марья Моревна» или «Кашей бессмертной», где она какая-то значительная богиня порой космического масштаба, оказывающая герою содействие в обретении волшебного помощника, например, коня, или указывающая в числе трех сестер путь к его цели, чаще всего царевне, своей племяннице.

Баба-яга из волшебных сказок – старое дикое божество, суть инстинктивной, целостной души, она – наставница, «та, что знает». Баба Яга внушает страх, потому что одновременно олицетворяет и разрушительную энергию, и энергию жизненной силы.

Наряду со зрелыми «сильными» женскими образами мы находим в русских сказках «детские» образы: Крошечка-Хаврошечка, Падчерица из сказки «Морозко», сестрица Аленушка, Василиса Премудрая, Маша из сказки «Маша и медведь», Мертвая царевна из сказки «Сказка о мертвой царевне и семи богатырях» А.С. Пушкина. С раннего детства Василиса, Крошечка-Хаврошечка, Машенька – сирота. Ее прекрасная мать, которая была воплощением женственности, умерла, когда девочка была совсем мала. Отец женился вторично. Как правило, мачеха-вдова имеет одну или двух дочерей от прошлого брака. Когда отец героини женится на ней, он предполагает, что она будет «прекрасной и доброй матерью и хорошей

женой». В действительности же мачеха – воплощение зла, ненавидит падчерицу, всячески притесняет ее, при этом успешно выполняет роль авторитетной хозяйки дома. Девочка не в силах противостоять ей, так как не обладает достаточной силой. Как правило, отец не выполняет поддерживающей роли, отцы-вдовцы подавляются в семье своими женами. Лидер и управитель в семье – старшая женщина – воплощение зла. Жестокое авторитарное воспитание злой мачехой идет на пользу положительной героине. Она очень рано приобретает навыки, необходимые для воплощения успешного женского сценария. Тяжелая трудовая жизнь Василисы, Крошечки-Хаврошечки была не только испытанием, но и воспитанием ее добродетелей. Распространенные испытания для героинь – проверка умений в ведении домашнего хозяйства или просто покорность и готовность подчиниться волшебной силе («Василиса Премудрая», «Морозко» [7, 9]) одновременно выступают ритуалами инициации, в результате чего девочка обретает женскую природу.

Сопутствующая образу девочки – непробужденной женской природы, героиня, которую можно условно обозначить «Злая мачеха» («Крошечка-Хаврошечка», «Морозко», «Василиса Премудрая», «Сказка о мертвой царевне и семи богатырях» [7, 8, 9, 14]). Мачеха олицетворяет неразвитые, но вызывающе жестокие элементы души. Это теньевые элементы, то есть те аспекты личности, которые эго считает нежелательными или бесполезными и поэтому изгоняет во тьму. С одной стороны, этот теневой материал вполне может быть положительным, потому что единственный способ противостоять ему – раскрытие собственной женственности.

Редкие, но довольно яркие персонажи русских сказок – старуха (сказка о «Рыбаке и рыбке» [8], «Жадная старуха» [7]) и параллельно присутствующая всемогущая природная сила – золотая рыбка или старое дерево. В «открытии» или обнаружении этой силы участвует мужской герой – старик, и общение с ней также осуществляется через него. Опять же мужской образ – слабый и фактически находится в услужении у, на первый взгляд, сильной и капризной жены. Однако женский персонаж, не обладая на самом деле приписываемой ему силой, сразу же попадает в зависимость от даров, приносимых волшебной силой. Старуха – обессилевшая и изголодавшаяся женщина – принимает любые предложенные ей заменители ощущения счастья и наполненности жизни, замещая внутреннее состояние внешними вещами: богатством и властью. Одновременно она попадает в ловушку зависимости, получив желаемое, она не может остановиться, ее «душенька» никогда не будет довольной. Причем вина за неудовлетворенность сваливается на плечи посредника – старика, общающегося с волшебной

силой. В конечном итоге, возникшая идея подчинить непосредственно себе силу, приносящую дары, оказывается губительной и возвращает обратно к пустоте и бессилию – «разбитому корыту».

Помимо конкретных антропоморфных персонажей в русских сказках встречаются собирательные женские образы, олицетворяющие силы природы. Иногда они обретают определенные имена: Хозяйка медной горы, Огневушка-поскакушка, голубая змейка – героини сказок П.П. Бажова [2], или же Снегурочка, но довольно часто это безымянные русалки. Женские природные персонажи представляют собой безличные силы природы, вступающие время от времени в контакт с человеком, им чужды эмоциональные переживания, что оказывается губительным либо для человека, общающегося с ними, либо для них же самих, когда Снегурочка тает, получив человеческую природу (способность любить).

Хозяйка медной горы – властительница подземного горного царства, образ совершенной, красивой, но холодной и недоступной женщины. «Худому с ней встретиться – горе, и доброму – радости мало» [2, С. 54].

Русалка – дева вод. Это высокая, красивая девушка, живущая на дне водоема. Русалка — один из наиболее противоречивых образов, описывается внешний облик русалок то как юных красавиц, то как нейтральный женский образ, то как старых, страшного вида баб. Все они изображаются как утопленницы и обитательницы вод, наделяются чертами коварных дев-красавиц, женщин с рыбьим хвостом, заманивающих свои жертвы в воду, ищущих любви земных юношей, мстящих неверным возлюбленным. Русалка – загадочная, далекая и холодная женщина. Таким образом, чувства по отношению к непознанной женской природе оказываются амбивалентными, русалка выступает как одновременно привлекательный и опасный женский персонаж.

Такой же холодной и манящей выступает Снегурочка («Снегурочка», «Девочка Снегурочка» [7, 9]), дочь Мороза, по иным преданиям – внучка. Сердце у Снегурочки холодное, и, если кому-то удастся разжечь в нем огонь любви, Снегурочка тает. Тает она и от лучей любвеобильного Ярилы-Солнца.

Таким образом, можно проследить типичные образы женщин, которые отражают различные варианты женской полоролевой идентичности и могут усваиваться детьми в качестве модели для построения собственной полоролевой идентичности.

Проделанный анализ женских образов в русских сказках показал, что можно выделить несколько базовых образов женщины:

- образ «сильной» женщины существует в трех вариантах: женщина-богатырша или Баба-Яга (материнская фигура), женщина как равнозначный

партнер, изначально находящаяся в животном облике, «злая мачеха» – антигероиня, властная и подавляющая, злая мать;

- «прекрасная» женщина как главный приз;

- «девочка-сирота» – образ непроявленной женской природы;

- «старуха» – опустошенная женщина, зависимая от внешней силы;

- женские образы, олицетворяющие силы природы – холодные, безэмоциональные и зачастую губительные для человека.

Анализ позволил нам проследить образы, транслируемые в русских сказках и усваиваемые детьми в раннем возрасте. Однако вопрос о принятии той или иной роли в процессе полоролевой идентификации остается невыясненным, представляется перспективным для изучения специфических механизмов становления личности в контексте полоролевой проблематики.

*Литература:*

1. Андреев А.Н. Русские боги в Зазеркалье. Баба-Яга / Мифы и магия индоевропейцев. Выпуск 3. Под редакцией А. Платова. М.: Менеджер, 1996.
2. Бажов П.П. Малахитовая шкатулка. – М.: Правда, 1985.
3. Берн Э. Игры, в которые играют люди. Люди, которые играют в игры. – М.: Лист-Нью, 1997.
4. Жуковский В.А. Баллады, поэмы, сказки. – М.: Правда, 1982.
5. Здравомыслова Е.А., Герасимова Е.В., Троян Н.А. Гендерные стереотипы в дошкольной детской литературе: Русские сказки // Преображение. – 1998. – №6.
6. Ильин Е.П. Дифференциальная психология мужчины и женщины. – СПб.: Питер, 2003.
7. Народные русские сказки. Из сборника А.Н. Афанасьева. – М.: «Художественная литература», 1983.
8. Пушкин А.С. Собрание сочинений в трех томах. Т. 1: Стихотворения. Сказки. – М.: «Художественная литература», 1974.
9. Русские народные сказки в обработке А.Н. Толстого. – М.: «Художественная литература», 1964.
10. Сказки русских писателей / Сост. В.П. Аникин. – М.: Правда, 1985.
11. Франц М.-Л. фон. Психология сказки. – М.: «Рефл-Бук», 1997.
12. Эстес К.П. Бегущая с волками. Женский архетип в мифах и сказаниях. – К.: «София» — М.: ИД «Гелиос», 2002.
13. Юнг К.Г. Человек и его символы. – М.: «Рефл-Бук», 1991.
14. *Vasilisa the Beautiful. Russian Fairy Tales.* – Moscow: Progress Publishes, 1981.

## ТРИ ПАРАДОКСИ МАРКІЗА ДЕ САДА В ДИНАМІЦІ ЄВРОПЕЙСЬКОГО КУЛЬТУРОТВОРЧОГО ПРОЦЕСУ

Оригінальні пошуки, що відбуваються сьогодні на гуманітарних теренах, засвідчують потужність та перспективність наукових розвідок. Це зумовлено низкою показових причин, серед яких ми хотіли б особливо відзначити постійне розширення бібліографічного спектру, що стимулює дослідницьку роботу і на методологічному, і на теоретичному рівнях.

Висуваючи на першу позицію методологічний параметр, ми прагнемо наголосити на його особливому значенні щодо сучасних інноваційних процесів, які, з одного боку – стимульовані активним використанням новітніх підходів, з другого – переосмисленням класичного досвіду. У цьому зв'язку показовим прикладом є біографічний метод, потенціал якого виявляв свої продуктивні наслідки, починаючи від доби Відродження (Дж. Вазарі), здобув «офіційний понятійний статус» в умовах ХІХ ст. (Сент-Бьов), потужно «працював» в умовах ХХ століття. Зауважимо, що у даному разі предмет нашого дослідження є не біографічний метод як такий, а можливості його застосування в гуманітаристиці третього тисячоліття.

Використання біографічного методу значною мірою стимульовано інтегративними процесами, що відбуваються сьогодні в естетиці, етиці, психології, культурології, мистецтвознавстві, де принцип наукового діалогу виконує свою продуктивну функцію. У цьому контексті потужну роль відіграє і літературний процес, в структурі якого останнім часом досить чітко простежується тенденція створення «біографічних хронік», що стають важливим фактологічним підґрунтям для теоретичного аналізу феноменів видатних особистостей і їхнього місця в історії культури. Саме таку функцію виконує твір Дональда Томаса «Маркіз де Сад», який сприяє осмисленню специфічного місця у європейському культурному просторі цієї неординарної персоналії. Його ім'я «стало символом всього гіршого у людській поведінці. ... основою назви психопатологічної категорії, до якої відносять вбивць, катів, тиранів» [3, С. 14].

Проте парадоксальність ситуації щодо постаті Донасьєна-Альфонса-Франсуа графа де Сада (1740-1814) полягає в тому, що безпосередньо чи опосередковано він пов'язаний із процесом культуротворення трьох останніх століть другого тисячоліття, а також стимулює інтерес до «божевільного маркіза» і на початку нової історичної доби. Ми зосередимо увагу на трьох найпоказовіших парадоксах життя та творчості де Сада, що, власне, і дозволили йому подолати просторові і часові культурні кордони.

Як відзначає у біографічній хроніці «Маркіз де Сад» Дональд Томас, «Жан-Батист, граф де Сад, і його дружина, Марі-Елеонора (батьки маркіза де

Сада – О.О.), належали до тих людей, на яких трималася французька монархія» [3, С. 18]. Маючи споріднення з Бурбонами-Корде, родина де Сад тим не менш особливо пишалася своїм іншим предком – Лаурою де Сад, котра пов'язувала їх з великим Петраркою, який оспівував її у своїх сонетах: «Навіть після ... смерті ... вона (Лаура – О.О.) залишилася кумиром поета, котрий підняв її до звання музи і богині, як вчинив з Беатріче його друг Данте» [3, С. 24]. Образ Лаури де Сад мав величезне значення для маркіза і досить часто виникав у його мареннях, фантазіях та сновидіннях, зокрема «вночі 16 лютого 1779 року йому уві сні з'явилася тінь Лаури (в цей період де Сад перебував у венсеннській в'язниці – О.О.) ..., вона підбадьорила його і покликала за собою до радощів Раю» [3, С. 157].

Значний фактологічний матеріал, який зібрано в творі Дональда Томаса, дозволяє реконструювати основні етапи «специфіки входження» маркіза де Сада (своїм графським титулом він не користувався ніколи) у європейський естетико-культурологічний контекст XVIII-XX ст. Безперечно, цій роботі бракує концептуальної чіткості і глибини теоретичного аналізу, вона хвибує на розпорошеність, проте її завдання, так само як і завдання праць спорідненої спрямованості, полягає в іншому: стимулювати інтерес науковців – представників різних галузей сучасної гуманітаристики – до цієї суперечливої постаті.

«Активне» життя (і в біологічному, і творчому плані) маркіза де Сада припадає на добу Просвітництва, філософські засади якого ґрунтувалися на ідеях пріоритету досвіду, антирелігійної спрямованості, паритету розумово-почуттєвого начала. Отже, світоглядний орієнтир, який формували у своїх сучасників теоретики Просвітництва (у даному разі французького), є цілком логічним для маркіза де Сада. Власне кажучи, він рухається у своїх діях і вчинках фактично у тому ж самому напрямі, що був визначений у концепціях Ш. Монтеск'є, Вольтера, Д. Дідро, П.А. Гольбаха, К.А. Гельвеція, Е.Б. де Кондільяка, але переводить просвітницькі ідеї у площину «тотального негативізму». Можливо, саме тут і бере свій початок перший – філософсько-естетичний – парадокс маркіза де Сада.

Щодо філософського виміру серед вчених французького Просвітництва де Сад чітко виокремлює постать Ж.О. де Ламетрі (1709-1751). З доробком філософа маркіз знайомиться перебуваючи у венсеннському ув'язненні, про яке пише своїй дружині Рене-Пелажі: «Запевняю вас..., що в'язниця – згубне місце. Самотність закріплює нав'язливі ідеї, і людина стрімко і неминуче змінюється» [3, С. 164]. Проте саме тут розпочинається процес інтелектуального удосконалення де Сада, який намагається ознайомитися із «Сповіддю» Руссо, працями Вольтера – хоча вони і не справляють на нього

враження – і врешті-решт відкриває для себе Ламетрі. Головна робота французького філософа «Людина-машина», підкреслює Д. Томас, справляє «глибоке враження на розум де Сада» [3, С. 165], але, на нашу думку, у даному разі слід зробити більш чіткий наголос і відзначити, що значною мірою ідеї Ламетрі виконали для маркіза функцію теоретичного підґрунтя його життєвих і творчих орієнтирів. Насамперед де Сада привертає загальний орієнтир поглядів філософа – матеріалістичний акцент на значенні психофізичного начала: «Позиція Ламетрі зближує його з позицією Кондільяка у вирішенні питання про значення і роль відчуттів у пізнанні людиною природи та власних засобів пізнання. *Пізнання розпочинається з відчуттєвого сприйняття, розгортається у сфері експериментального середовища, і ..., результати цього експериментування узагальнюються засобами розуму* (виділено мною – О.О.)» [1, С. 305]. У негативному вимірі цю концептуальну спрямованість Ламетрі де Сад інтерпретує безпосередньо: власний сексуально-патологічний досвід маркіза сублімується на сторінках його найбільш відомих романів «Жюстина», «Аліна і Валькур», «Жюльєтта», «Філософія у будуарі», «120 днів Содома, або Школа розпусти». Щодо останнього – чи не найбільш відомого і скандального твору – тут, так би мовити, особливо «продуктивно» чуттєве сприймання де Сада трансформується у площину літературної творчості. Йдеться про підсилення хворобливих марень маркіза його заточенням у в'язниці. На цю обставину звертає увагу Д. Томас, підкреслюючи, що «тема замкненого простору постійно присутня у його еротичних фантазіях, але ніде вона не виражена з такою силою, як у «120 днях Содома». Біограф де Сада категорично заперечує спроби інтерпретувати цей твір як наукове дослідження, оскільки його «цінність... – не в ньому самому, а в тому досвіді, що здобув де Сад, написавши його і виявивши власні уподобання». Проте головним стимулом створення роману, на нашу думку, став чинник біографізму, адже як відзначає Д. Томас ««120 днів Содома» є також щоденником особистих вражень» [3, С. 175-176].

Слід відзначити, що автор біографічної хроніки маркіза де Сада вдається до оригінального концептуального прийому, вибудовуючи показовий ланцюг видатних персоналій європейської культури ХІХ та ХХ століть, для яких камера-одиночка виконала функцію своєрідного «творчого каталізатора» – Оскара Уайльда та Жана Жене. На нашу думку, цей орієнтир містить значні можливості і може здобути оригінальної реалізації у процесі здійснення порівняльного аналізу трьох споріднених щодо стимулів і досвіду їх написання творів – «120 днів Содома», «Сповідь Редінгської в'язниці» та «Щоденник злодія», при аналізі яких варто проапелювати до яскравого

парадоксального образу Жана Жене – «святковість внутрішньої в'язниці».

Предметом теоретичного дослідження має стати й інший вимір першого – філософсько-естетичного парадокса де Сада. Здійснюючи його аналіз, слід підкреслити особливий інтерес до театру, що супроводжував маркіза протягом всього життя, здобувши врешті-решт неординарної реалізації. Ще у роки навчання у колежі Луї-де-Гран у юного де Сада «зародилася палка пристрасть до театру, яка залишиться у нього на все життя» [3, С. 46] і наприкінці здобула «медично-продуктивних» результатів у шарантонській лікарні. Слід також відзначити, що поряд із скандальними романами, які власне і зробили ім'я маркіза широковідомим, він постійно здійснював більш-менш вдалі спроби написання п'єс. «Проте, – відзначає Д. Томас, – якщо його романи ... про похмурий світ його alter ego, у п'єсах ми бачимо добропорядну іпостась де Сада. «Жана Лене, або Облога Бове» була написана де Садом, патріотом і трагіком; п'єса «Оксьєрн, або Нещастя розпусти» – де Садом-моралістом; а п'єси, подібні «Будуару, або Легковірному чоловіку», були просто... комедіями» [3, С. 166]. Сценічної реалізації драматургії де Сада здійснено не було (відомо, що маркіз неодноразово вів переговори з «Комеді Франсез» та з іншими театрами Франції), що зумовлювалося її низьким професійним рівнем, проте, на нашу думку, причина полягала в іншому. Навряд чи фахові критерії можна було застосувати і щодо літературної творчості де Сада. Причина популярності його романів, безсумнівно, була зумовлена їх кричущою скандальністю, яка була відсутня в п'єсах маркіза. Це дуже показовий момент, що вимагає більш детального коментування.

У контексті видової моделі мистецтва, розробленої теоретиками французького Просвітництва, простежується підвищена увага до феномена театру, що насамперед стимульована визнанням його виховної функції (Вольтер, Дідро). Навіть у загалом упередженому ставленні Руссо до виховного потенціалу театрального мистецтва визнається здатність театру впливати на формування смаку. Отже, «глобальний аморалізм» де Сада не міг знайти втілення в його п'єсах через неможливість реалізації на сцені, що власне і зумовило порушення маркізом принципу «чесності з собою». Реабілітувати де Сада-людину міг тільки де Сад-драматург, і саме тому він пише один із своїх найкращих творів – п'єсу «Діалог між священиком і помираючим».

Д. Томас відзначає її типово садистський фінал, але особливо наголошує на ідеї де Сада, яку він вкладає у вуста помираючого – «порок і добродієвість, злочинність і моральність є безглуздими у механічному світі». Таким чином, маркіз знову апелює до концепції Ламетрі, наголошуючи на



механічності процесу, на якому ґрунтується життя людини. Це дозволяє йому зробити висновок, що «заміною Бога є природа», а отже, «будь-які сексуальні бажання де Сада, навіть найбільш екстравагантні, ставали розумними і вірними» [3, С. 167].

Проте ми хотіли б звернути увагу ще на один принциповий момент, на якому Д. Томас не зосереджується, а можливо, навіть до кінця і не усвідомлює. Дослідник підкреслює традиційність сюжету, обраного де Садом – «сповідь на смертному одрі добродісного невіруючого, який зневажає підтримку і «забобони» релігії, що часто-густо траплялося у добу Просвітництва» [3, С. 166-167], але ніяк не співвідносить його із фактами біографії маркіза. Водночас принаймні один з них потребує особливої уваги. Фактично десять років розділяють п'єсу «Діалог між священиком і помираючим» (1781) та смертельний вирок маркізу де Саду і його слугі та однодумцю Латуру за низку скоєних злочинів: «Протягом серпня 1772 року справа де Сада і Латура була у всіх на вустах.... Відповідно до закону ... де Сада повинні були обезголовити на ешафоті, а плебея Латура кат мав удушити» [3, С. 125]. І хоча в цей час маркіз і його довірені знаходилися у безпеці, перебуваючи за кордоном, психологічне відчуття домоклова меча покарання, безсумнівно, залишило свій відбиток. Ситуація ув'язнення лише стимулювала ці спогади, які і знайшли свою реалізацію у «Діалозі між священиком» і помираючим».

Водночас навряд чи можна вважати театральний досвід де Сада однозначно невдалим. Надзвичайно широкого резонансу, що подолав навіть територіальні кордони і часові межі, здобув шарантонський період життя маркіза. Проте продуктивність аналізу зазначеної проблеми, на нашу думку, пов'язана з осмисленням третього парадоксу де Сада, що стане предметом окремого дослідження.

Значні сподівання маркіза де Сада щодо здобуття свободи були пов'язані з Великою французькою революцією. Д. Томас апелює у цьому зв'язку до показового факту – перебуваючи у зазначений період у Бастилії, «2 липня 1789 року він (де Сад – О.О.) піднявся на вікно своєї камери, що виходила на переповнену людьми площу. Зробивши рупор із шматка металеві труби..., він звернувся до великого натовпу ... і закликав... негайно взяти в'язницю штурмом. ... Через декілька днів натовп скористався порадою маркіза і взяв Бастилію» [3, С. 190]. Саме тут приховані витoki другого – суспільно-психологічного парадоксу де Сада.

Ще під час перебування у венсеннській в'язниці в опосередкованій формі маркіз міркує над проблемою революційних перетворень і відзначає, що «революціонери і радикали звинувачують королів та тиранів і

намагаються їх скинути, аби збудувати демократію чи народну республіку. Але, згідно з міркуваннями де Сада, після революцій наступає тиранія іншого роду. Революції породжені старанно прихованою заздрістю до існуючого тирана» [3, С. 181]. Взагалі зазначена проблема могла стати предметом фахового аналізу для політологів, оскільки низка висловлювань маркіза де Сада з цього приводу відверто вражає своєю актуальністю. Проте нас цікавить психологічний вимір питання, що виявився рефлексією де Сада на суспільно-політичні процеси, які відбувалися в країні.

Головний парадокс ситуації полягав в тому, що пропагуючи «індивідуальне насильство», жорстоко і брутально експериментуючи у цьому напрямі, маркіз рішуче виступав проти насильства революційного: «Іронія долі – під час Революції де Сад-письменник міг би повернутися до своїх... сутінкових пристрастей і не тільки на папері, оскільки йому була надана можливість ... катувати велику кількість жертв» [3, С. 206]. У зазначений період де Сад стає головою революційного суду, але категорично виступає проти смертного покарання, що через деякий час стає головним приводом його звинувачень в антипатріотизмі.

Така специфічність позиції і вчинків маркіза дозволяють Д. Томасу зробити оригінальне припущення, що «революційний досвід де Сада і його відгук на кривавий революційний розгул» варто інтерпретувати як прагнення зобразити звірства у «Жюльєтті», аби «відвернути від них читача» [3, С. 208]. Можливо, у такий парадоксальний спосіб маркіз де Сад і запроваджував свою модель виховання, яка у наступні століття привернула до себе увагу провідних практиків і теоретиків культури, а отже – зумовила третій парадокс персоналії де Сада, що ґрунтувався на теоретико-практичному паритеті.

У шарантонській лікарні маркіз створює собі епітафію, яка містила в ознаки касандрівського начала:

О нем, несчастном человеке,  
прохожий, помолись сейчас.  
Он умер в муках в прошлом веке,  
но в этом вновь живет среди нас [3, С. 257].

У цьому зв'язку ми хотіли б звернути увагу на оригінальний прийом, що свідомо чи позасвідомо застосовує де Сад – образ *цього століття*, в якому продовжує жити брутальний маркіз. Зроблений акцент дозволяє наголосити на позачасовому чиннику і підкреслити незгасаючу актуальність цієї суперечної постаті. Видається показовим, що аналогічний прийом було застосовано теоретиком футуристичного мистецтва Ф.Т. Марінетті, який, випускаючи у світ «Маніфест футуризму», датував його таким чином –

маніфест написано у цьому році. Проте серед послідовників та інтерпретаторів ідей маркіза де Сада футуристи не фігурують. «Список нащадків» ототожнюється з іншими іменами.

Але перш ніж зосередитися на проблемі модифікації поглядів де Сада у культуротворчому процесі ХІХ-ХХ ст., вважаємо за необхідне визначити ті персоналії, які впливали на літературні орієнтири маркіза і яких він сам вважав для себе професійними авторитетами. Це необхідно зробити ще й тому, що застосування такого підходу дозволить показати досить показові закономірності, зокрема на терені франко-англійського літературного діалогу.

Як відзначає Д. Томас, «серед авторів, книги яких були у нього у в'язниці, ми зустрічаємо Філдінга і Смолета. Він вважав Семюеля Річардсона, котрий виступав великим прибічником добродетності ... одним із кращих письменників» [3, С. 176]. Отже, на перший погляд, – знову ситуація парадоксу. Проте у даному разі пояснити її не так вже і важко. Інтерес, який виявляє де Сад до англійського роману зумовлений насамперед формальним каноном, що був запроваджений у європейську літературу саме англійськими письменниками, які здобули у цьому напрямі великого авторитету. Водночас у літературному процесі Англії відбуваються і досить провокаційні речі, на які, природно, маркіз не міг не звернути увагу. Він не просто зробив це, а певною мірою виступив їх інтерпретатором. Йдеться про скандально відомий твір Дж. Свіфта «Скромна пропозиція», канібалістичні ознаки якого чітко простежуються у романі де Сада «Жюльетта». Принагідно зауважимо, що цей орієнтир виявляє свої наслідки й у фільмі англійського режисера П. Грінвея «Кухар, злодій, його дружина та її коханець». Отже, входження маркіза де Сада в англійський культурний контекст відбувається як на рівні форми, так і на рівні змісту.

У свою чергу письменники Англії виявляють свій неприхований інтерес і повагу як до літературних експериментів, так і до самої персоналії де Сада. Цей процес розпочинає сучасник маркіза – В. Блейк, а згодом, вже в умовах ХІХ ст., активізує рух прерафаелітів: «Суінберн та інші прерафаеліти довели, що найбільш бунтівні голови... детально вивчили творчість де Сада» [3, С. 308]. Паралельно увага до постаті маркіза підвищується і у Франції. У даному разі показовим і симптоматичним видається вислів Сент-Бьова, який вважав, що «у сучасної літератури є два головні джерела натхнення: один очевидний, другий таємний. Це відповідно Байрон і де Сад» [3, С. 308].

Серед французьких письменників ХІХ століття, які визнавали вплив на свою творчість маркіза де Сада, – Г. Флобер, Г. де Мопассан, бр. Гонкур, Ш. Бодлер. Щодо останнього, то поява збірки «Квіти зла», засадничим

принципом якої стала ідея естетизації негативного начала у різних його вимірах, значною мірою була стимульована саме ідеями маркіза: «Слід постійно звертатися до де Сада, – писав Бодлер, – аби постійно спостерігати за родом людським у його природному стані і зрозуміти сутність Зла» [3, С. 318].

У своїй монографії «Художня творчість у контексті гуманітарного знання» [4] у підрозділі «Естетичне творчої особистості: досвід комплексного аналізу» ми здійснили спробу порівняльного аналізу етичних орієнтирів представників принципово різних за своїми естетичними засадами творчих угруповань – французьких натуралістів та англійських естетів, який дозволив виявити принципові перетини щодо визнання і виправдання аморальних чинників задля досягнення творчого прориву. Сьогодні, розмірковуючи над культурними парадоксами маркіза де Сада, можна припустити, що певною мірою його постать виконувала функцію своєрідного стимулу щодо відповідної спрямованості поглядів (а отже – і творчості) видатних представників європейської культури другої половини XIX ст.

Виокремлюючи імена «учнів диявола» у художній практиці, Д. Томас застосовує досить традиційний підхід, зосереджуючи увагу, по-перше, на літературному процесі, по-друге, пов'язуючи його насамперед з другою половиною XIX – початком XX століть. На нашу думку, це досить збіднює можливості аналізу, оскільки «вихід» маркіза у площину видів мистецтва виявився значно потужнішим, а часові переходи значно тривалішими. Регламентация обсягу статті не дозволяє нам здійснити більш детальний аналіз, тому ми обмежимося конспективним викладом своїх міркувань з цього приводу. Так, значні потенційні можливості пов'язані з вивченням кінематографічного досвіду інтерпретації де садівських ідей, що мав як безпосередній – «Сало, або 120 днів Содома» (реж. П.-П. Пазоліні), «Перо маркіза де Сада, так і опосередкований – «Велике жрання» (реж. М. Феррері) характер. Це пов'язано також з аналізом пошуків сучасних європейських письменників, зокрема Н. Фробеніуса – автора роману «Каталог Латура».

До списку «учнів диявола» поряд з практиками мистецтва Д. Томас зараховує і теоретиків, доробок яких так чи інакше асоціюється з персоналією маркіза де Сада. Але, на жаль, він не акцентує увагу на принциповому моменті, що власне і зумовлює вже виокремлений нами третій парадокс де Сада. За великим рахунком в історії європейської культури трьох останніх століть другого тисячоліття, а можливо, і більш тривалого проміжку часу, це єдина персоналія, котра, не маючи статусу професійного митця, з одного боку, здобула визнання та стала натхненником визнаних творців, з другого – стимулювала інтерес науковців (Крафт-Ебінг, З. Фрейд, І. Блох та

ін.) і як до психопатологічного явища, і як до експериментатора-психолога.

Ми свідомо облишимо у нашій статті здобутки згаданих вчених, оскільки останнім часом їхня спадщина занадто активно використовується у невідповідному контексті, що вже приховує загрозу вульгаризації, а іноді – і відвертого плагіату (це, зокрема, стосується наукової спадщини І. Блоха). Свою увагу ми зосередимо на аналізі тих концепцій, які не є пріоритетними в естетиці, психології, культурології, проте їх перетини з експериментами де Сада досить помітні. Повернемося у даному зв'язку до театрального досвіду маркіза, що припадає на шарантонський період його життя.

Як відомо психіатрична лікарня у Шарантоні дозволила де Саду досягти бажаної мрії – побачити сценічне втілення своїх драматургічних творів. Цей безпрецедентний випадок дістав різного тлумачення, що насамперед ґрунтувався навколо проблеми – чи ставив маркіз свої спектаклі із пацієнтами Шарантону, чи вони були лише глядачами? Наприклад, Д. Томас посилається на спогади очевидця тих подій кавалерійського офіцера І. де Колена, який відзначав факт участі у виставах переважно професійних акторів та актрис: «Використання спектаклю як терапевтичної дії насамперед обмежувалося його переглядом, а не участю в ньому. Сам де Колен мав сумнів щодо цінності подібних видовищ, вважаючи, що хвилювання, яке викликає вистава, скоріше збуджує, ніж заспокоює шарантонських божевільних» [3, С. 247]. З одного боку, використання спогадів де Колена є продуктивним моментом, оскільки дозволяє оперувати позицією очевидця щодо «кадрового» складу цих театральних експериментів, проте, з другого боку – досить дивним видається посилення Д. Томаса на думку непрофесіонала щодо медичної непродуктивності цих спектаклів.

Загальновідома висока оцінка шарантонських вистав маркіза де Сада, яка була надана представниками психоаналізу (зауважимо, що сам З. Фрейд та його послідовники орієнтувалися на факт участі у виставах пацієнтів психіатричної лікарні), що зрештою і стимулювало Петера Вайса до створення п'єси «Марат/Сад», повна назва якої – «Переслідування і вбивство Марата, подане артистичною трупю психіатричної лікарні у Шарантоні під керівництвом маркіза де Сада». Визнаний авторитет і популярність психоаналізу у вивченні проблеми садо-мазохістичного комплексу взагалі і його похідних зокрема дещо загальмували сучасних дослідників щодо більш широкої інтерпретації зазначеної проблеми. Це, наприклад, стосується теоретичного досвіду Джейкоба Морено, визнаний авторитет якого, насамперед у соціології, дещо загальмував можливості застосування його ідей в інших гуманітарних сферах. Зокрема це пов'язано із його теорією психодрами та її реалізації у «спонтанному» та «терапевтичному» театрах,

аналіз якої було здійснено у навчальному посібнику Л.Т. Левчук «Психоаналіз: історія, теорія, мистецька практика» [2]. Проте психодраматична концепція Дж. Морено передусім інтерпретується науковцями як похідна від методів класичного психоаналізу, тоді як, на нашу думку, об'єктивність аналізу вимагає урахування такої послідовності руху: маркіз де Сад – З. Фрейд – Дж. Морено.

Отже, продуктивний потенціал біографічного методу виконує потужну стимулюючу функцію щодо дослідницької роботи у галузі сучасної гуманітаристики, зокрема у процесі вивчення таких неординарних персоналій, як маркіз де Сад, вплив якого на європейський культуротворчий процес сьогодні вже не слід вважати парадоксом.

*Література:*

1. Історія філософії: Підручник / Ярошовець В.І., Бичко І.В., Бугров В.А. та ін.; за ред. В.І. Ярошовця. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. – С. 301-307.
2. Левчук Л.Т. Психоаналіз: історія, теорія, мистецька практика. – К.: «Либідь», 2002. – 255 с.
3. Томас Д. Маркіз де Сад. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1998. – 340 с.
4. Оніщенко О.І. Художня творчість у контексті гуманітарного знання. – К.: «Вища школа», 2001. – 179 с.

## **ТРАДИЦІЙНИЙ ПІДХІД ДО ПИТАННЯ КУЛЬТУРИ МОВИ**

Кожна цивілізована держава дбає за власну історію, культуру, традиції, щоб не втратити зв'язок зі своїм історичним корінням. Освоєння культурних цінностей, зберігання і передача державної спадщини попередніх поколінь забезпечує культурно-історичну єдність суспільства. Вираженням історичного та духовного буття людини постає мова. Мова поєднує всі риси особистості – інтелектуальні, естетичні, моральні. Звідси її велика креативна сила у пізнанні світу, у взаємозбагаченні людського досвіду.

Культуросна функція мови в системі міжособистісного спілкування забезпечує національну гідність й мовну свідомість її носіїв, суверенну індивідуальність, національний характер і світогляд, сприяє інтелігентності і гармонізації особистості.

Розуміння ролі рідної мови як носія культури подається в Огієнкових афоризмах, що складають життєве кредо видатного вченого і великого патріота:

- «Спільна літературна мова – найперша ознака «нашої» людини»,
- «Мова – душа кожної національності, її святощі, її скарб»,
- «Рідна мова – вищий вияв християнської моралі» (12, С. 54).

Як бачимо, глибоке пізнання пріоритетів нашого народу можливе через бажання навчитись і спілкуватися рідною мовою. Отже, у системі культурних цінностей, творенні культури мова посідає особливе місце. Донести до кожного її духовний потенціал повинні батьки, вчителі, священники. Який сьогодні стан мови у сім'ях, школах, вузах, церквах, таким буде залишатись наше суспільство. Проголосивши незалежність України, маємо усвідомити відповідальність перед нинішніми й попередніми поколіннями, сформувати високоосвічену і духовну націю, орієнтуючись на мову, власну культуру, Біблію як джерело вічних істин.

Спираючись у дослідженні на теоретичні засади системи освіти і виховання у педагогічній спадщині І. Огієнка, розглянемо праці професора-мовознавця, які мають наукову значущість у розв'язанні проблеми культури спілкування сучасної молоді.

У праці «Наука про рідномовні обов'язки» Іван Огієнко подає десять найголовніших мовних заповідей: 1. Мова – то серце народу: гине мова – гине народ. 2. Хто цурається рідної мови, той у саме серце ранить народ. 3. Літературна мова – головний двигун розвитку духовної культури народу. 4. Уживання в літературі тільки говіркових мов сильно шкодить культурному об'єднанню нації. 5. Народ, що не створив собі соборної літературної мови, не може зватися свідомою нацією. 6. Для одного народу мусить бути тільки одна літературна мова й вимова, тільки один правопис. 7. Головний

рідномовний обов'язок свідомого громадянина – працювати для збільшення культури своєї літературної мови. 8. Стан літературної мови – то ступінь культурного розвою народу. 9. Про духовну зрілість окремої особи, так і народу судять з культури його літературної мови. 10. Кожний свідомий громадянин мусить практично знати свою літературну мову й вимову, свій соборний правопис й виконувати рідномовні обов'язки свого народу (10, С. 15).

З наведеного випливає, що розповіді рідною мовою про життя українського народу, його творчі здібності і обдаровання, його минуле й сучасне роблять свою цінну і важливу справу у вихованні дітей. Через мовний матеріал, народний фольклор, поезію учитель сприяє формуванню національної свідомості, а на уроках історії України через історичний матеріал розвиває почуття національної гордості вихованців; через слово, музику, літературу, мистецтво пов'язує свідомість юного українця зі своїм народом, його історією.

Доводячи необхідність вивчення української мови, відзначимо його орієнтацію на мовне виховання особистості, на природне бажання повернутися в щоденному побутовому спілкуванні до призабутих родинних традицій, тисячолітньої символіки, на прагнення удосконалити висококультурне спілкування літературною мовою. Українська мова має сприйматись як етична й естетична цінність. Основне поняття етики – *добро* і основне поняття естетики – *краса* у курсі вивчення української мови мають втілюватись через цілісну систему шляхів, способів, прийомів і засобів. Щоб досягти поставленої мети, слід сформуванню новий підхід до розв'язання мовних завдань, визначити основні вимоги до них. Плідним у цьому плані є ознайомлення молоді з працею Івана Огієнка «Історія української літературної мови». «Це одночасно й історія української літератури, і мала енциклопедія української мови і літератури разом. Це вияв глибокого знання теми, а також виняткової любові до свого фаху, вміння стисло охопити колосальний об'єкт вивчення» (9, С. 26).

Дослідженню історії розвитку української мови Іван Огієнко присвятив усе своє наукове життя. Починаючи з 1905 року, він написав багато різних праць, які згодом склали зміст «Історії української літературної мови» – популярного і надзвичайно цінного видання. У вступі до книжки автор подає «широкому громадянству все потрібне для пізнання й ґрунтовної оборони своєї мови, як основи народу – нації, що прагне до свого незалежного державного життя» (7, С. 4).

Дотримуючись у викладі правил, теоретичних відомостей про мову, принципів науковості, систематичності, доступності, наочності професор-



мовознавець І. Огієнко дає відповідь, що найміцнішою основою літературної мови є сама народна мова. Кожна літературна мова органічно виростає з мови живої, яка надзвичайно багата на різні форми. Літературна мова прагне обмежити їх число, встановити окреслені норми. Так, багато архаїчних форм уже вийшли з літературної мови (наприклад: наколи, сей, ся, шестий, богатий). Словотворення літературної мови наслідують словотворення народне. Наприклад, живе народне закінчення *-исько* в мові літературній частіше замінюється на *-ище*, бо ніби *-исько* – то полонізм (7, С. 50). Як бачимо, народна мова в своїй цілості – неоціненний скарб для збагачення мови літературної. Треба тільки вміти доцільно використати його, відшукати найкращі об'єкти для мовних дослідів.

Розділи книжки «Каменярі української літературної мови», «Українська літературна мова під Советами» митрополит Іларіон присвятив окремим письменникам, які пильно працювали над удосконаленням нашої мови. Тут автор зазначає, що старі письменники часто спрощували, або, навпаки, архаїзували мову, вводили забагато слів іншомовного походження. Але вже з Шевченкової доби вони оминали чужі слова, полонізми, спрощення. Власне мова великого Кобзаря стала за наріжну підвалину нашої літературної мови. Шевченко створив у ній власний поетичний стиль (7, С. 133).

Сучасна українська мова характерна своїми новотворами (неологізмами), що є цілком закономірне явище, бо «культурне людське духове життя невинно зростає й потребує нових слів на своє означення» (7, С. 133). Митрополит Іларіон закликає до ясності й культури мови, до використання багатющої фразеології, літературних традицій Заходу. Тільки звернувшись до Заходу, зможемо невинно збільшувати всю свою культуру, а також культуру свого рідного слова, культуру наших власних творів і в формі, і в змісті» (7, С. 3). Багато уваги він присвячує дбайливості сучасних письменників щодо розвитку української літературної мови. Автор називає імена М. Вороного, П. Тичини, М. Рильського М. Зерова. Згадуючи прозаїків, митрополит Іларіон пише: «З середини 1920-х років у центрі нашої літератури стоїть Микола Григорович Хвильовий, – блискучий стиліст, вождь української прози. У своєму романі «Вальдшнепи» 1927 року він дав зразок хорошої літературної мови» (7, С. 3). Далі Іван Огієнко зосереджується на шляхах, що ними йдуть сучасні українські митці слова: «За останні роки в Україні зродилася взагалі велика сповідна література, з культурною літературною мовою. Але треба зазначити, що всі письменники й поети, які працюють в Україні, позбавлені всякої волі у виборі теми для своїх писань, мусять писати тільки за вказівками більшовицької партії. Літературна мова в них першорядна, але самі твори часто порожняки...» (7,

С. 3).

Про літературну мову поза межами Радянської України митрополит Іларіон пише так: «Сильно зростає на своїй культурі й літературна мова наших емігрантських письменників і поетів поза Україною, що з 1918 року чи пізніше змушені були покинути свою батьківщину. Серед них – добра мова в поета Т. Осьмачки, І. Багряного й ін.» (7, С. 3).

Іван Огієнко виступав проти різних запозичень і чужих впливів у морфології й синтаксисі. «У підсоветській Україні йде уперта тиха «холодна війна» з українською літературною мовою, – щоб накинути їй можливо більше русизмів і щоб тим самим зменшити її окремішність. Ця «холодна війна» провадиться головно в школі та в персі, помітно просякає вона і в літературу» (3, С. 13). У народних і середніх школах збільшують число годин російської мови. Вища школа на очах русифікується. З 01.10.1933 року в Україні відкривають університети з мовою викладання російською, які підпорядковані Москві. Знову відновлюється у великій кількості російська преса і театри. Усе українське почали дошкульно цькувати, все російське явно й силою підтримувати, чому багато визначних осіб перестали говорити українською мовою. Словник і правопис А. Хвилі, який затер чимало особливостей нашої мови, були оголошені націоналістичними (7, С. 267).

Літературна мова мусить бути чистою, виняток, становлять твори письменників, у яких зустрічаються киево-полтавські короткі форми на *-a* замість *-ae*: чита, вигляда... У Г. Косинки, наприклад, немало подільських виразів: ая, файно. Ю. Косач кохався в говірково-архаїчній – таїна (тайна). А в Лесі Українки часте волинське тепера і т.п. Мішаною літературна мова бути не може.

В нашій літературі так само мусить бути тільки один всеукраїнський соборний правопис. Хто цьому не підлягає, а пише своїм правописом, той вносить анархію до нашого духовного життя. Правопис можуть встановлювати тільки фахові вчені мовознавці.

Думка, що українська мова – це мова тільки народна, зовсім несправедлива. Мовним учителем мусить бути найперше школа, без доброго навчання літературної мови знати її не будемо. Сьогодні треба навчитися літературної мови, бо одної народної не вистачає для повного знання, і треба засвоїти, що мова народна й мова літературна – це різні речі, хоча літературна базується на народній.

Чужі слова потрібно вживати в їх власній формі або в українізованій за нашою літературною традицією, але не в формі простонародній. Пишемо: фабрика, факт, а не хвабрика, хвакт й т.ін. Він застерігає обережно використовувати народну мову в творенні літературної, зокрема щодо

лексики, особливо чужої, яка в народній мові перекручується.

Ми не повинні лякатись чужих слів у рідній мові, коли вони докладніше передають нашу думку й нелегко замінюються своїми, як, наприклад, дискусія, традиція, апелювати й т. ін.

З бігом часу з нашої мови позникали архаїзми словникові, зник прийменник *–к*, а сполучник *–но* замінився новими *–до*, *–але*.

Кожна літературна мова вільно поповнюється новими словами, т.зв. новотворами (неологізмами). Коли б не поставали в нашій мові новотвори, літературна мова остаточно завмерла б. Культурне людське духовне життя невпинно зростає й потребує нових слів. Як у мові зростають новотвори, видно на такому прикладі. У 1907-1908 роках у Києві вийшов чотиритомний «Словник української мови» за редакцією Б. Грінченка. Він містив на той час усю українську мову.

Цінною ознакою доброго стилю є ясність мови. Пишучи, ніколи не треба забувати, що читачі будуть різні і тому треба дбати про мовну ясність написаного.

Треба всіма силами дбати про те, що зветься культура літературної мови. Протягом своєї історії нова літературна мова довго не відповідала культурним засадам. І тільки П. Куліш свідомо й виразно став дбати про неї. У 1931 році в Києві вийшов збірник «Культура українського слова».

Одною з головних ознак української мови взагалі, а літературної зокрема, є її багата фразеологія. Фразеологією зветься вирази, притаманні якійсь мові, й, звичайно, неповторні в мові іншій. У мові роману «Переяславська Рада» 1948 року Н. Рибачука українська фразеологія багата й бездоганна (7, С. 291).

У процесі аналізу праці професора Івана Огієнка ми доходимо висновку, що найбільш вагома форма національної мови – літературна мова, яку він не тільки теоретично-лінгвістично розглядає й упорядковує, а всі свої лінгвістично-наукові спостереження ілюструє прикладами з найдавніших рукописних пам'яток українського письменства. Більшість правил милозвучності мають зіставлення з народною вимовою слів.

Мовна освіта і виховання підносять престиж літературної мови. Головними завданнями мовної освіти є виховання культури, формування інтелекту. А через мовне виховання реалізуються:

- принцип природовідповідності мови в усьому багатстві її скарбів;
- принцип народності, який розглядає мову як втілення генія народу, творіння його розуму, почуттів. Він покликаний виховувати в учнів любов до слова через фольклор, твори видатних письменників;
- інтеграція вказує на необхідність вивчення мови не ізольовано, а у

контексті представленої нею культури;

- мотивація означає усвідомлення життєвої необхідності володіння мовою, прагне пізнати не лише мову, історію, культуру, а й творчо застосовувати набуті знання (4, С. 20).

Отже, основою мовної системи освіти і виховання має стати українознавство як окремий предмет, який зумовлює пізнання різних ділянок культури. Як відомо, програма з українознавства включає такі центри: Україна – етнос, Україна – природа, екологія, Україна – мова, Україна – історія, Україна – держава, Україна – культура, Україна – ментальність (5, С. 18-24).

Використання праці Івана Огієнка «Українська літературна мова» допоможе не тільки проілюструвати те чи інше граматичне явище, але й наголосити, що в духовному житті кожного народу літературна мова відіграє важливу роль. Вона є силою культури, а культура – то сила народу. В основу своєї праці Іван Огієнко поклав гасло: «Для одного народу – одна літературна мова й вимова, один правопис».

Праця складається переважно з окремих статей на ті чи інші теми, об'єднані в окремі розділи, які становлять певну цінність в системі літературної мови. Головне завдання – «подати більше ілюстраційного матеріалу, щоб він сам проречисто говорив і свідчив за себе, щоб він сам і навчав» (8, С. 204). А звідси й виклад матеріалу – популярний, доступний для широкого читача. «Правила пильную подавати коротко й ясно, бо завжди маю на увазі широке громадянство. Форма викладу скрізь така, що легко надається для розуміння загалу, бо я пильнував, щоб моя книжка стала підручником-довідником... Граматичні терміни скрізь академічні. Щоб допомогти пізнати й головніші форми літературної мови, ми свідомо не обмежимося правилами самого правопису, а подаємо тут і основи літературної мови. Подаємо також і головніші правила літературного наголосу; часто зазначаємо його і в самому тесті, щоб читач переймав його вже з самого читання» (8, С. 5).

Норми літературної мови досліджують і встановлюють фахівці, а тому без відповідної науки ніхто літературної мови знати не може. Автор застерігає проти «мовного анархізму», а також закликає не робити своєї літературної мови надто штучною, тобто не відривати її від основ живої мови, про що свідчить існування в літературній мові подвійних форм, які не заважають їй бути єдиною.

Українська мова має своєрідну гармонійність звуків. Цю особливість митрополит Іларіон опрацював докладно в окремому розділі «Гнучкість української мови», охопивши ним різні фонетичні особливості, характерні

для української мови, як-то: чергування *у-в, і-й, з-із, зо, від-од* та ін. Деякі звуки легко змінюються на інші (голосні на приголосні, приголосні на голосні), а кінці слів, часом і на початку, голосні відпадають. Наприклад, після голосного звука попереднього слова пишемо: *в, й, ще, б, ж, з*, а після приголосного: *у, і, іще, би, же, із*. Наприклад: Сестра й брат у школі. Брат і сестра в школі. Буду ще співати. Будуть іще співати (8, С. 121).

Педагогічні міркування про значення української літературної мови наголошені в праці «Наука про рідномовні обов'язки». «Всенациональна мова, що нею урядують: пишуть книжки, навчаються по школах і говорить більшість інтелігенції, зветься мовою літературною. Вона дає своєму народові величезні користі політичні і духовні, а саме: глибокого почуття всенациональної єдності, політичної могутності. Нація, духовно об'єднана соборною глибоко розвиненою літературною мовою, конче стане державною. Усе, що написано соборною літературною мовою, стає всенациональним добром і збільшує всенациональну культуру. Соборна літературна мова, прищеплюючи народові шляхетне почуття єдності, сильно допомагає йому творити національну міцну інтелігенцію і національно міцні характери. Сила духовної інтелігентності людини – в силі знання своєї літературної мови. Народ, що знає одну літературну мову, конче творить і одну літературну вимову. Єдиність правопису, як і єдиність літературної мови й вимови, сильно впливає на вироблення всенационального почуття єдності народу» (10, С. 15-19). Тому головне завдання початкової школи, вказував Іван Огієнко, – навчити своїх учнів соборної літературної мови. Для цього вона повинна мати достатньо відповідної літератури для національного розвитку й для виховання почуття єдності народу. Усі діти без винятку мають навчатися в рідномовних школах. «Середньошкільна молодь мусить виховувати себе на творах рідної літератури, особливо ж таких, що змальовують ідею всенационального почуття. Учні старших класів шкіл мусять твердо пам'ятати, що рідна мова – то найголовніший предмет їхньої науки, а тому повинні навчатися її з ширшою любов'ю та захопленням. Кожний старшокласник мусить діяльно працювати в своїм «Гуртку плекання рідної мови». Завершенням перетворення етнографічного народу в культурну націю є створення вищих національних рідномовних шкіл. Тільки вищі школи дають завершення соборній літературній мові. Гуманітарні, педагогічні, правничі й богословські відділи мусять викладати своїм слухачам і Науку про рідномовні обов'язки (10, С. 30-31). У праці «Вчимося рідної мови» автор закликає добре усвідомити й запам'ятати, що в культурного народу існує дві мови: мова жива й літературна – державних установ, церкви, середньої школи. «Своєї літературної мови треба вчитися, якщо хочемо її знати. Бо

нема знання без науки. Тому кожний нарід, що йде вперед шляхом поступу й розвитку, відчуває потребу упорядкувати рідну літературну мову свою, відшліфувати її» (11, С. 4-19).

Аналіз праць Івана Огієнка «Історія української літературної мови», «Українська літературна мова», «Український літературний наголос», «Грамаптично-стилістичний словник Шевченкової мови», «Вчимося рідної мови», «Наука про рідномовні обов'язки» переконує в тому, що літературна мова є основою нашого спілкування. Культура мови – це не тільки додержання загальноприйнятих норм вживання слів і грамаптичних форм, вимоги і наголошення, орфографії і пунктуації, а й змістовність, виразність, точність, переконливість, емоційність. Мова – це душа народу. В ній горить любов до рідного краю – сяє слава минулих подвигів, в ній майбутнє народу, його мрії, його бажання. «Мова, – писав митрополит Іларіон, – зв'язана нероздільно з народом. І коли ми мусимо любити свій народ, то тим самим мусимо любити й берегти й свою рідну мову, бо без мови народ не може існувати. Рідна мова гріє нашу душу божественним огнем, вона бринить для вас небесними звуками...» (1, С. 11). Рівень розвитку мови відображає рівень духовного розвитку нації: словник – це те, що нація знає про світ, а грамаптика – це те, як вона про цей світ говорить. Знати, берегти і примножувати ці знання – обов'язок кожного українця. Мова – це народна спадщина, це скарб цілих поколінь, це ознака нації. У мові одухотворяється народ і вся його батьківщина, вся історія духовного життя. «У кожного народу в його живій мові ховається найсвятіше: його Віра, його серце, його душа, його філософія. Гине мова – гине й історія, культура, Церква, як чинники, що складають націю» (6, С. 10).

Отже, мовне виховання разом із вивченням народознавства, етнічної історії забезпечує естетичний розвиток особистості, оволодіння цінностями і знаннями в галузях мистецтва, формування етичних понять і якостей, національної свідомості, любові до рідної землі, свого народу й свого краю. Як показує наше дослідження, митрополит Іларіон впевнено доводив, що виховання мовою покликане дати школяреві, студентові, кожній людині вміння вчуватися в «голоси часів», сприймати відображення людського життя, словесні надбання народу. «Мова не просто духовний феномен народу: вона органічна частина духовної триєдності «мови – народу – церкви», – триєдності, що чітко проглядається у спадщині митрополита Іларіона» (13, С. 180). У цьому плані традиції мовні, народні, церковні мають свою систему взаємозв'язків, а саме: вивчення Біблії рідною мовою є поверненням до нашої духовності. Іван Огієнко вперше підносить мову на таку висоту. Вона «зближує Людину з Небом, є розмовною мовою з Богом.

Людина тільки в рідній мові стає Людиною довіку, бо їй постеляться шовкові шляхи родинного і національного щастя» (2, С. 5).

*Література:*

1. *Арх. Іларіон*. Бережімо все своє рідне! – Холм, 1943.
2. *Волканович В.* «Філософські містерії» // Віра й культура. – Вінніпег, 1958. – число 8/56/.
3. *Ковалів О.* «Наша літературна мова»// Віра й культура. – Вінніпег, 1959. – число 9/69/.
4. Концепція національного виховання // Рідна школа. – 1995. – № 6.
5. *Кононенко П.П.* Стан сучасного українознавства та його завдання в розбудові держави // Розбудова держави. – 1994. – № 2.
6. *Митрополит Іларіон*. Навчаймо дітей своїх української мови! – Вінніпег, 1961.
7. *Митрополит Іларіон*. Історія української літературної мови. – Вінніпег, 1949.
8. *Митрополит Іларіон*. Українська літературна мова. – Саскатунь, 1951.
9. *Оберемко Й.* «Історія української літературної мови» // Слово істини. – Вінніпег, 1950. – число 12/36/.
10. *Огієнко І.* Наука про рідномовні обов'язки. – Львів, 1995.
11. *Огієнко І.* Вчимося рідної мови. – Жовква, 1933.
12. *Тіменик З.* Огієнкові афоризми і сентенції. – Львів, 1996.
13. Тези доповідей Всеукраїнської наукової конференції «Іван Огієнко (незабутні імена української культури)». – Львів, 1992. – Ч. 2.

Ю.А. Семенова

## КРИЗА ІДЕНТИЧНОСТІ В УМОВАХ ТРАНСФОРМАЦІЇ СИСТЕМИ ЦІННОСТЕЙ

В ХХ ст. кардинально змінилися суспільство і положення людини у ньому, змінилися самі уявлення про людину і суспільство. Комплекс усталених ціннісно-цільових уявлень як одна із складових частин людської свідомості, виконуюча функцію забезпечення її стабільності, перестає знаходитись у рівновазі і відповідності з корпусом операціонального, пошукового, динамічного мислення, і виникає розлад. Таке становище кризи виникає в європейській (і в більш широкому розумінні – західній) культурі як рецидив хронічної хвороби протягом усього ХХ сторіччя. Злам віджилих моральних стереотипів, переоцінка цінностей, заміна богоборства на богошукання не завжди встигають за стрибками різноманітних проявів науково-дослідної діяльності. Розум, який вийшов з-під контролю почуттів, стає руйнівним знаряддям почуттів, які вийшли з-під контролю розуму. Культурно-історичні неврози як наслідок подавлених процесів колективного несвідомого мають своїми максимами криваві революції та війни і провокують, знаходячись у взаємному впливі, розвиток утилітаристських тенденцій у науково-технічній творчості, політиці, економіці, мистецтві. І як загальний наслідок – екологічна криза природного середовища проживання і внутрішнього світу людей.

Науково-технічна революція змінила обличчя культури людського суспільства. Відчужений світ технічних об'єктів та дій сприймається багатьма як погроза їх буттю. Тут відобразився страх втрати гуманістичних ідеалів і моральних нормативів в сучасному суспільстві, страх перед придушенням людської індивідуальності майбутньою машинною цивілізацією, побоювання, що людина наприкінці перетвориться лише на додаток машини. Саме з цим різноманіттям проблем стикається людство на етапі переходу до постіндустріального інформаційного суспільства.

Розгляд різноманітних проблем сучасної людини в майже жодному випадку не може уникнути згадування про феномен кризи ідентичності. Останнім часом криза ідентичності є однією з найпопулярніших тем у сучасних соціально-філософських, психологічних, антропологічних та у міждисциплінарних дискурсах, і тому це вимагає від науковців детального вивчення різних аспектів процесів самоідентифікації та самодетермінації. В межах даної статті доцільним здається привернення уваги до *проблеми* розгляду ролі системи цінностей у процесі самоідентифікації людини.

Сучасна ідентичність народжується в умовах багатства можливостей. У



таких умовах головною небезпекою стає «конфуз ідентичності», який проявляється у кінцевому мораторії, пов'язаному із випадковим вибором. Гра з історичними можливостями обертається ланкою безповоротних митей, які визначають історичне буття індивіда. Тому головною темою сучасності стає активне, селективне «єго». А момент вибору, безумовно, пов'язаний з проблемою ціннісних орієнтирів, які надає індивіду система цінностей, що сама знаходиться у процесі трансформації.

Аналіз останніх досліджень у філософській антропології та соціальній філософії показує, що проблема ідентичності хоча і є досить популярною, але потребує продовження глибокого і детального дослідження. Недостатньо, на погляд автора, розглянута проблема особливостей процесу самоідентифікації в умовах трансформації суспільства. Для її розуміння необхідним стає питання про взаємозв'язок між кризою системи цінностей в період трансформації суспільства та кризою ідентичності окремої людини.

Серед авторів, які так чи інакше у своїй творчості приділяють увагу цим проблемам, можна назвати Е. Еріксона, Р. Баумайстера, М. Мерло-Понті, Г. Олпорта, Х. Арндт, А. Лоуена, Ю. Хабермаса, В. Хесле, К. Хорні, А. Гідденса, Е. Гофмана, М. Бахтіна, І. Кона та інших. Звернувшись до робіт деяких з цих авторів, спробуємо обґрунтувати вищевказані тези й поставимо **за мету** у цій статті визначити особливості впливу системи цінностей на процес самоідентифікації людини в умовах трансформації суспільства.

Як відомо, побудова нової системи цінностей, які формують у індивіда ціннісні орієнтири, що гарантують йому адаптацію до мінливих умов, – це дуже складне завдання. Система цінностей, що формується знову, може стати життєздатною лише у тому випадку, якщо нові її елементи є більш узагальненими, ніж ті, які вони заміщають. Ці останні не відкидаються – «нова» цінність вміщує «стару» як окремий випадок. І дійсно, нова система цінностей не просто альтернатива старої, а більш загальна, як підкреслював ще Т. Парсонс. Висновки про те, що «старі цінності» невідворотно втрачають свої функції та відмирають, він назвав «бездоказовими твердженнями», вважаючи їх свідомством слабкості, неефективності нових цінностей [3]. Схожі погляди відносно стабільності системи ціннісних орієнтацій поділяє більшість соціологів.

Аналізуючи ці процеси в дещо іншій філософській та психологічній площині, М. Фергюсон приходять до висновку, що існує чотири способи, за допомогою яких змінюється наша свідомість під впливом нової інформації. Перший, найлегший – зміна за допомогою включення нового. Другий – зміна за допомогою прирощення, коли індивід може і не усвідомлювати зміни, що відбуваються. Третій тип – маятникова зміна – відмова від однієї системи

поглядів на користь іншої, протилежної. Свідомість, яка вимушена вибирати між конфліктуєчими поглядами, придушує ту інформацію, яка, ймовірно, буде розходитись з «пануючою точкою зору». І, наприкінці, четвертий тип змін – це справжня трансформація свідомості, «парадигмальна зміна» [4, С. 72].

Дослідження перехідних суспільств, що модернізуються, показує, що становлення в них нових цінностей – складний та суперечливий процес. Зокрема тому що він відбувається не на «чистому місці» і не на «уламках» нормативно-ціннісної системи, що розпадається, хоча в таких суспільствах звичайно спостерігається посилення аномалій, і відповідно, поведінки, що відхиляється від норми. Аналітики підкреслюють – нові цінності виникають у розладженому, але живому і діючому нормативно-ціннісному середовищі. Підґрунтям його живучості, за визначенням дослідників, є стійкість фундаментальних («вищих») цінностей, пов'язаних з релігією та глибинними культурними традиціями, і водночас – відсутність масових установок на збереження «старих» цінностей.

Базисні цінності є досить стабільними утвореннями. І це можна пояснити, оскільки саме вони, у кінцевому рахунку, визначають безперервність та тотожність особистості, формують уявлення цілісності і зв'язаності її поведінки. Стабільність базових цінностей, або, інакше кажучи, ідентичність особистості спирається на довгу людську історію.

Сучасна система базисних цінностей, яка формує особистісну ідентичність, також відчуває великі зміни. І тут основну роль грає фактор глобалізації. Його вплив на особистісну ідентичність здійснюється за трьома напрямками. По-перше, він проявляється в ослабленій ролі нації – держави як домінуючої системи ідентифікації, яка склалася в останнє століття здебільшого завдяки активній діяльності держави в області ідеології та ЗМІ. По-друге, вплив глобалізації проявляється як у змінах престижності та розмірів оплати нових професій у структурі зайнятості, так й у новому поділі країн на високо– і слабо насичені у сфері високих технологій. І наприкінці, по-третє, з глобалізацією безпосередньо пов'язане прискорення темпів соціальних і культурних трансформацій, посилення фрагментарності і сегментації усіх сфер суспільного життя, що, у свою чергу, посилює динаміку поновлення ідентифікацій.

Друга половина ХХ століття позначається корінними змінами у світовій суспільній свідомості. Відбувається деідеологізація, деканонізація символічних універсумів. І як наслідок – руйнування традиційних соціальних типів і спільностей та пов'язаних із ними взірців ідентичності. Індивіди втрачають смислову опору в житті. Їм доводиться будувати власні стратегії й

способи ідентифікації.

Пошук індивідуальної та колективної ідентичності у культурі нового суспільства, що формується, стає рушійною силою. Завдяки розвитку сучасних комунікаційних технологій відбуваються якісні зміни в статусі і соціальних функціях знакових систем. Вони перестають бути репрезентацією зовнішньої від них реальності, але також не стають символічними замісниками цієї реальності. Знаки виступають лише конструкціями, символічними напівфабрикатами, за допомогою яких можна фабрикувати особливі гіперреальності (віртуальні реальності) (симулякри Ж. Бодрійяра) [1].

Такі реальності мають комунікативну природу, тобто вони створюються та відтворюються за допомогою особливих комунікаційних технологій. У них немає власної історії, оскільки їх темпоральність і символічні локуси задаються комунікаційними засобами. Віртуальні реальності існують лише тільки в нашому часі («тут-і-тепер»). Минуле та майбутнє мають смисл тільки в якості символічного обрамлення поточного моменту.

Поряд з усіма цими змінами змінюється і сама людина. На перший план у її життєвих стратегіях виступає не стільки екзистенційний настрій, орієнтований на сутнісні аспекти її буття, скільки бажання і пов'язані з ними задоволення, орієнтовані на зовнішні форми її існування. Сучасна людина – істота, що створює уявлення за допомогою особливих масок – іміджів. У той же час вона не тільки створює уявлення, але й сама легко піддається маніпулятивному впливу з боку інших та самої себе.

Культурно орієнтована в політиці та водночас у суспільстві постдефіцитної економіки, людина стає деяким специфічним продуктом розвитку свободи. І керуючись гедоністичними та навіть космополітичними цінностями та відчуваючи дефіцит відповідальності перед іншими індивідами, вона прагне ще більше позбавитись соціальних обмежень, що вводяться для неї як суспільством, так і державою. В руслі формування цього нового контракту людини з владою здійснюється перехід від зовнішньої детермінації життєдіяльності суспільних відносин до самодетермінації й формування в полі політиці відносин «вільної індивідуальності».

У кінці кінців можна бачити, що культурні змісти та цінності індивідуальної самопрезентації людини, що набули політикоорієнтаційного статусу, стали активно руйнувати зв'язок її домагань влади із соціальним положенням у суспільстві. Причому з часом така тенденція посилюється. І це не випадковість, бо лише культура може створювати у людини механізми подолання «інформаційної травми», визначаючи (в силу нездатності окремого індивіда свідомо сприймати усе зростаючий потік відомостей)

неадекватне співвіднесення особистих цілей із соціальним простором, що інформаційно поширюється. Соціальне підґрунтя влади стало поступово трансформуватись в агрегат окремих, хоч і культурно самостійних, але все ж дуже ізольованих одиниць. А тому і політика стала перетворюватись у форму соціальної реакції влади на трансформації у власне культурній сфері суспільства. Але такого роду зміни якісно змінюють механізми включення індивіда у політичну сферу. Тому що людина, яка сприймає як належне компетентний та демократичний стиль діяльності і взагалі живе в рамках вільного та відкритого суспільства, неминуче формує все більш високі, а головне – персональні вимоги до держави. Таким чином Я-програми громадян, стаючи досить самодостатніми і для виробки усвідомлених орієнтацій та відносин із політичною владою, потребують опори на інші норми.

Соціальний світ став виключно контекстуалізованим та різноманітним. «Ми» водночас – учасники та дійові особи багатьох систем: економічних зв'язків, фінансових ринків, політичних ігор. Як стверджують філософи постструктуралістської хвилі, те ж саме відбувається і з «самістю». Єдине, що залишилось від неї – децентралізований суб'єкт, який знаходить свою ідентичність у фрагментах часу, мови або спілкування, у симуляційному середовищі, де система знаків замкнута на саму себе і може ніяк не співвідноситись зі змістом людського існування. Результатом цього явища стають різні форми кризи ідентичності: темпоральний хаос, сплеск нарцисизму або «нарцисичний безлад», що призводить до кризи соціального життя, передовірення Іншим, замкнутість у субкультурах, маргінальність, патологічні форми віртуалізму.

Відсутність відчуття часу і «темпоральний колаж» відображають хаосогенну сторону сучасної реальності. Протиріччя між кінцевим і безкінечним, глобальним і локальним, людським і технологічним, зовнішнім та внутрішнім світом реалізуються перш за все у зміні темпоральності. Соціальний час інформаційного суспільства характеризується «негайністю» соціальних подій і культурних визначень. Миттєві фінансові операції, гнучкі підприємства та організації, гнучкий робочий графік, віртуальні спонтанні образи свідчать про скоротність соціальної реальності.

Різнманітність культурних, економічних, політичних явищ заважає людині зв'язати усе воедино, уявити часову впорядкованість, вона вимушена змінювати свою персональну стратегію декілька разів на життя.

На наш погляд, однією з найнебезпечніших форм кризи стає об'єктивна нездатність індивіда побудувати свій життєвий план, персональну історію, визначити цілі й тактики в умовах «позачасу» та «темпорального колажу».

Як влучно помітив ще на початку минулого століття О. Мандельштам, люди опинились викинутими із своїх доль, немов кулі з більярдних луз. Зміна історичних подій, соціальних формацій, професійної придатності, політичних переваг припадає вже не на тривалість людського життя, але вимірюється десятиріччями чи навіть п'ятиріччями. Втрата можливості планувати особисте обертається для людини і суспільства хаосом. «Кінець історії» можливий, за Гегелем або Фуку ямою, не як згладжування соціальних протиріч, але як кінець віри у можливість історії як довгочасного становлення людської життєдіяльності, як перемога індивідуальної культурної експресивності над колективним соціальним.

Ця форма кризи породжує нарцисизм. Нарцисизм відносить зовнішні явища тільки до потреб та бажань «само», ставлячи питання: «Що це значить для мене?» Він порушує процес пошуку ідентичності: все перетворюється на пусту абсорбцію без віддачі та зобов'язань перед іншими. У чому причини сучасного нарцисизму? Однією з основних причин є занепад публічного життя. Людина у приватному житті починає шукати те, чого вона позбавлена у публічному. Починаючи вже з XVIII ст., становлення індивідуальності як єдиного мірила розвитку допомагало готувати підґрунтя для нарцисичного порядку.

Серед головних причин нарцисизму знаходяться глобальні проблеми й ситуації ризику, заради відходу від яких людина закриває очі на загальні проблеми, займаючись виключно собою. Сучасні бюрократичні організації відбирають у людини відповідальність, породжуючи агресивне маніпулювання. Навіть контроль за власним тілом далеко не повністю знаходиться у компетенції самостійного індивіда. Засоби масової комунікації та великі експертні системи порушують почуття реальності, породжуючи суспільство кривих дзеркал. В найособистісніші сторони життя втручаються соціальні експерти. Така ситуація багата втратою відчуття історичної тривалості, що також небезпечно для становлення ідентичності. Розквіт нарцисизму – це пошук нової інтимності, але оскільки вона є недосяжною, людині лишається одне – зайнятись собою у миттєвій перспективі «зараз-і-тепер». Таким чином, культура нарцисизму стає культурою виживання.

Проблеми множинності, темпорального хаосу потенційно містять й інші можливості для кризи ідентичності. Багато індивідів вважають, що психологічно важко зробити вибір серед множинності авторитетів. Вибір – це важка ноша, і тому краще знайти універсальні, авторитетні системи. Догматичний авторитаризм призводить індивіда у ситуацію кризи ідентичності, а на рівні колективної ідентичності призводить до агресивних релігій, ксенофобії та відродження тоталітарних настроїв.

Потенційна небезпека для кризи індивідуальної ідентичності полягає у наявності плюралізму форм, взірців, моделей. Когнітивна орієнтація дитини і молодої людини формуються не як контрастне, але як компліментарне почуття ідентичності з усіх можливих уявлених відносин. Молода людина оперує у більшості випадків гіпотетичними конструкціями, може думати про можливі і потенційні відносини не залежно від матеріальних якостей речей, може «чаклувати» над величезним полем альтернативних можливостей, які б могли здійснитись у будь-який час. З малого віку сучасна людина вчиться починати постійні селекції навіть там, де вони уявлені нею самою.

Не менш актуальною є й проблема культурного шоку. Вона виникає не тільки внаслідок економічних чи демографічних змін. А. Тоффлер пише, що культурний шок виникає, коли знайомі психологічні фактори, які допомагають людині діяти у суспільстві, зникають і на їх місці з'являються невідомі та незрозумілі [5]. Втрачена рівновага між знайомими та невідомим елементами у повсякденному житті, між визначеним його порядком і непередбаченими нововведеннями. Все менша кількість сфер життя підкоряється стабільним нормам поведінки, і як наслідок, зростає невпевненість у собі, внутрішня психічна нестабільність, знижується воля до дій.

Глобалізація культури, соціальна суперечливість глобалізму та економічного, національного, культурного самозбереження створюють різноманітні субкультури. «Я» – справжня індивідуальність у субкультурі, яка загубилась у світі величезних, складних цивілізацій. У субкультурі можна знайти психологічну і смислову ідентичність. Але їх ідеологічне розуміння ідентичності засноване на визнанні ідентичності лише як самозбереження, самозахисту, необхідності побудови власного проекту та аутентичності власній долі незалежно від соціальної взаємодії та всезагальних цінностей.

Наслідком фрагментування соціального досвіду стає збільшення у суспільстві кількості маргінальних груп. Маргінальність стала повсюдною. Маргінальні групи більш не складають мовчазну меншість, вони різноманітні та активні. Людина стає іммігрантом у суспільстві споживання, вона у жодних потребах і прагненнях не залишається постійною. Маргінальні групи найбільш схильні і до часткової самоідентифікації, і до конформізму. Занижені уявлення групи про себе саму, її «соціальна закомплексованість» веде до неможливості протистояти зовнішнім авторитетам і до нетерпимості у власному середовищі.

Інша соціальна проблема полягає у тому, що індивід передовіряється Іншим. Сьогодні Інші – це «великі» абстрактні системи, які він не може контролювати і впливати на хід подій. Наприклад, щоб користуватись

грошима, він повинен брати участь у системах економічного обміну, інвестування, не маючи можливості їх контролювати. Цей факт створює багато психологічних незручностей. Людина все більше живе не своїм, але чужим життям.

Патологічні форми віртуалізму стають характеристикою і самої «архаїчної» сфери – міжособистих відносин, у ситуації скорочення ролі інтимних, безпосередніх повсякденних відносин. «Граничний випадок віртуалізації сім'ї можна бачити у союзі «2 + телевізор чи комп'ютер» або «1 + комп'ютер», коли «емоції, що отримуються у комунікації з телевізійними або комп'ютерними образами компенсують відсутність одного з класичних партнерів – батька (чоловіка), матері (дружини), дитини» [2, С. 300]. Наслідком інтимної віртуалізації є такі вже звичні явища, як секс по телефону, інтимні відносини через Інтернет, симбіоз «Я + персональний комп'ютер».

В якості висновків визначимо таке. У трансформації сучасної системи базисних цінностей, яка формує особистісну ідентичність, основну роль грає фактор глобалізації, з яким безпосередньо пов'язане прискорення темпів соціальних і культурних трансформацій, посилення фрагментарності і сегментарності усіх сфер суспільного життя, що у свою чергу посилює динаміку поновлення ідентифікацій. Внаслідок деідеологізації і деканонізації символічних універсумів відбувається руйнування традиційних соціальних типів та спільностей та пов'язаних з ними взірців ідентичності, що призводить до втрати усталених стратегій та способів ідентифікації.

Постанова проблеми особливостей впливу системи цінностей на процес набуття ідентичності не вичерпується даною статтею. Безумовно, проблеми самоідентифікації, кризи ідентичності в умовах трансформації суспільства мають вирішуватись в межах глибоких міждисциплінарних досліджень через складність і багатомірність цих процесів.

*Література:*

1. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2000.
2. Иванов Д.В. Виртуализация общества // Социология и социальная антропология. – СПб, 1997. – С. 291-303.
3. Парсонс Т. Функциональная теория изменения // Структурно-функциональный анализ в современной социологии. Вып. 11. – М.: ИСИ АН СССР, 1969. – С. 158-160.
4. Ferguson M. The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation. – London, 1980.
5. Toffler A. Future shock. N.Y., 1970.

Н.Л. Більчук

## ПРОБЛЕМА СПІВБУТТЯ ЛЮДИНИ ТА СУСПІЛЬСТВА В КОРДОЦЕНТРИЗМІ

Актуальність дослідження теми взаємозв'язку людини та суспільства зумовлена загальною кризою, що охопила Україну. На сучасному етапі необхідність створити таку концепцію нової держави, де активна та творча особистість має відігравати вирішальну роль, виходить на перше місце. Багато дослідників визнає, що джерелом цієї кризи є втрата духовно-моральних цінностей і орієнтирів, котра веде до руйнування як самої особистості, так і суспільства. Людина, що позбавлена трансцендентних, надсвітових основ свого існування, втрачає внутрішню цілісність, і, як результат цього, в ній зникає почуття власного буття людини та недоторканності сфери «особистого». Тому, проблема цілісності духовного світу людини, визначення її ролі та співбуття з суспільством знаходиться в центрі уваги всіх сучасних напрямків соціально-філософської думки в цілому.

На рубежі XIX-XX ст. в працях вітчизняних філософів (П.Д. Юркевича, Б.П. Вишеславцева та ін.) були висунуті основні положення «філософії серця». Розвиток цих положень на сучасному етапі дозволив сформулювати методологічний принцип, який отримав назву *кордоцентризм*. Концепція «філософії серця» зосереджує увагу на неповторності людської особистості, яка розглядається як цілісна завдяки «серцю», що стає метафізичною основою внутрішнього світу людини. Однак у працях сучасних філософів (І. Потаєвої, Г. Стрельцової та ін.) найбільш розвинені антропологічні та гносеологічні питання, в той час як соціально-антропологічний аспект кордоцентризму лишився поза увагою. Вибір теми зумовлений також тим, що вирішування проблем у концептуальному просторі поняття «серце» відповідає особливостям національного світогляду. Метою цієї статті є розкриття проблеми «людина – суспільство» з точки зору методології кордоцентризму.

Уся концепція кордоцентризму будується на діалектичній єдності протилежностей, які є принципом будь-якої науки про людину. Підставою для єдності цих протилежностей стає *внутрішня сутність* людини, її морально-етичні цінності. Звертаючись до людини з її духовним світом і ірраціональними прагненнями, кордоцентризм наполягає, що вона не піддається раціональному пізнанню, яке торкається лише зовнішньої сторони. Раціоналізм позбавляє людину будь-якої таємничості, того, що не піддається розкладанню на поняття і категорії, і, зрештою, людина



позбавляється своєї індивідуальності.

Згідно з традицією «серце» є джерелом *духовного* і *душевного* світу людини. Воно завжди визначає *єдність* внутрішнього світу людини. Розкриваючи сутність людини, кордоцентризм визначає зміст поняття «серце», якими стають поняття *свобода, воля, віра, любов і розум*. Представлені атрибути внутрішнього світу людини дають можливість розглядати її як *особистість* і звернутися до проблем моральності, яка є центральним поняттям практичної філософії. Підкреслимо, що раціоналізм у теоретичному плані (Р. Декарт) і в практичному застосуванні (І. Кант) має потребу в трансцендентно визначеній підставі (Богові), яка в його межах виступає зовнішньою стосовно людини силою, що веде до загального розподілу світу і людини, протиставлення індивіда та суспільства і, врешті-решт, до втрати свободи особистості. Визначивши недоліки раціонального розуміння особистості, кордоцентризм переборює їх завдяки знаходженню в самій людині *підстави*, що розкриває принципи її моральної поведінки. Він пов'язує гідність особистості з індивідуальною неповторністю людини, з її внутрішньою прихованою сутністю.

Звертаючись до безумовно вільної засади, що розкриває моральний аспект внутрішньої сутності людини та примирює протилежності, багато філософів (Платон, Августин, Ф. Шеллінг, Л. Фейєрбах, слов'янофіли та ін.) бачили його у *Любові*. У християнській традиції любов є *основним принципом* життя, основою моральності, адже в «серці» записав Бог основний закон моральної поведінки: *возлюбіть ближнього свого всім серцем своїм*. Кордоцентризм наполягає на тому, що в «серці» укладені здібності і прагнення людини, притаманні її *природній* сутності, і визначає їх як прагнення до блага, засноване на любові (З, С. 95). Таким чином, любов «укорінюється» у внутрішній сутності самої людини і подає моральність як *природну* сутність людини.

Підкреслюючи гідність індивідуального виміру особи, кордоцентризм звертається до проблеми її взаємин з іншими людьми і вказує, що саме *любов до ближнього* є умовою людського *співбуття*. Тільки звернення до іншого на принципах любові безумовно визнає її індивідуальність настільки ж *цінною і значимою*, як і моя власна. Якщо у німецькій філософії любов – це подолання егоїзму шляхом *відмови* від власної сутності заради іншого, то для філософів кордоцентризму вона означає *визнання* цінності кожної індивідуальності. Спираючись на теорію І. Канта про особистість, яка поєднує в собі індивідуальні та надіндивідуальні якості, філософи цього напрямку інакше розставляють акценти у взаємозв'язках цих елементів. Вони наполягають, що соціальні відносини повинні будуватися за принципом

визнання гідності і найвищого значення індивідуальності людини. Вони підкреслюють, що хоча зміст індивідуальної сутності людської душі завжди «виявляється або постає у суспільних і родових формах душевного життя» (З. С. 88), але ніколи не вичерпується цими проявами. Спираючись на морально-етичний аспект сутності людини, кордоцентризм пов'язує природу суспільних відносин з розкриттям поняття *моральної особистості*, характеристикою якої є здатність розрізняти *вільні* вчинки від таких, що зроблені через *необхідність*, та діяти, спираючись на знання відмінності між *добром і злом*, що і складає основу моральної поведінки.

Виділяючи властиві людині *моральні* принципи, кордоцентризм розкриває аспекти і відносини, що формують її світогляд. Внутрішню єдність моральної особистості складають як *надбані* властивості, так і наявність *вічних і незмінних істин* (відмінність добра і зла, любов до справедливості та блага), зосередженням яких є «серце», як зосередження прихованих (духовних) і виявлених (душевних) якостей людини.

В історії філософії існували різні вчення, що визначали норми і принципи моральної поведінки. Одні ґрунтуються на придбаних цінностях, тобто зовнішніх факторах, якими є виявлені характеристики людини, норми суспільства, навколишній світ і т.п. Вони завжди умовні і недостатні через мінливість цілей і основних принципів. Інші спираються на принципи, що складають внутрішню сутність людини, підставою якої є вічні цінності та ідеї. Вони не орієнтуються на зовнішні умови і тому стійкі і незмінні. Звідси, визначення особистості тільки як здатної до *пізнання* не є достатнім, тому що орієнтує на зовнішні фактори, у той час як *моральна* особистість здатна до визначення норм і цілей своєї поведінки, виходячи з власної сутності й оцінки. Тому поняття моральної особистості є основою суспільних відносин, у формуванні яких визначальне значення приділяється усвідомленню цінності кожної індивідуальності, у тому числі і своєї власної.

У різні часи у різних народів існували три основні *ідеї* моралі: *ідея обов'язку*; *ідея блага* та *ідея добропорядності*, або любові, що розвивалася в християнстві. Філософи кордоцентризму відзначають, що поведінка, яка обумовлена *обов'язком*, позбавлена вільного вибору, у той час як інші (справедливість та любов) утілюються тільки унаслідок внутрішнього і вільного руху «серця». Крім того, вимога не порушувати права іншого залишає нас байдужими, вимагаючи лише зовнішнього дотримання правил, тоді як у *любві* споконвічно закладено позитивне ставлення до іншої людини, а за законом *справедливості* – байдужість уже є образою. І в цьому слабке місце в практичній філософії І. Канта, де необхідність додержання обов'язку визначається *розумом*, а не *почуттями* до себе і до інших,

визнанням гідності кожної індивідуальності. (Ідея обов'язку повною мірою відповідає визначенню свободи як усвідомленої необхідності (Спіноза), що позбавляє людину власної відповідальності за *мотиви* її вчинків, приховані від інших, але такі суттєво важливі для самої людини.)

Сутність моральної особистості розкривається за допомогою тих *відносин*, що складають світогляд людини. Особлива увага у кордоцентризмі приділяється відношенню людини до самої себе. «Людина, що має здатність *самопізнання*, є *явище* не тільки для *іншого*, але і *для себе*, і в цьому випадку людина має такі відносини до самої себе, що не можуть збігатися з відносинами її до інших» (3, С. 45). Якщо індивідуальна сутність людини не визнається гідною поваги, то особистість утрачає почуття власної значимості і цінності, що призводить до знищення індивідуальності. Саме відношення до самого себе складає *індивідуально-значиме* в людині і є обов'язковим і центральним, стаючи основою всіх інших відносин.

Таким чином, розкривши внутрішню сутність людини у концепті духовності, кордоцентризм у соціальній сфері акцентує увагу на проблемі *самоповаги* до власної індивідуальності. Саме відношення людини *до самої себе* і визначає її відношення до інших. Почуття власної гідності складає основу буття індивіда у суспільстві, яке повинно бути побудовано на принципі взаємної любові, де визнання цінності індивідуальності іншого зумовлено визнанням власної значущості. Кордоцентризм, який відображає особливості національного світогляду, пропонує шлях вирішення проблеми «людина–суспільство», що заснований на визнанні гідності та цінності індивідуально неповторної сутності людини, яка і визначає її місце у суспільстві. Необхідною умовою гармонійного розвитку особистості та суспільства у кордоцентризмі виступає цілісність внутрішнього морально-духовного світу людини. Такий підхід підкреслює необхідність поважати кожен особистість, формувати самоповагу та повагу до інших, висловлювати та активно відстоювати власну життєву позицію, що і складає умови гармонійного розвитку всього суспільства.

*Література:*

1. Вільчинська С.В. Антропологічні розвідки П. Юркевича та С. Кьєркегора: Аналогії та паралелі // Філософська думка. – 1999. – № 1-2. – С. 161-187.
2. Вышеславцев Б.П. Значение сердца в религии // Путь. Орган русской религиозной мысли. – сентябрь, 1925, С. 65-79.
3. Юркевич П.Д. Философские произведения. – М.: Правда, 1990. – 546 с.

А.Ю. Кузнецов

## К ПРОБЛЕМЕ ОТНОСИТЕЛЬНОСТИ ПОНЯТИЙ В ГЕНЕЗИСЕ СОЦИАЛЬНЫХ ТЕОРИЙ

После завершения методологической монополии философское сообщество, оказавшееся в растерянности, внимательно всматривается в тенденции самоопределения философии, которые явно и не очень характеризуют современное ее состояние. Несмотря на то, что до завершения процесса самоопределения достаточно далеко, *актуальной* видится задача исследования генезиса теоретических моделей социальной философии, зарекомендовавших себя как критическим, так и эвристическим потенциалом.

Как хорошо *известные авторы* (Адорно, Рорти, Апель, Хабермас, Фуко), так и *философы нового поколения* (Wagner, [1] McCarthy, [2] O'Connor[3] и др.) постоянно обращались и обращаются к вышесформулированным проблемам, которые в свою очередь меняют если не существенность, то эпифеноменальность своего сопровождения.

Врываясь в срединно-парадигмальную благодать уверовавших в себя социосообществ, анонимность и произвол действующих социальных сил проявляют себя характеристиками нового, маргинального состояния. Здесь маргинальный период понимается, с одной стороны, в качестве результата процессов, приведших к утере оснований (методологических, аксиологических, гносеологических либо любых других); а с другой – хронотопа, в рамках которого аморфность уплотняется до генезиса оснований, претендующих на доминирование.

Одним из примеров, на который можно ориентироваться в мире различных социальных теорий в настоящий период, с полным правом претендующего на статус маргинального, являются варианты современной критической теории. Нас данная теория интересует возможностями кумулятивной преемственности научных сообществ, прежде всего в концептуальной сфере. Нельзя не отметить, что множественность форм социального критицизма предполагает аналитическую работу по их рассмотрению и поиску инвариантных им всем оснований. В то же время критическая теория выступает для нас формой возможности собственного мышления, а не воспроизведением чужих мыслей.

В чем гносеологические основания критической теории? Ответ на этот вопрос содержится в ряде работ представителей франкфуртской школы и прежде всего в основоопределяющей стиль всего философствования школы работе Хоркхаймера «Традиционная и критическая теория», где понятие

«критическая теория» было предложено впервые.

Когда в 1930 году к руководству Институтом социальных исследований приходит тридцатипятилетний Хоркхаймер, следует заметить, что за 5 лет до этого он защитил диссертацию, темой которой был анализ знаменитой работы не менее знаменитого кенигсбергского автора – «Критики способности суждения».

Традиции выведения критической теории либо из Канта, либо из Маркса ограничивают историю критических эскапад социальных теорий, генезис которых восходит к Торе и редукционистским негациям Гесиода. Наиболее явно социо-критические инвективы в адрес порядка древнегреческого полиса можно найти в сократо-платоновской традиции. В принципе, можно говорить о тривиальности тезиса о критической функции философии, но современное состояние дел показывает, что институционализация философии предполагает наличие у последней карт-бланша критики только собственных оснований, а такие частности, как особенное в социальном, предполагаются в качестве ничтожного для претендующей на всеобщность сферы знаний. Предметом философской критики должны выступать как минимум законы диалектики или проблема интенциональности, в крайнем случае, персоны философии, отмеченные в философских святцах. Но все то, что относится к институциям социальным, ангажированным масс-медиа и разноцветным пиаром – сфера абстрактных дискурсов и властей.

Однако подобного рода попытки снимаются имплицитно содержащимся в понятии рациональность содержанием, которое артикулирует себя вовне в исторически различных формах. В этом смысле та же критическая теория выступает формой сублимированного протеста, тем самым становясь фрагментом социальной практики. В то же время общество как объект социальной практики нивелируется современными микросоциологами до уровня декомпозиции. На смену понимания общества в телеологическом смысле приходит теория сопредельных общественных конструкторов и институций, инжинирингом которых и следует якобы заниматься социологам и подвигающимся в этом жанре.

Следует отметить, что, как бы ни интерпретировалась философская рациональность, инвариантами в этих интерпретациях остаются нормативность, универсализм и конвенциализм, иногда трактуемый как метаэтика научных сообществ. Что касается нормативности, то рациональность претендует на обязательность для всех участников ее мизансцен, и прежде всего для неофитов. В этом смысле она может претендовать на однозначность, граничащую с тоталитарностью. Требования приведения мысли к порядку путем исполнения определенных процедур –

одно из условий рациональности, жест, артикулирующий аутентичность философской деятельности. Универсализм же рациональности эманирован всеобщей упорядоченностью и связностью вещей в пространственно-временном континууме контекста трансцендентальной эстетики Канта. А конвенция, понимаемая как специфическая этика, по крайней мере противопоставляется профанным допущениям уровня «О вкусах не спорят», оставляя за собой право неприятия безвкусицы, хотя в данном примере на первый план выходит эстетическое, а не этическое.

Леворадикальные традиции института социальных исследований, несомненно, детерминировали дальнейший пафос исследований франкфуртцев, особенно в период «исхода», когда Женева, Париж и Америка последовательно привечали философов-изгнанников.

И когда в 1929 году неопит направления Г. Маркузе в работе «Очерк по феноменологии исторического материализма» предлагает попытаться синтезировать феноменологическую редукцию своего учителя, Гуссерля, и социологические эскапады Маркса, в последствии окажется, что именно в этой работе сформулированы разрушительные основания критики естественнонаучного характера развития общества, краеугольного камня исторического материализма. Именно здесь оговариваются объективные закономерности как основания несвободы, проявления отчуждения, опредмечивания человека, овеществления. Чуть позднее Маркузе в своем понятии «негация» предвосхитит теорию «негативной диалектики» Адорно.

Назвав свою социальную программу «критической теорией», молодые франкфуртские философы избрали предметом своей критики существующие социальные структуры, независимо от географии и топологии. Естественно, что рядолежащие во времени социальные теории, которые не могли получить иного названия, как традиционные, не устраивали франкфуртцев не только в своих социальных фрагментах, но и в гносеологических, аксиологических, методологических – т.е. философских.

По своей природе социальная критическая философия может быть представлена как жанр с большей или меньшей степенью философичности. От Платоновского государства к утопическим смыслам Дезами и Кабе, от марксистской теории к «лучшей из тех, что есть» Хайека и Поппера.

Выше уже говорилось о научной теме исследования Хоркхаймера – одна из форм кантовской критики. Вполне естественно, что претензии критической теории, апелировавшей к изменению места метафизики во всех ее проявлениях – гносеологических, аксиологических, методологических, – были направлены в сторону сосуществующих как крайности социальных конструктов.

В частности, эпистемологический субъект оказывается в ситуации противопоставления, амбивалентности своих собственных оснований и внешней децентрализации. Амбивалентность же в современных постмодернистских интенциях иногда трактуется как основание шизофренического мировоззрения. При всем нашем негативном отношении к введению в контекст исследования психологических мотивов, следует подчеркнуть, что в данном случае коннотации расколотого мировоззрения вполне уместны. Иллюзия того, что мышление есть единственная форма конструирования действительности, достаточно хрупка при компаративном анализе сосуществующих «действительностей». Так, парафреник галлюцинирует чрезвычайно яркими образами, перемежая галлюцинации с адекватным восприятием действительности. Маргинальность подобного состояния со времен Гвинслейна породила вырождающуюся цепь определений, где «инволюционная», или «поздняя», парафрения убеждает в сомнительности множественного предикатирования, в котором родовым диагнозом является паранойя. При последней неадекватность поведения есть особенная артикуляция дискурса, вербальная форма которого вполне систематизирована и в основном логична. Причем неадекватное артикулирование прогрессирует во времени и имеет свою историю.

Здесь же можно говорить о самоидентификации эпистемологического субъекта с автономно существующей концептуальной парадигмой, и прежде всего «ключевыми понятиями» или «краеугольными камнями». Большинство теорий, прежде всего социальных, под таковыми понимают собственные догматические основания.

Маргинальный период лишает эпистемологического субъекта автохтонности, претензий на привилегии «конституирования мира». Оказывается, подобного рода претензии реализуются вне экзистенции чувствовавших себя харизматиками субъектов, монастырем которых становится сама маргинальность.

Следует отметить, что ранее доминировавшие основания, как бы страстно они не дезавуировались, кумулятивно конвергируют в изначально аморфное концептуальное пространство. Табуирование на понятие осуществляется по степени одиозности последних в новых концептуальных парадигмах.

Как бы ни различались требования к научной форме теорий, в том числе и социальных, помимо критических эскапад они должны отличаться от профанных деклараций постоянно витающей тенью рефлексии, охраняющей флер академичности. Первым же знаком этой академичности выступают определения, долю остенсивности или вербальности которых задает сам

исследователь. Однако известно, что ни одна теория не обходится только вербальными определениями.

Специальным же методом выяснения содержания определений является идеализация, в частности идеализация ключевых понятий теории. В силу этого можно *сделать вывод*, что не только идеализированные понятия, но и сами теории как форма контекста сущностны только относительно собственных идеализаций. На этапе же генезиса теорий, в том числе и социальных, происходит селекция определений, исходя из новых реалий социальной организации бытия – аксиологического, гносеологического и методологического.

*Литература:*

1. Wagner P. A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline. L.; N.Y.: Routledge, 1994.
2. McCarthy, Th. Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory. Cambridge, Mass; London: The MIT Press, 1993. P. 1.
3. O'Connor. Adorno's Negative Dialectic: Philosophy and the Possibility of Critical Rationality (<http://www.amazonfembks.com>)



## **О ТЕРМИНЕ И ПОНЯТИИ «ЭТИКЕТ»**

«Слова устают и изнашиваются, как устают и изнашиваются люди, при случае может понадобиться замена»

Г. Марсель

Интерес к понятийно-терминологическим границам «этикет» стимулирован все возрастающим его присутствием в различных сферах современной социальной жизни, ранее его обходивших: реклама, масс-медиа, паблик рилейшнс), а также новых отраслей гуманитарного знания, включающих «этикет» в свой терминологический арсенал (лингвистика, семиология, социальная психология). Хождение слова «этикет» в нестрогом его значении создает определенные препятствия для осмысления информации и продвижения исследований в области социальной коммуникации.

В настоящее время включение этикета в понятийно-категориальный аппарат философии еще находится в статусе постановки проблемы. Это обусловлено существованием устойчивого обиходного употребления термин «этикет» в обозначении любого дискурса культурной поведенческой активности. По сути «этикет» выступает эквивалентом понятия «культура поведения». При этом среди большого количества отдельных характеристик культуры поведения имеют место такие, которые в обиходном употреблении используются как равнозначные этикета или даже синонимичные ему: «ритуал», «церемониал». Сюда со всей определенностью можно отнести и «вежливость», а также «приличие» и «пристойность». Вольное употребление этих слов при кажущимся подобии их значений приводит к отступлению от строгого использования термина и понятия «этикет» в его интерпретации феномена культуры поведения.

Трактовка понятия «этикет» нашла отражение в трудах отечественных и зарубежных специалистов в области философско-этического знания (Волченко Л.Б., Вольф Р.П., Малахов В.А.). Несмотря на это, проблема соотношения термина и понятия «этикет» остается дискуссионной и малоизученной. Это и определило основную цель данной статьи – обозначить предметную область понятия «этикет» в его терминологических границах.

Этимологически термин «этикет» восходит к французскому слову *etiquette*, которое имеет следующие исходных значения: ярлык, этикетка и этикет, церемониал. Современные словари дают более широкое толкование и «этикет» уже подается как «установленный порядок поведения» [13]. Такая лаконичная трактовка утрачивает не только оттенок в употреблении данного термина, но и «умалчивает» о некоторых его прямых значениях. В другом

случае «этикет» уже представлен как «установленный порядок поведения, форм обхождения» (в дипломатических кругах, при дворе монарха и т.п. [11] и как «установленный порядок образа действия, поведения, форм обхождения» (в высшем обществе, при дворе и т.п.) [16]. Представляя «этикет» как установленный порядок поведения, справочно-информационная литература дает исходное ознакомление с данным термином, не раскрывая специфики того явления, для которого этот термин изначально предназначен. При этом следует обратить внимание на то, что в приведенных трактовках термина «этикета» отмечены пространственные сферы, характеризующиеся установленным порядком поведения, особым образом действий и форм обхождения (двор монархов, дипломатические круги, высшее общество). Это связано с тем, что окультуривание поведения, усложнение его механизмов, разработка техники исполнения поступков и действий, декорирование их, создание оригинального метаязыка социального взаимодействия исходило из элитарных сфер общественной жизни.

Относительно происхождения термина «этикет» имеют место две точки зрения. Согласно одной, которая обозначена Надель-Червинской М.А. и Червинским П.П., «этикет» происходит от греческого «ethos», что означает привычку, обыкновение, обычай, иметь обыкновение [10]. Согласно другой, представленной исследователем Добродомовым И.Г., французское слово *etiquette* восходит к голландскому существительному *stick*, которое обозначало колышек или пенек, к которому крепилась записка с названием товара. Затем так стала называться сама записка. С течением времени в языке парижского двора у слова «этикет» появилось более узкое значение – записка, в которой извещалось о порядке протекания церемониальных действий при дворе монарха [8, С. 129]. Став образцом для подражания, церемониал французского двора, как и слово, его обозначающее, постепенно проникло в культуру и язык многих стран Европы. В русский язык слово «этикет» в значении церемониал вошло в начале XX века, о чем свидетельствует «Карманный словарь иностранных слов» Н.Я. Гавкина, вышедший в Киеве в 1903 г. Здесь дается три значения термина *этикет*: правила обращения при дворе, уточненное обращение, ярлык, наклеиваемый на бутылки и обертки товаров с обозначением названия фирмы, торговца или производителя. В отличие от других словарей здесь обращают на себя внимание два существенных дополнения в толковании термина «этикет» – это правила обращения, с помощью которых, надо понимать, и устанавливается надлежащий порядок, и само обращение, но не любое, а, что следует подчеркнуть, уточненное обращение. В контексте исследования лингвистического поля «этикета» такое уточнение проясняет, что этим

термином обозначается и оригинальный срез социального взаимодействия, вид общения, именуемый утонченным обращением или обходительностью.

Относительно смысловой наполненности термина «этикет» оригинален труд В.И. Даля, автора «Толкового словаря живого великорусского языка». В данном труде «этикет» представлен как «чин, порядок, светский обык внешних обрядов и приличия; условная ломливая вежливость; церемониал; внешняя обрядливость» [7, С. 665]. Теперь «этикет» характеризуется как обрядливость, декорирование внешней стороны поведения. Привносится и еще одно новое значение, ранее себя не обнаружившее. Этикет показан как вежливость, но вежливость не в значении личностного качества или морального параметра поведения, а как способ оформления поступков и действий или прием, с помощью которого устанавливается доброжелательное общение. Именно поэтому в трактовке В.И. Даля «вежливость» относительно «этикета» обозначается как ломливая, условная, как бы специально уготовленная, наигранная, тенденциозная. Наносной, искусственный характер этикетного В.И. Даль подчеркивает следующей сентенцией: «с важностью и настойчивостью блюсти этикет, будто дело» [7, С. 665].

Согласно словарю В.И. Даля, «этикет» соотносится не только с «вежливостью», но и «приличием». «Приличие» дается исследователем в дополнительной конкретизации: «соотнесенность, сообразность, стать, пристойность, благопристойность; обычайность, вежливость» [7, С. 423].

Толковые словари свидетельствуют и о рядоположенности таких терминов, как «вежливость» и «учтивость». «Вежливость» трактуется как «учтивость, благовоспитанность, соблюдение бытовых приличий», а «учтивый» показан как «почтительно-вежливый в обращении с другими» [16].

Используя «вежливость» и «учтивость» как входящие в значение термина «этикет», становится возможным квалифицировать внешнюю, визуальную сторону поведения через аксиологическую императивность.

Обращает на себя внимание тот факт, что во французском языке имеет место термин, специально используемый для обозначения вежливости по отношению к утонченному обращению, обходительности – это политес (politesse). В переводе с французского «политес» в частности означает быть особенно вежливым, состязаться с кем-нибудь в вежливости, здороваться, прощаться. Политес, таким образом, используется для характеристики культуры индивидуального поведения, а не коллективных действий, каким является церемониал [5, С. 17].

Следует отметить, что в философско-просветительской и педагогической

литературе, в поучениях и наставлениях «этикет» чаще встречается, обозначая вежливость, учтивость, приличие, нежели установленный порядок действий. Окультуренное поведение, кроме упорядоченности, согласованности, церемониальности получает дополнительные характеристики через систему устойчивых эпитетов. Что касается оформления поведения, средств его выразительности, которые сосредотачиваются главным образом в манерах, то этикетное поведение определяется как утонченное, изысканное, благопристойное, непринужденное, а не соответствующее этикету – грубое, чопорное, неотесанное и прочее. Такими эпитетами чаще всего наделяется индивидуальное поведение в зависимости от того, какими манерами оно «наполнено». Манеры включают в себя многочисленные и порой едва уловимые состояния телесной активности, «рисунки» мимики, поз, жестов, взглядов, интонаций голоса и прочее как в отдельности, так и в совокупности, применительно как к ее ситуации, так и событию.

В характеристике особенностей упорядоченного, организованного, оформленного поведения особое место занимают метафорические обороты. Для обозначения морально-психологического настроения, которым наполняются состояния обходительности как особого коммуникативного состояния, имеют едва ли не определяющее значение эмоционально-экспрессивная лексика и сравнительные обороты. Через метафору фиксирует себя стереотип поведения, приобретший целостность, наделенный образностью. Она, метафора, подчеркивает сходство двух агентов через их непосредственное сопоставление, неразрывную связь, например, «светский лев», «лак высшего тона», «изысканная небрежность» и другие. Метафоричность сокрыта и в отдельных словах, фиксирующих моменты обходительности или утонченного обращения. Это – «деликатный», т.е. мягкий, любезный, проявляющий или имитирующий любовь.

В исследовании культуры поведения метафора выступает тем орудием мысли, при помощи которого, по словам Ортеги-и-Гассета, нам удается достигнуть самых отдаленных участков нашего концептуального поля [12, С. 72].

«Выставляя напоказ» некоторые факторы формально организованной коммуникативности, метафора замещает установившиеся определения другими, такими, которые помогают увидеть проблему в новом ракурсе. Здесь метафора являет собой средство для передачи семантического сдвига, переноса смысловой нагрузки с одного слова на другой или на сочетание слов. Такая судьба была уготована выражению «хороший тон», вошедшему в философско-просветительские исследования (И. Кант, К. Гельвеций,

А. Шопенгауэр). По отношению к поведению, общению и манерам приобрели устойчивость оценочные суждения, закрепленные словами «хороший» (хороший человек, хорошее общество, хорошие манеры) и «дурной» как противоположный всему «хорошему». «Хороший» в данном случае означал и означает позитив, который влечет за собой удовлетворение, удовольствие от восприятия, манер, приемов поведения, общения, обращения, контакта и прочее.

Упорядочивание действий предполагает моделирование манер, подчинение индивидуальных особенностей в создании внешней картины поведения общим требованиям, заданным тем или иным сообществом для определенной цели. В церемониале, как и в ритуале или простой процедуре, происходит нивелировка индивидуализированных форм поведения ради создания единого механизма взаимодействия.

Вежливость, приличие, пристойность (благопристойность) становятся показателями не только упорядоченного поведения, но и мерилom морально-психологического потенциала личности, способной к предупредительности, толерантности, уважительности, проявляющей желание и умение ориентироваться на окружающих, вписываться в заданный сценарий происходящего.

Степень овладения искусством утонченного обращения, употребление приемов культурного поведения приводит к образованию нормативных образцов и в поведении, и в способе существования, и в реализации жизненных принципов. В различные периоды истории европейской культуры эти образцы определились как устойчивые и относительно самостоятельные. Известен тип придворного или светского человека, а также джентльмена, педанта, денди, щеголя, франта, фразера, кокетки и прочее.

Особенность церемониальных, упорядоченных действий заключается в наличии своеобразной стратегии. Здесь обнаруживаются устойчивые приемы и импровизации, преимущества стиля. Логически строгие дефиниции, дихотомии или обоснования, аргументированные суждения не способны отразить всю вариативность такого поведения и воссоздать впечатление от него. На помощь приходят идиомы. Идиоматические словосочетания несут в себе мысль завуалированную, скрытую, но понятную и известную определенному кругу людей, искушенных в утонченном обращении. К наиболее распространенным идиоматическим выражениям, характеризующим этикетное поведение, можно отнести такие, как «комильфо», «положение обязывает», «ложный стыд», «секрет Полишинеля».

С уходом с исторической арены абсолютной монархии в европейской

культуре наметились изменения и в состоянии культуры поведения: придворный этикет трансформируется в светские приличия, соответствующие демократическим тенденциям республиканской власти. Упорядоченные, возведенные в нерушимую систему, следующие друг за другом и заранее оговоренные действия утрачивают обязательность. Становясь востребованным широким социальным кругом (уже не двором, а светом, салоном), культурное поведение наполняется универсальными приемами, утрачивает искусственность и наносное излишество. «Миссия, исполнение которой берет на себя свет, – миссия культурная, а именно смягчение нравов... Иными словами, свет претендует на звание авангарда цивилизации. Ради исполнения этой миссии светские люди свято чтят условности и правила хорошего тона, стараются быть в курсе всех хитросплетений политики, носят элегантную одежду и, главное, пестуют все произведения человеческого ума» [9, С. 408-409].

«Хороший» в сочетании «хороший тон» сродни достойному, приличному, приятному, т.е. вызывающему удовольствие, как, например «удовольствие за хорошим обеденным столом в хорошем обществе» (И. Кант). В данном случае «тон», заимствованный из музыкальной терминологии, приобретает философскую интерпретацию. Пришедший в латинский язык от греческого «тон» в исходном своем значении есть натяжение, ударение, акцент. Метафорический оборот «хороший тон» в поведении, общении или обращении указывает на доминанту, отражающую особенность события, будь-то беседа, застолье, прогулка, способ держаться, одеваться и прочее. В широком своем хождении «тон» сам по себе и в сочетании с эпитетами «хороший», «дурной», «сниженный», «обиходный», «возвышенно-торжественный» по отношению к социальному действию, по мнению М. Бахтина, указывает на «установку сознания, нравственно значимую и ответственно активную» [2, С. 109].

Тон, тональность, интонирование по отношению к поведению представляют собой эмоциональную нагруженность вербальных и невербальных приемов передачи мыслей и переживаний. Хороший тон как факт социальной деятельности можно представить через совокупность семантических средств, способных вызвать к себе положительное отношение со стороны окружающих. То, что относится к хорошему тону, можно описать, объяснить, перечислить, так как в конечном итоге оно предстает через систему единичного, конкретного, ситуативного. Это, к примеру, было предпринято в поучительной книге, увидевшей свет в XIX веке в Санкт-Петербурге. «Хороший тон, – пишется в ней, – состоит из бесчисленного множества приемов, но имеющих основанием приличие, нравственность и

вежливость» [18, С. 180-181]. Примечательно, что вежливость, приличие и хороший тон употребляется здесь не как однопорядковые понятия. Вежливость составляет основу хорошего тона. Вежливость показана не просто как добродетель, а соединяющая все те добродетели, которые необходимы для утонченного обращения, обходительности, этикета. При этом «качество» обходительности в свою очередь зависит от того, в какой мере добродетели реализованы в поведении, зафиксированы в формах его проявления. Последнее обуславливает оттенки поведенческой активности с точки зрения их соответствия требованиям культуры, совершенства, цивилизованности: подчеркнутая вежливость, формальная вежливость, а также банальная, фальшивая, непринужденная, истинная. Вежливость есть первый наружный знак хорошего тона, отличительный и дозволенный покров от неприятных впечатлений. Любезность, в свою очередь, только то, что выражает вежливость. Любезность привносит в общение легкость, которая всегда производит хорошее и выгодное впечатление [18, С. 187-189].

В настоящее время в специальных трудах, обращенных к этикету, отсутствует единый подход к обозначению его смысловых границ. Однако имеющиеся расхождения могут вполне вписаться в несколько подходов к попытке интерпретации этикета. Под этикетом подразумевается понимать совокупность требований к внешней стороне поведения, которые приобретают вид элементарных правил. Этикет предстает так же как некая самостоятельная поведенческая практика, выстроенная или оформленная согласно распространенным в обществе требованиям к культурному общению людей друг с другом. Так, например, в словаре по этике этикет дается как «совокупность правил поведения, касающихся внешнего проявления отношения к людям, обхождение с окружающими, формы обращения и приветствия, поведения в общественных местах, манеры и одежда» [14, С. 431]. Л.Б. Волченко обращает внимание на способность этикета украшать, декорировать, эстетизировать поведение. «Под этикетом, – подчеркивает автор, – я понимаю правила поведения людей в обществе, отобранные практикой человеческого общения в целях сделать его максимально человеческим, приятным и по возможности красивым» [4, С. 5]. В своем определении этикета В.И. Бакштановский соотносит правила этикета с процессом морального регулирования. Этикет (как делать), по его мнению – это правило нравственного поведения, регламентирующие форму проявления отношений личности к моральным ценностям. Иначе говоря, этикет – регламент формы проявления культуры поведения [1, С. 39]. Если Б.И. Бакштановский только подчеркивает связь этикета с моральным содержанием поступков и действий, то Роберт П. Вольф относит этикет к

этическому знанию вообще, наделяя этикет не только праксеологической функцией, но и гносеологической. «Этика, – пишет американский специалист в области философии, – символическое исследование того, как мы должны поступать по отношению к другим, так и по отношению к самому себе, а также исследование того, какие вещи, характерные черты или типы людей являются хорошими, достойными положительной оценки и восхищения, а какие – плохими, заслуживающими порицание и осуждение. Этика имеет дело как с общими правилами и принципами, так и с частными случаями» [6, С. 57].

Уточняя содержание понятия «этикет», некоторые исследователи обращают внимание скорее на отдельные факты, в которых находит свое проявление культура поведения, нежели на сложившиеся в обществе требования к ней. Примером этого может быть точка зрения К. Стошкуса. «Этикет, – подчеркивает он, – не просто стандарт поведения, а более или менее ритуализованная форма осмысленного общения» [15, С. 240].

Нетрудно заметить, что даже тогда, когда этикет определяется как совокупность правил поведения, внимание исследователей направляется произвольно на конкретные виды поведения, которые соответствуют этим правилам. В связи с этим в трудах, посвященных исследованию феномена «этикет», имеет место употребление термина «этикет» в самом широком смысле. Его используют не только для обозначения формализованного поведения в общественных местах, но и для обозначения вежливости, приличия, хороших манер. Получается, что под этикетом можно понимать все то, что составляет внешнюю сторону самовыражения человека в его индивидуальной и общественной активности. «Этикет, – подчеркивается у Л.Б. Волченко, – будет служить нам также словесной формой определения деликатности, вкуса, стиля жизни» [4, С. 4].

Обращаясь к исследованию этикета, Л.П. Воронкова считает, что трактовка данного феномена как совокупности правил поведения не может удовлетворять современный уровень научных изысканий в области культуры поведения своей предельной обобщенностью и потому неопределенностью. Вместо анализа особенностей правил этикета, их места в социальном регулировании автор обращается к этикетному поведению, выявляя его особенности, указывая на символизм, условность, диалогичность, присущий ему конкретно исторический и игровой характер, с чем в принципе трудно не согласиться. Здесь же Л.П. Воронкова ставит вопрос о соотношении этикета и вежливости, определяя свою позицию так: «если этикет акцентирует внимание на внешней стороне поведения, то вежливость связана с внутренним содержанием, с внутренней культурой» [5, С. 18].



Далее автор проводит различие между правилами вежливости и правилами этикета, подчеркивая при этом, что правила вежливости (политеса) более демократичны, общезначимы. Они не связаны с конкретной ситуацией и отражают внутреннюю потребность людей в гармоничном общении друг с другом. Безусловно, такая трактовка интересна, и тем не менее вопрос об отношении этикета и вежливости остается открытым. Что же касается правил поведения, то оказывается, как теоретически, так и практически трудно отличить правила этикета, от правил вежливости. Как только мы обращаемся к какому-то конкретному правилу этикета (уступать место старшему, например), оно может квалифицироваться также как правило вежливости и наоборот.

Опыт лингвистических и философских интерпретаций показал, что понятийная конструкция «этикета» значительно шире его терминологического толкования и вариантов перевода с французского. Объем понятия «этикет» вмещает в себя совокупность требований к весьма специфической стороне взаимодействия людей – уточненному обращению или обхождению. Эти требования корректируют внешнюю, формальную и обязательную линию не только поступков, но и действий, зачастую обладающую кажущейся незначительностью. Именно поэтому в системе регуляторов поведения эти правила стали называться элементарными или простыми. Этикет включает в себя правила, которые ориентируют на установление порядка в том или ином событии, в том или ином случае. Этот порядок нацелен на то, чтобы в контактах между людьми соблюдались интересы каждого, оберегалось чувство его собственного достоинства. Этикет возникает из необходимости информирования о поведении в заданной процедуре, где все действия и поступки должны быть формально определены и где воля каждого участника объединялась общей идеей. Именно это назначение этикета и определило его основное терминологическое толкование. Внимание к форме происходящего события и к индивидуальному поведению его участников, способствовало расширению смысловых границ термина «этикет»: он уже обозначал характеристику взаимодействия людей друг с другом в процессе церемоний – вежливое, уточненное, обходительное.

Как неотъемлемый элемент социальной коммуникативности, этикет выступает исторически обусловленным универсальным кодом межличностного общения и индивидуального поведения. Этикетная императивность, пронизывая все сферы деятельности людей, превращает разрозненные и стихийные поведенческие акты в единый сакрамент моральной культуры. В границах социального взаимодействия этикет

предстает как эталон, стандарт, модуль, выступает продуктом рационального поведения на уровне intersubjectивного понимания объективированного консенсуса.

*Литература:*

1. Бахитановский В.И. Культура нравственного сознания. – М.: Знание, 1979.
2. Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники: Ежегодник. – М., 1984-1885.
3. Волченко Л.Б. Гуманизм, деликатность, вежливость и этикет. – М.: Из-во Моск. ун-та, 1992.
4. Волченко Л.Б. Этикет и мода. – М.: Знание, 1989.
5. Воронкова Л.П. Этикет в русской культуре: Учеб. пособие. – М.: Моск. педагогич. об-во, 1996.
6. Вольф Р.П. О философии: Учебник: Пер. с англ. – М.: Аспект-Пресс, 1996.
7. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. – М.: Русский язык, 1980. – Т. 4.
8. Добродомов И.Г. Этика и этикет // Русская речь. – 1988. – № 4.
9. Мартен-Фюжсье А. Элегантная жизнь, или как возник «весь Париж», 1815-1848.: Пер. с фр. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1998.
10. Надель-Червинская М.А., Червинский П.П. Большой толковый словарь иностранных слов: В 3 т. – Ростов-на-Дону. – 1995. – Т. 3.
11. Ожегов С.И. Словарь русского языка. – М.: Русский язык, 1988.
12. Ортега-и-Гассет Х. Две великие метафоры // Теория метафоры: Сборник: Пер. с англ., фр., нем., исп., польс. – М.: Прогресс, 1999.
13. Словарь иностранных слов: Под ред. И.В. Лехина. – М., 1954.
14. Словарь по этике / Под ред. И.С. Кона. – М.: Политиздат, 1983.
15. Стошкус К. Этикет в развитии общества // Этическая мысль: Научно-публицистические чтения. – М.: Политиздат, 1988.
16. Толковый словарь русского языка: В 4 т. / Под ред. Д.Н. Ушакова. – М.: Русские словари, 1994. – Т. 4.
17. Хороший тон: сборник правил и советов на все случаи жизни, общественной и семейной. – М.: Сов. писатель, 1991.

## МЕТАФИЗИКА «ВАН»

*Актуальность.* «Что такое забвение?» – спрашивает философ XX века и парадоксально отвечает: «Оно как бы некий вид воспоминания» [10, С. 195]. Ибо если и в самом деле существует «забвение, при котором не мы что-то забываем, а наоборот, оно нас забывает, так что мы оказываемся забыты – забыты Провидением, поэтому нас уже не ведет невидимая рука рока, и мы лишь слоняемся, трусливо убегая в происходящее от источника собственной сущности» [там же, С. 197], то не означает ли воспоминание о таком «онтологическом забвении» своего рода начало возвращения?

Забвение и память как уход и возвращение к истоку собственной сущности – тема философских размышлений не одного столетия. Люди не забывают того, что подлежит забвению, и забывчивы насчет того, что не забывается, – говорил даосский мудрец Чжуан-цзы, загадочными намеками своих речений учивший, как забывать неподлинное и возвращаться к забытому подлинному. Автор учения о недеянии (у-вэй), без-мыслии (у-синь) и забывании (ван), Чжуан-цзы жил на закате эпохи «ста школ» – времени смуты, воюющих царств и вместе с тем золотого века расцвета древнекитайской философии. Среди направлений мысли «ста школ», выросших из единого корня учения Инь-Ян, даосизм представляет особый интерес с мнемонической точки зрения.

*Цель* наших размышлений – раскрыть особенности метафизики даосского «забытья» (ван). С этой точки зрения наибольший интерес представляют, прежде всего, школа *дао да изя* («Дао дэ цзин» Лао-цзы и Чжуан-цзы), тексты «Даосской сокровищницы канонов» («Дао цзан»), а также некоторые трактаты о забывании, например «О пребывании в забытии» Сыма Чэнчжэня. Несмотря на огромный корпус трудов синологов и блистательных специалистов в области истории китайской философии (Л.С. Васильева, Е.В. Завадской, В.В. Малявина, Е.А. Торчинова [1, 3-5, 8] и мн. др.), древнекитайскому учению о забывании не было посвящено ни одного специального исследования, и множество вопросов, связанных с метафизикой «забытья», остаются открытыми.

Ни в одной из духовных традиций мира понятие забытья не было столь тесно сплетено с идеалами мудрости и познания истины, как в даосском учении, представленном в тысячелетнем пути идей такими мыслителями, как Лао-цзы, Чжуан-цзы, Гуань-цзы, Вэнь-цзы, Ле-цзы, Ван Би, Го Сян и др. Несмотря на расхождения их взглядов, возможно говорить об общих основаниях даосского мирозерцания, в котором забывание стало одной из ключевых идей. Философские взгляды, религиозные ритуалы, приемы

психотехники даосов – разные лики поиска Пути, который пролегает «под знаком забытья».

Более чем очевидны параллели китайского Дао и индийского Брахмана [1]. Но все же буддийский и даосский пути к пробуждению принципиально различны. За китайским понятием Дао не было никакой запредельной, отделенной от мира метафизической реальности. Дао имманентно миру. Индийские учения вводили в трансцендентную даль, даосская мысль обращала к поиску срединного пути между жизнью и смертью в этом, земном мире. Если индийские учения вели к остановке бытия, а целью просветления было положить конец рождением в мире, то даосы, напротив, искали возврата к началу. Не в завершенности сверх-бытия, а в истоке, в до-бытии слиты все оппозиции. Одному и тому же состоянию освобождения от двойственности, осознания тождества субъекта и объекта, индийцы и китайцы давали различные имена. Чтобы достичь индийского боддхи (чистое сознание), следовало вспомнить о единстве, а чтобы достичь китайского мин (пробуждение), следовало забыть о том, что не есть единство. В индийском мирозерцании важное место занимала память (смрити), благодаря которой возможно припомнить тождество Я и Абсолюта; а в даосском взгляде на мир на первое место было поставлено забывание (ван) – постижение истины, при котором человек и мир сливаются через забвение различий Я и Абсолюта.

Удивительная особенность даосской духовности в том, что пробуждение «не устраняет забытья, а погружает в него» [5, С. 34]. Путь затемнен. Потому тропа к просветлению опускает во мрак. Восхождение к Небу – «чудесное впадение» (мяо ци) в сокровенную тьму осознания присутствия вечно отсутствующего. Одно из известных описаний даосского забытья содержится во II главе трактата «Чжуан-цзы». Ци-Ци из Наньго сидел, облокотившись на столик, и дышал, «словно и не помнил себя», «странствуя сердцем у начала вещей». Ученик стоит рядом с учителем и задает вопросы: «Что я вижу? Тело – как высохшее дерево, сердце – как остывший пепел?» (*Чжуан-цзы*. II) [здесь и далее ссылки на «Чжуан-цзы» и «Ле-цзы» даются по изданию [324], в пер. с кит. В.В. Малявина, римская цифра означает номер главы]. Этот полудиалог: говорящего, который не знает, со знающим, который не говорит, – напоминает мондо или коан дзэн-буддистов. Есть учитель, ученик и парадокс непостижимого знания. Его невозможно передать другому, пока тот не откроет источник знания в себе самом. Учитель странствует в Пути, ученик лишь ищет Путь. Ученик пребывает в ясной памяти, учитель погружен в забытья. Ищущий и нашедший – по разные стороны границ постижения и памяти, сверхразумная мудрость бытия скрыта в за-бытии.

В трактатах «Чжуан-цзы» и «Ле-цзы» много описаний обретения Дао в забытьи: «сидя совсем неподвижно, словно бы и не человек», «тело невесомо, уста сомкнуты, глаза закрыты»; «отрешенный, себя не помнящий, стоял я на путях пустоты». Тексты погружают в мир забывшихся и не помнящих себя, забывающих и забывших, стремящихся забыть и забыться. Среди аллегорических персонажей Отрешенный и Забывчивый; среди ландшафтов Холм Забвения и парк, в котором все забываются. Сотни фраз твердят: «Забывать же о вещах, забыть о Небе – это называется «забвение себя»; О людях, забывших себя, как раз и можно сказать, что они пребывают в чертогах Небесного» (*Чжуан-цзы*. XI). Из двоящихся речей рождается образ парадоксальных совмещений несовместимого: забыть о Небе значит пребывать в Небе, забыть о себе – к себе вернуться.

Прежде чем за текстами проявится строгая концепция забывания, взгляд теряется в густой чаще значений забытья, слой за слоем отрицающих самих себя и друг друга. Лики забвения дробятся и слоятся, складываются в лабиринты вставленных друг в друга форм беспамятства: «отриньте свое тело, отбросьте свое зрение и слух, забудьте и о людях и о вещах, слейтесь с беспредельным, отпустите на волю свой дух, исчезните, словно в вас не стало души» (*Чжуан-цзы*. XI). В лабиринтах забывания нет строгой иерархии уровней, заметна лишь общая направленность чередования стадий, от поверхностных, явленных, ко все более глубоким, скрытым слоям сознания; от обыденного, привычного к множественности различий, ума – к сердечному недвойственному единству мудрого знания-жизни. Свет сознания и памяти забывается в бесконечности отблесков, рефлексов, пока не угасает в глубинном мраке. Но в самой глуби отверзается другой свет. Извилистый путь забывания от ясного, явного и явленного ведет к сокровенному (сюань), тайному (мяо), неясному и смутному (хуан ху), все ближе к искомой цели – обретению целостности состояния абсолютного забытья, которое, в свою очередь, само забудется на пути возвращения в память – в выходе из лабиринта скитаний.

Но в хаосе траекторий забывания мира и себя все же есть последовательность. Забывание подобно движению в пространстве сознания: от периферии к центру или от поверхности к глубине. Среди пунктирных траекторий «даосского скитания» можно выделить несколько этапов погружения в забытья: человек забывает внешний мир, других людей, себя, различие между истиной и не-истиной, наконец, забывает сам процесс постижения истины: забывает само забывание. В.В. Малявин выделяет два основных уровня эпистемологии Чжуан-цзы: собственно забытие и абсолютное незнание (как забытие). Вершина этого познания – полное

забвение, знание, которое уже не является знанием: «даосское забывание есть за-бытие (другое бытие), стоящее за логически выверенным, субстантивированным бытием» [5, С. 38, 24].

Слой за слоем очищая сознание подобно шелухе луковицы, даосский мудрец отсекает «поверхностный разум», углубляясь в более глубокие пласты забытья. В индийской мысли различие поверхностного и глубинного («обыденного» и «чистого») сознания соответствовало паре понятий: манас-боддхи. В Китае, в отличие от «глубинного ума», синь, «поверхностный ум» именовался хоу-синь, «обезьяний ум», рассудок, привязанный к видимым вещам [4, С. 14-15]. Именно он отслаивается в погружении в забытье. Поверхность за поверхностью счищается кожа с понимания Я, освобождая спуски к глубинному темному источнику иного Я. Остается лишь забыть, что эти Я, поверхностное и укорененное в Единстве, различны. Осознание их недвойственности – отличительный признак восточного мудреца. В глубочайшей бездне хаотического и смутного (хуанху) творится свет просветления (мин). Даосская «жизненная сила» дэ достигает полноты и завершенности бытия по мере забывания всего неистинного в два шага. Вначале следует потерять себя и мир, а затем забыть о самой потере.

Сознание, перерастая себя, как бы теряет, забывает себя, но потеря в пределе своего бытия должна быть сама потеряна, а забытье – забыто. Даосское двойное забытье – прекращение прекращения, потеря потери, оставление оставленного. Говоря словами, которыми открывается «Дао дэ цзин», нужно сокрыть и снова сокрыть [2]. «Двойное сокрытие» (чун сюань) не просто усиливало смысл сокрытия, подобно тому как «самсритья, самсритья» в Бхагавадгите удваивало эхом воспоминание об истине. Двойное сокрытие переворачивало смысл, скрывая открытое и открывая сокрытое. Та же инверсия превращения смыслов – в удвоении забытья. Первая ступень забытья (процесс забывания) описывается как вольное скитание в небесном просторе. Вторая ступень, забывание забывания (как состояние забытья) – вхождение в небесное единство «за пределами жизни и смерти и всего человеческого», «величественная сосредоточенность» (тай дин) в высшей точке чистой Пустоты. Это не просто усиление забытья, а его сущностное оборачивание – не путь к открытию сокрытого, но вхождение внутрь самой сокрытости; не греза об отсутствии присутствующего, но само по себе присутствие отсутствующего, в котором уже больше нет различий того и другого.

Забывание (ван) являло собой не только метафизическую категорию, но и составляло особую часть духовной практики даосского совершенствования. Забытье, согласно традиционному пониманию, соответствовало состоянию

---

между наличием и отсутствием своего Я. В даосской практике забытья в эпоху средневековья выделялось несколько уровней. В трактате даосского наставника VIII в. Сыма Чэнчжэня «О пребывании в забытьи» описывается семь ступеней забывания [7, С. 101-119]. Согласно анонимному трактату того же времени «Тянь Инь-цзы», состояние забытья означает предел визуализации мысленных образов, который предстает как забвение всякого опыта, а схема совершенствования включает пять этапов. Спустя почти тысячелетие со времени Чжуан-цзы сам принцип забывания не претерпевал существенных изменений, варьировались лишь представления о приемах достижения состояния забытья и местоположении его отдельных фаз в иерархии ступеней совершенствования. Метафизика ван была частью достаточно консервативной традиции. В трактате «О пребывании в забытьи» можно встретить преодолевающие дистанцию в 12 столетий понятия, повторы, цитаты, перепевы и целые фрагменты из «Чжуан-цзы»: «отбрось свой разум, отршись от своего тела, будь целостен и погрузись в забытье» [7, С. 115].

Учение Чжуан-цзы и его последователей о Великой Пустоте сближается с представлениями о Ничто в христианском мистицизме. В сравнительном изучении проповедей М. Экхарта и буддизма дзэнских наставников обнаруживается множество параллельных мест [6]. Не меньше точек совпадения в мистицизме Экхарта с учением ван Чжуан-цзы. У даосов вернуться к Великой Пустоте возможно, лишь потеряв себя и потеряв потерю, в забытьи и недеянии. Так же и у Экхарта душа должна выйти из себя, лишиться себя и лишиться самого лишения, войти в полную «нищету» забвения, безмолвия, недеяния, неведения и отрешенности, чтобы прийти к Богу, Который есть Ничто. Даосское забывание – возвращение к безличному. Забвение, воспетое христианскими мистиками, – перерождение личности в Боге. Но эти описания повествуют о сходном мистическом опыте переживания, опыте за-бытия: погружения в сокровеннейшую тьму души, где пребывает вечное, непреходящее начало. Христианские мистики называли его «внутренним человеком», Чжуан-цзы – «подлинным господином» в каждом из нас, или «истинным человеком» (шэн жэнь).

Уход от самого себя, таинственная встреча с истинным Самим Собой и возвращение – весь этот путь, в котором переживается извечное, подобное брахманическому «То есть Ты», тождество того и этого, очерчивается спирально заверченным лабиринтом даосского забытья. В китайском фольклоре и графическом искусстве лабиринту из затейливо вьющихся, скрученных по спирали линий придавалось магическое значение. Форма лабиринта, связанная с идеей слоистости и свернутости пространства,

согласно синологам, была основополагающей интуицией всей китайской цивилизации. Как духовная конструкция, иероглиф сознания, форма лабиринта – ключ к постижению метафизики ван. Сознание слоисто и свернуто, как лабиринт. В учении ван важно само понятие свертывания (чжэ де), которое вмещало даосские представления о моменте скручивания по спирали жизненной энергии, циркулирующей в человеке.

Погружение в забытие подобно скручиванию, сворачиванию в точку, движению в бесконечно сходящемся пространстве. Именно спиралевидный лабиринт, восходящий к графеме Инь-Ян, служил образом сокровенного круговорота Пути. Следуя излучинам внутренних рек, изгибам сознания, складкам памяти, даосский мудрец погружается в за-бытие самого себя. По этим же тропам сознание Я отыскивает выход из лабиринта внутреннего скитания. Вхождение в лабиринт забывания, обретение его центра (символической точки первоначальной Пустоты) и возвращение в память образуют мотив мнемонического круга. В отличие от архаического вечного возвращения одного и того же, вход в даосский лабиринт забывания и выход из него находятся в разных онтологических отметках постижения бытия. Само мнемоническое движение преобразует сознание в обретении оси Пути (дао шу).

Сворачивание памяти в точку абсолютного забытия (вхождение в Ничто) и обратное разворачивание (возвращение в мир) – «мертвая петля» мнемонического движения между отсутствием и присутствием – пробуждает сознание в таинственной встрече с Пустотой иного, истинного лика Я, каким оно было до рождения и станет после смерти. Скитание в лабиринтах даосского забывания – бегство в вечность, особое «вхождение в духовность» (жу шэнь). Это таинство перехода ведет к глубинному озарению: обретению «истинного господина» во тьме забытия. Выражение «тенивое озарение даоса», встречающееся в трудах о даосизме, не просто оксюморон. Само сдваивание тьмы-озарения схватывает парадоксальную суть пробуждения в забытии: обнаружения света в погружении в глубокую тьму беспамятства. Образу даосского мнемонического круга, разомкнутого в бесконечность забытия, соответствует спиралевидный лабиринт, уводящий в бездны сокрытого Пути. Как в символе Инь-Ян ось Дао связывает перетекающие друг в друга тьму и свет, в лабиринте даосского забытия входы и выходы соединяет ось преобразования сознания во встрече с Великой Пустотой, переживание единства отсутствия присутствующего и присутствия отсутствующего.

Забывшийся словно бы умирает для мира. Освободить свое сознание для странствий в отсутствующем – стать мертвецом для присутствующего. Цзи-



Ци говорит: «Ныне я похоронил себя» (*Чжуан-цзы*. I). Это не означало абсолютной остановки бытия. Похоронить значило перенести себя и надежно сохранить, сберечь, упрятать в укромном, сокровенном, сокрытом – в абсолютном бытии. Именно о таком толковании свидетельствуют даосские выражения: «мудрый хоронит себя в Небесном»; совершенный человек «хоронит себя в Беспредельном»; мудрый «хоронит себя в отсутствии наличествующего» (*Ле-цзы*. II; *Чжуан-цзы*. XIX; XXIII). Для бесконечно разрастающегося ряда различных типов забвения в даосской «технике сердца» (синь шу) имеется предел: Вечное Ничто. Даосское «похоронить себя» значило не прекратить цепь превращений, а вернуться к ее началу: схоронить себя в сокровенном (а сокровенное схоронить в себе); сохранить себя в подлинном (а подлинное сохранить в своем сердце). Даосская практика традиционно носила названия «погружение в покой» (шу цзин) и «сбережение единого» (шоу и). Нанизыванию до абсурда разных форм забвения противостояла идея сохранения.

Сохранение, сбережение – сущностные черты понимания памяти. Среди ее распространенных образов – кладовая, хранилище, сосуд, вместилище. В даосских текстах встречаются два понятия, по смыслу близко смыкающиеся с этими образами. Одно из них «Волшебная кладовая»: так даосы обозначали человеческое сердце, которое, по Чжуан-цзы, есть сосуд, вместилище духа, хранилище неисчерпаемых изменений мира. Другое – «Небесная кладовая», или «Небесная сокровищница» – хранилище всех метаморфоз, кладезь всех событий сущего. Ее именовали «Великий Ком» (да куай): изначальная пустота Мировой пещеры (пустое вместилище всего, кун дун).

Понятия кладовой сердца и Небесной кладовой соотносятся как микрокосм и макрокосм, вложенные друг в друга пространства Пустоты, две сферы, внутреннего и внешнего, зеркально перевернутые и закрученные двойной спиралью сокровенного круговорота. Пещера сердца – *pars pro toto*, символическая реальность миниатюрной Мировой пещеры. В первичной пустоте сердца каждого человека хранится, потенциально свернутое, небесное всеобъемлющее целое. Мудрец, по словам даосов, затворяется для всего внешнего (не смотрит, не слышит, не знает), внимая лишь тому, что хранится внутри, и воспаряя к истокам. Даосский «пост сердца», обращая вовнутрь зрение, слух и сознание, замыкает внешнее и размыкает внутреннее. Каждый в себе хранит вселенскую гармонию. Для того чтобы вернуться к ней, нужно затвориться в Волшебной кладовой, стены которой способны растворяться, а пространство – расширяться до бесконечности, обнимая все сущее и не-сущее.

Хранить в сердце Небесную сокровищницу – даосский аналог

выражений помнить Абсолют, припоминать некое врожденное знание. Сердце человека, по даосским представлениям, содержит двойное дно. В трактате «Гуань-цзы» есть слова: «В сердце как бы сокрыто еще сердце». Это своего рода зародыш всего, семена жизни, предрасположенность, пра-память. Сердце внутри сердца – внутреннее пространство бесконечной сферы мирового целого, свернутой в точку, вместилище сокровенного Единства внутри самого себя. Врожденное знание глубоко спрятано в человеке, который «отворачивается от Небесного знания и забывает о том, что врождено» (Чжуан-цзы. III). Только в забвении самого себя человек возвращается к этому знанию, словно припоминая забытое. «Это знание произрастает из нас самих, и потому его следует хранить в себе как великое сокровище», – говорится в трактате «О пребывании в забвении» [7, С. 113-114]. Это еще одна иллюстрация к теме платоновского анамнезиса: фрагмент даосского сочинения мог бы украсить текст неоплатонической, буддийской, суфийской традиции.

Забывать и хранить в сердце – не противоположности, а два разных названия одной и той же особенности внутреннего делания (нэй е). Забывая множественность превращений, мудрец хранит в сердце их Единый источник. Забывая о присутствии в мире, сохраняет в себе подлинность вечного отсутствия. Забывая себя, вмещает в сердце небеса. Выражение «хранить мир в душе» означает, с одной стороны, быть спокойным, жить в ладу с собой и другими, с другой – вмещать в своей душе целый универсум. То и другое призвана дать человеку память, раздвигая пространство души, сохраняя следы внешнего мира во внутреннем, даря покой мудрого созерцания. Похоронив себя в Пустоте отсутствия, мудрец способен в сердце своем вместить всю Поднебесную.

Проводя самоочевидные мнемонические параллели этим представлениям, Волшебную кладовую сердца можно сопоставлять с человеческой памятью, а Небесную кладовую – с универсальной памятью мирового целого. Представления, соизмеримые с идеей памяти, у даосов имели не ментальное происхождение. Это не память мысли, а память сердца. Не вместилище знаний, а кладовая мудрости первичного корня знания-жизни. Известны даосский антирационализм, бунт против ума, ирония в отношении к человеческим познаниям. Даосский мудрец кажется «безумцем», ибо его мысль скрыта слишком глубоко. Подобно тому, как Сократ иронизировал над софистами, Христос над книжниками, а «простец» Николай Кузанский над учеными теологами, даос Чжуан-цзы полемическое острие своих речей направлял против интеллектуала Хуэй-Ши. «Безумие» мудрости в том, чтобы отказаться от того, что кажется умом, вернуться к до- и сверх-знаемому,

пребывающему за порогами памяти.

Даосские наставники говорили о способности перенести себя (и шэнь), высвободить свое сознание и вернуться к полноте духа. В перенесении себя от присутствующего к отсутствующему через забытьё их отличий находила выражение сущность духовной традиции в даосизме, передаваемая китайским понятием и шэнь – вечнопреемственность духа, преемственность самого момента духовного пробуждения. Перенос себя, «перемещение этого» были сутью «внутреннего делания» даосов, первоосновой методов совершенствования, которые именовались «внутренней алхимией» (нэй дань) и развивали психофизическую технику обретения совершенства и бессмертия.

Внутренняя алхимия – процесс внутреннего превращения, противонаправленный космогоническому, – имела много общего с мнемоническим движением. Творение мира в китайской традиции – круговое движение от Беспредельного (у цзи) к Великому Пределу (тай цзи) и обратно к Беспредельному. Если даосская космогония представляла собой многоступенчатый процесс развертывания, самораскрытия Дао, то путь «внутреннего делания» был направлен на символическое сворачивание, скрывание всего сущего. В этом угадываются параллели припоминанию (разворачиванию) и забыванию (сворачиванию) сознательных сфер. Архитектоника скрывания-сворачивания и погружения в глубину – метафоры забывания. Раскрытие-разворачивание и подъем со дна на поверхность – образы припоминания.

В даосском сознании они были парадоксально сдвоенными: погружение возвращало к глубинному истоку и было своего рода воспоминанием посредством забытья. Если забывание в миру соответствовало возврату к первооснове всех вещей, то пребывание в памяти могло означать забывание о первоначале. Эти состояния не разделены жесткими преградами, а навечно сцеплены друг с другом. Между ними, как между Инь и Ян, неустанно свершаются таинства взаимопереходов. Вещи, достигнув своего предела, претерпевают превращения, – учит древнекитайская мудрость. Забывание в пределе обращается в память, а границы припоминаемого скрыты в забытом. Два противоположных движения протекают друг в друге: припоминание Дао – забывание себя в мире и мира в себе; забывание Дао – припоминание себя в мире и мира в себе. Даосский мудрец в самоотстранении и самоотчуждении замыкает мнемонический круг, забывая себя и все сущее и тем самым припоминая Абсолют-Дао. Во внутреннем Превращении забывается непамятуемое и вспоминается незабываемое.

Две особенности даосской духовной практики позволяют называть ее

опытом припоминания первоначала. Во-первых, «внутреннее делание» рассматривалось аналогией пущенного вспять процесса порождения и творения космоса, символической инволюцией, цель которой – переживание исходного хаотического этапа сотворения (хунь-дунь). Это припоминание описывалось как возвращение в пустоту первоначальной Пещеры мира. Во-вторых, во внутренней алхимии мудрец моделировал космический процесс и ускорял его. То, что в космогенезе занимало тысячелетия, во «внутреннем делании» соответствовало минутам и дням. Этапы развития макрокосма повторялись в обратном порядке с ускорением, в сжатом времени. Так память, возвращаясь в прошлое, сжимает время и обращает его вспять. Даосское изначное время во внутренней алхимии духа переключается с тибетскими представлениями. Процесс возвращения в лоно в Бардо Тхедоль описан как путь тонкой сущности от смерти к новому рождению, у даосов это символический путь познания Дао при жизни человека. Внутренняя алхимия возвращает его в до- и после-жизненное блаженство, простираясь к забытому прошлому вселенской истории, к всемирной тайне за-бытия.

Если сознание, устремляясь за пределы, перерастает себя, преодолевает собственные границы, это означает, что человек либо забывает то, что находилось в его памяти, либо припоминает то, что было забыто. Это две стороны мнемоники внутреннего превращения, алхимии духа. Возвращение к ушедшему началу ни что иное как воспоминание, или, в даосской терминологии, перенесение себя к сокровенному. Забывание внешнего, последовательное отсечение не-сущего было по сути припоминанием: возвращением к основе (фань бэй). Забывая о мире и себе, даосский мудрец впадал в отсутствие присутствующего. Но по мере спуска во чрево сердечной пещеры пра-памяти обнаруживал в ней скрытый корень первоначала, семя жизни (цзин), вечное присутствие отсутствующего. В мире забытья сознание возвращается к своим корням, открывает свою забытую родословную.

Приемы забывания внешнего и припоминания внутреннего можно называть мнемонической практикой даосского совершенствования. Метафизика внутреннего превращения подчинена логике мнемонического парадокса, в основе которого – философия забывания ван и доктрина возвращения к основе фань бэй. Даосский мнемонический парадокс состоял в совпадении того, что даосы называли забыванием себя и возвращением к подлинному в себе. Действие Пути – *coincidentia oppositorum*, или, по словам даосов, «чудесное совпадение» (мяо ци) противоположностей. Здесь потеря и обретение одно и то же. Здесь совпадают уход и возвращение. Забыть – значит уйти и вместе с тем вернуться туда, куда уходишь. Забыть – потерять и вместе с тем обрести себя, сохранив себя в подлинном. Воспетое даосами

забывание означало в то же время, по сути, припоминание: возвращение к глубине Безначального Первоначала.

Даосизм был одной из тех крайне забывчивых духовных традиций, которые почитают сущности, а не следы. Как образ ведет к первообразу, так след ведет к первооснове всего сущего. Понятие «след» (цзи) имело исключительную важность в даосизме не потому, что след ценился сам по себе. Скорее, ценилось его отсутствие. Недаром одна из загадочных даосских сентенций (*Дао де цзин*. XXVII) гласит: «умеющий ходить не оставляет следов» [1].

Даосский идеал бесследной жизни допускает несколько уровней понимания. Один из них связан с метафорой полета и духовного пути. Не оставляет следа совершенный, т. е. как бы уже не земной человек, странник метафизических ландшафтов на своем птичьем пути. Мысль совершенного человека не касается земли, свободно веет в небесном просторе. Другое возможное толкование идеи отсутствия следа – незаметная жизнь, скромное существование в тени. То, что само живет в тени, не отбрасывает тени. Следы неразличимы во мраке. Даосы говорили: «истина входит в свою тень и след». Согласно Лао-цзы и Чжуан-цзы, в незапамятные времена Путь сокрылся в тени. Мысль даосских наставников близка как мифическим представлениям о золотом веке, так и философскому идеализму платоников. Когда подлинное бытие сокрылось, и люди забыли о Дао, на земле наступила смута. Появилось великое мудрствование и лицемерие. Путь померк и стал недоступен взору, отныне он скрыт в безвестности и не выходит наружу. Когда заветы древних забыты, когда разбит и отвергнут Путь, мудрец в поисках истины сам скрывается в тени. Мудрец в мире, забывшем о Пути, сам забывает об этом мире, забывшем истину, и в этом двойном отворачивании возвращается к Пути. Когда много умствуют, когда обманутый мир сбился с пути, а «природа вещей испорчена», мудрый сидит в тени и не отбрасывает тени.

И даосизму, и буддизму известна практика медитации, имеющей целью отождествление медитирующего со своей тенью. Когда тело следует Пути, тогда в нас рождается духовный человек, – говорится в трактате Сыма Чэнчжэня «О пребывании в забытии». – Духовный человек... не отбрасывает тени. Он странствует в том, что не имеет протяженности [7, С. 116]. Такими мудрые патриархи изображались в «живописи безумцев». Легкие прозрачные контуры и отсутствие падающих теней – символическое изображение просветленного. Мудрец живет скромной и неприметной, уединенной и бесшумной жизнью и так избавляется от следов в мире смуты и раздора. Не стоит заботиться о сохранении следа в неподлинном бытии, которое само есть не более чем след подлинного. Не оставляет следов совершенный

человек, парящий в Небесном. Бесследно живет мудрец, скрываясь от мира, забывшего Путь. Оба толкования идеала бесследной жизни были связаны с даосской метафизикой постижения бытия как следа Пустоты, с философией Отсутствия (у), которое оставляет следы в Наличии (ю), но само скрывается в бесследном.

Наличие рождается из отсутствия (ю шэн юй у); совершенный мудрец воплощает в себе отсутствие (шэн жэнь ти у). Так кратко выразил даосскую философию отсутствия Ван Би [8, С. 141-143]. Диалектика противопоставления у-ю, основополагающего для раннего даосизма Лао-цзы и Чжуан-цзы, получила логико-философское завершение в «учении о Сокровенном» (сюань-сюэ) Ван Би и Го Сяна. Отношение у-ю Ван Би рассматривает через противоположности: ти-юн (субстанция-функция), бэнь-мо (основа-конец), и-до (единое-многое), ли-у (принцип-вещь), и-янь (мысль-слово), цзин-дун (покой-движение). «У» не небытие-смерть, а потенциальное бытие, предшествующее наличному бытию и порождающее его. У – не отрицание, а источник жизни. Противопоставление у-ю имеет смысл оппозиции «неоформившееся-оформившееся» и родственно индийскому противопоставлению бытия непроявленного и проявленного.

Мудрый созерцает видимый, слышимый, умопостигаемый мир так, словно он лишь след невидимого, неслышимого, непостижимого. У буддистов эта мысль высказана иносказательно: не следует путать палец, указывающий на луну, и саму луну. Даосы говорили: след, оставленный ногой, и сама нога – разные вещи. В том и другом случае учение воздвигнуто на вечно Отсутствующем. Небытие порождает тень и эхо – все наличествующее в мире. Все явленное – след сокрытого; за всеми вещами скрывается невидимый, сокровенный, темный двойник реальности: сокровенное Дао. Само бытие – двойник, след, оставленный непостижимой сущностью. Ходить, не оставляя следа, значило вернуться к подлинному, бесследному Единству начала, от эха к самому звуку. След становится тем, что он есть, благодаря бесследному и «реализует себя в самоустранении» [5, С. 34] – такова философия «следа» в китайской традиции.

*Выводы.* Мнемоника даосского познания истины может быть выражена лишь негативно, двойным отрицанием, как забывание забывания в постижении Абсолюта. Скрывающаяся сущность Дао не в мире, но и не вне мира, это Путь за пределы памятуемого, в за-бытие. Чтобы совершить этот Путь, вернуться к Великой Пустоте вечного отсутствия, нужно обернуться вспять, припомнить забытый исток всего сущего. Забывчивое не-забывание, или забытье как путь к вовек незабываемому – так можно было бы сформулировать особенность метафизики «ван» – мнемоники даосского

постижения Пустоты, пути к вечно отсутствующему присутствию Абсолюта. Великая Пустота даосов – не в том, что она есть, и не в том, что она не есть. Это и не тот скрытый Абсолют, который приоткрывает себя через мир природных явлений, как в политеистических религиях природы, и не тот божественный порядок, который являет себя через чистое ничто природного бытия, как в отрицательном откровении буддизма. Даосская Великая Пустота не постигается ни в полноте памяти, ни в полном беспомыслии. Эту прячущуюся сущность не отыскать ни в забывании того, что помнилось, ни в припоминании того, что забывалось, а лишь в их вечных взаимных переходах и превращениях. Истинная жизнь есть отсутствие, нас нет в мире, – говорил Артюр Рембо. Так мог бы сказать просветленный даос. В сущности, не важно, кто именно становится певцом Ничто и философом вечного отсутствия. Все сущее лишь эхо Пустоты. Бытие – тень Небытия. Присутствие – отблеск и отзвук Отсутствующего. Все в мире не более чем забытый след какой-то далекой, гулкой, непостижимо влекущей глубины. Память возвращает человека в это великое отсутствие, ведет в первоначальную Пустоту, и этот путь пролегает через за-бытие бытия.

*Литература:*

1. Васильев Л.С. Дао и Брахман: феномен изначальной верховной всеобщности // Дао и даосизм в Китае. – М.: Наука, 1982. – С. 7-21.
2. Дао дэ цзин / Пер. с кит. – СПб.: Азбука,Терра, 1998. – 95 с.
3. Завадская Е.В. Мудрое вдохновение. Ми Фу (1052-1107). – М.: Наука, 1983. – 200 с.
4. Малявин В.В. Молния в сердце. Духовное пробуждение в китайской традиции. – М.: Наталис, 1997. – 367 с.
5. Малявин В.В. Мудрость «безумных речей» // Чжуан-цзы. Ле-цзы. – М.: Мысль, 1995. – С. 3-56.
6. Судзуки Д.Т. Мистицизм: христианский и буддистский / Пер. с англ. – К.: София, 1996. – 288 с.
7. Сыма Чэнчжэнь. О пребывании в забытии // Малявин В.В. Молния в сердце. Духовное пробуждение в китайской традиции. – М.: Наталис, 1997. – С. 101-119.
8. Торчинов Е.А. Даосизм. Опыт историко-религиозного описания. – СПб.: Лань, 1998. – 448 с.
9. Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. с кит. – М.: Мысль, 1995. – 439 с.
10. Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гельдерлина / Пер. с нем. – СПб.: Акад. проект, 2003. – 320 с.

### ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

**Більчук Наталія Леонідівна** – кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ»

**Братерська-Дронь Марина Тарасівна** – доктор філософських наук, професор Київського національного університету театру, кіно і телебачення ім. І.К. Карпенка-Карого

**Бровко Микола Миколайович** – доктор філософських наук, професор Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв

**Газнюк Лідія Михайлівна** – доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри гуманітарних дисциплін Харківської академії культури

**Гордакі Наталія Анатоліївна** – кандидат філософських наук, викладач кафедри психології та соціальної праці Харківського гуманітарного університету «НУА»

**Копилов Володимир Олександрович** – кандидат філософських наук, доцент, професор ХАІ, завідувач кафедри політології, декан гуманітарного факультету Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ»

**Корогодов Микола Васильович** – професор Міжрегіональної академії управління персоналом, завідувач кафедри політології та українознавства Харківського державного університету будівництва та архітектури

**Корогодова Євгенія Петрівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ»

**Кочарян Олександр Суренович** – доктор психологічних наук, професор, завідувач кафедри психології Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ»

**Кузнецов Анатолій Юрійович** – кандидат філософських наук, доцент, професор ХАІ, завідувач кафедри філософії Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ»



**Оніщенко Олена Ігорівна** – доктор філософських наук, професор Київського національного університету театру, кіно і телебачення ім. І.К. Карпенка-Карого

**Полухтович Тетяна Григорівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Луцького державного технологічного університету

**Проценко Ольга Петрівна** – доктор філософських наук, доцент кафедри філософії Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ»

**Семенова Юлія Анатоліївна** – доцент кафедри гуманітарних дисциплін Харківської державної академії фізичної культури

**Стародубцева Лідія Володимирівна** – кандидат архітектури, доктор філософських наук, професор кафедри історії і теорії культури Харківської державної академії культури

**Фролова Євгенія Валеріївна** – асистент кафедри психології Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ»

Наукове видання

Гуманітарний часопис

Збірник наукових праць  
2004 № 1

Відповідальний за випуск О.П. Проценко  
Технічний редактор Т.В. Фомицька-Якубенко

Адреса редакції – 61070 Харків, вул. Чкалова, 17, ХАІ, гуманітарний факультет  
Тел.: (057) 707 4777. E-mail: [V.Kopylov@khai.edu](mailto:V.Kopylov@khai.edu).

*Рукописи не повертаються.  
За достовірність інформації, що міститься в опублікованих матеріалах,  
відповідальність несуть автори.  
Передрук можливий у разі посилання на автора і видання.*

Здано до набору..... Підписано до друку..... Формат видання – 60 X 84 1/16.  
Папір друкарський. Друк офсетний Тираж 250.

Надруковано в типографії

Національний аерокосмічний університет ім. М.Є. Жуковського  
«Харківський авіаційний інститут»  
61070, Харків-70, вул. Чкалова, 17  
Видавничий центр «ХАІ»  
61070, Харків-70, вул. Чкалова, 17  
e-mail: [izdat@khai.edu](mailto:izdat@khai.edu)