

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

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

75-річчю ХАІ присвячується

ГУМАНІТАРНИЙ ЧАСОПИС

2005, № 1

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

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

75-річчю ХАІ присвячується

ГУМАНІТАРНИЙ ЧАСОПИС

2005, № 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, перший 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 № 6, від 23.02.2005).

ББК 87.3 ISBN _____

Ф 48

Гуманітарний часопис: Збірник наукових праць. – Харків: ХАІ. 2005. – №1. – 130 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», 2005

ЗМІСТ

- Степаненко І.В.*
**ДУХОВНІСТЬ І ДУШЕВНІСТЬ: КАТЕГОРІАЛЬНІ КОНТУРИ
І ФУНКЦІОНАЛЬНІ МОЖЛИВОСТІ 5**
- Стародубцева Л.В.*
**«ЗОВ ИНОГО»: ГНОСТИЧЕСКАЯ КОСМОГОНИЯ
И МНЕМОНИКА ИМЕН 13**
- Корабльова Н.С.*
**«ИНЖЕНЕРНИЙ РОЗУМ» У КОНТЕКСТІ ЗМІНЮВАНОЇ
РАЦІОНАЛЬНОСТІ..... 29**
- Гуменюк Т.К.*
ЭСТЕТИКА ПОСТМОДЕРНИЗМА. КОНЕЦ СТИЛЯ?..... 35
- Магомедов К.М.*
МЕТАФОРА ВРЕМЕНИ В ТЕМПОРАЛЬНЫХ АСПЕКТАХ БЫТИЯ 43
- Копылов В.А.*
**ПРОБЛЕМА ВЛАСТИ И ЗНАНИЯ В РУССКОЙ
ФИЛОСОФИИ XIX ВЕКА 48**
- Качурова С.В.*
СУЩНОСТЬ И ИСТОКИ НОВОГО РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ... 62
- Селевко В.Б.*
**МІСЦЕ ХРАМУ В РЕЛІГІЙНО-ЕТИЧНИХ КОНЦЕПЦІЯХ
РОСІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ КІН. XIX – ПОЧ. XX СТ. 68**
- Дмитренко М.И., Проценко О.П.*
**ОБЩЕНИЕ В ПРОБЛЕМНОМ ПОЛЕ СОВРЕМЕННОГО
ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ 74**
- Герасимчук В.*
**АРХАИЧЕСКИЕ СМЫСЛЫ ТАНЦА В ЛИТЕРАТУРНОМ ТЕКСТЕ
(НА ПРИМЕРЕ РАННЕГО ТВОРЧЕСТВА Н. ГОГОЛЯ) 84**

Чмыхун С. Е.

**ЭНЕРГО-ИНФОРМАЦИОННАЯ КОНЦЕПЦИЯ
МИРА КАК УЧАСТНИК ТЕНДЕРА НА СОЗДАНИЕ НОВОЙ
ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНОЙ ПАРАДИГМЫ..... 93**

Шестопалова Л.Ф.

**ПРОФІЛАКТИКА ПОСТТРАВМАТИЧНИХ СТРЕСОВИХ
РОЗЛАДІВ У ЖЕРТВ НАДЗВИЧАЙНИХ ПОДІЙ: МЕДИКО-
ПСИХОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ 103**

Кочарян А.С., Жидко М.Е., Кочарян И.А.

**ПОЛОРОЛЕВАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ СОВРЕМЕННЫХ
УКРАИНСКИХ МУЖЧИН: ФЕНОМЕНЫ И ДИНАМИКА
ТРАНСФОРМАЦИЙ..... 109**

Прилуцька А.Є., Матліна М.М.

ДОКУМЕНТ У СИСТЕМІ СОЦІАЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ..... 117

Дараган К.М.

СЕМІОТИЧНІ АСПЕКТИ ДОКУМЕНТНИХ КОМУНІКАЦІЙ 122

Гуцу С.Ф., Нечипорук М.В.

**ПРАВОВА ПРИРОДА Й ОСОБЛИВОСТІ
ПРАВОВОГО РЕГУЛЮВАННЯ ТВОРЧИХ ВІДПУСТОК ДЛЯ
НАУКОВЦІВ..... 125**

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ..... 129

Степаненко І.В.

ДУХОВНІСТЬ І ДУШЕВНІСТЬ: КАТЕГОРІАЛЬНІ КОНТУРИ І ФУНКЦІОНАЛЬНІ МОЖЛИВОСТІ

Актуальність теми, що розглядається, зумовлена передусім певним теоретичним парадоксом. Незважаючи на те, що поняття «духовність» і «душевність» все частіше застосовуються на пострадянському теоретичному просторі в філософських описах людини в її особистісному і соціокультурному вимірах і навіть належать до актуалітетів пострадянської суспільної свідомості, їх категоріальне навантаження і функціональні можливості залишаються ще далеко не визначеними.

Аналіз *ступеня розробленості проблеми* показує, що у філософському дискурсі смислові обсяги понять «духовність» і «душевність» встановленні ще не достатньо точно хоча важливі інтенції у цьому напрямку вже існують [1 – 6, 9 – 12]. Але виявлення смислової розбіжності понять «духовність» і «душевність» здійснюється переважно на описовому, а не категоріально-ідентифікаційному рівні. Це не тільки є суттєвою теоретичною перешкодою для набуття даними поняттями філософсько-категоріального статусу, але й ускладнює їх застосування для аналізу актуальних проблем людини та її буття в світі у тематичних полях сучасної філософсько-антропологічної, філософсько-педагогічної, соціально-філософської рефлексії.

Виходячи з усього вищезазначеного, визначена *мета даної роботи* – на підставі семантичного аналізу диспозиції поняття «духовність» відносно споріднених йому понять, таких як «дух», «душа», «душевність», «позірна духовність», «позірна душевність», «бездуховність», «бездушність», окреслити категоріальні контури і функціональні можливості духовності і душевності як філософських понять. Причому слід наголосити, що йдеться про деякі можливості теоретичної реконструкції смислових контурів даних понять, а не про їх остаточну та вичерпну категоріальну ідентифікацію, яка є неможливою не тільки з огляду на обсяг даної статті, але й принципово – з огляду на граничну загальність і багатовимірність понять, що розглядаються.

У своїх попередніх роботах ми вже неодноразово звертали до проблеми категоріальної ідентифікації понять «дух», «духовність», «душа», «душевність» [Див.: 5 – 8]. Тому у даній роботі ми будемо спиратися на здобутки нашого попереднього аналізу, а також наголосимо ті моменти, які ще не були висвітлені раніше і можуть стати предметом для подальших міркувань у даному річищі.

Передусім зазначимо, що семантичні контури поняття «духовність», що зафіксовані в мові [Див. про це більш докладно: 6], дозволяють ідентифікувати цей феномен як основу, смисл, відношення, дію і виявити його інспіруюче, інтегруюче значення для людини та її життєдіяльності.

Аналіз семантичних інтервалів у філософському дискурсі [Див. про це більш докладно: 8] привів до такої ідентифікації: категорія «духовність» позначає дух як людське надбання, розкриває сутність людського духу як специфічну форму самовизначення людини у світі і вказує на те, *яким* є дух як людське надбання з точки

зору його якісної визначеності та спрямованості.

Виходячи з того, що духовність маніфестує себе як сила, що конститує людину на родовому, особистісному і соціокультурному рівнях, можна окреслити сукупність її категоріальних контурів.

Перший контур фіксує сенс філософської категорії, що позначає сутнісну характеристику людини, розкриває специфіку її буття в світі: духовність – це специфічно людська здатність ціннісно-сислового ставлення до світу (зовнішнього і внутрішнього у їх взаємозв'язку), здатність розрізняти, засвоювати і виробляти цінності та смисли, здійснювати їх інтеграцію і субординацію. Духовність як сутнісна характеристика людини не є суто психічним феноменом. Вона виникає у царині напруження людина-світ.

Другий контур фіксує сенс філософської категорії, що позначає сутнісну характеристику особистості, її визначальну властивість: духовність – це ціннісно-сисловий стрижень особистості, який визначає її цілісний склад, спрямованість і зміст її життєдіяльності; як особистісна якість духовність може мати різну – як позитивну, так і негативну – диспозитивну модальність. Духовність особистості має автопоезисні властивості самодетермінації і відносної автономності і формується шляхом особистісного самовизначення і самоздійснення, суттєву роль у цих процесах відіграє вчинок, в якому особистість вибирає, формує й утверджує свою духовну «самість». Духовність як найважливіша якість особистості уможливорює її самоконструювання й самототожність, інтенціональність та трансцендентність, її свободу і творчість.

Третій контур фіксує сенс оцінної категорії: духовність – це ціннісний ідеал і «норма» людського буття, що існують в культурі у вигляді певного ідеального обр'ю, певного інтервалу смислів і цінностей і окреслюють міру взаємозв'язку родового та індивідуального у продуктивному розвитку людини. Ідеал духовності і її «норма» не є Абсолютами, надісторичними і позакультурними константами і не вичерпують усе багатоманіття її буттєвих форм репрезентації, котрі можуть мати надзвичайно напружений, «ненормований» характер, коли головною етичною основою духовності особистості виступає поклик власного духу. Для позначення таких форм доцільно ввести поняття «екстремальна духовність». Абсолютизація імперативної і нормативної модальностей приводить до переносу центра ваги із внутрішнього духовного світу особистості на зовнішні вимоги й настанови щодо її духовності.

Четвертий контур фіксує сенс філософської категорії, що позначає якісну характеристику соціуму з точки зору його ціннісно-сислових домінант і механізмів їх функціонування, їх вироблення і засвоєння людиною: духовність – це ціннісно-сисловий обр'ю соціокультурного континууму. В такій якості поняття може бути застосоване для розкриття специфіки духовного життя, духовних спрямувань як конкретного суспільства, так і певної культурно-історичної епохи, цивілізації, їх порівняльного аналізу. Розкриття специфіки пануючих у соціумі типів духовності уможливорює визначення перспектив духовного й духовно-практичного розвитку конкретного суспільства, виявлення шляхів оптимізації такого розвитку.

Щодо сислового навантаження понять «душа», «душевний», то для його

встановлення плідним виявляється семантичний аналіз [Див. про це більш докладно: 5, 7]. На підставі такого аналізу можна зробити висновок, що поняття «душа», «душевність» співвідносні зі світом соціально-моральних почуттів людини. Причому поняття «душа» не є тотожним поняттю «психіка», хоча етимологічно вони і є спорідненими. Але поняття «душа», позначаючи внутрішній психічний стан людини з її настроями, переживаннями та почуттями, фіксує не фізіологічні характеристики психіки, а наголошує на її соціокультурних та особистісних вимірах.

Смислові контури поняття душевність можна окреслити як *емоційно-моральне ставлення до себе як цінності та ставлення до іншого як до самого себе* [Див. про це більш докладно: 5]. Міра душевності залежить від конкретного характеру такого ставлення. Душа та душевність розвиваються природним шляхом з самого життя, потреб емоційно-чуттєвого сприйняття світу та людського спілкування, починаючи з самого дитинства, й значною мірою не суперечать цінностям повсякденності. Недаремно у повсякденному житті так високо цінуються люди щирі, душевні.

Важливі наближення до категоріального відрізнення духовності і душевності містяться у розвідках Г.І. Горак, Н.В. Хамітова. Так, останній справедливо зазначає, що «Категорії «духовність» у людському бутті певною мірою протистоїть категорія «душевність», яка виражає спрямованість людини передусім не до трансцендентного, а до ближнього, здатність до конкретно вираженої любові та співчуття. Цю різницю духовності та душевності українська мова окреслює у контроверзі «духовна людина» – «душевна людина» [11, с. 179].

Заслуговують на увагу і міркування Г.І. Горак, котра ідентифікує душу як виключно індивідуальний збудник, осереддя, ядро всієї духовності. Така ідентифікація ґрунтується на уявленні, що в душі «зосереджені ті космічні потенції, якими наділено людину, потужність її внутрішніх енергетичних джерел, її неповторні здатності й можливості, які їй власною волею дано реалізувати шляхом граничної напруги» [2, с. 33]. Погоджуючись із такою ідентифікацією душі, ми не поділяємо подальшу її інтерпретацію, яку здійснює Г.І. Горак, коли стверджує, що «душа – особистісне начало індивідуальної духовності» [2, с. 33]. На нашу думку, більш влучним було б твердження: *душа – індивідуальне начало особистісної духовності*. Що тут мається на увазі?

Душа – початок індивідуальності. Це те, що належить індивіду і є у нього глибоко індивідуалізованим. Душа, дійсно, як стверджує Г.І. Горак, «якоюсь мірою генератор індивідуальної енергії» [2, с. 33]. Але якщо душа «генерує енергію», то дух її «індукує», оформлює, спрямовує. Енергії душі мають «приховану здатність» не тільки «творити», але й руйнувати буття, можуть бути спрямовані як у продуктивному, так й у деструктивному щодо особистості і буття напрямках, чи взагалі «ентропійно» розсіюватись, розчинятися в Ніщо.

Дух репрезентує в душі надіндивідуальне, «горизонти загальної значущості». Причому ця репрезентація постає як взаємоперетворення і взаємоперевірка об'єктивного і суб'єктивного на їх буттєву спроможність. Об'єктивні надіндивідуально значущі цінності і смисли «перевіряються» з точки зору їх спроможності щодо індивідуального буття. В свою чергу, індивідуальні цінності і смисли «перевіряються» з точки зору їх

спроможності відтворювати в людині міру людяності, спроможності збереження в особистості людської гідності. У цьому сенсі дух постає як ставлення, що ставиться до ставлення. Іншими словами, як саморефлексія над саморефлексією в горизонті загальної значущості. Чи ще інакше – як оцінювання і спрямування себе, своєї автентичності з точки зору наявних в соціумі і культурі горизонтів цінностей і смислів. У такому ракурсі дух ідентифікується не як самостійна субстанція, що є трансцендентною щодо світу, людини, буття. Дух – це навіть не поняття у власно філософському сенсі. Це скоріше метафора, що фіксує самотворчі властивості буття, людини, соціуму, культури.

Щодо особистості, то ця метафора позначає вищий рівень її душі. Але скоріше це не «розумна частка душі», як вона інтерпретується в античній і новоевропейській традиції, і не «божественна частка», як її інтерпретують релігійні мислителі, а саморефлексивна і ціннісно-смілова частка душі, що зрозуміло, також не вичерпує весь багатомірний сенс цієї метафори.

Дух як репрезентація надіндивідуально значущого, як вищий рівень душі має над нею, за висловом К.Г. Юнга, «батьківську владу». У взаємодії душі і духу формується духовність як *начало особистості*. Отже, дух і душа взаємодоповнюють один одного – *перший відкриває людині цінності творення, обрії досконалості та вічності*, а друга – *цінності переживання, обрії світу та почуттів*. Духовність же постає як сполучення обох цих обривів в особистісному самовизначенні і самоздійсненні.

Духовність, на відміну від духу, є вже не тільки семантичним феноменом, метафорою, а феноменом буття. Духовність – це найважливіша якість людини як особистості. Водночас, духовність, так само як і дух, не є самостійною субстанцією. Духовність – це ціннісно-смілова форма людини і її буття. Форма ж не може існувати без змісту, так само як і зміст без форми. Змістом духовності є духовне життя особистості, в котрому взаємодіють «дух» і «душа» і котре розгортається у певному соціокультурному та індивідуальному контексті, у контексті співбуття з іншими. Духовність же є формою репрезентації, організації, активізації, спрямування цього життя.

Виходячи із зазначеного, можна побудувати такий інтерпретаційно ідентифікаційний ланцюг. Душа – це «енергетичний потенціал» людини, царина «прихованих здатностей». Душевність, дух, духовність – це «актуалізовані здатності», це якості, що душа набуває чи не набуває у бутті. Наведена інтерпретація є ще надто метафоричною. Інтерпретація й залишиться такою, якщо оперувати поняттями «дух» і «душа», оскільки вони і є метафорами. Щодо понять «душевність» і «духовність», то вони вже позначають відповідні якості особистості і тому не тільки можуть, але й мають бути залучені до філософського аналізу людини і її буття в їх різних вимірах. Причому за цими поняттями можна зафіксувати ті категоріальні контури, що вже були виявлені у попередньому аналізі, а до категоріального навантаження поняття «духовність» додати ще й той смисловий аспект, котрий фіксувався раніше за поняттями «дух», а саме «ставлення, що само до себе ставиться і само себе спрямовує».

Душевність і духовність – це сутнісні характеристики людини. Як філософські категорії вони фіксують здатність людини в бутті набувати, розвивати і реалізовувати спроможність до встановлення відповідно емоційно-чуттєвих і творчо-

перетворювальних стосунків із світом, іншими людьми, самою собою на засадах цінностей і смислів, у «горизонтах загальних значень». На рівні існування, ці сутнісні потенції людини можуть мати різний рівень розвитку, набувати різних форм прояву і реалізації, мати як «справжні» (з точки зору людської сутності і специфіки людського буття), так і «перетворені» форми. Для фіксації і опису цих перетворених форм і вживають такі поняття як «бездушність» і «бездуховність», «позірна душевність» і «позірна духовність». Ці терміни скоріше є не поняттями у строгому сенсі слова, а метафорами. Як поняття вони можуть бути вжиті переважно як оцінні категорії для позначення рівня і якості розвитку духовності і душевності як сутнісних властивостей людини.

Суттєві інтерпретаційні можливості щодо цих понять можна виявити, звернувшись до міркувань І.О. Ільїна. Виходячи з того, що справжнім місцем пробуття добра і зла є душевно-духовний світ людини, російський філософ доходить висновку: *там, де духовних необхідностей немає, а душевні можливості незчисленні, відбувається розпад особистості, перетворення її на жертву дурних пристрастей та обставин. У цьому твердженні виявляється невідривний взаємозв'язок духовності і душевності. Розгортаючи цю думку, І.О. Ільїн зазначає: «Людина, духовно дефективна з дитинства, може виробити у себе навіть особливий душевний лад, який при поверховому спогляданні може бути прийнятий за характер й особливі уявлення, які помилково приймаються за «переконання». Насправді ж вона, безпринципна та безхарактерна, залишається завжди рабом власних дурних пристрастей, полоненим вироблених душевних механізмів, які поїняли її і є всесильними у її житті, не мають духовного виміру й складають криву її огидної поведінки. Вона не опирається їм, але вивертко насолоджується їхньою грою, примушує наївних людей приймати її злу пройнятість за «волю», її інстинктивну хитрість за «розум», позиви злих пристрастей за «почуття» [3, с. 11].*

Наведені міркування дозволяють інтерпретувати «бездушність» як такий стан душі, коли вона перебуває у полоні нічим необмежених «дурних» пристрастей, коли вона не знає ніяких духовних необхідностей вчиняти «так-то» і неможливості вчинити «інакше», котрі надають єдність і визначеність особистісному буттю [3, с. 10]. За І.О. Ільїним, «бездушність» – це своєрідний стан душевної хвороби, завершеною формою якої є «моральний ідіотизм» [3, с. 11]. Можна додати, що ця хвороба може набувати форми й «емоційного ідіотизму», на що вказує В.Г. Федотова, характеризує бездушність як суспільно нерозвинуту чуттєвість (її зведення до елементарних потягів, рівно як й повна відмова від чуттєвих переживань – аскетизм, ханжество) [9]. Такий «емоційний ідіотизм» стає ґрунтом зростання бездуховності.

«Емоційний ідіотизм» може мати й форму нездатності до «глибокої і щиросердної любові до досконалості та її живих проявів». Без цього «душа, навіть із вірною спрямованістю є роздрібненою, екстенсивною, холодною, мертвою, творчо непродуктивною» [3, с. 15]. Поняттям «бездушність» як антонімом «душевності» можна позначити і нездатність до конкретно вираженої любові і співчуття.

Суттєві інтерпретаційні можливості для розкриття специфіки бездуховності

містяться і в міркуваннях С. К'єркегора. У «Хворобі до смерті» він визначає бездуховність як «стагнацію духу і спотворений образ ідеальності» [4, с. 191] і фіксує такі її характеристики: *беззмістовність*: «...загубленість бездуховності – це найбільш жахливе з усього; бо нещастя полягає як раз у тому, що бездуховність стоїть до духу у відношенні, яке є Ніщо. Тому бездуховності може до певного ступеню бути властивий спільний із духом зміст... Бездуховність цілком може казати те ж саме, що промовив справжній дух, – ось тільки каже вона це не силою духу. Будучи визначеною бездуховно, людина стає розмовляючою машиною, і цьому ніскільки не заважає те, що вона з однаковим успіхом може навчитися філософським високопарностям або ж знанню віри і політичному речитативу» [4, с. 190]; *безсилля*: «Її погибельність, але також і її надійність полягають як раз у тому, що вона нічого не осягає духовно, нічого не розглядає як своє завдання, навіть якщо вона і в змозі доторкнутися до всього у своїй слизькій млявості» [4, с. 191]; *відсутність авторитетів (ідеалів)*: «Для бездуховності немає ніякого авторитету, оскільки їй відомо, що для духу немає ніяких авторитетів; але так як, на горе, вона сама не є духом, то всупереч тому, що їй відомо, вона виявляється закінченою ідолопоклонницею. Вона поклоняється розтяпі та герою з однаковою ретельністю, але справжнім її фетишем виступає все-таки шарлатан» [4, с. 191].

Правомірним удається припущення, що характеристики бездуховності, виявлені І.О. Ільїним і С. К'єркегором, мають сенс і за межами християнського світогляду. У філософському сенсі поняття «Бога» позначає «абсолютний горизонт загальних значень». Отже, концептуальні відмінності будуть полягати не стільки у змістовному наборі характеристик «бездуховності», скільки в інтерпретації і засобах обґрунтування самого «горизонту загальних значень». У даному контексті ми обмежимось лише інтерпретацією самого поняття «бездуховність».

Поняття «бездуховність» як антонім «духовності» позначає домінування у внутрішньому духовному світі людини утилітарних смислів і цінностей, відсутність в людині «горизонтів загальних значень», ціннісно-смыслову спустошеність її духовного світу і життя у цілому, а відтак, нездатність особистісно, тобто творчо, вільно, відповідально поставитися до світу та особисто до себе. Поняття «бездуховність» позначає не самотворчий, ціннісно вагомий і осмислений, а саморуйнівний, утилітарно звужений і безсмыслений вимір людини і її буття.

Феномен бездуховності постає як зuboжіння ціннісно-смыслового змісту внутрішнього світу особистості, як дифузія та інфляція цінностей, зведення усіх життєвих прагнень та сподівань до тих, які мають безпосередньо утилітарне значення, як втрата особистісного обличчя, власної «самості», духовної автономності. Бездуховність, так само як і духовність, є становленням. Бездуховність, якщо застосувати термінологію С. К'єркегора, – це становлення, яке визначене у напрямку «геть від духу».

Поняття «позірна душевність» і «позірна духовність», як вже зазначалося, можуть бути застосовані для позначення різноманітних перетворених форм душевності і духовності. Вихідною властивістю цих перетворених форм є те, що в них відбувається розщеплення зовнішнього і внутрішнього у духовно-душевному житті, коли зовнішність видається за справжність, і буття людини втрачає цілісність і зв'язність, як зв'язність

своїх миттєвостей, так і зв'язність своїх антропологічних складових.

Видання зовнішності за справжність, зовнішнього за внутрішнє, зовнішньої доброзичливості, співчування і шанобливості за внутрішньо зумовлені співпереживання і є формами прояву позірної душевності. Людина може бути приємною у спілкуванні, демонструвати надзвичайну доброзичливість і зацікавленість у справах іншого, але за цим може ховатися глибока байдужість, стан душі, спотворений отрутами «недоброзичливості, заздрості, злості, мстивості та інтриги» [3, с. 14]. Якщо душевність не є знаком «внутрішнього, явленого у зовнішньому», то вона перетворюється на позірну духовність. Як справедливо зазначає І.О. Ільїн, «Тільки наївні люди можуть думати, що усмішка є завжди доброю, що поклін є завжди чемним, що поступливість є завжди доброзичливою, що поштовх завжди образливий, що удар завжди виражає ворожнечу, а спричинене страждання – ненависть» [102, с. 14]. Отже поняття «позірна душевність» дозволяє зафіксувати міру єдності внутрішнього та зовнішнього в прояві душевності, у взаємовідносинах Я – Інший, у царині інтерсуб'єктивності.

Позірна духовність з'являється тоді, коли людина здійснює самовизначення і самореалізацію у перетворених формах і сприймає їх як єдино можливі, «справжні», «абсолютні». Наприклад, до релігійних фанатиків, таких як шахиди, чи до представників релігійних сект, таких як відоме «Біле братство» тощо, навряд чи можна застосувати метафору «бездуховні». Але їх тип духовності є буттєво деструктивним як для них самих, так і для інших людей, суспільства в цілому. З точки зору людської буттєвості, ці форми духовності є перетвореними, «позірними».

Позірна духовність має різні форми прояву. Як було показано, вона може бути наслідком домінування у духовному світі особистості окремої групи цінностей як абсолютної – чи то релігійних (фанатизм), чи то моральних (моралізм), чи то наукових (образ Фауста), чи то естетичних («ніцшеанська людина», Оскар Уайльд), чи то корпоративних («морально все, що слугує інтересам пролетаріату» тощо), чи то національних (нацизм, шовінізм), або скороминучих, штучних тощо. Позірна духовність може бути сполучена з невмінням співвідносити загально значущі цінності з реальними життєвими ситуаціями («духовна глупота»), чи з нездатністю втілювати ці цінності у життя («духовна імпотенція»), чи ефектом «розтروєння» людини, коли вона думає одне, каже друге, а робить третє тощо.

Виходячи з усього вище зазначеного, можна зробити *висновок*, що уся низка розглянутих понять може бути застосована у філософському аналізі людини і її буття в їх різних вимірах: стати важливими знаряддями для розкриття специфіки, динамізму, драматизму, антиномічності становлення і розвитку людини як особистості, розкриття механізмів особистісного самовизначення і саморозвитку і динамічного взаємозв'язку у цих процесах індивідуально та надіндивідуально значущого, зовнішнього і внутрішнього, для якісної характеристики людської суб'єктивності та інтерсуб'єктивності.

Поняття «духовність» є багатозначним. Але врешті рещт воно фіксує надутилітарно ціннісний зміст та спрямованість людини і її життєдіяльності, якісну визначеність ціннісно-смыслового універсуму людини, особистості, соціуму. Звідси духовність може бути схарактеризована як ціннісно-смыслова форма людини і її буття в світі, форма,

що є способом самовизначення, самоактуалізації, самоздійснення і саморозвитку людини в бутті і постає для неї як певна оформлена перспектива цінностей і смислів, певний горизонт її світобачення, світорозуміння, життєздійснення, життєвого світу в цілому. У своєму особистісному вимірі духовність є способом організації, інспірації, спрямування та репрезентації душевних енергій людини. Духовність є не суб'єктивною, а суб'єктною – набуває дійсності й актуальності, коли людина виступає суб'єктом діяльності, комунікації, власної життєдіяльності. Духовність не є якоюсь остаточною даністю, формується, «перевіряється» і реалізується в моменти вибору на особисту відповідальність, а не як результат накладання готової парадигми.

У функціональному вимірі духовність постає як спроможність і потреба в ціннісному баченні, засвоєнні та перетворенні світу, як засіб виходу за межі безпосередньо наявного буття, як спрямованість до надособових цінностей і смислів. Духовність надає людському життю в усіх його вимірах зв'язність і цілісність, визначені, внутрішньо необхідні йому орієнтири. Духовність має важливий буттєвий та філософсько-категоріальний статус як інтегративна, системна характеристика людини, її життєвого світу, буття у цілому.

Література:

1. Возняк В. Контрапункт душі й духу: Досвід тонального розпізнання // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – №7-8. – С. 76 – 80.
2. Горак Г.І., Березко І.В., Ніколаєнко Я.М. Стратегія життя (філософський, етичний та психологічний вимір) – К.: Центр духовної культури, 2001. – 172 с.
3. Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993. – С. 6 – 133.
4. Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет: Пер. с дат. – М.: Республика, 1993. – С. 251-350.
5. Степаненко І.В. Диспозиція духовність-душевність-тілесність: функціональний вимір // Наукові записки Харківського університету. Соціальна філософія, педагогіка, психологія. – Х.: ХВУ, 2001. – Вип. XII. – С. 30-36.
6. Степаненко І.В. Метаморфози духовності в ландшафтах буття. – Харків: ОВС, 2002. – 256 с.
7. Степаненко І.В. Проблема духовності у контексті сучасності // Науковий вісник ХДПУ ім. Г.С. Сковороди. Серія 1. Політичні, соціологічні та філософські науки. – 1997. – №1. – С. 18-30.
8. Степаненко І.В. Філософські конструкти духовності: проблеми інтерпретації // Науковий вісник. Серія «Філософія». – Вип. 8. – Х.: ХДПУ, 2001. – С. 144-156.
9. Федотова В.Г. Душевное и духовное // Философские науки. – 1988. – №7. – С. 50-58.
10. Хамітов Н.В. Духовні та душевні виміри людського буття // Філософсько-антропологічні читання. – К., 1996.
11. Хамітов Н.В. Духовність // Філософський енциклопедичний словник. Довідкове видання – К.: Абрис, 2002. – С. 179.
12. Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Юнг К.Г. Архетип и символ / Сост. и вступ. ст. А.М. Руткевича. – М.: Ренессанс, 1991. – С. 95-129.

Стародубцева Л.В.

«ЗОВ ИНОГО»: ГНОСТИЧЕСКАЯ КОСМОГОНИЯ И МНЕМОНИКА ИМЕН

Актуальность. Каждое явление может оставить след как в позитивном, так и в негативном оттиске? и неизвестно, какой из следов в памяти окажется более прочным. Как и судьба большинства отверженных, еретических учений, история гностицизма – иллюстрация того, как мысль сохраняется преимущественно по своим «негативным отпечаткам». «Отрешенные» книги раннехристианской традиции, в большинстве своем уничтоженные ортодоксальной церковью, сохранились в памяти мысли в основном в разорванном виде фрагментов и цитат, включенных в произведения самих же защитников ортодоксальной церкви. Апокрифы, герметические и гностические тексты, которые, казалось, содержали в себе «диавольские семена лжеименного знания», беспощадно уничтожались и уцелели лишь частично, пройдя двойную цензуру иудаизма и христианства. О гностических учениях долгие годы судили преимущественно по упоминаниям философов-неоплатоников, сообщениям церковных историков и христианских авторов: Климента Александрийского, Оригена, Тертуллиана, Ипполита, Иринея, Епифания.

Лишь в относительно более позднюю эпоху были обнаружены памятники, по которым стало возможным судить об основных источниках гностицизма. Это космогонические отрывки (миф о творении человека у наассенов, так называемые Лейденская и Страсбургская космогонии, именующиеся по месту найденных папирусов); герметическая литература; мандейские писания (само название секты мандеев, также известной под именами сабеев и назореев, произошло от слова *mancla*, знание; мандейская религия в буквальном смысле означала религию знания-гнозиса); наконец, гностические Евангелия в рукописях Наг-Хаммади.

Опираясь на открытые в археологических раскопках тексты, исследователи гностицизма (В. Буссе, А. Гарнак, Ж. Доресс, Ф.Ф. Зелинский, Г. Йонас, Л.П. Карсавин, Ж. Квиспель, А. Кеслер, Л. Менар, М.Э. Поснов, А. Ранович, М.К. Трофимова, С.Н. Трубецкой, А.Л. Хосроев и др.) отдали долг полузабытому учению и спустя два тысячелетия со времен его расцвета в достаточно полном объеме воскресили историю гностической мысли во всем разнообразии ее философско-теологических доктрин, уходивших корнями в Вавилонию, Египет, Персию и Грецию. «Черная память» об учении гнозиса заметно «просветлилась» и позволила оценить его уникальное место в истории идей.

Цель данной работы – раскрыть особенности гностической космогонии и магии гнозиса в особой, мнемонической, интерпретации. Ключевой проблемой здесь является соотношение понятий «память» и «гнозис». Последнее понятие имеет достаточно четко очерченные пространственные и хронологические границы. Гностическое движение появилось в языческом мире до христианства и, начавшись с востока, через Египет и Палестину постепенно продвигалось к Риму. Вот далеко не полное перечисление

иудейских сект и дохристианских общин, в той или иной мере проникнутых гностическим мирозерцанием: филонисты, терапевты, ессеи, саддукеи, фарисеи, галилеяне, имеробабтисты, масмофеи, самаритяне, симониане, клеовиане, досифеане, горфеане, эбиониты, елкезаиты [4, 8]. Гностическое движение существовало также одновременно с христианством, подвергаясь его воздействиям, влияя на него и породив особый христианский гностицизм, представленный разнообразными течениями и сектами, среди которых менандреане, маркиониты, карпократиане, валентиниане, барбелиты, василидиане и сатурниллиане, офиты (сефиане, каиниты и др.).

Иногда рамки понятия «гностицизм» расширяют до представлений о некоем вневременном умонастроении, вечном настрое человеческого духа [10]. Но даже если подразумевать под этим понятием вполне определенный феномен истории религии эпохи поздней античности, то и в этом случае гностицизм останется типично «зонтичным» определением, за которым могут прятаться самые непримиримые и противоречивые явления. Понятие гностицизм вмещает множество мистических культов, религиозных союзов и общин, которые опирались на тайные откровения, теогонические и космогонические мифы, учения о небесной иерархии, имена сил и заклинательные формулы, астрологические суеверия эпохи римского синкретизма, легко соединявшего эманационные и дуалистические теогонии, мистику и каббалу, неоплатонизм и христианство.

Среди общих черт гностических учений обычно называют эзотеризм и изошренно-иносказательный мифологический язык описания, сквозные представления о том, что весь материальный мир есть зло и результат трагической ошибки, центральную идею спасения как избавления от оков мира через практику аскетизма, общее чувство затерянности человека в чуждом и враждебном мире. Также и ряд иных черт, среди которых пессимистическая архитектоника небесных сфер, разместившая Бога за своими пределами, учение о предсуществовании душ и рассказы об их восхождении и нисхождении, идея служения небесным сущностям путем произнесения магических имен и заклинаний определяли общее содержание гностических учений.

Космологические модели в учениях гностиков отличаются сложнейшей архитектурой. Духовная многослойность космоса (первоначально семь небес, но в различных вариантах гностических учений их насчитывалось девять, двенадцать, тридцать, триста шестьдесят пять) была тесно связана с идеей двойных путешествий, таких как, например, сошествие Бога через семь небес к князю мира сего и обратное восхождение на седьмое небо. (Аналогичные представления пронизывали религиозное сознание и культовую практику мира первых веков христианства в целом, часто служили сюжетом древних мистерий [5]). При спуске на более низкую ступень высший принцип преобразуется, принимает подобие обитающих там сущностей и остается не узнаваемым ими. Соответственно, при восхождении с одного уровня на другой обитатели низших миров также оказываются способными преобразоваться, изменять свою сущность.

Подобие макро- и микрокосма с легкостью интериоризировало подобные представления, перенося идею духовных путешествий во внутренние миры индивидуального сознания. Как в макрокосме человек отграничен от Бога семью (или

более) сферами, так и в человеческом микрокосме оцепеневшая, спящая в плоти *пневма*, которая называется также *искрой*, снова ограничена семью (или более) проистекающими из них облачениями души. Во внутренних мистических путешествиях, в спусках, одевая себя покров за покровом, пневма все глубже погружается в сон телесный. В восхождениях, снимая с себя слой за слоем ряды облачений, развязывая узел за узлом, сбрасывая оковы в ходе своего странствия, пневма высвобождается из плоти. Здесь часто оказывались уместными мнемонические аналогии. *Падение* – постепенная потеря духа, набрасывание покровов тьмы, *забвение*. *Восхождение* – вновь-обретение духа, снятие темных покровов, *припоминание*.

Многие гностические космогонии представляют собой вариации мнемонического мифа, структура которого подчинена логике двойного движения сознания: уход в забвение и возвращение в память. Согласно типичному сюжету описаний творения мира у гностиков, в изначальной полноте и целостности (*Плероме*) возникает изъян, или порча. Семя света падает во тьму греховной материи – так возникает этот мир. Из тьмы материи дух, свернутый в семени, пробуждается и поднимается ввысь, происходит исцеление от изъяна – спасение в свете чистом. С этой точки зрения наиболее характерен «Апокриф Иоанна», сочинение сирийско-египетского гностицизма валентиниан, сохранившееся в рукописях Наг-Хаммади, которое не только соответствует структуре мнемонического мифа, но и использует в описании космогонического процесса сами понятия памяти и забвения.

Построенный по принципу рассказа в рассказе, апокриф Иоанна вначале повествует о непознаваемом и неопишемом Едином, из которого эмануруют сущности: двенадцать эонов высшего мира. В зонах Единое открывает себя, и они «неизменно свидетельствуют, что *помнят о своем происхождении и связи с Единым*» [1, с. 178]. Первая сила, существовавшая до всяких эонов, носит название *Проноя Всего (Барбело)*, или, буквально, пред-знание, пред-мышление, пред-видение Всего. Проноя – «знание, дающее знание», пра-матерь, или материнское чрево мира (*Ап. Ин. 4.30-35*) [далее ссылки на «Апокриф Иоанна» даются по изданию [1] в переводах с коптского М.К. Трофимовой]. Пронюю можно условно называть *прапамятью мира*, а не собственно памятью, которая, согласно апокрифу, расположена значительно ниже в цепи творений. Из второго эона, озаренного светом Ориэль, происходят еще три: *мысль, чувство и память (Ап. Ин. 8.10)*. Далее следует длинейший перечень имен сущностей, спускающихся все ниже и удаляющихся от Единого. Замыкает эту цепь последняя из сущностей высшего мира. Премудрость София.

Здесь-то и берет начало трагическая ошибка в мироздании, произошедшая во многом именно по причине забвения. Самочинный поступок Софии влечет за собой падение в тьму незнания и, как следствие, появление Иалтабаофа, сына Софии. Смещение света Единого Отца с тьмой незнания – болезнь, *изъян матери*, укрывшейся покровом тьмы. Этот изъян объясняется так: «*Забвение овладело ею*». На вопрос, откуда возникло само Забвение, апокриф Иоанна дает странный ответ: «*Забвение не возникло вблизи Отца, хотя оно возникло из-за Него*» [3, с. 185]. В другом гностическом сочинении, «Евангелии Истины», есть похожие рассуждения:

«Когда-то *Забвение* [нижний мир] появилось, потому что они [Эоны] не знали Отца, следовательно, если они достигли познания Отца, то *Забвение* стало истинным примером не-существования»; «Они были *Ничто*, эта *Боль*, и это *Забвение*, и это творение *Лжи*» [там же, с. 196, 312]. После обморока забытья София вновь возвращается в память, «вспоминает о Свете, который покинул ее» [там же, с. 190, 342]. Так самой причиной сотворения мира оказывается забвение Софии, Премудрости Бога. Залог спасения падшего мира – в неокончателности забвения, в самой возможности воспоминания о первичном свете.

Три сущности произошли от опытов «падшей Софии». Из ее страсти возникла материя, из ее поворота назад – душа, из света после ее очищения – дух, или пневма. Мирозидание есть начало «Сна Забвения», и наоборот, падение в забытье есть начало творения мира. Из страсти Софии по Ошибке, в результате Изъяна, Неведения или Забвения (все это в апокрифе Иоанна синонимы) на свет явился Иалтабаоф, первый архонт. Он силен и самоуверен, *не помнит о высшем мире* и, претендуя на единственность, становится творцом низшего мира и человека. Последний создан из «незнания тьмы», это «могила» вновь слепленного тела. Первый архонт дал Адаму *испить воду забвения-неведения*, дабы он не мог узнать, откуда он произошел. Архонт заковал человека в ужасные *оковы забвения*, сделавшие его смертным, бросил его душу в темницу: «И он принес забвение Адаму» (Ап. Ин. 22.20). Но сохранившаяся в нем частица высшего мира – *Эпинойя света*, та, что упрятана в темной тюрьме его тела, должна разбудить мысль.

Испивший напиток забвения человек может вспомнить о своем происхождении из высших миров лишь благодаря частичке памяти, скрытой в душе. Вот как поэтично пишет об этом автор апокрифа: «В тех дух обманчивый набрал силу, когда они впали в заблуждение. И он томит душу, и совращает ее к делам лукавства, и *бросает ее в забвение*. И после того, как она выйдет из тела, ее отдают властям, тем, которые произошли от архонта, и они сковывают ее оковами и бросают ее в темницу и *кружат ее до тех пор, пока она не пробудится от забвения и не достигнет знания*. И подобным образом, когда станет она совершенной, она спасена» (Ап. Ин. 27.3-11).

Если *Пронойя* – до-знание, пра-память мира, хранящаяся вне мира и поддерживающая в себе все, то *Эпинойя* по отношению к высшему Свету – своего рода послезнание, память памяти. По отношению же к Тьме низшего, земного существования это частичка памяти о внемирном, которая хранится в самом мире. Однако для духовных сущностей, которые, согласно гностическим космогониям, способны перемещаться из низших миров в высшие и обратно, *Эпинойя* и *Пронойя* – одно и то же. Это искра духа, свернутая сверхплотная сущность, светящаяся точка – «атом памяти». Он кочует между мирами, пребывая в вечном мнемоническом переходе.

Все творение «забылось», сделалось слепым, но в нем утаилась единственная надежда прозреть и спастись – искорка духа, из которой может разгореться воспоминание об истине. Эта скрытая искра света познания, посланец высших миров, говорит о себе: «Я же, *совершенная Пронойя всего*, я изменилась в семени моем. Ведь была я вначале, ходя путями всякими. Ибо я – богатство света. Я – память Пронойи.

Я вошла в величие тьмы, и я вытерпела, пока не вступила в середину темницы. И основания хаоса двинулись. И я, я сокрылась от них из-за лукавства, и они не познали меня. Снова вернулась я во второй раз. И я шла, я вышла из принадлежащего свету - я, память Пронойи,— я вошла в середину тьмы и внутрь преисподней, я искала домостроительство мое» (Ап. Ин. 30.10-26).

И снова эта частица света надежды и спасения бежала ввысь, к своему корню света, а когда в третий раз она вошла в темницу, забывшийся человек смог наконец пробудиться от своего тяжелого сна – *опомниться*. И теперь Память первичной целостности, воспоминание о высшем мире говорит человеку: «Я Проноя света чистого. Я мысль девственного Духа, который поднял тебя до места почитаемого. *Восстань и вспомни*, ибо ты тот, который услышал, и следуй своему корню, который есть я... И я пробудила его и запечатлела его в свете воды пятью печатями, дабы отныне смерть не имела силы над ним» (Ап. Ин. 31.10-24).

Разворачивание многого из Единого и последующее сворачивание в единство, погружение в сон и пробуждение, падение духа в тюрьму тела и его восхождение в небесную отчизну, ослепление и прозрение, уход из света во тьму и возвращение к свету, болезненный изъяз и исцеление, утрата первичной полноты и восстановление в изначальном состоянии – все эти двойные метафоры диалектики мирового процесса в той или иной мере уместаются в смысловом поле мнемонической логики апокрифа Иоанна, где *свет Пра-памяти и тьма Забвения* в схватке друг с другом становятся важнейшими персонажами космической истории.

Мировая драма превращается в мнемоническую мистерию *падения высших космических энергий в забытие и последующее космическое припоминание* – исцеление мира от изъязна забвения, возвращение к полноте памяти Плеромы. Таково завершение не только судеб индивидуальных душ, которые, согласно учению о предсуществовании, сходят на землю и затем возвращаются к небу, но и тотальной судьбы космического целого. Как некая помысленная мысль, покидая фокус активной памяти, постепенно рассеивается, угасает, погружается во мрак забытья, а затем вновь пробуждается в воспоминании, так и судьба вселенского целого подчиняется логике помрачения пра-памяти Абсолюта и движения забывшегося мира к припоминанию самого себя. Гностические космогонии можно считать, в какой-то мере, метафорическими мостиками понимания, переброшенными от памяти человека к памяти универсума, блистательными поэтичными аналогиями процесса впадения в забытие и припоминания.

Гностические трактовки мнемонического мифа достаточно самобытны, но, вместе с тем, в них отзываются и вековые наслоения истории мысли. Это очередная вариация на тему платоновского анамнезиса, насыщенная орфическими мотивами, мифологическими образами умирающих и воскресающих божеств, буквальными цитатами из герметических текстов, парафразами сюжетов древних мистерий, ветхозаветными персонажами и понятиями, перекликающимися с учением упанишад и восточного мистицизма. Но гностический текст вовсе не есть простая сумма цитат и мотивов, почерпнутых из разных источников. Это достаточно стройное, внутренне целостное повествование, результат синкретического переосмысления многовековой и

многоязыкой истории идей **в попытке** создать своего рода метаязык описания картины космического целого, связующего человеческое Я, мир и Бога.

Среди найденных гностиками ярких и выразительных мнемонических образов – забытье-падение Премудрости; искра света, упрятанная во тьме косной материи; стенание и плач отвердевшей плоти в ее томлении по высшему свету; совершаемый трижды спуск частички пра-памяти во тьму забытья и страстный призыв:

«Пробудись, очнись, вспомни, обращенный к страдающему бездуховному миру. Восстань и вспомни!» – взывает частичка высшей пра-памяти к забывшемуся человеку в апокрифе Иоанна. Сходный призыв к человеку, исходящий из уст Бога, есть и в тексте одного из апокрифических Евангелий, рассказывающих о детстве Иисуса. Совершая чудеса исцеления, Иисус говорит спасенному: «Говорю тебе, встань теперь... и помни обо Мне» [*Евангелие детства*. Х.ХУШ) [1, с. 133] Добавление это отсутствует при описании исцелений в канонических новозаветных текстах. В апокрифе эти слова произнесены дважды. Удвоенные повторением, звучат завет «опомниться» и заповедь «памятовать».

Композиция этой фразы словно бы разломила надвое ее смысл. Первая часть призыва: *«Говорю тебе, встань»*, – мгновенное пробуждение от сна, снятие оков забвения, обращение, тождественное понятиям «очнись», «пробудись», «опомнись». Вторая часть фразы: *«и помни обо Мне»*, – растянутое во времени, длящееся памятование. Первое подобно яркой вспышке света, второе – светящемуся следу кометы. Так же различаются между собой внезапное пробуждение и непрерывное бодрствование, мгновенное обращение в веру и каждодневный труд ее поддержания. Это место апокрифического «Евангелия детства» обычно толкуется так: чудеса, творимые Иисусом в этом мире – *напоминание* о том, что существует мир невидимый [1, с. 132]. Иномирное, вырывающееся за рамки повседневного (и наоборот, врывающееся в привычный мир из своего инобытия), служит *напоминанием об истине*, о необходимости устремляться на ее поиски. Спасение, как и наказание, важно не само по себе, оно, по мысли автора апокрифа, должно служить обращению неверующих. Призыв помнить о чуде, о вторжении сверхъестественного в обычный мир, содержал и скрытое предостережение забывчивым. В этом его двойная суть: память-благодарность-за-спасение слита воедино с памятью-страхом-Божьим. Помнящие будут спасены, забывчивых ждет наказание, они будут брошены «во тьму внешнюю».

Зов к пробуждению от сна-забытья и призыв помнить о надмирном – фундаментальные образы гностических учений. Мандейскую и манихейскую религию иногда именовали «религиями зова». В мандейских писаниях зов свыше пробудил Адама, и он услышал слова посланного на землю вестника высших миров: «... Все, что *вспомнил ты с любовью...* я послал тебе. Я пришел и буду учить тебя, Адам, и освобожу тебя из этого мира. *Не спи, и не дремли, и не забудь...*» [3, с. 97]. В многочисленных литературных версиях зова он соединял, как правило, три элемента: напоминание о трансцендентном происхождении человека, обещание спасения и нравственные указания, как жить в мире впредь.

Множество смыслов впитали в себя призыв *опомниться* и заповедь *помни*.

Важнейшие из них – не считай, что видимым, слышимым, ощущаемым ограничен мир; помни откровения Иного; в сфере чувственного вспоминай о сверхчувственном; не погрязай в мирском и, окунувшись в суету сует, не забывай о высшем. Гностические тексты во многом и сами призваны были служить написанием о забытой истине. Гнозис являлся в мир откровением неотмирной Памяти. И то знание, которое воспевали поклонники гнозиса, было подобно Эпинойе света, воспоминанию об отсутствующей в этом злом мире совершенной реальности абсолютного Блага – искорке духа, способной пробудить забывшихся зовом: «*Восстань и вспомни*».

Вселенская Память не отделена от человека неодолимыми преградами. Ее книги и письма открыты человеку, как и человек, один из персонажей этих «памятных книг», открыт памяти Всевышнего. Память Бога о творении и память творения о Боге распахнуты друг другу. Все мысли, слова и деяния сохраняются в надмирной пра-памяти. В ней извечно и на веки веков записаны судьбы мира, перечислены души всех уже отживших и еще нерожденных людей. В этих *письменах Бога* свернуто все, что происходило, происходит и произойдет на земле, все собрано воедино в вечной вселенской памяти Абсолюта.

Однако зачем Памяти, которая все помнит, помнить саму себя? Она помнит не себя, а Другое. Память нуждается в существовании забвения и забывшихся, ибо без них невозможно припоминание. Так же, как Творец нуждается в творении, так и вселенская Память оправдывает существование Другого – мира, упавшего в тьму невежества и забвения. На одном смысловом полюсе привычных для гностицизма представлений – универсальная память, на ином – погрязший во зле мир греховной материи. Это мир забывших Бога, отпавших от полноты всеобщей памяти.

«Что же ты сделала и забыла Господа Бога своего? Зачем осквернила душу свою? Зачем опорочила душу свою и забыла о Господе Боге своем?» (*История Иакова о рождении Марии*. XIII) [9, с. 65]. Этими причитаниями Иосифа из «Истории Иакова о рождении Марии» эпоха гностицизма вопрошала не только согрешившую женщину, но и всю дольную материю мира, забывшую свой горный исток. Однако *узы забвения временны*, как говорится в апокрифическом «Евангелии от Марии», ибо мир *есть «отпечаток отпечатка свыше»* [9, с. 156]. В сквозной проницаемости слоев Мироздания существа из низших миров, пророки и «знающие», наделены особым даром совершать духовные восхождения к мирам более совершенным и наоборот, высшие существа – Бог, ангелы, посланники – способны спускаться к падшему миру.

Бесперывное духовное странствие – таинство превращений духа в его бесконечных вознесениях и падениях – пронизывает гностические тексты трагической вертикалью двойной бездомности души. Там, в занебесье своего истинного отечества, впадая в помрачение забытья, душа словно бы припоминая о земном, падает вниз. Здесь, на земле, чужая миру, душа забывает о нем, припоминая свой небесный дом. Образ *Чуждой Жизни*, согласно Г. Йонасу, есть первичный символ гностицизма. В христианско-гностической литературе впервые в истории человеческой речи возникает понятие «Чуждый Бог» (у Маркиона). Гностические тексты содержат непрерывные упоминания о «Чужом», «Другом», «Неизвестном», «Безымянном», «Скрытом». Бог гностиков

(Валентин именовал Его *Бездной*, Василид – *Богом Небытия*) бесконечно чужой этому миру. «Псалом Души» наассенов или плачи из «*Pistis Sophia*» – драматичные стоны безысходных страданий Души, затерянной в лабиринтах враждебного мира. «Ты не отсюда, и корни твои не в этом мире» – рефрен гнозиса.

Исток мира – вне мира. Мы чужды ему, он чужд нам. Один из постоянных гностических мотивов ностальгический плач чужеземца, потерянного в далеких краях. В отчужденности изгнания он вспоминает о своем неотмирном корне, и в этом пробуждении тоски по родине – начало его возвращения. Ибо, как известно, в образе чуждости можно отыскать две стороны: как негативную (страдание изгнанника), так и позитивную (стремление отыскать дорогу назад). О человеке-страннике чуждого мира повествует «Гимн Жемчужине», гностическое сочинение, найденное в апокрифических Деяниях апостола Фомы (сюжет «Гимна Жемчужине» повторяется в суфийской притче о царском сыне). Рожденный не в этом мире, от Царя Царей, человек послан в Египет достать Жемчужину. Но, плененный, он забывает о своем происхождении: «Я забыл, что я царский сын, и служил их королю. Я забыл Жемчужину, за которой мои родители посылали меня. Из-за тяжести их пищи я погрузился в глубокий сон» [9, с. 84].

Душа спит – забывает себя в материи этого мира. Но однажды, услышав зов другой отчизны, она может пробудиться и вспомнить Иное. Так пробудился и царский сын, получив от вестников послание: «*Пробудись и встань* от своего сна, и вникни в слова нашего письма. *Вспомни*, что ты – царский сын: *узри*, кому ты служишь в рабстве. *Помни* о Жемчужине, для блага которой послали тебя в Египет. *Вспомни* свои одежды славы, *воскреси в своей памяти* величественную мантию, которую ты мог надеть и украсить себя ею...» [9, с. 125]. Знание-гнозис для забывших Бога – своего рода царский вестник, посланник далекой родины, зов Иного. Он напоминает о забытой Жемчужине Истины.

В «Гимне о Жемчужине» у человека две отчизны. Одна из них родина души, другая – родина тела. И в обоих царствах человек чувствует себя вне дома. Его душа чужда родине тела. Тело чуждо родине души. Где присутствует одно, отсутствует другое. Но в присутствующем хранится искра памяти об отсутствующем. И потому души снова и снова падают в мир, забывая Бога. И потому снова и снова они, прислушиваясь к зову истины, припоминают о том, что их ждет Иной дом.

Мучительная раздвоенность душ, распятых между двумя родинами – один из самых распространенных сюжетов гностических космогонии и иных сочинений того времени. Во многих из них, таких, как, например, «Подлинное учение», «Толкование о душе», рассказ о *скитаниях блудной души* облечен в мнемонические образы. В центре повествования – момент обращения души к себе самой. Чудо пробуждения от сна забытья. «Чрево души», до сих пор повернутое наружу, мгновенно, словно бы выворачиваясь наизнанку, обращается внутрь. От этой центральной загадочной точки повествования расходятся в разные стороны взаимно отрицающие друг друга лучи памяти и забвения. До сих пор душа пребывала в узах незнания. Отныне душа знает, что есть у нее два дома, два отца, – земной и небесный.

Счастливый забывшийся – тот, кто не знает, что он забыл. Забывший Бога не страдает, если не сознает своего забвения. Таковы души до пробуждения. Но,

пробудившись от сна, душа испытывает боль. Ужас разделенности двух родин. Душа узнает, что для нее назначена Иная обитель и что настоящее страдание – быть вдали от этой обители. Осознавший свое забвение – страдалец. Для него начинается поворот вспять. Отныне он не только забывший себя, но и припоминаящий. Боль и раскаяние, слезы и рыдания – начало пути Домой.

Душа плачет, вспоминая позор своей прежней жизни в земном доме, обители разбойников. Душа стонет и не может простить себе, что забыла свою настоящую родину. Теперь, обратившись к себе самой, душа «забыла дом земного отца, у которого ей было плохо, а вспомнила своего Небесного Отца» [9, с. 177, 183-184]. С какой поразительной ясностью, сколь емко выражен авторами подобных текстов *мнемонический парадокс обращения души*. Память и забвение крестообразно меняются местами друг с другом, как только переворачиваются ценности своего и чужого, подлинного и мнимого, небесного и земного.

Припоминание чужого, которое отныне становится *своим*, влечет за собою *забывание того, что прежде казалось своим*, а теперь становится *чужим*. До обращения душа помнит мнимое и забывает подлинное. Но после таинственного мига очищения все переворачивается: теперь душа помнит подлинное и забывает мнимое. Как изысканно выражались в ту пору, душа «снимает с себя этот мир». Теперь истинная одежда облачает ее изнутри, в тайных сокровищницах Я – надежных хранилищах вечности.

Забывая внешнее во внутреннем, припоминая внутреннее во внешнем, человеческое «я» устремляется за границы самого себя – все глубже внутрь, все дальше вовне, пока болезненная раздвоенность не достигнет очередного предела. Мгновение – и искра краткого понимания озаряет тьму неведения. Скачок через раздвоенность к единству переворачивает сознание и вновь открывает развилку *или-или* – по ту сторону точки их внезапного пересечения. Скрещение двух встречных потоков припоминания и забывания перелицовывает, переодевает, переименовывает мир, преображенный в чуде «второго рождения» души в глубинах памяти. Именно там, во внутренних небесах, должно быть, и хранятся вечные письма Бога.

Согласно гностическим учениям, завершение мировой истории связано и с возвращением всего к полноте памяти, и с окончательным погружением всего в забвение. Искре памяти, упрятанной внутри человека, суждено вернуться к первоначальному царству света. Наделенная гнозисом, душа после смерти восходит, оставляя позади сферы физического облачения – так освобожденный дух за пределами мира воссоединяется с божественной субстанцией. Подобно этому, и в масштабе всеобщей божественной драмы первичная целостность, лишившаяся некогда своей полноты, придет к своей окончательной цели: *самовосполнению, самособиранию, самовосстановлению*.

Спасение человека и конечная цель мира совпадают, это завершение процесса собирания себя, воспоминание рассредоточенного в забвении, воссоздание первоначального единства. Финал космической драмы, *апокатастасис*, есть *восстановление всего*, возвращение в плерому божественной жизни и, вместе с тем,

конец существования мира. В соответствии с некоторыми гностическими концепциями, по завершении процесса восстановления первичной полноты мир придет к концу. И материя, и душа, и мир перестанут существовать. Как говорилось «Законах Ману», когда Он, божественный, бодрствует, тогда этот мир находится в движении; когда Он спокойно спит, тогда все спит. Но в конце существования мир пробудится к вечному небытию, а все бытие уснет навеки.

Сворачивание универсума к Единому можно понимать и как возвращение к полноте внемирной памяти, и как уход мира в за-бытие самого себя. Согласно некоторым версиям гностической эсхатологии, *завершение существования материального мира есть его погружение в полное и окончательное забвение*. Так, в грандиозной спекуляции Василида утверждалось, что, когда повсюду произойдет разделение, т. е. в конце существования, когда материальный мир отделится от душ, которые вернуться на духовную родину, тогда Бог пошлет на весь мир *великое неведение*. Все будет жить согласно со своей природой. *Даже архонты позабудут обо всем*. И, таким образом, произойдет восстановление всего, что было заложено в начале сообразно натуре в семени целого – в свое время [2, с. 179]. В каком-то смысле, это завершение вполне логично. Ведь мир сам явился результатом забвения. Он вышел из за-бытия и, очертив бытийный круг, к за-бытию вернется. С другой стороны, это утверждение с легкостью переворачивается: мир вышел из высшей пра-памяти и, очертив круг забвения, к пра-памяти и вернется.

Конечная цель гностических устремлений – спасение, освобождение из оков мира частички внутреннего света – той, что в апокрифе Иоанна звалась памятью Пронойи. Но, возвращаясь к свету, маленькая светящаяся точка растворяется в целом. И в этом смысле она перестает *быть*, теряет себя в *за-бытии*. Для всего, что существовало, существует и будет существовать в мире, конечной целью является возвращение к первоначальной полноте божественной памяти. Вместе с тем, это возвращение не случайно описывается именно как погружение в полное забвение. Ибо это остановка бытия, бытие за бытием, бытие за-бытия.

Гностический путь к припоминанию истинного дома есть уход в за-бытие, ибо истинный дом – отсутствие в мире. И вместе с тем уход в за-бытие есть путь к самовосстановлению, припоминанию самого себя. В очередной раз человеческая мысль, задаваясь вопросами о мире трансцендентном и будучи не в силах подыскать ему имен, отыскивает понятия из мира имманентного. При этом мысль неизбежно сталкивается с противоречиями, такими, например, как это: конец мировой истории есть и торжество Абсолютной памяти, и победа Абсолютного забвения. Действительно, в пространственной логике разворачивающейся из точки Единого сферы множества миров их предельное сжатие – сворачивание в точку – можно понимать и как результат окончательного припоминания мирами своего единого истока, и как конечный пункт на пути полного забвения ими самих себя как множества. Возможно, в этом совпадении и нашел выражение *мнемонический парадокс религии гнозиса*, часть ее главного парадокса, которым является сам путь познания непознаваемого.

Тайные культы гностицизма опирались на особый духовный праксис очищения от скверны злого мира, – «внутреннее делание» души, которое можно условно называть

магическим искусством памятования имен. Своеобразная мнемоника гностиков была основана прежде всего на вере в тайную магическую силу заклятий, распространенной во всем иудейском, персидском и греко-римском мире первых веков христианства. Первоначальная суть гнозиса – *ведовство*, знание имен и заклинаний для повелевания миром демонов, сил и начальствующих духов (архонтов). Мировой порядок, согласно книге Еноха, держится именно магической силой заклятья: первоначальной клятвой Акае. Из подобных представлений выросли магия, астрология, фатализм гностиков и их идеал аскетического образа жизни, посвященной познанию *тайных имен*. Не божественный разум, не универсальный Логос, а роковая клятва царит над миром. Власть над ним и искупление дается тому, кто *знает эту клятву*, кто *помнит заклятия и тайные имена* всех миродержателей и символы верховного неизреченного Имени.

У гностиков священными считались не только сами имена, но и их элементы, начертания, буквы и сокращения (таковы Иа, Иао, Аоф – от Саваоф). Все они непременно должны были быть «начертаны в душах»: постоянно храниться в памяти. Это было общим убеждением не только гностической традиции, но и эпохи первых веков христианства в целом. Согласно Оригену, божественные имена и заклинательные формулы нельзя было переводить с языка на язык. В них сакрально значим каждый звук, и они действительны только на родном языке. Стоит лишь перевести, к примеру, формулу «Боже Авраама, Исаака и Иакова» с еврейского на греческий, она утратит свою магическую силу и власть [2, с. 82]. В заклинаниях того времени, сохранившихся на геммах, амулетах и папирусах, соседствуют всевозможные имена мифологических героев и персонажей разных религиозных учений, абстрактные понятия эллинских философов и собственно гностические имена, такие как Абрассас, Иалтабаоф, Пистис София, Эон.

Сохранились магические формулы, представляющие собой и *сочетания букв*, переворачивающихся на все лады, чтобы в одном из них могло прозвучать святое имя. За многословным, многоязыким перебором священных имен различных духовных традиций: Зевс, Гермес, Неизреченный и Невидимый, Эль, Ягве, Адонаи и ангелы, – казалось бы, терялся самый смысл силы и власти единственного заклятия. Оно рассыпалось в хаос образов и имен: еврейских, сиро-финикийских, вавилонских, персидских, греческих.

Вероятно, наиболее загадочный аспект мнемонического искусства гностиков был связан с представлениями о множестве небес, через которые душа умершего проходит, восходя к горнему миру и встречая на своем пути препятствия со стороны духов. Эти духи должны были побеждаться различными заклинаниями и тайными именами ангелов-архонтов, известными гностиком и прочно хранимыми в его памяти. Порог памяти служил в какой-то мере и чертой экзистенциальной. Память – гнозис нужно было суметь пронести через границу жизни и смерти. Прижизненное *запоминание* имен и их посмертное *припоминание* определяло судьбу возвращения души из скитаний на земной чужбине в свой истинный небесный дом. Забвение имен преграждало путь возвращения души на метафизическую родину.

Гностическое знание представляло собою отнюдь не только отвлеченный гнозис, приоткрывающий высшие тайны богопознания, но и практическое знание

заклинательных формул и имен-сущностей, которые должны были служить своего рода *паролями* для прохождения космических духовных преград. Пространственное подобие модели космической луковицы и слоистой структуры человеческого сознания превращало цепь имен – переход от одной опорной точки памяти к другой – в символический путь припоминания души некой лежащей за пределами существования, за порогами памяти абсолютной первосущности – истинного дома души, упавшей в мир.

Тайные имена – вехи, остановки на этом пути припоминания-возвращения. Гностические сочинения, подобно египетским заупокойным тестам, порою представляли собою бесконечно длинные перечни труднопроизносимых имен. Среди них ангелы, архонты, эоны. «Апокриф от Иоанна» может дать ярчайший пример подобных низок тайных имен: «Семь [ангелов]: Михаэль, Уриэль, Асменедас, Сафаса-тоэль, Аармуриам, Рихрам, Амиорпс. И тот, кто над чувствами, Архендекта; и тот, кто над восприятием, Дейфарбас; и тот, кто над всем воображением, Уммаа; и тот, кто над согласием, Аахиарам; и тот, кто над всем порывом, Риарамнахо» (*Ап. Ин.* 17.30-18.2). Цепи имен будто намеренно подобраны так, чтобы оказаться за пределами возможностей обычной памяти. Неспособность запомнить их человеком, не обладающим особой мнемонической одаренностью, представляется вполне очевидной. Для чего же возникла максима *запоминать* то, что заведомо *незапоминаемо*? Что это – метафора бесконечной удаленности земного человека от Божественной запредельности? Знак невозможности ее достижения? Или, может, жестокая издевка над немощью человеческой памяти в ее несопоставимости с полнотой памяти Универсальной?

Чтение сочинений, которые служили сакральной первоосновой мнемонического искусства гностиков, подобно перебору четок имен. Они имеют очевидное сходство не только с древними египетскими, персидскими, индийскими текстами, но и невольно вынуждают вспомнить греческие описания «чудесной» памяти Симонида Кеосского, Хармада Афинского или Метродора Скепсийского. К тому же и сама античная мнемотехническая система, один из основных принципов которой предполагал соотнесение имен с космическими объектами, пространственными элементами, числами или частями тела, была во многом сходной с тем, что так ярко иллюстрирует, к примеру, такой гностический фрагмент:

«И множество ангелов подступило к нему, Иалтабаофу... Первый начал создавать голову: Этерафаопе Аброн создал его голову, Мениггесстроеф создал его головной мозг, Астерехмен – правый глаз, Фаспомохам – левый глаз, Иеронумос – правое ухо, Биссум – левое ухо, Акиореим – нос, Банен-Эфроум – губы, Амен – рот, Ибикан – коренные зубы, Базилиаде – миндалевидные железы, Аххан – язычок, Адабан – шею, Хааман – позвоночник, Деархо – гортань» е1с. (*Ап. Ин.* 15.20-16.22 и сл.). Подобные загадочные перечни тянулись стих за стихом, глава за главой, страница за страницей. Имена, казалось бы, призваны отнюдь не облегчить, а до крайности усложнить запоминание: Латойменпсефей, Гормакайохлабар, Анесималар, Фрпифро, Диолиמודраз, Иамаекс, Архентехф, Марэфнунф... Еще более усложняла запоминание и гностическая традиция применения *числовых шифров*, призванных скрыть знание тайных имен от непосвященных. Так, в учении Василида сумма цифр в имени верховного

Творца «Абракас» была равна 365, числу дней в году и числу небес космического мироустройства.

Магико-мнемонический сплав всевозможных фантастических существ, чисел и сущностей с подчеркнута непамятуемыми именами становился объектом едких нападок, своей громоздкостью и туманностью неоднократно вызывая иронические усмешки и острую критику как со стороны христиан (сочинения Ипполита, Ириней, Епифания и др.), так и со стороны греческих интеллектуалов. «Есть еще один пункт в их учениях, который попросту вызывает отвращение, – писал Плотин в сочинении «Против гностиков». – В якобы священных формулах, которые ими же и сочинены, они вещают о самых божественных, трансцендентных сущностях просто произнося заклинания, заговоры и напоминания о предшествующих событиях. Они уверяют, что высшие силы, послушавшись призыва и ведомые словом, станут служить нуждам любого из тех, кто обучен ими подобным трюкам: каким-то мелодиям, звукам, особым образом направляемым вздохам, шипящим плачам, взываниям и т.п., чему приписывается магическая власть над истинно сущим. Хотелось бы знать, как, по их мнению, подобные вещи могут воздействовать на бестелесные субстанции. Неужто им не очевидно, что сила, которую они приписывают собственным словам, так бесконечно далека от величия Божия?» (Эннеады. П. 9.14) [7, с. 222].

Задолго до Оккама противники гностицизма в образцах его «лжеименного» мнемонического искусства загромождать память тысячами ненужных имен были в праве увидеть всего лишь повод для выражения скепсиса в отношении подобных попыток *умножать сущности без необходимости*. Чудовищное смешение разноязычных слов и выражений в гностических заклинательных формулах неслучайно ставило в тупик противников гностицизма. В иных магико-мнемонических традициях обычно применяли относительно немного кратких, легко запоминающихся слов и звуков. Чем их было меньше и чем они были проще, тем глубже они прочерчивали борозду-след в памяти заклинателя. В гностической магии, напротив, сосуществовало нескончаемое множество имен. К тому же все они, как правило, были подчеркнута сложными, трудно запоминаемыми, готовыми вот-вот улетучиться из памяти и предполагающими непрерывное усилие повторения. Однако все же подобная критика могла быть вызвана и, скорее всего, была вызвана непониманием конечных целей этой мнемонической системы, внутренне вполне логичной и обоснованной.

Гностическая мнемоника священного была нацелена не только и не столько на грядущее *посмертное* восхождение к внемирному Первоначалу, но и, главным образом, на *прижизненное* высвобождение сознания из оков мира. Попытка запомнить, на первый взгляд, бессмысленные сочетания букв и звуков была занятием отнюдь не бессмысленным. Сознание, обраставшее тысячами имен невидимых духовных сущностей, словно бы стремившихся заполнить собою весь объем памяти, восходя по цепям имен и названий от одного неба к другому, от одной онтологической отметки к другой, было призвано все более прилепляться к горнему миру и открепляться от памяти о дольном.

Исступленное «языкоговорение» требовало невероятного, стремящегося

ко всеохватности объема памяти и ее непрерывного напряжения. Воистину надчеловеческое усилие потребовалось бы, чтобы удержать в памяти перечни имен, постепенно перерастающие из линейных цепей в орнаменты слов, складывающиеся в сложнейшие узоры букв, сплетения звуков и во все нарастающей плотности массы запоминаемого становящиеся символом недостижимой полноты Памяти Плеромы. Не к человеческой, но к *сверхчеловеческой* безграничной памяти, в конечном счете, обращены бесконечные россыпи тайных имен. Тем самым понятие *знающий*: обладающий магическим гнозисом становилось, в какой-то мере, синонимом понятия *помнящий*. Хранителем гнозиса была память. Стоило лишь порождению сатаны – забвению – выхватить из памяти заклинателя тайные имена, стереть магические заклинания, как человек лишался знания, переставал быть знающим. Он утрачивал гнозис: вновь погружался в объятия тьмы невежества.

Человеческая память – бесформенный сосуд. Он может наполняться хаосом временных вещей и служить хранителем любого знания, в том числе иллюзорного, обманчивого, темного. Гнозис не только чеканит и кристаллизует формы этих бесформенных вместилищ, придавая им определенные очертания. Гнозис становится самым содержимым памяти, наполняя ее Жемчужинами нездешней вечной Истины. Гностическая мнемоника должна была очистить сосуды душ от внешних знаний и начертать в сердцах письма памяти об Ином, тайном знании неявного мира. Память, которой вверяет себя гнозис, требовала неослабного порыва к Иному, отсутствующему в этом мире.

Чем более сложные буквенные и словесные сочетания гностик способен был удерживать и перебирать *в памяти*, тем глубже *впадал в забытье*: в прямом и абстрактно-символическом смысле забывал о здешнем существовании. Подобная эскапическая мнемоника – один из способов гностического бегства от мира и самого себя. Это столь же *припоминание*, восходящее ступень за ступенью от падшего мира к Абсолюту, сколь и *забывание*, шаг за шагом, отпавшего он него мира. Гностический дуализм неуклонно диктовал искусству магической памяти закон *или-или*. Или память о высшем – забвение низшего, или припоминание низшего – забывание о высшем. Третьего не дано. С одной стороны – *Свой*, небесный, подлинный дом души. С другой стороны – ее временное пристанище в *чуждом*, злом и исполненном страданий мире. Они разделены многоярусным порогом памяти о противоположном. Тем же многоступенчатым переходом, который отделяет *свою* родину на земле от *Чуждого* запредельного Бога. Искусство тайных имен и было, по сути, способом поддержания усилия преодоления этого слоистого порога, осуществлением второй части гностического призыва «Встань и помни» – духовным праксисом *непрерывного памятования об Ином*.

Выводы. В забывании земного мира и припоминании изгнанниками забытого Дома состоял главный смысл гностической мнемоники. Трагизм подобного мирозерцания заключался в том, что Дом этот был выстроен в недостижимом Абсолюте. Высшая цель восхождений духа трансцендентна миру. И потому мнемоника *запоминания запоминаемого лишь* звала к недостижимому, немислимому, запредельному, но

никогда не приводила к нему. Ужас – в бесконечной *пропасти между человеком и миром, миром и Богом*, пропасти, которая в гностицизме оставалась непреодолимой. Рассказы о спусках Божеств в мир и восхождениях души к Богу лишь обрисовывали берега этой бесконечной пропасти, но мост был построен из слишком хрупкой субстанции, а именно, памяти.

Метафизический разрыв между человеком и миром, миром и Богом невозможно заполнить цепями имен. Этот зыбкий мост во вневременное и внепространственное неизбежно рухнет, лишь только человеческая память откажется помнить цепь букв, слогов и странных слов «Латойменпсефей, Гормакайохлабар, Анесималар» Лишь на миг хранитель гнозиса, подобно Софии Премудрости, впадет в обморок забытья, душа его, отвлеченная соблазнами мира сего, тотчас *лишится гнозиса*.

Зов Иного уводит человека от себя самого или приводит к себе самому? В гностических учениях Абсолют был слишком высоко вознесен над личной памятью человека. Этот Чужой Бог был отделен от мира слишком большим числом покровов преград, чтобы помнить о каждой человеческой душе так, как индийский Брахма, иудейский Яхве или христианский всевидящий Господь. Связь человека и Абсолюта у гностиков держалась на человеческой: слишком непрочной памяти. Может, этого чувство экзистенциального неуютя и безысходного смятения охватывает каждого, кто знакомится с сочинениями гностиков.

«Истинная жизнь отсутствует. Но мы существуем в мире. Метафизика возникает и держится на этом алиби» [6, с. 73] – говорит современный богослов и философ, убеждая нас в том, что метафизика и есть не что иное как движение, уводящее в «чуждое вне-себя», в «иное место», в абсолютно Иное. Это безмерное метафизическое желание может подарить встречу лицом к лицу с Абсолютом, но может забросить человека в холод пустоты. В том Доме, куда звала вернуться гностическая память, невозможно жить, ибо это Дом несуществования. Но и в этом телесном доме существования – в мире, в котором человек страдает и который ненавидит, – гностику жить не вмоготу, ибо память зовет его выйти отсюда. Изгнанный из обоих домов и не вернувшийся ни в один из них, он мечется между памятью и забвением как бесприютный скиталец.

Литературы:

1. Апокрифы древних христиан: исследования, тексты, комментарии. – М.: Мысль, 1989. – 336 с.
2. Гностики, или О «лжеименном знании» / Пер. с коптск., древнегреч., англ., испанок. и др. – К.: УЦИММ-ПРЕСС, 1997. – 478 с.
3. Йонас Г. Гностицизм (Гностическая религия) / Пер. с нем. – СПб.: Лань, 1998. – 384 с.
4. Карсавин Л.П. Глубины сатанинские (Офиты и Василиды); София земная и горная // Гностики, или О «лжеименном знании». – К., 1997. – С. 230-252; 346-354.
5. Кюмон Ф. Мистерии Митры / Пер. с фр. – СПб.: Евразия, 2000. – 320 с.
6. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб.: Университет. кн., 2000. – 416 с.
7. Плотин. Сочинения. Плотин в русских переводах / Пер. с древнегреч. – СПб.: Алетейя; М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1995. – 672 с.

8. Поеное М.Э. До-христианский гностицизм; христианский гностицизм // Гностики, или О «лжеименном знании». – К., 1997. – С. 13-34; 149-201.

9. Поэтические гностические и апокрифические тексты христианства. – Новочеркасск: Сагуна, 1994. – 320 с.

10. Торчинов Е. Гносисигностицизм // Йонас Г. Гностицизм (Гностическая религия) / Пер. с нем. – СПб.: Лань, 1998. – С. 3-9.

«ІНЖЕНЕРНИЙ РОЗУМ» У КОНТЕКСТІ ЗМІНЮВАНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ

Гуманітарна традиція філософії техніки дозволяє інтерпретації означеного феномена в залежності від раціоналізації суспільства, його культурної і соціальної диференціації. Дослідження інженерного розуму передбачає звернення до аналізу ролі техніки як інструменту цілеспрямованих впливів на природу, який корелює з типами раціональності. У критиках розуму прихильники гендерної рівності і мультикультуралізму, як правило, зводять розум до якогось одного типу раціональності (за М. Вебером – «цілераціональність»). За Ю. Габермасом, це розум інструментальний і стратегічний, який, як зазначає А.М. Єрмоленко «здійснюється на основі суб'єкт-об'єктних відносин, де інший, зокрема й інша культура, постають як предмет «воли до влади» [1, с. 10]. Таким іншим, який є об'єктом інженерної діяльності, виступає природа. Початком впливу на природу може слугувати період в ситуації зміщення акценту з природи, що творить, на природу, яку творять. З конкретною долею умовності відношення до природи означеного періоду можна було б назвати «споглядальною раціональністю» часів, коли рівень технічних знань уособлювався в спеціалізовано-рецептурних, емпірично-технічних знаннях із зростаючими та ускладнюваними технічними процедурами. Для їх розуміння потрібні були спеціальна підготовка та постійне тренування. Технічні знання цього типу носили помітно виражений сакральний характер, ретельно охоронялись від стороннього ока та як таємниця передавались спочатку всередині родини: від батька до сина. Пізніше, за часів ремісництва, всередині цеху: від майстра до підмайстра [2].

Наука й техніка цього періоду суттєво не впливали одна на одну, існуючи паралельно, постать легендарного Архімеда – виняток, який підтверджував правило. Епоха технічних машин ще не настала. До найбільш важливих технічних винаходів цього періоду відносять плуг, сирцеву цеглу, ткацький станок. Це був базис промислових цивілізацій [2]. Головне призначення технічних інструментів, що застосовувались, – розширення можливостей природних органів людини, збільшення її фізичної моці. Специфіка технологій виробництва ремісницького типу була в тому, що засвоювалися та відтворювалися вже сформовані структури практичної діяльності. Ремісницька технологія була консервативною, вона не потребувала присутності людини, яка б спеціально займалася перебудовою та організацією технологічного процесу. Основним місцем зосередження виробничого циклу була ремісницька майстерня.

Ремісницький тип техніки панував в античності й середньовіччі. Вже давні греки «володіли технічними знаннями та науковим розумінням, достатнім для того, щоб створити індустриальні машини та передбачити XVIII століття, – стверджує відомий історик науки М. Льюїс. – А замість цього вигадували механічні фокуси та конструювали іграшки для розваг під час свят» [3, с. 19-20]. Наприклад, Аристотель вважав, що винаходи «зادля вдоволення необхідних потреб» менш цінні, ніж винаходи задля розваги [4, с. 67]. Ставлення цехового ремісника до створеного ним

було благоговійним, бо було частинкою його самого. Поняття «зразкового продукту» мало моральну оцінку, бо членом цеху міг бути лише сумлінний робітник, який чесно працював і виробляв високоякісну продукцію. Турбота про якість кожного виробу, виготовленого ремісниками, вказує на відсутність масового виробництва, обмеженість ринку збуту.

Наука цього типу була споглядальною, прагнула до максимально повного охоплення суцього. Відсутність потреби у філософському осмисленні феномена техніки, цілком вірогідно, була пов'язана не тільки з традиційною перевагою технічних знань та розуму перед знаннями та розумом практичним, до якого віднесли всі технічні дисципліни, але й недостатнім розвитком самої техніки. Тому ніяких концепцій філософії техніки, спеціальних робіт, присвячених філософському дослідженню «техне» не існувало, замість цього розглядалися проблеми використання та застосування технічних пристроїв інженером, підтип якого сформувався приблизно в кінці XIX століття. Панування науки та техніки відкривало новий спосіб впливу на природу – промислове виробництво. Причому цей новий промисловий вплив на природу носив усе яскравіше виражений руйнівний характер. Природа нищівно експлуатувалася заради отримання прибутку. Технічні знання переживали епоху розквіту, функціонування науково-теоретичних, технічних знань оформлювалось у технічні теорії [5, с. 99]. Виникає спеціалізований понятійний апарат зі своєю однозначною семіотикою. Утворюються абстракції усе більш високих порядків та ідеалізовані об'єкти, що формують речове поле теоретичних технічних наук. Народжуються нові системи, які не мають аналогій у звичайній практиці. Як протилежне поняттю «практика» з'являється поняття «науковий досвід» з чітко фіксованими критеріями, наука стає лідером по відношенню до техніки.

Діяльність інженера, особливо винахідницька, вимагає застосування не тільки евристичних, але й наукових методів. Інженерна розумова діяльність виявляє тенденцію до універсалізації та поширення у всіх сферах людського життя. Набирає сили тенденція до спеціалізації та систематичного дослідження окремих сторін об'єкта («знати усе про мале»). Формується новий ідеал науки: на зміну розумово-споглядальному способу розмірковування, заснованому на дотриманні суворих логічних принципів, приходять експериментальна наука, головними знаряддями якої стає досвід та технічний експеримент. Поява багатьох наукових та технічних дисциплін у XIX-XX століттях складає могутній фундамент для розквіту науково-технічної (фундаментальної та прикладної) інженерної освіти. На зміну паровим машинам, станкам прийшли замкнуті автоматизовані технічні системи, які повністю витіснили ручну працю машинною. У той же час набула поширення багатоукладність більшості конкретних технічних систем: частини, вузли, підсистеми яких уособлюють різні епохи через уречевлення наукових знань, опрідметнених у них. На ядерній електростанції реактор складає єдину систему з теплотехнічною епохою паровозів та машинним енергогенератором. Особливості технологій виробництва інженерної стадії склалися в основному в епоху еволюційного розвитку технологій. Запрацював принцип «технологія народжує технологію». Створення технологій «на замовлення» привело до поєднання технології з природничими науками, що, у свою чергу, стимулювало наукові дослідження. Таким

чином, техніка онаучнювалася, а наука технізувалася, наслідком чого став науково-технічний прогрес, який привів до науково-технічної революції, тобто до перебудови всього техніко-технологічного базису суспільства.

В результаті розвитку автоматизації техніки на перший план остаточно виходять не фізичні можливості людини, а сила її інтелекту, що реалізується за допомогою технології, де інтелект виконує функції організатора, і творця, і контролера технології. З'являються нові джерела енергії: електрична, атомна і т.д. Соціокультурний зміст епохи розглянутого історичного підтипу характеризувався значним підвищенням соціального статусу інженера в суспільстві, а також зростанням антагоністичних протиріч у техногенних суспільствах, зумовлених проблемами капіталістичного способу виробництва. Саме в цей період відбувається серйозний поворот філософії в бік усвідомлення феномену техніки, виникає відносно самостійна дисципліна – «філософія техніки», в основу якої було покладено співвідношення «людина-техніка», що і привело до появи в межах вже філософії техніки взаємовиключних тенденцій: інженерної і гуманітарної.

Прибічники інженерної традиції філософії техніки вважали, що ненадійною ланкою в наведеному співвідношенні є людина, її фізіологічна, психологічна, професійна нездатність діяти з максимальною ефективністю в екстремальних ситуаціях. Вони бачили вихід в контролі технікою, для людини залишалась роль додатку, сторожа – й не більше. Головне завдання полягало в забезпеченні надійності та безпеки техніки шляхом обмеження людини, того, що англійці називають «фул пруф» (захист від дурня). Представники гуманітарної традиції філософії техніки, в свою чергу, були впевнені, що основна загроза йде від техніки. Життя багате на різноманітні прояви, усі позаштатні ситуації передбачити неможливо, тому головна надія покладалася на людину, що керувала технікою, на її майстерність і вміння діяти в екстремальних ситуаціях, а головне – не допускати останніх.

Навіть таке поверхове ознайомлення із концепціями філософії техніки свідчить про дуже умовне вживання поняття «інженерний розум». Адже у центрі уваги перерахованих концепцій була не техніка, а співвідношення «людина-техніка». Природа уявлялась бездонною коморою, багатства якої, як здавалося на той час, невичерпні, тому природу сприймали як якусь константу, і всі зусилля спрямовувались на технічне забезпечення людини додатковими благами, на технічну безпеку людини і т.д. Із врахуванням сказаного можна стверджувати, що йшлося не про інженерну або гуманітарну традиції філософії техніки як такої, а про гуманітарну традицію, у вузькому значенні слова, як гармонізацію відносин «людина-техніка» без урахування природної складової.

У сучасних умовах формується підтип «системотехніка», який дозволяє побачити паростки майбутнього суспільства, що тільки зароджується і характеризується яскраво вираженим прагненням гармонізувати природну й технічну складову. Ілюзія щодо постійних, невичерпних багатств природи зникла, у людини зростає усвідомлення своєї провини й причетності до зростання техногенного навантаження на природу, що, в свою чергу, вимагає високого рівня технічних знань. По суті це вищий ступінь раціонального узагальнення в техніці, який реалізується у створенні надскладних технічних систем на основі комплексного технічного поєднання галузей сучасної техніки та технічних

наук. У системотехніці наукові знання проходять повний цикл функціонування – від їх отримання до використання в інженерній практиці. Причому якщо природничі науки вказують на межі можливого у техніці, то науки гуманітарні, соціально-економічні обґрунтовують межу її доцільного застосування. Системотехнічні завдання полягають у тому, щоб забезпечити інтеграцію частин складної системи в єдине ціле та керування процесом створення цієї системи. Величезна увага приділяється системній інтеграції самої інженерної діяльності та міждисциплінарних технічних досліджень. Розв'язання цих завдань стимулює розвиток такої галузі філософії, як філософія техніки.

Особливості технології виробництва, які реалізуються на рівні системотехніка, мають такий вигляд: «Системотехнічна діяльність здійснюється різними групами фахівців, які займаються розробкою окремих підсистем. Розчленування складної технічної системи на підсистеми здійснюється за різними ознаками: відповідно до спеціалізації в технічних науках; проектувальних та інженерних групах; відповідно до організаційних підрозділів, що склалися. Кожній підсистемі відповідає позиція окремого спеціаліста, це не обов'язково окремих індивід, але і група індивідів, і цілий інститут, коли фахівці пов'язані між собою завдяки існуючим формам розподілу праці, послідовності етапів роботи, загальним цілям і т.д. Крім того, для реалізації системотехнічної діяльності потрібна група особливих фахівців, універсалістів-координаторів (головний конструктор, керівник теми, головний спеціаліст проекту або служби наукової координації, керівник науково-тематичного відділу). І ці спеціалісти здійснюють координацію так само, як і науково-тематичне керівництво і в плані об'єднання окремих операцій системотехнічної діяльності в єдине ціле» [6, с. 355]. Системотехнік займається розробкою надскладних технічних систем, значною мірою це техніко-гуманітарні системи, орієнтовані на реалізацію принципу «не зашкодити!» Соціокультурний зміст діяльності системотехніка зумовлений умовами інформаційно-технічного суспільства, яке слід розглядати як вищу стадію в межах техногенної цивілізації. Головною ознакою є зростання значення інформації в житті суспільства порівняно з речовиною та енергією, які до цього часу визначали темпи розвитку світової цивілізації. Ці зміни отримують підтримку та оформлення у вигляді проектування, яке реагує на зміни проблемної ситуації, вимагають врахування внутрішніх та зовнішніх чинників, визначають ступінь унікальності проекту та умов його реалізації [7, с. 8]. Великого значення набуває поняття організаційної культури, яка включає в себе ідеї, переконання членів організації, традиції, набір правил і прийомів рішення різних проблем, стандартів поведінки, які поділяють усі члени спільноти. Інституціонально вони являють собою сукупність стереотипів поведінки, символів, ритуалів і міфів, які відповідають цінностям, що притаманні підприємству і передаються кожному члену організації із уст в уста як життєвий досвід [8]. Наукова раціональність інкарнована в конкретних особах-носіях. Інженер, науковець. Досить часто це одна і та ж особа, засвоюють всю нормативну систему раціональності і логіку утворення смислу, а також навички інтерсуб'єктивної взаємодії в рамках наукової спільноти. Велике значення у цьому процесі формування і руйнування раціональних установок має соціокультурний контекст. Криза раціональності пов'язана з руйнуванням стійкого ментального каркасу

– раціонального ядра певної епістемологічної структури і передбачає залучення пластів безструктурного ментального поля, яке не може бути охоплене ніякою системою раціональності, але завжди присутнє в культурі. Це область соціокультурних флуктуацій, яка забезпечує стабільність раціонального каркасу, який уже склався, і можливості зміни його структури, – це сфера соціокультурного несвідомого, у яку занурена вся система культури [9].

Усе зазначене змушує по-новому подивитись на поняття якості життя людини як інтегральний показник рівня розвитку суспільства. При всіх вражаючих уяву успіхах науки і техніки, створення величезного за масштабами світу речей та банків інформації життя людини, загалом, не стало безпечнішим та щасливішим, здоровішим та багатшим. Навпаки, виникла загроза перетворення людини на слугу роботизованих комп'ютерних систем, що хвилює не тільки письменників-фантастів, але й серйозних вчених та політиків. Зростання числа техногенних катастроф, відмова, здавалося б, найнадійнішої техніки змушують ще раз повернутися до переоцінювання цінностей світу технічних наук, структури інженерного мислення, необхідною складовою якого стає гуманітарне знання, покликане забезпечити гармонійне поєднання природи-техніки-людини.

Це стимулює подальший розвиток філософії техніки, з'являється нове розуміння гуманітарної традиції, засноване на критичнішому ставленні до результатів науково-технічного прогресу. Основною ідеєю є пошук шляхів гармонійного поєднання природи, техніки, людини. Саме в цьому новому прочитанні гуманітарної традиції філософи вбачають шлях до спасіння людства. Стає зрозумілим, що на етапі передінженерного мислення, який був характерним для першого і другого історичних типів розвитку техніки, питання про філософію техніки як такої, а тим більше про її гуманітарну традицію, не ставилось, оскільки роль технічних засобів була непомітною, досить «скромною», і, в кращому разі, мова йшла про окремі аспекти техніки: спільність і відмінність між природним і штучним, про природу технічного тощо З появою інженерного мислення, яке виникає в межах третього історичного типу розвитку техніки, з'являється гостра необхідність осмислення позитивних і негативних наслідків для природи і суспільства з боку техніки, що стрімко розвивається і стимулює потребу в особливій галузі філософської рефлексії – філософії техніки.

У початкові періоди інженерного техніцизму, коли ключовою фігурою був механік та інженер, переважала інженерна традиція формування філософії техніки, сповнена нестримного оптимізму та ейфорії. З виходом на авансцену системотехніка стала набирати сили гуманітарна традиція філософії техніки, яка унаочнила негативні характеристики технічного розквіту і намагалась запропонувати рецепти гармонізації ситуації, що склалася. Виходячи з цього, основним завданням філософії техніки у сучасних умовах слід вважати орієнтацію на запобігання та усунення негативних наслідків науково-технічного прогресу, розробку філософсько-методологічних основ розв'язання глобальних проблем сучасності. Такий підхід виражає сутність гуманітарної традиції філософії техніки, постулює нове розуміння гуманітарної традиції, дозволяє по-новому подивитись на предметне поле філософії техніки і створює необхідні передумови продукування конструктивних ідей [10, с. 8]. Варто підкреслити, що гуманітарна

традиція філософії техніки – ключ до вирішення глобальних проблем сучасності.

Є потреба й у визначенні наукового статусу філософії техніки з урахуванням міждисциплінарних меж її існування. Демаркаційні уточнення ускладнені міждисциплінарним характером її існування, включеністю технічної проблематики у філософські (філософія науки, соціальна філософія, етика, філософська антропологія), суспільні (політологія, культурологія), технічні, природничі науки. Однак це не означає розчинення предметної області філософії техніки. Є всі необхідні підстави стверджувати про відносну її самостійність, оскільки вона має власну, властиву тільки їй предметну область дослідження. Слід погодитись з відомим автором В.Г. Гороховим, який стверджував, що предмет філософії техніки, «по-перше, досліджує феномен техніки в цілому, по-друге, не тільки її іманентний розвиток, але і місце у суспільному розвитку в цілому, а також, по-третє, бере до уваги широку історичну перспективу» [7, с. 391].

Все вищезазначене дозволяє зробити узагальнення та висновки: техніка є результатом складного соціокультурного розвитку людини, складного процесу еволюції людської природи. Тенденція постійного вдосконалення техніки простежується при зміні історичних типів її розвитку: від найпростіших камінних ручних знарядь через ремісницькі технічні інструменти і пристрої до парових машин й електричних верстатів, а від них – до надскладних автоматизованих систем [11]. З появою інженерного мислення, що виникло у межах третього історичного типу – інженерного техніцизму, з'являється гостра необхідність осягнути позитивні й негативні наслідки застосування техніки, виникає філософія техніки як особлива область філософської рефлексії, що досліджує найзагальніші закономірності, тенденції розвитку техніки в суспільстві для розробки філософсько-методологічного забезпечення програм розв'язання глобальних проблем через взаємодію природи, людини і техніки, що позначено і змінами типів раціональності, її урізноманітненням.

Література:

1. Єрмоленко А. Філософія – гарант практичного розуму // Філософська думка. – Київ, 2003.- №2.
2. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1989.
3. Льюис М. История физики. – М.: Наука, 1970.
4. Аристотель. Сочинения в 4-х т.; Т. 1. –М.: Мысль, 1976.
5. Корпухин В.А., Суханов Б.М., Шароградский В.И. Методологические основы естественных и технических наук. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1979.
6. Кобиляцький Л.С. Управління проектами. – К.: МАУП, 2002.
7. Степин В.С., Горохов В.Г., Розов М.А. Філософія науки и техники. – М.: Контакт-Альфа, 1995.
8. Цивилизационные модели современности и их исторические корни / Ю.Н. Пахомов, С.Б. Крымский, Ю.В. Павленко и др. Под ред. Ю.Н. Пахомова. – К.: Наукова думка, 2002.
9. Нежинский И. Проблема научной рациональности в социокультурном контексте современности // Философская и социологическая мысль. – 1994. – №3-4.
10. Ленк Х. Размышления о современной технике. – М.: Аспект-Пресс, 1996.
11. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. – М.: ГУВШЭ, 2000.

Гуменюк Т.К.

ЭСТЕТИКА ПОСТМОДЕРНИЗМА. КОНЕЦ СТИЛЯ?

То, что именуется постмодернизмом, – чрезвычайно многоплановое образование, проросшее почти во все слои современной культуры. Оно представлено на философском и близком к нему уровне, во многих гуманитарных дисциплинах, в художественной критике, публицистике, в способах деятельности средств массовой информации, не говоря уже о литературе и искусстве.

Тематическая широта публикаций постмодернистов, метафоричность их дискурсов, значительная компилятивность мысли, ультрадиалектические формулировки, множество неологизмов, изыски стиля – всё это создаёт серьёзные трудности при попытках чётко определить их идейные и тем более концептуальные новации. Зато вполне ясно выражены основные интенции: сокрушающая критика традиционных ценностей, рационализма, гуманизма, историзма, радикальное неприятие современной социальной самоорганизации, отрицание возможностей отдельной личности быть ответственной за свои решения и действия, её способности противостоять могуществу надличностных структур (социально-политических, идеологических и пр.).

Освобождение от гнёта власти, традиционных ценностных регулятивов, привычных норм, правил, социальных зависимостей – вот лейтмотив большинства постмодернистских рассуждений. Навязываемые нам «метадискурсы» есть механизм власти, способ порабощения человека, сами же «метадискурсы» недоказуемы, иллюзорны. Истина – не более чем «реликтовый принцип», следовательно, не существует «привилегированных дискурсов». А это знаменует неограниченный плюрализм, тотальный либерализм в производстве и выборе дискурсов. Разве что при выборе можно отдавать предпочтение прагматическим соображениям и, конечно же, установкам на оригинальность, новизну, игровую изобретательность. Скепсис, релятивизм, нигилистические тенденции, призывы к тотальной деконструкции субъекта и исторических традиций западноевропейской культуры составляют, по общему признанию, характерные признаки постмодернистской идеологии.

Я привела несколько упрощённую «выжимку» из идейного багажа постмодернизма, который выражает мироощущение, умонастроение, самочувствие «авангардистского» слоя интеллектуальной элиты, отображает вместе с тем некоторые черты массового сознания в постиндустриальном обществе. Мы вступаем в информационное (постиндустриальное) общество, и негативные феномены, будем надеяться, выражают черты его первой, незрелой фазы, когда ещё не выработаны адекватные юридические и иные способы обуздания своеволия и своекорыстия владельцев средств массовых коммуникаций, сонма пишущей, вещающей, вопящей, рекламирующей свой товар братии, когда ещё не учреждены эффективные обратные связи, обратные коррекции от потребителей информации к её производителям, когда интеллектуальный и моральный уровень массы этих потребителей пока ещё не обеспечивает такого влияния.

Несомненно, постмодернизм – знамение начавшейся информационной эпохи,

тех существенных преобразований в системе культуры, которые были вызваны бурным развитием информационных технологий и разнообразных средств массовых коммуникаций. В течение каких-нибудь двух-трёх десятилетий во сто крат умножилось число деятелей на ниве массовых коммуникаций и массовой культуры.

Мы наблюдаем уникальную по масштабу и глубине деформацию в системе культуротворческой деятельности, напоминаящую, впрочем, некоторыми чертами «фельетонную эпоху», столь красноречиво описанную Германом Гессе в его «Игре в бисер». Особенно ярко это проявилось в последние годы: «...именно тогда среди интеллектуалов стали распространяться ужасающая неуверенность и апатия, стремительно упали до весьма скромного уровня духовные потребности и достижения» [2, с. 46]. «Путь к общественному признанию, почёту, славе и комфорту ведёт теперь не через аудитории, семинары и докторские диссертации: низко павшие интеллектуальные профессии обанкротились тогда в глазах всего мира... Тем талантам, которые стремились к блеску и поклонению, пришлось отвернуться от постылой и неблагодарной духовности и посвятить себя другим видам деятельности, где их уделом стало добывание денег и благополучия» [2, с. 56].

Название данной статьи навеяно книгой Бориса Парамонова «Конец стиля», популярного на Западе и у нас публициста, вдохновенного крушителя «репрессивной культуры» с её традиционными нормами и ценностями. «Уничтожен «гносеологический субъект», носитель нормативного сознания, картезианского *cogito*, то есть как раз конструктор всяческих общеобязательных истин, творец стилей, стиля» [3, с. 14-15]. И это есть достижение подлинной демократии, которая не вправе навязывать отдельному человеку общие для всех ценности. Поскольку с установкой на поиск истины покончено, остаётся только личная правда, пригодная исключительно для индивидуального употребления. «Демократия и есть постмодернизм» [3, с. 5]. Это – конец «деспотизма формы», прежде всего в искусстве, «смерть морализма как отвлечённого начала» [3, с. 17], «ухмылка при слове «красота»» [3, с. 138]. «Постмодернизм – это ирония искущённого человека, который понимает, что секс важнее сублимации» [3, с. 19], «ирония по отношению к любым «результатам»» [3, с. 19]. При этом Б. Парамонов наставляет: «Нигилизм должен быть не пафосом, а иронией» [3, с. 72]. В такой форме он лучше достигает своих целей.

Итак, казалось бы, речь идёт о конце стиля, но на самом деле Борис Парамонов – писатель не только яркий и пронизательный, но – хоть сам он и называет моду и стиль реликтами самосознания – модный и стильный.

Ибо его (а наряду с ним можно было бы назвать многих) стиль мышления – это стиль мышления сообщества, основанный на понимании того факта, что: «Истина суждений опыта относится к нашей системе координат» (Л. Витгенштейн). Только сейчас современность стала подлинной современностью – в тот момент, когда мы можем вместе с Нельсоном Гудменом сказать: мы знаем теперь «множество миров, их зависимость от символических систем, которые мы конструируем, многообразие стандартов правильности, которым подчиняются наши конструкции» Гудмен в «Способах построения мира» подчёркивает: существеннейшим результатом современной

философии является то, что «она началась с кантовской замены структуры мира структурой духа и пришла в конце концов к замене структуры понятий разнообразными структурами символических систем науки, философии, искусств, восприятия и повседневной речи. Движение идёт от одной единственной истины и одного изначально данного мира к процессу порождения многообразия верных и при том конфликтующих вариантов или миров» [9, с. 10].

Всё это напоминает субъективизм, и многие усматривают неизбежные следствия программы субъективизма в тезисе несоизмеримости теорий и релятивности истины. При этом упускается из виду, что никто не отбрасывает важное требование когерентности высказываний. В рамках определённого эпистемологического профиля все знания, имена и значения занимают своё место в совокупности концентрических кругов, которые (в центре – принципы, и на периферии – следствия) образуют структуру теории. Всякий отдельный акт познания связан в подобной структуре с другими актами; всякий акт имеет контексты и актуализирует новые связи. Контекстуальность реляционирует познавательный акт, не приводя к его релятивизации в смысле произвольности. Плюрализм не уничтожает тот мир, в котором мы живём. Но принятие вещного мира не означает принятия всегда уже ставшего мира, в большей мере это означает принятие определённой формы языка, определённой концептуальной схемы и их правил, а также и того, что правильность наших решений можно обосновывать различным образом. Итак, мой взгляд на мир и мои предпочтения избираются отнюдь не на таких истинностных условиях, которые имеют в своём основании одно единственное выделенное бытие. Поэтому данный мир встречает нас в различных ипостасях, которые мы выбираем для данной встречи.

Философия и теория науки, говорящая это, приобретает онтологическую скромность. Фактически познание утрачивает мир «вещей самих по себе» в той мере, в которой реальность трансформируется в знаки, символические формы и тем самым в варианты мира.

Когда я говорю о «феноменальном мире», дабы обозначить, о какой «реальности» вообще может идти речь, может возникнуть впечатление, что я всё же беру на себя определённое онтологическое обязательство. Мы как бы высказываем отношение к чему-то вроде кантовской «вещи в себе», пусть даже и в форме отрицания, и в этом смысле предполагаем «внешнюю реальность». Однако эта реальность – применительно к Канту или безотносительно к нему – не представляет собой серьёзной проблемы. Если бы мы подвергали сомнению существование пространственно-временного мира, это было бы бессмысленной и ненужной утратой рациональности и возможности ориентации в мире. Так называемая проблема «внешнего мира» не представляет философского интереса. По утверждению Р. Карнапа, сторонника «внутреннего реализма», «тезис реальности внешнего мира является пустой добавкой к научной системе» [7, с. 71].

Интерес для философии и теории представляет мир знания, в котором являет себя внешний мир. Интересно конструирование реальности, прочитанной в знаках и символах, книга реальности, пишущая вновь и вновь различным образом в языках культур. Это представляет интерес потому, что мы должны знать, кто мы есть,

чтобы быть в состоянии знать, что есть реальность. Это предполагает точку зрения, которую Кассирер сформулировал так: «Для собственно философии характерен не «исходный пункт», а «точка зрения». Она не просто стремится из определённого пункта сориентироваться по некоей карте, в которой обозначены, в качестве известного и данного, отдельные круги бытия. Она в значительно большей мере нацелена в неведомую даль, которую ещё предстоит исследовать и открыть с помощью мысли» [8, с. 24].

Итак, вернёмся к проблеме, касающейся не одного только Парамонова, но всей постмодернистской эстетики: «конец» вырастает тут в эсхатологическую проблему, в глобальное противоречие, особенное, какое-то метафизическое напряжение педалируется постмодернистами в этом пункте. Конец стиля, как и конец истории, с их точки зрения, вовсе не простое «окончание» или «финал» (да ведь и эти слова – мажорные) а, напротив, – своего рода заострение, акмэ, высшее напряжение. От «стиля», «стилос» – палочки для письма, – до «конца стиля» уже прямо отточенного грифеля.

Конец стиля связывается с триадой, которую можно было бы записать так: мультикультурализм, демократия и постмодернизм: «Демократия и есть постмодернизм. В свою очередь, демократия есть особый тип культуры, взятый уже в предельно широком значении термина – как образ жизни, как стиль. Демократия как культурный стиль – это отсутствие стиля... Плюрализм демократии отнюдь не полистилистичен. Стиль противоположен и противоположен демократии. Носитель, субъект демократии – единичный, атомизированный человек. По Достоевскому, это человек взятый со всеми его почёсываниями. Почёсывания в демократии уважаются как всякая данность, как «мультикультурализм». Но мультикультурализм и есть отсутствие культуры как (универсальной) нормы» [4, с. 187].

Из цитаты мы можем увидеть и оценить не только взаимопорождение (из ничего) компонентов триады, но и удивительное умение перекидывать из ладони в ладонь слова «стиль» и «культура» до их полного заигрывания и превращения в ничто.

Философия, особенно современная, – по большей части терминологическая игра. Здесь многое зависит от языка, на котором ведётся разговор. В этом мышлении, мышлении возможными мирами «стилос» (колышек для письма на вощенной палетке) давным-давно сменился гусиным пером, «паркером» и «ундервудом», тогда как суть и смысл процесса письма и сегодня, когда мы нажимаем на слишком, возможно, послушные клавиши, те же, что и при Сократе. В человеке дело, а не в приспособлениях. Человек может быть страшен, но он всё же не терминатор из телевизора. Есть что-то до слёз смешное в эсхатологической надежде вживе присутствовать при конце стиля.

Стиль – с его всевозможными уровнями и формами, куда я в этом контексте отнесу и эстетический «полистилизм», и художественную «полистилистику», ибо стилю я противопоставляю аморфность бесстилья, – не репрессия, а движущая сила, наполняющая паруса искусства. Он, стиль, и должен страшить легковесное, ибо оно им сдувается.

Постмодернистская мода с её пафосом деструкции, разрушения, с её привкусом некрофильства – это вовсе не признак творческого стиля наступающей новой эпохи, не форма выражения причастности к высшему уровню культуры, а всего лишь одна из

реакций части интеллектуальной элиты на мучительные трудности вставших перед нами проблем. Это реакция невротизированного таланта, изощёренного, эстетизированного, пылающего жадой «новаторства» интеллектуализма, обделённого, однако, жизнеутверждающей силой. Такой интеллектуализм способен ярко, увлекательно выразить «недовольство культурой», его главная специализация «бить в набат», любимое занятие – состязание в эпатаже, в шокирующих новациях, производимых путём «сокрушения» общепринятых, основополагающих ценностей, норм общения, приличия, добронравия. Но ему неведом подвиг сотворения новых высокозначимых ценностей и смыслов, призванных укреплять и возвышать целостность, единство, гармонию; он этим и не озабочен.

Вот как характеризуют постмодернистский текст и его разрушительные функции В.В. Бычков и Л.С. Бычкова в своей содержательной статье «XX век: предельные метаморфозы культуры»: «Прерывистость, фрагментарность, дисгармоничность, иронизм, интертекстуальность, эклектизм, эротизм – характернейшие черты постмодернистского текста (в широком смысле слова), т. е. и постмодернистского артефакта, и дискурса как такового. И шире – ПОСТ-культуры в целом, как переходного этапа от Культуры к чему-то иному. Фактически это характеристика глобальной системы расшатывания, деконструирования, демонтажа Культуры как некоей могучей целостности; разборка Храма. На руинах его уже мельтешат какие-то новые фигуры и фигуранты. Монтируется что-то, но за клубами пыли от рушащихся святилищ ещё нельзя разобрать почти ничего вразумительного» [1, с. 82].

В статье, симптоматично озаглавленной «Debut de siecle или от пост к прото-», М. Эпштейн рисует фантастическую картину «начала нового эона», «нейрокосмической эры», мира «виртонавтики», «сюрреалов» и человека как «биотехновида», мира с захватывающими дух возможностями, но и мира, который может рухнуть от простого нажатия кнопки каким-нибудь «информтеррористом» [5, с. 385].

Какое же будущее ждёт нас?

Но «прото-» – не от проточно-изменчивого ли Протея? – выразительно и точно соответствует иллюзорности художественной практики и эстетики постмодернизма. Эта эстетика – протеическая, если не сказать, хамелеонская: лишь протяни к ней руку – и она тотчас же прикинется «неэстетикой», как и сам стиль – «нестилем».

Итак, наряду с экологическим кризисом и другими хорошо известными глобальными проблемами (перенаселение, дефицит энергетических ресурсов и т. д.) угрозу существованию земной цивилизации представляет бурное, неконтролируемое разрастание виртуальной реальности. Как отмечалось выше, это связано с негативным воздействием непосредственно не на соматические процессы, а на управляющие регистры социальной саморегуляции, на закреплённые антропогенезом механизмы диагностики подлинной реальности, регулятивы межличностных и социальных взаимодействий, т. е. как раз на фундаментальные коды культуры, которые защищены гораздо слабее в сравнении с генетическими кодами живых систем. Воздействия виртуальной реальности становятся сверхсильными, темп вызываемых ими изменений превышает адаптивные и эволюционные возможности управляющих систем на

различных уровнях социальной самоорганизации, возникают сбои и «поломки» в функционировании фундаментальных кодовых связей.

Поэтому важнейшей задачей культуротворческой деятельности является освоение виртуального мира, которое включает разумную редукцию избыточной информации путём её дезактуализации в коммуникативных контурах, оптимизацию в них с этой целью информационных фильтров (как бы ни кричали о свободе, такие фильтры всегда были, есть и будут, вопрос в том, для чего они и кто их устанавливает; разумеется, это мыслится не в качестве акций государства, а как необходимый результат культуротворческой деятельности); сюда относится редукция информации, преследующей экстремистские цели (противодействие разрушительным тенденциям в культуре, хаотизации социальной жизни). Центральная часть указанной задачи состоит в упорядочении, классификации, ценностном ранжировании феноменов виртуальной реальности, в оптимизации способов контроля над ней и взаимодействия между нею и подлинной реальностью (тем, что некоторые философы именуют «реально реальным»).

Здесь чрезвычайно актуальной остаётся проблематика массовой культуры, обогащения её содержания природоохранными и социоохранными интенциями, сокращения дистанции, промежуточных интервалов между нею и, как её называют, высокой культурой.

Неоднократно уже говорилось о феномене «журнализации» культуры, о чрезвычайном росте её коммуникативной составляющей, отмечался тот факт, что интеллектуальная деятельность и её продукты всё настойчивее стремятся принять эффективную, «успешную» коммуникативную форму. Последнее нередко способствует повышению уровня массовой культуры. Высокое, элитарное в культуре стремится установить прямую связь с массовой культурой, снизойти к ней, стать «доходчивой». В этом немало позитивного, выражающего общий прогресс культуры.

Однако налицо и тенденция типичной редукции, «унижения» культуры, стремление во что бы то ни стало потрогать массу (под властным воздействием экономических факторов). Мы видим, как часто интеллектуальная элита, демонстрируя свой обычный снобизм, в то же время низко заискивает у толпы и толстосумов.

Печальная картина: интеллигент с протянутой рукой. Но разве не ясно, что эта нищета, эта поза ждущего подаяний есть выражение нищеты духа и воли. Да, идёт жестокий естественный отбор, творческий дух проходит очередное историческое испытание (прежде всего на способность сохранять своё достоинство).

Но что здесь слишком нового? Вся история культуры – сплошное, временами непомерно тяжкое, испытание подлинного творческого духа. А он до сих пор жив! Это внушает оптимизм, твёрдую веру, что и в нашу переломную эпоху творческий дух сохранит силу и достоинство, создаёт преграду нарастающему абсурду, найдёт новые пути сохранения целостности и жизнестойкости земной цивилизации, возвышения человечности.

Культура же, как и всегда, – возделывание и обработка. Именно та зона общества, где не действуют законы демократии и равноправия, руссоизм иллюзорного «зелёного» движения: участь сорняков здесь, увы, печальна. Нельзя выскочить из человеческой

экзистенции и начать борьбу за «право» чумной бациллы. Жизнь – не утопическая безынтенционность. Кишащее многообразие – синоним инфекционной горячки и огорода, заросшего лопухами.

«Если в учебнике патологии обнаруживается, – писал Юнг, – что для одной болезни предлагаются многочисленные лекарственные средства разной природы, то из этого можно сделать вывод, что ни одно из них не является особо действенным. И если также указывается множество различных путей, которые должны вести нас к душе, то можно с уверенностью предположить, что ни один из них не приведёт к цели... Множество современных психологий является выражением трудности проблемы» [6, с. 12].

Разброд Вавилонской башни – не счастливая новизна, как это ощущает Борис Парамонов, а трудная и мучительная проблема нынешней ситуации, распутица, поиск на ощупь. Никакого самостоятельного будущего у этого топтания нет – путь (стиль) всё равно, рано или поздно, будет всеми увиден. Подчёркиваю: не найден – увиден. Увиден в одной из существующих многочисленных троп. Множественность – иллюзорна, а иллюзия – преходяща.

Борис Пастернак изобразил вечную, в том числе и сегодняшнюю ситуацию. Прочтём её как культурологическое описание:

*А в городе, на небольшом
Пространстве, как на сходке,
Деревья смотрят нагишом
В церковные решётки.
И взгляд их ужасом объят.
Понятна их тревога.
Сады выходят из оград,
Колелется земли уклад:
Они хоронят Бога.
Но в полночь смолкнут тварь и плоть,
Заслышав слух весенний,
Что только-только распогодь –
Смерть можно будет побороть
Усильем воскресенья.*

(«На Страстной», 1946).

Литература:

1. Бычков В.В., Бычкова Л.С. XX век: предельные метаморфозы культуры // Полигнозис. – 2000. – № 3.
2. Гессе Г. Игра в бисер. – М., 1969.
3. Парамонов Б. Конец стиля. – М.-СПб., 1997.
4. Парамонов Б. Конец стиля. Постмодернизм // Звезда. – 1994. – № 12.
5. Эпштейн М. Парадоксы новизны. – М., 1988.
6. Юнг К. Проблема души нашего времени. – М., 1993.

7. Carnap R., 1993. *Mein in the Philosophic*, Stuttgart.
8. Cassirer E., 1990. *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*. Aus dem Englischen von Reinhard Kaiser. Frankfurt/M.
9. Goodman N., 1990. *Weisen der Welterzeugung*, Frankfurt/M.

МЕТАФОРА ВРЕМЕНИ В ТЕМПОРАЛЬНЫХ АСПЕКТАХ БЫТИЯ

Традиционное понимание бытия как только объективной реальности, безусловно, ограничивает его «объем», отказывая в праве тому, что мы называем субъективной реальностью. Отсюда, естественно, и «сужение» пределов действия традиционных форм бытия, таких как движение, пространство, время. В данной статье я хочу проиллюстрировать данное обстоятельство на примере категории «время». Линейное мышление значительно обедняет его содержание, сводя только к характеристике протекания материальных процессов. Для примера приведем определение, данное в Философском энциклопедическом словаре: «Время, атрибут, всеобщая форма бытия материи, выражающая длительность бытия и последовательность смены состояний всех материальных систем и процессов в мире».[1] В результате учитывается только объективное время, включающее такие его параметры, как хронологическое, биологическое, социальное и т.д. время. За пределами фиксации оказывается такая громадная составляющая бытия, как субъективные процессы, связанные с личностными особенностями человеческого восприятия, измеряемые уже не мерками объективного времени, а маркерами психологического времени. Мало того, эти субъективные процессы начинают измерять по объективным критериям, что само по себе некорректно. Кроме этого, необходимо отметить, что в учебных заведениях и в системе воспитания формируются навыки мышления только в хронологическом времени. А перенесение хронологической метрики, связанной с режимом суточного вращения земли и космические процессы на психологические, биологические, социальные и другие процессы существенным образом искажает реальную картину мира. Особенно это касается ряда профессий, связанных с экстремальными факторами, такими, как скорость, высота, невесомость, физические нагрузки, где особенно важны навыки учета специфики протекания психологического времени. Для иллюстрации приведем пример. У всех еще в памяти страшная катастрофа самолета-истребителя во Львове во время демонстрационных полетов. По мнению некоторых специалистов? основная причина этой трагедии – не технический, а человеческий фактор, связанный с недооценкой расхождений, существующих между хронологическим или физическим и психологическим временем, основанных на восприятии времени. Исследователи уже неоднократно отмечали, например, о наблюдающихся у людей в экстремальных ситуациях, явлениях «удлинения или укорочения времени». Проф. Людмила Приснякова в связи с этим формулирует соответствующий психофизический закон, связывающий раздражения у человека и создаваемые ими ощущения. Согласно этому закону, с ростом темпа поступления в память человека информации эта линейная зависимость нарушается: с ростом величины раздражения абсолютная величина изменения ощущений становится меньше. То есть, если в полете проходит, например, 5 сек. физического или хронологического времени, а субъективное ощущение его человеком, т.е. психологическое время, будет, например, равно 2 сек., т.е. в 2,5 раза короче. Поэтому

при полете на больших скоростях происходит определенная «потеря ориентировки». Когда летчик выполняет фигуры высшего пилотажа, он часто не имеет возможности следить за приборами и полагается только на собственные ощущения и интуицию. А они, как мы видим, далеко не совпадают с реальной матрицей времени. Даже при дозвуковых скоростях полета порядка 200-300 м/сек. летчик уверен в том, что пролетает 400-600 метров, хотя в действительности – 1000-1500 метров. При обычных полетах на больших высотах и расстояниях этот эффект не приводит к авариям, а, скажем, при демонстрационных полетах на небольших высотах, как это было во Львове, это может привести к катастрофе. Этого можно избежать, если профессионально учить пилотов учитывать это существующее расхождение между физическим и психологическим временем. [2]

Психологическое время существенно отличается от физического, хронологического. Перечислим некоторые из этих отличий;

а) для физического времени модусы прошлого, настоящего и будущего имеют одинаковую наполненность. И в прошлом, и в настоящем, и в будущем времени в часе 60 минут и 3600 секунд. А для психологического же времени скорость процессов зависит от типа людей; есть категории людей, которые абсолютизируют опыт прошлого, живут воспоминаниями. Например, для участника коллективизации в СССР в 30-е годы – это целая эпоха, он до сих пор живет в том времени, в буднях обобществления сельского хозяйства. Для современного же человека период коллективизации – это всего лишь эпизод в истории страны, пусть достаточно драматический и героический. Большинство же людей, как правило, живут, как говорит Карнеги, «в отсеке сегодняшнего дня». Наконец, есть тип людей, особенно нам близкий, который абсолютизирует будущее. Как остроумно заметил Д. Свифт, «собственно говоря, лишь немногие живут сегодняшним днем, большинство готовится жить позднее». [3]

б) в отличие от равномерного хронологического времени, психологическое время далеко неравномерно в широком диапазоне – от плавно текущего до скачкообразного; от сжатого в один миг до растянутого до вечности; от пустого по емкости до максимально насыщенного;

в) на разных этапах онтогенетического развития люди по-разному относятся к прошлому, настоящему и будущему. В пожилом возрасте более значимым становится прошлое, т.е. имеет место ретроспективная направленность мотивов; молодым же больше свойственна направленность на настоящее и будущее;

г) наряду с возрастной временной асимметрией существуют и половые отличия: мужчины больше склонны к актуализации будущего, а женщины – прошлого, которое для них психологически является более значимым; [4]

д) точность восприятия психологического времени зависит и от ряда других факторов:

- от типологии людей, по-разному воспринимающих объективно заданные длительности. Эренвальд выделяет тахихронический тип, недооценивающий время и брадихронический тип, наоборот, переоценивающий время; [5]

- выявлена также зависимость от доминирующего анализатора. Например, при

равенстве длительности зрительные стимулы кажутся более длинными, чем слуховые; интервалы, ограниченные высокими звуками, кажутся более длинными, чем интервалы, ограниченные низкими звуками; [6]

- есть также обратно пропорциональная зависимость между степенью деятельности, событийного наполнения интервала времени и субъективного его восприятия;

- чем более расчлененным на мелкие интервалы является отрезок времени, тем субъективно он более длительный. Интересный закон в связи с этим сформулировал Вьерордт, согласно которому короткие интервалы переоцениваются, а длинные недооцениваются; [7]

е) хронологическое время необратимо, т.е. течет из прошлого, через настоящее в будущее. А для психологического времени возможно смешение различных модусов прошлого, настоящего и будущего. Например, знаменитый аргентинский писатель Х. Кортасар в своих рассказах создает фантастические ситуации, в которых люди оказываются не рабами времени, а его повелителями; пусть для этого оказывается необходимым смешать время реальное и время вымышленное, время настоящее и время будущее, прошедшее и настоящее. Его герой саксофонист Джонни на репетиции концерта может сказать: «это я уже сыграл завтра». Музыка для него – это способ вырваться из очумелой действительности, где все течет из прошлого в настоящее и будущее, где этот неизменный поток времени несет человека, как песчинку. [8]

ж) существует временная перцепция от эмоциональной сферы субъекта. Так, повышение уровня личностной и ситуативной тревожности сдвигает значение ошибок восприятия в сторону переоценки временных интервалов. И, наоборот, при уменьшении уровня тревожности прослеживается тенденция к недооценке временных длительностей. Обнаружено, что время, заполненное событиями с положительной эмоциональной окраской как бы сокращается в переживании, но продлевается в воспоминаниях, а заполненное событиями с отрицательным эмоциональным знаком в переживании удлиняется, но сокращается в воспоминаниях, что формулируется как закон эмоционально детерминированной оценки времени; [9]

з) наблюдается также временная корреляция в зависимости от физиологических составляющих организма, что подтверждается медицинской практикой. Так, маниакальные больные обнаруживают резко выраженную недооценку временных интервалов, а депрессивные больные дают их значимую переоценку. Это же наблюдается и под влиянием необычных режимов суточной деятельности, лишения сна, при интоксикации лекарственными препаратами и т.д.; [10]

и) не следует также забывать, что законы психологического времени – это законы – парадоксы: если нам хочется, чтобы время шло быстрее, оно идет медленнее. И наоборот, если человек хочет замедлить время, оно начинает бежать. В горе, тоске, печали наши чувства замедляют время, а радостные, приятные переживания убыстряют его. Еще одним доказательством парадоксальности хода психологического времени является то, что многие единицы времени, такие, как минута, час, сутки, год, век, теряют свою строго количественную метрику и приобретают качественную, т.е. имеющую

ценностную и смысловую значимость для человека. В связи с этим великий римский мыслитель Плиний Старший отмечает: «не считать надо дни, а взвешивать». Поэтому ситуация, описанная Чингизом Айтматовым в романе «И дольше века длится день» психологически оправдана, хотя хронологически абсурдна. Это же можно сказать и по поводу романа не менее известного Г. Маркеса «Сто лет одиночества»;

к) хронологическое время – внешнее по отношению к человеку. Поэтому его можно «бесцельно потратить», «убить». Психологическое же время всегда наполнено смыслом, от него никуда не деться, его нельзя ни «убить» ни «бесцельно потратить». Не зря же говорят: «у времени в плену». Никакая «внутренняя эмиграция» и присвоение статуса «психологического беженца» не освобождает человека от груза проблем и диктатуры времени. Даже трансовые состояния в результате продвинутой медитации не освобождают в полной мере от времени, от груза психологического времени. Подобный выход за привычные горизонты времени освобождает человека лишь от диктата внешнего времени, но никак не от психологического времени.

Учет особенностей протекания психологического времени важен не только для профессий с экстремальными условиями деятельности, но и в обычной социальной практике, в сферах коммуникаций. Культура общения в различных общественных сферах складывается, прежде всего, на базе способностей психологически взаимно адаптироваться друг к другу, в которых определенное значение имеют и темпоральные аспекты. Не секрет, что одна из существенных причин психологической несовместимости людей состоит в несовпадении их жизненных ритмов. В связи с этим большой знаток человеческого общения Андре Моруа отмечает в своих знаменитых «Письмах к незнакомке» в специальной главе, посвященной несовместимости в браке, следующее: «Вообразите себе мужа деятельного, энергичного, у которого все в руках горит, который стремится заполнить жизнь всевозможными занятиями, различными интересами, любит путешествовать, веселиться, и впрягите его в одну упряжку с флегматичной, вялой, медлительной женой, постоянно жалующейся на усталость и жаждущей покоя. Он всегда точен, вплоть до минуты, она же вечно опаздывает, не ценит времени. Как избежать столкновений, которые возникнут из-за подобного несходства жизненного ритма? Быть может, путем взаимной терпимости, но без страданий все равно не обойтись. Если не установится общий – взаимоприемлемый – образ жизни, если близость не цементирует чету столь непохожих людей, несовместимость налицо».

Подобная дифференциация различных измерений феномена времени особенно актуальна для современной постклассической парадигмы, культуры постмодерна, допускающих сосуществование многочисленных уровней и измерений бытия. Без учета различий физических и психических процессов, в том числе и в модусе времени, без формирования у людей навыков подобного различения, нет подлинной человеческой универсальности.

Литература

1. Философский энциклопедический словарь. М.: «Советская энциклопедия». 1983. С. 94.
2. См. об этом ст. В. Стрельникова в «КП в Украине», 13.09.2002 г..

3. См. об этом подробно Золотухина-Аболина Е.В. Мой личный Гринвич // Человек, 1992, №3.
4. См. об этом подробно В.А. Москвин, В.В. Попович. Нейропсихологические аспекты исследования временной перцепции у здоровых людей // I Междунар. конф. памяти А.Р. Лурия. Сб. докл. под ред. Е.Д. Холмской, Т.В. Ахутиной. М.: Изд-во РПО, 1998. С. 160-166; В.В. Попович, В.А. Москвин. Нейрофизиологические основы временной перцепции учащихся // Антропологические основания образования. Уч. зап. Т.3. Оренбург: ООИУУ, 1998. С. 61-69.
5. Цит. по : Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии.: В 2-х т. Т. 1. М.: Педагогика, 1989.
6. См. Пресс П., Пиаже Ж. Экспериментальная психология. Вып. VI. М.: Прогресс, 1978. С. 88-135.
7. См. Вудроу Г. Восприятие времени // Экспериментальная психология. М.: Изд-во иностр. лит-ры. Т. 2. 1963. С. 859-855.
8. См. Озадовская Л. Время как вечность и время как временность: культурно-исторический и физический аспекты // Философская и социологическая мысль, 1995, № 3-4.
9. См. Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии.: В 2-х т. Т. 1. М.: Педагогика, 1989.
10. См. Беленькая Л.Я. К вопросу о восприятии временной длительности и его нарушениях // Исследования по психологии восприятия / Под ред. С.Л. Рубинштейна. М.: Изд-во АН СССР, 1948. С. 324-358.

Копылов В.А.

ПРОБЛЕМА ВЛАСТИ И ЗНАНИЯ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ XIX ВЕКА

XIX век занимает особое место в русской истории, в истории русской философии в частности. И эта особая значимость не в последнюю очередь связана, на наш взгляд, с разработкой проблемы взаимодействия власти и знания, достигшей своего апогея, по нашему мнению, именно в это время. Актуальность исследования связана не только с тем, что в обозначенный период Украина и Россия имели единое геополитическое пространство, единое ментальное и интеллектуально-культурное поле с вытекающим отсюда последующим взаимовлиянием и т.п., но и в том, что сегодня мы крайне остро ощущаем необходимость нового осмысления взаимодействия власти и знания, нового в смысле практически актуального. А мы исходим из того, что истоки современных решений следует искать в философии прошлого. Задача данной статьи и состоит в том, чтобы попытаться представить в системном виде идеи русских философов XIX века по проблеме взаимодействия власти и знания, попытаться увидеть зерно всеобщего и отделить его от плевел частности, плевел утопизма и радикализма. Не будем забывать, что последовало за XIX веком; может быть, именно в философской недооценке или переоценке проблемы власти и знания тоже лежит определенная часть оснований того, что последовало в начале XX века?

Идеи успешного развития общества, возможного исключительно под опекой «философа на троне», стремящегося к «общему благу» своих подданных, опекающего образование, развивающего знание, распространяющего науки, представление такого просвещенного монарха в роли главного источника исторического прогресса, силы государства и благосостояния граждан прочно утверждаются в российской общественно-политической мысли еще в XVIII веке. Своё блестящее поэтическое выражение этот комплекс философских и политических идей получает в творчестве М.В. Ломоносова, под его концептуальным влиянием находятся просвещённые люди «золотого века Екатерины».

На закате эпохи российского Просвещения идеология просвещённого абсолютизма и свойственный ей комплекс взглядов на взаимоотношения знания и власти, на его роль в преобразовании общества находит своё замечательное развитие в работах выдающегося российского реформатора и государственного деятеля М.М. Сперанского. Михаил Михайлович Сперанский (1772–1839 гг.), граф, ближайший соратник императора Александра I Благословенного, инициатор создания Государственного совета и кодификации законов Российской империи, за свою долгую и плодотворную политическую карьеру создал ряд проектов государственных преобразований, обосновывая которые, разворачивал целостную систему взглядов на ход исторического процесса и его закономерности.

В основе философских взглядов М.М. Сперанского, несомненно, лежат идеи теоретиков европейского Просвещения – Пуфендорфа, Монтескье, Вольтера, Локка.

Ход истории человечества М.М. Сперанский рассматривает с точки зрения развития политической свободы, гражданственности, разума и неразрывно связанного с ними хозяйственного прогресса. В зависимости от силы государственной власти, ограничивавшей гражданские права и свободы, человеческим обществам на всех этапах их истории были присущи три формы государственного устройства (системы): республиканская – основанная на законах, в создании которых участвовали граждане, феодальная – ограниченная «материальным её разделением», т.е. интересами и культурными традициями сословий, и деспотическая – ничем не ограниченная азиатская тирания. Изживание феодальной «системы» и утверждение республиканского строя, вместе с присущими ему представлениями о правах, политической и гражданской свободах общественной жизни, составляли, по мнению Сперанского, основную канву европейской истории, суть общественного прогресса [1, с. 155]. Идеалом Сперанского был строй государственного управления Древней Греции либо Англии Нового времени, где гражданам предоставлялась широкая самостоятельность, результатом которой был последовательный и динамичный, «без переломов», ход общественного развития, когда «сама природа» «образовывала» народ, а «правительство» располагало свободой действий во внешней политике [1, с. 140-141]. Общество должно управляться стабильными законами, исполнение которых поддерживается силой социального равновесия между интересами социальных групп и сформированным общественным мнением – в своём понимании природы власти и государства, функционирования социально-политической системы, Сперанский был близок как к лучшим образцам политической мысли Просвещения, так и к последующим построениям, например, М. Вебера.

В случае обществ, подвергавшихся, выражаясь языком современной социальной философии, модернизации, именно просвещение представлялось графу наиболее эффективной деятельной силой прогрессивных изменений. Лишь просвещённый, в широком смысле, народ был способен составить общественное мнение, необходимое для существования основанного на законности политически свободного общества и пользоваться благами республиканизма. «Самовластие происходило от степени невежества, а свободные правила – от степени просвещения» [1, с. 141] – констатирует Сперанский. Существует и обратная связь: несоответствие просвещённости общества и его социально-политического строя ведет к катаклизмам: «Образование гражданское есть первое начало и источник всех политических обновлений... Никакое правительство, с духом времени не сообразное, против всемогущего его действия устоять не может» [1, с. 153-154]. Просвещение народа разрушает деспотизм, делает его неприемлемым для граждан, однако, как очень удачно замечает Сперанский, просвещение же народа, находящегося в рабском состоянии, бессмысленно, ибо только делает людей несчастными от сознания своего рабского положения [1, с. 63]. Таким образом, он выступает не просто в роли альтруиста-просветителя, а связывает в единый социальный процесс духовное, интеллектуальное просвещение и политический прогресс.

В наибольшей степени Сперанский задумывался над проблемой развития современной ему России. Каким образом возможен общественный прогресс в обществе,

где просвещенность (гражданское сознание) не развито, и где господствует азиатский и феодальный деспотический тип отношений, в стране, где «отсутствием понятий философских стеснена свобода промышленности» [1, с.141]?

Здесь Сперанский выступает как идеолог последовательного преобразования общества «сверху», преобразования, основанного на просвещенном, философском подходе. Условия страны и неподготовленность населения к восприятию гражданских свобод делали сильную власть монарха – инициатора реформ – и его правительство основной просвещённой движущей силой, обязанной воспитывать своих подданных и преобразовывать общественные отношения. И если вся история российских царствований в XVIII ст. представляется реформатору как «беспрерывное почти колебание правительства от одного плана к другому», вызывавшее серию бессистемных изменений общественных настроений [1, с. 56-58], то действительно необходимым условием преобразований является разработка и реализация комплексного и планомерного плана реформирования страны. Реформаторская деятельность должна основываться на принципе «народопознания» – просвещённому правительству необходимо «знать народ, знать время» – так, перекликаясь с идеями Ю. Крижанича, звучит формулируемый Сперанским основной принцип политики глубокой социальной модернизации [1, с. 76].

Трансформацию законов в истинный регулятор общественных отношений Сперанский связывает с развитием в обществе «науки законодательной». «Мне всегда казалось странно, что в частях простых и малозначащих требуют с большею точностью совершенства, нежели в науке законодательства. Целую жизнь посвящают, чтоб познать историю насекомых или исчислить все роды бабочек, а составление Уложения вверяют у нас первому, кто обнаружит некоторое сведение в указах или покажет некоторые таланты, как будто законоведение не составляет само собой особой и обширной науки, как будто можно в сей науке всякому быть глубоким, кто захочет, и как будто она не есть одна из труднейших частей истинной философии. В России и теперь на сцене есть, конечно, люди с обширными познаниями; но, первое, их познания суть больше произведение опыта, нежели систематического размышления; второе, их лета и состояние, а особливо предрассудки класса, к которому они принадлежат и коего духом они напоены, делают их неспособными к непосредственной работе. Они с великою пользою употреблены в ней быть могут как критики, но не как сочинители» [1, с. 26-27].

Трансформация сложившейся в эпоху петровских преобразований мировоззренческой традиции связана с творчеством мыслителей новой волны, не только испытавших на себе влияние идей Французской революции, но и переосмысливавших идейное влияние европейского романтизма.

Распространение идей радикального республиканизма среди элиты российского дворянства, высшей точкой которого было движение декабристов, вело к изменению принятого общественно-политического идеала, и, следовательно, к глубокой корректировке взглядов на роль знания в новой системе властных отношений. Равно как в творчестве мыслителей конца XVII – XVIII ст., в новую эпоху в идеях новых мыслителей отражался активно шедший процесс модернизации России, ощущение

исторически необходимых, кардинальных, но не имевших должной поддержки общества и потому довольно утилитарных и поверхностных преобразований. В социально-философских исканиях XIX века отразились долговременные последствия петровской эпохи. От петровских реформ поиск национальной идентичности в России с неизбежностью вёлся в координатах «Россия – Европа», а интеллектуальная история XVII – XIX столетий продолжала оставаться по-преимуществу историей высших классов общества, подвергшихся широкой, но достаточно поверхностной, по мнению Ю. Пивоварова, вестернизации [2, с. 22]. Стремление европеизированного дворянства к продолжению направленных на вестернизацию страны преобразований, московско-византийские мистические традиции в общественном сознании, исторически сильная и авторитарная государственная власть, наличие крепостного права и широких слоев живших в традиционной культурной среде населения – всё это обуславливало специфику восприятия власти обществом и, соответственно, взглядов мыслителей эпохи на роль ее взаимодействия со знанием.

В этом контексте, произошедшие в мировоззренческой и философской традиции перемены были относительно неглубоки. Дворянство быстро усваивает импонировавшую его целям и желаниям идеологию французского просветительства. Возникает феномен «русского вольтерьянства». Доктрина Вольтера, предполагавшая не только равенство политическое, но и неравенство социальное и имущественное, требовавшая религиозной свободы, идеально соответствовали духу «золотого века» – времени правления Екатерины II. Скептицизм, ирония, критика общественного строя, осмеяние суеверий, преклонение перед разумом, решительное отрицание чудес, преклонение перед всем «естественным» – таковы были мотивы настроений шедшего под знаменем «новых идей» общества, вдохновляемого дворянской фрондой [2, с. 77]. Вольтерьянство, как и идеология Просвещения вообще, предполагали в качестве основного постулата веру в естественное совершенство человека и, следовательно, объясняли существующие социальные (и личные) проблемы внешними обстоятельствами человеческого общежития. Основной пафос Просвещения, направленный на смену мешающих человеческому развитию социально-политических форм более совершенными, выработанными разумом, вступал во внешнее негармоническое соответствие с древней российской «теургической», по определению В. Зеньковского, традицией преобразования мира, характерной для русского мирозерцания в средние века.

Место «учёной дружины» при абсолютном монархе во взглядах представителей русской философии конца XVIII – начала XIX столетий занимает интеллигенция – замкнутый «орден» руководимых нравственными ценностями интеллектуалов, которым обладание знанием позволяет выступать от имени народа, представлять народ в его отношениях с властью, определять пути государственного и общественного развития. Происходит «переломный момент в истории русского Просвещения, когда руководящая роль из рук правительства переходит в руки интеллигенции, аристократии духа – «аристократии пишущих талантов» [3, с. 17]. Интеллигенция берёт на себя функцию коллективного «философа на троне», ответственного за народ, и знающего, прежде всего в силу своей просвещённости, в чём состоит благо масс необразованного, и потому

не ответственного за свой выбор народа. Несмотря на кажущийся дуализм и даже противоборство власти и интеллектуалов, речь шла о теории борьбы за власть, когда мыслящая элита общества, получив возможность реализовать на практике социально-политический идеал, передаст власть преобразённому им народу. На формирование новой, «интеллигентской» доктрины власти, народа и знания большое влияние оказала философия Гегеля и Шеллинга, в частности учение о самопознающемся Абсолюте.

Основы такого интеллигентского мировоззрения получают своё выражение в творчестве Любомудров, ставших ведущим российским интеллектуальным течением середины 1820-х – начала 1830-х гг. «Общество Любомудрия» – историко-философский кружок в Москве, вокруг которого группировались слушатели Московского университета и Благородного пансиона (кн. В.Ф. Одоевский, Д.В. Веневитинов, И.В. Киреевский, А.И. Кошелев, С.П. Шевырев и др.), – несмотря на кратковременность своего формального существования (1823-1825 гг.), явило собою устойчивую идейную группировку, литературно-философское направление, сохранявшее идейное единство и после своего формального роспуска.

По воспоминаниям входившего в общество Любомудров А.И. Кошелева: «Тут господствовала немецкая философия, т.е. Кант, Фихте, Шеллинг, Геррес и др. Тут мы читали иногда наши философские сочинения, — но всего чаще и по большей части беседовали мы о прочтенных нами творениях немецких философов. Начала, на которых должны быть основаны всякие человеческие знания, составляли преимущественный предмет наших бесед. Христианское учение казалось нам пригодным только для народных масс, а не для нас, философов. Мы особенно высоко ценили Спинозу и считали его творения много выше Евангелия и других священных писаний» [4, с. 42]. Однако преувеличенный интерес к философствованию, к интегральным философским системам навряд ли, на наш взгляд, выступал здесь органическим продолжением устоявшейся рационалистической философской традиции. В определенной мере это была мода, в определенной мере это было подражание. Переосмысливая в духе российского Просвещения творчество немецких философов конца XVIII – начала XIX ст., Любомудры искали опору в истинном – рациональном – знании, могущем служить путём и санкцией на преобразование действительности.

Повышенный интерес к рационалистическим философским системам диктовался потребностью в создании целостного мировоззрения и построении, на его основе, целостной философско-политической доктрины. Будучи внешне связанными с учениями Гегеля, Канта, Шеллинга, Фихте, несколько позже – Фейербаха (кантианский, гегельянский, шеллингианский периоды), меняющиеся настроения молодой российской интеллектуальной элиты были открытыми, эклектичными комплексами, но не системами. Не будучи выражением устойчивой собственной традиции рационалистического мышления, наблюдавшееся «в образованном обществе» стремление к овладению имевшими авторитет истинного знания западными философскими системами не исключало, однако, более глубокой связи с более ранними пластами отечественного миропонимания. Вбирая в себя те или иные элементы из построений западных философов, опираясь на них, российские философы, затем частенько уходили

в проблемы, традиционные для славянской ментальности [5, с. 265].

Наиболее ярко названная тенденция проявилась в творчестве виднейшего представителя первой генерации российской интеллигенции Александра Ивановича Герцена (1812-1870 гг.), чьё мировоззрение является характерным примером нового дискурса о роли власти и знания в контексте преобразования общества.

Первоначально мировоззрение А.И. Герцена формировалось как под влиянием христианства – по сделанному в автобиографическом романе «Былое и думы» признанию, и в старшем возрасте он никогда не брал в руки Евангелие с холодным чувством, так и произведений французских просветителей второй половины XVIII ст. Он рано склоняется к политическому и социальному радикализму. В дальнейшем переживает увлечение западноевропейскими мистиками Сведенборгом, Парацельсом, Эккартсгаузенем. Однако действительно определяющим для Герцена было его увлечение Сен-Симоном, произошедшее ещё во время его учёбы в университете. От Сен-Симона он заимствовал идею «нового эона», обновления мира, понимаемого прежде всего в контексте социальных изменений, ведущих к раскрепощению природы человека. Там же он знакомится с модным творчеством Шиллера, позже – усваивает основные положения философии Гегеля.

Влияние Гегеля отчетливо прослеживается в цикле статей «Дилетантизм в науке» (1842-1843), пафос которых – в утверждении и интерпретации гегелевской диалектики («алгебры революции») как инструмента познания и революционного преобразования мира. А.И. Герцен сурово осуждал отвлеченный идеализм в философии и науке за оторванность от реальной жизни, за «априоризм» и «спиритизм». Будущее развитие человечества, по его убеждению, должно привести к «снятию» антагонистических противоречий в обществе, формированию философско-научного знания, неразрывно связанного с действительностью. Более того, итогом развития окажется слияние духа и материи. В историческом процессе познания действительности сформируется «всеобщий разум, освобожденный от личности». В законченном виде А.И. Герцен выражает свои взгляды на проблемы осуществления социального переворота, а также роли знания и власти в его свершении в написанных в 1860-е гг. «Письмах к старому товарищу».

Он остаётся верен принципиальной установке на абсолютизацию научного знания и возведения его в ранг истины, для Герцена наука – «живой организм, которым развивается истина» [6, с. 58]. «Знание неотразимо» – таков фундаментальный тезис радикального мыслителя-интеллигента. Наука выполняет мессианскую, евангельскую миссию спасения человечества и освобождения его от всех бедствий существования. «В науке природа восстанавливается, освобождённая от власти случайностей и внешних влияний, которые притесняют её в бытии; в науке природа просветляется в чистоте своей логической необходимости; подавляя случайность, наука примеряет бытие с идеей, восстанавливает естество во всей чистоте, понимает недостаток существования и поправляет его как власть имущая. Природа жаждала своего освобождения от уз случайного бытия, и разум совершил это в науке... В науке, понимаемой таким образом, нет ни теоретических мечтаний, ни фактических случайностей: в ней – себя и природу созерцающий разум» [6, с. 61]. Только на основе знания возможно осознание

единственно правильного проекта общественного мироустройства, где будет обеспечено бесппроблемное и гармоничное бытие человека.

А.И. Герцен рассматривает путь исторического прогресса человечества прежде всего как процесс интеллектуальной эволюции. Мировое освободительное движение, должное вплотную приблизить человечество к царству социализма, осмысливается как переход от «состояния неопределённого страдания и недовольства» к точному научному знанию о рациональном устройстве человеческого бытия, где человек в своей преобразовательной, миростроительной деятельности становится на «реальную почву» [7, с. 577].

Существующее социальное положение, когда передовая наука уже овладела знанием, достаточным для рационального переустройства общества, является неустойчивым. Главным фактором, поддерживающим стабильность отжившего социального порядка, являются не государственные властные институты, а находящиеся в сфере человеческого сознания привычки, предрассудки, культурная неразвитость масс. Отсюда – герценовская теория революционного переворота, основанная на пропаганде и распространении научного знания о преобразовании общественных отношений. «Экономические вопросы подлежат математическим законам... математический, как и всякий научный, закон носит доказательства в самом себе и не нуждается ни в эмпирическом оправдании, ни в большинстве голосов» [7, с. 577-578]. Сопротивляться прогрессу, воплощённому в сумме точного знания об общественных, прежде всего экономических, отношениях, правительство и церковь, воплотившие в мировоззрении А.И. Герцена силы регресса и угнетения, могут лишь из корысти и только лицемерно [7, с. 587].

Он принципиально отвергает открытое насилие: «социальному перевороту ничего не нужно, кроме пониманья и силы, знанья – и средств» [7, с. 577]. Овладение знанием, разумная просветительская деятельность должны завоевать сознание противостоящей стороны, а само знание – стать достаточной основой для легитимности нового социального порядка, в котором институтам власти в традиционном, «старом» смысле этого слова уже нет места. «Им надобно показать, что борьба против неотвратимого – бессмысленное истощение сил и что чем она упорнее и длиннее, тем к большим потерям и гибели она приведёт. Твердыню собственности и капитала надобно потрясти расчётом, двойной бухгалтерией, ясным балансом дебета и кредита» [7, с. 579]. Вера А.И. Герцена в силу основанного на научной истине рационального убеждения столь высока, что он принципиально отвергает и нравственный, и эмоциональный подходы. Эмоциональные обличения, нравственные доводы, направленные против буржуазии, взяты «из совсем иного мирозерцания, чем наше» [7, с. 579].

Вслед за своими интеллектуальными предшественниками еще в своих ранних работах – цикле статей «Дилетантизм в науке» – А.И. Герцен переносит смысловой акцент своей социально-политической доктрины на деятельность «просвещённой», владеющей знанием личности в имеющем острые социальные противоречия, но интеллектуально инертном обществе. Рассматривая науку как абсолютное, истинное знание, Герцен требует от учёных активной жизненной позиции. Не узкая и замкнутая «каста учёных», занимающаяся наукой ради науки, а новые, просвещённые научным

знанием «люди жизни» должны помочь науке «войти живым элементом в стремительный поток практических сфер» [6, с. 44]. В данном контексте он, перефразируя Евангелие, использует метафору, говоря, что «наука без дел мертва».

Таким образом, проблема отношения знания и власти помещается в иную, чем в политической философии и историософии российского «просвещенческого модернизма» конца XVII – XVIII ст., плоскость. Обладание знанием выступает санкцией на власть, а основным действующим лицом в деле общественного прогресса и смены форм общественных отношений выступает просвещённая, мыслящая личность, противостоящая косности отживших общественных форм.

Как и у ряда других российских радикальных мыслителей конца XVIII – первой половины XIX столетий, мировоззрение А.И. Герцена, опирается на довольно эклектическую платформу, созданную из элементов европейских философских доктрин эпохи Просвещения, которая подчинена самодовлеющему этическому идеалу, связанному с установлением справедливого социального порядка – «нового зона» – на земле. Его взглядам присуще выходящее далеко за рамки утилитаризма М.В. Ломоносова понимание природы научного знания и его активной роли в обществе. А.И. Герцен говорит об «истинной науке», очищенной от «метафизических бредней» и «тьмы тьмущей специальностей», науке, где «остаётся стройный организм, разумный и оттого просто понятный» [6, с. 61]. Его язык насыщен специфической лексикой и метафорами: наука выступает в роли «луча», проходя сквозь «туманы», освещающего жизнь «простых людей», в человеческой жизни ныне действует «разум, светящийся в науке», наука синонимична понятию истины. «Она поняла, сознала, развила истину разума как подлежащей действительности; она освободила мысль мира из событий мира, освободила сущее от случайности, распустила всё твёрдое и неподвижное, прозрачным сделала тёмное, свет внесла в мрак, раскрыла вечное во временном, бесконечное в конечном и признала их необходимое существование; наконец, она разрушила китайскую стену, делившую безусловное, истину от человека, и на развалинах её водрузила знамя самозаконности разума» [6, с. 65].

В его творчестве и образе мышления, апеллирующего к рационализму, явственно проявлялась заложенная еще А.Н. Радищевым традиция экстравертно-утопического мышления – неприятия окружающей действительности и поиска идеальных для личности социальных условий существования. Романтический радикализм этой эпохи лучше всего характеризуется фразой, позднее сказанной А.И. Герценом: «слово «республика» имело для меня тогда нравственный смысл» [5, с. 268]. Знание здесь играло подчинённую роль. Рациональное знание призвано было поддержать своим авторитетом и облечь в просвещенческую форму утопическое учение.

Сложно не согласиться с высказанным В.В. Зеньковским мнением, хотя на первый взгляд оно и кажется парадоксальным, что «Герцен всю жизнь по существу был религиозным мыслителем, ибо для религиозной установки (и только для неё) и характерна внутренняя неотделимость теоретического и аксиологического моментов в понимании бытия. Потому-то надо в изучении Герцена и реконструкции его идей исходить из анализа его религиозного сознания и религиозных идей» [5, с. 273]. Эта

характеристика представляется наиболее адекватно характеризующей суть социально-политических исканий А.И. Герцена и понимание им роли знания и науки в их контексте. Здесь как нельзя более приложима данная Н.А. Бердяевым более общая характеристика: «К «науке» и «научности» наша интеллигенция относилась с почтением и даже с идолопоклонством, но под наукой понимала особый материалистический догмат, под научностью особую веру, и всегда догмат и веру, изобличающую зло самодержавия, ложь буржуазного мира, веру, спасающую народ или пролетариат» [8, с. 32].

Идеи поколения российских интеллектуалов 1-й половины XIX века оформили новую политическую традицию, где осмысление отношений в треугольнике «знание – власть – общество», в том же контексте, как и у А.И. Герцена, где власть и общество, от лица которого выступает наделенный знанием орден нравственных подвижников-интеллектуалов – интеллигенция, – находятся в состоянии открытого антагонизма, получили в дальнейшем широкое развитие и фундаментальное значение. Интеллигенция выступает в роли авторитета «диффузной» власти, альтернативы историческому традиционализму «старых» общественно-политических отношений. Эта традиция послужила основой идеологии российского революционного и, в более широком смысле, так называемого «освободительного», движения середины и конца XIX ст., отразившись на взглядах крупнейших его представителей: Н.А. Добролюбова, Н.Г. Чернышевского, Д.И. Писарева и идеологов народничества – П.Л. Лаврова, Н.К. Михайловского и др.

Дальнейшее теоретическое осмысление образ просвещенного «деятеля» получает в творчестве создателя идеологии российского нигилизма Дмитрия Ивановича Писарева (1840-1868 гг.). Д.И. Писарев – выдающийся публицист и литературный критик, совершил достаточно типичную и характерную для других «властителей дум» формирующейся российской интеллигенции идейную и мировоззренческую эволюцию. Пережив в ранней молодости увлечение религиозными и мистическими идеями и личный морально-психологический кризис, во время обучения в университете он решительно переходит на материалистические и радикально атеистические позиции. В своих работах Д.И. Писарев выступает с резкой критикой идеалистических и религиозных представлений, в его взглядах достаточно сильно прослеживается как влияние представлений руссоистских просветительских представлений о «доброй» природе человека, так и довлеющего социально-этического идеала.

Пропаганде материализма Д.И. Писарев придавал политическое значение. Идеализм, религия являются для него основной преградой на пути к прогрессу и достижению социального идеала, выступают «вредным тормозом умственного и общественного движения» [9, с. 359]. Именно на распространяющееся научное знание, отождествляемое им с механистическим материализмом, возлагается задача «... двигать массы... разбивать дряхлые кумиры и расшатывать устарелые формы гражданской и общественной жизни» [10, с. 126]. Идеалистическая философия и религия для Д.И. Писарева являются мировоззрением, делающим возможным существование социальной несправедливости, затрудняющим прогресс на пути к социальному идеалу. «...Только идеалистическое воззрение, говорящее, что высокая степень духовного развития дает право одному человеку брать опеку над другим, только такое воззрение,

говору я, может оправдывать порабощение личности» [10, с. 326]. «Рутинность» – этим определением наиболее часто пользуется Д.И. Писарев, говоря о противопоставляемой им облагораживающему (в материальном отношении) человеческую жизнь истинному научному знанию, идеалистической, религиозной философии и её представителям.

Наука и теософия для него находятся в непримиримой вражде. Развитие общества связано с непрерывным вытеснением теософских, религиозных представлений научным знанием. Между ними существует «вечный и роковой антагонизм».

Д.И. Писарев развивает теорию прогресса (так называемая «теория реализма»), непосредственно связывающую достижение социального идеала в обществе будущего с развитием естественных наук и распространением научного знания. В «теории реализма» первостепенное значение отводилось распространению научных знаний, которые способствуют росту промышленности и улучшению земледелия и, главное, увеличивают число «критически мыслящих личностей» – «мыслящих реалистов» – основного агента общественного прогресса. В связи с этим был выдвинут принесший Д.И. Писареву неоднозначную славу принцип «экономии умственных сил», который требовал сосредоточить все усилия мыслящих людей, «...весь запас собранных человеческих знаний» на разрешении вопроса о «голодных и раздетых людях» [11, с. 105], что вело к знаменитому противопоставлению ценности для общества творчества А.С. Пушкина либо сапог. Д.И. Писарев в «Реалистах» замечает: «Слово «польза» мы принимаем совсем не в том узком смысле, в каком его навязывают нам наши литературные антагонисты. Мы вовсе не говорим поэту: «шей сапоги», или историку: «пеки кулебяки», но мы требуем непременно, чтобы поэт, как поэт, и историк, как историк, приносили, каждый в своей специальности, действительную пользу» [12, с. 201].

В деле изменения общества и власти ключевая роль придавалась развитию научного знания, материалистического и атеистического мировоззрения. В статье «Реалисты» Д.И. Писарев ставит вопрос о двух формах исторического развития и социальных преобразований. «Иногда, – пишет он, – общественное мнение действует на историю открыто, механическим путем. Но, кроме того, оно действует еще химическим образом, давая незаметно то или другое направление мыслям самих руководителей». «Механический» путь – это путь революционного переворота, непосредственного действия масс, решительное изменение существующего строя. «Химический» путь – это путь медленной, но неуклонной подготовки сознания общества к коренным общественным переменам и их осуществлению. Из всего контекста статьи Писарева ясно, что в условиях того времени он признает наиболее реальным второй, «химический» путь. Притом не только как наиболее соответствующий политическим условиям, но и как более эффективный и глубокий по воздействию. «Переворотов в истории было очень много, – писал он, – падали и политические и религиозные формы; но господство капитала над трудом вышло из всех переворотов в полнейшей неприкосновенности» [11, с. 82]. Распространение научного знания, вытеснение теософского и идеалистического мировоззрения должно было привести к переходу власти в руки «мыслящих реалистов» и осуществлению социального идеала.

Вслед за Н.Г. Чернышевским, для обоснования своего социального идеала

Д.И. Писарев пытается использовать материалистическую философию и привлекать научные методы, в то же время достаточно скептически рассматривая возможность реализации готовых схем социального переустройства. Центр доктрины Д.И. Писарева – в «теории реализма», пропаганде, изменении общественного сознания – и прежде всего «образованных классов», устранении «гибельного разрыва между трудом мозга и трудом мускулов».

Можно сформулировать следующий комплекс характерных черт и характеристик, присущих процессу формирования идеологии российской радикальной интеллигенции: «открытость» философских и мировоззренческих комплексов, политический «прагматизм» по отношению к научному знанию; конструирование социального и политического идеала, переходящее в открытый утопизм; выраженная тенденция к экстравертным представлениям – к переносу ответственности за личные поступки на социальную среду; господство моралистической проблематики – ярко выраженный этический идеализм в сочетании с провозглашаемым материализмом и позитивизмом (По этому поводу Вл. Соловьёв очень остроумно сказал, «что русская интеллигенция всегда мыслит странным силлогизмом: человек произошёл от обезьяны, следовательно, мы должны любить друг друга» [8, с. 34]); тотальная критика окружающей социальной действительности. И этот комплекс позволяет говорить о поверхностном усвоении российской интеллектуальной элитой рационалистического образа мышления.

Фактически, непосредственно связанное с идеей прогресса знание, придающее легитимное обоснование претензиям радикалов на власть, выступает как модернизированная форма этически мотивированного утопизма. Отстаивавшая ценность научного знания и возводящая его в ранг истины, лишаящей права на власть старые общественно-политические формы и социальные институты, «русская радикальная философия, рационалистическая, демократическая, наукообразная и прогрессистская является патологической абберацией восточного пострелигиозного сознания. Она есть воззрения восточного *homo religious* в тот момент, когда этот «человек религиозный» потерял содержание, стержень своей веры, но не её форму. Тоталитаризм в его русском варианте как бы подменяет имманентного Бога православия суррогатом имманентного социально-политического строя» [13, с. 3].

Сформированные радикальными российскими мыслителями 1830-х – 60-х гг. философские и мировоззренческие основы получают своё дальнейшее развитие в творчестве «властителей дум» конца столетия – идеологов доминирующего в интеллигентской среде течения народничества и его духовных наследников – политических партий левой части российского политического спектра начала XX ст. В полном соответствии с доктриной Д.И. Писарева, радикальные идеи охватили российское «образованное общество», прочно вошли в его культуру и мировоззрение, подчинили себе сферу его воспроизводства – образование, литературу, публицистику. В российской радикальной общественной мысли этого периода особой популярностью пользовались подвергавшиеся переосмыслению в соответствии с отечественными философскими и политическими традициями позитивистские представления; в частности, учение Г. Спенсера.

Пётр Лаврович Лавров (1823-1909 гг.) – один из крупнейших идеологов народничества, участник общества «Земля и Воля» и Парижской Коммуны, член I Интернационала, корреспондент К. Маркса, Ф. Энгельса. П.Л. Лавров выступает как последовательный сторонник философии позитивизма и действующий учёный. Позитивистское учение П.Л. Лавров пытается применить к раскрытию этических и политических проблем. Главную задачу науки он видел в том, чтобы раскрыть «законы нравственности, т. е. законы общественных отношений человека», дать молодому поколению руководство для «сознательного участия в общественной жизни». Он даёт народническую трактовку современного ему западноевропейского социализма и позитивизма. В своей главной работе, оказавшей большое влияние на развитие народнического движения – «Исторических письмах» (1868-69 гг.), развивая взгляды своих предшественников, он перерабатывает теоретические концепции П. Прудона, О. Конта, Г. Спенсера и других мыслителей, даёт анализ таких понятий, как история, прогресс, культура, цивилизация, идеал, государство, нация.

В основу своей концепции исторического развития П.Л. Лавров положил ведущую роль «критически мыслящей» личности, в учении о которой переплетаются как субъективно-нравственный, так интеллектуалистский подходы. «Критически мыслящая личность», интеллигент, является продуктом длительного исторического развития народа. Его развитие достигнуто тяжёлым трудом и лишениями многих поколений людей, что обязывает его руководствоваться нравственным долгом перед своими соотечественниками. Однако, в то же время, «критически мыслящая личность» владеет передовым научным знанием и неподвластна «предрассудкам», оправдывающим существование отжившего общественного строя. Он (индивидуум) оказывает своей деятельностью значительное влияние на слой общества, представителем которого он является, влияя при этом и на развитие общества в целом, а, значит, и на историю вообще. Само осуществление в стране общественного идеала – социализма, становится возможным «путём развития научной социологической мысли в интеллигенции, и путём пропаганды социалистических идей в народе» [14, с. 650].

Характеризуя такую личность, он говорит: «Личность, ясно понимающая минувшее и энергически желающая правды, есть, по своей природе, критически мыслящая личность». У этих людей есть определенная «нравственная обязанность», чтобы «оплатить ...цену, израсходованную человечеством на развитие этих личностей». И хотя П.Л. Лавров неоднократно подчеркивает, что такой «личностью» может быть представитель любого социального слоя, понятно, что речь идет прежде всего об интеллигенции. Он считал, что интеллигенция находится в неоплатном долгу перед предыдущими поколениями, подготовившими ту плодородную почву, на которой расцвело дерево цивилизации, интеллекта и культуры: «Всякое цивилизованное меньшинство... несет ответственность за все страдания современников, которые оно могло устранить, если бы не ограничивалось ролью представителя и хранителя цивилизации, а взяло на себя роль ее двигателя...». П.Л. Лавров полагал, что принадлежность к слою развитых личностей обязывает к борьбе с общественным злом. Причем «для успеха борьбы необходимо действовать в той среде, которая дана каждому

историческим процессом в настоящем. Вооружаться приходилось тем оружием, которое удобно именно в этой среде и для того именно сорта борьбы, который предстоит в настоящем. Отойти в сторону имеет право лишь тот, кто сознает себя бессильным. Тот же, кто чувствует или воображает, что у него есть силы, не имеет нравственного права тратить их на мелкий, частный круг деятельности, когда есть какая-либо возможность расширить этот круг» [15, с. 24].

С понятием «критически мыслящей личности» в системе взглядов Лаврова, связана формула общественного прогресса, выражаемая как «развитие личности в физическом, умственном и нравственном отношении, воплощение в общественных формах истины и справедливости». Второе из формулируемых им условий прогресса заключается в том, что личность должна располагать возможностью собственного умственного развития.

В построениях П.Л. Лаврова прослеживается вытеснение рационализма из внешне позитивистских построений морально-этической проблематикой, то есть так называемым антропологическим принципом и нравственной проповедью «долга перед народом». Философия истории П.Л. Лаврова определяется моральным сознанием и вытекает из этики. «Социалистические убеждения Лаврова, очень глубоко и сильно жившие в нём, подсказывались, конечно, моральным сознанием, но Лавров непременно хотел рационально обосновать свой социализм» [5, с. 349-350].

Примером видимого использования идеологами народничества авторитета научного знания для придания легитимности своей философии борьбы является проведенная П.Л. Лавровым переработка дарвиновской теории происхождения видов (эволюции). Теория Ч. Дарвина, действительно, в определенной трактовке могла рассматриваться как альтернатива библейскому положению о творении мира, и прежде всего человека, и этим сильно привлекала внимание народников, использовавших её в качестве орудия атеистической, направленной на разрушение сковывающих сознание народных масс предрассудков, пропаганды.

Народники были склонны считать, что абстрактно-теоретические рассуждения богословов преследуют вполне конкретную цель – закрепить и усилить неравенство общественных отношений, увеличить «разделение между имущими и неимущими классами, между владыками и подвластными, между эксплуататорами и эксплуатируемыми». Как метко заметил С. Булгаков: «...Известная образованность, просвещенность есть в глазах нашей интеллигенции синоним религиозного индифферентизма и отрицания. Об этом нет споров среди разных фракций, партий, «направлений», это все их объединяет. Этим пропитана насквозь, до дна, скудная интеллигентская культура, с ее газетами, журналами, направлениями, программами, нравами, предрассудками, подобно тому, как дыханием окисляется кровь, распространяющаяся потом по всему организму... он (атеизм) берётся чаще всего на веру и сохраняет эти черты наивной религиозной веры, только наизнанку, и это не изменяется вследствие того, что он принимает воинствующие, догматические, наукообразные формы» [8, с. 48 – 50].

Идеология народничества и, в более широком смысле, мировоззренческие установки народничества сыграли решающую роль в дальнейшей эволюции социально-

политической мысли в России. Идеологическими наследниками этого движения были ведущие и наиболее влиятельные политические движения России начала XX столетия: партия народной свободы, партия социалистов-революционеров, РСДРП, анархистские группы. Вплоть до победы державницкой школы (Липинский, Донцов) под определяющим влиянием народнической идеологии находилось, за исключением группы Н. Михновского, украинское национальное движение.

Таким образом, можно сделать вывод, что, во-первых, интеллектуальное пространство России в XIX веке развивалось под знаменем рационализма, научности, материализма, интеллектуальная элита России гипертрофировала теоретическое место и социальную роль рационализма, рожденного на Западе (и где он, кстати, был своевременно сбалансирован другими методологическими установками), т.е. интеллектуальная ситуация в России была близка к радикальному рационализму; во-вторых, такая доминанта закономерно привела к господству рационального знания не только в науке, но и в политике, политическом сознании, социально-политическом реконструировании социума, теоретическая платформа «рацио может и должен все» оказалась в нужном месте и в нужное время – именно на ней и благодаря ей благополучно взошел политический радикализм научного коммунизма марксизма-ленинизма.

Литература:

1. Сперанский М.М. Записки и проекты / Подгот. к печати А.И. Копанев и М.В. Кукушкина. Под ред. С.Н. Валка. – М.-Л., 1961.
2. Пивоваров Ю. Очерки истории русской общественно-политической мысли XIX – первой трети XX столетия. – М., 1997.
3. Рудницкая Е.Л. «Устойчивость – первое условие общественного благополучия»: русская мысль пушкинского периода // Отечественная история. – №3. – 1999.
4. Кошелев А.И. Записки Александра Ивановича Кошелева (1812-1883 годы): С семьей прил. / Александр Иванович Кошелев; Подгот. и послесл. Т.Ф. Пирожкова. – М., 2002.
5. Зеньковский В.В. История русской философии. – X. – М., 2001.
6. Герцен А.И. Дилетантизм в науке / Собрание сочинений в 30-ти тт. – Т. 3. – М, 1954.
7. Герцен А.И. «К старому товарищу»: Письмо первое / Собрание сочинений в 30-ти т. – Т. XX. – Кн. 2. – М., 1960.
8. Вехи. Интеллигенция в России: Сб. ст. 1909 – 1910. – М., 1991.
9. Писарев Д.И. Сочинения. – Изд. 5. – Т. 1. – СПб. 1909. – С. 359.
10. Писарев Д.И. Сочинения. – Т. 1. – М., 1955. – С. 126.
11. Писарев Д.И. Сочинения. – Т. 3. – М., 1955.
12. Писарев Д.И. Сочинения. – Т. 4. – М., 1955.
13. Mac-Master R. Danilevsky, a Russian Totalitarian Philosopher. – Cambridge, 1967.
14. Лавров П.Л. Философия и социология // Избранные произведения в 2-х т. – М, 1965. – Т. 1.
15. Кирьянова Е.А. П.Л. Лавров и его теории «критически мыслящей личности» // Россия в новое время: личность и мир в историческом пространстве: Материалы межвузовской научной конференции 14-16 апреля 1997 г. – М., 1997.

Качурова С.В.

СУЩНОСТЬ И ИСТОКИ НОВОГО РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ

Актуальность и значимость темы обусловлена анализом взаимодействия исторических процессов религии и философии, которые кажутся совершенно различными. Общим местом стало то, что они находятся в диаметрально противоположных плоскостях: одна – интуитивного, другая – дискурсивного мышления. В действительности же они имеют такие точки соприкосновения, невнимание к которым искажает понимание важнейших событий последнего столетия.

Методологические обоснования для исследования обозначенной проблемы были разработаны в трудах А. Барнера, М. Вебера, Т. Лукмана, Е. Балагушкина, В. Еленского, А. Колодного, Л. Филипкович.

В статье автор ставит цель: с помощью понятия «современное религиозное сознание» объединить в предметном поле объективную (социальную) и субъективную (методологическую) стороны процесса адаптации НРД в системе церковно-государственных отношений.

Исторически философия возникла в то время, когда каждая религия контактировала с другими религиями, не обращаясь ни к светскому государству, ни к религиоведческому рассудку в качестве посредников. Непосредственные формы взаимодействия государств (дипломатия и война) – это то же способ выяснения отношения различных религий. Философия возникла в качестве некоего интеллектуального досуга, не имеющего по видимости прямого отношения к проблемам социальности. И хотя она по содержанию идентична религии (всеобщее – их общий предмет), но форма *самостоятельного мышления*, предложенная ею, противоречила любой *особой* общественной институализации. Опыт пифагорейского союза был, вероятно, первым и последним опытом философии вести себя подобно исторической религии.

Изначальное нежелание философии полагаться на конечные формы мышления обособило ее от социальной практики. Ограниченность этой практики нуждалась в соответствующем методологическом обеспечении. Для этого национальные государства прибегали к своим собственным идеологиям, формирование которых происходило в различных религиях. Но всемирно-исторический процесс по понятию является процессом поступательного развития горизонтов религиозного сознания, в котором края – национальные религии и секты (новые религиозные образования) – связывались государством. Итогом этого процесса стало возникновение мировых религий, которые в свою очередь обеспечили возникновение своей собственной противоположности – мирового светского правопорядка. Иными словами, в *самом* содержании мировой истории последовательно развивалась *всеобщая* форма человеческого общежития. Именно с нее началась особая стадия развития исторического – *постисторическое*. Более конкретная система общественного состояния, в котором различные моменты традиции, светского государства и новых религиозных движений находятся во внутреннем единстве, по понятию не возможна. «Конец истории», который констатирует

Фукуяма, связан с ясным осознанием наличного существования этого всеобщего миропорядка.

Сложилась система, которую можно назвать «современным религиозным сознанием», имеющая своими элементами следующее соотношение: традиционные церкви – светское государство – новые религиозные движения. Но, как оказалось, эта система в процессе своей социальной адаптации порождает проблемы, решение которых лежит не столько в социальной практике, сколько в религиозноведческой теории; причем теории гораздо более развитой, чем та, которую может создать рассудочной познание. Вот здесь-то и возник вопрос о философии.

Философия, будучи изолированная от всемирно-исторической практики, сосредоточилась на исследовании всеобщего. Историческая необходимость обособила ее от центра всемирных столкновений и предоставила ей возможность спокойно заниматься своим делом. Возникает вопрос: почему социальность дала возможность сохраниться форме познания, которая несла величайшую опасность для *особенного* существования каждого конкретного народа и каждой конкретной религии? Ведь не секрет, что если весь народ *исходит* из неких истин как данных, а в это время отдельные индивиды (философы) стремятся ставить их под вопрос, то это может повести под вопрос само существование этого народа. Подобным действием философия поражает народ в самую его суть – в систему его верований. В.С. Библер выразил идею отношения философии и религии так: «Философия есть (по определению) не религия, но не в том упрощенном смысле, что философия есть попросту нечто иное, чем религия. Нет ... философия – это религия, изнутри избывающая себя. То есть избывающая себя в самом своем начале». [1]

И, тем не менее, в процессе всемирно-исторического развития человечества философия существовала. Почему? Вероятно, социальность, развиваясь во всеобщую форму существования, *предполагала*, что наступит время, когда в ней возникнет проблема, разрешить которую не сможет *ни одна историческая религия*. Вот тогда-то и будет вызвана сущность, действенность которой не признавалась до сих пор, а обособленное существования носителей которой вызывало в лучшем случае раздражение. Разбирательства по «делам» Анаксагора, Сократа, Бруно, Фихте, Хайдеггера являлись своего рода протестом исторического логическому.

Другой вопрос: почему философия в истории не только существовала, но и развивалась, совершенствовала свои различные модификации, и это при всем том, что никаких внешних стимулов для этого не существовало (вследствие полного равнодушия общества к ней)?

Для ответа на этот вопрос необходимо обратить внимание на то общее, что есть в любом историческом философствовании. Это – проблема отношения всеобщего мышления к всеобщему бытию (возьмем формулировку ее основного вопроса в традиции немецкой классической философии). Все дело в том, что, *так* формулируя свой предмет, философия имеет дело с противоречием, которое лежит в основании любого другого противоречия. Иными словами, задавшись вопросом о том, как свободное, безусловное может познавать *точно такое же*, но существующее объективно, философия сразу же

оказалась перед проблемой познания противоположности всех противоположностей. И для разрешения этой проблемы ей потребовался свой собственный путь развития.

В начале **античная философия** предложила свой вариант. Для нее вопрос о методе, который *из* своего противостояния предмету ищет соответствия ему, еще не стоял. Эта философия, завершая исследования отрицательного в бытии, в неоплатонизме *предметным* образом фиксирует последовательность развития как двойную отрицательность. Поэтому Платон, Аристотель, Плотин и Прокл еще исходят из *непосредственного* тождества научной формы и содержания. Время науки как *систематического* познания еще не наступило. Философии, а вместе с ней и религии, еще предстоит пережить этап настоящего разделения субъективного и объективного.

Средневековая схоластика из предельности вопроса о бытии Бога начинает впервые понимать, что даже всеобщее бытие само по себе может быть представлено только в мышлении, в сознании. Ансельмово «доказательство» является уже первой попыткой вывести бога не из бога (откровение), а из того, что *противостоит* ему, причем противостоит радикально, по существу – мышления. Это доказательство, как скажет позже Кант, есть ничто иное, как попытка «вышелушить» бытие из *понятия*. Непосредственное влияние схоластического постижения высшей сущности сказалось и на основателей новоевропейской философии. Картезианская философия начинает переносить исследовательский интерес на то, что противоположно бытию – мышление. Но последнее (мышление) еще понимается как вещь. Декарт, в своем «когито», ставит еще вопрос о *бытии* мышления. То есть он еще упускает значение «ничто» мышления (В XX веке это сделает Ж.П. Сартр). Тем самым, он еще ставит вопрос чисто схоластически.

Ноевропейское мышление в целом очень чутко реагирует на каждый, почти не заметный, шаг философии по раскрытию природы отрицательного (уже в 1686 году Д. Локк высказывается о принципах веротерпимости). Но *решающее* открытие еще не сделано, никто еще не видит его (мышления) подлинную суть – его абсолютно отрицательную природу. Только на ступени **немецкой классической философии** выясняется, что истинное бытие отрицательного находится не *вне* положительного, а в нем самом; что *противоречие* – это не то, что следует избегать для правильного постижения предметного бытия, а, наоборот, это его (бытия) истинная сущность.

Главный познавательный интерес Канта сосредотачивается на вопросе: как возможно познание, или априорно-синтетические суждения? Если освободить этот вопрос от специфической терминологии его трансцендентальной философии, то его смысл будет сводиться к следующему: «Что является причиной того, что знание в нашем сознании в процессе познания необходимо развивается (каждый раз становится *новым*)?». [2] Для него, как отныне и для всех последующих направлений философии, становится ясно, что для ответа на этот вопрос, без обращения к такому предмету как *сознание*, уже не обойтись. Таким образом, именно И. Кант первый ставит чисто феноменологическую проблему. Из новоевропейского скептицизма трансцендентальная философия берет принципиальное противостояние субъективного и объективного, вещи в себе и вещи для нас, абсолютного и относительного. Но за попытками Канта и его последователей *преодолеть* скептицизм на самом деле стоит неудовлетворенность

таким пониманием природы отрицания. Без отрицания нет определения (Спиноза). Понятно, почему средневековая теология, вначале уверенно взявшаяся за процедуру определения Бога, под конец должна была «приостановить» исследования. Ведь они в итоге неизбежно приводили к вопросу: к чему относится (без отношения нет определения) Само высшее Бытие? То есть возник вопрос о Ничто, которое нужно было как-то «разместить» в самом этом бытии – бытии Бога. Это Ничто в средневековой схоластике традиционно ассоциировалось со злом, смертью, всеобщим отрицанием и т.д.

Но «ничто» обнаружено, его значение оценено. Что же тогда с этим «ничто» делать? Мышление пытается определиться с этим вопросом. Но в распоряжении у него имеется *только* методология рассудка, который решает его просто: вынести это «ничто» из предметности в сферу субъективности. Здесь находится подлинный исток известной концепции мышления как «табула расы» англо-французского эмпиризма. Выходит, малейшая активизация мышления искажает мыслимое бытие. Но не мыслить человек не может, это – его сущность. Как же ему тогда знать истинное, то есть бытие?

И. Кант берется за решение этого вопроса, исходя из результата новоевропейской метафизики. До него уже был опыт исключения негативного из предметной сферы теологией. Кроме того, он был прекрасно знаком с попытками новоевропейского рассудка мыслить ту сферу, куда поместили это негативное – само мышление. Кант был первый, кто распознал природу рассудка мыслить по принципу: «или-или».

Описание предметного мира докантовскими формами философии не удавалось потому, что рассудок как основной способ познания не позволял мыслить противоречие *онтологически*. Тогда новоевропейское мышление, справедливо заподозрив в источнике этой неудачи противную сторону, субъективность, перенесло груз вопрошания на само мышление, на само сознание. В начале пробовали его (мышление) мыслить *так же*, рассудочно. Но в итоге получили «ничто». Тогда трансцендентальная философия, еще скованная предрассудками на счет предмета, решила действовать в сфере самой *формы*, в мышлении. Не переставая уверять, что ее выводы по поводу этой формы нельзя распространять на «вещи в себе» (читай – Бога), трансцендентальная философия предоставила наконец первое описание действительно существующей и действующей системы, источником развития которой является единство противоположностей – *противоречие*. Так было создано первое в мировой истории описание феномена *сознания* (Фихте).

С тем, что *так и только так* нужно мыслить сознание, были согласны все последующие философы. «И, тем не менее, как обстоит дело с *предметом* религиозного сознания, то есть – с самим абсолютным?» – этот вопрос ставят **Ф. Шеллинг** и **Г. Гегель**, продолжая трансцендентальную философию и сознательно уводя ее из трансцендентального в область трансцендентного. Они придают категориальное оформление *другому* способу трансляции своей онтологической определенности, который противопоставляют непосредственному, «вещному». Вещи, которые предлагают себя через безразличное иное, обладают низшими формами существования. Их сфера – неорганическая природа. Все в живой и духовной природе подчиняется

иному способу полагания себя. Здесь «вещи» предлагают себя через *свое иное*. Понятия «сила» (повсеместно используемое уже в естествознании), «воля» (без которого гуманитарные науки становятся безмолвными), наконец «рефлексия» (основное понятие феноменологии, гносеологии, эпистемологии) могут быть доступны лишь при условии этого второго способа бытия. У Гегеля логика сущности следует из логики бытия и противостоит ему, снимая его (бытия) ограничения. [3,4]

Шеллинг и Гегель не просто переносят принцип «трансцендентального единства апперцепции» (то есть того, что *само* определяет себя, того, что само отрицает себя) Канта и Фихте на окружающий человека мир: общество и природу. Они разрабатывают понимание, согласно которому *само* отношение мышления и бытия (сознания и предмета, субъективного и объективного) следует мыслить *так же* как рефлексию, как силу, как волю (А. Шопенгауэр и Ф. Ницше); как то, что исходя из своего первоначального *единства*, будучи *в себе* различным, то есть отрицательным, *затем* делает это различие действительным. Но это различие, это «затем», будучи противостоящим первоначальному «сначала», в свою очередь снимает это отрицательное, то есть отрицает отрицательное. Так происходит *рост* не только знания (К. Поппер), но и того, что знает это знание – предмета. Обновление логического – самая желанная реформа научного познания, была, таким образом, достигнута. Более того, при внимательном исследовании процесса «снятия», возникли контуры еще и *третьего* способа предложения своей определенности. Оказалось, что то, что подчиняется *только* логике бытия, демонстрирует самые примитивные формы существования (так как такое определение развивается исключительно для внешнего «свидетеля», а не для себя). Но то, что подчиняется *только* логике рефлексии, в ином уже может сохранить себя *само*. Тем не менее и эта самостоятельность не окончательная, так как процесс самоусложнения не есть для него (здесь так же развитие фиксируется внешним наблюдателем). Только то, что может свою собственную отрицательность сделать утвердительным, *развивается* по-настоящему, и есть в себе и для себя. Так появляется идея о третьей логике – логике понятия.

Неклассическое новоевропейское мышление следует принципу рефлексии.[5] В этом следовании оно полагает противоречия, для разрешения которых нужно *понимание*, то есть следование логике понятия. Каким бы ни выступил *теперь* предмет для этого сознания, его объективное содержание мгновенно *противопоставляется* субъективной форме и затем оба момента *удерживаются* во взаимной рефлексии, они оба «есть». Такого противостояния теоретического и практического, методологического и предметного, непосредственного и рефлексивного не знала ни античная, ни средневековая, ни новоевропейская мысль.

Религия, эта философия «намёка» (Библер), или философия массового сознания, так же следует логике наступивших перемен. Силе традиции, определенности поступательного ряда развивающихся исторических религий *противопоставляется* все новое. Теперь даже *целое*, новое религиозное сознание, не может существовать только в *онтологической* форме. Оно, в силу своей рефлектирующей природы, *само* отделяет, и четко фиксирует это отделение, свою объективную форму в отличие от субъективной.

Так новое религиозное сознание начинает удерживать в разделении оба своих момента: само себя как предмет и само себя как знание. Отличительным идентификационным признаком этой религиозности становится *удвоенная* форма ее существования; она, с одной стороны, выступила как **религия в непосредственности** (со всеми атрибутами этой непосредственности как-то: церкви, идеология, социально-экономическая практика, политика и пр.), с другой – как **религиоведение** (то есть сумма знаний о самой себе).

Введение М. Мюллером термина «религиоведение» в середине 19 в. только подчеркнуло эту необходимость. Теперь же это – академическая дисциплина, ответственная не только за знание о религии. Е.И. Аринин правильно подчеркивает двусмысленность русского звучания термина «ведать». «С одной стороны, особенностью терминов, заканчивающихся на «-ведение» (источниковедение, искусствоведение, кантоведение, сектоведение в богословии и т.п.), является то, что они отражают позицию внешнего рассмотрения исследуемого предмета. Так, к примеру, в православной апологетике «сектоведом» считается именно православный богослов, а не сам адепт «сектантского» (с точки зрения православного богословия) исповедания, так же как и «кантоведение» не тождественно «кантианству». С другой стороны, слово «ведение» может выражать и собственно «внутреннее», целостное постижение сущности исследуемого предмета, дающее возможность им «ведать» и осуществлять его «ведение» или управление данными феноменами, как это подразумевается в словах «природоведение», «правоведение» или «ведомство» (Ожогов С.И. Словарь русского языка. М., 1983. С. 65.)». Таким образом, религиоведение есть не просто знание, но знание с элементами властных полномочий. Это знание, позволяющее вмешаться в это сущее с целью привнесения в него что-то *от себя*. Здесь ведать – значит из себя высказаться по поводу истинности этого сущего и даже обезопасить в случае необходимости себя от него (сектоведение)». [6]

Литература:

1. Библер В.С. Что есть философия? // Вопросы философии. – 1995. – № 1. – С. 196
2. Кант И. Критика чистого разума – С.Пб., 1993.
3. Гегель Г. Философия религии. – М., 1976. – С. 332
4. Гегель Г. Феноменология духа. – С.Пб., 1992.
5. Хайдеггер М. Бытие и время. – М., 1997. – С. 9.
6. Аринин Е.И. Философия религии: принципы сущностного анализа. Монография. – Арх., 1998. – С. 127.

Селевко В.Б.

МІСЦЕ ХРАМУ В РЕЛІГІЙНО-ЕТИЧНИХ КОНЦЕПЦІЯХ РОСІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ КІН. ХІХ – ПОЧ. ХХ СТ.

Ідеї удосконалення людських стосунків, які покликані знайти справжні форми солідарності людей, стають невід'ємною частиною культурно-політичного життя світової спільноти. Видатні представники російської філософської думки Є. Трубецької, М. Федоров, А. Хом'якова, В. Соловйов обґрунтовували ідею, згідно з якою християнське віровчення можна перетворити у конкретну соціальну й моральну програму, яка могла б стати практичним керівництвом для розв'язання політичних й моральних проблем в суспільстві. Так, В. Соловйов виступав проти матеріалізму, соціального відчуження й хамства, наполягав на встановленні в житті народу традицій добра і любові, милосердя й співчуття, почуття єдності нації та її відповідальності перед минулими й майбутніми поколіннями за долю країни й людством в цілому [1, с. 4]. Тому значне місце у поглядах філософів належить храму, який мислителі визначали як пам'ятник і символ єдності й згоди, що вказує на його миротворче і просвітницьке значення, виявляється моральна, соборна єдність.

Дослідників російської релігійної філософії цікавили, головним чином, загальні питання етичної та естетичної спадщини видатних вчених. Так, С. Семенова, відмічає, що філософсько-етичне вчення М. Федорова – «загальна справа» – вчення, яке утримує в собі спробу по-новому поглянути на призначення людини у світі, поставити перед ним небачене завдання, запропонувати шлях його виконання [3, с. 13]. Спеціальне дослідження храму у філософській спадщині М. Федорова присвятила В. Проценко, актуалізувавши тим самим культурний та історичний аспекти значення храму у працях видатного вченого [2, с. 200].

У вивченні зазначеної теми автори досягли значних успіхів, однак аналіз наукових джерел показав, що спеціальні дослідження, де храм розглянуто крізь призму власне етичних аспектів, відсутні. Дослідження й осмислення моральних інтенцій храму в проекті побудови солідарного суспільства на морально-етичних засадах – важливі концепції, що особливо яскраво виражені в роботах представників релігійно-філософського напрямку російської філософії.

З ідеєю храму, що охоплює увесь світ, і пов'язаних з ним надій на ідеальну перебудову суспільства й людини виступив Є. Трубецької, що розуміє храм як початок, що повинний правити, а Всесвіт повинний стати храмом. Православний храм становив собою зменшене повторення Всесвіту, мікрокосм. Він сприймався як світооб'ємний початок, що дає надію на єднання людини з людиною, надію на ще не здійснений небувалий вид спільності людей. Є. Трубецької писав, що храм – це набагато більше, ніж будинок молитви, – це цілий світ, не той гріховний, хаотичний, що розпадається на частини, який людина спостерігає, а світ, зібраний воедино благодаттю, таємниче перетворений у соборне тіло Христове [5, с. 12]. У храмі стверджується те внутрішнє соборне об'єднання, що повинне перемогти хаотичний поділ і ворожнечу світу й людини.

Храм є символом умиротворення, перетворення, об'єднання на основі прагнення до піднесеного й рятунку від протиріч навколишнього світу [5, с. 12].

На значення храму для соціуму ще раніше за Є. Трубецького вказував А. Хом'яков, який вважав, що мережа церков, монастирів давала народу одноманітні, стійкі поняття про відносини приватні та суспільні. Істотна ознака соборності в А. Хом'якова – принцип єдності в множинності. Соборність розкривається, насамперед, у постійній можливості з'єднання людей на основі духовної спільності й виявляється в таких сферах життєдіяльності людини: церква, родина, соціальні відносини, міждержавні відносини тощо [9, с. 132]. Погляди А. Хом'якова мають важливе значення, що полягає у розумінні храму не тільки як культової споруди чи її естетичної значимості, а як форми соціальної взаємодії та як одного з необхідних елементів соціального структурування. У плані постановки проблеми прикметною є концепція М. Федорова. Мислитель викладав ідеї про храми як про пам'ятки єдності й згоди, указуючи на їхнє миротворче й просвітницьке значення, говорив про мету вмиротворення, про те, для чого воно необхідно в повсякденному храмубудівництві, вбачаючи в цьому братерську, любовну, соборну єдність. Вона є основним мотивом «загальної справи», спрямованої на відродження всіх попередніх поколінь людей, що жили коли-небудь, на Землі. Питання про храми вважає корінним питанням усієї філософії. «Тільки в справі може знайти своє вираження й соборність, тільки в справі щира соборність. Повсякденні храми є не пам'ятки лише єдності і згоди, але й провісники загальної справи чи порятунку загального відродження, що в «конференції», «конгресі» чи «соборі» одержить рано чи пізно всесвітній центр» [6, с. 721]. Він сам проектує й теоретизує філософію, створюючи проєктивну справу: храм, музей, школа-музей, школа-храм тощо. М. Федоров пропонує об'єднати в храмі меморіальний (храм-музей), педагогічний (храм-школа), і комунікативний (храм як собор). Так зображення будівельників храму-школи кожного окремо й особливо у поєднанні роботи могло би, на думку М. Федорова, закласти початок музею картинному й портретному, це було б народноосвітнім храмом й повчальним пам'ятником-музеєм, або школа-храм, що має об'єднати всіх, що живуть (дітей – що вчаться, батьків – що вчать), й музей як зібрання зображень всіх померлих у храмі, може воскресити у соціальній пам'яті всіх померлих через опосередкування – труд або дію тих, хто живе. Усе це – матеріально-символічний комплекс, що, за переконанням мислителя, повинний був організовувати навколо себе життя та діяльність його ідеальної громади [4, с. 34].

У поглядах М. Федорова – храм сьогодення і храм майбутнього, стане ідейним, духовним, культурним, релігійним, трудовим центром нового ладу («психократії») і для віруючих, і для невіруючих [6, с. 721]. Особливе значення у моральному вихованню людини та суспільства в цілому М. Федоров відводить процесу будівництва храму, що, за його словами, передбачає участь усіх людей, без обмежень за майновим та статевим станом, особистою участю або фінансами, на засадах добровільності та особистого волевиявлення. Це явище не економічне і юридичне, – це явище моральне, принципово зауважує М. Федоров. Побудова ця мала одну з істотних властивостей, а саме: участь усіх у цій побудові, хоча й не особистою (тільки) працею, як це потрібно для досконалості,

але й фінансами. У такому разі пожертвувач є співучасником будівництва храму, беручи на себе частину витрат на його зведення. Тобто одна особа чи група осіб, наприклад, родина чи ціла громада ставали «пайовиками» в будівництві церков за допомогою виробництва окремих її частин чи внесення суми грошей, необхідних для виготовлення окремих елементів такого дорогого архітектурного комплексу. Це формувало не виробничі, неформальні, недокументальні відносини і зв'язки як особливий вид соціально-економічної комунікації, на відміну від інших форм економічної й виробничої діяльності. У багатьох випадках люди жертвують і трудяться без документації, і тут виявляється добровільне волевиявлення, досвід якого можна перенести в сучасну господарську й соціальну дійсність з метою гармонізації суспільних відносин. При цьому вони увічнювали свої імена в написах, що містилися на найвидніших місцях, щоб нагадувати всім, хто заходить, про свою участь у будівництві церкви. Можна прийти до висновку, що процес будівництва храму на засадах неформальних й недокументальних відносин між людьми демократизує суспільство, знижуючи протиріччя соціальної диференціації, принаймні, у період будівництва. На думку М. Федорова, люди, з'єднавшись у справі побудови храму, очищаються від негативних проявів, стають, хоча і на короткий час, смиренними. Церква перетворює зведення храму в дію, що може виразитися не тільки в психотерапевтичних завданнях, але й в соціально-етичних, а саме: переборенні у людині індивідуалістичних проявів. Тут сукупна робота усіх разом дає громаді єдність, на протигагу роз'єднанню. Тільки в будівництві храму може знати свій вираз і соборність; при об'єднанні у справі усувається те, що викликає сум, усувається ворожнеча й гноблення. Тільки за цих умов можливо буде жити не тільки для себе, а й для інших. Ефективність цієї групової психотерапії значною мірою забезпечується завдяки досягненню групового катарсису. У цій сукупній праці з'єднуються мистецтво, моральність і релігія [6, с. 685].

Виходячи з цього, можна визначити що будівництво храму є одним із засобів самовдосконалення, самозречення волі, вияв смирення, «уподібнення земному життю Христа», а також вона сприймається «церковними людьми» як важлива частина «програми» духовного очищення у святому місці. Крім того, у процесі праці «церковні люди» вступають у стосунки між собою, об'єднуючись певним способом для спільної діяльності. Отже, ставлення до праці у прихрамовому середовищі – це вираження цінностей трудової діяльності в загальній системі цінностей суспільства й особи. Храм як організація й установа становить органічну єдність технічної, економічної й соціальної підсистем. Соціальною підсистемою храму є його соціальна організація, тобто об'єднання як служителів культу, так і членів прихрамового середовища, які спільно реалізують мету щодо виробництва духовних і матеріальних благ. Можна прийти до висновку, що храмовий колектив становить собою, з одного боку, соціальний інститут, тобто одну із форм спільної діяльності людей, з другого – соціальну спільноту, яка є елементом соціальної структури суспільства, що характеризується відсутністю поділу людей на різні соціальні верстви й групи. Отже, храмовий колектив – це осередок суспільства, у якому поєднуються суспільні, групові та індивідуальні інтереси його членів; організована спільність людей, об'єднаних конкретним видом суспільно корисної

діяльності та відносинами взаємодопомоги і взаємної відповідальності, інтересами, ціннісними орієнтаціями, настановами й нормативами поведінки, що виникають в процесі цієї діяльності. За словами М. Федорова, храми – це пам'ятники і символи єдності і згоди, що вказують на їх миротворче і просвітницьке значення, де виявляється моральна, соборна єдність. У тривалому будівництві храму формувалася спільність, об'єднувалися покоління, забезпечувалася спадкоємність традиції нації, народу.

У зв'язку з цим можна запропонувати розглядати храм як прояв предметно-ціннісної єдності колективу, під якою можна розуміти нормативну інтеграцію індивідуальних діяльностей у групі, коли кожна з них зумовлену єдиним ціннісним змістом предмета спільну діяльність. Предметно-ціннісна єдність колективу – найважливіша складова інтеграції соціальної групи як сукупного суб'єкта діяльності, а також єдність практичного втілення (актуалізації) цих уявлень у конкретних умовах діяльності може бути розглянута як прояв інтеграції колективу на вищому рівні – ціннісно-орієнтована єдність. Це групова згуртованість, котра характеризує внутрішньогрупові зв'язки й відносини, що відбивають рівень або ступінь збігу думок, оцінок, настанов і позицій членів групи стосовно об'єктів, найзначиміших для групи в цілому, наприклад таких, як храм. Ціннісно-орієнтована єдність аж ніяк не припускає цілковитого збігу оцінок і позицій учасників групи, який нівелює прояви (смаки, політичні, економічні оцінки, особисті симпатії) у членів групи й не перешкоджає збереженню високої згуртованості групи, якщо думки її членів збігаються в головному – побудові храму. Слід зазначити, що йдеться не тільки про віру в Бога, а про віру в широкому смислі слова (тобто наявність ідеалів і цінностей, що згуртовують людей). Так і як А. Хом'яков, М. Федоров відносить храм до нерелігійної сфери діяльності, надає йому універсальний характер у справі будівництва держави, суспільства, у поширенні освіти й культури.

Це важливо для спільноти особливо в часи змін, коли руйнуються звичні умови життя, цінності та ідеологічні засади, у цьому відношенні храм має незаперечне значення у продовженні розвитку суспільства, саме завдяки йому є можливість стверджувати та закріплювати як традиційні для суспільства цінності, так і нові орієнтири. Крім того, храм був і залишається одним із засобів керування громадами – надає допомогу державі в керуванні територіями, створенні морального клімату в цілому. У деяких епохах соціальні проблеми вирішувалися дуже ефективно в просторі храму, де люди, співчуваючи мукам Христа, вчилися прощати інших людей, виховувати миролюбство, зменшуючи агресивність і протистояння [7, с. 233]. Храм і його архітектура складаються з сукупностей знаків, що спонукають до певної поведінки. У цьому випадку особливості храмової колективної поведінки усувають принцип юрби й моделюють колектив, неформальне духовне співтовариство, сприяючи зовсім унікальній, якісній, значеннєвій поведінці. Це визначення протиставляється, наприклад західній філософській традиції, що представлена працею «Філософія мистецтва» І. Тена, який називає відвідувачів храму юрбою. Спираючись на погляди Є. Трубецького, М. Федорова, А. Хом'якова, В. Соловйова, не можна цілком погодитися з І. Теном, тому що єдність людей у храмі не тотожна стихійності юрби [8, с. 47].

Як посередник у системі відносин суспільства й особистості, храмове соціальне мікросередовище виконує низку функцій, що забезпечують, з одного боку, інтеграцію індивіда в суспільну систему, а з іншого – збереження в колективних формах життя індивідуальних особливостей кожної людини. При цьому храм виконує функцію дисциплінарного простору, що обмежує індивідуальну поведінку в межах прийнятої в суспільстві нормативної системи. Нормативно обмежуючи стиль життя своїх членів, мала група здійснює контроль за тим, щоб ніхто суттєво не відхилявся від прийнятих норм. Символічним проявом порушення прийнятих у соціальному середовищі норм є заборона входу до храму. Храм є ідеальним орієнтиром людини в часі, що припускає індивідуальні хитання між добром і злом. У конструкції храму присутня ідея, яка відображає щирість і ступінь каяття людині у своїх вчинках. Вхід до храму для порушників та злочинців складався з кількох етапів. Прагнучи каяття, вони стояли біля входу до церкви, на паперті, потім, під час морального очищення, отримували право молитися на паперті, тільки потім – у храмі, на рівні з іншими. У середині храму поступово формується особливе середовище, що керується принципом соборності, припускає співучасть і підтримку людей на шляху до добра [9, с. 130].

Таким чином, у поглядах російських релігійних філософів кін. XIX – поч. XX ст. обґрунтовується думка, що храм як культурно-виховний центр формує духовний стан суспільства на засадах неформального співтовариства: добровільності, рівності, толерантності, взаємодопомоги, солідарності. Мислителі визначали храм як один із інструментів гармонізації соціальних відносин, міжособистісних стосунків, а також підкреслювали його важливе значення в розв'язанні соціально-політичних проблем в суспільстві. У поглядах філософів простежується думка, що храм не лише доповнює державні інститути як зовнішній регулятор поведінки, але здатний забезпечити високий внутрішній моральний стандарт людей і хоча б частково викоренити вади, що роз'їдають суспільство. Отже, вчені зробили значний внесок у розробку соціальних доктрин, які пов'язані з суспільними перетвореннями на морально-етичних засадах.

Література:

1. Кувакин В.А. Философия Вл. Соловьева (Из цикла «Страницы истории отечественной философской мысли»). – М.: Знание, 1988. – 64 с.
2. Григорьева Е.С. Культ как один из способов существования «деятельности организации пространства» // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 2000. – № 2. – С. 90 – 100.
3. Проценко В.В. Храм в культурно-историческом учении Н.Ф. Федорова // Культура народов Причерноморья. – Симферополь, 1999. – № 6. – С. 199 – 202.
4. Семенова С.Г. Этика «общего дела» Н.Ф. Федорова: (Из цикла «История этических учений»). – М.: Знание, 1989. – 64 с.
5. Трубецкой Е.Н. Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи. – М., 1916. – 480 с.
6. Федоров Н.Ф. Философия общего дела. В 4 т. Т. 1. – Верный, 1906. – 731 с.
7. Марков Б.В. Философская антропология: очерки истории и теории. – СПб.: Лань, 1992. – 348 с.

8. Тэн И. Философия искусства/ Подгот. к изд., общ. ред. и послесл. А.М. Микиши; вступ. ст. П.С. Гуревича. – М.: Республика, 1996. – 351 с.

9. Немцова В.С., Титов Н.В. Идея и образ времени в культуре Киевской Руси: основные концепции времени и специфика древнерусской темпоральности. – Х.: Новое слово, 2003. – 166 с.

Дмитренко М.И., Проценко О.П.

ОБЩЕНИЕ В ПРОБЛЕМНОМ ПОЛЕ СОВРЕМЕННОГО ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

Актуальность темы обусловлена рядом обстоятельств. Онтологический поворот в философии связан с переосмыслением традиционного социокультурного пространства, представленного системой строго детерминированной и упорядоченной. Внимание к хаосу и дезорганизации как факторов с необходимостью входящих в динамику социального бытия открывает новые направления в исследовании устойчивых тенденций в личностных притязаниях человека, их аксиологической направленности. Внимания к теоретической интерпретации общения связана также с расширением коммуникативного поля, вмещающего в себя сферы, рожденные рыночной экономикой (реклама, паблик рилейшнс, менеджмент), которые наполняют систему общественных отношений конгломератом новых поведенческих практик, наделяя их теоретическую интерпретацию актуальностью и значимостью. Проблема одиночества в крайней ее форме звучит так: что станет с человеком без Другого, как будет жить человек без общения с кем-либо, сможет ли он сохранить себя? При этом Другой не есть ни объект в поле восприятия, ни субъект, воспринимающий кого-то. С позиции Ж.П. Сартра, а затем Ж. Делеза Другой есть некая структура поля восприятия. Другой – «это существование свернутого, возможного» [8, с. 288]. Отсутствие Другого, соответственно, есть утрата возможного. Другой, таким образом, является тем миром, который позволяет реализовать себя, быть не только самим для себя, но и быть для кого-то – быть в его восприятии. Побывав в контексте с Другими, субъект обречен быть с кем-то и для кого-то априорно. Он будет стремиться окружать себя суррогатами, имитирующими процессы и явления, бывшие реальными, жонглируя ими, создавая иллюзию общения, квазиобщение.

Отсутствие физического контакта с кем-либо замещается возмещением тех видов и форм жизнедеятельности, которые необходимы и могли бы быть. Делез называет это «усилием населить мир другими, которые еще и он сам, и поддержать последствия присутствия другого, когда структура угасает» [8, с. 295]. Человек, раз вкусивший факт общения, будет воспроизводить его в искусственных и даже извращенных формах.

Общение немислимо без диалогичности, в его основе заключено отношение к «Другому» как к «Ты». Это отношение, понимаемое как диалог, не в традиционном логическом, а в феноменологическом смысле, ориентирует на «поступок». Поступок есть действие, совершаемое и воспринимаемое. Философия поступка, по М. Бахтину, состоит в преломлении ценностного потенциала в акт физической активности, и мысли, и интонации, и слова, и молчания. Они – явления непосредственной действительной, неповторимой, единственной, «безысходной» включенности в «событие бытия». К общению обращена внешняя сторона поступка, его форма, способ обнаружения процессов, происходящих внутри индивида: мышления, чувствования, переживания. «Я, – пишет М.М. Бахтин, – становлюсь самим собою, только раскрывая себя для другого,

через другого, с помощью другого» [5, с. 311-312]. Отрыв, отчуждение, замыкание в себе может стать причиной потери, утраты самого себя. Все внутреннее следует повернуть во вне – диалогизировать. По утверждению М.М. Бахтина «само бытие человека (и внешнее, и внутреннее) есть глубочайшее общение. Быть, значит общаться...» [5, с. 311-312]. Поступок диалогичен в том смысле, что он адресован и с необходимостью вызывает к себе отношение. Взаимное отношение, которое заключает в себе поступок, ведет к взаимоизменению относительно ситуации, события, чего-то происходящего. Поступок сопричастен и суверенен. Личность объективирует себя в поступке.

Личностное существование невозможно без коммуникации. Коммуникабельность заключена в устремлении к «другому», в познании себя через другого. Личность только в другом и обретает себя. Персонализм в лице Э. Мунье не склонен идеализировать коммуникацию. По утверждению философа, в процессе развертывания коммуникации возникают препятствия, и чудо подлинного общения совершается лишь в редкие минуты. К таким препятствиям относится определенная степень понимания, «своего рода злая воля», а «также эгоцентризм». «Стало быть, – утверждает Э. Мунье, – межличностное общение, чтобы быть позитивным, требует постоянной взаимности, обоюдного обогащения» [9, с. 137]. Позитив межличностных отношений предполагает систему духовных практик. Их основу составляет способность «выйти за собственные пределы», умение понять и принять позицию «другого»: а) взять ответственность за его судьбу; б) разделить его радости и горе. К ряду оригинальных деяний относится и великодушие. В щедрой и безвозмездной самоотдаче, также в постоянной верности любви и дружбе заключается «живительная сила личностного прорыва» [9, с. 136]. Личностное общение диалектично. Его основу составляет в него заложенное движение и утверждение личностного абсолюта, не подверженного никакой редукции, а также создание универсального и единого мира личностей.

Общение имеет качественное и количественное измерение. В качественном измерении общение предстает как подлинное или фиктивное, глубинное или поверхностное. Оно представляет собой единство (сплоченность, содружество, корпоративность) или конгломерат, набор, сумму отдельных позиций волеизъявления. Количественное измерение общения фиксирует его эмоциональную и рациональную нагруженность: пустое или содержательное, ситуативное или событийное, длительное (темпоральное) или фрагментарное.

Г. Батищев обосновывает наличие глубинного общения, которое строится на универсалиях культуры. Производным от глубинного общения может быть поверхностное или формальное общение, которое упрощено или ограничено. Последнее просто-напросто не воссоздает те уникальные особенности в их совокупности, которые отличают глубинное общение, а в частности: принятие и утверждение абсолютной приоритетности Универсума, объемлющего всякое бытие и всякую виртуальность; «сопричастность каждого всем субъектам в Универсуме и всех – каждому; приоритет безусловно ценностного отношения к миру»; «доминантность на всех Других», как устремленность человека не к тому, чтобы требовать от других и от всего мира для себя, а чтобы начать с себя; утверждение и признание другого в «его возможности быть

таковым, быть своеобразным субъективным миром; «творчество как свободный дар встречи, дар межсубъективности» и сотворчество «как креативное участие в решении все» более и более трудных задач Универсума [4, с. 126-128].

Трактовка Другого как потенциальной возможности, как искусственно организованной структуры объектов и субъектов с присущими им «маргинальными мирами» связана с феноменом массы. Этот феномен, по мнению Х. Ортеги-и-Гассета, определяет современную европейскую жизнь: растущее столпотворение, стадность, всеобщую переполненность, которые стали повседневностью, чего не было раньше [10, с. 45-46].

Масса, или толпа – это множество. Как чувствует себя отдельный индивид в этом множестве? Меньшинство обозначает себя через совокупность лиц, наделенных особыми качествами. Индивиды, составляющие большинство, таковыми не обладают. Пребывание вместе обусловлено наличием у индивидов совместного качества ничейности и отчужденности. Такой человек не отличается от других, а, напротив, повторяет их. Толпа являет собой особого рода общение – общение через уподобление, через совпадение мыслей эмоций, целей, образа жизни и способов действий. «Масса, – пишет Х. Ортега-и-Гассет, – сминает непохожее, недюжинное и лучшее. Кто не такой как все, кто думает не так, как все, рискует стать изгоем. И ясно, что «все» – это отнюдь не «все». Мир обычно был неоднородным единством массы и независимых меньшинств. Сегодня весь мир стал массой» [10, с. 48].

Толпа – объединение независимых изолированных индивидов. Что происходит с индивидуальной неповторимостью пребывающих в толпе людей. Такого рода единение способствует появлению новых качеств и иных черт, не разнящих их, а, наоборот, уподобляющих. Толпа взывает к похожести и организует действия людей в одно направление.

Объединение в толпу и пребывание в ней способствует образованию духовного единства. Особенностью общения индивидов в толпе состоит в том, что, несмотря на свои отличительные качества и неповторимые черты, занятия или образ жизни, они, собравшись, начинают чувствовать, думать и действовать одинаково в достаточно кратный период времени. Г. Лебон называет это «психологическим законом духовного единства толпы» [8, с. 158].

Общение, которое дает толпа, основывается на вновь образующихся чертах, не характерных для каждого отдельного индивида ранее. В толпе он более раскован, освобождаясь от условностей предыдущих обстоятельств жизни. Пребывание в толпе деперсонализирует ответственность. Ответственность переносится на другого, делится на всех и в конечном итоге – отсутствует как таковая. Поведение индивидов в толпе отличает высокая степень подражательности. Подражание носит бессознательный характер. Оно молниеносно. В этом процессе происходит отказ от личностного в угоду коллективному, общему. Общение в толпе строится на механизме внушения и манипулирования, которым трудно противостоять даже при желании отдельных личностей остаться независимыми.

Общение в массе (какой бы вид масса не приобретала) ситуативно, т.к. само

существование массы неустойчиво и неопределенно. Кроме того, массовое общение всегда относительно по цели. Цель может быть спонтанной потребностью или импульсивным желанием, переходящим интересом. Общение, которое возможно в границах массового движения, неустойчиво.

Общение в массе притягательно и имеет высокое эмоциональное напряжение. Ликование, гнев, солидарность, равенство в массовом сознании приобретает абсолютный характер. Общение в массе воспринимается индивидом как данность безотносительно к его прошлому. Человек хотя бы на время становится другим, груз прежней жизни над ним не довлеет.

В массе происходит «стирание» социальных дифференциаций. Статус, роли, звания утрачивает свое значение. Появляется иллюзия равенства. Любая масса гомогенна по своему характеру, и общение в ней носит однородный, безличный характер. Именно это и обуславливает устойчивое желание и даже потребность оказаться в массе.

Общение желанно и тягостно, оно влечет и отталкивает в результате единства и противостояния входящих в него персон. Изначальная противоречивость общения дает основание утверждать конфликтность как «изначальный смысл бытия для другого», – утверждает Ж.П. Сартр. Единство с другим, по мнению философа, неосуществимо ни фактически, ни юридически, так и как «ассимиляция бытия для себя» и другого внутри одной и той же трансценденции с необходимостью повлекла бы за собой исчезновение у другого черт его инаковости» [9, с. 219].

Преодоление конфликтности как выявления и сохранения знаковости, с одной стороны, и сохранение контакта с другим приводят к необходимости поиска универсальных средств и способов, способствующих пониманию. Необходимость самовыражения и утверждения себя среди других создают условия для общения и единения. К таким условиям относится язык общения – вербальная и невербальная сфера.

«Человек не был бы человеком, – считает М. Хайдеггер, – если бы ему было отказано в том, чтобы говорить – непрестанно, всеохватно, обо всем, в многообразных разновидностях и большей частью в невысказанном «это есть то» » [14, с. 259].

Первое, что включает в себя говорение в своем исходном значении, – это речь. Речь представляет собой вид человеческой деятельности, факт уникальной человеческой активности. Речью человек обнаруживает свою неповторимость, свою инаковость и с помощью речи осуществляет контакты, совокупность которых и ведет к общению. Именно речь выступает средством для взаимопонимания.

Говорение предполагает слушание, как утверждает Хайдеггер. Говорение и слушание – единый процесс, в котором полагает себя язык. Но есть еще одна активность, связанная с речью – ее отсутствие, молчание, пауза, отстранение от говорения или отказ от него. В таком случае общение осуществляется невербально. В невербальном общении буйствует многообразие языков – символических образований.

В процессе общения именно язык приводит к пониманию. Субъекты общения становятся не просто собеседниками. Между ними устанавливается взаимопонимание, которое заключается не в том, что один ставит себя на место другого или проявляет

непосредственное участие. Понимать – значит однозначно истолковывать суть дела. «Язык есть та среда, – пишет Гадамер, – в которой происходит процесс взаимного договаривания собеседников и обретается взаимопонимание по поводу самого дела» [6, с. 447].

Язык как система знаков ничто иное, как посредник в общении. В ходе развития общества меняется статус знака и его использование. В эпоху Возрождения, когда происходит зарождение капиталистического хозяйствования, исчезает иерархический порядок общения и отношений. С этого момента знак утрачивает межклановое или межкастовое свое хождение, приобретая статус произвольности. «Произвольность знака, – пишет Ж. Бодрийяр, – появляется тогда, когда вместо того, чтобы связывать двух лиц узами неразрывной взаимности, он начинает в качестве означающего отсылать к расколдованному миру означаемого, общему знаменателю реального мира, которому никто ничем не обязан» [2, с. 114]. Знак эмансипируется. Он получает предельно широкое использование – производить эквиваленты означающего.

Система знаков аккумулируется в людях. В современном мире общение детерминируется модой на знак. Знак приобретает тотальное значение в общении. Общение осуществляется через систему знаков, кодируется в знаках. Производство товара, купля-продажа товара определяют и совокупность отношений, и условия контакта, и необходимость связей. Общение может не состояться, если знаковое кодирование не становится понятным, узнаваемым, универсальным. Моральный, правовой, политический стендинг приобретают краски, вещи, звуки, особым образом организованное пространство. Так, в деловом общении особое значение имеет костюм, аксессуары, техническое оснащение (машины, мобильный телефон и т.д.), предметно-вещное окружение. Идентичность, которая выступает необходимым условием любого общения, всегда выступает в своей качественной определенности: общение между партнерами, общение между полами, общение в сфере трудовой, творческой деятельности, общение во время досуга, праздника и прочее.

Круг общения определяется в зависимости от носителя – социального института, или от интереса – социальной потребности. Система знаков обуславливает ментальность общения в его опосредованности. Символизм в общении находит себя в самых смелых и неожиданных проявлениях: в маркировке тела, кодировании статусной иерархии, ролевого позиционирования. Символическое в таком случае выступает как «акт обмена и социальное отношение, кладущее конец реальному, разрешающее в себе реальное, а заодно и оппозицию реализованного и воображаемого [2, с. 243]». Отдельные знаки приобретают статус всеобщего, становятся универсальными кодами, выходя за границы национального, этнического, территориального, религиозно-конфессионального и т.д. К ним с полной уверенностью можно отнести этикет как дипломатический протокол, рекламу, одежду или другую вещь, утратившую персонализированность.

В обществе потребления именно потребление становится главным содержанием общественной жизни. Более того, именно оно и определяет характер общения, его видовое разнообразие. Культурные знаки, обмен между которыми определяет механизм общения, делает общение виртуальным. Общение утрачивает межличностный характер,

когда в контакт вступают не личности, а знаки, в которых они себя позиционируют, системы опознавания. «В рамках общества потребления» понятие статуса как критерия, определяющего достоинства члена общества, имеет тенденцию все более упрощаться, совпадая с понятием «стендинга». Конечно «стендинг» определяется и такими факторами, как власть, авторитет, ответственное положение, но ведь в конечном счете «нет настоящей ответственности без часов марки «Лип»» [3, с. 161]. Представить современное общение невозможно без манипулирования знаками. Чтобы включиться в общение, субъект должен если не обладать необходимыми для этого качествами, то хотя бы обладать системой их обозначений. Эти значения, персонализируясь, включаются в среду общения и потребляются. Зачастую в процессе общения сущность не соотносится с явлением.

Символические образования выступают посредниками общения. Они продуцируют визуальную его сторону, создавая форму, иногда декорирующую содержание. Иногда форма приобретает самостоятельное существование, становясь формой формы (церемониал, ритуал, дипломатический протокол и прочее). «Чувство виновности, страха и смерти, – пишет Ж. Бодриар, – могут подменяться наслаждением чистыми знаками виновности, отчаяния, насилия, и смерти. Это и есть эйфория, симуляция, стремящаяся к отмене причины и следствия, начала и конца, к замене их дублированием» [2, с. 152]».

Вследствие замещения знаками реальности, общение приобретает характер «символического обмена». Наиболее отчетливо это проявляется в маркировке тела, которая имела место в архаическом обществе и которая приобрела масштабный характер в цивилизованном. Ж. Бодриар, касаясь вопроса маркировки тела, утверждает, что в современной культуре (и в этом ее отличие от архаической) знаки обладают меновой стоимостью. В архаическом обществе субъект не торговал своей идентичностью, а, напротив, уничтожал свою идентичность [2, с. 203].

Тотальная сигнификативность становится отличительной особенностью современной культуры общения. Этот актуализировало такие направления научного исследования, как кинесика (язык тела) и проксемика (язык расположения субъектов общения в пространстве). В процессе невербального общения происходит перевод фактов в систему знаков, которая становится языком. Статус знаковости приобретают вещи, мимика, жесты, наполненность пространства предметами и вещами, месторасположение участников общения относительно друг друга. Этот так называемый словарь языка общения выступает хранителем информации и способам обмена информацией. Благодаря невербалике общение в целом и поведение его участников в частности приобретают текстуальность, а соответственно, и возможность прочтения.

Невербальные формы общения таят в себе более или менее общие указания на ситуацию и ее «создателей», заключают в себя возможность предпочтения знаковой комбинаторики поведения в общей стратегии общения. Неречевые приемы общения, передавая информацию, в большей степени фиксируют эмоционально-чувственную нагруженность общения, артикулируют наиболее важные моменты в сообщении, дополняют смысловое содержание, свидетельствуют об индивидуальном подходе каждого участника к основной цели общения. Невербальные приемы включаются

в создание моделей, стереотипов поведения, с помощью которых идет трансляция ценностно-нормативного потенциала социокультурной среды.

Диспозиции, которые довлеют над общением (уединенность и коммуникативность, отстраненность и привязанность, отличие и уподобления), предваряясь в сферу морали, обуславливают систему этических норм, порой не совпадающих по своей сущности и назначению. Одни – ориентированы на единый интерес людей. Закрепляя и определяя отношения между ними, они направлены на сохранение социального порядка, включаются в регулятивную систему социальных институтов. Другие – направлены на формирование моральных качеств личности, определяющих ее индивидуальность со стороны способности к общению, консенсусу и компромиссу. В современной философской мысли деление этики на универсальную и социально имманентную аргументировано Э. Фроммом. Под «универсальной этикой» философ предлагает понимать такие тенденции поведения, которые направлены на рост и развитие человечества. Универсальная этика находит себя в таких принципах, которые направлены на существование человека как непреложной ценности, фиксируют благо человека как неоспоримую ценность его существования. Э. Фромм подчеркивает, что этические системы всех великих культур демонстрируют схожесть в том, что считать необходимым для человека. «Социально имманентная этика» включает в себя запреты и повеления, обязательные для существования общества в его конкретном проявлении: определенном способе производства, образе жизни. Этические нормы складываются в группы, поддерживающие и определяющие поведение людей в заданной социальной активности, такой как, например, ведение тех или иных видов хозяйства, достижение успехов в ведении войны, устройство быта и прочее. Именно «социально имманентная» этика определяет иерархию моральных ценностей в зависимости от интересов индивида. «Терпение и взаимовыручка, – согласно Э. Фромму становятся добродетелями в обществе, где преобладают сельскохозяйственные кооперации. В современном обществе прилежание возведено в ранг одной из высших добродетелей, потому что современная индустриальная система нуждается в трудовом порыве как в одном из самых важных ее производительных сил» [12, с.230].

Роль этики в коммуникативном пространстве оригинально представлена в современной немецкой практической философии в лице К.О. Апеля. Ситуацию, связанную с обоснованием места и значения этики в индустриальном и постиндустриальном обществе, исследователь обозначает как парадоксальную, проблемную. В основу общения, соответствующего единой планетарной цивилизации, которая находится в становлении, по мнению авторов, заложено рациональное обоснование всеобщей этики. Всеобщая этика, наличие которой продиктовано современным состоянием науки, техники, экономики, аккумулирует в себе моральные приоритеты микросферы (семья, брак, соседство), мезосферы (национальные традиции), макросферы (судьбы человека). При этом моральные ценности макросферы в значительной степени совпадают у различных народов. В мезосфере они сводятся к импульсам группового сознания и групповой идентификации, а собственно политические решения приобретают значения нейтрального в отношении к морали

«политического разума». В повседневной жизни человека моральной заданности макросферы уделяется мало внимания. Вместе с тем, процессы, происходящие в современном мире, связанные с военными и террористическими действиями, последствием научно-технического прогресса и прочее, требуют не только актуализации принципов макроэтики или всеобщей этики, но и ее рационального обоснования и привнесения как в систему социальных отношений, так и в сферу межличностного общения. Это прежде всего касается ответственности и справедливости всех и каждого как возможного участника этического дискурса, создание консолидирующей нормативности в области практической этики: этики науки, био-, эко- и медицинской этики, предпринимательской этики и т.д. Актуализация универсалистской этики, по мнению Апеля, со стороны профессиональных философов заключается еще и в том, что в настоящее время человек как для своего выживания, так и для выживания всего человечества должен выйти за границы квазиэкзистенциальной этики, преодолеть этноэтику, ориентированную на принадлежность к частной культурной традиции. Для формирования принципов единства человечества необходимо перейти к понятию «Мы» в смысле возможной солидарности [1].

Развивая идею моральной детерминации общения, Ю. Хабермас обращается к идее рационализации и универсализации действий социального субъекта. Моральное обоснование социальной зависимости находит себя в нормотворчестве, трансформирующегося в действие, в контакт, связь, отношение. В своем конкретном выражении и прагматическом применении общение, таким образом, выступает системой коммуникативных практик. Стратегия коммуникации разворачивается через притязания его участников. Субъекты коммуникативных действий, или акторы, как вслед за Т. Парсонсом выражается Ю. Хабермас, через притязания выражают свои интересы, приоритеты и другие аксиологические константы. Их противоречивость снимается попыткой установить соглашение, основанное на моральных позициях. Дискуссия участников коммуникативных практик ведет к поиску и установлению консенсуса, где особую роль приобретает аргументация.

Конфликты, которые возникают при взаимодействии субъектов общения, бывают напрямую вызваны нарушением согласия по поводу нормативности поведения. Поиск согласия связан с признанием значимости притязаний участников общения. В подобного рода процедуре происходит формирования «некой общей воли». Требуется реальная дискуссия с участием всех заинтересованных лиц. В основе такой процедуры Ю. Хабермас видит два принципа: аргументацию и соучастие. Именно они и обусловили введение этического дискурса как главного принципа в трансляции консенсуса. Дискурс употребляется Хабермасом в значении способности социального субъекта рассуждать и обсуждать, а также критиковать тенденцию, заключенную в поступках, действиях. Согласно Хабермасу, этика дискурса покоится на двух допущениях. Во-первых, притязания на нормативную значимость обладают исходным понятийным потенциалом и могут отождествляться с притязанием на истинность. Во-вторых, любая императивность, будь то норма или предписание, требует вербально артикулированных форм совместного, не монологического обмена аргументами [13, с. 108].

Дискуссия, ориентированная на этический дискурс, по мысли Хабермаса, может быть построена по правилам минимальной логики, которая раскрывается в системе постулатов, принадлежащих Р. Алекси. Суть их заключается в такого рода исходных постулатах: ни один говорящий не должен противоречить себе, разные говорящие не должны использовать одно и то же выражения, придавая ему различные значения; тот, кто прибегает к высказыванию или норме, не относящимся к предмету дискуссии, должен привести основания для этого, каждый может ставить под вопрос любое утверждение, вводить в обсуждение любое утверждение, выражать свои установки, желания и потребности и т.д. Так, принципы минимальной логики становятся средством достижения консенсуса. В свою очередь принцип компромисса, который в коммуникативной практике предстает как уступка, способствует реализации морального порядка. Целесообразность в коммуникативном поле опирается на строгие моральные нормы, воплощающие в себе долженствование и обязанности сообщающихся друг с другом людей. Этика дискурса в данном контексте выступает как своеобразный метод, способствующий воплощению морально ценного в каждый коммуникативный акт.

И так, с позиции философского знания, общение есть не только «субъект-субъектное», но и «субъект-объектное» отношение, где в качестве объекта (Другого) может быть не только факт материального бытия, но и созданная самим субъектом реальность прошлых событий или придуманный им мир, где присутствует априорный субъект или виртуальная реальность.

Общение не однородно. В своем конкретном проявлении его можно обозначит через количественную (интенсивность, темпоральность) и качественную характеристики (глубинное, поверхностное).

В своем осуществлении общение всегда опосредовано. Его исходным и незаменимым инструментом является язык, который в своей определенности выступает вербально и невербально.

Коммуникативность – это основной модус общения, который наполняет общение не только информативностью, но и аксиологическим смыслом. Моральная нормативность обеспечивает универсальную, упорядоченную коммуникативность, наделяя общение согласием и взаимопониманием участников.

Литература:

1. Апель К.О. Етноетикатауниверсалістськамакроетика: суперечність чи доповнювальність? // Політична думка. – 1994. – № 7. – С. 85-92.
2. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет. 2000.
3. Бодрийяр Ж. Система вещей / Пер. с франц. – М.: «Рудомино» – 1995.
4. Батищев Г.С. Особенности глубинного общения // Вопросы философии. 1995. – № 3. – С. 109-129.
5. Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984-1985. – М.: Наука, 1986.
6. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979.
7. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философии герменевтики: – М.: Прогресс, 1988.
8. Лебон Г. Психология масс. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000.

9. Мунье Э. Персонализм // Французская философия и эстетика XX века. – М.: Искусство. 1995.
10. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Избранные труды: М.: Изд-во «Весь Мир», 1997.
11. Сартр Ж-П Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм // Проблема человека в западной философии: Переводы. – М.: Прогресс, 1988.
12. Фром Э. Человек для себя / Пер. с англ. – Мн.: «Коллегиум», 1992.
13. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – Спб.: Наука, 2000.
14. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика. 1993.

Герасимчук В.А.

АРХАИЧЕСКИЕ СМЫСЛЫ ТАНЦА В ЛИТЕРАТУРНОМ ТЕКСТЕ (НА ПРИМЕРЕ РАННЕГО ТВОРЧЕСТВА Н. ГОГОЛЯ)

Проблема танца в литературном тексте исследовалась эстетиками и литературоведами преимущественно в русле концептуальной направленности творчества писателей. Актуальность нашего подхода состоит в том, что эту проблему мы выводим на уровень культурологического анализа, рассматривая в общем мифологическом аспекте и конкретно-эстетическом – на уровне текста.

В современном искусствоведении не существует единого мнения относительно генезиса танца. Некоторые исследователи связывают его происхождение с обрядовыми играми, с охотничьей магией, с военными приготовлениями [см.: 6, с. 4-6], другие склонны считать, что танец рождался из эмоции, из психологической реакции человека на окружающую его действительность [4, с. 35-36]. Приверженцы трудовой теории культурогенезиса человека, исследуя связь танцев с образом жизни первобытных племен и способом производства, считают, что особую роль в формировании искусства, в том числе и танца, сыграл труд [9, с. 171]. Существует и мифологическая интерпретация, апеллирующая к такой особенности архаических воззрений, как синкретизм. Танец, согласно этой трактовке, как и многие другие виды искусства, буквально «выломался» из первобытного синкретического искусства [5, с. 184].

На наш взгляд, танец как исполненная смыслом жестикуляция, как природный ритм, как эстетическое телодвижение, как проявление духовного подъема, определенного настроения коррелируется из каждой обозначенной нами выше концептосфер и может рассматриваться в контексте любой из них. Многофункциональность этого вида искусства проявлялась в разных формах на протяжении тысячелетий; некоторые архаические смыслы танца дошли до нашего времени. Танец – это ритуал посвященных, посредством которого осуществляется любое желание первобытного человека; танец – это «движущееся» письмо, каждый жест которого наполнен сакральным смыслом (и древние могли его расшифровывать); танец – один из первых видов коммуникации, с помощью которого «велись диалоги»; и, наконец, танец, движение – это жизнь. Он предоставляет человеку возможность как бы заново ощутить свою телесность, красоту тела, помогает выявить в его движениях свое естество. Существенным для раскрытия архаической сущности танца нам представляется мнение английского искусствоведа Сакса, справедливо считающего, что танец впитал и «двойственную сущность человеческой природы. Патриархат привнес силу, непостоянство, тенденцию к кочевому образу жизни, скотоводству, культ Солнца. Матриархат дал нежность, терпение, культ предков и Луны» [13, с. 59]. Если конкретизировать эту мысль, и выстроить два суждения автора в хронологическом порядке, то можно говорить здесь еще об одном смыслообразующем нюансе танца. Танец, на наш взгляд, первоначально выражал и утраченную сегодня связь с мировым женским началом (ведь мир начинался с матриархатных, более природных, чем патриархатные, начал), что проявлялось и в

демонстрации в танце магической власти женщины над мужчиной.

Имманентно-художественный анализ ранних текстов Гоголя показывает, что сущность его мифологической картины мира может быть раскрыта, если не в полном объеме, то частично, через фольклорные понятийные структуры, к которым относится и концепт танца. Он выступает своеобразным эмоционально-экспрессивным и смысловым нюансом, рельефно оттеняющим архетипные основания мифотворчества писателя.

Фольклорно-мифологические истоки раннего творчества Гоголя очевидны. Все, что окружало его в детстве, впиталось им и отложилось в подсознании так, что выплеснулось «в целостности и сохранности» как «неосмысленное автором» мифологическое синкретическое единство, постигать которое приходится не одному поколению исследователей. Танец – часть этого единства, его составляющая, как и другие виды фольклора, к которым Гоголь был неравнодушен. В его записной книжке, известной как «Книга всякой всячины», зафиксированы различные элементы народной культуры, описание костюма, украинской свадьбы, игр, обрядов и т.д. Восхищение этой культурой и ее творцом сквозит во многих письмах, статьях Гоголя. Он не боялся говорить в период превалирования «светских» форм культуры о глубокой эстетической и смысловой наполненности фольклора. В частности, высоко оценивая классический балет, характерный для западного и русского романтизма, он в то же время отмечал и его существенный недостаток: в балетах совершенствуется лишь внешняя постановочная сторона, тогда как сущность его почти не меняется, в танцах очень мало нового и характерного. Обогатить балет, по мнению Гоголя, должен народный танец с его ярко выраженным народным характером: «Посмотрите народные танцы... Испанец пляшет не так, как швейцарец, шотландец, как теньеровский немец, русский не так, как француз, как азиат. Даже в провинциях одного и того же государства изменяется танец... Откуда родилось такое разнообразие танцев? Оно родилось из характера народа, его жизни и образа занятий. Руководствуясь тонкою разборчивостью, творец балета может брать из них, сколькохочет для определения характеров и пляшущих своих героинь» (Гоголь, Соч. – М., 1989. – Т. 7. – С. 515-516). Если в западном и русском романтизме танец существовал и в классическом, и в народном варианте, то украинская романтическая культура репрезентовала его только в естественной и органичной для нее фольклорной модификации, широко представленной в литературной практике Гоголя. Нужно сказать, что использование в литературном тексте других художественных текстов, т.е. ситуация «текст в тексте» (в данном случае фольклорного в литературном) очень характерна для эстетики романтизма. Этому способствовала и его специфика не только как эстетического течения, но и способа мировосприятия; т.е. для романтиков (и принадлежащего к ним Гоголя) воспринятая действительность и была той самой природой, которую нужно было воспроизводить. Таким образом, противоречия между реальностью жизни и условностью использованных художественных текстов (в нашем случае танца) в романтизме снимались. И поэтому в романтических произведениях, особенно украинских, концепты народной культуры, среди которых и танец, естественно и органично вплетались в повествовательную канву. В текстах Гоголя есть много сцен, эпизодов танцев, где проступают природные архаические смыслы, проявленные в

различных телодвижениях его персонажей.

Дефиниция танца известного английского искусствоведа Х. Эллиса как явления, «в котором все подчинено строгим правилам исчисления, ритма, метра и порядка, строгому следованию общим законам формы и четкого соподчинения части целому» [12, с. 11], включает в свой объем и самое древнее значение танца в широком смысле этого слова, которое состоит в том, что «это внутреннее и совершенно определенное проявление общего ритма, которому подчиняется не только жизнь, но и вся Вселенная, если, конечно, можно позволить себе так именовать сумму тех космических влияний, которые доходят до нас из Вселенной» [12, с. 35].

Именно этот архаический существенный признак танца, фиксирующий субстанциональное устремление коллективного бессознательного к универсуму, к единению с природой, с Космосом, высвечивающий мифологическую сущность человека, которая возвращает его в ритуальном действе к сакральному времени, к первоначалу сущего, пронизывает сцену танца в «Сорочинской ярмарке». Значимость его и в том, что он, с одной стороны, является метафорой, подчеркивающей общие закономерности связи танца с Космосом, с другой – является смысловой квинтэссенцией, ключом к изображенной Гоголем гармонической картины мира: *«Странное, неизъяснимое чувство овладело бы зрителем, при виде, как от одного удара смычком музыканта (...) все обратилось, волею и неволею, к единству и перешло в согласие. Люди, на угрюмых лицах которых, кажется, век не проскальзывала улыбка, притоптывали ногами и вздрагивали плечами. Все несло. Все танцевало»*. Общая гармония танца разрушается следующим эпизодом: *«Но еще страннее, еще неразгаданнее чувство пробудилось бы в глубине души при взгляде на старушек, на ветхих лицах которых веяло равнодушием могилы, толкавшихся между новым, смеющимся живым человеком (...) без детской радости, без искры сочувствия...»* [3, т. 1, с. 38].

Если первая часть этого фрагмента трактовалась однозначно многими исследователями, то вторая – сцена «пляшущих старушек» – вызывала у некоторых из них разночтения. Образ «старушек» якобы вносил дисгармонию в танец и таким образом разрушал, запечатленный Гоголем, единый духовный коллективный порыв. М. Бахтин назвал эту сцену типичным карнавальным моментом, символизирующим смерть, образом «пляшущей старости (почти пляшущей смерти)» – 2, с. 277). Ю. Манн несколько откорректировал тезис М. Бахтина: «Перед нами не столько пляшущая, сколько имитирующая пляску старость. (...) В ее поведение вносится момент марионеточности безжизненного исполнения предписанной воли» [7, с. 15-16]. Действительно, старушки приносят в танец, ассоциирующийся с оптимистическим настроением, с радостью, с молодостью, наконец, совершенно другие смыслы, так или иначе связанные со старостью, которая, конечно же, ближе к понятию смерти, чем молодость. И здесь можно было бы согласиться с авторитетными исследователями, если бы подобные портреты старушек не встречались во многих классических произведениях русских и украинских авторов. Как нам кажется, подобные сюжеты с фольклорно-мифологическими мотивами в литературном творчестве иногда можно и должно рассматривать не только в литературном, условно-символическом плане, а

и в антропологическом, культурософском, ментальном. И тогда многие смыслы будут проясняться и прочитываться в более органичном для каждого текста аспекте. На наш взгляд, гоголевский эпизод – это зеркальное отражение реального портрета женщин, в котором с психологической достоверностью показан природный процесс раннего угасания жизни. Ведь сельские женщины, в силу тяжелой изнурительной повседневной работы, очень быстро духовно и душевно «изнашиваются» (психологи называют такое состояние «выгоранием чувств»), что и запечатлевалось на выражении их лиц – тупо равнодушных. Это не «танец смерти» (как считает М. Бахтин), «не имитация танца» (как считает Ю. Манн), имитация – это неприродно и неестественно, во всяком случае, для подобного типа персонажей, тогда как у Гоголя эта сцена, как это ни парадоксально звучит, природная и естественная. Если воспользоваться терминологией В. Вернадского, почерпнутой из его учения о косной материи, Гоголь изобразил танец «жизни без жизни, но еще не смерти» [1, с. 97]. Таким образом, старушки в танце не есть деструктивным его компонентом, а наряду с другими персонажами участвуют в нем «как неотъемлемые части целого», единого карнавального действия, в котором микрокосм каждой души танцующего формирует макрокосм единой коллективной души народа.

Фольклорные концепты стали основанием и «ядерного» структурного элемента ранних повестей Гоголя – мифопоэтического, гармоничного в своей цельности образа Украины [8, с. 186]. Главным выразителем духовной субстанции образа Украины Гоголь избрал образ казака-запорожца, причем образ «приправленный» гиперболическими чертами, которые роднят его с эпическими персонажами: Котигорошком, Никитой Кожемякой, древнерусскими богатырями. В народных легендах встречаются такие портретные описания запорожцев: «От які богатирі були – земля не держала! У нього у того запорожця сім пудів голова! А вуса у нього такі, що як візьме їх в руки, то як розправе одного туди, а другого сюди, то і в двері не влізе, хоч би ті двері були такі, що через них і тройка коней з повозкою проскочила б» [11, с. 137]. По аналогии с фольклорными представлениями писал портреты запорожцев и Гоголь. Гиперболические детали пестреют на многих страницах его повестей (у казаков «шаровары, шириною с Черное море», карманы, в которые можно поместить «всю лавку зазевавшейся торговли» и т.д.). Писатель не скрывает своего восхищения запорожцами. Ему нравится, как они едят, как пьют горилку, как храпят. Причем следует подчеркнуть, что подобные «физиологические подробности» в эстетике романтизма играли совершенно другую роль, чем в реализме и его разновидности – натурализме. Романтизм использует «физиологизм, телесность и т.п.» в природно-мифологическом его варианте, трактуя природное как естественное, и потому как гармоничное. Подобное естественное начало детерминирует и основополагающие черты запорожцев. Они люди широкой натуры, с неподдельной хитрецей, воюют с неистовостью праведника, и так же неистово танцуют. Танцы в исполнении запорожцев – это выражение всех воинских умений, демонстрация в группе и соло способностей каждого участника танцевального действия. Танец как древний ритуал, как древний вид искусства несет на себе печать тысячелетий, поэтому каждый его жест, каждая фигура, каждое телодвижение выражает сущность танца, имплицитно раскрывающейся в эмоционально-экспрессивной,

смысловой и эстетической значимости. В характерном танце запорожцев (популярная разновидность которого – гопак) отразилась их ментальная характеристика, их вольнолюбие и удаль, верность православию и отчизне, духовное и телесное здоровье. Такой подход Гоголя к ментальным особенностям проявления казацкого духа в танце диктует и многочисленные, рассыпанные по разным текстам подобные оптимистические эпизоды: *«Не успел пройти двадцати шагов – навстречу запорожец. Гуляка, и по лицу видно! Красные, как жар, шаровары, синий жупан, яркий цветной пояс, при боку сабля и люлька с медною цепочкою по самые пяты – запорожец, да и только! Эх, народец! станет, вытянется, поведет рукою молодецкие усы, брякнет подковами и – пустится! Да ведь как пустится: ноги отплясывают, словно веретено в бабьих руках: что вихорь, дернет рукою по всем струнам бандуры и тут же, подпершиися в боки, несетя вприсядку: зальется песней – душа гуляет!..»* [3, т. 1, с. 82-83]. Характерный танец запорожцев противопоставляется матриархатному, всяким там девичьим хороводам, и такой водораздел между типами танцев был принципиальным. Вспомним, как Тарас Бульба всячески ограничивал общение своих взрослых сыновей с матерью. Для него главное в сыновьях – патриархатное начало, в нем он видел сущностные признаки запорожца, мужчины. И это действительно все сфокусировалось в сугубо мужском танце, гопаке, который можно рассматривать и как мировоззренческую, и как «образную модель человеческой жизнедеятельности» [5, с. 276].

Проявляется в танце и извечное, языческое, в культурологии именуемое как дионисийское начало – всеобъемлющая любовь к жизни, вызванная горилкой и вином. Сквозная в теме пира на весь мир в стиле Владимира Красного Солнышка мифологема вина, горилки (праздник без этого не праздник) присутствует на многих страницах гоголевского «малороссийского» текста. Много пить – это быть здоровым, это быть казаком. От вина смеют, вино помогает во многих случаях жизни, вино создает жизнеискрящую атмосферу, добавляет душевных сил, наполняет каждую клеточку космической энергией, разряжение которой осуществляется в танце, – этот тезис во всем объеме иллюстрируется фрагментом из повести «Страшная месть»: *« На двор выкатили бочку меду и не мало поставили ведер вина. Все повеселело снова. Музыканты грянули; дивчата, молодницы, лихое казачество в ярких жупанах понеслись. Девяностолетнее и столетнее старье, подгуляв, пустилось и себе приплясывать, поминая недаром пропавшие годы. Пировали до поздней ночи»* [3, т. 1, с. 140].

Танцевальные рефлексии возникают и как реакция на положительные эмоции. Тема зеркального отражения, зазеркалья в творчестве Гоголя до сих пор является одной из загадочных, ее изучают, интерпретируют. Нас же интересует в данном случае только эмотивный аспект этой темы, связанный с психологическим состоянием героя, разглядывающего свое отражение, и ответной реакцией на него. Когда зеркальное отражение приносит удовольствие, тело само приходит в движение. Что и произошло, к примеру, с героиней повести «Сорочинская ярмарка» Параской, которая, *«глядясь в зеркальце с тайным удовольствием (...) начала притопывать ногами, чем далее, смелее; наконец левая рука ее опустилась и уперлась в бок (...) и она пошла танцевать, побрякивая подковами, держа перед собою зеркало...»* [3, т. 1, с. 37]. Мифофольклорной

реминисценцией можно обозначить и следующую сцену в этой повести. Танцевальные ритмы Параски генетически передались ее отцу, задели его «архетипные» струны. У Черевика, увидевшего свою дочь, *«танцующею перед зеркалом»*, не стало слов, он тут же вступил в «танцевальный диалог» с дочерью: *«жилки в нем зашевелились; гордо подбоченившись, выступил он вперед и пустился вприсядку, позабыв про все дела»*[3, т.1, с.37]. Танец-диалог, восходящий к древним эротическим играм, у Гоголя приобрел трансформированный вид танца как «душевного разговора» между людьми, как символ тончайшего взаимопонимания между ними.

В повести «Пропавшая грамота» танец многофункционален; кроме эмотивной, смысловой и эстетической, танец играет и сюжетно-композиционную роль. Рассказчик, он же «дьячок ***ской церкви», вносит свои авторитарные коррективы в окраску сюжета и интерпретацию сцен танцев, фабульно выстраивая «танцевальную» смысловую цепочку. Отношение рассказчика к танцу имеет дуальный религиозный подтекст. Как человек православный, дьячок с восторгом вспоминает танец истинных христиан – казаков: «чистый танец» «чистых христианских душ», он сокрушается и с сожалением констатирует, что *«прошло времечко: не увидеть больше запорожцев»* [3, т. 1, с. 84]. Но какие-то метаморфозы в лучшую сторону он также подмечает: шинки в те времена были не те, что теперь. *«Доброму человеку не только развернуться, приударить горлицы и гопака, прилечь даже негде было, когда в голову заберется хмель и хмель и ноги начнут писать покой-он – по»* Танец же «бесовского племени» ассоциируется у него исключительно с «самим пеклом»: *«Что за чудища! рожки на рожке, как говорится, не видно. Ведьм такая гибель, как случается иногда на рождество выпадет снегу: разряжены, размазаны, словно панночки на ярмарке. И все, сколько ни было их там, как хмельные, отплясывали какого-то чертовского тропака. Пыль подняли боже упаси какую! Дрожь бы проняла крещеного человека при одном виде, как высоко скакало бесовское племя. На деда, несмотря на весь страх, смех напал, когда увидел, как черти с собачьими мордами, на немецких ножках, вертя хвостами, увивались около ведьм, будто парни около красных девушек; а музыканты тусили себя в щеки кулаками, словно в бубны, и свистали носами, как в валторны»* [3, т 1, с. 87]. Как человек глубоко верующий, Гоголь писал эту «бесовскую» сцену танца в классическом для глаза «крещеных людей» стиле, но при детальном ее анализе проступают и глубинные культурологические смыслы, выходящие за рамки этого ракурса видения. Как художник, Гоголь в эпизоде танца «подсознательно» отразил два уровня смысла: первый репрезентирует рассказчик, видящий купленный за деньги «дьявольский танец-шабаш» в логове чертей и ведьм (да и не танец это, «одно кривлянье»), другой уровень – более архаичный и прочитывается только сквозь мифологическую культурософскую призму. В частности, в самих персонажах «неподобного в глазах дьячка зрелища» («рожа на рожке», ведьмы, «разряжены, размазаны, словно панночки на ярмарке», «черти с собачьими мордами») да и в танце проглядываются как бы не «бесовские», а самые что ни на есть фольклорные, народные черты; танцуют черти «тропак» – украинский народный танец, да и все действие – очень уж напоминает древний ритуал с масками и переодеванием или более поздний – праздничный танец ряженых. Можно сказать, что «повесть» имеет как бы два

текста: текст дьячка с его «миропредставлением» и текст автора, который в силу своего художнического виденья в ущерб своим религиозным взглядам невольно выводит смыслы своего литературного текста на более широкие горизонты культурософского понимания. И поэтому многие события в тексте приобретают двойную импликацию. Пришел герой повести после общения с чертями, а дети показывают пальцами: *«Дывысь, дывысь, маты, мов дурна, скаче»*. *И с тех пор каждый год, как считает дьячок, через то, что не посвятил хату, «бабе ровно через каждый год, и именно в то самое время, делалось такое диво, что танцуется, бывало, да и только. За что ни примется, ноги затевают свое, и вот так и дергает пуститься вприсядку»* [3, т. 1, с. 91]. Подобный танцевальный синдром охватил и «продавицу бубликов», которая *«раскланивалась весь день без надобности и писала ногами совершенное подобие своего лакомого товара»* [3, т. 1, с. 26]. Бабий танец в «Пропавшей грамоте» привязан к одному дню в году, когда дед вернулся от чертей и не успел освятить дом, поэтому бесовское начало в женщине (а в ком же еще?) время от времени, а точнее год от году напоминает о себе. Причиной танца «продавицы бубликов» в «Сорочинской ярмарке» стал «почудившийся сатана в образине свиньи» [3, т. 1, с. 26], с которым и связано ниспосланное на женщин проклятие танцевать против своей воли, просто как злой умысел или невинные забавы «сатанинского отродья». Танец как проклятие широко был распространен в средневековье в Западной Европе (пляски смерти – прямая аллюзия к культовому фильму 20 в. «Загнанных лошадей пристреливают»). *«Безумно же я обманулась»*, – прокликает героиня повести «Страшная месть» своего мужа, – *«Тебе это радость принесет. Твои кости станут танцевать в гробе с веселья, когда услышат, как нечестивые звери ляхи кинут в пламя твоего сына...»* [3, т. 1, с. 147]. Отталкиваясь от мысли А. Потемни, что «на слово нельзя смотреть как на выражение готовой мысли; напротив, слово есть выражение мысли лишь настолько, насколько служит средством к ее созданию» [10, с. 614], можно говорить здесь не об окончательном и однозначном смысле художественного образа «танцующих женщин», а об ассоциациях, которые порождаются этим образом. В данном случае мы имеем дело с христианским «припудриванием» многих языческих ритуальных проявлений. Кинетические рефлексy (жесты, мимика) человека в христианской культуре диктуются другими нравственными основаниями – страсти укрощаются, мимика, жестикуляция минимизируются. Но можно рассмотреть эти танцевальные эпизоды и в контексте мифологического его содержания: как жесты, телодвижения женщины ведающей, генетически привязанной к природе, к ее ритмам. Мы можем только гипотетически представить себе, насколько богатой была мимика и жестикуляция архаического человека. Если женщина раз в году танцует, что-то это да значит, ограничимся в данном случае загадочной, как и многое в мифологических воззрениях, ассоциацией, о чем писал Сакс, наверное, таким образом, через танец, через ритм женщине на иррациональном уровне открывается Космос или прорыв в вечность, чего она сама не в силах понять. Можно только констатировать: в этом эпизоде природное (как языческое) проступает через бесовское.

По принципу от противного можно рассмотреть функцию танца и определить его смыслы в повести «Заколдованное место». Это тоже христиански «припудренная»

«быль, рассказанная дьячком ***ской церкви». Основной персонаж повести, встретив чумацкую связку, первое, что он им сказал: *«Что ж вы, хлопцы, – (...) рты свои разинули? танцуйте, собачьи дети! Где, Остап, твоя сопилка? А ну-ка козачка! Фома, берись в боки! вот так! гей, гоп!»*. Заставив танцевать чумаков, «старый хрен» не вытерпел и сам пошел танцевать (*«...и пошел хрен вывертывать ногами по всему гладкому месту, которое было возле грядки с огурцами. Только что дошел, однако ж, до половины и хотел разгуляться и выметнуть ногами на вихорь какую-то свою штуку, – не поднимаются ноги (...), как деревянные стали»*) [3, т. 1, с. 203]. И вторая попытка, и третья танцору не удалась. Место возле грядки с огурцами оказалось «проклятым», там «не вытанцовывалось» [3, т. 1, с. 208]. «Заколдованное место» как место «проклятое» – элемент смысловой дихотомии гоголевской эстетики: «сакральное место» (ярмарка) – «проклятое место» – участок земли с мнимым кладом. Как и свеча, которая начинает гореть там, где зарыт клад, так и танец «не вытанцовывается» в этом, на первый взгляд, вождеденном месте, на самом деле «проклятом», поскольку связанная с этим местом власть «нечистых» денег, богатства губительна для человека. Танец, точнее его противоположность «нетанец», автор наделяет свойством предупреждения, он предупреждает о грозящей человеку опасности, от того места, где «не вытанцовывается» следует держаться как можно дальше.

Тема «заколдованного места», пространства, где «не вытанцовывается», во многих случаях у Гоголя трансформируется в тему «заколдованного времени», когда «не вытанцовывается» (*«Ужас оковал всех находившихся в хате. Кум с разинутым ртом превратился в камень; глаза его выпучились, как будто хотели выстрелить; разверстые пальцы остались неподвижными в воздухе»*) [3, т. 1, с. 30]; *«Черевик от радости стал неподвижен...»* [3, т. 1, с. 36]; *«Как будто окаменев, не сдвинувшись с места...»* [3, т. 1, с. 44]; *«Очи недвижно уставлены на что-то, видимое ему одному только; рот вполону разинут, и ни ответа»* [3, т. 1, с. 45]). Состояние окаменения, остолбенения – художественный прием автора, который служит одновременно эмотивно-экспрессивным двигателем сюжета и характерологическим маркером. «Неподвижные сцены» как реакция на что-то сверхъестественное, необыкновенное, радостное, ужасное, которые россыпью прописались на страницах раннего творчества Гоголя, в позднем творчестве приобрели совершенно другие, социально окрашенные значения, в частности, знаменитая финальная сцена «Ревизора». Ей Гоголь уделял очень много внимания, давая советы актерам: *«Господа актеры особенно должны обратить внимание на последнюю сцену. Последнее произнесенное слово должно произвести электрическое потрясение на всех разом, вдруг. Вся группа должна переменить положение в один миг ока. Звук изумления должен вырваться у всех женщин разом, как будто из одной груди. От несоблюдения сих замечаний может исчезнуть весь эффект, пока не поймут, что это просто немая картина, что все это должно представлять одну окаменевшую группу, что здесь оканчивается драма и сменяет ее онемевшая мимика, что две-три минуты должен не опускаться занавес...»* (Гоголь Н.В. – М., 1984. – 1V. – 354). Традиционная оценка пьесы большинством гоголеведов сводится к таким умозаключениям: слово, сменяющееся молчанием, жизнь, сменяющаяся всеобщим омертвлением; застыть в

безысходности равнозначно смерти; слово бессильно выразить Апокалипсис жизни и т.д. Эти довольно распространенные и обобщенные представления нуждаются в корректировке. Во-первых, так как живописал словом Гоголь, ему на вербальном уровне подвластно было если не все, то очень многое. Во-вторых, Гоголь действительно пишет об омертвлении жизни и впоследствии о «мертвых душах», но вспомним основной ракурс его виденья: «смех сквозь слезы», гоголевский смех разрушает любую его же «зловещую аксиому». Если говорить в общем теоретическом плане, то первый ранний период творчества Гоголя можно назвать взглядом на изображенную реальность изнутри, второй – период «Ревизора» и «Мертвых душ» – взглядом со стороны на непонятую реальность, если хотите, чужую. Динамике танца в архаической культуре действительно противопоставлялась оппозиция статической неподвижности, которая ассоциировалась со смертью, со страхом и т.д. И эти смысловые нюансы присутствуют в эстетике Гоголя. Но все же, все «застывшие сцены» позднего периода и имплицитно связанную с ними символику, на наш взгляд, можно охватить другой метафорой – фигурой недоумения. Гоголь как художник, как автор все время недоумеает и в «Ревизоре», и в «Мертвых душах». Это метафора его человеческого непонимания таких, на его взгляд, нечеловеческих субстанций: всесия власти, денег, самоуничтожение достоинства, морали и т.д. Многие пластические сцены второго периода творчества подпадают под общее понятие «недоумение».

Таким образом, из наших рассуждений можно сделать следующий вывод, фольклорный концепт – танец, полнокровно функционировавший в раннем творчестве Н. Гоголя, в поздний период его творчества трансформировался в свой антипод, своеобразный художественный прием, скульптурное изображение – «неподвижный танец».

Литература:

1. Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. – М., 1975.
2. Вернадский В.И. Живое вещество и биосфера. – М., 1994.
3. Гоголь Н.В. Собр. соч.: В 7-ми т. – М., 1976.
4. Добровольская Танец. Пантомима. Балет. – Л., 1975.
5. Каган М. Морфология искусства. – М., 1972.
6. Королева Э.А. Ранние формы танца. – Кишинев, 1977.
7. Манн Ю. Поэтика Гоголя. – М., 1988.
8. Мацапура В.И. Украина в русской литературе первой половины XIX века. – Харьков-Полтава, 2001. – 398 с.
9. Плеханов Г.В.. Письма без адреса // Плеханов Г.В. Эстетика и социология искусства.: В 2-х тт. – Т.1. – М., 1978. – С. 144-261.
10. Потенбня А.А. Эстетика и поэтика. – М., 1976. – С. 614.
11. Українські народні казки, легенди, анекдоти. – К., 1957. – С.137.
12. Ellis H. The Dance of life. – N.-Y., 1929.
13. Sachs C. World History of the Dance. – N.-Y. 1937. – P. 12.

Чмыхун С. Е.

ЭНЕРГО-ИНФОРМАЦИОННАЯ КОНЦЕПЦИЯ МИРА КАК УЧАСТНИК ТЕНДЕРА НА СОЗДАНИЕ НОВОЙ ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНОЙ ПАРАДИГМЫ

Одной из новейших инноваций философии и естествознания XX века явилась идея онтологической многомерности Космоса и человека. Долгое время она разрабатывалась преимущественно в эзотерической и религиозной системах знания. Однако в последние десятилетия XX в. достижения в физике микромира (предполагаемая многомерность элементарных частиц, теория физического вакуума Шипова Г.И.) и серьезное влияние, которое оказала философская метафизика на теоретический поиск представителей естественнонаучного знания, заставили теоретиков переосмыслить традиционные представления о мире как однородном четырехмерном пространственно-временном континууме. Интересным и достойным серьезного анализа феноменом процесса переосмысления принципов классической науки стало обращение в поиске к источникам эзотерического знания и переоценка роли и места сознания как явления до включения его в операциональную научную картину ЭИ-уровней (энерго-информационных уровней) Мироздания.

Новое наполнение таких научных понятий, как «вакуум», «информация», «энергия», «пространство» играло в этом переосмыслении ведущую роль. Идея многомерной онтологии получила дополнительные аргументы и со стороны интенсивно развивающейся междисциплинарной энерго-информационной концепции (ЭИ-концепции), в которой явления и объекты природы рассматривались в тесной связи с различными информационными и энергетическими процессами. Процессами, составляющими скрытую, ноуменальную сторону объективной физической реальности. Реальности, познаваемой посредством и через сознание как категории физики и философии.

Целью данной статьи является раскрытие следующих положений:

- представители естественнонаучного знания, прежде всего физики и психологи (трансперсональная психология), говорят о выходе на границы применимости канонов классической, ньютоно-картезианской парадигмы и предлагают принципы, способные стать основанием для формирования новой естественнонаучной парадигмы;

- в построении принципиально новой операциональной картины мира философия играет роль аналитического стабилизатора и координатора идей, эксплицируя ЭИ-поле-пространство смысла, становящееся ареной деятельности категорий с непознаваемыми рационально и физически качествами.

- сегодня, как никогда ранее, со всей важностью стоит вопрос о формировании полной и содержательной операциональной картины мира, с присущим системам философского и эзотерического знания максимально возможным набором референтов: структурных уровней Мироздания, понятий и терминов, характеризующихся определенными свойствами и качествами, которые эти понятия призваны объяснять.

Мы знаем – парадигма столь же существенна для науки, как наблюдение и эксперимент. Приверженность к определенной парадигме есть необходимая предпосылка

любого серьезного научного исследования, ведь реальность чрезвычайно сложна, и обращаться к ней в ее тотальности практически невозможно.

Кун Т. вводит в историю науки понятие т.н. «нормальной» науки, которая «... представляет собой в высшей степени кумулятивное предприятие, необычайно успешное в достижении своей цели, то есть в постоянном расширении пределов научного знания и в его уточнении». [1, с. 88]

Но, эта наука не ставит своей целью нахождение нового факта или теории. Тем не менее, новые явления, о существовании которых никто не подозревал, вновь и вновь открываются научными исследованиями, а радикально новые теории опять и опять изобретаются учеными, подталкивая к пониманию того, что эти «аномалии» являются не изолированными событиями, а длительными эпизодами с регулярно повторяющейся структурой. В ходе исследований становилось все более очевидным: развитие даже так называемых точных наук далеко от гладкости и однозначности. В исторической перспективе наука ни в коей мере не является постепенным накоплением данных и формированием все более точных теорий. Ясно видна ее цикличность со специфическими стадиями и характерной динамикой.

В истории науки прогрессивная и реакционная функция парадигм словно чередуются с некоторым непредсказуемым ритмом. Переход от парадигмы в кризисный период к новой парадигме, от которой может родиться новая традиция нормальной науки, представляет собой процесс далеко не кумулятивный и не такой, который мог бы быть осуществлен посредством более четкой разработки или расширения старой парадигмы. Этот процесс скорее напоминает реконструкцию области на новых основаниях, реконструкцию, которая изменяет некоторые наиболее элементарные теоретические обобщения в данной области, а также многие методы и приложения парадигмы. [1, с. 135]

Здесь необходимо, на наш взгляд, принять в расчет то, что Поппер К., полемизируя с Куном Т., называл «мифом концептуального каркаса»: «Допускаю, что в любой произвольно взятый момент мы – пленники концептуального каркаса наших теорий, наших ожиданий, нашего предшествующего опыта, нашего языка. Но мы пленники не в буквальном смысле: если захотим, мы можем вырваться из нашего каркаса когда угодно. Пусть даже мы снова очутимся внутри некоторого каркаса, но он будет лучше и более просторен, и мы в любой момент можем вырваться из него снова» [2, с. 323].

Современная ЭИ-концепция мира, открытия в области трансперсональной психологии (Гроф С.) и выведенные на их основе представления о структуре Мироздания являются участниками «тендера» (конкурса) на построение такого «концептуального каркаса».

В определенном гносеологическом смысле смена одной научной теории другой в ходе научной революции является не переходом от наблюдаемого к ненаблюдаемому, от безграничной веры в непогрешимость эмпирических данных и только – к «голым метафизическим изысканиям», основанным исключительно на трансцендентальном опыте, от изучения сознания как функции мозга к пониманию того, что сознание может находиться вне своего носителя. Смена одной научной теории другой есть переход от одних онтологических предпосылок этого явления к другим онтологическим предпосылкам.

Научная революция как эмерджентная смена парадигм характеризуется, прежде всего, отказом от предыдущей системы взглядов – координат научного поиска, становлением новой системы. Например, по идее Птолемея – Земля находится в центре Вселенной, а Солнце вращается вокруг Земли. Коперник утверждал, что наоборот, – Солнце вращается вокруг Земли. При этом Земля – не центр Мироздания, как предполагалось в предыдущей парадигме, а одна из планет, вращающихся вокруг центрального светила.

Известно, что церковь – самый важный оппонент Коперника – не возражала против математической теории Галилея, дополняющей теорию Коперника, поскольку он сам пояснил, что она имеет только инструментальное значение, что является лишь «предположением», как высказался о ней кардинал Беллармино, или «математической гипотезой» – математическим трюком, «выдуманном для сокращения и удобства вычисления». [3, с. 291] Это цитата из книги «Новый органон» Бекона Ф., в которой он критиковал Коперника. И здесь для нас важно, что предметом обсуждения является вопрос о том, раскрывает ли система Коперника структуру мира, правдоподобна ли она. Вопрос о степени достоверности или вероятности здесь даже не ставится. Другими словами, не было никаких возражений до тех пор, пока Галилей был готов действовать в соответствии с линией Осияндера, который в своем предисловии к книге Коперника «Об обращении небесных сфер» писал: «Эти гипотезы не обязательно должны быть истинными или хотя бы правдоподобными; т.е. от них требуется лишь одно – давать вычисления, согласующиеся с наблюдениями». (Там же)

Мы знаем, также, что Галилей был готов подчеркивать превосходство системы Коперника в качестве инструмента для вычислений. Но в то же время он допускал и даже верил в то, что она дает истинное понимание мира, и для него, как и для церкви, это было гораздо важнее.

Но более глубокая причина возражений против коперниканской системы была явно сформирована почти через сто лет после Галилея епископом Беркли в его критике Ньютона.

Ко времени деятельности Беркли коперниканская система мира превратилась в ньютоновскую теорию гравитации. Беркли очень внимательно проанализировал теорию Ньютона. И критическое рассмотрение ньютоновских понятий убедило его в том, что данная теория может быть только математической гипотезой, то есть, опять же, удобным инструментом для вычисления и предсказания феноменов или явлений, но что ее нельзя считать истинным описанием чего-то реального. [3, с. 292]

Физики-практики держались в стороне от философских споров, которые для них теперь уже практически значения не имели. «Без каких либо дальнейших философских споров, не выдвинув новых аргументов, инструменталистская точка зрения вдруг стала общепризнанной догмой. Сегодня ее вполне можно назвать «официальной точкой зрения» физической теории, так как она признается большинством современных ведущих физиков-теоретиков (за исключением Эйнштейна и Шредингера)». (Там же). (Надо иметь в виду, что Поппер К. писал свою книгу, не принимая во внимание данных о новых открытых областях реальности, имеющих сейчас).

Так представители естественнонаучного знания получили в свои руки удобный

инструмент, постепенно, в процессе развития, освобождаясь от влияния философских оснований в предмете исследования.

Отметим: самая важная в силу влияния на развитие европейского естественнонаучного знания в течение 4-х веков научная революция в истории, о которой уже было сказано выше и названная в современной литературе ньютоно-картезианской, описывает окружающий мир как некую пустоту (3-мерное евклидово пространство), наполненную телами, притягивающимися друг к другу. Т.е., субъект исследования констатирует факт присутствия в пространстве каких-то определенных объектов, в то же время «осознающих» факт существования в физическом (чувственно-наблюдаемом мире) мире ряда других объектов.

Следующий серьезный скачок в развитии понимания устройства мира и вещества был сделан Эйнштейном А. и его последователями – Гейзенбергом В., Шредингером Э., Дираком П. и др.

Самое важное для нас: теория относительности Эйнштейна А. позволила установить связь между категориями пространства и времени и вывести идею о пространственно-временном континууме, определяемом тензором Эйнштейна А. и связанном с тензором энергии-импульса вещества простыми соотношениями.

Сегодня мы находимся на пороге введения новой парадигмы, постнеклассической (Степин В.С.) научной революции, подразумевающей новую операциональную картину мира. После Эйнштейна А. появились работы по Единой Теории поля и эфиродинамике. (Уиллер Дж.А., Логунов А.А., Ацюковский В. – эфиродинамика), в которых пространственно-временной континуум обьявлялся многомерным, чаще всего 11-мерным (Логунов А.А.), а также вещественным, т.е., пространство-время наделялось физическими свойствами – многомерный сфероид Мира.

Объектами исследования на современном этапе развития науки в работах по усложнению геометрии пространства-времени за счет введения, кроме понятий кривизны, понятий «кручения пространства» – торсионных полей (Шипов Г.И., Акимов А.Е.) и других специальных эффектов, стали характеристики вещественности, материальности пустого визуально и даже инструментально пространства ньютоновской парадигмы, физические свойства пространства-времени. Т.е. теперь объектом исследования становится не объект, характеризующийся наличием конкретного «тела», формы, свойств вещества, из которого он состоит, а динамическая среда, в которую эти тела-объекты погружены.

Научные революции как индикатор изменения философских оснований научного мышления показательны и по отношению к эволюции научной методологии в изучении проблемы сознания. Важнейшей характеристикой вновь формирующихся идеалов и норм новой, неклассической науки, является отказ от прямолинейного онтологизма и понимание относительной истинности теорий и картины природы, выработанной на том или другом этапе развития естествознания. Предполагается значительное расширение поля исследуемых объектов, открывая путь к освоению сложных саморегулирующихся систем. Процессы интеграции различных картин в единую общенаучную картину мира стали осуществляться на базе представлений о природе как сложной динамической системе. Тем самым создаются предпосылки для построения целостной картины природы,

в которой прослеживается иерархическая организованность Вселенной как сложного динамического единства, проявляющегося через Поле сознания.

В 1993 г. русский академик Шипов Г.И. в монографии «Теория физического вакуума» [4] детально изложил основы физического вакуума и торсионных полей. Эта теория позволила объяснить многие экспериментальные результаты и явления природы. Физический вакуум не подчиняется ни теории относительности, ни законам термодинамики, а торсионные поля имеют следующие характеристики.

- Торсионные поля проходят через любые естественные среды без потерь энергии.
- Торсионные поля обладают памятью; любой источник торсионного поля поляризует вакуум, в итоге спины элементов физического вакуума ориентируются по торсионному полю этого источника, повторяя его структуру. Физический вакуум при этом становится достаточно стабильным и после снятия торсионного поля источника сохраняет спиновую структуру очень долго. Невидимая простым глазом спиновая пространственная структура называется в обиходе «фантомом». Поскольку собственным торсионным полем обладают все тела живой природы, то фантомы образуются и людьми, и предметами. С изложенных позиций извечный вопрос – реален ли невидимый мир? – имеет однозначный ответ: да, реален. Реален в той же мере, в какой, например, реально материальное магнитное поле.

- Торсионное поле имеет свойства информационного характера – оно не передает энергию, а передает информацию. Положительная информация (в том числе слова, мысли, действия) закручивают торсионные поля в одном направлении, отрицательная в обратном. (Эниология) Частота вращения торсионных вихрей меняется в зависимости от информации. Торсионные поля могут усложняться и становятся многослойными.

- Торсионные поля – это основа Информационного поля Вселенной.
- Человек может непосредственно воспринимать и преобразовывать торсионные поля.

- Для торсионных полей нет ограничений во времени. Торсионные сигналы от объекта могут восприниматься из прошлого, настоящего и будущего объекта.

- Торсионные поля являются основой Мироздания.

Пустое, но пронумерованное пространство предполагает существование «первичного сверхсознания», способного осознать Абсолютное «ничто» и сделать его упорядоченным. На этом уровне реальности решающую роль играет сверхсознание, выступающее в роли активного начала идеального, действующего в рамках всеобщего принципа относительности. [4, с. 135-136]

Из всех уровней Тонкого мира самый стабильный и наиболее устойчивый уровень – Абсолютное «ничто». Эта Верховная сила творит... не материю, а планы-замыслы. И после того как они готовы, начинается процесс рождения материи из вакуума. Здесь необходимо пояснить: Шипов Г.И. подразумевает некие отношения, законы, матрицы возможного, замысел, по которому и будет строиться материальный план – конкретная материя. [5, с. 2]

С точки зрения формальной логики, Абсолютное «ничто» как бы бессодержательно. Поэтому физики вынуждены описывать его специфическими терминами, такими как Сверхразум. Ибо этот уровень обладает Сверхвозможностями и способен из себя

создавать первоначальные планы. Вот он и определяется как Максимальный Устойчивый Уровень Реальности. Все в этом мире может исчезнуть, этот уровень останется всегда. Собственно, он и есть это «всегда», где понятия пространства и времени просто теряют свой смысл. Мир Высшей Реальности – мир «чистых» планов, законов, отношений между элементами материи – более устойчивый, чем сама материя.

«Я утверждаю: есть новая физическая теория, созданная в результате развития представлений А. Эйнштейна, в которой появился некий уровень реальности, синонимом которого в религии является Бог – некая реальность, обладающая всеми признаками Божества. Я утверждаю только это. Не более того. Я не знаю, как это Божество устроено, но оно реально существует. Нашими методами его познать, «изучить» невозможно... Наука не доказывает, а лишь указывает на существование Бога...» [5, с. 4] В результате работы Центра физики вакуума, структура Тонкого Мира была уточнена. В частности, уровень физического вакуума был разделен на два уровня, в силу их различного функционального назначения. Это так называемые уровни первичного вакуума и просто вакуумный. Причем уровень первичного вакуума – это план создания торсионных полей, а уровень вакуумный – это план построения грубой материи под воздействием торсионных полей.

Итак, современное определение физического вакуума таково: это система, которая не содержит реальных частиц; характеризующая ее энергия имеет минимально возможное значение; эта среда ничем не обнаруживает себя, мы воспринимаем ее как пустоту. Традиционная точка зрения сводилась к утверждению, что так как физический вакуум является системой с минимальной энергией, то никакую энергию из такой системы извлечь нельзя. При этом, однако, не учитывалось, что физический вакуум – это динамическая система, обладающая интенсивными флуктуациями, которые и могут быть источником энергии.

Сегодня ученые полагают, что в физическом вакууме «упрятаны» скрытая материя и энергия, равные чуть ли не половине тех, что реализованы в виде Вселенной.

Вскоре после выхода работ Шипова Г. И., Акимова А.Е., появилось множество работ известных ученых, дополняющих и развивающих данную теорию. Так, в интересах заявленной темы и для достижения поставленной в работе цели, мы принимаем во внимание теорию так называемого Спектрального Кода.

Метод Спектрального кода – это принципиально новый энергетический подход к природе материального мира. Он показывает, что любой материальный объект независимо от природы представляет собой многомерную совокупность частотных спектров. Каждый из этих спектров отражает соответствующий параметр или характеристику. Совокупность спектров всесторонне описывает исследуемый материальный объект и его свойства, с учетом полей различной природы. Таким образом, этот подход позволяет свести многообразие материального мира к энергетически многоуровневой системе. [6]

Здесь необходимо сделать замечание. Несмотря на наше уважение и понимание значимости открытий, сделанных современными учеными, мы должны констатировать следующее.

Физики, открыв новую область реальности с неизвестными ранее традиционной («нормальной» по Куну Т.) физике свойствами, поспешили описать этими свойствами

самое сложное, многогранное понятие в философии – Абсолют, а также связи и отношения в феномене сознания. Непонимание значимости фундаментальной философской ориентации, философских оснований науки, часто наблюдаемое нами даже в подобного уровня работах, приводит к образному, а не содержательному использованию терминов и понятий, традиционно принадлежащих системам философского и эзотерического знания. Логика исследования философских оснований знания вообще и естественнонаучного в частности показывает, что такой подход не может обеспечить полноценного видения и осмысления проблемы сознания. На наш взгляд, необходимо понять: использование в своей практической деятельности таких терминов и определений, как «Тонкий мир», «Абсолют», «Сверхсознание», «ментальный план» и т.п. подразумевает серьезный анализ и привлечение той категориальной логической сетки, к которой эти понятия и термины привязаны в «родной» системе знания. Дистанция между содержательным аспектом философии и естественнонаучным знанием, существующая на протяжении долгого времени, приводила к тому, что употребление философских понятий, например, в физике, являлось лишь иллюстрацией общей эрудиции исследователя. Нам представляется, что работа с новыми теориями из-за высокого уровня абстракций вводимых в них понятий превратилась отчасти в новый вид деятельности, в первую очередь из-за сложности модельного представления новых концепций. Один из основателей современной физики элементарных частиц Юкава Х. констатирует наличие в современной физике «резкого разрыва между теоретическими понятиями и интуицией и здравым смыслом». (Цит. по [7, с. 25]) В такой ситуации физик превращается в некоторый почти автоматический механизм, который «...годится только на то, чтобы беспокоится о согласии или расхождении между экспериментальными результатами, полученными на больших машинах, и решениями, полученными только в результате очень абстрактных математических рассуждений». (Там же) Возникает положение, когда осложняется проявление творческого характера занятия физикой и, вполне возможно, находится под угрозой развитие ее самой в том случае, если интуиция не получит дополнительной точки опоры, дополнительного источника. Причем для интуиции внутри самих современных физических теорий, как мы видим, такой точки опоры найти нельзя.

Структуру мира (в физике) можно рассматривать, по принципу делимости, как три известных уровня материи: микромир, физический мир, макромир, которые можно представить и в виде 10 масштабных уровней миров (Таблица 1.1). [8, с. 46]

Предлагаем следующие названия для отдельных микро- и макро- уровней Вселенной (приставки взяты из Международной системы измерений, СИ):

Таблица 1.1

1. Аттомир	Эфир 1	6. Цетамир
2. Фемтомир	Эфир 2	7. Терамир
3. Пикомир	Эфир 3	8. Гигамир
4. Наномир	Плазма	9. Мегамир
5. Микромир	Физический Мир	10. Макромир и т.д.

Начальные и более высокие ступени этой классификации соответствуют тонким (эфирным) мирам (в интерпретации физиков), а промежуточные – более грубым, скоплению физической материи. Итак, физико-эфирный план имеет подуровни: физические – твердое, жидкое и газообразное; промежуточный уровень, плазма (нано-поле); эфирные уровни: – Эфир-3 (торсионные поля, Шипов Г.И., пико-поле); Эфир-2 (фемтополе), а также Эфир-1 (Атто-поле), отражающий эфир.

Физическая материя, при масштабировании на микроуровни, делимости материи вовнутрь, дает представление об элементарных частицах материи: атомах, протонах, нейтронах, электронах, нейтрино, квантах (например, гамма-кванты электромагнитного поля, фотоны) и т.д. (микромиры). При масштабировании на макроуровни она характеризует аналогичные объекты, но макро-порядка, например, макро-электрон – это Метагалактика. Строение вещества на данных структурных уровнях организации материи состоит из центрального ядра (ядра атома, Солнца, Центра Галактики), а также более мелких частиц (электроны, планеты, звезды), вращающихся по орбитам вокруг центра. Поэтому можно сказать, что атом действительно подобен Вселенной.

Теперь развернем операциональную картину мира, предлагаемую системой эзотерического знания, из которой современные физики невольно черпают свои аналогии. С позиции понимания необходимости введения максимально полной из известных на сегодняшний день систем знания, операциональной (инструментальной) картины мира, мы вводим 7 ЭИ-структурных уровней Мироздания.

Для понимания важных исходных моментов предлагаемой на рассмотрение развернутой картины мира мы примем во внимание известный физическому знанию тезис о том, что:

- феномен сознания связан с энерго-полевыми силовыми взаимодействиями (энерго-информационная концепция).

Теперь используем тезис, известный эзотерическому знанию:

- существует аналогия между сознанием Универсума-человека и Сознанием Универсума-Мироздания.

Рассмотрим логическую сетку деления миров, предусмотренную системой эзотерического знания (Мендель М. Космогоническая концепция Розенкрейцеров. [9], (Рис. 1). В соответствии с ней, мир делится на 7 уровней: 1) физико-эфирный, 2) астральный, 3) ментальный, 4) буддхический, 5) атмический, 6) монадический (Анупадака), 7) Ади (Айн, Абсолют). Каждый уровень, в свою очередь, также делится на 7 подуровней.


По представлениям эзотерической системы знания, сознание является свойством и функцией высокоорганизованной материи, принадлежащей, в первую очередь, уровню Ади – буддхи. На высшем ментальном уровне производится запись (на многомерных световых кристаллах) энерго-информационных программ реализации планов высших уровней сознания, а также формируются оболочки воплощения сознания (цепочка Универсумов; глобусы, индивидуальные формы сознания) в более плотные слои материи для осуществления данных планов.

Универсум и человека и Мироздания имеет семь энергетических уровней (от физико-эфирного до Ади – Единый, Абсолют). Современная физика, несмотря на очевидный

прогресс в исследовании структурных подразделений материи, еще не подошла достаточно близко к исследованию истинного источника полей сознания. Так, исходя из знаний о свойствах и качественных характеристиках энерго-информационных полей, названных Шиповым Г.И. торсионными, включая их в операциональную картину энерго-информационных полей системы эзотерического знания, мы видим, что данные поля находятся на 5 подуровне первого, физико-эфирного плана, и пока не касаются уровней источников сознания, буддхический план и выше, а также уровней записи реализации энерго-информационных планов сознания, высшие ментальные миры. В своих описаниях современные физики-ученые достигают только первых 5-6 подуровней физико-эфирного плана, и оказываются еще достаточно далеко от описания Абсолюта и самого феномена сознания. Но безусловный прорыв в этой области уже намечен и созданы все предпосылки для построения принципиально новой операциональной картины мира как инструмента для описания структуры Мироздания и связанным с ним феноменом сознания.

Рисунок 1

*ЭИ-уровни Мироздания
(по категориальной сетке системы эзотерического знания)*

7.	Ади	
6.	 Монады	
5.	Атма	
4.	Буддхи	
3.	Ментал	
2.	Астрал	----- трансперсональная психология Гроф С.
1.	Физико-эфирный план	7. Эфир 1 (отражающий эфир) Атто-поле [Гендель М.] 6. Эфир 2. Фемто-поле 5. Эфир 3. (торсионные поля, гравидинамические поля) Пико-поле [Шипов М.] 4. Плазма. Нано-поле 3. Газообразные 2. Жидкость 1. Твердые тела

Литература:

1. Кун Т. Структура научных революций: Пер. с англ. – М.: ООО «Изд-во АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2003.
2. Поппер К. Нормальная наука и опасности, связанные с ней: Пер. с англ. / Кун Т. Структура научных революций. – М.: ООО «Изд-во АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2003.
3. Поппер К. Логика и рост научного знания. Избранные работы: Пер. с англ. – М.:

Прогресс, 1983.

4. Шипов Г.И. Теория физического вакуума: Теория, эксперименты и технологии. – М.: Наука, 1997.

5. Каленикин С. Мы как часть высшей реальности // Наука и религия. – 1999. – № 8. – С. 2 – 7.

6. Попова В.В., Андриановна Л.В., Савельева Е.А. Наш переход в параллельные миры: Руководство к действию. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2004.

7. Романовская Т.Б. Рациональное обоснование вненаучного // Вопросы философии. – 1994. – № 9. – С. 23-36.

8. Вейник А.И. Термодинамика реальных процессов. – Мн.: «Навука і тэхніка», 1991.

9. Мендель М. Космогоническая концепция Розенкрейцеров. – Спб.: АО «Комплект», 1994.

Шестопалова Л.Ф.

ПРОФІЛАКТИКА ПОСТТРАВМАТИЧНИХ СТРЕСОВИХ РОЗЛАДІВ У ЖЕРТВ НАДЗВИЧАЙНИХ ПОДІЙ: МЕДИКО-ПСИХОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ

У теперішній час доказано, що профілактична медико-психологічна допомога є найбільш ефективним засобом попередження негативного впливу тяжкої психічної травми на психічне здоров'я людини. Однією з причин росту числа пацієнтів із психічною патологією, у т.ч. і тих, у яких діагностуються посттравматичні стресові розлади (ПТСР) й інші психічні порушення, що обумовлені впливом життєвонебезпечних ситуацій, є практично повна відсутність програм профілактичної спрямованості [1, 7].

Оскільки програми превентивної медико-психологічної допомоги є найбільш ефективним втручанням з метою запобігання негативного впливу екстремальних подій на психіку людини, то розробка комплексу заходів з первинної та вторинної профілактики ПТСР є однією з актуальних проблем сучасної психіатрії та медичної психології.

Останнім часом в Україні трапилось кілька значних природних та антропогенних катастроф (повені на Закарпатті, аварії на шахтах Донецької, Луганської та Дніпропетровської областей, екологічні катастрофи в різних регіонах, авіакатастрофа у Львові та інші), де одним із провідних їх наслідків було виникнення у постраждалих, їх рідних, а також зазвичай у рятувальників різного роду психічних і психологічних порушень. З урахуванням можливості повторення в країні тих чи інших антропогенних або природних катастроф (аварії на шахтах, пожежі в громадських місцях, повені і т.п.), а також розвитку будь-яких інших екстремальних ситуацій (терористичні акти, авіакатастрофи і т.п.), проблема профілактики, діагностики і лікування постстресових психічних розладів лишається актуальною.

Поширеність ПТСР серед популяції залежить від частоти надзвичайних подій. Так, можна говорити про травми, типові для певних політичних режимів, географічних регіонів, у яких особливо часто відбуваються природні катастрофи тощо. В теперішній час показники частоти виникнення ПТСР виразно зросли: якщо в 80-х рр. 20-го століття вони становили 1-3% населення Земної кулі, то зараз, згідно з результатами останніх досліджень – 7-8%, причому існують виражені гендерні розбіжності: у жінок ПТСР діагностується в два рази частіше, ніж у чоловіків (відповідно, 10,4% та 5,0%) [5, 6, 9, 10, 12].

Вивчення поширеності ПТСР, проведене в Інституті неврології, психіатрії та наркології АМН України, показало, що 100% осіб, що пережили важку психічну травму у вигляді насильства проти особистості (замах на вбивство, нанесення важких тілесних ушкоджень, зґвалтування, торгівля людьми та ін.), мали порушення психічного здоров'я або у вигляді повного варіанта ПТСР (56% обстежених), або його окремих ознак (44%). У жінок – жертв торгівлі людьми ці показники були найвищі: у 60% – ПТСР, у 40% – окремі симптоми [3, 8].

Результати досліджень осіб, що у минулому брали участь у бойових діях або у ліквідації аварії на ЧАЕС, свідчать про те, що у 19 % ветеранів війни в Афганістані був виявлений клінічний варіант ПТСР, окремі симптоми – у 25%. Відповідно, у 14% ліквідаторів аварії на ЧАЕС було діагностовано ПТСР, у 21% – окремі симптоми [8].

Під первинною профілактикою ПТСР розуміється робота з популяцією умовно здорових людей, в якій існує певна кількість людей з груп ризику. Використовується система заходів, спрямованих на формування позитивних стресостійких форм поведінки, розвиток особистісних ресурсів і копінг-механізмів з одночасною корекцією дезадаптивних їх форм. Вторинна профілактика спрямована на хворих на ПТСР з метою попередження рецидивів захворювання та його хронізації, розвитку коморбідних розладів (депресії, хімічні залежності), формування хронічних змін особистості внаслідок пережитої катастрофи.

Побудова профілактичних програм повинна проводитися з урахуванням основних факторів і умов формування ПТСР: особливостей самої травматичної події, наявності негативних «професійних» чинників, соціально-демографічних і соціально-економічних характеристик, анамнестичних даних, соціально-психологічних і індивідуально-психологічних особливостей.

Проблема ідентифікації стрес-чинників є актуальною при вирішенні питань організації необхідної медичної та психосоціальної допомоги постраждалому населенню. Виділення «пускових» – найбільш патогенних факторів, які з більшою вірогідністю здатні викликати психічні порушення, в т.ч. розвиток ПТСР, визначає групу первинних стрес-чинників, які необхідно подолати (або зменшити їх вплив) в першу чергу. Ці заходи повинні відбуватися безпосередньо з моменту початку надання допомоги постраждалому населенню.

Виділення т.зв. «підтримуючих» патогенних факторів дозволить визначити групу вторинних стрес-чинників, які пов'язані з екстремальними ситуаціями, але самостійно не призводять до формування ПТСР. Заходи щодо подолання негативного впливу цих чинників повинні відбуватися в процесі ліквідації наслідків катастрофічних подій і продовжуватися після завершення рятувальних робіт. Для проведення ефективних реабілітаційних та психопрофілактичних заходів необхідно також визначення «антистресових» факторів, які приводять до зниження патогенного впливу екстремальних подій.

У наших дослідженнях останніх років показано, що виникнення ПТСР у жертв екстремальних подій детерміновано складним взаємовпливом різних чинників та умов, основними з яких є:

- 1) чинники, пов'язані з характеристиками самої життєвонебезпечної події (зміст, раптовість, тривалість, інтенсивність, масова або індивідуальна);
- 2) чинники, що відображають особистісні особливості (психологічні захисні механізми, характеристики емоціональності, фрустраційна толерантність, копінг-механізми, соціальна підтримка);
- 3) чинники ризику (гендерні – належність до жіночої статі, вікові – діти та літні люди, наявність психічних розладів та психотравмуючих ситуацій в анамнезі,

низький соціально-економічний статус) [11].

Профілактика ПТСР у осіб, що пережили екстремальні події, повинна мати комплексний характер, базуватися на мультидисциплінарному підході та включати в себе медичні, психологічні та соціальні заходи.

Основними напрямками профілактики ПТСР є: а) розробка та впровадження скринінгових програм раннього виявлення психічних порушень у жертв екстремальних подій; б) подальший моніторинг стану здоров'я контингентів, які складають групи підвищеного ризику.

У загальнолюдському плані універсальною профілактичною стратегією є формування соціальної компетентності людини і розвиток особистості в цілому, в тому числі адекватних копінг-механізмів, фрустраційної толерантності, стресостійкості та ін.

Конкретні профілактичні заходи, спрямовані на запобігання негативних психіатричних та медико-психологічних наслідків надзвичайних ситуацій, можуть бути розділені на 3 основні блоки:

- заходи, здійснювані в період, що передує екстремальній ситуації;
- під час самої надзвичайної події;
- після завершення дії факторів життєвонебезпечної події.

Заходи, що входять до першого блоку, повинні мати диференційований характер в залежності від груп населення, до яких вони адресуються. Умовно можна виділити декілька груп:

- представники професій підвищеного ризику: працівники системи МНС (рятувальники, пожежники, медичні працівники закладів медицини катастроф та ін.), працівники МВС, МО та інших силових структур, шахтарі;

- професійні групи, які у випадку виникнення надзвичайної ситуації в першу чергу можуть бути залучені до ліквідації її наслідків (медичні працівники, працівники силових структур, військовослужбовці запасу);

- населення, що мешкає в регіонах підвищеного ризику виникнення природних катаклізмів (повені, землетруси та ін.);

- решта населення.

Для представників професій підвищеного ризику найбільш значущими профілактичними заходами є: ефективний професійний відбір; високий рівень професійної підготовки; заходи, спрямовані на формування готовності до діяльності в екстремальних умовах; розвиток нервово-психічної стійкості в стресових ситуаціях; сучасне психопрофілактичне забезпечення професійної діяльності (спеціальні організаційні, психокорекційні та психотерапевтичні втручання); навчання навичкам психопрофілактичної допомоги постраждалому населенню; навчання способам психогігієни з метою зменшення ризику виникнення психічних розладів; обов'язкова медико-психологічна реабілітація після закінчення роботи в зоні ураження.

Спеціалісти, що можуть бути додатково залучені до ліквідації наслідків тієї чи іншої надзвичайної події, повинні пройти спеціальну підготовку перед виїздом на місце події. Ця підготовка включає такі напрямки: інформування про особливості зони ураження, кількість постраждалих та інше; навчання способам психогігієни з метою зменшення

ризикі виникнення психічних розладів у самих рятувальників; навчання навичкам психопрофілактичної роботи з попередження психічних розладів у населення; медико-психологічна реабілітація після закінчення роботи в зоні ураження.

Населення, що мешкає на територіях підвищеного ризику природних катастроф, повинне мати своєчасну інформацію щодо можливості тієї чи іншої природної катастрофи, знати телефони й адреси місцевих структур МНС, місця можливої евакуації, адреси медичних закладів та ін. Люди мають бути поінформовані про негативний вплив на психічне здоров'я пережитих надзвичайних подій, про необхідність в цьому випадку своєчасного звернення до відповідних спеціалістів. Це дозволить в короткі строки виявити всіх постраждалих з психічними розладами, надати їм спеціалізовану допомогу, попередити хронізацію психічних порушень та розвиток коморбідних захворювань. Всім постраждалим повинна забезпечуватися соціальна підтримка та захист на державному рівні, доступність медичної допомоги та реабілітаційних програм.

Решта населення має бути охоплена широким колом освітніх програм щодо екстремальних подій і їх впливу на здоров'я людини. Ці програми повинні стосуватися всіх вікових груп, обов'язково дітей та підлітків. Діти шкільного віку отримують цю інформацію в рамках навчальних предметів «Валеологія», «Основи безпеки життєдіяльності» та ін. У програмах даних курсів у доступній для дитини формі надається інформація про можливу негативну зміну здоров'я внаслідок важкого стресу. Однак найважливішим завданням цих курсів є профілактика попадання дитини в життєвонебезпечну ситуацію в повсякденному житті. З цією метою використовують спеціальні тренінги (для дітей молодшого віку – в ігровій формі), спрямовані на формування асертивної поведінки. Другим каналом профілактичної роботи з населенням є засоби масової інформації. Доцільно здійснювати в рамках відповідних програм та публікацій інформування населення щодо впливу екстремальних подій на психіку людини, про необхідність звернення за допомогою до спеціалістів, про особливості стосунків в сім'ї, де є постраждалий від тієї чи іншої катастрофи.

Профілактичні заходи щодо розвитку ПТСР і його ускладнень повинні відбуватись згідно з принципом етапності і включати в себе психокорекційні і психотерапевтичні заходи, а також своєчасне лікування хронічних соматичних і нервово-психічних захворювань, зменшення впливу негативних «професійних» чинників, поліпшення виробничо-побутових умов і сімейних відносин, підвищення рівня інформованості щодо отримання спеціалізованої медико-психологічної допомоги та ін.

Психосоціальна підтримка є ключовим фактором подолання наслідків стресових ситуацій як на рівні окремої людини, так і на рівні різних соціальних, зокрема професійних, груп. Заходи з психологічної підтримки здійснюються як безпосередньо в зоні ураження, так і після виходу з нього (невідкладно або протягом найближчих днів). Ці заходи можуть включати в себе психодіагностику, індивідуальне консультування, психологічні дебрифінги, програми взаємної підтримки, психокорекційну роботу тощо [2, 4]. Слід підкреслити, що основною формою надання психологічної допомоги постраждалим є різні психокорекційні заходи.

Особливою проблемою є надання медико-психологічної допомоги великим

групам постраждалих. На жаль, переважна більшість сучасних екстремальних подій призводить саме до великих масивів жертв. Одним із способів вирішення цієї проблеми є використання групових форм психокорекційного впливу.

Зазвичай в гострій фазі постстресових порушень групові форми не використовуються, однак на етапах завершення катастрофічної ситуації їх застосування є адекватним та ефективним. Групові психокорекційні техніки показані в тих випадках, коли люди пережили спільну (колективну) травму. До таких відноситься перш за все метод «дебрифінгу стресу критичного інциденту», розроблений американським психологом Д. Мітчелом в 1983 році, в якому в найбільш структурованому вигляді представлений процес роботи з наслідками колективної психічної травми [4]. Психологічні дебрифінги як форма надання допомоги в кризових ситуаціях проводяться з групами людей, що спільно зазнали впливу надзвичайних подій. Це можуть бути групи людей, утворені за ознакою професійної належності або об'єднані загальною пережитою ситуацією. Дебрифінги не замінюють собою лікувальні заходи в тих випадках, коли вони потрібні. Мета дебрифінгу – мінімізувати негативні психологічні наслідки та попередити розвиток ПТСР у постраждалих.

На сьогодні дебрифінги здебільшого застосовуються при наданні психологічної допомоги в групах підвищеного професійного ризику (співробітники МНС, МО, МВС та ін.). Процес дебрифінгу зазвичай складається з таких основних фаз: 1) фаза відтворення ходу події; 2) фаза обговорення емоційного стану учасників під час події; 3) фаза виявлення симптомів стресу; 4) фаза навчання (інформування про природу стресових реакцій, про навички їх самодіагностики та корекції); 5) фаза закінчення дебрифінгу (спеціально пояснюється, в яких випадках слід звертатися за професійною медико-психологічною допомогою) [4].

Проведення психокорекційних та психопрофілактичних заходів, в тому числі дебрифінгів, з українськими співробітниками цивільної поліції ООН, які здійснювали свою місію на території колишньої Югославії, показало їх високу ефективність щодо профілактики ПТСР в особового складу, а також відносно попередження станів дезадаптації на різних етапах професійної діяльності в особливих умовах [2].

Організація ефективної допомоги потерпілим у результаті екстремальних подій припускає три основні напрямки, які взаємодоповнюють один одного:

- створення державної системи спеціалізованої медико-психологічної допомоги жертвам життєвонебезпечних подій шляхом відкриття мережі кризових центрів та центрів реабілітації постраждалих;

- створення різних громадських організацій за типом товариства ветеранів афганської війни, груп взаємодопомоги жертв катастроф, груп зустрічей, відкритих для кожної людини, що пережила екстремальну подію, де вона могла б одержати потрібну їй інформацію, зрозуміти, що її проблеми можуть бути вирішені;

- організація консультативної служби для родичів потерпілих, у рамках якої можна було б одержати професійну психологічну допомогу, конкретні рекомендації з побудови взаємин у родині, зняття власної психічної напруги.

Література:

1. Александровский Ю.А. Пограничные психические расстройства: Учебное пособие. – М.: Медицина, 2000. – 496 с.
2. Ануфриев Н.И., Шестопалова Л.Ф., Свислоцкий Г.А., Теличкин А.А. Деятельность гражданской полиции ООН на территории бывшей Югославии: – К. «Преса України», 1999. – 192 с.
3. Волошин П.В., Шестопалова Л.Ф., Подкорытов В.С. Медико-психологические аспекты экстремальных событий и проблема посттравматических стрессовых расстройств // Межд. мед. журн. – 2000. – Т. 6, № 3. – С. 31-34.
4. Дебрифинг как метод психологической коррекции посттравматических стрессовых нарушений: Методическое пособие / Шестопалова Л.Ф., Алексис Лоренцо Руис, Курган Г.А. и др. – Харьков: Ун-т внутр. дел, 1998. – 18 с.
5. Классификация психических и поведенческих расстройств: Клинические описания и указания по диагностике. – К.: Факт, 1999. – 272 с.
6. Напреенко А.К., Марчук Т.Е. Посттравматическое стрессовое расстройство (обзор литературы) // Архів психіатрії. – 2001. – № 3 (26). – С. 33-42.
7. Первичная профилактика психических, неврологических и психосоциальных расстройств. – М.: Смысл, 2002. – 127 с.
8. Посттравматичні стресові розлади: діагностика, лікування, реабілітація: Методичні рекомендації / Волошин П.В., Шестопалова Л.Ф., Підкоритов В.С. та ін. – Харків, 2002. – 47 с.
9. Тарабрина Н.В. Психологические исследования войны // Психол. обозрение. – 1996. – № 1 (2). – С. 26-29.
10. Тарабрина Н.В. Практикум по психологии посттравматического стресса. – СПб: Питер, 2001. – 272 с.
11. Шестопалова Л.Ф. Клинико-психологическое исследование факторов и условий формирования посттравматических стрессовых расстройств у лиц, переживших экстремальные события // Укр. вісник психоневрології. – 2002. – Т. 10, вип. 2 (31). – С. 158-159.
12. Pitman R.K. PTSD, Conditioning and Network Theory // Psychiatric Annals. – 1998. – P. 182-189.

Кочарян А.С., Жидко М.Е., Кочарян И.А.

ПОЛОРОЛЕВАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ СОВРЕМЕННЫХ УКРАИНСКИХ МУЖЧИН: ФЕНОМЕНЫ И ДИНАМИКА ТРАНСФОРМАЦИЙ

Актуальность проблемы. Попытка реализации политики гендерного равенства на постсоветском пространстве не только обозначила и обострила целый ряд сложных идеологических и социально-экономических проблем, но и в значительной степени простимулировала появление множества прикладных психологических исследований. Одним из положений, которое активно пересматривается в последнее время в свете постоянно поступающего массива разнообразных данных, является формирование мужской полоролевой идентичности. Как отмечает Э. Бадентер: «Еще совсем недавно роль «загадочного континента» человечества отводилась женщине и никому и в голову не приходило задаваться вопросом о том, что есть мужчина. Мужественность, принадлежность к мужскому полу, казалась очевидной: ясной, естественной и противоположной женственности. И вот за какие-то три десятка лет эта тысячелетняя очевидная истина разлетелась вдребезги. Женщины, придя к переосмыслению своей сущности, заставили мужчин последовать их примеру» [1, с. 5].

Постановка проблемы. Несмотря на то, что представления о мужественности и женственности возникли достаточно давно, когда в обществе впервые возникла потребность в познании окружающего мира и себя посредством «естественных» категорий, в целом на сегодняшний день достаточно мало известно о том, что такое «быть мужчиной» (особенно в психологическом смысле). Во многом это связано с тем, что, как объясняют авторы концепции конструирования социальной реальности П. Бергер и Т. Лукман, маскулинность и феминность, с одной стороны, рассматриваются как феномены объективной реальности, проявляющиеся в представлениях, стереотипах, установках, эталонах, которые задействованы в процессе социализации с целью формирования гендерной идентичности субъекта, а с другой – маскулинность и феминность представляют собой феномены субъективной реальности, реализующиеся в форме переживания индивидуальной полоролевой идентичности [7]. Многочисленные работы в рамках гендерного подхода (философские, социологические, литературоведческие и т.п.) в большей степени исследуют аспект социального конструирования маскулинности, оставляя вне фокуса своего интереса психологический процесс становления мужчиной и его субъективное содержание (герменевтический аспект) [2]. Поэтому, в определенном смысле перефразируя название известной книги Э. Фромма, можно сказать, что сейчас как никогда известно, как лучше всего «сделать себя» «настоящим» мужчиной (self-made man), но до сих пор неизвестно, что значит быть им.

Целью работы является психологический анализ особенностей формирования структуры полоролевой идентичности современных украинских мужчин.

Разработка проблемы. Общей особенностью славянского национального

характера, как отмечает целый ряд философов, историков, филологов и т.п., является его имманентная женственность¹. Унаследованными от советской культуры социально-психологическими особенностями современных мужчин постсоветского пространства являются: 1) глобальная феминизация институтов социализации, порождающих, в свою очередь, доминантные женские образы; 2) доминирование избранных «маскулинных» ценностей (агрессивность, индивидуализм, соперничество и т.п.) за счет атрофии других (ответственность, заботливость и т.п.); 3) идентификация с маскулинными ценностями через принадлежность ярко выраженным маскулинизированным социальным группам (бандами, спортивным командам, рабочим коллективом и т.п.) [7]. Кроме того, в постсоветском обществе на смену интеллигентным восточным образам маскулинности (производным от легендарного Ивана-дурака) пришли противоположные образы западного мира – бандита и профессионала. «Мода на бандитов – не просто мода, а составная часть мечты вырвать с корнем из себя Ивана-дурака, самому стать боссом боссов хотя бы в виртуальной реальности. Жить сильной жизнью. Шампанское, риск, погони – всегда в цене. И чтобы тебя боялись. И чтобы за твоим негромким словом стояла человеческая жизнь... С бандитских разборок начинается российское рыцарство. Национальное по форме, сильно задержавшееся по срокам... Теперь бандит, составляя свой кодекс чести, творит отечественную нравственность с азов» [4]. С. Ушакин, анализируя идеологию специализированного мужского журнала «Медведь» пишет, что «концепция мужчины-как-профессионала, развиваемая в «Медведе», может служить хорошим примером... регрессии к нарциссизму», которая «есть во многом форма защитной реакции на нестабильность внешней среды и соответственно той формы собственной идентичности, которая традиционно увязывалась с этой средой» [11]. С его точки зрения, «сквозная тема самостоятельности, само-деятельности, само-достаточности, сопровождающая концепцию «профессионального мужчины», постоянный акцент на личной способности достигать

¹ Так, Н.А. Бердяев, отмечая недостаток «мужественности в народе, мужественной активности и самостоятельности», писал: «тайна души России и русского народа, разгадка всех наших болезней и страданий – в недолжном. В ложном соотношении мужественного и женственного начала» (цит. по [7, с. 269–270]). Г. Гачев, рассуждая о русском Эросе на основе анализа художественной литературы, пишет «субъект русской жизни – женщина; мужчина – летуч, фитюлька, ветер-ветер; она – мать-сыра земля. Верно, ей такой и требуется – обдувающий, подсушивающий, а не орошающий семенем (сама сыра – в отличие от земель знойного юга); огня ей, конечно, хотелось бы добавить к себе побольше... Отсюда, естественно, выводится формула: в сюжетах литературы для русской женщины, как правило, необходимы два и больше мужчин; для мужчины – две и меньше женщин» [3, с. 251]. В. Ерофеев, вслед за В. Маяковским, называет мужчин «облаком в штанах». «Мы говорим на языке пустоты. Русский мужчина был, русского мужчины уже-еще нет, русский мужчина снова может быть» [4, с. 6]. Он также предлагает весьма интересную интерпретацию знаменитого некрасовского отрывка: «Бессмертную строчку «коня на скаку остановит» едва ли нужно понимать буквально. Скорее, хотел ли того Некрасов или нет, речь идет не о конях, а о мужчинах. Русский мужчина-конь скачет, скачет, его несет, он сам не понимает, куда он скачет, зачем и сколько времени он скачет. Он просто скачет себе и все, он в табуне, у него алиби: все скажут, и он тоже скачет... Если все-таки разобраться, куда они, эти русские мужики, скажут, то выяснится, по размышлении, что скажут они из прошлого в будущее, из вчера в завтра, перепрыгивая через сегодня. В сегодня они себя никак не укладывают, им в сегодня тесно, душно, им в сегодня делать нечего, они в сегодня жить так и не научились. Они не дали жить в сегодня ни себе, ни другим, значит, надо скакать дальше, подальше от сегодня, значит, нужно придумать такую мечту и теорию, которая будет лучше, чем сегодня, – и скорее скакать в завтра. А завтра – это не только завтрашнее сегодня, что было бы полбеды. Завтра – в перспективе – это смерть. И все скажут в смерть сломя голову».

поставленных целей довольно четко указывают не только на стремление к определению внешних границ идентичности конкретного профессионала, но и на его попытки не выходить за пределы этой, относительно безопасной, зоны личного спокойствия». Автор связывает это с психологическим переходом от концепции мужского героизма к повседневной концепции мужественности. «Исчезновение культа героев гражданской, Отечественной и афганской войн, утрата актуальности самой концепции жертвенности во имя социальных идеалов – с одной стороны, и неспособность представить рутинность капиталистической трансформации в символически привлекательных формах – с другой, привели к актуализации концепции профессионализма. Профессионализм, идеалом которого является способность сформировать новый, герметичный, рационально выстроенный или по крайней мере управляемый мир, где хозяином и творцом является герой-одиночка». Это вызывает феномен «новых русских», который следующим образом описывает французский социолог П. Бурдьё: «Их озабоченность внешним видом, проявляющаяся иногда как чувство неудовлетворенности (*unhappy consciousness*) или как высокомерие, является также источником их претензий и постоянной склонности к блефу, к присвоению той формы социальной идентичности, которая состоит в стремлении уравнивать «бытие» (*being*) и «видимость» (*seeming*), в желании владеть видимым (*appearances*) для того, чтобы иметь подлинное (*reality*)... Разрываясь между объективно доминирующими условиями и отдаленной возможностью приобщения к господствующим ценностям, представитель среднего класса поглощен проблемой своего внешнего вида, обреченного на суд публики...» (цит. по [11]).

Видимость маскулинности подкрепляется тем, что современный гендерный подход признает все варианты мужественности как возможные и имеющие право на существование. Результатом такого гендерного релятивизма, на самом деле стирающего идею пола, становится ослабление психосоциальных механизмов маскулинной фильтрации. По сути это означает, что любые девиации психосексуального и полоролевого развития не подвергаются социальной коррекции и контролю. Так, в сообщении проф. Г.С. Васильченко (Москва) на конференции по сексологии и медицинской психологии в 2002 г. (Харьков) автор акцентировал внимание на вопросе: может ли врач оказывать психотерапевтическую помощь лицам с гомосексуальной ориентацией? Если да, то, ориентируясь на сексологические критерии о том, что гомосексуальная ориентация является если не перверсией, то перверситетом, помогая больному, врач наводняет мир злом.

При этом, если количество гендеров (социальных полов) адекватно практике конструирования, то вне рамок такого социального контекста идея множественности пола и его конструкции не является адекватной. Так, симптомокомплекс маскулинности/фемининности может функционировать на трех уровнях, которые мы условно обозначили, как социогенный уровень, поведенческий уровень и биогенный уровень. Множественность пола, гендерный релятивизм специфичны только для социогенного уровня. Все остальные уровни симптомокомплекса маскулинности/фемининности имеют дипсихическую организацию – сосуществование элементов маскулинности и фемининности, которые находятся в отношениях альтернативы [6, 9].

Учитывая, что полоролевые образования личности являются стержневыми и их нарушение предрасполагает к формированию супружеской дезадаптации, нервно-психических и психосоматических расстройств различной степени выраженности, криминальному поведению и т.п. [6], гендерный релятивизм, утеря гендерной определенности, легковесное отношение к нетрадиционным формам гендерной идентичности и неосексуальным практикам создает феномены инфляции мужского и полоролевой пустоты². На уровне психотерапевтической практики, а именно она является наиболее адекватной формой герменевтического понимания мужской субъективной реальности, сегодня мы сталкиваемся с искаженными формами межличностных отношений, в основе которых лежат уровневые и структурные девиации полоролевого развития [5,6]. Это прежде всего всевозможные формы зависимых отношений, превращающих жизнь человека в тяжелую драму [8].

Описанная ситуация в украинском обществе осложняется культурным и личностным инфантилизмом. В советской культуре, построенной на фундаменте иудео-христианского патриархального принципа, основными носителями зрелости выступали мужчины. Признаком их взросления являлось формирование устойчивой идентификации с сильным и зрелым отцом. Этот процесс начинался в 3-5 лет (фаллическая стадия и стадия Эдипова комплекса), но окончательно завершался лишь в подростковом возрасте (когда сформированная идентификация начинает переноситься на другие мужские фигуры) [10]. Поэтому, для того, чтобы войти в мужской (отцовский) мир, мальчик должен был пройти еще жесткие маскулинные фильтры (уличную компанию, место в школьной иерархии, разнообразные трудовые практики, «школу мужества» – армию). Соответственно ребята, которые по разным причинам не могли идентифицироваться с отцом или начинали активно противостоять ему, превращались либо в аутсайдеров, либо в бандитов (подтверждением чего являются многочисленные психобиографии Гитлера, Сталина и др.)³.

Сегодняшнее украинское общество столкнулось с тем, что отец, как сильная фигура (в понимании объекта идентификации, имеющего фаллос «внутри себя»), в большинстве случаев попросту отсутствует. Если раньше подростки были вовлечены в интересы своих отцов, разделяя их ценности или отвергая их, то теперь проблема конфликта отцов и детей ослабевает пропорционально возрастанию слабости отцов. Молодежная

² Французская исследовательница маскулинности Э. Бадентер описывает аналогичную ситуацию в западных странах: «В семидесятые годы, когда увидели свет первые научные труды по проблеме мужественности, во всем преобладал тон страстного изобличения. Чувствовалась какая-то яростная радость в том, как подвергались пересмотру общепринятые нормы, обнаруживались все противоречия, заключавшиеся в них и давившие на весь мужской род. Но это удовольствие от изобличения и ниспровержения существующей модели мужественности сменяется в восьмидесятые годы периодом неуверенности, проникнутой чувством тревоги. Более чем когда-либо определение мужской сущности предстало как задача, которую требуется решить, а не как данность» [1].

³ Заметим, что развитие феминистического психоанализа (К. Хорни, Н. Чоддороу) и феминистических тенденций в гендерной психологии (Р. Столлер, Алешина) привели к попыткам пересмотра роли идентификации с отцом в развитии мальчика. Исходя из первичной фемининности мальчика, его мужественность приобретает как результат отвержения внутренней женственности [6, 13]. В определенном смысле в этих теориях мальчик становится мужчиной случайно.

культура (наполненная детско-подростковой «теневого» маскулинностью, связанной с тематиками кастрации и инфляции) становится настолько мощной и широкой, что в настоящий момент уже отцы (взрослые) начинают обслуживать ее (перенимая форму одежды, манеру общения, интересы и т.п.). Прежние, просоциальные, ценности взрослой жизни расцениваются как неадаптивные, зато на первый план выходят инфляционные ценности: соперничество, сила, власть, агрессия и т.п. Так, исследования Е.А. Кочемировской показывают, что подростковое насилие становится нормой для просоциальных подростков с виогентными ценностями.

Достаточно просто получая «социальный фаллос» из подростковой среды, мальчик теряет стимул к дальнейшему взрослению и обретению «психологического фаллоса». Таким образом, мы можем говорить не только об инфляции мужского, но и о девальвации зрелости – отсутствии или подавлении зрелых структур и смыслов личности при наличии внешнего, поведенческого, «взрослого» фасада. Отметим, что феномен девальвации зрелости носит скорее универсально-исторический, чем узко гендерный характер. Еще в эссе 1965 г. «Сбирайтесь вместе, о вы, старлетки!» [12] классик английской литературы Джон Фаулз пишет о современницах: «Возникла странная, но теперь уже повсеместная мода называть женщин, на десятки лет перешагнувших тридцатилетний возраст, девушками, и – соответственно – если идти с другого конца возрастной шкалы – включать в разряд «девушек или гурий тех, кого раньше считали просто школьницами. Можно видеть это стремление женской половины человечества к «девичеству» в рекламе косметики, все более и более ориентирующейся на омоложение («Сотрите годы с лица при помощи...»), и еще более безошибочно – в модной одежде, которая вся создается как бы для поколения, не достигшего двадцати или чуть перевалившего за двадцать. Когда-то дочери стремились одеваться так же, как их матери; теперь матери хотят одеваться так же, как дочери». Дж. Фаулз подчеркивает, что, начинаясь с «женского» сегмента культуры, тенденция возрастной девальвации неизбежно перекидывается на культуру «мужского мира»: «Не следует так же обходить вниманием то, что многие из мужских вокальных групп используют технику пения сопрано, вышедшую из моды со времен певцов-кастратов, и высокого тенора или альты, модного в период Высокого Ренессанса – эпохи, в которой также доминировали женщины». Прослеживая исторические корни этого явления, он проводит аналогии с херувимами, купидонами и путти в изобразительном стиле рококо и барокко. «В каком-то смысле путти символизировали испытываемое человеком чувство несправедливости, как из-за недостатков созданного им самим социального строя – по утверждению марксистов, – так и из-за гораздо менее объяснимой жестокости человеческой судьбы вообще». Девальвация зрелости, с точки зрения Дж. Фаулза, это, во-первых, попытка психологической защиты от экзистенциальных реалий (смерти, свободы, одиночества и т.п.), а во-вторых, попытка построения новой мужской идеологии порабощения женщин, основанной не на их экономической зависимости от мужчин, а на соответствии стандарту «соблазнительности», определяемому обществом мужчин.

В качестве крайних примеров приведем несколько отрывков из case-analysis – анализов индивидуальных случаев индивидуальной и групповой психотерапевтической

работы, в которых, как в капле воды, отражается структура всего океана, воспроизведены типичные сценарии формирования полоролевой идентичности нового поколения украинских мужчин.

У, 19 лет, студент-отличник, один из тех, кого обычно называют «активом». Несмотря на то, что в семье есть отец (который содержит жену, дочь (с двумя детьми) и сына, о котором У отзывается как о еще одном ребенке в семье), с детства и до настоящего времени в более близком эмоциональном контакте находится с матерью. До сих пор не имеет длительных и близких взаимоотношений с девушками, боится знакомиться с ними. Привлекают те девушки, которые уже «заняты» (девушки друзей, однокурсницы и т.п.), мечтает о таких, которые будут похожи на мать. Основная стратегия, которая реализуется во взаимоотношениях с ними – сыновья забота («заслужить любовь матери»), которая, с одной стороны, привлекает девушек материнского типа (при этом табуируя сферу сексуальности, заставляя воспринимать У исключительно «как друга»), а с другой – вызывает скрытое раздражение и желание «переделать» (что составляет один из страхов У во взаимоотношениях с женщинами) или бросить (психологическую суть которого хорошо выразила одна из участниц психологической группы: «ты уже большой, давно вылез из памперса, но при каждом удобном случае, особенно во время контакта с женщинами, стремишься опять впрыгнуть туда»). По отношению к мужскому миру и сильным мужским фигурам занимает пассивно-выжидательную позицию: не бороться с другими мужчинами за любовь женщин, а подождать, пока его заметят и оценят. Суть позиции иллюстрирует следующее сновидение. В квартиру, в которой он проживает вместе с двумя другими студентами и хозяйкой квартиры, поочередно приходят незнакомые мужчины, которые ожидают возвращения хозяйки. Они находятся в одной комнате, он в другой, при этом больше в квартире никого нет. У кажется, что где-то на самом верхнем этаже возникает пожар, после чего он выходит и просит мужчин уйти, т.к. он тоже покидает квартиру. Когда мужчины уходят, он остается в квартире одним полноценным хозяином. По отношению к мужчинам-ровесникам позиция «не учите меня жить» или отстранение.

К., 22 года, студент, выраженный аутсайдер. Проблемы с трудоустройством (постоянно, через некоторый срок, бросает все работы, на которые устраивается, вне зависимости от дохода, который они приносят), зависимостью в межличностных отношениях. Мать – инвалид, фигура отца практически не присутствует в материале воспоминаний. У женщин К. постоянно вызывает чувство отвержения, раздражения и желание «кастрировать» (унизить, сбросить на него негативные эмоции и т.п.). Это связано с тройственностью его поведения: с одной стороны, он демонстрирует пренебрежение женщинами и их интересом к нему, с другой – постоянно проявляет активность, провоцируя внимание женщин на себя, с третьей – уходит от мужской роли и связанной с ней ответственностью. В отношениях с мужчинами К. также реализует «двойное» поведение: с одной стороны, примыкание к сильной мужской группе и подчинение ей, с другой – скрытые соперничество и агрессия по отношению к сильным мужским фигурам, в том числе проявляющиеся через «подставление» этих фигур и провоцирование агрессии между ними.

Инфляция мужского, полоролевая пустота, девальвация зрелости тесно связаны с проблемой первичности и соотношения внутри структуры полоролевой идентичности маскулинности, фемининности или бисексуальности. Разница в теоретических представлениях приводит к тому, что в вариантах полоролевого развития мальчика принимаются за норму разные типы взаимоотношений между маскулинностью и фемининностью внутри структуры мужской полоролевой идентичности: 1) подавления; 2) сосуществования; 3) противостояния и конкуренции; 4) взаимодополнения. Этому способствует еще и то обстоятельство, что многие концепции формирования полоролевой идентичности в психодинамической и социально-психологической парадигмах отождествляют фемининность с такими негативно воспринимаемыми качествами, как пассивность, зависимость пр., свойственными младенцу во взаимодействии с матерью, в то время как структуры маскулинности рассматривают как позитивные и социогенные (активность, креативность и т.п.) [13]. Однако как З. Фрейд, так и ряд позднейших исследователей в области антропологии и кросс-культурной психологии подчеркивают неверность и невозможность простого сведения маскулинности к активности, а фемининности – к пассивности [14]. Многочисленные кросс-культурные исследования показывают множественность социокультурных вариаций маскулинности и «мужской субъективности», которая зачастую включает и такие «феминные» черты, как мазохизм и нарциссизм [15]. Исходя из этого, по-разному оцениваются феминные проявления у взрослого мужчины, которые могут интерпретироваться традиционно, как симптомы его инфантильности, а могут рассматриваться и как попытка сохранения психической целостности в условиях давления семейного и внесемейного окружения, насильно маскулинизирующего его.

Выводы. Таким образом, можно говорить о том, что мужской мир современного украинского общества характеризуется такими взаимосвязанными психологическими феноменами, как инфляция мужского, полоролевая пустота, девальвация зрелости. Причинами этого являются гендерный релятивизм, ослабление психосоциальных механизмов маскулинной фильтрации, отсутствие фигуры сильного отца, с которым бы мог идентифицироваться в своем полоролевом развитии мальчик. Следствием этого выступает появление «унисексуализированных» мужчин, отказывающихся от традиционной мужской половой роли в пользу некоторых детских фантазий о том, каким должен быть «настоящий мужчина». В результате этого основной особенностью психологической работы с мужчинами становится не проработка проблем, соответствующих их актуальному уровню полоролевого развития, а «залипание» на инфантильном уровне, обусловленное детской фантазией найти в психологе и ситуации психологической коррекции те идеальные объект и атмосферу, в которой они могли бы получить возможность беспрепятственно удовлетворять свои потребности, выросшие из опыта маскулинной неопределенности и полоролевой травматизации.

Литература:

1. Бадентер Э. Мужская сущность. – М.: Новости, 1995. – 305 с.
2. Берн Ш. Гендерная психология. – СПб.: прайм-ЕВРОЗНАК, 2001. – 320 с.

3. Гачев Г. Русский Эрос. «Роман» Мысли с Жизнью. М.: Интерпринт, 1994.
4. Ерофеев В. Мужчины. – М.: Зебра Е, 2002. – 224 с.
5. Кернберг О.Ф. Отношения любви: норма и патология. – М.: Независимая фирма «Класс», 2000. – 256 с.
6. Кочарян А.С. Личность и половая роль. – Харьков: «Основа», 1996. – 127 с.
7. Кон И.С. Меняющиеся мужчины в изменяющемся мире // Гендерные исследования, 2002.
8. Кочарян А.С., Жидко М.Е., Коцарь А.В. Полоролевые факторы формирования взаимозависимых отношений супругов // Вестник Харьковского университета, № 550, часть 2, серия «Психология». – С. 125-129.
9. Кочарян А.С., Терещенко Н.Н. Особенности картографии личностных полоролевых образований у девушек // Вісник Харківського університету, 2000, № 483. – С. 93 – 97.
10. Тайсон Р., Тайсон Ф. Психоаналитические теории развития. – Екатеринбург: Деловая книга, 1998. – 528 с.
11. Ушакин С. Видимость мужественности // Рубеж. – 1998. – № 12. – С.106-131.
12. Фаулз Дж. Собирайтесь вместе, о вы, старлетки! / Кротовые норы. Сб. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 702 с.
13. Феминология. Словарь терминов / Под общ. ред. О.Н. Пищулиной – Х.: Изд-во ХНУ им. В.Н. Каразина, 2002. – 291 с.
14. Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности / «Я» и «Оно». Труды разных лет. – Тбилиси: «Мерани», 1991. Т. 2. – 429 с.
15. Hofstede G. and Associates. Masculinity and Femininity. The Taboo Dimension of National Cultures. Sage Publications, 1998, p. 3-77.

ДОКУМЕНТ У СИСТЕМІ СОЦІАЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ

Сучасний етап соціально-економічного розвитку суспільства, впровадження новітніх інформаційних технологій у всі галузі суспільної діяльності детермінує особливе значення документа як фактора об'єктування професійних відношень. Тому надзвичайно актуальною є проблема виявлення ролі документа для оптимізації проходження техніко-технологічних, адміністративно-управлінських та професійно-статусних потоків в межах сучасної виробничої діяльності і традиціях організаційної культури окремого підприємства.

У сучасній науці не існує єдиного загальноприйнятого визначення документознавства як окремої галузі наукової діяльності. Причиною цього, по-перше, є той факт, що сам термін «документознавство» – термін багатоаспектний, структурно розгалужений, який стосується різних сторін документа і документно-комунікаційної діяльності – явищ не менш складних і багатопланових. По-друге, в різноманітних дослідженнях документ розглядається у жорстко обмежених параметрах конкретної діяльності, з позицій прикладного підходу. Так, в роботах Кулішова С. досліджуються документальні джерела наукової інформації. Асеев Г. і Шейко В. акцентують увагу на ступені інформативності документа, Зінов'єва Н. і Саяпіна І. розглядають суто психологічні аспекти документної комунікації, Хойнацький М. досліджує роль документа стандартизації бібліотечної та видавничої справи. Тобто, існування розгалуженої системи документації і відсутність ґрунтовних комплексних досліджень даної соціальної практики актуалізує проблему документної комунікації.

Тому метою цієї статті є виявлення специфіки функціонування документа як культур-лінгвістичного феномена у системі професійного спілкування і визначення наукового статусу документознавства у галузі соціогуманітарного знання.

Документознавство традиційно розглядається як наука про документ і документно-комунікаційну діяльність. Необхідно відзначити, що ця наукова дисципліна – відносно новий напрям наукової рефлексії, вона досліджує закономірності створення і функціонування документів, розробляє принципи побудови документно-комунікаційних систем і методи їхньої діяльності.

В контексті трансформації знань про розвиток суспільних відносин документознавство сьогодні стоїть перед необхідністю вирішувати питання про статус документа не просто як джерела інформації, але й як засобу соціальної комунікації, що гармонізує суб'єкт-суб'єктні відношення. У зв'язку з цим, на нашу думку, документ слід розглядати як комплексну систему знань про документ і документно-комунікаційну діяльність, що вивчає в історичному, сучасному і прогностичному планах процеси створення, поширення і використання документних джерел інформації в суспільстві. Крім того, документна комунікація є своєрідним соціальним фокусом, що відображає етично-моральні, правові, екзистенціальні аспекти відносин людини в професійному просторі.

Слід підкреслити, що особливість методів сучасного документознавства як інтегративно-орієнтованого знання полягає в тому, що воно вивчає документ в цілому, його ознаки, структуру, форму, мову документування, засоби сприйняття та обробки інформації, що фіксується на матеріальному носії. Тобто коректніше було б казати не про наукове знання в традиційному розумінні цього слова, а про формування метанаукової структури документознавства. Дійсно, тільки в межах метанаукового підходу документ може вивчатися в його цілісності: документ як єдність інформаційного та матеріального складників, документ у системі документної комунікації, документ як соціокультурний феномен.

Документознавство як науково-практична галузь, що негайно реагує на соціальні зміни, формує семантичні конфігурації документно-комунікаційної системи. Документна комунікаційна система – це підсистема соціальної комунікації, що забезпечує створення, обробку, збереження і поширення документної інформації в суспільстві. Під документною комунікацією слід розуміти комунікацію, опосередковану документом, побудовану на обміні документами між двома чи більше людьми. Саме документна комунікація є важливою складовою частиною будь-якого професійного спілкування.

Сьогодні поняття «документна комунікація», «система документних комунікацій», «документно-комунікаційна система» є базовими для документознавства і знаходяться на стадії свого становлення. Вони безпосередньо пов'язані з основними тенденціями розвитку економічних відносин, морально-правових норм, політичної структури суспільства та соціокультурної динаміки.

Система документних комунікацій – це сукупність усіх документів (аудіо, відео, історичних, юридичних, політичних і таке ін.), відправників документної інформації, її споживачів, професійних посередників і відносин між ними, зумовлених як внутрішніми властивостями системи, так і зовнішнім середовищем її суспільного функціонування. Відсутність хоча б одного з елементів документної комунікаційної системи призводить до неузгодженості системи в цілому. З даного визначення випливає, що основною одиницею, головним об'єктом документної комунікації є безпосередньо документ у всій повноті видового різноманіття.

Документ виник і існує в документно-комунікаційному процесі, тобто в такій комунікації (зв'язку між об'єктами реального світу), у якій від одного суб'єкта (відправника) до іншого (одержувача) передається документна інформація (тобто інформація, що міститься в документі).

Головна мета будь-якої документної комунікації, якої б сфери діяльності вона не стосувалася (адміністративно-управлінської, господарської, бізнес-діяльності, наукової тощо), – це одержати бажаний результат. Саме це завдання постає перед автором-укладачем документа. Саме це визначає і суть процесу документної комунікації. Інакше кажучи, комунікант (тобто той, хто створює і передає документну інформацію, чи особа, організація, що генерують повідомлення) має своїм завданням показати (довести, пояснити тощо) реципієнту (тому, кому призначена документна інформація, тобто споживачу документної інформації – читачу, слухачу, глядачу) необхідність визначених дій [1].

Досягнути бажаного результату в подібній ситуації можна тільки з урахуванням кількох обов'язкових складових:

- змісту переданої інформації, зафіксованої на матеріальному носії;
- коду – правил мови, якою зафіксоване повідомлення;
- контексту – у ньому повідомлення знаходить усю повноту свого змісту.

Найчастіше комунікант має уявлення про те, як повідомлення може інтерпретуватися реципієнтом. Однак результат інтерпретації, тобто тлумачення повідомлення одержувачем, визначається за допомогою певних факторів – насамперед кодуванням.

Як відомо, кодування – це подання ідеї, яку прагне донести до одержувача комунікант, у кодах чи символах, тобто в знаках, що переводять ідею на мову, зрозумілу реципієнту. Кодування повинне забезпечити інтерпретацію повідомлення одержувачем відповідно до мети комунікації, що стоїть перед відправником. В якості кодів можуть використовуватися насамперед слова. При всій уніфікованості професійного спілкування процес кодування зберігає суб'єктивний характер. Це пов'язано з тим, що суб'єкт-суб'єктна комунікація (одним із видів якого є саме професійне спілкування) крім статусного маркування детермінована матеріально-духовними пріоритетами особистості, моральним потенціалом, національно-культурними традиціями, особистісними амбіціями.

Оскільки, повідомлення – це зафіксована ідея, тобто те, про що бажав комунікант повідомити реципієнту, то при складанні вербальних повідомлень, в межах професійного спілкування, необхідно проводити жорсткий відбір семантичних одиниць. Тобто повідомлення повинно відповідати таким вимогам: адекватно передавати основну ідею, не створювати бар'єрів сприйняття цієї ідеї.

Специфіка мовного документа як основного об'єкта дослідження в документній комунікації й у документознавстві полягає ще й у необхідності наявності особливих стильових рис (ознак), що властиві тільки документу, а саме:

- нейтральний тон викладу змісту;
- точність та ясність повинні поєднуватися з лаконічністю, стислістю і послідовністю викладу фактів;
- документальності (кожний офіційний папір повинен мати характер документа), наявності реквізитів, які мають певну черговість, що дозволяє зберігати тривалий час традиційні стабільні форми;
- наявності усталених одноманітних мовних зворотів, високій стандартизації вислову;
- суворій регламентації тексту – для чіткої організації текст поділяється на параграфи, пункти, підпункти.

Саме такі характеристики документа регламентують професійне спілкування. Взаємодії в сфері управління притаманна низка специфічних особливостей. Учасниками ділового спілкування є органи та ланки управління – організації, заклади, підприємства, посадові особи, працівники. Характер і зміст інформаційних зв'язків, у яких вони можуть бути задіяні, можуть залежати від місця установи в ієрархії органів

управління, її компетенції, функціонального змісту діяльності. Ці стосунки стабільні й регламентуються чинними правовими нормами [2].

Наступною характерною рисою ділового спілкування, що визначає форму і зміст відповідного документа, є тематична обмеженість кола завдань, що вирішує організація, а це, у свою чергу, є наслідком певної стабільності її функцій.

Специфіка документної комунікації в межах ділового спілкування полягає в тому, що незалежно від того, хто є безпосередньо укладачем, офіційним автором та адресатом документа, майже завжди є організація в цілому.

Іншою важливою характеристикою документної комунікації є конкретна адресність інформації і жорстка стильова регламентація. При цьому сигнал, запит спрямовується не до особистості, а до особи, яка наділена певними повноваженнями, яка виконує в даний момент цю соціальну роль.

Суттєвим фактором ділового спілкування, що впливає на характер управлінської інформації, є повторність стандартних дій і ситуацій. Управлінська діяльність – це завжди «гра за правилами». Як наслідок цього, повторність управлінської інформації призводить до регулярності використання постійно однакових мовних засобів, що в свою чергу програмують стандартні шляхи вирішення виробничих проблем.

Але, крім суто вербальних і стильових засобів впливу на реципієнта з метою одержання бажаного результату, існує ще і формальний аспект даної проблеми: будь-який документ повинен бути оформлений певним чином (повинен мати визначену форму, що відповідає існуючим стандартам, його зміст має співвідноситися з назвою документа, із приналежністю конкретного документа до визначеної групи документів за існуючою класифікацією).

Окремо слід сказати про те, що унікальність цього виду комунікації в тому, що апелюючи до гранично конкретних засобів об'єктування смислу професійних звертань, повідомлень, наказів, довідок та ін. документ в загально-аксіологічному плані виконує сакральну-символічну функцію. Так символізуючи владу, знання, волю, документ спрощує важкі процедури волевиявлення та волесприйняття у межах офіційних структур, мікширує конфліктні зони міжособистісної взаємодії.

Усі ці аспекти, що є необхідними складовими професійного спілкування, також розглядаються і вивчаються в межах документознавства.

Таким чином, з огляду на вищесказане, можна говорити про те, що документознавство в системі соціогуманітарного знання вивчає документні системи, тобто системи, що складаються з документів, що мають відношення до документів. Документознавство сьогодні проходить стадію конституювання в окрему галузь соціогуманітарного знання. Вивчаючи динаміку соціальної комунікації, кореляцію документних, професійно-статусних, техніко-технологічних та морально-правових детермінант, сучасні дослідження дозволяють визначати документ як потужний фактор структурування системи суспільних і міжособистісних відносин, а також як універсальний соціальний інструмент, що об'єктивує процеси трансформації ціннісних форм свідомості.

Документна комунікаційна система, як і документознавство в цілому, знаходяться

в стадії свого розвитку. Наука про документ і документну комунікацію зараз тільки формується, тому багато теоретичних проблем носять дискусійний характер, вимагають подальшого поглибленого вивчення та розробки.

Перспективи розвитку документознавства пов'язані з його перетворенням у більш цілісну систему. Домінуючою тенденцією такого роду повинно стати розширення видового складу документів, посилення вимог до матеріалу носія, знакової системи, засобів запису і відтворення інформації, повноти й оперативності функціонування документної комунікації в суспільстві.

Література:

1. Зиновьева Н.Б., Саяпина Н.А., Пашнина Н.Н. Документ в коммуникации и восприятии. – Краснодар, 1995.
2. Соколов А.В. Эволюция социальных коммуникаций. – Спб., 1995.

Дараган К.М.

СЕМІОТИЧНІ АСПЕКТИ ДОКУМЕНТНИХ КОМУНІКАЦІЙ

Інформаційний сектор у сучасному суспільстві – це стратегічний ресурс, що визначає рівень і перспективи розвитку суспільства. Володіння інформаційними технологіями визначає професійну придатність фахівця будь-якого профілю. Потреба подальшого розвитку використання електронних інформаційних технологій у діловодстві висуває необхідність дослідження таких питань, що знаходяться на переплетенні різних наук.

У змісті аналізу першоджерел, необхідно відзначити, що у широкому розумінні семіотичні аспекти документознавства дотепер не залучили до себе достатньої уваги дослідників. Відповідно до існуючої у вітчизняній науці традиції документалістика розуміється в психологічному аспекті як семантика спілкування людей через документи [1]. Одним із деяких сучасних досліджень, що розширюють розуміння цієї теми, можна назвати роботи Соколової А.Н.[2,3]. Другим прикладом є монографія Бойко Н.Ф. [4].

Однак і тут мова йде більшою мірою про документну форму як проявлення психологічних факторів. Таким чином, у даній статті йтиметься про невирішену частину проблеми. Звідси *мета роботи* – розгляд такої актуальної проблеми, що сконцентрувала в собі аспекти семіотики, інформатики та документознавства, а саме – розгляд семіотичних аспектів документних комунікацій.

Ми вважаємо, що документування різного роду фактів у широкому змісті виробляється для цілей адресування зафіксованої інформації на відстань у просторі чи часі. В управлінській документації й автором і споживачем є людина, тобто документ призначений для людини. Він проходить стадії складання, просування й виконання (використання). Людині – укладачу й споживачу документа – потрібно, щоб документ мав зручну, осмислену форму, що легко читається; щоб документи вузькоспеціального значення візуально виділялися в загальному масиві, щоб була забезпечена можливість швидкого пошуку в процесі просування і при збереженні, а також можливість швидкої вибірки необхідної частини змісту. Крім усього іншого, людина зацікавлена у скороченні обсягів документів, витрати папера, у скороченні витрат на збереження і т.п. Отже зрозуміле значення семіотичних факторів на всіх етапах, особливо при використанні «електронних документів» і електронних технологій.

Незважаючи на природність перерахованих вимог, у документальній практиці вони далеко не завжди реалізуються і не завжди враховуються в методичних і нормативних розробках. Так наприклад, державні і галузеві стандарти на документи пропонують використання одноколірних уніфікованих бланків, що здешевлює їхнє виготовлення, але утрудняє їхнє використання. Уведення останнім часом у практику кольорових бланків, відбитків печаток є відображенням саме обліку полегшення дізнавання, наприклад, чи є оригіналом або ксерокопією даний документ.

Психологія адресата при документних комунікаціях вимагає використання трафаретних текстів в однотипних листах, запрошеннях, типових відповідях, договорах

і інших документах методом індивідуального друкування трафаретного тексту кожному учаснику спілкування. У даному випадку особливо ефективні електронні технології, що дозволяють друкувати щораз оригінал. Однак окремою проблемою є впровадження «електронних документів» у діловодний процес. Це різко підвищує значимість людського фактора при розробці відповідних систем. Можливо виділити декілька головних факторів, наприклад, це:

- стійка звичка працювати з паперовим документом;
- зручність мати перед собою паперовий документ при обсязі більше одного аркуша й важливості одночасного огляду;
- зручність мати перед собою паперовий документ при тривалій роботі над ним.

Людина не тільки звикла до зручності паперового документа, але й у випадках, наприклад, витягу нормативного акта з автоматизованої бази даних вона прагне одержати його роздрукованим на папері для збереження у власному досьє. Зручності електронної техніки, що до передруку варіантів документів й виправлень після узгодження, дають можливість працівникам спростити виготовлення документів для прочитання на папері, зберігати усі варіанти і супровідні документи в традиційній паперовій формі, створювати особисті «електронні справи», сформовані за існуючими правилами формування справ. Крім усього іншого, на збереження паперового документа впливає також можливість доступу до електронного масиву сторонніх, незважаючи на всі засоби захисту, що особливо важливо при роботі в електронних мережах.

Таким чином, стійкість дії психологічних факторів у документальному середовищі приводить до росту паперових документів, що наочно видно у вітчизняній практиці. Звичка до папера знижує реальну ефективність використання інформаційних технологій, збільшує обсяг документообігу, підвищує зайнятість співробітників.

Особливо слід зазначити автоматизовані системи реєстрації документів у діловодстві. У цій сфері існує традиційно закріплений у нормативних актах і літературі порядок власноручного розпису особи, що одержує документ у службі діловодства, з указівкою дати одержання. Вважається, що без цього розпису документ буде загублений, а розпису працівника діловодства, що підтверджує факт передачі документа, традиційно вважається недостатньо. Схильність людини до обману не дозволяє з достатньою ефективністю використовувати електронні технології: сформована установка приводить до «паперових доповнень» різного роду, причому ці «паперові доповнення» розглядаються як нібито неіснуючі. У цьому випадку подолання цього психологічного феномена може йти шляхом розвитку «інформаційної культури» через роз'яснення, навчання й контроль за дотриманням.

Доходячи висновку – у статті приведені розгляд семіотичних аспектів документних комунікацій на сучасному рівні розвитку суспільства та інформаційних технологій. З погляду наукової новизни відзначимо, що подальший розвиток одержала вирішення проблема подолання культурних факторів у документознавстві.

Підсумовуючи сказане, відзначимо, що електронні технології, що розвиваються швидкими темпами, випереджають зміни поглядів людини – творця й споживача документованої інформації, що залишається в рамках звичок і традицій, у загальному

культурному контексті. Звичайно, у подібних випадках говорять про необхідність подолання культурних факторів.

Щодо перспективи розвитку теми, ми думаємо, що саме з цієї причини перспективним буде навчання, як підвищення кваліфікації, знайомство з новими технологіями й правилами, роз'яснення переваг нових інформаційних технологій. Нам представляється, що наполягати на модернізації документних комунікацій можливо тільки в тому випадку, якщо має місце абсолютна впевненість у правильності пропонованих технічних інновацій, обґрунтована їх ефективність для досягнення задач людини. Також для сучасної України життєво необхідний ряд законодавчих актів, що повинні легалізувати застосування «електронної документації» і додати їм юридичну чинність.

Література:

1. Воробьев Г.Г. Психологическая документалистика: теория и проблемы // Вопросы кибернетики, вып. 39, Документалистика и психология. М., 1978. – 34-37 с.
2. Сокова А.Н. Секретарское дело, №2, 2001. –56 с.
3. Сокова А.Н. Трансформация документов в условиях новой информационной технологии // Документ и экономика: Межвузовский сборник научных трудов. – М., 1989. – 112-118 с.
4. Бойко Н.Ф. Современное документоведение. Учебное пособие. – М., 2002. –356 с.

Гуцу С.Ф., Нечипорук М.В.

ПРАВОВА ПРИРОДА Й ОСОБЛИВОСТІ ПРАВОВОГО РЕГУЛЮВАННЯ ТВОРЧИХ ВІДПУСТОК ДЛЯ НАУКОВЦІВ

Аналізуючи чинне законодавство, можна прийти до висновку, що Україна прагне зробити статус науки у суспільстві більш вагомим, сформувані у свідомості суспільства позитивне ставлення до наукових досягнень, підняти престиж науково-технічної діяльності. З переходом України до ринкових відносин, її спробами наздогнати міжнародне суспільство в інформаційному й економічному розвитку, роль науки значно зростає. Отже, підготовка наукових кадрів, підвищення та розвиток їх інтелектуальних здібностей набуває державного значення. Для цього створюються критерії оцінки діяльності наукових робітників, стимулювання підвищення кваліфікації вчених. Одним з механізмів стимулювання вчених до професійного та інтелектуального зросту є гарантована можливість використовувати спеціально для цього передбачений вид оплачуваної відпустки – творчої. На жаль, норми, які регулюють вказані відносини, мало чим відрізняються від тих, які були передбачені ще в радянському законодавстві. Сьогодні правові норми, які регулюють творчі відпустки, містяться у Законі України «Про відпустки» (розділ III, ст. 16) [1] та у Постанові Кабінету Міністрів України від 19.01.1998 № 45 «Про затвердження умов, тривалості, порядку надання та оплати творчих відпусток» [2]. Зазначені правові акти регулюють передумови та порядок надання творчої відпустки, коло суб'єктів, яким вона надається. Єдиною відмінністю між зазначеною Постановою та Постановою ЦК КПРС і Ради Міністрів СРСР від 20.08.1956 №1174 «Про заходи для покращення підготовки й атестації наукових і педагогічних кадрів» є те, що чинним законодавством України передбачено надання творчої відпустки тривалістю до трьох місяців ще й у разі написання підручників чи наукової праці.

Щодо визначення поняття творча відпустка, то ні законодавство СРСР, ні чинне законодавство України, на жаль, не містить визначення цього терміна. Наукові праці таких учених, як А. Ярхо, О. Хохрякова, Л. Гінцбург, Ю. Орловський, А. Трошин, Л. Гаращенко, присвячені дослідженню часу відпочинку й окремим видам відпусток, але проблемі визначення творчої відпустки у науковій літературі достатньої уваги не приділяється. Таким чином, метою даного дослідження є визначення правової регламентації творчої відпустки у трудовому законодавстві.

У Законі України «Про відпустки» (ст. 16) та у Постанові Кабінету Міністрів України від 19.01.1998 №45 «Про затвердження умов, тривалості, порядку надання та оплати творчих відпусток» визначається, що творчі відпустки надаються працівникам підприємств, установ та організацій незалежно від форм власності за основним місцем їх роботи для закінчення дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата або доктора наук, для написання підручника, а також монографії та інших наукових праць.

Для завершення дисертацій особам з числа науково-керівного персоналу наукових установ, керівного і виробничого персоналу організацій дослідно-виробничої бази, які успішно поєднують основну роботу з науковою діяльністю, а також науковим

працівникам, які наукову роботу успішно поєднують з великою науково-організаційною, виробничою або громадською, надаються творчі відпустки.

Творчі відпустки надаються робітникам вищих навчальних закладів та науково-дослідницьких установ керівником відповідної установи (ректором вузу або директором НДІ) на підставі рішення вченої ради, а робітникам інших підприємств – міністерством (відомством) на підставі рішення науково-технічної ради міністерства (відомства). При цьому враховуються актуальність наукової праці й можливість закінчити дисертацію за час відпустки. Після її закінчення здобувач повинен надати звіт про виконану роботу.

Якщо здобувач наукового ступеня працює в установі, де немає ані наукової, ані науково-технічної ради (наприклад, виконком міської Ради народних депутатів), то творча відпустка надається за рекомендацією того навчального чи наукового закладу, де робітник закріпився для підготовки та захисту дисертації або яке достатньо знайоме з результатами його наукових досліджень.

Для самостійної роботи над кандидатськими дисертаціями спеціалісти, які безпосередньо працюють у науково-дослідній галузі, мають закінчену вищу освіту, глибокі професійні знання і досвід практичної роботи з обраної спеціальності не менше двох років, можуть зараховуватися здобувачами вченого ступеня при вищих навчальних закладах або наукових установах. Зарахування здобувачів здійснюється керівником установи (вузу) на підставі результатів співбесіди здобувача з майбутнім науковим керівником, висновку відповідного наукового підрозділу і поданих здобувачем документів. За місцем основної роботи йому надається допомога і створюються необхідні умови, включаючи надання творчої відпустки [3]. Тривалість такої відпустки для закінчення дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата наук становить до трьох місяців та для закінчення дисертації на здобуття наукового ступеня доктора наук – до шести місяців.

Творча відпустка не надається для закінчення дисертації особам, які закінчили відповідно аспірантуру чи докторантуру, а також здобувачу одного й того ж наукового ступеня повторно.

Таким чином, ми можемо зробити висновок, що скористатися можливістю отримати творчу відпустку на цих підставах можна лише один раз і лише за умови успішного поєднання основної діяльності з науковою роботою.

Що стосується надання творчої відпустки для написання підручника чи наукової праці, слід зазначити, що їх кількість законодавством не регламентується. Але з тексту Постанови впливає думка, що саме під час відпустки повинна бути закінчена та наукова праця чи той рукопис підручника, для роботи над яким ця відпустка була надана. Строк творчої відпустки на цих підставах може тривати до трьох місяців. Основною умовою для надання відпустки є успішне поєднання працівником основної діяльності з творчою роботою.

На наш погляд, сучасне життя вимагає розширити коло підстав для надання творчої відпустки. Наприклад, це може бути проведення наукового дослідження, проведення тривалого наукового експерименту, створення новітніх технологій тощо. Тому закріпити у законі повний перелік підстав, що надавали б право на творчу відпустку, доволі важко.

У зв'язку з цим, доцільно було б дозволити трудовим колективам підприємств, установ чи організацій у колективних договорах надавати своїм працівникам творчу відпустку на інших підставах й більшої тривалості.

Отже, не можна сказати, що творча відпустка – це відпочинок. Ми вже визначились, що вона надається для виконання спеціального завдання: творчого чи наукового. Тому назва цього періоду часу як відпустка доволі умовна. Відпустка завжди асоціюється з відпочинком. У нашому випадку відпочинку не має. Відбувається лише деяка зміна роду та змісту діяльності. Тобто працівник тимчасово звільнюється від виконання основної роботи. Він зобов'язаний використати відпустку за цільовим призначенням та надати після її закінчення відповідний звіт. Це виключна риса творчої відпустки, яка відрізняє її від будь-якого іншого виду відпусток.

З іншими видами відпусток творчу поєднують такі риси: на час відпустки за робітником зберігається місце роботи (посада) та заробітна плата. Творчі відпустки надаються працівникам поряд з іншими відпустками, передбаченими законодавством, і оформлюються наказом власника або уповноваженого ним органу підприємства, установи, організації.

Творчі відпустки займають особливе місце у системі відпусток. Особливістю творчої відпустки по-перше, є мета, з якою вона надається.

У науковій літературі неодноразово висловлювались пропозиції щодо класифікації відпусток за їх цільовим призначенням. Наприклад, такий вчений, як Грошин А. Ф. пропонує поділити відпустки на: а) відпустки для відпочинку; б) відпустки через тимчасову непрацездатність; в) відпустки з особливим цільовим призначенням. До яких він відносить творчі та навчальні відпустки [11]. У класифікаціях відпусток інших науковців (наприклад, Стесіна А.Т., Лівшиця Р.З.) теж присутнє поняття відпустки спеціального цільового призначення. Ми поділяємо точку зору цих науковців і вважаємо, що необхідно переглянути існуючу класифікацію відпусток, що закріплена у чинному законодавстві. Ще однією особливістю творчої відпустки є те, що, на відмінну від відпусток для відпочинку, її надання не залежить від трудового стажу працівника на конкретному підприємстві. Також слід пам'ятати, що надання творчої відпустки – це право, а не обов'язок адміністрації підприємства. Тому в даному випадку право робітника на одержання відпустки не супроводжується обов'язком роботодавця виконати пропозиції щодо надання відпустки.

У літературі з трудового права неодноразово поставало питання про визначення таких понять, як «відпустка», «творча відпустка» тощо. Проте досі жоден правовий акт, що регулює питання відпусток взагалі і творчих відпусток зокрема, не дає визначення вказаних юридичних термінів. Але ж закріплення наукового поняття в законі є дуже важливим для його єдиного розуміння та подальшого застосування на практиці. Як слушно писала Л.П. Гаращенко, після того, як поняття закріплене в законі, його зміст набуває усталеності. Стабільність та однозначність права обумовлюється перш за все стабільністю й однозначністю його понять. Для трудового права як науки надмірна мобільність та змінюваність понять негативно впливає на його соціальну сутність [4].

З моменту закріплення поняття в законі терміни повинні вживатися тільки у тому

вигляді та значенні, яке надав їм законодавець. Тому на практиці виникає безліч проблем при застосуванні тих норм права, яким немає визначення у законі.

На нашу думку, поняття творчої відпустки доцільно було б визначити як тимчасове вивільнення робітника від виконання основних трудових обов'язків з метою закінчення певної наукової чи творчої роботи, впродовж якої за ним зберігається робоче місце та виплачується заробітна плата (винагорода).

Підсумовуючи зазначене, необхідно внести деякі зміни до трудового законодавства про відпустки, а саме: визначити класифікацію відпусток, враховуючи їх цільове призначення. Потребує вдосконалення Закон України «Про відпустки». Ст. 16 Закону необхідно доповнити поняттям творчої відпустки. Також слід розширити коло підстав для надання творчої відпустки, а саме: проведення наукового дослідження, проведення тривалого наукового експерименту, створення новітніх технологій тощо. Крім того, трудові колективи повинні мати право закріплювати в колективних договорах інші підстави для надання творчої відпустки, з урахуванням специфіки підприємства. Тривалість такої відпустки може бути збільшена залежно від складності наукового завдання, кваліфікації працівника та його особистого внеску.

Література:

1. Законодавство України про відпустки: Зб. нормат. актів / Відп. ред. В.І. Тьоткін. – К.: Юрінком Інтер, 2000. – 400 с.
2. Зібрання законодавства України.. Звіт постанов Кабінету Міністрів України. Серія 2. – 2001. – №4. – Ст. 252.
3. Творчі відпустки для дисертантів // Вісник АН УРСР. – 1989. – №12.
4. Гаращенко Л.П. Правове регулювання відпусток за законодавством України: Автореф. дис ... канд. юрид. наук. – К., 2002.
5. Гинцбург Л.Я. Отпуска рабочих и служащих в СССР. – М.: Знание, 1973.
6. Хохрякова О.С. Отпуска рабочих и служащих. – М.: Юрид. лит., 1984.
7. Ярхо А.В. Льготы совмещающим работу с обучением. – М.: Знание, 1984.
8. Ярхо А.В. Время отдыха: Справочник. – М., 1987.
9. Орловский Ю.П. Для тех, кто работает и учится: льготы для рабочих и служащих, совмещающих работу с обучением. – М., 1985.
10. Орловский Ю.П. Для тех, кто работает и учится. – М., 1990.
11. Грошин А.Ф. Правовое положение рабочих и служащих, обучающихся без отрыва от производства. – М., 1962.

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Балабанова Любов Матвіївна – доктор психологічних наук, доцент, професор кафедри фізичного виховання Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ».

Герасимчук Валентина Андріївна – докторант кафедри етики, естетики та культурології Київського національного університету ім. Т. Шевченка, кандидат філологічних наук.

Гуменюк Тетяна Костянтинівна – доктор філософських наук, професор, замісник завідувача кафедри історії та теорії культури Національної Академії України ім. П.І. Чайковського.

Гуцу Світлана Федорівна – асистент кафедри політології Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ».

Дараган Костянтин Миколайович – кандидат філософських наук, доцент кафедри українознавства Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ».

Дмитренко Марія Йосипівна – доцент кафедри соціально-економічних дисциплін Черкаського банківського інституту НБУ.

Жидко Максим Євгенович – старший викладач кафедри психології, Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ».

Качурова Світлана Володимирівна – кандидат філос. наук, доцент кафедри логіки і релігієзнавства Національної юридичної академії України ім. Я. Мудрого.

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

Корабльова Надія Степанівна – доктор філос. наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського Національного університету ім. В.Н. Каразіна.

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

Кочарян Ігор Олександрович – асистент кафедри психології Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ».

Нечипорук Микола Васильович – кандидат технічних наук, проректор Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ».

Прилуцька Алла Євгенівна – кандидат філос. наук, доцент, завідувач кафедри українознавства Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ».

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

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

Степаненко Ірина Володимирівна – доктор філос. наук, професор кафедри філософії Харківського педагогічного університету ім. Г. Сковороди.

Селевко Володимир Борисович – канд. філос. наук, асистент кафедри політології Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ».

Чмихун Світлана Федорівна – асистент кафедри політології Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ».

Шестопалова Людмила Федорівна – доктор психологічних наук, професор, завідувач відділом медичної психології Інституту неврології, психіатрії та наркології АМН України.

Наукове видання

Гуманітарний часопис.
Збірник наукових праць
2004 № 1.

Відповідальний за випуск – О.П. Проценко
Технічний редактор і виконавець оригінал-макету –
Т.В. Фомицька-Якубенко

Адреса редакції – 61070 Харків, вул. Чкалова, 17, ХАІ, гуманітарний факультет
Тел.: (057) 707 4777. E-mail: 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