



ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ЯК ШКОЛА ДУМКИ

**Збірник на пошану
професора
Степана Михайловича
Возняка**

(до 85-річчя з дня народження)



МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ПРИКАРПАТСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ВАСИЛЯ СТЕФАНИКА
Філософський факультет
Кафедра філософії і соціології

СЕРІЯ
«ВЧЕНІ ПРИКАРПАТСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ»

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ЯК ШКОЛА ДУМКИ

**Збірник на пошану
професора Степана Михайловича Возняка
(до 85-річчя з дня народження)**

Івано-Франківськ – 2013

УДК 1.09 : 140.8 (08)

ББК 87.3 (0) я 43

I 90

Редакційна колегія:

Вікторія Костянтинівна Ларіонова – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії і соціології ПНУ імені Василя Стефаника (головний редактор);
Олег Борисович Гуцуляк – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і соціології, заступник директора наукової бібліотеки ПНУ імені Василя Стефаника

Рекомендовано до друку Вченою радою філософського факультету Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника від 29 листопада 2013 року, протокол № 5.

Рецензенти:

Марчук Михайло Георгійович – доктор філософських наук, професор (Чернівці)
Москалець Віктор Петрович – доктор психологічних наук, професор (Івано-Франківськ)

Історія філософії як школа думки. Збірник на пошану професора Степана Михайловича Возняка (до 85-річчя з дня народження) / Ред. колегія: В. К. Ларіонова (головний редактор), О. Б. Гуцуляк. – Івано-Франківськ : Видавництво Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, 2013. – 596 с. (Серія «Вчені Прикарпатського національного університету»).

Збірник містить статті, що тематично стосуються різноманітних вимірів історико-філософського процесу, а також вітальні слова ювіляру і про ювіляра (Почесного професора Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника Степана Михайловича Возняка).

Для науковців, студентів, всіх, хто цікавиться історико-філософським дискурсом.

Статті друкуються в авторській редакції

ISBN 978-966-97337-1-9

© Ларіонова В. К., Гуцуляк О. Б., 2013

© ТзОВ «Трек-ЛТД», 2013





ВІД РЕКТОРА

Вельмишановний Степане Михайловичу!

Маю високу честь привітати Вас - відомого українського вченого-філософа, почесного професора університету, активного суспільно-громадського діяча з 85-літнім ювілеєм. Ваші знання, Ваша мудрість, Ваш величезний життєвий досвід дають наснагу не тільки багатьом поколінням студентів, з якими Ви працюєте вже впродовж десятків літ, а й Вашим численним учням, аспірантам, колегам, усьому науково-педагогічному колективу Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Ми не перестаємо захоплюватися Вашою працездатністю, Вашою високоморальною позицією, яка викристалізувалася Вами протягом тривалого часу, коли Ви успішно, окрім викладацької роботи, працювали, очолюючи обласні осередки філософського товариства, товариства «Знання», товариства культурних зв'язків з українцями за кордоном, коли Ви тричі обиралися депутатом Івано-Франківської міської ради, членом її виконкому, а тепер передаєте свій людський та науковий досвід викладачам, аспірантам, студентам філософського факультету, рідної кафедри філософії, професором якої Ви є вже близько чотирьох десятиліть.

Дорогий Степане Михайловичу! У день Вашого народження бажаємо Вам ще багато літ життя, співпраці з рідним для Вас університетом, близьким багатотисячним колективом Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника. Нехай множаться для Вас звичні для людини гаразди, повниться радістю душа, збуваються вся Ваші мрії та надії. Здоров'я Вам, родинного щастя, успіхів у праці на благо Української держави.

Многая і благая літ Вам, Степане Михайловичу!

Ректор

І.Є. Цепенда

Вікторія Ларіонова

**СТЕПАН МИХАЙЛОВИЧ ВОЗНЯК:
УЧЕНИЙ І ЛЮДИНА-ЛЮБОМУДР**

Глибоко переконана, що людські й наукові якості будь-якого вченого на ниві гуманітарного знання завжди перебувають у тісному взаємозв'язку. Існує якесь небачене «перетікання» моральнісного стану в науковість, і навпаки. Рівновага і взаємодоповнюваність цих якостей і становлять тип такого вченого.

У 1953 році Степан Михайлович Возняк закінчив філологічний факультет Львівського університету імені І.Я. Франка. І вже тоді в центрі його наукових розвідок була творча спадщина славетного крайнина – Івана Франка. У 1965 році успішно захищає дисертацію в Київському державному університеті імені Тараса Шевченка: «Ідеї інтернаціоналізму і дружби народів у творчості Івана Франка» на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук, а у 1985 році в Інституті філософії АН УРСР – докторську дисертацію.

Пише монографію «У пошуках суспільного ідеалу (І. Франко і соціалізм)» – 2 видання.

Для того, щоб зрозуміти й оцінити наукові якості професора Возняка достатньо подивитися на зміст його праць, тематику дисертацій його аспірантів. І, безумовно, ключовим словом буде «філософія». Закоханість у філософію, відчуття того, що це його рідне, сформувало настирливе бажання опанувати її. Степан Михайлович відповідально ставиться до свого покликання філософа і багато розмірковує про сутність, призначення і спосіб явлення філософії. Як науковець, історик вітчизняної філософії увійшов до «Філософського енциклопедичного словника». – (Київ: Абрис, 2002 рік. – С. 96-97). Про Степана Михайловича Возняка можна з повним правом сказати, що він – справжній любомудр.

Із дитинства любить книгу і за роки життя сформував солідну домашню філософську бібліотеку. І саме це – його найцінніший скарб.

Він пройшов різні етапи посадового росту. Кожна посада визначала певний обсяг обов'язків, рівень і характер відносин із колегами по роботі. У нього чимало офіційних і цілком заслужених статусів: почесний професор Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника,

голова редакційної колегії випусків «Вісника Прикарпатського університету» – серія «Філософські і психологічні науки».

Із 1990 року до сьогодні – професор кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Він живе активно, без покладання і сподівання на когось, із повною віддачею світу своїх здібностей і свого покликання.

Кожна людина виходить із особистого досвіду, з власної сутності. Його апеляція до історії вітчизняної філософії, української духовності в цьому контексті не випадкова: Степан Михайлович послідовно працює над розкриттям її багатств і загальнолюдського сенсу.

Окрема сторінка його дослідницької роботи – з'ясування особливостей національного буття українців, їх духовності. Маю на увазі наполегливе звертання до цінностей національної спадщини і прагнення розкрити їхнє місце в світовій духовності, їхнє неперехідне значення для майбутнього. Його український патріотизм (за Франком) – «то не сентимент, не національна гордість, то тяжке ярмо, покладене долею на мої плечі», тобто наполеглива творча праця. Я глибоко переконана, що найбільша перевага Степана Михайловича полягає у тому, що зміст його наукових пошуків тісно пов'язаний із запитамі сучасної філософії, які відповідають на нагальні запити життя.

Його науковим працям, лекціям, публічним виступам завжди властиві глибока думка і пафос гуманізму. Характеризуючи сучасний стан людства, С.М. Возняк із тривогою говорить і пише про деморалізацію, втрату ціннісних критеріїв, втрату смислу життя.

Його душа – це ті книги, статті, які він написав особисто і які створюють його учні. Саме тому особливою сторінкою життя Степана Михайловича постала підготовка наукових кадрів – народження наукових дітей: керує науковою роботою аспірантів, магістрантів і бакалаврів з історії філософії. Його турбує майбутнє нашої науки. Щиро радіє тому, коли учні у своєму вмінні працювати вже перевершують його.

Він дуже любить молодь, якій викладає в університеті, постійно спілкуючись із нею, сам залишається молодим, енергійним, життєлюбним.

Студенти дуже люблять лекції С.М. Возняка. Він їх читає із великим захопленням. Безумовно, найбільш привабливе в них – це чіткість у постановці проблеми, доступність методологічного підходу. Але науковець не повчає – він як великий життєлюб – розмірковує, веде дружню розмову з студентами, аспірантами, читачами, маючи перед ними лише одну перевагу – перевагу свого досвіду людської мудрості.

Безумовно, інтерес і розуміння людей, доброзичливе ставлення до них відчують усі ті, хто його оточує. Він начебто заряджає людей позитивністю, любов'ю до життя. Загальновідомо, що світ захоплень Степана Михайловича не обмежується наукою, він постає як пропагандист здорового способу життя. Особливо полюбляє спілкування з природою, прогулянки до лісу (не за грибами чи ягодами, а задля гармонійного єднання з нею).

Творча і людська вдача Степана Михайловича Возняка вияскравилася як у значному науковому доробку і впливові на сучасне прочитання вагомих вітчизняних історико-філософських проблем, так і у тій повазі й любові, що визначають ставлення до нього колективу нашого університету, факультету і особливо кафедри філософії та соціології.

Щиро тішусь із того, що поруч із ними справжній, оригінальний, творчий мудрець. Бажаю ще плідних років життя, здійснення планів і задумів.

ТЕОРЕТИЧНІ СТАТТІ

Виктор Петрушенко (Львов)

ПУТЬ (ДОРОГА)

КАК АББРЕВИАТУРА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО УДЕЛА (Размышления в некоторой переключке с историей философии)

Вряд ли у кого-либо может возникнуть сомнение относительно архетипического характера образа (а, вместе с тем, и понятия) дороги (пути), который почему-то предзадан человеку, во многом определяет не только его жизненный процесс, а и его жизненную настроенность, обретая зачастую реальность в разных жизненных настроениях. Расставания, встречи, отрыв от чего-то близкого и родного, как и, напротив, возвращение назад («одиссея»), движение в меняющемся пейзаже и окружении, – все это совершенно невозможно изъять из обихода человеческой жизни без опасности существенно его обеднить, умалить, а то и исказить или вообще оказаться вне его. Поэтому совсем неудивительным должен представляться нам тот факт, что в мировой мысли этот образ давно уже был замечен, особенно отмечен и по-разному прочитан. Из глубин древности долетают до нас в некотором туманном и размытом образе сведения о «Великом переселении народов», о колоссальных этнических миграциях, о воинских походах и пр. С другой стороны, в народных преданиях, фольклоре, сказках постоянно совершаются некоторые походы, путешествия, в том числе – и в потусторонний мир. В качестве символических примеров можно сослаться на то, что имя библейского праотца Иова переводится именно словом «путь», а одно из фундаментальнейших понятий китайской, а вместе с тем – и мировой философии – понятие «Дао» в прямом, хотя и несколько упрощенном варианте, также переводится как «Путь».

Нельзя не обратить внимания и на то, что тема пути – как пути в неизведанное, – буквально обуревала людьми в разные исторические эпохи. Не подлежат сомнению пристрастия древних людей к движению на расстояния, которые и сегодня, когда существуют очень быстрые и эффективные транспортные средства, представляются нам невообразимо громадными. «Великое переселение народов», движение разнообразных орд из глубин Азии по азиатскому и европейскому материкам, крестовые походы, страсть к путешествиям в эпоху географических открытий,

магическое притяжение, испытываемое многочисленными смельчаками в отношении полюсов Земли и неизведанных ее уголков, — все это те примеры, которые как бы подсказывают нам, что человечество всегда находится, скорее, в пути, нежели в стабильном, оседлом состоянии.

Обратимся к примерам из мировой литературы. В ней довольно часто тема пути осмысливалась и передавалась как предпосылка и условие некоторого жизненного преобразования (или, лучше — преображения), иногда — достаточно радикального. Таким характером наделены знаменитая «Одиссея» Гомера, «Божественная комедия» Данте, наконец, «Мертвые души» Н.В.Гоголя (т. 1). Если в «Одиссее» путь изменяет, скорее, внешние или физические характеристики, свойства и обстоятельства жизни героев, то в «Божественной комедии» все путешествие оказывается исключительно изменениями и метаморфозами духовных процессов. Надежды на счастливые изменения в судьбе, которые гонят в путь и вперед П.И. Чичикова в «Мертвых душах» Н.В. Гоголя, в конце концов, завершаются прямо противоположным результатом, то есть — жизненным крахом. Совершенно особой символикой наделено явление странствующего рыцаря, для которого «авантюра» является необходимым и неотъемлемым атрибутом самого его статуса. А путешествия паломников в Святые места совершенно однозначно связываются с желанием преображения, изменения судьбы.

Весьма выразительно тема пути как жизненного преобразования человека обыграна в кинематографе; достаточно вспомнить такие, например, кинофильмы, как «Шоссе» Ф. Феллини, «Земляничная поляна» И. Бергмана, «Люди и звери» А. Герасимова, «Живет такой парень» В. Шукшина, «Солярис» и «Сталкер» А. Тарковского. В качестве предварительного итога можно сделать вывод о том, что столь существенная роль пути-дороги в судьбе человека была закреплена в специфическом понятии «жизненный путь человека» (правда, в традициях Запада фигурирует понятие «жизненного круга», впрочем, также предполагающего поступательное и возвратное движение).

Человек почему-то должен, обязан преодолевать расстояния, совершать перемещения в пространстве, и эта его обязанность, в конечном итоге, оказывается вообще способом его бытия (вспомним «Бытие и время» М.Хайдеггера, который указывал на время как единственный способ явления бытия, но, тем не менее, опирался на образ движения к горизонту, то есть — в пространстве). Особенно наглядно такое понимание особенностей человеческого бытия проявляется в экспансии культуры в сферу первозданной природы; следует обратить внимание на то, что эта экспансия

совершается в интенсивном и экстенсивном плане: с одной стороны, человек в пространственном плане проникает все дальше и дальше, преодолевая даже природно-космические просторы, с другой стороны, он проникает и все глубже — в атом, в субатомные процессы, в мир элементарных частиц. Этот процесс сопровождается изобретениями все более эффективных транспортных средств и, шире, средств человеческой коммуникации. В перспективе маячит идеал полноты такого процесса — мгновенная телепортация из одного места расположения в иное.

Не будем далее нагромождать примеры и образы, а обратимся к феноменологическому прочтению этого образа — понятия — пути-дороги.

Да, человек, рождаясь, начинает совершать некоторую жизненную эволюция, напоминающую чисто феноменально круги, описываемые дикой собакой Динго: относя к себе, как к центру, все жизненные обретения и впечатления, он постепенно захватывает своим взглядом, своими чувствами, своим опытом все более и более широкое жизненное пространство. Если мы вдумаемся в этот феномен, то в какой-то мере поймем, что такой характер жизненного осуществления человеку изначально предзадан, что он связан с самой природой человеческого существа. Если растения наделены способностью реагировать на условия и факторы собственного существования и этим самым как бы манифестируют вертикаль, собирающую в себя то, что содержится в горизонтали, то есть в почве, то животные обозначают то, что может составить круг условий их существования и витальных интересов способом движения, миграции, освоения пространств. Но у животных движения заранее ограничены их жизненной спецификацией, поэтому кошка, например, не реагирует на зерновые злаки, а птицы — на планктон. Движения же человека, как продолжение и развитие подвижного проявления сферы жизненных интересов живых организмов в виде развитых животных, способен совершать движение «по меркам любого вида» (ранний К. Маркс). Попросту говоря, человека интересует все, ко всему он может приобщиться, в разных направлениях развивать свою жизненную активность. Поэтому человек не только обозначает или проявляет движением свой вид (как, например, заяц, движения которого в зимнюю пору опытный охотник может предугадать без особого труда), но им, когда он движется, выявляются и обозначаются роды и виды всякого сущего. Именно в этом плане (как внутри человеческой жизнедеятельности, так и вне ее) движение оказывается способом бытия чего бы то ни было, а пространство и время — формами всякого бытия (как это предугадывал И. Кант, обозначая пространство и время априорными

формами человеческого восприятия). Человек показывает, что, где и как может проявиться и обнаружить себя, то есть он переводит то, что сокрыто, в состояние открытости (как об этом, правда, в усложненной и слегка запутанной терминологии говорил М. Хайдеггер). И делает он это не потому, что ему так хочется или, что ему это интересно (хотя все это, действительно, присутствует в его движении), а потому что он в самом способе своего существования обладает неполнотой полноты или, наоборот, – полнотой неполноты. Человек ограничен, и это очевидно: он занимает некоторый реальный макроскопический объем (относительно небольшой), имеет определенную плотность тела, далеко не безграничные возможности мышечной силы и пр. Но ему в его активности заранее не предзаданы никакие окончательные пределы, и, абстрактно говоря, он может все. Но это «может все» как раз и предполагает движение, переход, эволюцию: все дано человеку как возможность и, следовательно, как перспектива, как направленность движения в будущее, то есть – как путь, путь открытий и обретений, но, в той же степени, и как путь разочарований и потерь. Получается, что путь в человеческой жизни предстает как способ разрешения противоречия между его ограниченностью и безграничностью: некоторым количеством ограниченных шагов, последовательно и постепенно человек как бы пытается преодолевать собственные границы. Такой способ самоосуществления человека напоминает известную в древнегреческой геометрии «квадратуру круга».

Этот способ действия и поведения человека проявляется не только в физическом пространстве и времени, когда, как уже упоминалось, совершаются миграции, покорение пространств Земли, космоса, проникновения в микрокосмос, но и тогда, когда человек совершает умственные, интеллектуальные операции и процедуры. Мыслить, рассуждать, высказываться ему тоже не удастся как бы сразу, скопом, но и в таких делах он вынужден действовать дозами, отдельными шагами и через обособленные формы. Вот писатель начинает роман, скажем, таким пассажем: «В конце лета этого года мы квартировали в селе, в доме, из которого там, за рекой, за разлогой долиной были видны горы. В реке громоздились камни, сухие и белые на солнце, и вода струилась между ними быстрая, прозрачная и голубая. Дорогой мимо дома проходили армейские части, и пыль, которую они поднимали, припорашивала листья деревьев» (Э. Хемингуэй. Прощай, оружие!). Мы вправе спросить писателя, а почему он решил (?) обратить наше внимание и зафиксировать свое именно на тех феноменах, что фигурируют в этих строках? Ведь можно было бы увидеть и

вести в текст и нечто иное, что также было видно из окна. Можно также было и подобрать иную первую строку, а о том, что квартировали в селе, сказать несколько позже. И т. д. Но мы понимаем, что невозможно «всунуть» в начальные строки романа много чего из того, что можно было бы увидеть или отобразить, или интуитивно это принимаем. Также невозможно и в философском трактате сразу, мгновенно и первым же актом сказать очень многое или все из того, о чем хочется сказать. Поэтому, например, Г. Гегель хорошо прочувствовал скрывающуюся тут проблему, когда в своей «Науке логики» ставил вопрос о том, с чего следует начинать философскую систему или систему философских категорий. В конце концов, он не смог найти ничего лучшего, кроме того, чтобы обосновать неизбежность движения по кругу (вернее, способом возвратно-поступательного движения) при попытке выразить нечто целое, завершенное, – в смысле исчерпания некоторого содержательного контекста. Это тоже вариант «квадратуры круга», но уже в иной сфере – в сфере интеллектуального пути. Кстати, такой метод движения при изложении некоторой философской концепции Г. Гегель называл словосочетанием «сам себя конструирующий путь познания».

Хотелось бы сделать еще один шаг, еще одну подвижку в деле осмысления пути как проявления человеческого удела: ведь то, что нам приходится осуществлять всякие свои деяния лишь частичными актами, шаг за шагом, – это, как говорят, эмпирический факт. То есть это фиксируется простыми наблюдениями и в обычном жизненном опыте. Но каковы основания этого факта, и какие последствия вытекают из него для судьбы, удела человека? – Мне представляется, что помощь и наводку в решении этого вопроса может оказать одно из рассуждений Северина Бозция в его известном трактате «Утешение философией», написанном в связи с печальными обстоятельствами его жизни (в тюрьме накануне казни). Речь идет о тех местах трактата, в которых разворачиваются особенно трудные рассуждения о соотношении предопределения и свободы воли. В трактате (в переводе Г.Г. Майорова) они занимают почти 20 страниц (книга пятая и последняя). Прежде всего, тут обозначена та альтернатива данной проблемы, которая хорошо была известна в христианском богословии и активно обсуждалась на протяжении всего средневековья: если божественное предопределение пронизывает мир и распространяется на все его события и явления, тогда свобода воли исключается. И тогда за злодеяния и проступки несет ответственность не человек, а Бог: «Однако думать такое о божественном предопределении я считаю недостойным» (Бозций С.

«Утешение Философией» и другие трактаты / Северин Бозций. Отв. Ред., составитель и автор статьи доктор философских наук Г.Г. Майоров. – М.: Наука, 1990. (Памятники философской мысли). – С.276 – 277). В своих дальнейших рассуждениях С.Бозций не останавливается на каком-то одном и простом решении, а опирается на серию положений, которые, по его мнению, должны, в конце концов, привести рассмотрение вопроса к надлежащему результату. Среди таких положений фигурируют: (1) обоснование положения о том, что знание, степень познавательных возможностей зависят не столько от природы того, *что познается*, сколько от природы того, *кто познает*; поэтому следует различать необходимость, обусловленную природой некоторой вещи или процесса, и необходимость познания и способов выражения его результатов. Например, если я знаю, что розе присущ атрибут цветения, то даже тогда, когда роза не цветет, это мое знание остается истинным, то есть необходимым, но необходимость цветения самой розы не коренится в знании, а зависит, как говорит С. Бозций, от привходящих обстоятельств. О том, что такое понимание истинности познавательных форм является актуальным, свидетельствует одна из поздних работ У.В.О. Куайна (Куайн А.В.Преследуя истину / У.В.О. Куайн. Пер. под ред. В.А. Суровцева. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. – 176 с. – С. 132 – 136); (2) суждения о простоте Божества и о том, что его «интеллигенция» (высший разум) обладает таким всеведением, которое недоступно человеческому уму. А именно, она пронизывает все и во всех отношениях, то есть ей ведомы и необходимость природы вещей, и необходимость познания как человека, так и самого своего знания, и они совпадают в силу простоты божества. Поэтому тогда, когда вещи или человеческие существа действуют по своей необходимости, они не ведают о необходимости, относящейся к высшему божественному знанию: недоступность всеведения обуславливает то, что человеческое знание и необходимость человеческого же бытия, как и необходимость вещей и процессов мира, не совпадают (в силу частичности человеческого ведения). Отсюда следует, что то, что происходит, предстает перед человеком и как необходимое (когда познана природа вещей), и как случайное (непредвиденное, когда природа вещей не познана); (3) наконец, суждения, очень важные в контексте нашего рассмотрения пути как человеческого удела: согласно убеждению С.Бозция, обычные представления о вечности, как о времени, которое длится без конца, не оправданы; вечность – это полнота всех времен, то есть – это вечное настоящее, это присутствие всего сразу, но вне времени (Бозций С., с. 286 – 288). И в этом проявляется одно

из существенных различий между Богом и человеком: Бог прозревает все сразу и во всех аспектах, как общее, так и частное, как необходимое, так и привходящее. В отличие от этого, для человека все предстает через частичное, через расстояния и временные интервалы. Инерция является физическим выражением того, что в движении необходимо преодолевать отстояние следующего шага от предыдущего. Поэтому человеку ничего не дается сразу, в полноте и мгновенно. На все, что человек может приобрести, он должен расходовать свою энергию и прилагать серьезные усилия, преодолевая пространство и время. И, опять-таки, тут перед нами маячит уже очерченное ранее противоречие между универсальными возможностями, устремлениями и приобщениями человека относительно имеющихся в мире сущностей и его частичностью в плане его физической природы и характерных для него способов проявления жизненных, познавательных, практических актов. Если сказать предельно коротко, то человек обречен двигаться потому, что он – не Бог, но дело этим не исчерпывается, так как человека гонит вперед, или, как говорят, «ставит на путь» тот факт, что, не будучи Богом, он является единственным существом, кто имеет понятие о Боге, кто к нему приобщен, в нем нуждается и, возможно, Его создает. Хотя, на мой взгляд, этот последний вариант объяснения человеческого отношения к Богу не только ничего не объясняет, но ведет к другим головоломным проблемам, таким, например, как: откуда человек черпает представление о Боге, зачем ему нужно это отношение – отношение к высшему и абсолютному Существо. Библейская метафора, или мифологема; или даже, если хотите, философема об отпадении (человека от Бога) хорошо и метко передает ситуацию человека: после отпадения начинаются странствия, вписывающиеся в другую мифологему – притчу о блудном сыне. Во всяком случае, человеку присуще то, что А.Камю называл «ностальгией по абсолюту» (Камю А. Миф о Сизифе / А. Камю // Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. Пер. с фр. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с. – (Мыслители XX века). – С. 23 – 100. – С. 42). Эта ностальгия гонит человека всегда далее того состояния, в котором он в данный момент пребывает. Куда этот путь – путь, на который человек обречен, от которого он не может избавиться, которого он не может избежать, – повторяю вопрос: куда этот путь? – Единственно оправданный ответ – это путь к себе, это поиск, энергия которого воспламенена утратой полноты. Трагедия в том, что полнота уже недостижима, как недостижим круг для многоугольных форм. Но возможно собирание невообразимого количества опытов движения по такому пути, и этих опытов должно быть

осуществлено настолько много, что в их избыточной массе должен потеряться интерес к какому-то варианту отдельно взятых осуществлений. Это подобно нагромождению звезд и галактик, невообразимое число которых порождает немоту и впечатление об избыточной полноте и о тщете попыток их исчислить и понять.

Разрыв между тем, что вошло в знание, и тем, что реально происходит, для человека неизбежен. Частность и частичность восприятия действительности гонит человека дальше обретенного, порождая в нем жгучее желание войти в иной ракурс, с других сторон увидеть события и вещи. И, в своей первичной осененности тягой к полноте, человек продолжает наивно верить в то, что, возможно, за неким скрытым ракурсом вещей ему, быть может, именно ему, вот этому человеку, наконец, откроется нечто такое, что еще не открылось никому. И такая вера подкрепляется наличием целого ряда действительно существующих форм (или способов) вхождения человека в особые диалоги с сущим, с миром, с абсолютом.

Опыта, связанного с проявлениями таких форм, накоплено также очень много. Прежде всего, это некоторые особые состояния, именуемые озарениями (иногда – просветлениями): в какой-то момент, не предугадываемый заранее ни по каким признакам, человек мгновенно оказывается целиком погруженным в открывшуюся ему полную и ясную истину относительно сути всего, последней тайны и истины мира, бытия, сущего. Человек при этом испытывает некоторое особое, ни с чем не сравнимое внутреннее состояние или переживание; он – на пике некоторого блаженства, некоторого всеведения, ясности и чистоты, но в отличие от просветления Гаутамы Сиддхартхи, сумевшего выразить свои прозрения в четырех «алмазных истинах», даже выдающиеся личности, пережившие такие состояния, часто не могут сказать чего-то внятного о них и о тех истинах, что им открылись. Вероятно, этим объясняется упорное молчание Фомы Аквинского о том, что ему однажды открылось, и кроме слов, что по сравнению с тем, что он прозревал, все, что он писал – «это солома», он так ничего и не сказал. Озарения могут касаться не только видений и высших ощущений, но также и некоторых общений с некими высшими силами (или ипостасями), явного ощущения звучащих голосов, или того, что иногда называют «быть призванным». Всем известно, что такого рода переживания носят очень рискованный характер, поскольку в таких случаях провести четкую линию между озарениями (призывом) и психическим отклонением практически невозможно. Могут ли уверенно сделать это те, кто пережил нечто подобное, сказать трудно, поскольку люди, подверженные

психическим отклонениям, как правило, не сомневаются в объективности того, что с ними происходит. Но в большинстве случаев в этом не сомневаются и те, которые пребывают в стабильном и несомненно нормальном психическом состоянии. Так что, даже субъективно тут трудно однозначно определиться.

Озарения, вероятно, тождественны с провидениями – некоторыми целостными, но не вполне ясными ощущениями того, что что-то должно произойти, иногда – с каким-то уровнем проявления того, что же именно может или должно произойти, состояться. Опять же, такие состояния сложно отделить от простой жизненной интуиции, которая сопровождает вообще всю жизнедеятельность человека, но оказывается особенно важной в какие-то решительные, значимые моменты жизни, когда выбор может иметь особое значение для дальнейшего. Рациональные перебор возможных оснований и последствий решительного выбора может давать (а часто это именно так и бывает) равнозначные альтернативные версии, и тут срабатывает либо интуиция, либо вера, либо некоторое исходное убеждение.

Еще одним проявлением подспудной веры человека в то, что его путь чем-то предопределен и ведет его к чему-то важному и заповедному, является то, что несколько размыто называется «Дежавю»: переживание в форме мгновенной вспышки навязчивого ощущения того, что очевидно видимое нами сейчас и впервые когда-то уже было, когда-то уже нам являлось, а теперь сопровождаемое чувством смутной узнаваемости, явилось снова. Это «когда-то» окутано ореолом таинственности, поскольку мы уверены в том, что видим наблюдаемое впервые, и все же нас пронизывает непреодолимая догадка о том, что «было, было, было!». Откуда взялось это странное, это иррациональное ощущение? – Наиболее вероятное, хотя совсем не очевидное, объяснение заключается в том, что, возможно, или, даже, скорее всего, человек каким-то неизвестным и непонятным нам образом приобщен к мировому целому и способен хоть иногда на вневременные восприятия того, что с ним происходит в жизни. Условно говоря, ему иногда удается увидеть нечто в панораме всего пространства жизненных свершений, но удержать такое видение ему, увь! – не дано.

Близкими к описанному фантому являются «пророческие сны» и, шире – сны вообще. Известно, какое колоссальное значение придавали снам уже древние мифологемы, а в народном эпосе сон всегда присутствует как некоторое возвещение о чем-то важном, судьбоносном или, по крайней мере, как некоторое предупреждение. Снами пронизаны многие эпизоды Библии; не чуждается обращения к феномену сна и история философии. Фигурой

номер один тут можно назвать Платона, и не только потому, что в его «Государстве» (Кн. 10, 614 b – e, 620) (Платон. Государство / Платон // Он же. Сочинения. В 3-х т. Пер. с древнегреч. Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. Т. 3. Ч. 1. Ред. В.Ф. Асмус. – М.: Мысль, 1971. – 687 с. (АН СССР. Ин-т философии. Философ. Наследие). – С. 89 – 454. – С. 447 – 452) мироздание подается через сон-смерть воина (Эра из Памфил), но и потому, что Платон вообще любил обращаться к явлению сна в разных аспектах, например, когда писал, что поэты возвещают истину «как бы во сне». Важные отголоски явления сна фигурируют и у других античных философов, например, у М.Т. Цицерона, у А.Ф. Макробия (Комментарий на «Сон Сципиона» – см.: Макробій А.Т. Коментарі до сновидіння Сципіона Африканського / А.Т. Макробій. Пер. с лат., вст. ст., коментарі В. Андрушко. – Київ: Тандем, 2000. – 176 с.). Известно, какой проблемой был феномен сна для Р.Декарта, когда он пытался найти неопровержимый критерий для различения сна и состояния яви; тем самым он породил целую историко-философскую традицию попыток решения этой проблемы. Реплика «Жизнь – это сон» вообще является расхожей житейской мудростью. Почти с нескрываемой маниакальной страстью обращался к снам Ф.М. Достоевский (один из примеров) – «Сон смешного человека»). Довольно своеобразно, но уже в философско-мировоззренческом контексте трактовал сон Л. Шестов, когда несколько раз ставил вопрос о том, можем ли мы быть уверены в том, что земная жизнь не является всего лишь разновидностью сна. Л. Шестов ссылаясь на такой пример: иногда, говорил он, в состоянии сна, когда нам снится что-то страшное, мы тут же, во сне вдруг вспоминаем, что это всего лишь сон. Точно также и в состоянии бодрствования нас иногда внезапно посещает догадка о том, что все, что мы видим, является ненастоящим, некоторым сном, а настоящее кроется где-то не тут (Шестов Л. Memento mori (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) / Л. Шестов // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. – Новочеркасск: Сагуна, 1994. – С. 28 – 29). Мне кажется, что в таких восприятиях сна проявляется нечто, схожее с «Дежавю», то есть что человек каким-то неизвестным и непонятым нам образом приобщается к мировому целому и способен хоть иногда, как уже говорилось, на вневременные восприятия того, что с ним происходит в жизни. Вероятно, сны бывают очень разные, и то, что в них является человеку, тоже может носить разный характер. Например, кому-то навязчиво и периодически снится некоторый сюжет, который обставлен теми же самыми образами; что это? Почему являются эти образы, которым не могло быть аналога в бодрствующих странствиях человека? Есть пророческие сны,

иногда очень важные, детализированные в образах и событиях, а имеются такие же сны, но которые лишь намекают на что-то, да и то – косвенно. Но, во всяком случае, сны, точнее – сновидения, очень важны для психики человека: специальные эксперименты показали, что если человека лишали возможности во время сна видеть сновидения, у него начинались галлюцинации. Неоднократно обращалось внимание на связь сна и смерти; об этом свидетельствуют обычные словоупотребления, такие, как «заснуть вечным сном», «успокоиться», «смежить очи» и т. д. Такая связь может объясняться тем, что, с одной стороны, в сновидениях довольно часто фигурировали предчувствия смерти, а, с другой стороны, не всегда можно сразу и точно определить, спит человек или он уже умер. Общим признаком сна и смерти становится бесчувствие, отсутствие активности, очевидной и адекватной связи человека с внешними жизненными обстоятельствами; особенно характерным в данном плане является летаргический сон. Кроме того, смерть во время сна является весьма своеобразным явлением, поскольку такому исходу жизни многие готовы позавидовать, но и лишить человека жизни в то время, когда он спит, оказывается соблазнительным для многих убийц и грабителей. Андрей Тарковский в кинофильме «Солярис» обратился к одному из монологов из Дона-Кихота М. Сервантеса: «Я знаю, синьор, только одно. Когда я сплю, я не знаю ни страха, ни надежд, ни трудов, ни блаженства. Спасибо тому, кто изобрел сон. Эту единую для всех минуту, эти единые весы, равняющие пастуха и короля, дуралея и мудреца. Одним только плох крепкий сон — говорят, что он смахивает на смерть» (Сервантес Сааведра М. де. Хитроумный идальго Дон Кихот Ламанчский. – Часть вторая. Гл. LXVIII). С одной стороны, в этом монологе сон прославляется как наиболее демократичный период жизни, но, с другой стороны, подчеркивается безызыскное наблюдение: если все люди предельно уравниваются, то это, скорее, смерть, нежели жизнь. Однако сновидений это в прямом смысле не касается.

В некоторых проявлениях к формам связи человека с запредельным для него миром бытийной целостности могут иметь отношение интуиция, предчувствие, состояния транса. Иногда сюда же можно отнести и гамму так называемых экзистенциальных чувств, таких как тревога, тоска, беспредметный страх, ужас и пр.

Итак, нам даны намеки на нашу исходную родину, нас навещают состояния, о которых можно сказать, что они демонстрируют то, что все наблюдаемое нами эмпирически, – это еще не все, что имеется нечто заповедное, что лишь манит нас, поддерживает нас, интригует нас, не

оставляя в состоянии благодушного жизненного покоя, а настойчиво призывая двинуться в путь. Вот это, самой жизненной ситуацией человека провоцируемое ощущение несоразмерности или даже альтернативности мира блаженных духовных возможностей и реально осуществляемых человеческих актов в этом мире, здесь и сейчас, гонит человека в путь или вынуждает его осознавать жизнь как путь даже тогда, когда он лишен склонности задумываться о жизни. Жизнь – это путь, ибо человек – не Бог, но жизнь именно потому путь, что человек близок Богу, устремлен к Нему. Его, человека, скольжение по Земле является одновременно и проявлением его земного удела, и выявлением, очерчиванием, обозначением того, что по статусу своего бытия является иным, чем земное, трансцендентным земному, его основанием и началом. И человек прокладывает свой путь сразу в двух онтологических сферах, даже если он просто идет от дверей своей лачуги к калитке.

Татьяна Суходуб (Киев)

ЧТО ЗНАЧИТ БЫТЬ ФИЛОСОФОМ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ?..

Профессиональное сообщество причастных к философии – круг, который может выступать своеобразным *оберегом*, создающим возможность не только максимального раскрепощения в рассуждении о предельных основаниях бытия (когда общаемся в метафизической традиции достаточно для взаимопонимания – одной параллели, одного воспоминания, одного имени, одной категории...) и позволяющим говорить откровенно о смысле философии и философствования, о существующих контекстах профессионального индивидуально-общего бытия всех и каждого в качестве специалистов, повседневная деятельность которых – научно-исследовательская работа, преподавание, значит анализ, общение, наставление, оценка, прогноз и т.д. Без этого нет философии как культуры критического мышления, но нет философии и вне жизни любящего мудрость – из неё философию как собственно «его» уже дело ни изъять, ни предать «забвению», ни снять (как пиджак после работы) не получится, если только... – если только *служение* философии не подменяется *службой* по «философскому» ведомству... Вот тогда этот же круг может быть и сужающим, вернее – подменяющим, смыслы философствования *кольцом*, давящим негласно принятыми «правилами» игры (= мышления) нынешнего

(по-прежнему идеологического) времени, а потому – создающим преграды развитию подлинной культуры философского мышления.

Однако при всех условиях философия стремится к одному – на каждом витке своего развития «вернуться» к той изначальной ситуации, рождённой культурой античности, в которой возникло особого порядка мышление, позволяющее выходить за границы обыденности и повседневности для того только, чтобы и их, наряду с иными измерениями человеческого бытия, уразуметь в сущности. Это и есть Дело Философии. И делают это дело отдельные, сильные и не очень сильные, легковёрные и твёрдые в своих убеждениях люди – все те, кто живёт философией и стремится мыслить, опираясь на метафизическую традицию. Каждый из них – как отдельный человек, как личность, пребывающая не только в своих уникальных обстоятельствах бытия, но и, говоря языком экзистенциалистов, «заброшенная» в этот мир в конкретное время с его особыми историческими вызовами и социальными, цивилизационными противоречиями... – может быть силён и по-человечески слаб. Но, независимо от этого, перед всеми стоит одна и та же важнейшая для философствующих (в том числе и ныне) проблема – как жить в мире, выполняя свою профессиональную обязанность?

Тема эта – и традиционная и новая (ибо решается каждым индивидуально, заново, независимо от всех предшествующих вариантов). Безусловно, не претендуя на полноту рассмотрения, попробую поделиться размышлениями о философии, философях, философском призвании. И так – что значит быть философом в современном мире? Новизна этого вопроса проявляется, пожалуй, в акценте на особенность нынешней эпохи, а вот традиционность его связана как с метаисторическими контекстами (всегда «повторяющимися» ситуациями философствования как свободного критического мышления), так и с предельной конкретностью, индивидуализацией рождающихся в способах интеллектуальной *самостоятельности* мыслителя, в его человеческой *жизнестойкости* ответов, выстраданных собственной судьбой. Иначе говоря, особенность «вечных» философских вопросов такова, что при всей их абстрактности и якобы отстранённости от обстоятельств уникального, неповторимого, непроживаемого кем-то другим бытия, они всегда и предельно конкретны, предельно индивидуализированы, так как касаются каждого – тот, кто озадачивает себя вопросами, ставя их как будто «обо всех», разрешает их прежде всего «для себя», тем самым подпадая уже не отвлечённо, а предельно лично под поставленные им же вопросы. Тем же, кто идёт

вослед мыслям философа, достаётся, как его уникальное искусство видеть проблемные ситуации в постановках вопросов, так и его неповторимый опыт ответов на них. На этом построена философская традиция – интеллектуальное пространство Другого всегда значимый и для тебя путь поиска истины. Таким образом, традиция жива, когда выстраивается как непосредственная духовная связь между людьми, обнаруживая смыслы их бытия, *разнопредметность* опыта, но тем самым и задавая возможности личностного *самоопределения* идущих и спрашивающих после.

Как представляется, главный вызов философии в наше время заключается в явном перевесе *мифологического* сознания над философско-*критическим* мышлением, что особенно явственно показывают, в частности, в Украине как выборные кампании, так и «революции» на Майдане. Общество весьма стремительно увязает в архаическом типе мышления и соответствующем ему способе построения публичного социального пространства. Как пишет К. Флад, «если верно, что миф отражает такие сильные коллективные эмоции, как страх или стремление к лучшему, то неудивительно, что люди обращаются к мифам в периоды кризисов и острой социальной тревожности...» [1, с.72]. Безусловно, «мифологическая картина мира» может удовлетворять сознание, но под силу ли мифологии примирить общество, стать условием его выхода из кризисного состояния? Вопрос риторический, ибо ответ на него известен. Для выхода общества из типиков экономического, социального, нравственного и т.д. необходима философией сформированная *культура мышления* как опосредованный «субъект» общественных отношений. Становление такого рода культуры традиционно в истории человечества было за философией. Как не вспомнить тут знаменитые слова Рене Декарта: «Каждый народ тем более цивилизован и образован, чем лучше в нём философствуют...». В обществах же, ориентированных (как в прошлом, так и в настоящем) на мифологику, фактически нет места философии. Вспомним, что и исторически, в западном мире, философское мышление впервые возникает как преодоление архаического, мифологического сознания на базе возникновения и развития полисного социального пространства. Последнее как форма народовластия, как живой коммуникативный процесс становления взаимоотношений между гражданами нуждалось в таком политическом «инструменте» как философское мышление – умении аргументировать, вступать в диалог, слушать и слышать других.

Понятно, что и во все последующие эпохи, только будучи востребованною на уровне социально-политического бытия, складывается

потребность в философии и на уровне образования, культуры, межличностного общения. Это обстоятельство само по себе служит основанием определения и меры цивилизованности общества. Неслучайно, что и современный философ подчёркивает зависимость социально-демократического и интеллектуально-философского развития, утверждая, что «мыслить философски – это знать, из какого места, в связи с чем, когда во времени, с указанием на какую цель, прибегая к какому методу, ты мыслишь. Всегда обзор, контроль и проверка. Метафизический запрос, в конечном счёте, как ни странно, смыкается с политикой. Но такой политикой, которая понимается не как коллективистская идеологическая акция, не как приказ, который нужно принять к исполнению, а как *индивидуальное* дело, возвращение к метафизике через свободу выбора, которая интерпретируется как политический выбор» [2, с. 10]. Понятно, что культура несвободного, некритического мышления, загнанного в рамки коллективных иллюзий и навязываемых политических идеологием, партийного радикализма и культивирования стереотипных способов восприятия сложности бытия массовым сознанием, выдавливает философию на периферию общественного бытия. Социально-политическим технологиям легче работать с «простыми» чувствами человека, прививать на их базе мифологические компоненты мировосприятия и ориентации в действительности. Иррациональное, тем самым, доминирует над рациональным. Философия же (с её критической функцией, нацеленной на свободное применение разума, с её принципом сомнения, открывающего путь к подлинной вере, но не по заданному, навязанному извне условию, а по праву собственного опыта проблематизации действительности, к умению видеть мир во многих измерениях, идя в его понимании от сомнения к убеждению, от вопроса – так ли это? – к утверждению – это так!) не вписывается таким образом создаваемую социальную реальность, в пространство общественных отношений.

Приоритетным т.о. становится «антимодернизм», делающий ставку на вульгарно понятый, архаический «премодерн», чувственно-образное переживание мира в себе и отступающий от сформированной историей культуры рационального мышления. Причём, здесь имеется в виду конкретный тип философской рациональности, а именно – коммуникативной, связанной с формированием мощного направления в современной философии, которое в целом можно было бы обозначить как философию диалога. Речь идёт о необходимости становления нового типа культуры, диалогической по характеру цивилизации, смысл которой в

ориентации на всё то коммуникативное богатство, которое выработано человечеством в ходе его истории и сопряжённое с самыми разными формами взаимодействия, взаимовлияния, связи традиций, политических систем, модусов времени и т.д. Эта интеллектуальная тяга к взаимному пониманию, гражданскому согласию, к формированию диалога как особого рода культуры отношения; осознание будущности современной цивилизации как времени диалогичности, как эпохи, преодолевающей все формы монологического догматизма, проявились не сразу.

В XX ст. в этом отношении можно было бы вспомнить позицию М. Бубера, для которого диалог был «взаимным действием», в то время как М. Бахтин, Г.-Г. Гадамер толковали его в контексте герменевтического понимания Другого через текст или культуру. Иной смысл открывался у Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, понимающих диалог как измерение бытия, как основополагающий принцип сосуществования с другими, Другим, выступающим «alterego» в процессе диалога. Особое, пожалуй, место в «привитии» современной цивилизации «культуры диалога» занимает полисубъектная концепция разума Ю. Хабермаса. Интерактивное, коммуникативное действие, проистекающее из необходимости людей жить вместе, значит решать важнейшие для себя задачи, характеризует «новый» тип рациональности. Нацеленность на формирование такого рода «коммуникативного разума», вне принципов которого проблематична продуктивная межличностная коммуникация индивидов, определяет путь современной цивилизации. Что касается философии, то, по мнению В.М. Межуева, для неё в этих условиях «открывается новое поприще – не столько познания мира в его единстве и целостности, которое целиком оказалось в ведении науки, сколько организации пространства межчеловеческого диалога и общения» [3, с. 19]. Альтернативным этому может быть только принцип монологизма, главная беда которого – отчуждение от Другого, а нередко – и игнорирование его присутствия в «жизненном мире», пренебрежение к его убеждениям и мировоззренческой позиции.

Таким образом, время современной цивилизации, образно говоря, движется диалогически, «наше» же время остаётся монологичным, чуждым к восприятию Другого как ценности. В этом отношении даже такая популярная в контексте демонстрации уровня демократичности общества «картинка» как ток-шоу на TV – увы, не свидетельство общественной ситуации диалога. Так как не наблюдается здесь потребности в критической мысли, направленной на разрешение проблемных для общества ситуаций –

имеет место потребность в «идеологической победе» над идейным противником, приучение к определённому пониманию бытия. Т.е., при всём многообразии и многочисленности политических сил и партий господствует идеологический монизм, завязанный на одностороннем, абстрактном понимании бытия, на идеологическом (монологическом) мышлении вне формирования культуры диалога как общественной ценности. Отсюда, продуктивный для развития общества диалог подменяется демонстрацией сил радикальных фанатиков, чьё мировоззрение ограничивается одной великой (в их сознании) «Идеей», ради реализации которой они готовы к человеческим «жертвоприношениям», но, как показывает опыт истории, на кону стоят прежде всего жизни других, или же публичный дискурс демонстрирует практически открытое желание завоевать или удержать власть.

И то, и другое возможно только при весьма слабой заинтересованности общества в истине. Иначе говоря, отсутствие культуры проблемного, философского, мышления легко подменяется в такого рода «диалогах» прагматикой, жёсткой ориентацией на выгоду и политический выигрыш. В таких обстоятельствах даже провозглашённая в качестве приоритетной ценности «европейскость» оборачивается социальной иллюзией, ибо отсутствует та интеллектуальная основа, на которой она могла бы привиться и прорасти. Уникальны ли мы в такой ситуации? Пожалуй, нет. История философии и культуры свидетельствует о типичности их. Проблема заключается в другом: почему так трудно, почти невозможно вырваться за их границы, в иное публичное пространство; почему традиционная для философии социокультурная функция оказывается столь неэффективной? Казалось бы, будучи составной частью культуры, именно философия в этой своей функции, то есть, в соответствующей деятельности (работе, предназначении) прежде всего призвана открывать важные для развития общества общечеловеческие культурно-исторические смыслы, закреплять в людях способность к необходимым, востребованным временем, формам духовного, исторического бытия. Однако, в лучшем случае философия лишь констатирует, анализируя коммуникативные процессы в культуре, типичные социальные, политические, нравственные, правовые, художественные практики, переход (или его необходимость) от традиционных к современным практикам. Вот и мы в предыдущих своих размышлениях всего лишь указали на усиление иррационального компонента в коммуникативных процессах украинского общества; продекларировали необходимость диалога как адекватной современным историческим вызовам формы разрешения

социальных противоречий; подытожили, что взаимопонимания, достижения согласованности позиций в конкретных ситуациях социального общения практически не наблюдается. Почему же философская рефлексия как часть опыта бытия культуры на определённом этапе её развития, оказывается не востребованной?

Пытаясь ответить на этот вопрос, прежде всего, заметим, что к восприятию значимости культуры философского мышления в социальном смысле общество должно быть подготовленным всей предшествующей своей историей. В этом смысле я вполне разделяю мысль В.М. Межуева, который считает, что «как бы мы ни определяли философию, важно одно: философия есть часть культуры. Мы можем ещё не договориться о том, как определять философию, ведь философия – часть не любой культуры. Я не верю существованию философии в любой культуре» [4, с. 8]. По его мнению, философия представляет собой «не просто самосознание культуры, а ... самосознание человека, осознавшего себя свободным. Это есть самосознание свободного человека. <...> Это единственный институт, мне известный в сфере культуры, – утверждает философ, – который охраняет человеческую свободу, как это Кант понимал в «Споре факультетов...». И вот когда со свободой плохо, когда она куда-то уходит, вот тогда наступает кризис философского знания» [там же, с.9]. Дополним этот концептуальный подход, раскрывающий смысл философствования как дела, ответственного за возможность человека быть свободным, «за то, чтобы человек был свободным», другими, по-своему определяющими место философии в культуре. Таким образом заявленная тема, безусловно, относится к числу традиционных – в силу бесконечных обращений в истории философии и культуры к вопросам, что есть философия и кто такой философ, что значит быть философом, какие принципы составляют условия философского способа постижения мира и т.д.

Тем не менее, вопросы эти таковы, что реактуализация их в каждую эпоху вполне закономерна. И не только потому, что новое поколение философствующих обречено на осмысление своего места в культуре, но ещё и потому, что развивающееся философское знание каждый раз выстраивает новый «герменевтический круг» по отношению к уже имеющимся в историко-философской традиции ответам на заданную тему. Причём, в выстраивании концептуальных подходов можно найти принципиальную связь, которую, в частности, подчеркнул в своём размышлении о философии Т.И. Ойзерман. По его мнению, «вопрос «что такое философия?» для философа оказывается вопросом о смысле не только философии, но, если

хотите, даже о смысле самой жизни» [5, с. 7], и тут же обратил внимание, что именно так определяли философию М. Хайдеггер, Ж.-Поль Сартр. Трудно с этим не согласиться, ведь тема философии для всех, кто ею занимается, и тревожится по поводу её перспектив, всегда имеет, по крайней мере, два явных среза: экзистенциальный, затрагивающий личность философа, и аксиологический, ценностно-смысловой, касающийся судьбы собственно философии. Кроме того, тема философии как проблема философии содержит в себе, как мне представляется, следующие, наиболее болезненные для развития философии, проблемные ситуации. Речь идёт, во-первых, о неудовлетворённости возможностями философского знания, отсюда – бесконечный поиск «новых» вариантов философской рациональности, «нового» языка философствования, новой категориальной сетки осмысления «мира человека». Во-вторых, имеет место, о чем мы уже говорили, неудовлетворённость местом и ролью философии в культуре, её, если можно так сказать, социальным «статусом». Нерешение этих проблем не может не провоцировать «закрытое» существование философии, когда «делом» философов становится – сохранение традиции или, в лучшем случае – исполнение роли экспертов. А вот с традиционным для философии «призванием» (или претензией) в-разум-лять общество пора, мол, расставаться. Так ли это на самом деле или в очередной раз в историческом процессе теряется столь важное для развития культуры философское измерение бытия?

Итак, перед нами стоит в общем традиционная для философов проблема: «Что должен делать философ?». И ответ на неё столь же традиционен и прост: б ы т ь ф и л о с о ф о м. Однако именно тут, собственно, и возникает по-настоящему жгучая, жалящая мучительными вопросами тема философии как философская проблема, которую каждому приходится решать самостоятельно и в одиночестве. Можно, конечно, вооружиться установкой М.М. Бахтина, открывшего то обстоятельство, что каждому предоставляется по сути тождественная ситуация, задача которой суметь совместить свою интеллектуальную культуру исследователя, своё мышление и «жизнь-поступление» в актах творческой деятельности. Другого не дано, ибо: «Каждая мысль моя с её содержанием есть мой индивидуально-ответственный поступок...» [6, с. 83]. Так что же значит быть философом в современном мире?

Проблема осмысленного существования в философии выстраивается в философской традиции, в том числе и современной, как смыслопоиск. В этом отношении как ценностная установка философствования мне близка

позиция, высказанная М.К. Мамардашвили, объяснившего своё понимание философии через «утверждение связей философских понятий с изначальными их жизненными смыслами, существующими в той работе, которую условно можно назвать *человеческим самостроительством*. Они существуют там в виде актов ..., которые являются одновременно жизненными смыслами, поскольку они разрешают мысль, как разрешают проблему жизни» [7, с. 35]. Об этой же по сути смысловой подоснове философии размышляет и С.Б. Крымский, по мнению которого «фундаментальной задачей философии есть смыслостроительство жизни и деятельности человека, своего рода литургия смысла» [8, с. 18]. Но как возможна философия именно как смыслостроительство, если принимать позицию, что философия открывает смыслы бытия не исключительно для своего «внутреннего пользования»? Это и есть та, пожалуй, самая жгучая философская проблема, о которой впервые заговорил ещё в VI веке до н.э. философ Гераклит, увидевший проблему неостребованности философской мудрости достаточно полно, без иллюзий, и горько констатировавший доминирование в человеческом бытии иного рода «знаний» – эгоистичных выгод и обывательских невежественных суждений. Размышление Гераклита о смысле философских знаний как собственно своей смысложизненной проблеме позволило обнажить во всей его глубине и трагичности один из «вечных» философских вопросов: а как быть философу в ситуациях господства над мудростью явного невежества; когда мудрец оказывается «в меньшинстве» (так как большинство не понимает и не принимает, говоря категориями Гераклита, всеобщего Логоса, остаётся равнодушным к призывам «опереться на всеобщее» и закон)?

«Ответом» философа, думается, и становится знаменитая его, несократовского типа, ироничность, проявившаяся горькой мудростью своей в знаменитой фразе: «Да не покинет вас мудрость, эфесяне!». Особенность этого нового дискурса прекрасно выказывает следующий отрывок из Гераклитовых размышлений, обращенных к Гермодору, но описывающих конкретную ситуацию взаимоотношений философа с современниками: «Как ты думаешь? Сочтут ли они благочестивым меня, если о богах я думаю противоположное тому, что признают они? Если бы слепые судили зрячего, они называли бы зрение слепотой» [9, с. 182]. Здесь Гераклит не только конституирует агрессивность и ложную активность невежественного сознания, но и подчёркивает, что исправить ситуацию практически невозможно. Мудрость, которую исповедуют немногие, предпочитающие вечное преходящим вещам, «запрограммирована» на поражение, так как

большинство не способно оценить лучшее. В наше время ситуация в общем-то осталась прежней при новых, впрочем, постановках вопроса о смысле философии. Так, в «исполнении» Ж. Делёза и Ф. Гваттари философия как проблема философии звучит следующим образом: «... философия – это искусство формировать, изобретать, изготавливать концепты. Но ответ должен не просто вбирать в себя вопрос – нужно, чтобы им ещё и определялись момент и ситуация вопроса, его обстоятельства, пейзажи и персонажи, его условия и неизвестные величины» [10, с. 10]. Как видим, современные философы пытаются подчеркнуть, что у мысли имеются не только свои основные направления, своя история становления и развития, но и своя география, своя мера ориентации на конкретную «высоту» абстрактно-всеобщего измерения жизни. Отсюда Ж. Делёз и Ф. Гваттари по-своему корректируют даже не традиционные философские вопросы (они остаются), а условия, в которых их стоит задавать. По их мнению, «нужно суметь задать ... вопрос «по-дружески», словно доверительное признание, или же бросить его в лицо врагу, словно вызов, а притом ещё и дойти до некоей сумрачной поры, когда и другу не очень-то веришь» [там же].

С другой стороны, философия всё заметнее предстаёт в современном мире и как интеллектуальное движение духовного сопротивления нечеловечности бытия. Это связано прежде всего со всё более осознаваемой в культуре потребностью освобождения от всякого рода внешних по отношению к человеку инстанций, потребностью перехода от укоренившейся в человеческой истории культуры масс и общностей к культуре индивидуальностей, к «культивированию» личностей, личностных позиций и прав. В этом смысле важны слова Ж. Делёза, который, анализируя творчество Ф. Ницше, замечал, что история мысли, начиная «от сократиков до гегельянцев – оказывается историей долгого подчинения человека, а также историей доводов, которые человек изобретал, чтобы оправдать своё подчинение» [11, с.30]. Новые же философские дискурсы открывают иную полосу понимания и оправдания человека. Рабская воля как «воля к власти» преодолевается в современной философии разрушением самого страшного, по словам М. Фуко, врага – фашизма, который в людях и который проявляет себя прежде всего в «любви» к насилию. Так, в Предисловии к работе Ж. Делёза и Ф. Гваттари «Анти-Эдип» М. Фуко пишет: «... самый страшный враг, стратегический противник (противостояние «Анти-Эдипа» другим врагам носит скорее тактический характер) – фашизм. И не только исторический фашизм Гитлера или Муссолини, который сумел столь удачно мобилизовать и использовать желание масс, но также и фашизм, который во

всех нас, который преследует наши умы и наше повседневное поведение, – фашизм, который заставляет нас любить власть, желать именно то, что господствует над нами и эксплуатирует нас» [12, с. 7-8]. Но как это преодолеть, если история, по словам В.С. Соловьёва, изменяет только точки приложения насилия, но не искореняет само насилие...

Путь преодоления этой тенденции может быть только один – становление иной культуры и иной истории, культивирующих историю как культуру личностей и культуру как историю личностей. Только такого рода культура и история могут преобразовать цивилизационное настоящее, в котором история – «культура» масс, где личность – уже безличностна, т.е. неразличима среди всех, одинаково других, друг другу подобных и чуждых, и потому – делай, как все, думай (или не-думай), как все... Неслучайно философ замечает: «Решения согласно критерию большинства ведёт к крайним выводам, ибо ассоциируется с анонимной безответственностью: «Я действую, как все». Решения большинства не чувствительны к уникальным эстетическим, нравственным и даже алярмичным (то есть небезопасным) ситуациям» [13, с.13].

В своё время Р. Музиль называл поэтов «особым подвидом рода человеческого» – наверное, то же можно сказать и о философах. Если поэт – человек, «острее всех других сознающий безнадежное одиночество нашего «Я» в мире и меж людей» [14, с. 187], то философ при этом ещё рискует идти безнадежным путём поиска на основе критической мысли основ «сродности» людей, *contra spem spero* изменить мир, заслуживая «славу» человека сначала «беспокойного», как описывал Вл. Соловьёв в личности и судьбе Сократа *пра*форму ситуации мудреца в обществе (в том числе и свою собственную долю мыслителя и человека), потом – «нестерпимого», наконец, «преступника» [см.: 15]. Сли сверхчувствительность поэта рождает «робкое превосходство», которое сродни детской душе, и которое даёт способность «ненавидеть даже собственные идеалы», ибо они представляются ему не целями, а продуктами разложения его идеализма» [14, с. 187], то философ творческими сверхзадачами, стоящими перед ним, обречён пройти путь «учителя правды», а зачастую – и «мученика правды», как точно подмечает Соловьёв. Ведь философ по предложенному кем-то или чем-то условию, по извне заданной программе в принципе не способен ни рассуждать, ни верить, ни учить, ни жить. Мысль философа самостоятельна, сориентирована на поиск истинно безусловного и потому его бытие сопровождают вопросы, вопросы, вопросы, вечные вопросы человеческого

бытия: от сомнения к убеждению – только так очерчивается путь философской рефлексии.

Насколько философия с её традицией критического мышления впишется в контекст современной цивилизации, безусловно, покажет время. Мне же хотелось бы подчеркнуть следующее: философия была и есть опосредованным субъектом общественных отношений, тем неявным условием, которое выводило человека, общество, человечество на путь, образно говоря, «роста человечности», сопротивляясь всякого рода варварству, дегуманизации, разрушению культурных основ. Философия призвана сохранить за собой столь значимую для общества функцию и в будущем, дабы не потерять человека – творение и творца истории и культуры.

1. Флад К. Политический миф. Теоретическое исследование / Пер. с англ. А. Георгиева. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. – 264 с.
2. Подорога В.А. О чём спрашивают, когда спрашивают «Что такое философия?» // Философский журнал. – М.: ИФ РАН. – 2009, № 1(2). – 184 с. – С. 5-17.
3. Межуев В.М. Философия в современной культуре // Философский журнал. – М.: ИФ РАН. – 2008, № 1. – 179 с. – С. 14-23.
4. Философия в современном мире. Доклады на заседаниях Учёного совета Института философии РАН // Философский журнал. – М.: ИФ РАН. – 2008, № 1. – 179 с. – С. 8-13.
5. Ойзерман Т.И. Философия философии // Философский журнал. – М.: ИФ РАН. – 2008, № 1. – 179 с. – С. 6-8.
6. Бахтин М.М. Философия поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984-85. – М.: Наука, 1986. – С. 82-160.
7. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию... / Сост. и предисл. Ю.П. Сенокосова. – М.: Издательство «Прогресс», 1990. – 368 с.
8. Крымский С.Б. Запити філософських смислів. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2003. – 240 с.
9. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Издание подготовил А.В. Лебедев. – М.: Издательство «Наука», 1989. – 575 с.
10. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. с фр. и послесл. С.Н. Зенкина. – М.: «Институт экспериментальной социологии», СПб.: Издательство «АЛЕТЕИЯ». – 1998. – 288 с.
11. Делёз Ж. Ницше / Пер. с франц., прим. и послесловие С.Л. Фокина. – СПб.: Machina, 2010. – 172 с.
12. Фуко М. Предисловие к американскому изданию «Анти-Эдипа» // Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Пер. с франц. и послесл. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с. – С. 7-10.
13. Крымський Сергій. Заклики духовності XXI століття: [3 циклу щоріч. пам'ят. лекцій ім. А. Оленської-Петришин, 2002 р.]. – К.: Видавничий дім «КМ Академія», 2003. – 32 с.
14. Музиль Роберт. Очерк поэтического познания // Литературная учёба. Литературно-критический и общественно-политический журнал Союза писателей СССР и ЦК ВЛКСМ Книга шестая. Ноябрь-декабрь 1990. – С. 187-189.

15. Соловьёв В.С. Жизненная драма Платона // Соловьёв В.С. Сочинения в 2-х тт. Т. 2 / Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1988. – 822 с. – С. 582-625.

Вера Лимонченко (Дрогобыч)

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ КАК ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЙ ПРОЕКТ¹

То, что история философии представляет собой школу философской мысли, почти ни у кого не вызывает возражений. В качестве пропедевтики, обрабатывающей стихийно сложившуюся привычку мыслить, ее роль фиксируется легко. Но уже на этом первичном уровне возникает и проблема – каким образом следует рассматривать философские концепции прошлого? Или исходя из современного видения проблем и вопросов при опоре на исторический процесс, кумулятивно присутствующий в настоящем: Р. Рорти называет такой тип рациональной реконструкцией [18, с. 180], В. Куренной отсылает к Аристотелю и говорит о полемическом подходе к истории философии [12, с. 7], что, на мой взгляд, сужает отношение к прошлому, останавливая внимание на полемике в современном смысле этого слова, идущем от греческого «война», так что «полемический» предстает синонимом к «воинственный». Или ориентироваться на аутентичное прочтение на языке понятий рассматриваемой концепции и в отнесенности ее к нею же поставленным вопросам и к своему времени. Р. Рорти называет этот тип исторической реконструкцией [18, с. 180], В. Куренной опирается на А. Макинтайра и называет такой подход имманентным [12, с. 8]. Оба далее приводят более разветвленную типологию, но, на мой взгляд, не будет чрезмерным упрощением утверждать, что она в той или иной мере содержит в себе указанные выше методологические установки. Так, третий тип истории философии по Р. Рорти (не могу не заметить, что в названии статьи тема подана как «историография философии», в самой же статье речь идет об истории философии без объяснения замены – следует ли понимать это так, что историко-философские вопросы это и есть историографические

¹ Статья подготовлена в рамках проекта НАНУ-РГНФ «Генезис и пути развития русской и украинской философской мысли» (постановление Президиума НАНУ № 162 от 12.03.2013 г.).

проблемы?), именуемый историей духа (Geistesgeschichte), образующей канон, при доминировании в нем рациональной реконструкции как основания «разговора» с прошлым, неизбежно ориентируется на понимание его в некоторой первичной аутентичности, что является исходным для феноменологической традиции XX века как таковой.

Достаточно знаменательно обращение к канону: если первоначально не дается экспликация канона, то в дальнейшем, при отстаивании его неизбежности, речь идет о «культе героев», представляющих собой авторитетные вершины для заглядывания за горизонт, чтобы «рассказывать друг другу подробнейшие и увлекательные истории о великих предшественниках – для собственного самоутверждения, в надежде, что мы их превзошли [18, с. 195]». Такое обоснование необходимости канона дискредитирует канон как познавательный принцип, что и характерно для секулярно ориентированной мысли, в то время как существуют гораздо более взвешенно-достоверные варианты понимания канона: П. Флоренский в «Иконостасе» говорит о каноне как сгущенном разуме человечества. Предваряя дальнейшее, необходимо отметить созвучность понимания канона П. Флоренским и М. Хайдеггером. П. Флоренский понимает канон как освобождение, а не стеснение [21, с. 455], как ощущение связи с человечеством [21, с. 456]. М. Хайдеггер говорит о традиции как о том, что несет нам настоящее: «Подлинная традиция – в столь малой мере баржа с грузом прошлого, которую мы тащим за собой, что она, наоборот, освобождает нас в настоящее, становясь так главным путеводителем в дело мысли [22, с. 381]».

Но возвратимся к Р. Рорти, который различает дескриптивный и почётный (honorific) смыслы термина «философия» (в другом месте Р. Рорти называет это нормативным смыслом [18, с. 187]), что вводит иерархическое измерение: т.е. одно дело именовать философскими любые рассуждения, практикуемые различными мыслителями, и совсем иное дело видеть в философии специфически и сознательно поставленный вопрос, соответствующий природе философии как философии. Именно такой подход характерен для таких значительных (для одних – великих, для других – скандальных) представителей истории духа как Г. Гегель и М. Хайдеггер. Для рассматриваемых подходов Р. Рорти и В. Куренного показательно, что наиболее адекватным вариантом историко-философского подхода становится миграция от философски ориентированного познавательного проекта в сторону истории: первый прямо и однозначно говорит, что мы должны рассматривать историю философии таким же образом, как историю

науки [18, с. 180] и дрейфует в сторону междисциплинарного проекта интеллектуальной истории; второй акцентирует внимание на истории философии как автономной, а не производной от систематической философии дисциплине, выступающей в своей специализированной, а не популярной разновидности [12, с. 20], отмечая в качестве полноценной истории философии понимание ее именно как истории [12, с. 27], хотя и оставляет в качестве обязательной для «систематической философской культуры» задачу рефлексии своих собственных оснований (что гораздо более точно, чем цель самооправдания – как именует эту задачу Р. Рорти [18, с. 183]). Но понимание рефлексии своих собственных оснований, на мой взгляд, дается узко как преодоление канона [12, с. 24].

При этом следует отметить, что оба не эксплицируют специфику истории как исследовательского проекта, вероятно полагая, что это вопрос самодостаточно-решенный. В Куренной располагает собственно историко-философские проблемы между полюсом чисто позитивистских текстологических исследований и полюсом глубокомысленных проектов в духе Гегеля [12, с. 22], Р. Рорти отмечает специфику, говоря о том, что «следует искать не объективности, а новых оригинальных способов описания прошлого, которые позволили бы сделать наш разговор с философами-предшественниками более насыщенным и полнозначным [18, с. 196]». И оба указывают на бесполезность такого жанра историко-философских работ, в которых описываются взгляды различных философов на определенные философские вопросы – жанр самый распространенный и одновременно наиболее сомнительный, Р. Рорти называет такой жанр доксографией [18, с. 188]. Не останавливаясь на аналитике данного историко-философского познавательного проекта, отметим, что при всей самоочевидности и абсурдности оболванивания мыслителей прошлого и втискивания их в рамки несвойственной им проблематики [12, с. 11], здесь все же нет такой самоочевидности. Если вчитаться в смысл негативных замечаний Р. Рорти, то дело не столько в понимании философии как «дисциплины “естественного вида” (natural kind), которая испокон века занимается изучением одних и тех же неизменных “фундаментальных” проблем [18, с. 189]», сколько в сухости и мумифицировании мыслителей прошлого и их концепций, опасность чего возникает при антикварном подходе к ним, говоря словами Ф. Ницше, который в отличие от выше рассматриваемых исследователей рефлексивен к природе истории. Он говорит о пользе и вреде истории для жизни, указывает необходимость исторического и неисторического для сохранения жизненности (вспомним,

именно омертвление и мумифицирование нежелательны в историко-философских исследованиях по Р. Рорти), отмечая опасности исторического образования в пяти отношениях [14, с. 185–186], называя в качестве основной и центральной опасности утрату способности быть самим собой: и человек, и культура, и философия утоплены громадой новых и новых потоков исторического знания, поглощаемого в избытке и не ради утоления голода [14, с. 180–181], парализуя решимость действия, становясь неудобоваримым конгломератом, когда история не питает настоящее, а блокирует его.

Об этой опасности предупреждал Гераклит, говоря о многознании, или говоря современным языком – превращении философа в знатока философии, а философии в философияведение, или даже просто в каталог имен и концепций, по своему характеру напоминающий коллекционирование. Такое занятие может быть увлекательным и расширяющим горизонт знания – тот же Гераклит вслед за указанием опасности многознания (оно не научает уму) говорит о том, что любители мудрости (читай: философы) должны знать много. Опасение перед таким многознанием присутствует в истории человеческой мысли и в дальнейшем. В Библии обличается ложная мудрость фарисеев и книжников, отзвук чего в дальнейшем слышен в настойчивом указании на наличие специфической книги – книги природы, которую нужно уметь читать, Р. Декарт говорит о книге мира [8, с. 256] и отмечая роль чтения древних книг, высказывает опасение, что при слишком внимательном чтении будут перенесены из них заблуждения [6, с. 82], более того, утверждает необязательность чтения книг [7, с. 154–155]. Именно опасность каталогизированного многознания прочитывается в словах Э. Брейе, когда он говорит о своем понимании истории философии: «Бывают эпохи, когда философия будто бы чахнет вроде растения, ставшего добычей коллекционера, который оборвал, расклеил и пришил в своем громадном гербарии все ее лепестки и соцветия [2, с. 277]». Во многих работах, посвященных теоретико-методологическим проблемам истории философии, присутствует опасение схематического омертвления живой мысли, хотя именование этой проблемы разное.

Итак, можно зафиксировать две установки, которые легко становятся этапами или ступеньками: 1) установка на многознание, которое не научает уму; 2) установка на любовь к мудрости, которая обязует много знать. Налицо озадачивающее противопоставление, создающее парадокс, некоторый мыслительный тупик, который для сохранения ясности мысли хочется преодолеть и сделать это легче всего, уяснив, что приведенная

дилемма ложная, поскольку действует мера одной установки и мера другой. Но возникает неизбежный вопрос: из какого основания приходит мера, чем задана мера?

Иная формулировка этой проблемы опирается на различие истории философии исторической и истории философии философской (Ф. Brentano, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, П. Рикер). Такое именование не разрешает проблемы, а заостряет ее. Можно заметить, что два смысловых блока, присутствующие в словосочетании «история философии» образовали самостоятельный вектор, переведя интонационное акцентирование «история философии» и «история философии» в речь: выведение интонационной интенциональности (подразумеваемого) и дает различие исторической истории философии и философской истории философии. Уяснение специфики вектора философского и вектора исторического предполагает осмысление истории философии как познавательного проекта.

Проблема соотношения науки и истории неоднократно привлекала внимание исследователей: либо при осмыслении особенностей и методологических принципов истории как науки (Дж. Вико, Л. Ранке, Т. Дройзен и др.), либо при осмыслении феномена истории (Августин, Вольтер, Гердер и др.). У Г. Гегеля отмечены оба аспекта в ключе позитивного указания места и роли каждого, у Ф. Ницше отмечены оба аспекта в ключе негативной вопросительности. Именно Гегель создает наиболее известную историко-философскую концепцию своего времени, значимость которой несомненна – свидетельством этого предстают как позитивно-принимавшие ее, так и негативно-отбрасывающие отклики и оценки. Если говорить о Гегеле (тем более о его историко-философской концепции) из ситуации Украины начала XXI века, то по отношению к нему доминирует критическая отстраненность, т.е. неадекватность гегелевской историко-философской концепции принимается фактом самоочевидным и бесспорным, так что и обращаться к осмыслению ее нет необходимости. Активное желание уйти от нее начинается в 90-е годы и длится до сих пор. Даже в основательно-серьезных авторитетных работах нет осмысляющей экспликации ее содержания и принципов, а лишь отмечается, что в европейской традиции недостаточность гегелевской схемы истории философии давно осознана, поскольку таковая не может вести к воссозданию объективного бытия философии в истории [3, с. 5]. В.С. Горский далее приводит аргументацию такой невозможности, к чему будет возврат позже и несколько в иной связи. М.Л. Ткачук связывает фундаментальные принципы современной историко-философской науки с

преодолением гегелевского историко-философского монизма [20, с. 20], имманентизма и априоризма [20, с. 21], причем эти характеристики принимаются как самоочевидно-отрицательные без какой бы то ни было экспликации. Предлагаемый подход к истории философии в культурологическом измерении (раскрывается на примере взглядов О. Новицкого, С. Гогоцкого, П. Юркевича, П. Линицкого, А. Гилярова, П. Тихомирова) возражений не вызывает, но негативное отношение к философии Гегеля не аргументировано, а провозглашено. А ведь именно Гегелем создана первая в европейской интеллектуальной истории историко-философская концепция, определенная последовательно проведенной логикой и цельностью, т.е. соответствующая принципам европейской мысли, принятым со времен схоластических сумм. Особенная значимость его работы в том, что это было завершением целой серии историко-философских работ (Я. Бруккера, А.Ф.Б. Деланда, И. А. Эберхарда, И. Ф. Буле, Д. Тидеманна, В. Теннемана, Ф. Аста, Т. Рикснера, Х. Риттера, Ф. В. Шеллинга) и это было отмечено М. Хайдеггером, которого с трудом можно считать апологетом-гегельянцем: «Гегель и греки – это звучит примерно как: Кант и греки. Лейбниц и греки, средневековая схоластика и греки. Звучит так же, и тем не менее здесь другое. Ибо Гегель впервые мыслит философию греков как целое, а это целое – философски. Почему такое возможно? Потому что Гегель определяет саму по себе историю таким образом, что в своей основной черте она должна оказаться философской. История философии есть для Гегеля единый и потому необходимый процесс восхождения духа к самому себе. История философии вовсе не голая череда разнообразных мнений и учений, бессвязно сменяющих друг друга [22, с. 381–382]». Ф. Ницше отменяет гегелевский проект истории философии и с пространства сомнительности истории («О пользе и вреде истории для жизни»), и с пространства философии (практически все его работы). XIX и XX столетия отмечены неизбежностью уяснения отношений с Гегелем: его или принимают в относительной цельности (неогегельянство, некоторые версии марксизма), или в некоторой частичности – провозглашенно-явственно (марксизм) и прикровенно-полубессознательно, когда говорится об отталкивании от него, критике, в то время как можно зафиксировать вырывание одной из гегелевских идей и зависимость от нее, либо положительную, либо отрицательную (С. Кьеркегор, Л. Фейербах, А. Шопенгауэр, О. Шпенглер и др.).

Как уже отмечалось, гегелевская история философии критикуется достаточно часто, хотя, на мой взгляд, редко различают историко-

философскую концепцию (или идею), присутствующую у Гегеля, и воплощение ее, реализацию в виде дискурсивно-высказанного содержания. Характерное для западно-европейской традиции антигегельянство представлено в различных сферах – и в сфере исследования общества (социологии всяких методологических установок), и в культурно-антропологической области (этнографически ориентированные исследования), и в сфере собственно философской (наиболее выпукло это противостояние схватывается термином О. Конта «позитивное», но в целом – это весь корпус философских работ, рассматриваемых как неклассическое философствование; риску предположить, что в распространенном, хотя и не совсем проработанном именовании «постмодерн» присутствует позитивистски ориентированное антигегельянство). Философия Гегеля отбрасывается и как исторически-релятивистская, и как тотализующе-абсолютистская, т.е. мысль Гегеля разбирается на непротиворечивые, понятные позитивно-фактически настроенному уму части и в этих односторонних частях отбрасывается.

Ранее отмечалось различие истории философии исторической и истории философии философской, проводимое Ф. Brentano, Э. Гуссерлем, М. Хайдеггером, П. Рикером. И именно Гегелем предложен вариант философской истории философии, в которой осмысление соотношения «философия – история» в аспекте различных познавательных установок уже присутствует. М. Хайдеггер прямо говорит об этом. Хотя перед тем, как обратиться к рассмотрению подобного различия через размышления М. Хайдеггера, обратим внимание на идейно-терминологические особенности гегелевской концепции. Известны они достаточно хорошо, но по отношению к истории философии не применяются.

Речь идет о том, что в немецком языке наличны два термина «Historie» и «Geschichte»: если Г. Хорн в середине XVII века употребляет термин «Historie» («Historiae philosophicae libri septem»), то в дальнейшем у всех выше названных историков философии речь идет о «Geschichte»/ Гегель также уходит от латинского термина: «Философия истории» («Philosophie der Geschichte»), «Лекции по истории философии» («Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie»). Через рассмотрение этих двух терминов станут очевидными особенности гегелевского подхода к истории вообще. В «Европейском словаре философий» приведены смысловые нюансы термина «история», наличные в производном от греческого «ἱστορία» «Historie» и в немецком термине «Geschichte», при этом отмечено, что эта перспектива различия происходит и в языках, которые остались в русле парадигмы

термина historia [9, с. 278]. Первый смысловой блок связан с употреблением глагольной формы «ἱστορεῖν» и указывает на знание, которое должно быть получено при исследовании, подобном судебному расследованию, собиранию сведений [9, с. 279], при этом отмечается: «Из погляду епістемолоγії, ἱστορεῖν постає, отже, певною процедурою, що заступає бачення божественного походження (свого роду заміником), призводить до обмеженого бачення, яке ніколи не буде повним [9, с. 281]». В дальнейшем этот смысл сохранен в противопоставлении новоевропейской мыслью философии и истории: если первая ориентируется на надежное и достоверное знание, то у Р. Декарта история «как бы она ни была интересна, и поучительна, и ценна для формирования практического отношения к жизни, не могла притязать на истину, ибо события, описываемые ею, никогда не происходили так, как она их описывала [11, с. 58]».

Новый оттенок термин обретает у Фукидида, который из двух средств познания, какими владеет историк – зрения и слуха – отдает предпочтение зрению, и потому история, тесно привязанная к устной форме опроса, распространяется на день сей, на сегодня и при этом особенно значим аспект пользы [9, с. 281]. К этому же смысловому оттенку принадлежит понимание истории как повествования, *narratio*, когда «Historia» превращается в литературный жанр [9, с. 282]. В этом аспекте показательна мыслительная интенция Аристотеля: хотя он «рiшуче вдається до емпіричних розвідок (*ἱστορία*) <...> але він жодного разу не вживає слова *ἱστορεῖν*. З іншого боку, він приписує історії як оповіді про події, що сталися, винятково царину окремішнього, перекиваючи їй доступ до загального, а отже, до науки (*ἐπιστήμη*) [9, с. 283]».

Именно в этом смысловом ответвлении возникает важный для дальнейшего различения момент: «Historia» – это рассказ о *res gestae*, о совершенном [9, с. 284], напрямую выводящий на «Geschichte» – слово, выразительно фиксирующее одновременно и рассказ о событии, и само событие. На этом пути возникают суждения Ф. Ницше, что к истории обращаются, чтобы получать разные «истории», а не действительные события [14, с. 187], рассказанные истории становятся маскарадным платьем, прикрывающим убожество современности. Тем, кому интересны перипетии трансформации термина, следует самостоятельно обратиться к «Словарю...» и работе Р. Козеллек [10, с. 54–74]; в данном же контексте значимы две метаморфозы. Во-первых, множественность отдельных историй превращается в собирательное существительное единичного числа «Geschichte», во-вторых, единственное число, приходящее на смену

множественному, свидетельствует об обобщении [9, с. 287]. Автор статьи говорит об обобщении, производимом на основании абстрагирования и рефлексии, но не обращает внимания на различенность этих процедур, чему Г. Гегель как раз придает особенное значение. Но важный для данного исследования акцент сделан: история вступает в поле сознания, где и налично единство рассказанной (увиденной) истории и действительного события, забегая вперед, следует заметить, что для истории философии действительным событием есть не сопутствующие историко-культурологические или биографические события, тем более не социально-экономические реалии, но действительное событие мышления, деяния в пространстве мысли.

Именно этим особенно значима концепция Дж. Вико, антикартезианская по своему духу, не воспринятая в свое время. Достаточно часто говорят о Дж. Вико как родоначальнике современной культурологии и так называемого культурного плюрализма [1, с. 196], но для осмысления истории как познавательного проекта интересна и значима идея Н.С. Мудрагея о его теории модификаций человеческого сознания (ума, разума), чем отрицается представление о формах человеческого духа как идеальных, вечных неизменных и в структуру сознания входит изменчивость, связь с современностью [13, с. 108]. Терминологически интересы Дж. Вико не сосредоточены на истории, но новая наука – это и есть такая история, которая, по Р. Дж. Коллингвуду, «не занимается прошлым как прошлым. Она занята в первую очередь реальной структурой того общества, в котором мы живем, нравами и обычаями, которые свойственны нам и окружающим нас людям [11, с. 65]», к заслугам Дж. Вико он относит то, что он освободил науку историю от зависимости от письменных источников, чем ее «сделал по-настоящему оригинальной, опирающейся на себя, способной при помощи научного анализа данных открыть истины, которые были полностью забыты [11, с. 69]».

Здесь необходимо небольшое отступление, связанное с высказываемыми некоторыми украинскими исследователями опасениями растворить историю философии в философии. Эти слова принадлежат В.С. Горскому [3, с. 4], но он скорее высказывает точку зрения близлежащих ему историков философии, сам же он акцентирует идею истории философии как исторической саморефлексии разума, ссылаясь на Н. Мотрошилову [3, с. 4]. Такое понимание истории философии не разрывает цельность словосочетания на две составляющие, а представляет их в некотором единстве, пусть и дуальном по своей природе. Это выводит на феномен

памяти как актуального феномена, переживаемой связи настоящего с прошлым, которое этим актом обретает отблески вечного: «Историк философии мусит бути й філософом і як такий не може обмежитись творенням історії філософів. Бо ж його цікавить минуле не лише як зібрання фактів, а й як вияв певної філософської традиції. В цій іпостасі історія філософії виступає як філософська пам'ять. Якщо історик філософів намагається відтворити картину реального буття філософії, то філософська пам'ять спрямована до минулого тією мірою, якою воно «присутнє» в актуальній філософії, що й звертається до минулого в пошуках власного родоvodu. Історик оповідає про філософію Платона, творець пам'яті “філософує в Платоні” [3, с. 6]». В другой своей статье он подчеркивает и историчность истории философии [4, с. 8], что связывает с вниманием к личностной составляющей любых философских концепций, предостерегая против создания безличностной философской идеи, триумфально завершающей поиски и устанавливающей единый канон метода. Когда я говорила о различении историко-философской идеи Г. Гегеля и присутствующего у него воплощения ее в виде дискурсивно-высказанного содержания, я имела в виду именно этот момент. Целостное единство истории, схваченное термином “Geschichte”, сохраняет свою конструктивную роль у многих критиков гегелевской концепции (Ф. Brentano, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, П. Рикер, Э. Брейе и др.), однако это единство множественно – и как множество саморефлексий разума, и как множественность в самом самосознании, что соответствует идеям диалогистов (упомяну концепцию соборной природы сознания С.Н. Трубецкого и полифоническую концепцию сознания М.М. Бахтина).

Возвращаясь к термину «Geschichte», следует вспомнить, что В.С. Горский не оставляет его без внимания. Не раскрывая его, он замечает: «На відміну, скажімо, від німецької мови, де поряд з терміном “Geschichte der Philosophie”, який позначає об'єктивний процес історичного зародження, становлення й розвитку філософії, існує й термін “Philosophie historie”, що вживається для означення теоретичної дисципліни, яка вивчає цей процес, в українській мові обидва значення виражаються одним терміном “історія філософії” [3, с. 3]». Р. Порти использует два термина: *Geistesgeschichte* и *Geisteshistoriker* [18, с. 185], обозначая как *Geistesgeschichte* тот предмет, которым заняты и о котором говорят *Geisteshistoriker*. Но за различением двух терминов скрывается более основательное содержание, связанное со становлением историзма как способа мышления. Во вступительной статье к гегелевской «Философии истории» Ю.В. Перов и К.А. Сергеев обращают

внимание на осуществленный Гегелем пересмотр оснований субстанциализма при сохранении позиции субстанциализма, при этом снимается противоположность «исторического» и «рационального», сохраняемая еще и у И. Канта [15, с. 15, 14]. Если «Historie» относится к эмпирической истории, нанизывающей один за другим факты [9, с. 287], что соответствует у Гегеля «historische», т.е. «только историческое», «лишь историческое» – внешний и поверхностный слой исторической реальности, лишенный разумного и истинного. «Geschichte» может быть эксплицировано как сущностно-историческое, обнаруживающее единство с «логическим», соотношенное с ним и пронизанное им [15, с. 22]. Р. Козеллек обращает внимание, что «Geschichte» понимается как взаимосвязанная совокупность деяний [10, с. 55]. Противопоставление философской истории философии и исторической истории философии при употреблении термина «Geschichte» обретает новый оттенок: акцентируется взаимосвязанная история философии, а не только разрозненные истории философии, т.е. для большей выразительности можно говорить о истории философии (философской) и историях философий (исторических).

В.С. Горский, аргументируя недостаточность гегелевской истории философии, обращает внимание именно на такой момент: история философии, ориентированная на связный смысл, интересуется тем, что не есть прошедшим, для нее значимо то, что способно принимать участие в поиске ответов на вопросы, актуальные сейчас. Он вспоминает высказывание Э. Гуссерля, что такая история философии – это осовременивающий взгляд на наших философских предков [3, с. 5]. Но если у В.С. Горского прочитывается негативная оценка такого осовременивающего взгляда, то Р. Громов, рассматривая историко-философские взгляды Ф. Brentano и Э. Гуссерля, говорит о таком подходе во вполне нейтральном безоценочном тоне: «Смысл историко-философской работы заключается в том, что “из этих исторических философий нам навстречу изливается, если только мы умеем созерцательно внедриться в них, проникнуть в дух их слов и теорий, философская жизнь со всем обилием и силой живительных мотиваций”. Таким образом, смысл своей историко-философской работы Гуссерль будет видеть не в реконструкции прошлого в его “своеобразном духовном содержании”, но в диалоге с прошлым, участников которого объединяет общее стремление построить научную философию, а также созвучная этому стремлению проблематика. Философия прошлого может давать продуктивные импульсы для актуальной работы, но эти толчки

исходят, строго говоря, не от философов прошлого, “а от вещей и проблем”, движущих ими. История философии интересует Гуссерля лишь с точки зрения возможностей пересечения проблемных горизонтов прошлого и современности [5, с. 88]». Хотя нельзя не заметить задачи и умения проникнуть в дух исторических философий (исторической реконструкции), указанных в приводимых гуссерлевских цитатах, доминирует установка на интерес философии в истории философии: историческое исследование представляет собой часть общей феноменологической работы по преодолению натуралистической наивности науки [5, с. 93], «исторический анализ у Гуссерля является частью философского самообоснования (Л. В. – не *самооправдания*, как у Р. Рорти), он имеет целью не историческую легитимацию той или иной позиции прошлого, а ее критический анализ [5, с. 90]». И Ф. Brentano, и Э. Гуссерль находятся вне русла гегелевской философии, тем не менее при рассмотрении истории философии они дистанцируются от эмпирически ориентированных подходов и развивают “универсальную модель историко-философского исследования, которая должна была обеспечить целостное постижение истории философии [5, с. 96]”. И связано это в первую очередь с рефлексивным характером философского знания, и история философии, имея дело с философией, сохраняет эту рефлексивность.

Значительное внимание этому уделяет П. Рикер, отмечая, что «философ по-своему завершает в себе работу историка; своеобразие этого заключается в том, что философ делает возможным совпадение собственного “осознания” с “осознанием” истории [17, с. 48]», и это характерно для таких концепций, которые заняты поиском подлинной субъективности, подлинной деятельности осознания (Сократ, Декарт, Кант, Гуссерль). Для сохранения авторской интонации необходима цитата: «Что мы должны без конца открывать и открывать, так это то, что путь, ведущий от “я” к “Я” – и именно это мы будем называть осознанием, – проходит через определенное размышление об истории, а также то, что этот обходной маневр рефлексии через историю есть способ, какой использует философия, чтобы работа историка получила свое завершение в сознании читателя [17, с. 48–49]».

Позиция П. Рикера интересна именно тем, что в ней история в познавательном проекте истории философии не выведена за самое философии, а сохраняется в ней как полюс (что впервые сделал Г. Гегель, с которым П. Рикер мягко полемизирует, не споря напрямую, а намереваясь предложить несколько иной подход [17, с. 52]). Он говорит о возможности двух путей: первый прочерчивается «логикой философии» (Конт, Гегель,

Брюнвик, Гуссерль, Эрик Вейль), выявляющей связный смысл в истории, реализующий преемственную непрерывность, второй – это путь «диалога», обретающего всякий раз характер исключительный и специфический, учитывающий и сохраняющий прерывность. Оба принадлежат истории философии и оба реализуют выход за пределы частной субъективности. Первый в поисках «я» ясности относительно самого себя («короткий» путь самосознания) выходит в историю («длинный» путь истории сознания) и в этом совпадении логического и исторического происходит выход за пределы частной субъективности (частичности), чтобы «почувствовать себя – в себе самом и вне самого себя – человеком, Menschsein [17, с. 49]». Второй назван П. Рикером «сферой интерсубъективности», в чем также присутствует интенция на преодоление узкой самостной субъективности, но происходит это не через выявление длящегося смысла (логики истории), а через обращение к личностям и их произведениям, которые представляют собой прерывность, кристаллизацию смысла: «история, вместо того чтобы следовать путем поступательного развития, будет завязываться в узлы, образуя личности и произведения [17, с. 53]». История философии удерживает как от узости субъективности, так и от ложно понятой объективности: «философский акт ведет, in extremis, к различению между истинной и ложной объективностью, или, точнее, я бы сказал, между объективностью и пренебрегающим человеком объективизмом [17, с. 57]». Именно в этом смысле можно говорить о философском каноне как питательной почве творческих взлетов, о чем говорит П. Флоренский: «Художник, по невежеству воображающий, будто без канонической формы он сотворит великое, подобен пешеходу, которому мешает, по его мнению, твердая почва и который мнит, что, висая в воздухе, он ушел бы дальше, чем по земле. На самом же деле такой художник, отбросив форму совершенную, бессознательно хватается за обрывки и обломки тоже форм, но случайных и несовершенных, и к этим-то бессознательным реминисценциям притягивает эпитет «творчества». Между тем, истинный художник хочет не своего во что бы то ни стало, а прекрасного, объективно-прекрасного, то есть художественно воплощенной истины вещей, и вовсе не занят мелочным самолюбивым вопросом, первым ли или сотым говорит он об истине [21, с. 455]». Итак, вопрос канона как меры творческих прерывов и сохранения уже достигнутого есть вопрос об ориентации на истину, о чем не очень любят говорить в наши дни продвинутые, ориентированные на спрос и рынок деятели, и о чем говорит П. Рикер.

В другой части своей работы «История и истина» он сосредотачивает внимание на идее противоречия, существующем между историей и истиной, при этом отмечены две соблазнительных крайности: скептического релятивизма, рождающегося при взгляде на философские учения как следующие одно за другим и противоречащие друг другу, и тем разрушающие друг друга, что ведет к появлению изменяющейся истины, согласие умов «толкает к развитию зачаточных форм догматизма и в итоге история предстает как история ошибок и заблуждений, а истина – как временная приостановка хода истории [16, с. 59]». Выход из подобного тупика П. Рикер совершает, сохраняя верность поискам истины, но придает этим поискам предельно личностную напряженность. Чтобы ощутить ее, необходимо привести достаточно длинную цитату, выделения в которой принадлежат мне: «Поиск истины, если говорить попросту, ведется между двумя полюсами: с одной стороны находится *личная судьба*, с другой – *нацеленность на бытие*. С одной стороны, мне и только мне предстоит что-то открыть, никто другой не в состоянии этого сделать за меня; если мое существование имеет смысл, если оно не напрасно, то, значит, я имею собственную позицию по отношению к бытию, которая дает мне возможность выдвигать такие вопросы, какие никто другой не может поставить; *ограниченность моего положения и моей информированности, моих встреч, круга моего чтения заранее очерчивает конечную перспективу моего постижения истины*. И тем не менее, с другой стороны, поиск истины означает, что я *намереваюсь сказать нечто такое, что будет ценным для всех, что, будучи универсальным, идет из глубин моего “я”*. Я не хочу что-то изобретать, говорить нечто только потому, что это мне нравится, я хочу свидетельствовать о том, что есть (В. Л. – удивительно созвучие до словесных совпадений с П. Флоренским). Отправляясь от своего положения, от самых его глубин, я хочу сохранять связь с бытием. Пусть во мне бытие мыслит о самом себе – таков мой путь к истине. Итак, поиск истины протекает между “конечностью” моего вопрошания и “открытостью” бытия. Именно здесь я предполагаю отыскать историю философии, понятую как память о великих своеобразных философских учениях: ведь по той дороге, что ведет от моего положения по направлению к истине, возможно только движение преодоления, то есть коммуникация. У меня есть только одно средство выйти за собственные пределы – переместиться в другого. Коммуникация является структурой истинного познания. Благодаря ей история философии не сводится к беспорядочному писанию не связанных одна с другой монографий – для меня она обнаруживает “смысл” в

историческом хаосе. Эта история не является более “воображаемым музеем” философских произведений; она есть дорога, ведущая философа от “я” к “я”. История философии – это созидание философии как поворота к прояснению собственного “я” [16, с. 68–69]». В результате мы получаем ситуацию, когда философские учения прошлого изменяют свой собственный смысл и истина – не неизменная точка достигнутого совершенства (пусть бы это было совершенство имманентно-исторической реконструкции и, достигнутое по Аласдеру Макинтайру при прочтении с величайшей осмотрительностью [12, с. 8]), но атмосферой, средой, светом, в котором только и можно видеть. П. Рикер упоминает Г. Марселя, М. Хайдеггера и Платона, но говорит о надежде, что что все великие философы пребывают в одной и той же истине, пусть даже это эсхатологическая надежда [16, с. 74].

В завершение рассмотрения истории философии как познавательного проекта обратимся к М. Хайдеггеру. Такое обращение может считаться одиозно-скандальным – распространен взгляд, что историко-философские изыскания М. Хайдеггера не отвечают норме исторического исследования. Начало XXI века отмечено усиленным подозрением и критичностью по отношению к «некоронованному королю философии» и уличением его в своенравном истолковании мысли своих предшественников, к чему может толкать употребление ним термина «деструкция». Но именно у него развернуто рефлексивное понимание истории, и применено в отношении к истории философии. В статье, посвященной гегелевской историко-философской концепции, вопрос поставлен им с завидной прямоотой и простотой: почему история философии как история должна быть в своей основной черте философской? Что значит здесь «философский»? Что значит здесь «история»? Но для уяснения специфики историзма как способа мышления гораздо более продуктивно обращение к работе «Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925)».

Эта работа стала доступной широким кругам достаточно поздно: лекции были прочитаны в 1925 году – первое печатное упоминание относится к 1986–1987 годам, первая публикация самих лекций датируется 1993 годом, уже после смерти Вальтера Брёкера, стенографические записки которого стали основанием печатной версии. Однако говорить о неизвестности высказанных идей нельзя – они представляют собой исследовательские материалы к «Бытию и времени», посвященные поискам первореальности, исходя из которой человеческая жизнь обретает смысл. Он

рассматривает тот вариант ответа, который содержится в историческом мировоззрении, так что с самого начала опирается на такое понимание истории, в котором акцентирована идея истории как человеческого существования, основополагающее определение такового – время [23, с. 120–121]. При этом для рассматриваемой проблемы значимо утверждение об истории как таком сознании, в котором человеческое существование усматривает свою действительность внутри такой взаимосвязи, которая ведает как о собственном истоке, так и решительно обращена к грядущему [23, с. 120]. Такое постижение позволяет человеку выйти из связанности к свободе: «Человек как историческое существо не может быть понят через включение свое во всеобщую взаимосвязь мира как природы [22, с. 123]», человеческая жизнь исторична, т.е. определена приобретенной взаимосвязью [23, с. 126]. Исторично то видение, которое испытывает на себе живую действительную силу духовного прошлого [23, с. 122] – так говорит М. Хайдеггер о В. Дильтее, помещая познавательный проект истории в такую перспективу видения, в которой реализуется установка быть открытым ко всему, что субстанциально в себе, и закрываться для такого мышления, которое кружит вокруг себя, не достигая самих вещей [23, с. 122–123]. Именно историзм мышления обеспечивает такое постижение актуального самое само (человеческой самости, современной действительности, философской концепции прошлого или настоящего и т. д.), которое происходит благодаря открытости «живой действенной силе духовного прошлого», а не застревает на острие своей субъективности. Свет естественного разума начинает с определения человека как Я, но для М. Хайдеггера такое понимание не критично [23, с. 130], можно говорить несколько иначе – такое понимание вторично, оно производно от первичной раскрытости в окружающее, застревание на чем имеет своим следствием неподлинное существование: «По большей части и ближайшим образом мы – это не мы сами. Скорее, мы живем изнутри того, что говорит-ся, о чем судят да рядят, из того, как вообще смотрят на вещи, чего требуют. Вот такая неопределенность и правит существованием здесь. Она ближайшим образом и по большей части по-настоящему и владеет существованием здесь, даже и наука живет изнутри того же самого. Все то же сказывается и в традиции – как спрашивают, как приступают к исследованию. Эта *всеоткрытость*, правящая существованием людей друг с другом здесь, со всей отчетливостью показывает нам, что мы – это по большей части не мы сами, но другие, – нас живут другие [23, с. 131]».

Здесь и возникает задача, о которой говорит П. Рикер – путь от я к Я, т.е. осознание себя, ясность относительно самого себя, которая никогда не возможна как абсолютное свершение (совпадение конечного и бесконечного мышления, возможное у Гегеля), но без чего нет человека: доминанта на внерациональные факторы (несознательное – под- или над-сознательное, которое может быть биологическим, индивидуальным, коллективным и т. д., мифологическое, утилитарное, социально-экономическое) и создает ситуацию “смерти человека”. Вменяемость (короткий путь самосознания) и есть возвращение к себе через длинный (т.е. дискурсивно-развернутый) путь истории. Вменяемость производится как переход от множественности безотносительных ко мне историй («Historie») к такой истории («Geschichte»), которая «означает такое свершение, какое есть мы сами, такое, где мы сами тут же [23, с. 137]». Такая история («Geschichte») есть предшествование самому себе, поскольку мы сами есть наше собственное прошлое и наше будущее живет внутри прошлого. Именно в этом смысле *Geschichte der Philosophie* предполагает опору на априорный принцип – это априорность трансцендентальной субъективности, а не эмпирического субъективизма, *Historiae philosophicae* не предполагает такой опоры, оставаясь на почве рассказанных историй философий.

В последнем разделе М. Хайдеггер делает выводы, напрямую выводящие на историю философии и двойственность задачи ее. Он говорит о критике (т.е. разборе, деструкции) современности как содержащей в себе прошлое целиком, когда оно как бы прекращает свое существование, будучи закупоренным (снятым) в современности, стерилизованном нею и тогда прошлое бесплодно. «Во всяком настоящем заключается опасность застроить историю – не открыть ее, а сделать недоступной. Так что критическая задача – в том, чтобы освободиться от подобных предсуждений и вновь задуматься об условиях, какие делают возможным постижение прошлого. От философского исследования неотъемлемо то, что оно есть критика настоящего. В некотором изначальном раскрытии прошлое уже не только предшествовавшее настоящее, но тут появляется возможность дать прошлому стать независимым, так чтобы становилось зримо, что прошлое и есть то самое, где мы обретаем собственные, настоящие, корни нашего существования, чтобы, полные силы, перенять их в наше собственное настоящее. Историческое сознание высвобождает прошлое для будущего, – тогда прошлое обретает силу движения вперед и становится продуктивным [23, с. 138]». Как видим, именно интересы продуктивности настоящего требуют постижения прошлого в его собственных характеристиках, а не так, что ориентируясь на задачи

современности, создается рациональная реконструкция, искажающая прошлое, а существует еще и задача исторической реконструкции, сохраняющая адекватность прошлого – во-первых, неизбежен скепсис по поводу адекватного воспроизведения, во-вторых, возникает вопрос необходимости реконструкции прошлого. М. Хайдеггер указывает на возможность неисторического мышления – когда ставится задача прийти к существенному (самим вещам) изнутри самого себя, отбросив традицию и при этом заблудиться в традиционной постановке вопросов (нести на себе груз традиции), поэтому необходимо все новое и новое осмысление самого себя – обращение к прошлому, чтобы сбросить с себя груз неподлинной традиции, дабы прошлое благодаря этому становилось действенным в подлинном смысле. В работе «Гегель и греки» (доклад 1958 года) сохранена эта интонация: интересы дела мысли в настоящем требуют обращения к традиции и именно традиция (правильно понятая традиция) несет нам настоящее.

В качестве итогового вывода можно выстроить некоторую последовательность задач при историко-философской интонированности мысли. Исходное начало – развернутая конкретность современности: множественная, разнопорядковая, различная, ставящая перед человеком задачу осмысления ее, что реализуется в такой форме мышления в философии, которую можно назвать и рациональной реконструкцией, и полемическим подходом, и реальной живой практикой философствования. Но именно потому, что, живая ткань философствования разворачивается как вопрошание – и к содержанию проблемы, и к самому себе, и к предшественникам – возникает задача исторической реконструкции, т.е. установки на диалог с аутентичным смыслом, с отличным от меня собеседником, а не созданной моей интеллектуальной фантазией марионеткой. Именно рациональная реконструкция требует имманентного подхода, попыток понять прошлое в его специфике и в чем-то даже в его отстраненности от современности. На этом этапе неизбежна установка на текстологическую работу – историческое и филологическое исследование текстов, прочтение которых всегда проблематично. В. Соловьев начинает свою статью «Жизненная драма Платона» с формулировки вопроса, возникшего у него при переводе Платоновых диалогов: каков порядок их и в каком порядке располагать их при издании? При этом он выходит на существенный для историко-философских работ момент. В. Соловьев обращается к двум вариантам понимания корпуса работ Платона: по Шлейермахеру, порядок установлен самим Платоном и диалоги есть

выполнение заранее составленного плана, система философских идей [19, с. 582–583]; по Мунку, единство произведений Платона предопределено задачей изображения жизни идеального мудреца Сократа [19, с. 583]. Для В. Соловьева оба варианта несостоятельны: оба варианта могут быть реализованы при условии опоры на личность самого Платона, можно вспомнить, что в наши дни достаточно часто внимание историков философии обращено на самого философа и речь идет не об истории философии, а об истории философов, что порой транскрибируется как биографический метод. Жизнь философа конечно играет существенную роль, но наибольший интерес представляет главное событие его жизни – событие мысли, как говорит В. Соловьев: «философский интерес и философская работа его ума», что и представляет собой жизнь философии. Философия живет через жизнь мыслительного свершения реального человека: жизнь философа – не мирная смена дней и годов, а событийность его мысли, через вхождение в нее своей мысли и возможно оживление, восстановление прошлого. Если обратиться к философам народных сказок, то историческое и филологическое исследование текстов восстанавливает структурное единство – есть той мертвой водой, которая соединяет части разрубленного тела. Чтобы оно ожило, необходима живая вода – включение выверенного исторической и филологической критикой текста в событийность актуальной мысли, по М. Хайдеггеру – тогда прошлое, освобожденное от одномерной формы снятия его в современности, становится продуктивным, питая живую мысль современности.

1. Берлин Исайя. Джамбатиста Вико и история культуры / Исайя Берлин ; [пер. А. Курт] // Берлин, Исайя. Философия свободы. Европа. – М. : Новое литературное обозрение, 2001. – С. 186–205.
2. Брейе Эмиль. Как я понимаю историю философии / Эмиль Брейе ; [пер. с фр. А. Гагонин] // Эмиль Брейе. Философия Плотина. – СПб. : Владимир Даль, 2012. – С. 277–288.
3. Горський В. С. До питання про ідентичність історії філософії як науки / В. С. Горський // Наукові записки НАУКМА. Том 25. Філософія та релігієзнавство. – 2004. – С. 3–7.
4. Горський В. С. Структура простору історико-філософського дослідження / В. С. Горський // Наукові записки НАУКМА. Том 37. Філософія та релігієзнавство. – 2005. – С. 3–8.
5. Громов Роман. Brentano и Гуссерль как историки философии / Роман Громов // Логос. – № 6 (63) – 2007. – С. 75–97.
6. Декарт Р. Правила для руководства ума / Р. Декарт ; [пер. лат. М. А. Гарнцев] // Сочинения. Т. 1. / Рене Декарт. – М. : Мысль, 1989. – С. 77–153. – (Философское наследие).
7. Декарт Р. Разыскание истины посредством естественного света / Р. Декарт ; [пер. с франц. и лат. С. Я. Шейнман-Топштейн] // Сочинения. Т. 1. / Рене Декарт. – М.: Мысль, 1989. – С. 154–178. – (Философское наследие).

8. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках / Р. Декарт ; [пер. с франц. Г. Г. Слюсарева] // Сочинения. Т. 1. / Рене Декарт. – М. : Мысль, 1989. – С. 250–296. – (Философское наследие).
9. Европейський словник філософії: Лексикон неперекладностей ; [пер. з фр.]. Том другий. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – 488 с.
10. Козеллек Р. Минуте майбутнє. Про семантику історичного часу / Р. Козеллек ; [пер. з нім. В. Швед] – К. : Дух і літера, 2005. – 380 с.
11. Коллінгвуд Р. Дж. Ідея історії / Р. Дж. Коллінгвуд ; [пер. с англ. Ю. А. Асеев] // Р. Дж. Коллінгвуд. Ідея історії. Автобіографія. – М. : Наука, 1980. – С. 5–320.
12. Куренной В.А. Заметки о некоторых проблемах современной отечественной истории философии / В. А. Куренной // Логос. – 2004. – № 3-4. – С. 3–29.
13. Мудрагей Н. С. Философия истории Дж. Вико / Н. С. Мудрагей // Вопросы философии. – 1996. – № 1. – С. 101–109.
14. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни / Ф. Ницше ; [пер. с нем. Я. Берман] // Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. – М. : Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 158–230.
15. Перов Ю. В., Сергеев К. А. «Философия истории» Гегеля: от субстанции к историчности / Ю. В. Перов, К. А. Сергеев // Гегель Г. Лекции по философии истории. – СПб. : Наука, 1993. – С. 7–53.
16. Рикер П. История философии и единство истины / П. Рикер ; [пер. с фр. И. С. Вдовина, А. И. Мачульская] // Рикер П. История и истина. – СПб. : Алетейя, 2002. – С. 58–74. – (Gallicinium).
17. Рикер П. Объективность и субъективность в истории / П. Рикер ; [пер. с фр. И. С. Вдовина, А. И. Мачульская] // Рикер П. История и истина. – СПб. : Алетейя, 2002. – С. 35–57. – (Gallicinium).
18. Рорти Р. Историография философии: четыре жанра / Р. Рорти ; [пер. с англ. И. Джогадзе] // Джогадзе И. Д. Неопрагматизм Ричарда Рорти. – М. : Эдиториал УРСС, 2001. – С. 180–198.
19. Соловьев В. С. Жизненная драма Платона / В. Соловьев // Соловьев В. Сочинения в двух томах. Т. 2. – М. : Мысль, 1988. – С. 582–626. – (Философское наследие).
20. Ткачук М. Л. Історія філософії в культурологічному вимірі (з досвіду київських істориків філософії XIX - початку XX ст.) / М. Л. Ткачук // Наукові записки НАУКМА. Том 20. Філософія та релігієзнавство. – К. : НАУКМА, 2002. – С. 19–30.
21. Флоренский П. А. Иконостас / П. А. Флоренский // Флоренский П. А. Сочинения В 4-х тт. – Т. 2. – М. : Мысль, 1995. – С. 419–526.
22. Хайдеггер М. Гегель и греки / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. Бибихин] // Хайдеггер М. Время и бытие. – М. : Республика, 1993. – С. 381–390.
23. Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925) / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. А. В. Михайлов] // Вопросы философии. – 1995. – № 1

Нина Гусева (Усть-Каменогорск)

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И СМЫСЛ ЕЕ СОВРЕМЕННОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ

Определяя философию как сферу мысли, в которой отражается и развивается весь культурно-исторический практический опыт человечества во всеобщей форме, мы тем самым определяем область пребывания истории

философии как явления культуры. В этом статусе история философии не может быть сведена к совокупностям отдельных идей, обнаруживаемых в текстах, принадлежащих авторам различных эпох.

Философские тексты – это мысли, объективированные в форме языковых конструкций. Находясь в состоянии текста, мысли и идеи потенциально сохраняют свою содержательность и значимость. Однако их потенция превращается в реальную содержательность и значимость только тогда, когда сами мысли и идеи становятся «живыми», а не заключенными в тексты языковыми формами. «Оживление» реального смысла и содержательности мыслительного потенциала философских идей, находящихся в текстах различных эпох, является процессом, который нельзя рассматривать в качестве процесса информационного, то есть такого, в котором происходит накопление, сохранение, и передача готового (хотя и историко-философского) знания. Реальный смысл и содержание идей, заключенных в философских текстах авторов различных эпох, может быть распредмечен только в процессе мыслительной деятельности аналогичной той, которая привела к созданию этих текстов. Это значит, что мышление человека, обращающегося к истории философии, должно воспроизводить не только определенную проблему, заключенную в том или ином философском тексте, но и должно воссоздавать процесс, который породил, вызвал к жизни эту проблему. Процесс «оживления» философского текста как его воссоздание, понимание и «живое» отношение, вызывает существенные коррективы в мироотношении тех, кто этот процесс осуществляет. Важным моментом в этом является программируемая необходимость осознания, как самой проблемы, так и особенностей социокультурной ситуации, ее породившей.

Осознание, как способ «оживления» (или, в известном смысле, распредмечивания) содержания, смысла и значения философских идей, находящихся в текстах, становится способом формирования или актуализации таких черт мироотношения человека, читающего философский текст, которые:

- во-первых, формируют и закрепляют такой способ мироотношения, который исключает отказ от осознания любой возможной проблемы, возникающей и за пределами текста.
- во-вторых, определяют необходимость установления конкретности (контекста), в которой появляются какие-либо проблемы.

• в-третьих, формируют возможность «переноса» рассматриваемой в философском тексте проблематики в условия времени, в котором находится изучающий этот текст человек.

• в-четвертых, делают реально возможным формирование такого образа исторического процесса, в котором присутствует связь времен и понимание единства человеческого бытия.

• в-пятых, ориентируют на более глубокое понимание связи прошлого, настоящего и ожидаемого будущего по сравнению с тем, которое возникает при беглом, незаинтересованном в осознании подходе к происходящему или происходившему.

Осознание смысла философских идей, заключенных в текстах, относящихся к тому или иному периоду, требует серьезной мыслительной работы, которая может быть успешной в случае уже сформированного личностного мироотношения человека. Попытка осознания философских идей и текстов юными или молодыми людьми, если она осуществляется заинтересованно, целенаправленно и, желательно, совместно с наставниками, – является путем формирования их личностных качеств, зрелого мышления и, тем самым, является способом изменения мироотношения этих в сторону его совершенных вариантов, соответствующих образам Разума, Добра и Красоты. Классическая философская традиция ориентирована именно на эти образы.

В философиях различных эпох отразились острые проблемы бытия и сознания, а также мыслительная проработка путей, форм, возможностей их решения. Практический опыт человечества в философском осмыслении выводится на уровень не случайного, а необходимого, всеобщего знания. Такое знание содержит в себе существенные определения реальности и существенные черты человеческого отношения к ней, которые способны ориентировать человечество и отдельного человека на высокие нравственные, разумные и эстетические формы существования и деятельности. В этом плане важно подчеркнуть смысл и значимость распредмечивания содержания философских идей и текстов для коррекции ситуации в современном общественном бытии и общественном сознании. Идеи как познавательная ценность и их развитие сохраняют свою значимость независимо от контекста их происхождения. В то же время новые, различные контексты рассмотрения дают идеям новую жизнь, смысл, значимость и потенциал.

Распредмечивание как особый процесс предполагает восстановление смысла и значения распредмечиваемого объекта в определенных

обстоятельствах его формирования и функционирования. Кроме этого, распределение объекта философского рассмотрения необходимым образом включает в себя сопряжение обстоятельств, сформировавших объект рассмотрения, и обстоятельств, в которых происходит само его распределение. Такое сопряжение делает возможным не только смысловой «перенос» значений и смыслов прошлого опыта в новый опыт. Сопряжение обстоятельств и смыслов, сопровождающих возникновение или развитие философских идей, делает необходимым переосмысление прошлых и настоящих обстоятельств и тех идей, которые этими обстоятельствами были вызваны к жизни или были скорректированы. Таким образом, распределение философских идей и текстов актуализирует прошлый опыт и корректирует новый.

Корректировка нового мыслительного и/или практического опыта мироотношения при этом может осуществляться не непосредственно. Это означает, что как и опыт предшествующий, так и новый опыт взаимно в этом процессе подвергаются изменениям. Они характеризуют коррекцию структуры реальности, которая в процессе распределения смыслов и значений философских текстов и идей становится подобной той, которая в данном процессе является актуально востребованной. Речь идет о некоем встраивании идей прошлых эпох, которые подвергаются в тот или иной момент распределению, в структуру современной реальности, обеспечивая при этом обретение последней новых смыслов бытия этих идей, раскрытия новых горизонтов их осуществления и т.п. Этот процесс можно определить как процесс реконструкции философского знания прошлых эпох, при котором происходит его «вживание в ткань» современной жизни. Реконструкция в данном случае – это форма мыслительного моделирования особенностей связей и текущего существования философских идей в новых социальных и индивидуальных мыслительных процессах, ориентированных на решение задач миропонимания в тот или иной текущий период.

Проблема реконструкции в отношении философского знания, присутствующего в истории культуры, проявляет свою актуальность в современный период в связи с тем, что, во-первых, философские идеи любых эпох имеют всеобщий характер. Это значит, что эти идеи выражают способы формирования исторической реальности определенного периода в контексте ее связей с миром, в котором эта реальность формируется и развивается. Иная историческая реальность в иной исторический период развивается также в условиях своей связи с миром. Философские идеи, чтобы быть таковыми, не могут не выражать логику связей, присущих

самому миру. А также они не могут не выражать определенность связей того или иного исторического сообщества со связями, присущими самому миру. Эта коллизия связей – сопряжение связей, – является основой «моделируемой» реконструкции философских идей, которая всегда присутствует в развитии общественного сознания и в развитии общественной практики.

В качестве пояснения можно предложить вспомнить огромное количество вариантов реконструкций философских идей Аристотеля, Платона и др. в различные исторические периоды общественного бытия, которые многими веками отделены от собственно периода жизни их авторов. Эти реконструкции проявляли свою плодотворность не только и не столько в развитии самой философии, сколько проявляли плодотворность социально-практическую. Каждый акт философской реконструкции позволял обращаться к стоящим проблемам не с точки зрения «чистого листа», а на основании уже имеющего культурно-исторического опыта – опыта поколений, который выражен в форме выявленных закономерных связей. Это касается и сегодняшних актуальных проблем социального бытия и сознания.

Во-вторых, реконструкция философских идей, погружение их в содержание современной жизни всякий раз обнаруживает новые аспекты решения тех проблем, которые эти идеи выражают. В каждый новый период философские идеи обретают некую новую жизнь и новый смысл. Обращение к исследованию этих «трансформаций» показывает не случайность, серьезный характер этих процессов.

Современная реконструкция философских идей прошлых эпох, характеризующих историю философии как явление культуры, также не потеряла своей актуальности. Эту ситуацию надо отличать от той, когда история философии предстает в своем цивилизационном образе. Цивилизационный образ истории философии существенно отличается от ее образа в статусе явления культуры. Учитывая, что и культура, и цивилизация как явления человеческой исторической жизнедеятельности отличаются по параметрам осуществления самой деятельности, необходимо выделить эти их отличные параметры. Такой подход позволит рассматривать отличие цивилизационного и собственно культурного образа истории философии.

Цивилизация характеризуется такой организацией общественной жизнедеятельности, при которой ведущими процессами становятся процессы употребления, потребления, тиражирования, использования и т.п. того, что

создано в культуре. Культура же, как процесс – это всегда деятельность, но такая, которая имеет определения созидательной, творческой и социально-значимой. В этом плане история философии как явление культуры представляет собой средоточие идей, высвечивающих истоки и перспективы человеческой реальности через «призму» созидательной, творческой и социально-значимой деятельности. Другой образ возникает, когда история философии рассматривается как цивилизационное явление. Наличие идей при этом не отрицается, но их существование понимается иным образом – в виде существования и функционирования форм готового знания. Такой образ несравним с пониманием философского знания, философских идей в контексте рассмотрения истории философии как явления культуры.

В рамках цивилизационного образа философские идеи должны существовать в преобразованном виде, для которого будут доступны такие операции как употребление, использование и отсюда: накопление, сохранение, передача и т.д. Функциональное отношение к идеям превращает их в разновидность готового знания, которое имеет статус информационного продукта. Готовое знание, хотя и относящееся к историко-философским контекстам, присутствует в реальности общественного бытия и сознания в форме вполне вещных «конструкций». Готовое знание как вещную «конструкцию», можно переконструировать, упаковывать в информационные клише, передавать, использовать и т.д. В этом виде оно полностью отвечает требованиям цивилизационного функционирования и приобретает, как мы отмечали выше, информационный статус. Обладание информацией о ранее существовавших идеях, касающихся философского понимания тех или иных проблем, для современного функционера может иметь некоторое значение, хотя его значимость минимальна. Использование философских идей, в функциональных процессах – процессах «здесь и сейчас», ориентированных на подготовку и реализацию потребления того или иного вида, оказывается, мягко скажем, «экстравагантным», а точнее: неадекватным, явлением. Его некоторым оправданием может служить ссылка на оригинальность того, кто решил использовать философские идеи в текущих функциональных процессах. Другим допущением возможности этой ситуации может являться наличие какой-либо заявки со стороны, которая обнаруживается в виде спущенной «сверху разнарядки», целью которой является демонстрация внешним инстанциям социума того, что сам данный социум не чужд культуре. В том и другом случае статус историко-философского знания будет сведен к уровню «инородного тела», внутренне не совпадающего и не согласующегося со смыслом функциональных

процессов. Оценка его востребованности («надобности») может быть определена как востребованность музейного экспоната. «Музейный» статус философских идей может подтверждать чрезвычайно малую их востребованность в текущем развитии социума. В случае отношения к истории философии как цивилизационному явлению она оказывается бессильной сколько-нибудь существенно повлиять на текущие и перспективные процессы развития общественного бытия и общественного сознания. Придание информационного статуса истории философии формирует редукцию ее смысла: изъятие ее сущности, содержательности, а также предполагает манипулятивное отношение и использование для внешних по отношению к культуре целей и внешнему присутствию философских идей по отношению к вариантам мироотношения человека.

Глобализация и технизация социальных процессов, которые деформируют социальные процессы в процессы социумные, находит свое логическое воплощение в широкомасштабных трансформациях знания (включая и знание философское, историко-философское) в информационные продукты. В этом контексте востребованная реконструкция¹ философских идей и историко-философского процесса является «анти-информационным» явлением² и может выступить способом возвращения философскому знанию его собственно-культурного статуса. Такие реконструкции в условиях социумной деградации культуры востребованы в качестве основ активизации и актуализации развития науки, образования, политики, права и т.д. как явлений культуры. Эта задача существенно отличается от задач использования соответствующих текущих информационных блоков, касающихся состояния науки, образования, политики, права и т.д., функционирующих безлично и, в этом смысле, без участия собственно культурных потенций человека. Для самой философии как сферы развития человеческого мышления и деятельности на уровне разума такая реконструкция также внутренне необходима. Она позволяет восстанавливать и развивать смысл процессов, в которых человечество в его исторических шагах может обретать понимание себя и своих перспектив.

Владимир Возняк (Дрогобыч)

¹ Подчеркнем еще раз, что в данном случае реконструкция трактуется как процесс «оживления» философских идей, благодаря введению их в смысловые контексты современного бытия. Новые смысловые контексты открывают новые смыслы и значения этих идей и позволяют развиваться творческим потенциям созидания и понимания.

² Речь идет о недопущении превращения в информационные продукты того, что должно сохранить свой собственно культурный статус.

ЧЕМУ МОЖЕТ НАУЧИТЬ ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ?¹

«Круг жизни крестьянки очерчен ее коровами – Лизой, Чернушкой, Пеструшкой <...>, сынишкой Мартемом и дочкой Уршелью <...>. Философу так же интимно близки – бесконечность, познание, движение, чувственные законы <...>. И что для крестьянки ее покойный брат и дядя, то для философа – Платон, Спиноза <...>. Одно столь же действительно, как другое, но у последнего преимущество – вечность»

Г.В.Ф. Гегель

Формулировка, вынесенная в название нашего сборника, принадлежит выдающемуся русскому философу XX века Алексею Федоровичу Лосеву (1893-1988). «История философии как школа мысли» – так называлась его статья, опубликованная в журнале «Коммунист» (№ 11) в 1981 году; затем в 1991 году она была перепечатана в его сборнике «Философия. Мифология. Культура». В завершение статьи А.Ф. Лосев пишет: «История философии – это та школа мысли, без которой не может быть полноценной философской культуры, служащей в конечном счете базой духовной культуры вообще» [8, с. 508].

Итак, *философская культура* является базой («в конечном счете») *духовной культуры* вообще. И это – предельно серьезно. Все нынешние сетования, причитания, жалобы на «низкий уровень духовности», честно говоря, надоели. Поскольку весьма редко можно встретить адекватное понимание того, что есть искомая и вопрошаемая «духовность», более того – «духовная культура». Зато хочется полностью согласиться с М. Хайдеггером: «Признаки последней оставленности бытием – провозглашение «идей» и «ценностей», потерянные метания призывов к «делу» и к *непременной «духовности»* (выделено мною – В.В.). Все это заранее втянуто в механизм обеспечения процесса упорядочения. Последний, в свою очередь, определяется пустотой бытийной оставленности, внутри которой расхождение сущего для манипуляций техники – к ней принадлежит и культура – оказывается единственным способом, каким пристрастившийся к себе самому человек еще может спасти

¹ Статья подготовлена в рамках проекта НАНУ-РГНФ «Генезис и пути развития русской и украинской философской мысли» (постановление Президиума НАНУ № 162 от 12.03.2013 г.).

свою субъективность, взвинтив ее до сверхчеловечества» [14, с. 187-188]. – Иными словами, призывы к духовности, более того – «непременной духовности», являются лишь следствием глубинной самоутраты человека. Мы растерялись в бытии, мы потерялись в бытии, бытие потеряло, оставило нас. Но ищем, не там, где потеряли, а где «освещено», – ищем в «духовности», а не в бытии, ищем в «обретении ценностей» в «привитии» ценностей, основательно позабыв истинное поле утраты и, соответственно, – поиска: бытие. Наше, собственно человеческое бытие в его глубинной соразмерности, причастности глубинам всеобщего, универсального, всеединого бытия. Коль скоро речь идет о бытии, то бытие надо *мыслить*.

Кстати, по поводу цитаты их М. Хайдеггера: именно история философии может основательно (т.е. – из самого основания) шаг за шагом отучать нас от *излишнего пристрастия к самим себе*.

Если философия – школа мысли, то *чему учат* в этой дивной школе? В мои студенческие годы (в 70-е) мы любили (и достаточно небезопасно для тех времен) шутить: «Партия учит, что газы при нагревании расширяются». Мы жили в эпоху тотального идеологического поучательства. И, слава Богу, не все стремились быть «первыми учениками». Насчет поучений, то хочется вспомнить слова великого И.В. Гёте из письма Ф. Шиллеру: «Мне <...> ненавистно всё то, что лишь поучает меня, не способствуя моей деятельности или не вдохновляет меня самым непосредственным образом» [5, с. 176]. История философии не поучает, а *учит*. И учит исключительно так, что самым непосредственным образом и вдохновляет, и «способствует нашей деятельности».

История философии непосредственно учит философии, поскольку является способом ее существования. История философии – не подготовка к философии, а сама философия в живой пульсации мысли. Философия – теоретическая рефлексия на предельные основания человеческого бытия в мире, тем самым она предстает *культурой мышления*. Следующие слова Ф. Энгельса как-то не очень модно в последние годы вспоминать (да и мало кто их теперь и помнит): «...теоретическое мышление является природным свойством только в виде способности. Эта способность должна быть развита, усовершенствована, а для этого не существует до сих пор никакого иного средства, кроме изучения всей предшествующей философии» [15, с. 366]. Я бы не согласился с автором в том, что *мышление как способность* является «природным свойством», – таким является *способность освоить мышление*. Но в остальном – совершенно согласен. Изучение истории философии – единственный способ *развития* способности

к теоретическому мышлению. Конечно же, Ф. Энгельс был знаком с такими словами Гегеля: «История философии показывает нам ряд благородных умов, галерею героев мыслящего разума, которые силой этого разума проникли в сущность вещей, в сущность природы и духа, в сущность бога, и добыли для нас величайшее сокровище, сокровище разумного познания» [3, с. 9].

История философии учит мышлению. Но: учит специфически – лишь в меру нашей готовности и способности *учиться*. Что значит вообще – *учиться*? Как полагает М. Хайдеггер, *учиться* – значит приводить себя и свои поступки в соответствие с тем, что к нам обращено *по истине*. Итак: во-первых, *приводить себя в соответствие*. С чем? С тем, что к нам *обращено*. Как обращено? – По истине.

История философии учит лишь *в меру своей обращенности* к нам. Посему *объектная форма* знания (внешняя, отчужденная, как голый результат для использования) ей противопоказана. Но учит история философии – лишь в меру нашей *готовности встретиться* с ней, готовности войти в адекватное и достойное поле *вопрошания*. И в ситуацию вопрошания как покаяния, метанойи, – *перемены ума*. Готовы ли мы *лишиться ума* прежнего, распротиться с ним, дабы обрести ум иной, настоящий? Если готовы, то тогда станем способны понять, что всё, о чем мыслили философы в прежние века, это – *всё о нас*, в конечном счете – для нас (хотя решали мыслью проблемы своей эпохи). Почему так? А потому, что, как свидетельствует Гегель, «...ход истории показывает нам не становление чуждых нам вещей, а *наше становление, становление нашей науки*» [3, с. 11]. История философии – это *наше собственное становление*. Так отнестись к истории (и философии – в том числе), значит покинуть «кочку зрения» обывателя и обрести – не точку, а *сферу* зрения, видения, внимания и *внятия рода человеческого*. И бытия как такового. «Обладание самосознательной разумностью, присущее нам, современному миру, не возникло сразу и не выросло лишь на почве современности, а его существенной чертой является то, что оно есть наследие и, точнее говоря, результат работы всех предшествующих поколений человеческого рода» [3, с. 10]. Именно поэтому философия – «наиболее бодрствующее сознание», а история философии «процесс последовательного пробуждения» [3, с. 42].

История философии учит нас *мыслить конкретно*. – Для обывателя такое выражение – вершина абсурдности. Для него «конкретное» – это наглядное, единичное («визьмеш в руку – маеш вещь»). А вот для Гегеля совсем не так. Конкретное – синоним единства многообразия. Вообще-то

говоря, *после* Гегеля употреблять слова «конкретное» и «абстрактное» по-старинке, как учит формальная логика, – совсем уж *некультурно*. Равно как и игнорировать гегелевское понимание понятия как единства всеобщего, единичного и особенного и не различать абстрактно-общее и конкретно-всеобщее. Не обязательно с Гегелем соглашаться, с ним можно и поспорить, но делать вид, что гегелевских идей по поводу этих категорий (именно: *категорий!*) и в природе не было – некультурно, безграмотно.

Значит, история философии – *отменная прививка от безграмотности и некультурности* в обращении с *понятиями*, категориями. Она учит мыслить конкретно, а не довольствоваться абстракциями, весьма односторонними и «тощими», по словам Гегеля, суждениями и оценками.

Вот, к примеру: всем известны слова Ф. Бэкона: «Знание – сила». Действительно, сила – да ещё какая. Правда, сие было ведомо и Сократу, утверждавшему, что люди поступают не так и творят зло лишь потому, что *не знают*, где лежит добро. И не желают самостоятельно искать, думать, мыслить, но желают знание о добре получить в готовом виде – как рецепт, инструкцию, заповедь.

Однако приведенная бэконовская формула непосредственно причастна к выработке самой сути новоевропейской парадигмы, у мировоззрению «фаустовского человека»: надо сперва подчиниться природе, чтобы господствовать над ней. Значит, цель – *овладение природой*, господство над сущим и распоряжение сущим при основательном «забвении бытия» (М. Хайдеггер). Для того и техника («аппаратура», как выразился господин Коровьев в «Мастере и Маргарите»). Как тут не стать «*узником своих же лабиринтов*» (М. Волошин)! Если действуешь по принципу «Да будет воля моя, не Твоя», – «век воли не видать». И немудрено тут же оказаться в заложниках собственных изобретений, творений, «вытворяний» (особенно – в истории).

Иная, не-бэконовская (собственно *христианская*) парадигма – «Да будет воля Твоя, не моя». Подчиниться Природе (всеобщему универсальному бытию, целостности мира), дабы *господствовать – над самим собой*, овладеть собой, становиться – собой, собственно – *человеком*. Ведь человек относится к миру не как *часть* к целому, он не часть природы, он есть *всеобщая сила (способ, способность)* самого бытия; посему его отношение к миру – *всеобщее ко всеобщему* (Гегель), всеобщее для всеобщего, – не для *себя* (как всеобщего; ежели «для себя» – тогда партикулярность), *для мира*. Человек есть *микрокосм*, но, по словам В.В. Библихина, «не в том только смысле, что он собрал в себе начала всего

мира понемножку, но главное в том смысле что он открыт миру и в нем не должно быть преграды, мешающей вместить все...» [1, с. 54]. Сообразовывать с целым – значит расплавлять преграды-перегородки, дабы вместить всё. Это не движение во вне, а сугубо вовнутрь, вглубь. Погружение в глубь самого бытия совпадает с трансцендированием вглубь души. Это – движение, шаг за шагом преодолевающее собственную частичность, *частичность* самости. Как тут не вспомнить Гегеля: части – лишь у трупа; у живого организма – не части, а *органы*. Как нам подсказывает язык, «часть» – есть нечто «насиленно оторванное, отгрызенное» [1, с. 155]. «Часть, до того как мы пришли ею распорядиться, прошла через травматический пункт уродства целого» [1, с. 160]. Целое есть *исцелённое*, спасённое. «Если часть откусана, отгрызена, то целое исцелено, здорово» [1, с. 155].

История философии учит нас видеть целостность мира, видеть целостно. Значит – шаг за шагом одолевая свою частичность, и в этом смысле – исцеляться. Зло – это болезнь. Частичное, партикулярное – изуродованное, больное. Движение к целому, к целому мира, к цельности мира, к бытию – *исцеление*.

Наша «самость» как непосредственное самобытие, считает С.Л. Франк, есть всеединство бытия, взятое в качестве *единичного*. «Самость», т. е. моя жизнь, как она изнутри есть для меня, для себя самой, – противится растворению в безусловном бытии и «ревниво оберегает свое собственное бытие». Однако это «противление» совершается *не против всеединства* и не вопреки ему (когда против – тогда начинается зло). Ведь в <...> *истинном* всеединстве должно было бы быть сохранено именно *всё* – и в том числе, следовательно, и в первую очередь, и наше собственное *самобытие*, во всей его полноте и метафизической глубине» [13, с. 423]. Моя «самость» не только не поглощается всеединством, она существует и *сохраняется* благодаря всеединству. Она «соткана» сплошь из него, возвращена им, сама является этим всеединством, взятым как единичное (оединченным всеединством), сама есть безграничное, существующее в конкретной форме ограниченного. Ведь «самость» порождается всеединством отнюдь не ради безличного и безразличного растворения в нем.

Когда же «самость» *забывает о своем родстве* и происхождении, о своей истинной родине и природе, противопоставляет себя иным «самостям» и всеединству бытия как таковому, полагая *саму себя* мерилем истины, будучи всецело озабочена *поисками «своего»*, – тогда в мир приходит зло.

Образуется «трещина во всеединстве» (С.Л. Франк). Как совершенно точно замечает Гегель, зло «есть не что иное, как дух, ставящий себя на острие своей единичности» [4, с. 26]. При этом в «ситуации зла» или «в состоянии зла» самость *не теряет своей имманентной свободы*, не утрачивает своей природы как «оединченного всеединства», но действует *противно* как своей природе, так и сущности всеединого бытия. Вот в чем секрет ужасающей силы зла: не имея собственного «источника питания» (зло – не субстанциально), оно *вооружается силой и мощью всеединства*. Оно живет и действует, злодействует и побеждает за счет «онтологического хищения» (С.Н. Булгаков), *за счет другого и против другого*, за счет всего и против всего.

Владимир Соловьев дает такое определение положительного всеединства: «Я называю истинным, или положительным, всеединством такое, в котором единство существует не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное, отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается, таким образом, *пустотой*; истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как *полнота бытия*» [12, с. 552]. Итак, зло может исходить не только от одуревшей «самости», нанизавшей себя на острие своей отделенности, но и от «единства», которое во имя себя самого стремится подавить или поглотить единичное. Подобного рода «единство» очень похоже на излюбленную категорию рассудочного сознания – «абстрактно-общее». Правда, зачастую утверждение «ложного, отрицательного единства» оказывается как раз результатом активности ослепшей от самоутвержденчества «самости», которая подменяет собой действительное всеединство, возводя саму себя в абсолют, ставя себя на место Бога, – тем самым подминая под себя всё и вся.

В *истинном всеединстве* ничего не приносится в жертву: ни частное, ни всеобщее. В то же время между ними, – если речи идет об истинном всеединстве, – не может быть и, так сказать, «либерального» отношения: «сам живи и жить давай другому». В сфере *действительно истинного* нет места для подобного рода логики, меркантилизма, мелкой торговли, – нет места для нашего столь привычного «с одной стороны, с другой стороны». Здесь – совершенно иной настрой мысли, иной способ узрения и осуществления сущности. Нет «частного» и «всеобщего», *между* которыми следует установить какие-то связи (это – движение по внешнему контуру). Есть – *одно*, которое в своем саморазличении, саморазвитии полифонирует, будучи, говоря словами С.Л. Франка, «антиномистическим монодуализмом».

Дело не в том, что «частное» и «всеобщее» должны жить мирно, уступая друг другу место. «Частное бытие идеально или достойно, лишь поскольку оно не отрицает всеобщего, а дает ему место в себе, и точно так же общее идеально или достойно в той мере, в какой оно дает в себе место частному» [11, с. 361]. Итак, дать «место в себе» другому, *вместить его*, а не просто чуточку «подвинуться». *Вместить в себя всё* – для того чтобы наконец-то *стать собственно собой*.

Поэт Максимилиан Волошин всё это знает, понимает, видит. Так и умеет жить: *«Весь трепет жизни всех веков и рас Живет в тебе. Всегда. Теперь. Сейчас»* [2, с. 82].

Опыт «всех веков и рас», опыт всей вселенной уже дан каждому «я» – но как? – А вот именно *в качестве этого «я»*. Как говорит К.А. Свасьян, мир, который спит в камне, просыпается в звере, – *осознает себя во мне*, в моем сознании. Тот же самый мир, бытие как таковое – *сознаёт себя во мне*, мною. Вот почему история философии показывает нам наше становление, а не становление «чужих нам вещей». Но вот дано ли это «я» самому себе как *сознание мира?*

Универсальными силами всеобщего, силами рода «человек» каждое «я» овладевает *нерефлексивно*, – овладевая речью, осваиваясь среди людей, присваивая *формы* человеческой жизнедеятельности, общения, воплощенные в культуре. Сквозь эти формы представлен и «опыт универсума», *бытия*. А овладев, далее это эмпирическое «я» – *использует* сей опыт кто во что горазд, преимущественно – ради частичного, частного. Но вот *способностью быть собственно человеком*, а не представителем (экземпляром) рода «человек», умением становиться и быть человеком, *сознательно жить жизнью всех* и свое *для-себя-бытие* удерживать как сознательно снятое противоречие *бытия-в-себе* и *бытия-для другого* (вспомним Гегеля) – *нерефлексивно* нельзя, *не получится*. Здесь требуется *сознательное усилие*, «годы учения», собственно – «школа» (не школярство, а именно – *учение*), в том числе – *история философии как школа мысли*. Только на этих путях возможно пресуществование, пересоздание, *преображение себя*. И тогда *собой* можно преобразить зло. – Максимилиан Волошин так говорит об этом: *“Поймите сущность зла. Не бойтесь страсти. Не противьтесь злему Проникнуть в вас: Все зло вселенной должно, Приняв в себя, Собой преобразить”* [2, с. 36].

А вот учиться мы не желаем. Хотелось вспомнить слова К. Маркса: «Победы техники как бы куплены ценой моральной деградации. Кажется, что, по мере того как человечество подчиняет себе природу, человек

становится рабом других людей либо же рабом своей собственной подлости» [10, с. 4]. Не техника виновата, и это прекрасно понимает М. Волошин. Человек не желает учиться уму-разуму, не желает одолевать собственную подлость: *“Мы ищем лишь удобства вычислений, А в сущности не знаем ничего”* [2, с. 49]. *“Мы все родились с вывихом сознания. Наш ум пленен механикой машин”* [2, с. 565]. Учение – есть преодоление пленения ума, *лености (тленности) ума*. Ведь учиться (вспомним) – не что иное, как приводить свои дела и поступки *в соответствие* с тем, что есть истинное, существенное.

Зло – не в технике самой по себе, а в потрясающей *неразвитости* человека и собственно человеческого в нем. Застал бы М. Волошин современный всплеск прорыва в технологиях, и что бы сказал?.. Наверно, то же, возможно – *резче и злее*. Удивительный прогресс в информационных технологиях в наши дни создает новые реалии (в том числе и риски) человеческой жизни, но в сущностных измерениях здесь нет *ничего принципиально нового*: человек всегда так или иначе изобретал и создавал новые орудия, машины, технологии как средства осуществления жизнедеятельности, и эти средства всегда тяготели к тому, чтобы *оторваться* от индивидов и начать *господствовать* над ними. Кстати, первой “машиной”, что изобрели люди, и которая тут же заставила своих изобретателей и создателей *верой и правдой служить* себе, было *государство*, по поводу природы которого у М. Волошина не было никаких иллюзий. Как замечательно раскрыл Э. В. Ильенков, за отношением человека и «машины», человека и технологии кроется его, человека, *отношение к самому себе*, – другими словами, технология – лишь посредник между людьми: человек, имея дело с «машиной» (технологией), в действительности всегда имеет дело с другим человеком, ее создателем и хозяином [см.: 6, с. 29-41]. Итак, не «машина» властвует над людьми. Просто так устроены человеческие отношения (социально-экономические, политические и др.), что через определенные структуры, которым информационные технологии обеспечивают небывалый простор, осуществляется *господство* одних людей (меньшинства) над другими. Чиновники, бюрократический аппарат – тоже «машина». Г.В. Лобастов справедливо и точно утверждает, что бюрократический аппарат – «особая историческая форма воплощения ума, воплощения не в материал природы, а в ткань самой жизненно-человеческой действительности. Сложнейшая машина, где деталями и винтиками служат сами индивиды, чей товар – ‘присутствие за бюро’ и передача информации с элементами штампованного

видоизменения (удержание или наращивания) рецептурно-трафаретных смыслов <...> Система бюрократии как определенное, соответствующее особым историческим условиям воплощение столь же исторической формы ума, достаточно легко может быть 'перекодирована' в виртуально-электронную форму – тенденция к чему заметна сегодня в формах движения денег, в формах электронной передачи деловой информации и т.п.» [7, с. 197].

История философии – это *школа общего дела*. «Общее дело всегда есть! Это дело, которое делали Сократ и Платон, Галилей и Ньютон, Моцарт и Бетховен, Кант и Гегель, Достоевский и Н.Федоров. Это мировая философская, научная и художественная культура, которая и составляет субстанцию человечности. Она и есть сама ЧЕЛОВЕЧНОСТЬ. Так берите ее себе! И сейчас она всем доступна. Нет, не хотят брать» [9, с. 477].

Развитие информационных технологий радикально увеличивает возможности *манипуляции* человеческим сознанием. По моему мнению, единственный адекватный выход в этой ситуации – не ограничение информационных воздействий или доступа к Сети, а формирование субъектной способности противостоять манипуляциям, умение не становиться объектом манипуляционных технологий. Основа такой способности – наличие самостоятельного критического мышления, истинной культуры чувств, нравственной культуры, на формировании которых образование и имеет, наконец, возможность сосредоточиться. Если ученик – объект обучения и воспитания, то он так или иначе становится превосходным, послушным, податливым объектом любых манипуляций через информационные технологии, любых вмешательств в его сознание и подсознание (ведь он уже и так является объектом всевозможных педагогических манипуляций). Если же ученик – полноценный и полноправный субъект обучения и воспитания, то подвергнуть его манипуляционным воздействиям со стороны различных медиаструктур весьма непросто. А где самостоятельное, развитое, истинное мышление, – там и развитая нравственная культура, изысканность собственно человеческих чувств. Культура чувств способна серьезно и эффективно сопротивляться информационно-манипуляционным воздействиям. Если же культура в процессе образования учениками усваивается в виде объектаматериала (и тем самым стремительно теряет измерения собственно культуры, то есть того, что способно сотворять и сохранять человеческое в человеке), то обезчеловечивание человека – теперь уже при помощи всей мощи информационных технологий – приобретает широту и ускорение. Не

информационные технологии и доступ к ним виноваты, это человек с человеком делает свое черное дело. Инфернальные силы отчуждения могут править бал лишь в силу того, что человек это позволяет, этому способствует, порой и сам не подозревая, что выступает проводником страшных сил, печать которых он уже видит на собственных детях.

Повторяю: если содержание образования (культура) – всего лишь материал для усвоения, всего лишь объект для использования, потребления, оснащения, вооружения, – дети будут искалечены (то есть – развиты, но односторонне, ущербно, частично, уродливо), в том числе и при помощи информационных технологий. Когда же активирована субъектность культуры – совсем другое дело.

Именно история философии, понятая как «наше собственное становление», а не становления чуждых нам вещей, учит пробуждать субъектность культуры и вводить ее в состав живой человеческой субъективности.

Ведь вот что способен сделать настоящий учитель: так провести свой урок, чтобы после него ученик не ринулся с целью релаксации пить пиво с друзьями, а непременно пошёл бы в библиотеку, или же – припал к компьютеру чтобы «сходить в Лувр», «в Эрмитаж» и т.п., с целью дочитать, досмотреть, до-услышать, до-мыслить, до-пережить то, что началось на уроке и непременно должно быть продолжено – не потому, что «училка требует», а потому, что без этого жить и дышать неинтересно и даже как-то и невозможно. – Слабо нам такие уроки проводить, такие лекции читать?.. Чтобы наши ученики подсели на российский канал «Культура» в Интернете, а не на игры, чтобы их тянуло в Коктебель, к Максy, в Дом Волошина, а не «на Канары»... Очевидно, – слабо.

Вот здесь нам информационные технологии и в помощь, но лишь при условии ориентации на разворачивание сути дела именно в таком направлении. Настоящие учителя (и умные родители) способны так построить личностное общение своих детей (и с ними), так вовлечь в их и в такой тонус общения, что никакие «Одноклассники» или «В контакте» не смогут заменить и вытеснить радости общения глаза в глаза. Ведь известно: нам приходится довольствоваться суррогатом при отсутствии настоящего. Так что беда не в наличии этого суррогатного, – беда в отсутствии настоящего, истинного. В отсутствии самой потребности в истинном, настоящем. Это верно и насчёт наиболее посещаемых, как свидетельствует статистика, сайтов сомнительного (вернее, несомненно грязного) содержания.

Отчужденное, извращенное состояние человека и его мира – конечно же, *торжество зла*, разложение образа человека. Но и в этом состоянии, кстати, исторически неизбежном, происходила и *выработка человеческого в человеке*. Недаром Маркс называл отчуждение *формой* (хоть и антагонистической) *развития способностей* рода «человек». И выход не в отбрасывании, уничтожении, подавлении, разрушении и т.п. «мира отчуждения», а в пре-одолении его. *В извлечении уроков*. А вот с этим у людей, как замечает Максимилиан Волошин, имея в виду первую мировую войну, всегда проблемы: «*Так кончилась предродовая схватка, Но в этой бойне не уразумели, Не выучились люди ничему*» [2, с. 43]. Не выучились, а жаль. Значит, обречены на повторение – уже не *учебы*, а именно *бойни*. Сколько крови пролили христиане, воюя между собой в Европе в XVII веке за истинную церковь (более 15 миллионов человек), чтобы в конце концов научиться веротерпимости и возвести ее в закон. Хотя и в современном мире с веротерпимостью весьма непросто. Сколько еще крови надо пролить, чтобы *научиться* уважать, ценить и боготворить всё живое? Извлекли ли нынешние украинские неонацисты, уже представленные в парламенте, урок из крови десятков тысяч невинно убиенных бандеровцами в годы, по их словам, «национально-визвольних змагань»? Скольким еще подросткам надо искалечить психику и жизнь, отвадить их от собственного дома, продолжая орать на них дурным голосом за любую провинность? И сколько еще миллионов юных душ потребуются искалечить, чтобы понять, что так, как мы учим в современной школе (и в университете), – *учить нельзя?*.. Когда же мы *научимся учиться*? Иными словами, – мыслить? Любая работа будет проклята, если ей не предшествует **труд мысли** (В.В. Библихин).

История философии может научить *быть человеком*, вернее – *становиться человеком*.

И неужели *навсегда* прав Бернад Шоу: «Главный урок истории заключается в том, что никто не извлекает уроков из уроков истории?»

1. Библихин В. В. УЗНАЙ СЕБЯ / В. В. Библихин. – СПб. : Наука, 1998. – 577 с. – (Слово о сущем).
2. Волошин Максимилиан. Собрание сочинений / Максимилиан Волошин. – Т. 2. Сочинения и поэмы 1891-1931 / под. ред. В. П. Купченко и А. В. Лаврова. – М. : Эллис Лак 2000, 2004. – 768 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столлнер] // Сочинения / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Партиздат, 1932. – Т. IX. – 313 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столлнер]. – Т. 3. Философия духа. – М. : Мысль, 1977. – 408 с. – (Философское наследие).

5. Гете И.-В., Шиллер Ф. Переписка: в 2 т. Т.2 / Пер с нем и коммент. Е.И. Бабанова. – М. : Искусство, 1988. – 587 с. (История эстетики в памятниках и документах)
6. Ильенков Э. В. Об идолах и идеалах. 2-е изд / Э. В. Ильенков. – К. : Час-Крок, 2006. – 312 с.
7. Лобастов Г. В. Философско-педагогические этюды / Г. В. Лобастов. – М. : Микрон-принт, 2003. – 329 с.
8. Лосев А. Ф. История философии как школа мысли / А. Ф. Лосев // Философия. Мифология. Культура / А. Ф. Лосев. – М. : Политиздат, 1991. – С. 493-508. № 11, 1981.
9. Мареев С.Н. Мыслить... (избранные статьи последних лет). – М. : Изд-во СГУ, 2011. – 587 с.
10. Маркс К. Речь на юбилей “The People's Paper”, произнесенная в Лондоне 14 апреля 1856 года / Маркс К. // Сочинения. Изд. 2 / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Т. 12. – М. : Госполитиздат, 1958. – С. 3-5.
11. Соловьев В. С. Красота в природе / В. С. Соловьев // Сочинения: в 2 т. / В. С. Соловьев. – Т. 1. – М. : Мысль, 1990. – С. 351-389. – (Философское наследие).
12. Соловьев В. С. Первый шаг к положительной эстетике // В. С. Соловьев // Сочинения: в 2 т. / В. С. Соловьев. – Т. 2. – М. : Мысль, 1990. – С. 548-555. – (Философское наследие).
13. Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / С. Л. Франк // Сочинения / С. Л. Франк. – М. : Правда, 1990. – С. 183-559. – (Приложение к журналу “Вопросы философии”).
14. Хайдеггер М. Преодоление метафизики / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Библихин] // Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – С. 177-191. – (Мыслители XX века).
15. Энгельс Ф. Диалектика природы / Ф. Энгельс // Сочинения : изд. 2. / К. Маркс, Ф. Энгельс. Т. 20. – С. 339-626.

Олег Соловьев (Новосибирск)

ДИСКУРСИВНЫЕ ПРАКТИКИ КАК СПОСОБ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИХ ЗНАНИЙ

Рассмотрение историко-философской интерпретации текстов в непрерывной динамике, суммирующей самые разные её достижения, позволяет говорить о *процедуре понимания* как о способе познания, способе исследования семиотических объектов. Поскольку рефлексия имеет множество уровней, процедура понимания при рефлексивном осмыслении также представляется многоуровневой, многосторонней, многоплоскостной. В процедуре понимания философских текстов В.П. Горан выделяет три взаимосвязанные, но одновременно самостоятельные стороны: грамматико-языковую, предметно-содержательную и субъектно-историческую. Они соответствуют определённым задачам исследования, решением каждой из которых достигается известный уровень понимания, что в свою очередь предполагает необходимую филологическую, общеполитическую, теоретическую и научно-историческую подготовку [1, с. 92-93].

Понимание подразумевает, что мы имеем дело с содержанием, выраженным знаком (словом, текстом). Исследование не может быть начато, если учёный не владеет тем языком, в системе которого существует семиотический объект. Кроме этого, чтобы понимать смысловое содержание знака, мы должны знать, к какому предмету, идеальному или материальному, обозначаемое содержание относится. Предметно-содержательное понимание реализуется в виде ответа на вопрос «Что мы понимаем?» и допускает абстрагирование от того, чьи результаты творчества подлежат пониманию. Изучение происхождения знаний, целей и мотивации усилий автора текста (в общем случае – творца семиотического объекта, субъекта исторического действия) по решению именно тех задач, которые он ставил перед собой в контексте событий и духа его времени, требует учёта исторических условий творческой деятельности. Субъектно-историческое понимание исходит из ответа на вопрос «Понимать кого?».

Очевидна относительность описанных В.П. Гораном сторон понимания. Занимая рефлексивную позицию по отношению к деятельности, направленной на изучение философского текста (исторического документа, литературного произведения, явления языка и т. п.), мы убеждаемся, что полноценное владение языком эпохи, внутри которой существует семиотический объект, невозможно без самого широкого социокультурного приобщения к традициям и образу жизни и мышления изучаемого времени и народа. А это означает, что субъектно-исторические условия возникновения текста не могут быть осмыслены, если мы не знаем предметно-содержательной стороны семиотического объекта. Означаемое содержание, тем не менее, тоже никогда не было бы объективировано именно в такой знаковой форме, с какой мы имеем дело в своём исследовании и которую понимаем, без наличия достаточных объективно-исторических предпосылок в целом и субъективно-личностных в частности. Таким образом, вопрос «Что мы понимаем?» диалогичен по самой своей природе. Он подразумевает наше обращение к незримому дальнему собеседнику, который опять же конструируется нами, конструируется как автор текста со своими переживаниями, мотивациями, стремлениями, объективными условиями исторического существования, то есть как субъект семиозиса, способный породить и породивший доступные нам и поныне семиотические объекты.

Зримое представление о характере этой конструкторской работы, преодолимом «инстинкте вечных сопоставлений» даёт А.Ф. Лосев в предисловии к «Истории эстетических учений». Подготавливая курс не только для философов, но и для работников культуры, литературоведов,

обществоведов, историков, музыкантов и художников, учёный преследовал двоякую цель – быть на высоте современного состояния науки и доступно и свободно изложить академические знания. А.Ф. Лосев признаётся, что ему было легко говорить о мистицизме Платона, романтике Новалиса, мифологии Рихарда Вагнера, но не легко было понять интимно-эстетический опыт рационалистов, логицистов, всякого рода интеллектуалистов и естествоведов. Ещё труднее было излагать его так, чтобы у студентов после занятий оставалось живое и убедительное впечатление о том, что когда-то было моментом в истории и что заставляло людей мыслить именно так, а не иначе. Именно поэтому для учёного «было очень важно, что Сократ перед смертью хотел заниматься музыкой, что Эпикур посещал храм, что Декарту постоянно снились чёрные пропасти, что Гегель называл своё логическое понятие “ночью божественной мистерии”, что Дарвин был церковным старостой, а Менделеев – тайным советником и директором департамента, что Кант занимался онанизмом, а Байрон – педерастией». В своё «оправдание» А. Ф. Лосев замечает следующее: «Вероятно, многим эти “анекдоты” покажутся посторонними и неинтересными в историко-философском труде, но я должен признаться: часто, очень часто я просто не мог преодолеть в себе этого инстинкта вечных сопоставлений; и уж не знаю, стремление ли быть понятным и живым рассказчиком, или ещё какой другой метафизический аффект действовал во мне, но это – факт, факт моей внутренней работы, как бы к нему ни относиться» [3, с. 324].

Историк философии такого масштаба как А.Ф. Лосев оценивал своё «увлечение» субъектно-исторической (а в некоторых моментах попросту субъективно-личностной) стороной понимания как необходимую часть историко-философского исследования. Он вполне осознавал опасности проводимого им восполнения: опасность подмены действительного субъекта истории, автора философского текста вымышленным в ходе интерпретации анекдотическим персонажем, опасность исключительной субъективности собственного понимания историографических и биографических фактов и, как следствие, утраты объективности получаемых знаний. В то же время он не мог ограничиться одним только адекватным изложением и анализом источников. Рассказывая о Сексте Эмпирике, А.Ф. Лосев сопоставлял его со скептиками других культур и цитировал «аккуратного, благовоспитанно-рассудочного Монтеня» и «психологически-развратного Анатоля Франса». Он полагал, что иные анекдоты из Гомера гораздо ярче обрисуют эпос, да и всю античность, чем иное очень учёное и абстрактное изложение.

Кинорежиссёр привыкает смотреть на мир сквозь рамку кадра, вырезающего из него отдельные куски и задающего движению точку отсчёта; художник и фотограф четвертуют диахронию в синхронном пространстве; учёный-гуманитарий преобразует окружающий его мир в тексты с различным смысловым содержанием. Воздействуя на объект исследования, вступая с ним в диалог, он высвечивает своеобразие своей психологии и направленность познающего сознания. Интенционально поставленный вопрос «Что мы понимаем?» (предметно-содержательная сторона понимания) неумолимо ведёт его к вопросу «Понимать кого?» (субъектно-исторической стороне), а от него к вопросу «Понимать как?» – стороне не только грамматико-языковой, но и в значительной степени ментальной, социально-психологической. Философско-культурологический анализ культур-интендумов, проведённый нами в работе «Понимание и культура», показал, что семантический на первый взгляд вопрос «Понимать что?» на проверку оказывается вопросом прагматическим и требует восполнения в синтактике ответов на вопросы «Понимать кого?» и «Понимать как?».

На взаимосвязь всех трёх сторон процедуры понимания в работе с философскими текстами обращает внимание и В.П. Горан. Он пишет: «...каждая из них в отдельности входит в качестве необходимой, но не единственной стороны понимания, а следовательно, не исчерпывает полноту всей ситуации с пониманием, взятой в целом. Грамматико-языковое понимание есть всего лишь условие возможности предметно-содержательного понимания. Это последнее тоже не только не исчерпывает само по себе проблему понимания в историко-философском исследовании, но и не может достичь полноты решения всей проблемы без субъектно-исторического понимания. Только взаимодополнение результатов усилий, реализуемых во всех трёх направлениях, может в итоге обеспечить адекватность понимания того или иного историко-философского феномена. Причём это взаимодополнение обеспечивается не внешним соединением, наподобие арифметического складывания готовых результатов, полученных независимо друг от друга на каждом из названных трёх направлений. При получении результатов на каждом из них необходима их взаимоувязка посредством проверки результатами на остальных направлениях и в случае при этом неувязок – взаимной корректировки» [1, с. 99].

Стремясь к наиболее полному и всеохватному пониманию, историк философии дополняет одну исследовательскую процедуру другой и не только дополняет, но и редуцирует субъектно-историческое понимание к

предметно-содержательному, поскольку «и в случае ориентации историка философии на достижение субъектно-исторического понимания его внимание направлено опять таки на соответствующие особенности содержания сознания исследуемого философа, а это содержание не может не быть предметным в том широком смысле этого слова, которое определяется невозможностью для сознания не быть интенциональным, т. е. иметь предметную направленность независимо от того, является ли предмет его внимания объективно реальным или же это только продукт его фантазии» [1, с. 100].

Приступая к детальному исследованию философского творчества, историк философии исходит из предположения, что сложилось у него в результате его собственной подготовки как специалиста, круга общения, практики работы и решения научных проблем. Как отмечалось выше, поле предположения представляет собой универсум социальных эстафет, благодаря которым учёный способен включиться в исследовательскую деятельность и совершать познавательные процедуры. Двигаясь в герменевтическом круге, учёный-гуманитарий, интерпретатор, историк неоднократно возвращаются к уже осмысленному, сверяя свои выводы с пониманием того нового, что открылось в ходе исследовательской работы. Понимание не может стать методом научной работы, но процедуры понимания, рефлексивно организованные в восходящем движении (с лёгкой руки Гегеля воспринимаемом нами как движение по спирали, но, по всей видимости, имеющем топологию ленты Мёбиуса), могут рассматриваться как общеметодологическое руководство к действию – способ исследования, осуществляющий критику источников и распредмечивание смысла.

Семиотическое пространство может быть описано как многослойное пересечение различных текстов, вместе складывающихся в определенный пласт, со сложными внутренними соотношениями, разной степенью переводимости и пространствами непереводимости [4, с. 30]. Обнимая мир социума и природы, семиотическое пространство претендует на то чтобы вместить весь человеческий мир. «Реальность», расположенная за этим пластом, организована разнообразными, а не одним-единственным языком; это могут быть как естественные, так и искусственные (машинные) языки, язык художественной литературы, театра, живописи, кино. Соотношения между ними, соотношения переводимого и непереводимого настолько сложны, что понимающему субъекту открываются как бы окна в семиотическом пласте – окна, распахнутые в реальность, находящуюся за пределами языка, объективную реальность. С ней «играет» мир семиозиса,

динамическая природа которого, на наш взгляд, наиболее полно представлена понятием дискурсивной практики. «В некоторых случаях, — замечает герой рассказа А.С. Грина “Крысолов”, — лицо и слова неразделимы». Дискурс может быть развёрнутым, богатым, всеохватным: приятно иметь дело с прекрасным ритором, человеком не только знающим, но и умеющим провести смелые параллели, восполнить текст до целой совокупности вмещающего его контекста. Дискурс может быть кучым, бедным, односторонним: тогда мы обращаем внимание на косноязычие, недостаток ума или короткую память.

Филологами и философами культуры высказано мнение, что язык создаёт свой мир. Подобно тому, как в архитектуру византийского храма Св. Софии вошли колонны, извлечённые из античных руин Эфеса и Баальбека, а в христианские «центоны» — строки античных поэтов, идеи Платона и Аристотеля оформляют господствующую идеологию средневекового мира и вместе с христианством переживают смену империй и царств Нового времени. Внутри исторического целого эпох модерна и постмодерна они снова и снова обретают смысл, позволяющий говорить о философии как о двух тысячах лет вариаций на темы из Платона, о вечных объектах, общечеловеческих ценностях, неисторических сущностях и т. п.

Замечено, что все люди, даже не подозревая об этом, делятся на последователей Платона и Аристотеля. Платон полагал неизменным мир подлинного бытия сущностей, Аристотель был уверен в его становлении, энтелехии. Со своей стороны, заметим, что все люди, конечно же, не могут иметь отношения к платонизму или аристотелизму в современной форме этих учений. Однако дискурсивная практика такова, что мы можем приписать человеку то или иное значение — в данном случае, быть последователем Платона или Аристотеля, даже если он сам не подозревает об этом. Мы втягиваем его в то семиотическое пространство, какому принадлежим сами, и тем самым награждаем характеристиками, неизвестными и в действительности прежде не свойственными индивидуальности нашего собеседника, ведь носителем известной философии наш собеседник становится, что называется, у нас на глазах, в процессе живой коммуникации с нами. Для нас это тот самый случай, когда лицо и слова неразделимы: мы читаем собеседника как целостный текст, принадлежащий знакомой нам предметной области. Тот же, кто не желает участвовать в подобных играх, отмалчивается и старается никоим образом не проявлять своего отношения, хотя сама немота выразительнее красноречия свидетельствует об определённом отношении к

происходящему. Драму «Борис Годунов» А.С. Пушкин завершает ремаркой «Народ безмолвствует» — грозным предзнаменованием смутного времени и раскола.

Различные дискурсивные практики ведут к различному пониманию. Общеизвестная поговорка «В спорах рождается истина» популярно излагает семантические возможности языковой игры. Очевидно, что истина, то есть взаимопонимание, рождается далеко не во всех спорах, а если и рождается, то не только в них. И всё-таки именно при ведении дискуссий, в ходе научного обсуждения обнаруживается, как работает механизм понимания. Рассмотрим несколько мнений, высказанных в связи с «одной любопытной опечаткой» в «Феноменологии духа» Гегеля. Речь идёт об одном из фрагментов введения, который, по мнению переводчика В.И. Коротких, в первоначальном (гегелевском) варианте текста «просто непонятен». В первом, а также в осуществлённых под редакцией Й. Шульце втором и третьем изданиях «Феноменологии духа» читаем: «und wir begreifen nur das Formelle desselben oder sein reines Entstehen» [2, с. 188]. В более поздних изданиях Г. Лассона в тексте появляется редакторская конъектура и вместо «wir begreifen nur» предлагается читать «wir nur begreifen»: «und wir nur begreifen das Formelle desselben oder sein reines Entstehen». Перенос наречия «nur» (только) меняет смысл фрагмента. Если первоначальный перевод выглядит как: «и мы имеем понятие только о формальной стороне его или о чистом возникновении», то отредактированный фрагмент в переводе В.И. Коротких звучит следующим образом: «но только нам доступно понимание его формы или чистого возникновения». Переводчик мотивирует это тем, что, с его точки зрения, наречие «nur» следует поставить не перед глаголом «begreifen» (понимаем), а перед местоимением «wir» (мы), подчёркивая единственность субъекта, которому доступно понимание, как следствие того, что именно мы занимаем более «удобное» место в структуре предмета «Феноменологии».

Возражения Н.В. Мотрошиловой основываются на том, что гегелевская «Феноменология», конечно же, имеет дело с человеческим («нашим») сознанием, но в данном фрагменте текста эта тема совсем не вводится, не разбирается и не имеется в виду: «её произвольное, надуманное включение в контекст фрагмента не только не помогает разъяснению сути проблемы, но запутывает дело» [5, с. 195]. Оппонент не принимает «языковой игры» переводчика. Н.В. Мотрошилова таким образом организует дискурсивную практику, что, оставаясь в границах одного и того же контекста — сочинения Гегеля, защищает кардинально иной смысл того, что

хотелось сказаться в процитированном фрагменте. Дело, с точки зрения Н.В. Мотрошиловой, видится в следующих оттенках проблемы, рассмотрение которых не случайно завершает у Гегеля введение в «Феноменологию духа»: «а) по сравнению с “первыми”, непосредственно опытными предметами сознания при повороте внимания к самому сознанию возникает “вторая предметность”; б) первая предметность – предметность “в себе”; вторая – бытие этого “в себе” для сознания – “для-нас-бытие”; в) возникновение второй предметности и её отличие от первой может совершаться “за спиной сознания”; г) но оно может стать предметом специального – именно феноменологического, добавим мы, интереса; это новое содержание, являющееся сознанию и имеющееся для него, феноменология может понять, уразуметь (*begreifen*) *только* (*nur*) в формальном аспекте, т. е. в чистом генезисе и “*nur*”, “только”, по моему убеждению, касается здесь лишь данного конкретного оттенка» [5, с. 195]. Более того, данный конкретный смысловой оттенок цитаты знаменует собой, по мнению оппонента, смысл самой феноменологии и феноменологической установки. Именно такое понимание смысла данной цитаты «подходит для характеристики феноменологии и Гегеля, и Гуссерля, и других авторов» [5, с. 195].

Налицо две различные дискурсивные практики, осуществляемые переводчиком и его оппонентом. Они вызваны к жизни редакторской конъектурой, обусловленной имманентными семантическими возможностями языковой игры, в которую может быть «втянут» первоисточник. Н.В. Мотрошилова не допускает расширительного толкования смысла «просто непонятного» переводчику фрагмента введения. В действительности при такой практике смысл фрагмента ещё более усиливается. Происходит это не за счёт произвольной (или, во всяком случае, слабо оправданной) перестановки слов в первоисточнике, как это предлагает сделать В.И. Коротких, а путём сужения возможностей рационального истолкования оригинального текста, что, в свою очередь, как ни странно это может показаться на первый взгляд, приводит к расширению его контекста. Дискурсивная практика понимания проблемы оппонентом шире не потому, что так захотелось интерпретатору, ведь и переводчик пытается реконструировать смысл фрагмента в контексте всего произведения, а скорее в силу исторического развития феноменологии как философского учения. Случайно найденная поэтом на карманном ноже пылинка дальних стран заставляет удивляться и закутывает мир в цветной туман... Оппонент в вышеприведённом отрывке из работы Гегеля видит

краткое обозначение смысла самой феноменологии и феноменологической установки. Судить, кто из них прав – переводчик или оппонент, Й Шульце или Г. Лассон, и что вообще имел в виду Гегель, обозначает принять ту или иную дискурсивную практику истолкования мысли немецкого идеалиста.

1. Горан В. П. Процедура понимания в историко-философском исследовании // Вестник НГУ. Серия: Философия. – 2006. – Т. 4. – Вып. 1. – С. 92–103.
2. Коротких В. И. Об одной любопытной опечатке в «Феноменологии духа» Гегеля // Историко-философский ежегодник. 2004. – М.: Наука, 2005. – С. 187–192.
3. Лосев А. Ф. История эстетических учений // А. Ф. Лосев. Форма – Стиль – Выражение. – М.: Мысль, 1995. – С. 321–404.
4. Лотман Ю. М. Культура и взрыв / Ю. М. Лотман // Семиосфера. – СПб.: Искусство–СПб, 2004. – С. 11–148.
5. Мотрошилова Н. В. В ответ на реплику В. И. Коротких // Историко-философский ежегодник. 2004. – М.: Наука, 2005. – С. 192–195.

Віталій Даренський (Луганськ)

«ЗАХІДНИЙ» ТА «СХІДНИЙ» ТИПИ ФІЛОСОФСЬКОГО ПІЗНАННЯ

Філософія являє собою різновид експериментального знання, проте, зрозуміло, «експеримент» тут зовсім іншого типу, ніж у науці. Якщо в науці предмет експерименту конституювано як сукупність об'єктів, то у філософії, навпаки, «предметом» експериментування стають саме ті виміри мого власного буття та буття Універсуму, які принципово не можуть бути об'єктивованими, але складають *смыслопредметні передумови* розуміння і навіть самого сприйняття будь-яких об'єктів. Відповідно, результат такого «експерименту» визначено тим, чи *розширює* та чи та філософська концепція сферу мого універсального світобачення та смислосферу мого самовизначення, чи, навпаки, *звужує* її. Філософська концепція, цілісне вчення чи ціла традиція стають, таким чином, предметом своєрідного *екзистенційного експерименту*, в якому задіяна найглибша сутнісна основа людського буття та мислення, а не тільки окремі перцептивні та когнітивні здатності, як це має місце в науці. На відміну від наукової теорії, в якій заборонені протиріччя, філософська теорія, навпаки, завжди несе у собі елемент самозаперечення (який, втім, часто не усвідомлений і самим її автором), – і саме він стає основою її смислової відкритості, не дозволяє

зробити хибну підміну універсальності суцього позірною «універсальністю» окремого людського розуму, хоча б і геніального.

Історія філософії являє собою складну взаємодію, діалектику двох фундаментальних аспектів філософського пізнання: відтворення тезаурусу ідей, концепцій і понятійного апарату, що виступає як об'єктивна даність філософії в культурі; і процесу міжсуб'єктної трансляції філософського знання від однієї конкретної особистості до іншої в рамках певних інституалізованих спільнот, які становлять філософське співтовариство. Отже, філософське знання як таке завжди містить у собі певний всезагальний зміст, вкорінений у традиції і самій специфіці цього типу мислення, але ця всезагальність разом з тим завжди виступає у конкретно уособленій формі авторської концепції. Наявність першого елементу забезпечує можливість взаємопорозуміння і відтворення філософії як специфічного культурного явища; наявність другого – вкоріненість всезагальних смислів у конкретному життєвому світі людей, у глибинах їх особистісного досвіду. А отже, філософія як знання, що має атрибут всезагальності, завжди опосередковане міжособистісною взаємодією – *діалогом* різних свідомостей, які мають атрибути унікальності й історичності. Діалогічний зв'язок як іманентна форма буття філософії в культурі відбувається не тільки на рівні міжособистісного спілкування, але й набуває складної форми діалогу між різними локальними традиціями і світоглядними парадигмами.

Як справедливо зазначає Б.Е. Гройс, «філософії існує багато... Філософії можна порівняти, скоріш за все, з творами мистецтва – адже кожний твір мистецтва, на загальну думку, містить всередині себе закон свого власного розуміння. Окрім того, кожен філософ, як і кожний художник, вважає своїм обов'язком створити новий критерій істини та надати самому слову "істина" нового смислу. Цим філософ відрізняється від вченого. Разом з тим, між різними філософіями існує запальний спір, який нагадує науковий. Передбачається, що його свідок силою аргументів повинен бути переконаний в правильності того чи іншого філософського підходу, а не надати перевагу цьому підходу, керуючись тільки смаком» [2, с. 5].

Дослідження діалогічних аспектів історії філософії являє собою яскравий приклад «некласичної» проблематики, що і є тісно пов'язаною із подоланням «монологізму Нового часу» (М. Бахтін). У рамках цієї парадигми розмаїття «філософських світів» різних мислителів, взаємодія яких, власне, і є історією філософії, – являє собою не лише наслідок

недосконалості і обмеженості індивідуального розуму, але й має і суто позитивне значення – як досвід смислової нескінченності суцього. Таке розуміння вперше виявилось ще у «Лекціях з історії філософії» Гегеля, який хоча і вважав історію філософії лише шляхом до своєї власної системи, але разом з тим у цьому процесі він уперше простежив *взаємодію* протилежних принципів, яка і є «двигуном» розвитку філософського знання: «там, де одночасно виступають декілька філософських учень, то це – різні сторони однієї цілісності, що лежить у їх основі, і внаслідок їх односторонності ми бачимо, що одна філософія спростовує іншу» [1, с. 567].

Принциповим недоліком не тільки гегелівського підходу, але й усієї «монологічної» парадигми є *редукція екзистенційно-особистісного виміру філософського знання*, – того виміру, який є його «субстанційною» ознакою і в принципі не може бути «знятим» у жодній «системі», яка претендує на універсалізм (отже, в такому разі має місце і звужене розуміння самого універсалізму, яке не враховує онтологію особистості). На противагу цьому ХХ століття акцентувало принцип: «філософія – це філософії»; тобто специфіка філософського знання полягає, окрім іншого, у його *персоніфікованості*. Реальне буття філософського знання – це нескінченний діалог «філософських світів» різних мислителів і різних традицій. Для цієї парадигми «знаковою» фігурою є К. Ясперс, зокрема, його праця «Великі філософи» (1957). Ми цілком поділяємо спрямований до К. Ясперса критичний пафос М. К. Мамардашвілі, який писав про «необхідність послідовного розрізнення процесу розвитку *змісту знання* і еволюції конкретних контактів, *форм самосвідомості*... Реалізація історичного зв'язку у пізнанні має бути... інваріантною щодо емпірично випадкового характеру культурно-історичного спілкування і взаєморозуміння індивідів як особистостей» [5, с.236]. Але наявність наскрізної традиції мислення і певних універсальних смислів, без яких філософствування як таке не може відбутися, – усе це аж ніяк не заперечує феномену самоцінних особистісних «філософських світів», між якими відбувається діалог.

Принциповим аспектом діалогіки історії філософії є контроверзії уявлень про філософа як тип особистості, про специфіку його пізнавальної діяльності. Історія таких уявлень досі є малодослідженою і напевно містить у собі велике розмаїття контроверзійних позицій. Утім, на нашу думку, ці контроверзії можуть бути узагальненими до двох граничних типів. Перший з них, який умовно можна визначити як «східний», є мислителем, який транслює універсальне Знання, сакралізовану таємничу Мудрість буття, – і це йому вдається рівно настільки, наскільки він спроможний розчинити у ній

власну індивідуальність, точніше, зробити з неї абсолютно прозоре «скло», яке не затьмарює собою світла цього Знання і Мудрості. Натомість, другий тип, що умовно може бути названий «західним», навпаки, вважає себе філософом настільки, наскільки йому вдається розбудувати абсолютно індивідуалізоване вчення, щодо якого всі інші мисляться як недосконалі і застарілі. Зрозуміло, що це саме абстрактні граничні типи, які потрібні як орієнтир осмислення конкретних особистостей в історії філософії (утім, можна назвати багато з них, хто досить близько підходив до цих граничних типів).

Така типологія є одночасно і типологією філософського спілкування. З цього приводу варто навести думку відомого дослідника китайської філософії В. В. Малявіна щодо різниці між діалогами Сократа і Конфуція. «Бесіди Сократа, – пише цей автор, – здаються скоріше замаскованими монологами; вони переслідують ціль знайти загальні визначення понять, одну-єдину формулу істини. Сократу потрібен вигаданий, умовний співрозмовник як задана передумова розмислів, як певна точка опори, від якої відштовхуються, щоби йти далі. Натомість, у бесідах Конфуція істина не народжується – вона оберігається вчителем. Ці бесіди і насправді являють собою діалог, сусідство двох точок зору, двох рівнів розуміння, і розкривається в них не універсальна істина, а унікальна, неповторна правда творчого оновлення життя. Це правда “пристрасного мочання” мудреця, який живе одним життям із світом і вимовляє слово лише для того, щоби воно пролунало, залишаючи пам’ять про чудесну зустріч мовчазних Небес і невгамовного галасу Землі» [3, с. 315]. Мислитель Сходу «тим і відрізняється від філософа Заходу, що не має власної “системи думки” та повністю прозорий; крізь нього просвічує життя народне та всесвітнє» [4, с. 55]. Звернемо увагу на парадоксальність окресленої цим автором контрверсії двох типів діалогічного філософствування. Коли Істина дана і просто оберігається філософом як Вчителем – він може дозволити «сусідство точок зору» і, більше того, зобов’язаний утримуватись від того, щоби дати Істині універсальне визначення (бо цей продукт нашого обмеженого розуму насправді не тільки адекватного ставлення до Істини як такої). Натомість, намагання дати таке одне-єдине універсальне визначення неминуче призводить до монолізму індивідуального розуму.

Зрозуміло, що названі ситуації так само є граничними абстракціями і не є повністю адекватними як щодо названих конкретних особистостей Сократа і Конфуція, так і щодо будь-яких інших. Вони мають свою цінність саме як конструкти-засоби для аналізу конкретних діалогічних феноменів в

історії, виступаючи у якості «ідеальних типів» у Веберівському смислі цього терміну.

Важливим аспектом історії філософії є контрверсії уявлень про філософа як тип особистості, про вихідну специфіку його пізнавальної діяльності. На нашу думку, ці контрверсії можуть бути узагальненими до двох граничних типів. Перший з них, який визначається як «східний», є мислителем, який свідомо «трансює» певне універсальне Знання, сакралізовану таємничу Мудрість буття. І це йому вдається рівно настільки, наскільки він спроможний вільно «розчинити» у ній власну індивідуальність, точніше, зробити з неї абсолютно прозоре «скло», яке не затьмарює собою світла цього вічного Знання і Мудрості. Цим «особистістю» філософа жодним чином не заперечується, але свідомо звільнюється від усього, що заважає її універсальній відкритості Буттю. Це не стільки «філософ» у західному сенсі, скільки мислитель як *свідок*.

Натомість, другий тип, що названий «західним», навпаки, вважає себе філософом настільки, наскільки йому вдається розбудувати абсолютно індивідуалізоване вчення, щодо якого всі інші мисляться якщо не просто як «хибні», то принаймні як недосконалі і застарілі. Зрозуміло, що це саме абстрактні граничні типи, які потрібні як орієнтир осмислення конкретних особистостей в історії філософії (утім, можна назвати багато з тих, хто досить близько підходив до цих граничних типів). Така типологія є одночасно і типологією філософського спілкування. Коли Істина *оберігається* філософом як Свідком і Вчителем – він може дозволити «сусідство точок зору» і, більше того, зобов’язаний утримуватись від того, щоби дати Істині *власне* універсальне визначення. Бо цей продукт нашого обмеженого розуму насправді тільки відвертатиме нас від адекватного ставлення до Істини як такої. Натомість, намагання дати «своє власне визначення» усьому неминуче призводить до монолізму індивідуального розуму, до бажання завжди всіх у чомусь «переконувати». Цей тип філософа можна назвати *доктринером*. Його гордість – власна *система* понять і категорій. Граничне втілення цього типу – це Гегель.

Утім, є мислителі, які начебто «випадають» з цієї класифікації, і цим вони є особливо цікавими для нашого часу. Таким був, зокрема, М. Гайдеггер. За усіма ознаками він свідомо і послідовно рухався до втілення у собі першого типу, який у Європі зазвичай „ховався” у великих поетах, і викликав відразу у «філософів за фахом». М. Гайдеггер культивує у собі спосіб мислення *філософа-свідка*, максимально ухиляючись від будь-якого доктринерства. У нього за варіаціями різних тем незмінно відтворюється

одна-єдина предметність мислення, яке тільки і може бути філософським, – точніше, те, що ще не є жодним «предметом» і передусє будь-якому мисленню «про щось», але у світлі чого тільки і виникає мислення про щось і виникають його «предмети». Це те, що називається «питанням про буття у його відмінності від сущого»; «питання про те, що означає бути, а вже потім бути якимось сущим». Отже, йдеться про «буття в якості дозволу розпуститися, що є збираючи-приховуючим, є тим першим, звідки вперше розпускається, виникає все як те чи інше зібране ним, виходячи у неприховано-розкриті» [7, с. 184]. Відповідно, це питання також і про виток самого мислення, яке виявляється повністю «ізоморфним» питанню про буття. Можна переформулювати цитоване: питається про мислення як те перше, звідки вперше розпускається все мислиме, щоби бути помисленим; про мислення у його відмінності від «мислення чогось». Так мислити можна тільки «після» метафізики – але це те саме, що і до усіякої метафізики: метафізика не «заперечується» чимось, але береться як «доля» самого буття у його відкритості нам. Отже, «метафізика» тут лише «симулякр» (як сказали б пізніше) самої нашої долі – тобто, свободи від неї. Підкорення долі (будь-якій, зокрема, і метафізиці як долі) є гріх; мислити „буття” як „присутність присутнього” – можна, але не там, де *вирішується доля* буття, зрештою, нашого власного буття і буття цього світу.

Натомість, буття як «збираючи-приховуюче» і «неприховано-розкриті», – те Найпервинніше, що завжди затьмарене нездолоною і хитрою «присутністю», – раптом «вибухає» у звичайній мові, у цій скарбниці людських доль, що зберігає їх від за-буття. Отже, «думка повертається до простоти свого первісного ества. Думка збирає мову у просте сказування. Мова є мовою буття» [6, с. 220]. Утім, саме з цієї відстані «простого сказування» стає зрозумілою колосальність праці європейської метафізики, надзвичайна євристичність і вишуканість шляхів, окреслених її тисячолітною «долею». М. Гайдеггер був філософом-свідком граничної відкритості Буття, але також і свідком величі Метафізики і її доктрин – адже саме вони зберігали цю відкритість як «присутність», яку всі звикли майже не помічати.

Діалогічна взаємодія «філософських світів» Сходу і Заходу є актуальною формою філософської традиції в сучасному глобалізованому світі. А отже, той, хто береться за філософування у цій ситуації вже не може просто ігнорувати інший тип мислення, але має свідомо визначитися щодо кожного з них.

1. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. В 3-х книгах. – Кн. III. – СПб.: Наука, 1994. – 624 с.
2. Гройс Б.Е. Философия и время // Логос. Международные чтения по философии культуры. – Кн. 1. – Л.: изд. ЛГУ, 1991. – С. 5-32.
3. Малявин В.В. Конфуций. – М.: Молодая гвардия, 2001. – 672 с.
4. Малявин В.В. Мифология и традиция постмодернизма // Логос. Международные чтения по философии культуры. – Кн. 1. – Л.: изд. ЛГУ, 1991. – С. 51-59.
5. Мамардашвили М.К. К проблеме метода истории философии (Критика исходных принципов историко-философской концепции К.Ясперса) // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, 1990. – С. 233-248.
6. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 179-220.
7. Хайдеггер М. Положение об основании. – СПб.: Адетей, 1999. – 290 с.

Виктор Малахов (Киев)

РАССУЖДЕНИЕ О ДОБРОТЕ

При всём многообразии тенденций, проявляющихся в нынешнем раздёрганном мире, одной из наиболее несомненных черт нравственного облика нашей современности является умаление и вытеснение человеческой доброты. В условиях натиска рыночных отношений и представительной демократии доброта выглядит качеством не только излишним, но и вредным: гораздо полезнее для преодоления остатков авторитаризма, развития конкуренции и утверждения основанного на ней типа общественного благосостояния быть жёстким, неуступчивым, расчётливо блюсти собственные интересы. Вовсе не случайно, когда сегодня упоминают о чьей-либо доброте, сам язык подсказывает некую недоумевающую интонацию – потребность то ли в объяснении, то ли в оправдании этого печального свойства. Иное дело – вменить человеку беспощадный прагматизм или то, что ныне именуется кругостью, т.е. качества, избыточную доброту не предполагающие, – вот тут уж никаких объяснений не требуется, всякому понятно, что подобные аттестации должны вызывать уважение.

Исходя из сказанного, целью данного рассуждения является привлечение внимания к феномену доброты как к конститутивному для человеческой нравственности и раскрытие некоторых аспектов жизненной актуальности проблематики доброты в условиях нашей современности. Метод предлагаемых соображений базируется на постонтологической экспликации нравственных очевидностей человеческого бытия. Материал работы определён философским обобщением непосредственных данных современного нравственного опыта, а также социологических, теоретико-культурных, исторических сведений, относящихся к теме.

Литература, в которой предметом анализа оказывается собственно доброта, в современной философии невелика. Принципиальное значение для нас имеют работы Э. Левинаса, К.С. Льюиса, Г. Марселя, С.Л. Франка. Учитываются основополагающие труды по проблематике добра Дж.Э. Мура, В.С. Соловьёва и др., а также, *last not least*, произведения художественной литературы, в которых обсуждается эта тема, в первую очередь знаменитый роман В.С. Гроссмана «Жизнь и судьба».

В тексте упомянутого романа мы находим, возможно, главные слова о доброте, высказанные в литературе XX в. Умиравший в немецком концлагере русский каторжанин Иконников-Морж пишет перед смертью трактат о доброте: «...И вот, кроме грозного большого добра, существует житейская человеческая доброта. Это доброта старухи, вынесшей кусок хлеба пленному... доброта крестьянина, прячущего на сеновале старика-еврея... Это частная доброта отдельного человека к отдельному человеку, доброта без свидетелей, малая, без мысли. Её можно назвать бессмысленной добротой». Она, эта доброта, и бессильна, она не ведаёт соблазнов власти и насилия – в отличие от казённого, официального Добра, во имя которого всегда проливались потоки крови. И тем не менее, «в бессилии бессмысленной доброты тайна её бессмертия». «В ужасные времена, когда среди безумий, творимых во славу государств и наций и всемирного добра, в пору, когда люди уже не кажутся людьми, а лишь мечутся, как ветви деревьев, и, подобно камням, увлекающим за собой камни, заполняют овраги и рвы, в эту пору ужаса и безумия бессмысленная, жалкая доброта, радиевой крупницей раздробленная среди жизни, не исчезла» <...> Именно благодаря ей «человеческое неистребимо продолжает существовать в людях» – и могучее зло не в состоянии размолоть это неприметное «зёрнышко человечности» («Жизнь и судьба», ч. 2, гл. 16).

Не стоит, разумеется, чрезмерно противопоставлять доброту добру – чем выше та или иная идея, тем, как известно, она уязвимее, и не вина благородных энтузиастов добра, что эту великую идею так легко извратить, выхолостить, поставить на службу религиозному фанатизму или национальному себялюбию. Но доброта, продолжу мысль гроссмановского персонажа, невелика и вместе с тем вездесуща, как атом, потому и управиться с ней невозможно. Если добро как таковое есть вектор открытости, направляющий субъекта к совершенствованию окружающего бытия, то доброта связана с безотчётным проявлением этой направленности в конкретном образе жизни человеческой личности. Человек не добр – не обладает качеством нравственной доброты, – если для добрых поступков ему

необходимо совершать сознательное усилие, так сказать, принуждать себя к добру. Если идея Добра закономерным образом представляется как нечто отделимое от человеческих отношений и требующее подчинения себе («во имя всеобщего Добра», «я же добро тебе делаю» и т.д.), то доброта, коль скоро она присуща определённой личности, естественна для неё, как дыхание, и в этом отношении действительно «бессмысленна» (или, если взглянуть с другой стороны, «досмысленна»). Для человека доброго не возникает вопроса о том, имеет ли смысл быть добрым в той или иной конкретной ситуации, – хотя вполне правомерен вопрос, что нужно сделать, чтобы иметь возможность проявить доброту. Быть добрым – это его способ *быть* вообще, его, если угодно, *conatus essendi*.

Христианское воззрение на мир исходит из признания изначальной благодати, причастности добру всего бытия как творения Божьего. Вместе с тем, о самом Господе не сказано, что Он есть Добро; сказано: «Бог есть Любовь» (1 Ин 4, 8; 4, 16). Для христианства принципиально то, что любовь превышает добро: оттого-то христианство и именуется религией любви [2, с.303–308, 317–325.] Не любовь происходит от добра, а добро – от любви; однако с добротой – именно добротой – у любви отношения особые.

«Быть-для-другого – значит быть добрым» [1, с. 253], – читаем у Э. Левинаса. «...«Бытие-для-другого»... – моя доброта» [1, с. 254]. Как бытие-для-другого, доброта, в отличие от абстрактно-всеобщей направленности на «Добро» («желать добра» вообще, пусть даже для кого-то конкретного, но – «добра» как такового), предполагает в человеческих отношениях позицию «лицом-к-лицу»: она «обращается не к анонимному, выступающему в виде панорамы коллективу, чтобы раствориться в нём. Она касается человека, обнаруживающего себя в лице» [1, с. 285], – человека, существование которого конечно, а пути непредсказуемы. Следует, таким образом, иметь в виду заключённый в доброте фактор внутреннего риска (скрадываемый упомянутой выше безотчётностью и «досмысленностью» подлинной доброты). Совершаясь «лицом-к-лицу», она по самой сути своей представляет собой «опроектированное приключение» [1, с. 285–286]; она идёт «от меня к другому», идёт «наугад, туда, где нет предшествующего и освещающего путь – то есть панорамного – мышления» [1, с. 286, 285]. Добрый человек – там, где он действительно добр, – не пытается заранее охватить и оценить своего партнёра неким «боковым видением» [1, с. 286], он доверчиво открыт навстречу другому. Доверчивая, опрометчивая, «дурья доброта» (В.С. Гроссман) может, разумеется, навлечь на нас всевозможные неприятности, может обернуться разочарованием, унижением,

невосполнимыми моральными потерями, – суть дела в том, что обойтись без её толики человек не может. И пока мы хоть изредка оказываемся способны на такую безоглядную и отважную доброту – прав Гроссман: мир человеческий устоит.

Так вот, не в гораздо ли ещё большей степени, чем обычная доброта, рискованна и безоглядна всякая любовь – и человеческая, и божественная? Не любовь ли задаёт – словно бы впервые прочерчивает в интересубъективном пространстве – саму парадигму «бытия-для-другого»? Если доброта осуществляется «лицом-к-лицу», то что же нужно сказать о любви с её основополагающим свойством избирательности? Ведь любят-то всегда то или иное определённое существо, это уж добрым можно быть ко всякому...

Нет, любовь, как видим, это не просто доброта, это даже не высшая доброта, не вершина доброты как таковой. Любовь создаёт мир, в котором доброта оказывается необходимым вектором существования: зачастую вектором потаённым, не лежащим на поверхности, но тем не менее ощутимым. Вопреки расхожим представлениям о якобы неизбежной обременённости любви ненавистью, ревностью, завистью и проч., реальный жизненный опыт, если только быть чутким к нему, убеждает: *нет лучшего учителя доброты, чем настоящая любовь* – любовь вдохновенная, глубокая, сбывшаяся. Любя и испытывая счастье от своей любви, нельзя не быть добрым, великодушным ко всем, кто твою любовь окружает, кто причастен её со-бытию в мире; думаю, всякий, изведавший на собственном опыте то, о чем здесь идёт речь, подтвердит эту утешительную истину.

В нашем нынешнем обществе доброта, как уже отмечалось, не в чести. Проповедь доброты, если где-то ещё и встречается (помните у Пушкина: «...Чувства добрые я лирой пробуждал»), тотчас навлекает на себя обвинения если не в неискренности, то в наивности, выхолащивности или, что хуже, в авторитарных замашках. Доброта, по преобладающему сегодня взгляду на неё, скучна, навязчива, деспотична, двусмысленна. Да и что о ней толковать, если в действительной жизни она встречается всё реже – здесь, как всем известно, правит бал безудержный эгоцентрический прагматизм вкуче с нравственным безразличием, исподволь накапливающим потенциал нетерпимости и жестокости. «Свободное» самоутверждение любой ценой – вот где, казалось бы, яркость жизни, вот где её интерес!

Впрочем, не дело нравственной философии расчёсывать общественные язвы, которые и без того не дают забыть о себе. Мнимая «скука» доброты – вещь экзистенциально невозможная: как может быть скучным этот

рисковый, этот безоглядный путь к другому! Лживость представлений о подобной «скуке» требует опровержений именно на уровне более глубокого, более вдумчивого раскрытия экзистенциальной проблематики современной человеческой жизни.

Обманчиво, хотя и не в такой степени, и распространённое представление о том, что при нашем нынешнем общественном устройстве доброта, мол, уже не играет никакой существенной роли. Да, её сегодня всем нам катастрофически недостаёт; и всё же приведенная выше выстраданная мысль из романа Василия Гроссмана остаётся в силе: *пока человеческое продолжает существовать в людях*, доброта неискоренима. К сожалению, мы лучше понимаем теперь, что «расчеловечить» человека могут не только кошмары тиранических режимов и ужасы мировой войны...

Как уже отмечалось, доброта – феномен неброский, зачастую потаённый, её проявления не лежат на поверхности текущих событий: хотя бы потому, что по-настоящему доброму человеку претит афишировать собственную доброту. К тому же, в сегодняшних обстоятельствах очень многое в функционировании общественного сознания и обслуживающих его средств информации направлено именно на то, чтобы загнать это и без того не выпячивающее себя чувство ещё глубже в подполье, в подпочву человеческих взаимоотношений, вытеснить его из «дискурсивного поля» нашей современности. Тем более, следовательно, осознающим свою ответственность участникам общественного процесса (каковыми всё же являемся мы все) необходимо прилагать усилия для того, чтобы бескорыстная и «досмысленная» доброта человеческая, на которой держится мир, не оставалась уж вовсе неслышанной и не замечаемой в нашем, чего греха таить, корыстном и по большей части гедонистически настроенном социуме.

Именно потому, что нравственная доброта в нынешнем мире под угрозой, её как незаменимую основу собственно человеческого способа бытия следует отстаивать, защищать упорно и целенаправленно. Если верно, что каждая эпоха выдвигает на авансцену особую разновидность мужества (в какие-то времена это мужество воинского подвига, в какие-то – мужество гражданского поступка, мужество знания и т.д.), – полагаю, что для наших дней одним из наиболее востребованных, наиболее насущных видов мужества становится *мужество доброты*. Идти против могущественнейших тенденций нашего «возниженного» века, беря на себя риск доверия к людям, – да, это нелегко, это требует силы духа. Но в этом же и залог радикального освобождения человека как существа доброго (зачастую более

доброе, чем он сам о себе способен возомнить), доброго произвольно и «досмысленно». Думается, философской этике есть что сказать по этому поводу нашим молодым современникам.

1. Левинас Э. Тотальность и Бесконечное / Эммануэль Левинас ; пер. с франц. И.С. Вдовиной // Левинас Э. Избранное : Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 66–291.
2. Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления / С.Л. Франк // Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 217–404.

Виктор Арсланов (Москва)

УЧЕНИЕ ПЛАТОНА О МИМЕСИСЕ

Исследователи творчества Платона давно отметили двойственность его теории мимезиса, и некоторые из них, наиболее современно мыслящие, пришли к выводу, что у Платона в зародыше есть идеи действительно творческие, близкие эстетике XX века, а именно: подлинное, высшее искусство в трактовке Платона – это иррациональное вдохновение, безумие. Однако, пишет А.Ф. Лосев, сторонник этой точки зрения, «Э. Штемплингер ошибается, думая, что художники у Платона без всякого подражания, а только на основании чисто иррационального вдохновения могут постигнуть и изобразить идеальный мир¹. Выше мы уже доказали, – продолжает А.Ф. Лосев, – что абсолютная иррациональность не пользуется у Платона ясно выраженным признанием. В целом в работе Э. Штемплингера высказаны некоторые существенные соображения о платоновском мимезисе, но доплатоновские корни этого мимезиса указаны у этого автора слишком бегло и слишком в общей форме»²

Между тем, эти доплатоновские корни понятия «мимезис» заслуживают того, чтобы рассмотреть их со всем вниманием. Немецкий ученый Г. Коллер, на которого ссылается А. Ф. Лосев³, доказывает, что понятие «мимезис» – «это слово из языка догреческого населения»⁴ и восходит к понятию ганца, в котором «объединяются слово, ритм и гармония»⁵. Древние дионисийские (Дионис – догреческий бог) танцы-мистерии именовались «мимезисом».

¹ А. Лосев ссылается на работу этого автора: E. Stemplinger, Mimesis im philosophischen und rhetotischen Sinne. – «Neue Jahrbuecher fuer d. klassische Altertum», 1913, 17. S. 20–36.

² Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. – М., 1974. – С. 51.

³ Koller H. Die Mimesis und der Antike. Nachamung, Darstellung, Ausdruck. Bern, 1954.

⁴ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. – С. 53.

⁵ Там же.

Исходя из сказанного, делает А. Лосев вывод, что «мистерию, изображающую брак Зевса и Геры у Диодора, можно толковать не как простое подражание, а как попытку участников мистерии стать на время самим Зевсом и Герой. Страбон, – продолжает Лосев, – прямо говорит о том, что мистерии по своей природе были «мимезисом», подражанием божеству, недоступному для обычного восприятия человека»¹.

Сказанное выше – ключ к пониманию противоречий теории «подражания» у Платона. Философ гневно обличает подражание, когда оно – фокусничество, родственное искусству софистов. Однако есть *вдохновенное подражание*, при котором даже ничтожный человек может стать на время Богом. Сократ в диалоге Платона «Ион» размышляет, обращаясь к известному в Греции рапсоду Иону: «... ради того бог и отнимает у них (поэтов — В.А.) рассудок и делает их своими слугами, божественными вещателями и пророками, чтобы мы, слушая их, знали, что не они, лишенные рассудка, говорят столь драгоценные слова, а говорит сам бог и через них подает нам голос»².

Причем, творческое безумие – вовсе не безумие в обычном смысле слова, это, скорее, особое состояние человека, при котором он возвышается над своей мелочной субъективностью, конечностью, и приобщается к бесконечному. В диалоге «Федр» Платон исследует творческое *неистовство*, равно свойственное как истинному мыслителю, так и художнику, в отличие от обыкновенного помрачения разума. Сократ говорит: «... неистовство бывает двух видов: одно – следствие человеческих заболеваний, другое же – божественного отклонения от того, что обычно принято». И далее: «Подобно тому как в едином от природы человеческом теле имеется две одноименные части, лишь с обозначением «левая» или «правая», так обстоит дело и с состоянием безумия, которое обе наши речи признавали составляющим в нас от природы единый вид, но одна речь выделила из него часть, обращенную налево, и не остановилась на этом делении, пока не нашла там некую так называемую левую любовь, которую вполне справедливо и осудила; другая же наша речь ведет нас к правой части неистовства, одноименной с первой, и находит там некую божественную любовь, которой отдает предпочтение, и восхваляет ее как причину величайших для нас благ». И если, заключает Сократ «я замечаю в другом

¹ Там же.

² Платон. Соч. в трех томах, т. 1. – М., 1968. – С. 138

природную способность охватывать взглядом единое и множественное», то «я называю их и посейчас диалектиками»¹.

Важно понять, что для Платона художник отличается от пифии (хотя имеет с ней немало общего), которая изрекает то, чего не знает. Художник у него – и медиум, и не медиум, ибо он сам создает искусство, и создает вполне сознательно, целенаправленно, подобно тому, как мастер создает триеры. Однако его искусство в то же время отлично от обычного ремесла, ибо вдохновенный художник часто создает и то, чего не знает, что не было им запрограммировано, к тому же он не всегда адекватно сознает то, что создал, его создание, как правило, выше создателя. Какое же понятие будет наиболее соответствовать такому особому виду сознательного человеческого творчества? – Только «подражание», мимезис: подражание как род человеческого искусства, умения, заключающегося в том, чтобы *уподобиться* богу, не будучи богом – *на время*, а именно во время *вдохновения* стать богом.

Почему понятие «мимезис» восходит именно к древнему танцу-мистерии? Слова Сократа, обращенные к рапсоду Иону – «душа твоя пляшет» – не просто метафора, они имеют центральный для всей платоновской теории подражания смысл. Но ответ на вопрос, почему прежде всего пляска, танец всплывают в рассуждениях Платона, когда он размышляет о вдохновении и подражании, мы найдем не столько у самого Платона, и тем более не у близких нам по времени авторов – ответ мы найдем в древней мифологии. Ибо древняя мифология, в отличие от распространенных представлений о ней – самая ранняя, но поразительно глубокая мысль человечества об отношениях субъекта и объекта – мысль, возникшая тогда, когда еще не было ни понятия субъекта, ни понятия объекта. В самые древнейшие времена, на заре цивилизации человек постиг то, что затем, в период технической экспансии, утратил: вовсе не он творец искусственного мира цивилизации, культуры – он в своей деятельности задает вопрос, а отвечает на него не человек, а мир в целом. Отвечает не как некий Бог, сотворивший этот грешный мир, – отвечают человеку *обратные силы*, возбужденные человеческой деятельностью в природе². Древний человек боялся вовсе не сил природы, как полагали просветители XVIII в., он боялся прежде всего самого себя, субъекта, который своей неосторожной

¹ Платон. Соч. в трех т., т. 2. – М., 1970. – С. 204, 205.

² «Возбуждая обратные силы природы, люди практически создают то, что Кант назвал априорным синтетическим суждением, то есть узнают нечто новое и в то же время возвращаются к себе». См.: Лифшиц Мих. Античный мир, мифология, эстетическое воспитание // Лифшиц Мих. Собр. соч. в трех томах, т. 3. – М., 1988. – С. 383.

самонадеянной активностью может возбудить такой ответ природы, который уничтожит его самого.

Двойственность древнего мифологического сознания далека от романтической и декадентской раздвоенности, она росла из содержательного единства древнего сознания. Только тогда, когда человек реально становился подобием бога, он мог стать существом *постигающим, понимающим, сознательным*. В том числе и постигающим свою конечность, ограниченность, греховность. Иначе говоря, не человек постигал мир, напротив, человек становился понимающим тогда, когда мир *открывался* ему, когда сам мир говорил в нем, и в этот момент человек сам становился богом. Разумеется, он при этом оставался человеком, он только *уподоблялся* богу. Но это уподобление не было обезьянничанием и, по словам Платона, фокусничеством. Подражая тому, что бесконечно выше человека, исполнитель танца-мистерии *поднимался над собой*, над своей конечностью и ограниченностью. Танец-мистерия был *выше* чисто человеческого умения, чисто человеческого искусства, будь то даже искусство мышления в понятиях или искусство изготовления орудий. Ибо всеми этими человеческими искусствами человек обязан был не только себе, и не только своей изощренной субъективности, умениям и мастерству. Истинное познание – *прежде всего* мимезис, когда реально с человеком разговаривал бог, когда мир открывался ему.

Разумеется, акт познания совершался не столько в древнем танце-мистерии, сколько вне него. Танец был скорее *воспроизведением*, и, если он становился искусством, то своеобразным *изображением* тех удивительных озарений, когда человеку казалось, что в нем говорит сам бог¹.

Но чему уподобляется живопись, изображая конечные предметы реального мира? Если она в каком-то отношении подобна сну, то Платон вовсе не ставит этого ей в заслугу. Для ответа на поставленный вопрос нужно подчеркнуть, что в танце-мистерии-мимезисе человек воссоздавал не просто свое вдохновенное состояние. Да, он воссоздавал свое вдохновение, но это вдохновение, хотя и смешивалось с безумным экстазом в магическом танце, все же в процессе развития искусства отделилось от магии и безумия как болезненного, иррационального состояния. Собственно художественное вдохновение характеризуется тем, что мир становился *видимым* в глубоком философском смысле слова (см. об этом идеи Шеллинга и Гегеля в кн. «Просвещение. Ф. Шеллинг и Г. Гегель»). И потому художественное

¹ О соотношении древнего танца, магии и подражания см.: Лукач Д. Своеобразие эстетического. Т. 2. – М., 1986. – С. 35–41 и далее.

вдохновение, о котором, собственно, и говорит Платон устами Сократа, в танце и поэзии возможно лишь тогда, когда в поэзии так или иначе изображается мир вещей, а в танце сам человек раскрывается и становится видимым в своей глубокой человеческой сущности, а именно, как микрокосм. С другой стороны, истинное изображение (а не фокусничество, в котором подражатель демонстрирует только свое субъективное мастерство подражания, а не суть вещей), раскрытие видимости вещей — ведет к художественному вдохновению.

Вот великая истина, которую Платон развивает с удивительной точностью, рука его верна, не делает ложных движений. Правда, картина, этой уверенной рукой нарисованная, местами имеет пустые пятна, провалы, и только, пожалуй, сегодня ее мы можем воссоздать, поражаясь ее совершенству, открывающемуся тогда, когда мы заполняем пропуски и пробелы. Не видя этого целого платоновской теории подражания, многие авторы, даже такие, как А. Ф. Лосев, нередко просто ограничиваются указанием на очевидную противоречивость понятия мимезиса у Платона. Обратим внимание, например, на заключительные слова диалога «Софист», в которых дается определение софиста как носителя ложной мудрости: «Этим именем (софиста — В.А.) обозначается основанное на мнении лицемерное подражание искусству, запутывающему другого в противоречиях, подражание, принадлежащее к части изобразительного искусства, творящей призраки и с помощью речей выделяющей в творчестве не божественную, а человеческую часть фокусничества: кто сочтет истинного софиста происходящим из этой плоти и крови, тот, кажется, выразился вполне справедливо»¹

Не следует ли из процитированных слов, что «фокусничество» в изобразительных искусствах, творящее призраки, есть только часть изобразительного искусства, а именно та, что творит призраки? Но наряду с фокусничеством есть еще и «божественное» подражание? Кажется, такое предположение не беспочвенно, напомним снова слова А.Ф. Лосева: «У Платона можно найти как тексты, совершенно уничтожающие значимость подражания, так и тексты, где подражание играет у него первейшую роль, даже космическую»². То же самое можно сказать и об оценке живописи у Платона: с одной стороны, она третируется как самое мнимое, самое обманчивое из всех видов искусств, с другой, как отмечает А. Лосев, «интуиции живописи и скульптуры руководили Платоном решительно

¹ Платон. Софист // Платон. Соч. в трех томах. т. 2. — М., 1970. — С. 399.

² Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. — С. 55.

езде, где у него заходила речь о правильном построении того или другого необходимого предмета»¹.

Что является «материей» искусства танца, из какой «материи» строится художественный образ в танце? — Сам человек, его тело, его движения. Но танец вместе с тем есть ритмика, музыка, то есть наиболее абстрактное из подражательных искусств, ибо в основе музыки — математические закономерности. Танец — единство самой конкретной, самой близкой для человека «материи», его собственного тела, и наиболее общих законов природы: математические закономерности представляют собой самый яркий пример и образ природной необходимости, не считающейся с человеком, не зависимой от него и равнодушной к нему, как сама природа. Что же изображает в таком случае танец? Природу в ее целостности, природу, доросшую до самой себя в человеке, дополненную до своей истины человеком и представшую перед ним в его искусстве как гармоническое единство свободы и необходимости, идеального и реального, одним словом, танец изображает то, что названо Гегелем «идеалом». Вот такой танец Платон ставит выше всех искусств, вот такой танец-подражание он приветствует без всяких оговорок. Когда же танец становится подражанием не природе как целому, включающему в себя человека в качестве идеального центра мира, а подражанием конечным и, главное, случайным, глупым вещам, таким как прыжки и ужимки какого-нибудь бездельника и полудурка, то такой танец при всей его возможной искусности демонстрирует то же самое, что и софист — не искусство, а его противоположность — фокусничество, не субъекта в его единстве с бытием, а субъекта — извратителя бытия и, следовательно, извратителя самого себя.

Платон гневно обличает перспективу в живописи, ибо она передает предмет не таким, каков он есть, а таким, каким он *кажется* человеку. Может быть, Платон просто не принимает во внимание, не хочет знать и замечать, что есть **правда мнимого, иллюзорного, являющегося?**

Такой вывод очень упрощает задачу критики теории подражания у Платона. Во-первых, он все-таки различает, что есть две иллюзии, видимости — истинная, и ложная, иначе говоря, для Платона есть ложное правдоподобие софиста, и есть истина в форме явления, более того, истина у Платона по своей природе являющаяся, она — эйдос, образ, лицо, а не мертвая, отвлеченная мысль. Более того, в его теории искусства живет и бьется древняя великая идея человечества, согласно которой истинное подражание делает человека богом, оно выше любого собственно

¹ Там же. — С. 162.

человеческого искусства, ибо в нем человек всего лишь опредмечивает свой замысел, свою конечную мысль. Материальный мир у Платона – не опредмечивание абсолютной идеи, как у Гегеля, а *подражание* идее. Разумеется, это божественное подражание реальным вещам – идеям, материи – идеальному началу мира, логосу не является фокусничеством. Более того, развивая свою мысль о том, что земные вещи есть отражение вечных и неизменных идей, Платон дополняет свою идею «космического», говоря языком Лосева, подражания новым и очень важным для классической теории мимезиса, смыслом.

Материя у Платона (он, правда, пользуется понятием «хора», см. его грандиозный диалог «Тимей» в истолковании Ж. Деррида¹) – это удивительное «место», но не место в пространстве до материи, его до материи просто нет. Это место, где еще до всякого времени материя, именуемая Платоном «кормилицей» в своем хаотическом движении просеивает все стихии, в результате чего являются четыре главные: земля, воздух, вода и огонь. Это место (хора) можно истолковать как место «хоровода», место, где все стихии определяются в космическом танце. У Платона, пишет Лосев, «подражание прямо объявляется подлинной и настоящей хореографической постановкой, причем, настолько универсальной, что все идеальное государство, оказывается, только и знает, что петь и танцевать, воплощая тем самым в себе целый идеальный мир»².

Картина мимезиса, нарисованная Платоном, приобретает четкость вместо размытого хаоса противоположных суждений, тогда, когда мы восполним одно звено в ней. Это звено присутствует у Платона, но оно теряется для современного сознания, не замечается им. Центральная для теории подражания Платона мысль состоит в том, что идея *не воплощается как нечто чуждое изображаемой материи*, материалу искусства, а идея *живет* в подражании, составляя его суть, без которой истинного, божественного подражания просто нет. Дело в том, что подражание у Платона оказывается одновременно актом рождения, то есть творчества: все реальные вещи, которые есть подражание идеям, появляются у автора «Тимея» не иначе как в результате брачного союза материи-матери и отца-логоса (см. об этом диалог «Тимей»).

В подлинном танце, в подлинном подражании человек как раз менее всего *подражает*, ибо подражание для современного сознания равносильно копированию, бессмысленному повторению, то есть чему-то *вторичному* и

не подлинному, не настоящему по своему определению. Но чему подражает художник в подлинном искусстве, что он копирует? Он не подражает ни одной конечной вещи, то есть реальной, той, что перед его глазами. Человек подражает *первообразу* вещи, а не самой вещи. Но первообраз невидим, как ему можно подражать?

Так, как подражает человек в танце-мистерии. Он ничего не копирует, он *творит*, и творит совершенно свободно, подобно тому, как женщина рождает детей, а поэт – образы своей фантазии, потому что движения танцующего не повторяют буквально ни одного реального движения в природе, будь то движение человека, животного (даже самый точный портрет есть создание невозможного в природе, утверждает Аристотель) или ход планет, он не копирует, а подражает им в платоновском смысле слова. Только благодаря свободе от мелочного и скучного копирования случайных движений, танцор поднимается до *божественного* подражания, при котором он становится *подобием* свободных и неподражаемых сил природы – невидимых и в то же время видимых, когда они *являются* человеку как ответ на его вопросы, как *обратные силы* природы, возбужденные человеческой деятельностью.

Становясь по сути этим ответом природы, обратной силой природы, танцующий *воспроизводит ее общие закономерности*, существующие объективно и независимо от человека: ритм, математические закономерности, лежащие в основе музыки. Происходит не прямое, а опосредованное уподобление человека богу, воспроизведение реальных вещей и отношений. Почему? Да именно потому, что таков реальный процесс всякого познания: природа открывается человеку тогда, когда в нем оживает бог (не только Бог христианских теологов, но и бог таких пантеистов, как Николай Кузанский и Спиноза), а когда в нем оживает бог, то предметы становятся видимыми человеку, субъекту. Уподобляясь богу в танце, человек воплощает «тем самым в себе целый идеальный мир».

Танцуя, человек воспроизводит не реальные движения реальных тел природы *непосредственно*, он творит свободно, но в этой свободе сотворяется *первообраз* вещи (или движения). И глядя на эти первообразы мира, мы узнаем в них знакомые нам вещи и движения – мы их видим, и видим в их истине, видим такими, *каковы они на самом деле*, а не в своих текучих и случайных состояниях. Тогда как непосредственно подражая тому, что видит глаз, осязает рука, мы всего лишь обезьяны, которые ничего по сути не видят, для которых истинное бытие заслонено фокусничеством.

¹ Деррида Ж. Хора // Социо-логос постмодернизма, 97. – М., 1996. – С. 139 и др.

² Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. – С. 56.

Важно понять, что речь у Платона идет не о каком-то метафизическом зрении, а о зрении реальном, при котором сам мир становится видимым, видимым не уму, не умопостигаемым только, а воспринимаемым чувством зрения. При механическом отражении, например, в фотографии, реальные вещи видимыми быть не могут (на фотографии их видит разумный человеческий глаз), они становятся видимыми посредством созидания их первообраза или идеального образа. В своей духовной деятельности человек доводит реально данные ему в опыте вещи до их идеала, до их первообраза – и тогда в человеческой практике *благодаря* доведению вещей в деятельности духовной до их понятия, идеала, вещь раскрывается перед нами, становясь видимой нашему глазу.

Вот что настойчиво и неустанно доказывает Платон, раскрывая и развивая смысл древнейшего понятия человечества – мимезиса. Раскрывает *благодаря* тому, что резко отрицательно относится к искусству и практически изгоняет его из своего идеального государства. Правда, это идеальное государство вовсе не идеально для него, это *возможное* здесь и сейчас государство, *примиряющееся* с естественными недостатками людей и их образом жизни. Платон исходит из глубокого реалистического представления о том, что здесь и сейчас объективная истина неизбежно терпит поражение, Сократ обречен на то, чтобы выпить чашу с цикутой, тогда как негодяю достаются все блага жизни, включая почет и уважение сограждан. Идеального положения вещей на земле быть не может, но можно до известной степени *улучшить* это печальное положение вещей.

Исследователи Платона отметили, что искусство, которое он изгоняет из своего идеального государства – это вовсе не плохое искусство, а самое высокое, такое, как поэмы Гомера, которые сам Платон ценит очень высоко. Но что поделаешь, если люди по своему неразумию начинают копировать поступки богов, которые не вписываются в человеческое представление о моральном? Читая Гомера, слабые души *обезьянничают*, они начинают подражать тому, что остается для них в своем подлинном глубинном смысле недоступным и непонятым. Смысл образов древней мифологии открылся для человечества только в наши дни, когда мы начинаем осознавать в полной мере опасность для человечества бесконтрольной власти над природой, когда грозный ответ природы на человеческое вмешательство в нее грозит уничтожением человеческого рода. А во времена Платона мелкие людишки стали потешаться над проказами богов и находить в них оправдание своему жульничеству. В древнем танце-мистерии люди сами

становились богами, а ныне они подражают богам Гомера так, что опускаются до скотского состояния.

Искусство ушло вперед от древнего танца-мистерии, оно развилось до того, что в нем (литература, живопись, театр, кино) стали воспроизводиться не элементарные ритмы природы, а реальная жизнь людей со всеми их пороками и слабостями. Но теоретики искусства в XX веке схватывают в идее платоновского мимезиса чаще всего не божественное подражание, которое есть у Гомера, а главным образом мелочную и ничтожную оболочку событий, их повседневную видимость и случайность, – все то, что на поверхности произведений великих реалистов XIX века, таких как Бальзак и Толстой, но не замечают божественного танца, внутренней архитектоники этих произведений. Как бы предчувствуя, что по неизбежной слабости людской он не будет верно понят, Платон делает вывод для самого себя и тех, кто способен понять его: если мы хотим быть реалистами¹, если мы хотим, чтобы Сократа больше не казнили, чтобы философы (не по диплому, конечно, а по способности быть открытыми объективной истине и следовать ей со всей страстью – неистовством, как главной особенностью настоящего философа) имели шанс возглавлять государство, то надо вести людей к истине и благу *при помощи реальных средств*, учитывая их неизбежные недостатки и слабости, открывая им только то, что доступно их ограниченной способности понимания. Макиавеллизм в реальных условиях времени появился у Платона совершенно естественно и необходимо.

Иначе говоря, Платон полагает, что иллюзионизм (образы богов у Гомера – иллюзия, но высокая, их нельзя трактовать узко рационалистически, как стало модно делать во времена Платона) возможен и в высоком искусстве, но стоящее за этим иллюзионизмом *божественное подражание*, являющееся душой и сутью искусства, недоступно цивилизованным обывателям. Не поразительное ли это прозрение Платона, открывающее нам глаза на современное состояние наук об искусстве? Ибо

¹ «Платона многие считают каким-то греческим романтиком, вздыхающим о неведомом и туманном, чудном и прекрасном крае, стремящимся «туда, туда» (dahin, dahin), неизвестно куда, только далеко, далеко от людей и земли... Платон был вовсе не таков. Действительно, он был одарен возвышенной душой и все благородное и великое увлекало его до энтузиазма; но он не был праздным мечтателем, думал не о звездных мирах, а о земле, не о призраках, а о человеке. <...> Благородная, но не мечтательная, не умозрительная (как для Аристотеля), а деятельная, практическая жизнь была для него идеалом человеческой жизни. Не с ученой или артистической, а с общественной и нравственной точки смотрит он на науку и на искусство, как и на все» // Чернышевский Н. Г. О поэзии. Сочинение Аристотеля // Чернышевский Н. Г. Полное собр. соч., т. II. – М.: 1949. – С. 268.

практически все западное искусствознание XX века, рожденной формальной школой, исходило именно из такого понимания роли иллюзионизма в искусстве, которое высмеивает и презирает Платон как удел низких душ.

Так не будем смущать слабые души и оставим для них то, в чем самым очевидным и несомненным образом выражается глубочайшая суть искусства – строгий танец, который ничему *повседневному* не подражает, развивает свою мысль Платон. В изобразительном искусстве сохраним только то, что не оставляет сомнений по поводу их природы – первообразы вещей, не имеющие ничего общего с иллюзионистическим подобием. То есть мы изгоняем не подражание, мы, напротив, сохраняем только то искусство, которое являет даже незрячим душам, грубым натурам – самую суть, сердцевину искусства как *божественного подражания*.

Ключом к пониманию теории подражания Платона, на мой взгляд, может служить архивная запись Мих. Лифшица: «Разделение двух полюсов.

Эпоха натурфилософов и Платон – полемика против "подражания" = разделение того, что в первобытном обществе *слито*. Вторичный мир для дикаря – *дело*. Для цивилизованного – *забава, подражание, удовольствие, потеха толпы*. Разделение *вещи* и *изображения*, но с другой стороны Платон хочет сохранить первобытные "*действия*" – где подражание есть еще *дело*"¹.

Если Мих. Лифшиц прав, то теория искусства и подражания у Платона – указание на тот первый и главный шаг, который должно сделать современное искусствознание, чтобы выйти из тупика. Поскольку вы, как бы обращаетесь к нам Платон, не можете разглядеть в высоком реализме живописи Веласкеса и Рембрандта божественный первообраз, а видите в ней только фокусничество (мастерство) и пустую иллюзию, обратите внимание на самые простые случаи, в которых суть художественного творчества явлена со всей очевидностью, – на танец, на жест, на музыку, на орнамент. Но не на жест авангардистский, который – только знак заблудившейся и извращенной субъективности, а на танец-мистерию древних, в котором никакого подражания в обычном смысле, то есть копирования, иллюзионизма, нет. Таков путь к открытию истинного смысла древнейшего понятия мимезиса – прямой противоположности иллюзионизма как демонстрации мастерства художника и только. К сожалению, теория мимезиса Платона оказалась закрытой даже для самых проницательных и образованных теоретиков и историков искусства XX века, таких, как Гильдебранд, Вельфлин и Панофский.

¹ Архив Мих. Лифшица, папка № 151, с. 99.

Однако не подретушировали ли мы Платона, не собрали ли мы из высказываний Платона, как ныне говорят, «пазл», которого в действительности у него нет? Не противоречат ли другие высказывания философа той картине, которую мы попытались воссоздать? Например, пишет А.Ф. Лосев, «классификация плясок в «Законах» Платона не очень глубоко продумана, составлена довольно небрежно и пользуется расплывчатыми обывательскими выражениями»¹. Прежде всего, обосновывает свой вывод Лосев, «общее деление хороводов на благородные и неблагородные может вызвать только удивление. Если существует какая-нибудь пляска, расцениваемая так низко в моральном и общественном отношении, то, казалось бы, зачем же тогда и вводить ее в эстетическую классификацию? Затем, если она по тем или иным соображениям введена, то почему она классифицируется как смешное и безобразное и даже как комедия? Платон не дает никаких точных определений, а употребляет все эти слова в их обывательском значении»².

Платон классифицирует мусическое искусство, искусство хороводов и все другие виды искусства на основании критериев, сформулированных им в «Законах». Вот эти критерии: «... тот, кто хочет здраво судить о каждом изображении живописного, мусического или какого иного искусства, должен обладать следующими тремя вещами: прежде всего знанием, что именно изображено, затем – правильно ли это изображено и, в-третьих, хорошо ли любое изображение исполнено в словах, напевах и ритмах»³.

Для современного эстетического сознания мнение, согласно которому верная оценка художественного произведения требует *прежде всего* рассматривать, *что* изображено – это, конечно, если не обывательщина, то верх наивности. Разве в искусстве главное – объект изображения, а не субъект, не сам художник, его душа, его настроение, его *видение*? Два художника могут рисовать один и тот же объект – дерево, человека, историческое событие, – но ясно, что нарисуют они один и тот же объект совершенно *по-разному*, и потому необходимо прежде всего для оценки художественного произведения рассматривать не что изображено, а *как* изображено, необходимо рассматривать прежде всего манеру, стиль художника. Таково *кredo* всего современного западного искусствознания, ставшее расхожим мнением. Любой обыватель, причастный к культуре XX

¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. – С. 155.

² Там же. – С. 153.

³ Платон. Законы. Книга вторая // Платон. Соч. в трех томах. т. 3 (2). – М., 1972. – С. 136–137.

века, с абсолютной уверенностью подтвердит бесспорность этого критерия оценки искусства.

Между тем, главное отличие всего *классического искусствознания* (от Платона до Гегеля) от искусствознания XX века заключается именно в том, что для классиков *первый критерий* оценки художественного произведения – суждение о том, **что** изображено, а во вторую или даже третью очередь – **как** изображено.

Посмотрим, каким образом отстаивает свою, безнадежную с нашей просвещенной точки зрения, позицию Платон. По сути дела, вся его эстетическая концепция – обоснование этого тезиса.

Общеизвестно, что искусство, согласно Платону, непосредственно *не подражает* ни одному реальному объекту, будь то дерево, человек или общественная ситуация, оно прежде всего подражает первообразам вещей. На языке современной онтогносеологии такое требование означает *доведение вещей до их нормы, их предела, их идеала*. Когда, воображая и фантазируя, художник поднимается до нормы вещи, до идеала, – тогда он способен *увидеть*, как в реальности *открывается* ему не абстрактная идея вещи, а идея-образ ее, эйдос. В скобках заметим, что, согласно неомарксистской теории деятельности, идеальное – это вывернутое сущностью наизнанку материальное¹. Кажется, наука действительно все выворачивает наизнанку, ей безразлично, куча ли навоза перед ней, или цветок, освещенный солнцем. Социология искусства, выворачивая наизнанку поэзию Пушкина, обнаруживает в ней интересы помещика, торгующего хлебом с Англией, выворачивая искусство Средневековья и Возрождения, как М. Бахтин, обнаруживает в средневековой культуре *телесный зад*, и так далее, мы уже не говорим о фрейдизме.

Итак, согласно Платону, задача художника не вывернуть вещи сущностью наизнанку, а способствовать тому, чтобы они доросли до своего *идеала, эйдоса*, и стали *видимыми*. У Гомера эйдосом называлась, как правило, «прекрасная наружность». По мнению Лосева, в античности бог самая отвлеченное понятие человеческого разума – «скульптурное изваяние», т.е. эта идея человеческого ума пластична, осязаема.

Но следует ли отсюда, что художник изображает идеи в обычном понимании этого слова? Совсем нет, ибо идеи человеческой головы, в отличие

¹ Идеальное «есть то же материальное, только сущностью наизнанку. Соответственно, суть практических действий человека состоит в «выворачивании» вещей сущностью наизнанку». Мареева Е. В.. Спор двух марксистов // Э. В. Ильенков. Философия России второй половины XX в. – М., 2008. – С. 232.

от объективного эйдоса, невидимы¹, они существуют в интеллигибельной, чисто умственной, отвлеченной форме. Впрочем, искусство, согласно Платону – это «тень тени», тень реальных вещей, которые сами – только гени идеи, эйдосов. Разумеется, перед нами в данном случае классический объективный идеализм. Однако, без сомнения, для Платона искусство – область реальных образов реальных предметов, а не исключительно лишь умозрительных идеалов. Но путь к созданию именно *художественных образов* в эстетике Платона пролегает только через воссоздание первообразов их.

«Здесь у Платона явная путаница, – полагает А.Ф. Лосев и продолжает: – Раньше он изгонял всякое подражательное искусство. А теперь оказывается, что красоту художественного произведения только и можно понять при условии знания подлинника, в нем воспроизведенного. И раньше говорилось, что искусство есть творчество и даже само государство есть творческое воспроизведение реального мира. А теперь живопись сводится только к механическому копированию, так что сама красота живописного образа определяется только красотой воспроизводимых в нем живых существ»²

В самом деле, Платон, кажется, видит даже в перспективных сокращениях далеких предметов недопустимое искажение. Многочисленны и другие зрительные иллюзии. Например, весло кажется в воде переломленным, а на деле оно, опущенное в воду, осталось тем же самым. Платон требует воспроизведения предметов не такими, *какими они кажутся, а такими, каковы они есть*. Ибо вещи на деле, по сути, не таковы, какими они представляются повседневному зрению, а таковы, какими они *должны быть*, т.е. по своему понятию, в первообразе. У Платона появляется идея, ставшая затем центральной в философии Гегеля и Маркса: то, что истинно, обладает подлинным бытием, а ложное неизбежно исчезнет, т.е., как сформулирует почти через два с половиной века Гегель, все действительно разумно, а все разумное действительно. Эту платоновскую идею уловит Плиний Старший, более того, она ляжет у него в основу различия двух разных типов изобразительного искусства. Мы помним также, что, в отличие от Платона и Плиния, для Вельфлина два

¹ Понятие «эйдоса» у Платона, как и вся его философия, противоречиво: эйдос у него, как в предшествующей Платону греческой философии, лицо, наружность — и в то же время у Платона уже отчетливой становится главная идея идеализма, согласно которому идеальное лежит за пределами материального мира и постигается лишь умственными очами.

² Там же. – С. 166–167.

стиля, один из которых (линейный) изображает вещи, какие они на деле, в статике (спицы колеса велосипеда ясно различимы), а другой, живописный – какими они кажутся (спицы катящегося колеса сливаются в одну неразличимую массу), в художественном отношении совершенно равноправны.

Критические слова о перспективных искажениях в живописи сказаны в диалоге «Софист». Платон в этом диалоге разъясняет метод софистики как *сознательного* искажения, основанного на том, что предметы действительно *кажутся* нашему глазу не всегда такими, каковы они есть на самом деле. Но что он требует, вывернуть вещь наизнанку и представить глазу то, что скрывается за ее обманчивым обликом? Нет, он требует не выворачивания вещей наизнанку, а точного знания, каковы они на самом деле. На первый взгляд, разницы между двумя требованиями – никакой или она малосущественна. Именно поэтому Платон не жалеет ни сил, ни слов для того, чтобы донести для нашего сознания ту разницу, ту границу, которая отделяет обывателя и софиста от мыслящего существа.

Софист, выворачивая вещи наизнанку, показывает нам кажущиеся свойства их, например, то, что предметы преломляются в воде или спицы велосипеда сливаются в одно целое. Основываясь на кажущемся, он дает в конечном итоге ложный образ предмета – ложный и для сознания, и для зрения (допустим, софист доказывает, что на самом деле весло было сломано). Платон утверждает прямо противоположное: для воссоздания верного зрительного образа предмета необходимо основываться не на кажущемся, не на ложной идее предмета, а на *истинной*. Иначе говоря, Платон всеми силами пытается доказать, что истина и прекрасный облик вещей тесно и даже неразрывно между собой связаны, а те, кто выворачивает вещи наизнанку, со странным удовольствием демонстрируя найденное ими грязное бельё, находят не истину (она — прекрасна), не *истинное бытие*, а ложь самого бытия, каким является клеветник, развратник и сутяга. Конечно, клеветник реален, он сумел убить самого Сократа, но вся философия Платона есть доказательство того, что клеветник и сутяжник, софист – прореха на человечестве, ложное бытие, которое непременно исчезнет, как рано или поздно выходит на поверхность и теряет свою силу любая ложь. Вопрос только во времени.

Тут – принципиальное различие между классической культурой и современной декадентской, авангардистской, постмодернистской. Импрессионисты, например, утверждают, что они передают *правду зрительных впечатлений*, а умозрительная сущность вещей их не

интересует. Платон говорит: нет, так не бывает! За любым видимым образом стоит та или иная сущность – весь вопрос в том, правильная она или ложная. Когда ложная идея скрывается за обманчивой видимостью, то эту видимость действительно нужно вывернуть наизнанку, чтобы обнаружить софистический прием.

«Но если бы мы знали, что нарисован или изваян человек, если бы художник уловил все его части и, равным образом, окраску и облик, то неизбежно тот, кто знает подлинник, будет готов судить, прекрасно это произведение или же в нем есть кое-какие недостатки с точки зрения красоты». Да, это так, развивает свою мысль Платон, «потому что *все мы, так сказать, знакомы с красотой живых существ* (выделено мной – В.А.)»¹. Знакомы на практике, и поскольку знакомы с тем, что такое красивый человек, мы судим о красоте его изображения. Но что такое красота *по определению*, мы, к сожалению, часто не знаем (эту мысль и этот аргумент Платона почти буквально повторит Винкельман, см. книгу «Просвещение...»).

Для В. Бенямина (в отличие от Платона и его последователя Винкельмана) красота – это аура, нечто неуловимое и принципиально неопределимое, как всякая культурная, религиозная ценность. Одним словом, иллюзия, обманчивая видимость и только. Тогда как для Платона красота – истина, то, что наиболее реально в бытии, хотя очень трудно определить на языке человеческих понятий, что это такое. Но Платон имел смелость и дерзость заявить: если мы не знаем, что такое красота сама по себе, что такое добро само по себе, то мы не знаем ничего. Когда *реальная вещь* дорастает до своего идеала, первообраза, до своей истинной сущности, тогда она раскрывается, как цветок, в прекрасном явлении жизни. В определении неоплатоника Леонардо да Винчи красота – это качество мира. А что же такое безобразное? То, что представляет собой искажение предмета, его порчу. Такова ложь, таков труп. Таково, добавит материалист и поклонник Платона Н. Г. Чернышевский, – то, что противоречит идеалу человеческой жизни, какова она *должна быть*, по своему понятию, то есть в первообразе.

И все вы знаете, что такое красота, знаете практически, но, как софисты, искусно прячете это ваше практическое знание, так что одной рукой, говорит Платон о софистах, схватить вас нельзя – нужно хватать двумя руками.

Эстетическая теория Платона *в ее целостности, поразительной глубине и завершенности* будет понята лишь в той мере, в какой нам

¹ Платон. Законы. Книга вторая // Платон. Соч. в трех томах. т. 3 (2). – С. 136.

откроется секрет всей философии Платона – секрет, заключающийся в том, что создана эта философия *неистовым правдолюбом*, ненавидящим до исступления, презирающим более всего на свете – лицемерие, сознательную ложь как условие жизненного успеха. Вот почему Платон *правдоподобие* вместо правды считает главным злом, худшим, чем откровенная ложь: «В судах решительно никому нет никакого дела до истины, важна только убедительность. А она состоит в правдоподобию, на чем и должен сосредоточить свое внимание тот, кто хочет произнести искусную речь. Иной раз в защитительной и обвинительной речи даже следует умолчать о том, что было в действительности, если это неправдоподобно, и говорить только о правдоподобном: оратор из всех сил должен гнаться за правдоподобием, зачастую распрошавшись с истиной»¹.

Геннадий Лобастов (Москва)

К ДИАЛЕКТИЧЕСКИМ НАЧАЛАМ ФИЛОСОФИИ АРИСТОТЕЛЯ

Философия Аристотеля – своеобразный итог развития античного мышления. В ней сошлись и нашли детальное исследование и все те диалектические идеи, которые представлены в греческой мысли от Парменида до Платона. Их исследование в той форме, в какой они выражены в аристотелевских разработках, – дело непростое, но зато весьма благодарное: здесь мы имеем дело с высокой культурой мышления, с глубокой диалектикой, уроки которой никогда не проходят мимо.

И исторически, и логически диалектика появляется тогда, когда предметом специального рассмотрения становятся противоречия самого мышления, все те понятия и представления, на которые опираются противоположные позиции.

Противоположности можно не осознавать, их можно избегать, можно сознательно скрывать – вместо того, чтобы, натолкнувшись на них и четко теоретически зафиксировав, искать и находить формы и способы их реальной взаимосвязи. «Религиозно-мифологическое мировоззрение прямо противоположные и исключают друг друга образы и представления тоже соединяет на каждом шагу, но не отдавая себе отчета в том, что оно делает, не осознавая противоположностей именно как противоположностей. Оно терпит противоречия внутри себя только потому и именно потому, что

¹ Платон. Федр. // Платон. Соч. в трех томах. т. 2. – С. 214.

сознательно не фиксирует их как противоречия, как ситуации, разрушающие всякую неподвижную и застойную картину мира, всякую систему идей-фикс, фиксированных понятий.

Иное дело – философско-теоретическое мышление, которое “терпит” напряжение противоречия, ясно осознавая его именно как противоречие, как естественную форму выражения относительности всякого строго зафиксированного представления и понятия. Но такое отношение к противоречию становится возможным лишь там, где сознание перестает сливаться с наличными, догматически-фиксированными понятиями и обретает спокойно-отстраненный взгляд на них, – лишь там, где оно рассматривает свои собственные понятия как бы “со стороны”, как некоторый другой, нежели оно само, предмет»¹.

Противоречие – это и есть тот принцип, та развитая форма диалектического мышления, с позиций которого и должна осуществляться имманентная критика любой исторической формы диалектики.

С этой точки зрения оценивая творчество Аристотеля, надо сразу сказать, что он не только блестяще пользуется этим принципом, но и детально анализирует его. Этот анализ, правда, дает основания для двойного отношения к методологической позиции самого Аристотеля: с одной стороны, в нем можно усмотреть (и усматривают) исток формально-логической традиции с ее исходным принципом тождества, с другой – исток того направления, которое приводит к гегелевскому пониманию логики как учения о всеобщих формах всего существующего с ее центральным принципом противоречия. «Но хотя аристотелевская система выступает перед нами, – свидетельствует Гегель, – не как развитая в своих частях из самого понятия, и ее части лишь стоят рядом, она все же образует целостную, по своему существу спекулятивную философию»². «Эта спекулятивность его воззрений состоит в том, – развивает мысль Гегель, – что согласно ему разум есть вообще в себе подлинная целостность, и мышление есть поистине та деятельность, которая есть для-себя-бытие и в-себе-и-для-себя-бытие, т.е. оно представляет собою мышление мышления, которое, таким образом, определено абстрактно, но составляет природу абсолютного духа, взятого сам по себе. Вот главные пункты, на которые следует обратить внимание у Аристотеля при рассмотрении спекулятивных идей»³.

¹ Ильенков Э. В. Философия и культура. – М., 1991. – С. 67–68.

² Гегель. Соч., т. X. – М., 1932. – С. 225.

³ Там же. – С. 296.

Поэтому действительный состав аристотелевского учения о мышлении, т.е. его логика в собственном и подлинном смысле, совершенно не сводится к учению о схемах связи терминов в силлогических фигурах. Он хорошо понимает, что эти фигуры одинаково осуществляются как в истинном знании, выражающем природу вещи, так и в сознательном словесном обмане. На самом деле его интересуют те различия в знании, которые кроются под этой внешне одинаковой формой, те условия, при которых эти схемы речи оказываются формами действительного знания, соответствующего вещам. Иначе говоря, Аристотель исследует условия и формы постижения действительности мышлением. Эта проблема у него явно распадается на два аспекта. Один из них – это выражение действительности в языке, в схемах связи терминов, другой – это вопрос о содержании самой действительности, о «формах» самих вещей, которые выражаются в языке. Нетрудно заметить, что объективно этими вопросами удерживаются центральные проблемы философии вообще, и подлинная логика Аристотеля разворачивается именно здесь, в его детальных анализах взаимосвязи объективного и субъективного, их взаимоопределений, в попытках понять то и другое в их истине.

И эта логика как наука о мышлении у Аристотеля совершенно не совпадает с тем, что позднейшая традиция стала именовать этим термином, – с формами движения рассудка в языке, заслуга разработки чего и в самом деле всецело принадлежит Аристотелю. Но логика рассудка, «ее формы касаются лишь отношений друг к другу конечных предметов, и в них не может быть постигнута истина. Нужно, однако, заметить, – подчеркивает Гегель, – что аристотелевская философия вовсе не основана на этих рассудочных отношениях; не следует поэтому думать, что Аристотель мыслил согласно этим формам умозаключения. Если бы Аристотель делал так, он не был бы тем спекулятивным философом, каким мы его poznали; он не выдвинул бы ни одного из выставленных им суждений, не мог бы сделать ни одного шагу дальше, если бы он придерживался форм этой обычной логики».¹

Реальный же способ мышления Аристотеля, как он выражен в его трудах, по сути прямо противоположен тем требованиям, которые им самим были зафиксированы как законы выражения мысли в языке. Способ его исследования глубоко диалектичен. Он внимательно рассматривает различные мысли предшествующих философов, исправляет или опровергает их, а затем дает свое определение; он «исследует непосредственно не «вещи», а вещи, как они уже представлены в «знании», т.е. рассматривает и

¹ Гегель. Соч., т. X. – С. 316.

«испытывает» различные теоретические определения, точки зрения, концепции».¹ Но именно в этом и заключается диалектика – так ее понимает и сам Аристотель – как способ исследования различных и противоположных представлений в совокупном процессе движения теоретического познания, включающий в себя выявление и разрешение противоречий в определениях. «Беря все содержащиеся в представлении моменты как бы связанными друг с другом, он не опускает определенностей, не удерживает сначала одно определение, а затем другое, а берет их сразу связанными воедино, между тем как рассудочная рефлексия, руководящим правилом которой является тождество, может обойтись последним лишь потому, что она всегда, указывая одно определение, забывает и отталкивает другое. У Аристотеля же хватает терпения пройти под-ряд все представления и вопросы, и из исследования отдельных определений получается твердая, сведенная в единство определенность каждого предмета. Таким путем Аристотель образует понятие...»²

Внутренней стороной (логикой) образования понятия для Аристотеля являются категории, вне которых истинного понятия вообще нет. Но категории – это не просто условия понятия, понимания вещи, а суть формы, объективные внутренние пределы самой вещи. Именно эти категории, понятие как формы действительного, познающего мышления, Аристотель и исследует внимательнейшим образом. Но «ум приводится в движение предметом мысли» и «через сопричасность предмету мысли мыслит сам себя: он становится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мысля его, так что ум и предмет его – одно и то же».³ Поэтому в категориях субъективное совпадает с объективным.

Рассматриваемая с субъективной стороны, диалектика, по Аристотелю, есть «способ, при помощи которого мы в состоянии будем из правдоподобного делать заключения о всякой предлагаемой проблеме и не впадать в противоречие, когда мы сами отстаиваем какое-нибудь положение. <...> Будучи способом исследования, она прокладывает путь к началам всех учений. <...> Диалектика <...> есть искусство ставить наводящие вопросы. Если бы она доказывала, то она не ставила бы вопросов, если не относительно всего, то по крайней мере относительно первоначал и начал, свойственных /каждой области/. Ведь если собеседник не признает, то диалектика уже не будет обладать тем, на основе чего можно было бы

¹ Ильенков Э. В. Философия и культура. – С. 92.

² Гегель. Соч., т. X. – С. 237.

³ Аристотель. Соч. В 4-х т. Т.1. – М., 1976. – С. 310.

рассуждать против его возражения. Но диалектика есть и искусство испытывания. <...> Искусство испытывания не есть знание о чем-либо определенном. Поэтому оно занимается всем, ибо все искусства пользуются некоторыми общими /началами/. Поэтому все, даже несведущие, некоторым образом пользуются диалектикой и искусством испытывания. Ведь все берутся до какой-то степени судить о тех, кто выдает себя за знатока. А для этого они используют общие /всем искусствам начала/, которые они все же знают, хотя они, видимо, отнюдь не говорят по существу дела. Вот почему все выдвигают возражения, а именно неумело пользуются тем, умелое применение чего есть диалектика, а искусный в диалектике – тот, кто подвергает испытанию при помощи искусства умозаключения».¹

Аристотелем здесь определенно указывается место рассудочных форм в процессе диалектического движения мысли к началам вещей: рассудочная форма, умозаключение есть лишь средство «выдвигать посылки и делать возражения»,² средство «ставить наводящие вопросы» и «испытывать» на истинность существующие положения. То есть движение этих форм включено в движение разрешения более широких задач, определенных необходимостью познания вещей. «Сами по себе эти суждения и умозаключения истинны или, вернее, правильны; в этом никто еще не выражал сомнения. Но так как им недостает содержания, то такого суждения и умозаключения недостаточно для познания истины».³

Иначе говоря, по Гегелю, судить об истинности форм суждения и умозаключения мы не имеем права, если не допускаем момента тождества их с движением самой действительности. И поэтому, если они суть формы движения мысли (пусть даже выраженной в языке), то они не могут быть бессодержательными, если мышлению не отказывают в способности быть постигающим.

«Для Аристотеля понятия рассудка, а именно категории суть существенности бытия. Если они сами по себе истинны, то они, следовательно, сами являются своим содержанием, и притом своим высшим содержанием. Но в обычной логике дело обстоит не так, и даже у Аристотеля эти формы в том виде, как они излагаются в его «Органоне», являются лишь всеобщими определениями мысли, которые берутся изолированно абстрактным рассудком».⁴ «У Аристотеля отдельные моменты в мышлении и в движении мышления, как такового, не связаны друг с другом. Существует

¹ Там же. Т. 2. – М., 1978. – С. 349, 350, 554, 555, 556, 557.

² Там же. Т. 2. – С. 531.

³ Гегель. Соч., т. X. – С. 314.

⁴ Там же.

много видов суждения и умозаключения, каждое из которых, взятое самостоятельно, значимо и само по себе, как таковое, истинно. Таким образом, они как раз и суть содержания, ибо они представляют собой равнодушное друг к другу, отличное друг от друга бытие: таковы, например, знаменитые законы противоречия и т.д., умозаключения и т.д. Но в этой отроженности они как раз и не истинны, а лишь их целостность есть истина мышления, ибо эта целостность одновременно и субъективна и объективна. Они, таким образом, представляют собой только материал истины, бесформенное содержание... Точно так же как многообразные единичные свойства вещи, например, красное, твердое и т.д. не суть сами по себе нечто, а лишь их единство составляет реальную вещь, так обстоит дело и с единством форм суждения и умозаключения, которые, отдельно взятые, так же мало истинны, как таковое свойство или ритм и мелодия».¹

Аристотель, однако, не ограничивается анализом изолированных форм суждения и умозаключения, хотя, следует повторить, именно им были открыты и исследованы эти формы. Их исследование базируется у него на анализе собственно философских проблем, и нельзя сказать, что логическая проблематика (в отличие от современной формальной, символической, математической логики) у Аристотеля оторвана от диалектики и теории познания. Единство, в отсутствие которого Аристотеля упрекает Гегель, Аристотель ищет в первую очередь в рамках своей «Метафизики», идеи которой проявляются у него и в психологии, и в физике, и в этике, и т.д. И, разумеется, в логике – даже в той ее узкой трактовке, в какой ее понимал сам Аристотель. На самом деле логическое содержание в аристотелевской философии далеко выходит за границы такой трактовки и развернуто в первую очередь в рамках анализа тех категорий, выявление и исследование которых составило бессмертную заслугу Аристотеля. Здесь им разрабатывается та форма «единства», которая имеет непосредственное отношение к истинному знанию и способам его получения. «Подлинная логика Аристотеля явственно распадается на два плана – на риторическо-семантический, с одной стороны, и на «метафизический», т. е. непосредственно предметный, с другой. И если речь у него идет о «формах мышления», то он их рассматривал в двух аспектах. Один аспект – вопрос о выражении действительности в формах (в фигурах и схемах) речи, другой – вопрос о «формах» самих вещей, которые выражает речь. <...> Внешней, непосредственно-очевидной «формой мышления» у него везде выступает речь (внешняя или внутренняя), ее сложившиеся формы, схемы, фигуры и

¹ Гегель. Соч., т. X. – С. 314–315.

структуры. Внутренней же формой мышления, т.е. тем содержанием, которое выражается с помощью речи, оказывается форма вещи, отпечатавшаяся в “душе”».¹

Иначе говоря, в чем бы форма мышления ни выражалась, сама она по своей истине должна выражать форму вещи, ее объективное бытие и движение. Но прежде чем форма вещи получит свое выражение в языке, она «запечатлевается» в душе.

Акт восприятия вещи душой Аристотель уподобляет вдавлению печати в мягкий воск. «Относительно любого чувства необходимо вообще признать, что оно есть то, что способно воспринимать формы ощущаемого без его материи, подобно тому как воск принимает отпечаток перстня без железа или золота. Воск принимает золотой или медный отпечаток, но не поскольку это золото или медь».²

Это знаменитое сравнение Аристотеля часто приводит к трактовкам, далеким от адекватности аристотелевской мысли. Выступая против примитивного его толкования, Гегель говорит следующее: «Если <...> вообще называть ощущения чувственными воздействиями вещей, то это означало бы понимать Аристотеля примитивно и останавливаться на грубейшей стороне сравнения, и когда, исходя из этого понимания, переходим к душе, мы прячемся за представлениями, которые частью являются неопределенными, частью же вовсе не являются понятиями. Тогда мы говорим, что в душу все ее ощущения приходят извне и отпечатываются в ней подобно тому, как материя печати действует на материю воска. <...> Но это, однако, не означает, что ощущение находится в душе в таком же отношении к ощущаемому, как отношение формы к воску, или проникает в нее так, как вещь проникается по своей материи другой вещью в химическом процессе. Те, которые думают так, упускают из виду как раз главное обстоятельство, которое и составляет отличие отношения, даваемого в этом сравнении, от поведения души. Воск именно на самом деле не воспринимает в себя формы, а напечатленная на нем форма остается в нем внешней фигурой, внешним образованием, не становясь формой его сущности. Если бы отпечаток стал внутренней формой воска, то последний перестал бы быть воском. Так как, следовательно, в приведенном примере отсутствует это восприятие формы в сущность, то мы должны признать, что Аристотель об этом и не думает. Душа же, напротив, ассимилирует эту форму с своей собственной субстанцией и делает это именно потому, что душа в самой себе есть известным образом все

¹ Ильенков Э.В. Философия и культура. – С. 87.

² Аристотель. Соч., т. 1. – С. 421.

ощущаемое».¹ Это в полной мере выражает представления самого Аристотеля. «Некоторым образом душа, – пишет Аристотель, – есть все сущее. В самом деле, все сущее – это либо воспринимаемое чувствами, либо постигаемое умом, знание же есть в некотором смысле то, что познается, а ощущения – то, что ощущается. <...> Душа необходимо должна быть либо этими предметами, либо их формами; однако самими предметами она быть не может: ведь в душе находится не камень, а форма его. Таким образом, душа есть как бы рука: как рука есть орудие орудий, так и ум – форма форм, ощущение же – форма ощущаемого».² «Вообще ум в действии есть то, что он мыслит».³

В контексте анализа проблемы души Аристотелем разрешается и диалектика чувственного и рационального. И ощущение, и мышление (ум) воспроизводят собой то, с чем имеют дело. А познающая деятельность ума и ощущение имеют дело с одним и тем же предметом, имеющим чувственный характер и помимо которого нет никаких «умопостигаемых» предметов, которые существовали бы отдельно. Поэтому «постигаемое умом имеется в чувственно воспринимаемых формах <...> Когда созерцают умом, необходимо, чтобы в то же время созерцали в представлениях: ведь представления – это как бы предметы ощущения (disthemata), только без материи».⁴ Взаимосвязь чувственного и рационального у него определяется взаимосвязью объективных определений самой вещи, более того, структура самой души определяется структурой бытия: ум является эйдосом (формой, идеей) души и выполняет по своему назначению ту же самую функцию, какую в составе бытия выполняет идея. В душе представлен весь категориальный состав бытия. Э.В. Ильенков следующим образом резюмирует аристотелевское понимание души: «“Форма души” – это способность принимать в себя любую форму, не примешивая к ней ничего от себя. Это значит, что душа лишена какой-либо особенной формы, которая бы могла “примешиваться” к “форме вещи” в акте восприятия последней. Это значит, что “душа” есть в возможности любая особенная форма, абсолютно пластичная способность, актуально же – та “форма”, которая в данный момент в ней запечатлена».⁵

Но сказать, что помимо чувственно воспринимаемых вещей нет никаких отдельно существующих умопостигаемых предметов, совсем не значит, что в

¹ Гегель. Соч., т. X. С.288.

² Аристотель. Соч., т. 1. – С. 439, 440.

³ Там же. С.439.

⁴ Там же. – С. 440.

⁵ Ильенков Э.В. Философия и культура. С.87.

объективной действительности не содержится то, что постигается только умом, мышлением. Наоборот, это как раз и значит, что постигаемое умом имеется в чувственно воспринимаемых формах. И проблема, которая тут возникает перед Аристотелем, заключается в том, как «подлинное», «умопостигаемое», «всеобщее» относится к «особенному» и «единичному». Это легко заметить, есть проблема категориального различения внутри самой действительности. Но вместе с тем здесь перед Аристотелем стоит и собственно философская, гносеологическая проблема, проблема отношения мыслящего разума как всеобщей способности, как формы форм, к действительности, к ее собственным формам.

Трудности, на которые Аристотель тут наталкивается, связаны с самой природой теоретического знания, они и по сей день являются, пожалуй, основными проблемами философии. В первую очередь это связано с природой активной роли всеобщих определений. Из этой проблематики и при ее определенном разрешении вырастают практически все позже отстоявшиеся в истории философии концепции и направления. Определенное разрешение эта проблематика нашла у Платона, с позицией которого Аристотель, его ученик, принципиально не согласен. Всеобщие определения вещей Платон рассматривает как определения бестелесной, умопостигаемой действительности, самостоятельно существующей и противостоящей чувственному миру. Это противопоставление не случайно, оно отражает действительную противоположность всеобщего и единичного. Зафиксировав этот факт, Платон открывает мир идей, мир всеобщих определений, тех устойчивых форм, которые не зависят от бытия единичных вещей. На самом же деле предметом исследования Платона оказывается не что иное, как исторически сложившиеся и развивающиеся в борьбе различных философских школ его эпохи мировоззренческие представления, которыми в своей практической жизнедеятельности руководствовало античное общество.

Проблема, как она открывается Платону и в этом ее содержании воспроизводится Аристотелем, по существу (но нельзя сказать, что в адекватно осознанной форме) заключается в следующем: «Индивиду в качестве независимой от него реальности противостоит также и система знаний, система всеобщих форм выражения чувственно воспринимаемой действительности, система исторически сложившихся понятий, норм, категорий. Индивид этих всеобщих форм знания не образует сам - он перенимает их в готовом виде от других людей - в ходе своего образования».¹

¹ Там же. - С. 89.

Этим-то всеобщим формам и подчинена деятельность индивидуальной души, она имеет дело не непосредственно с действительностью в ее «объективно-чистом» содержании, а с действительностью уже идеализированной, уже получившей выражение в общественном сознании и потому также в языке, в словесно-речевых формах.

Выше было фиксировано, что форма вещи, прежде чем она получит свое выражение в языке, в речи, отпечатывается в душе, душа же обладает универсальной пластичностью и воспроизводит собой объективно существующий предмет в его чувственных и умопостигаемых характеристиках. Теперь же становится понятным, что, поскольку душе противостоит и знание, душа воспроизводит его в его собственной логике и формах выражения. Ясно, что предметные формы, формы знания и языковые формы его выражения - не одно и то же, но вместе с тем столь же ясно, что между ними имеется глубочайшая внутренняя связь, осуществляемая деятельностью и эту же деятельность обеспечивающая. Теоретически любой из этих моментов деятельностного процесса можно взять за точку отсчета и соответственно получить различные варианты представлений о реально осуществляющемся процессе. Аристотель хорошо понимает эти вещи и ищет действительное, истинное «начало».

Но вся трудность - и не только для него - заключается в том, откуда в душе появляются всеобщие определения и как можно выснить их собственное содержание. Иначе говоря, проблема упирается в вопрос об объективном значении категорий, т.е. тех всеобщих определений, через которые разумная душа познает вещи, ибо, согласно Аристотелю, только с помощью категорий и на их основе познается все остальное, а не они через то, что лежит под ними. Более двух тысяч лет спустя Кант этой проблеме дает субъективно-идеалистическое решение, т.е. по существу отказывается ее решать, трактуя категории как априорные формы, присущие человеку (индивидуальной душе) и не имеющие никакого объективного значения (содержания). У Канта они, правда, также служат делу познания, но только как субъективные формы. Каково отношение этих всеобщих форм к объективной действительности и как они появляются в составе индивидуального ума, Кант этих проблем вообще не решает, точнее, не может разрешить (что и выводит его на субъективно-идеалистическую позицию). Для Аристотеля же категории - это объективные формы, объективные определения вещей, и задача для него заключается в выяснении объективного содержания этих категорий, их места и роли в составе действительности и познающей деятельности человека.

Именно эта проблема у Аристотеля выступает как проблема отношения всеобщего к единичному. Эта сугубо диалектическая проблема является для него центральной: с одной стороны, первой сущностью выступает единичное, с другой – всеобщее. Но единичные чувственно воспринимаемые вещи как таковые не могут быть ни прообразом, ни критерием истинности всеобщих определений, потому что они сами и существуют и выражаются только благодаря наличию всеобщих «первых начал». Как понять истинное содержание таких определений как сущность, начало, единое, благо, прекрасное и т.д.?

Но уже Платон показал, что попытка определить всеобщее путем простой индукции сразу приводит к противоречию в определении. В теоретическом же познании всеобщие определения («роды» и «виды») стоят друг к другу в своей чистой форме, сами по себе, независимо от любого возможного их эмпирического содержания. Понять эти категории как результат отражения действительности индивидуальным умом нельзя, Аристотель понимает, что они образуются не здесь, более того, они индивидуальному уму противостоят как нечто объективное (открытие этого факта Платоном как раз и оказалось началом сознательного философского идеализма). Критикуя платоновскую теорию идей, оторванных от единичных вещей, Аристотель, однако, и сам оказывается (в силу понятных исторических причин) неспособным адекватную трактовку природы всеобщего и его отношения к единичному: общественно-историческая форма человеческой практической жизнедеятельности и духовного развития человека еще не могла быть понята как истинная форма всеобщности, но именно она у него прячется под видом «божественного разума» как вечного и неподвижного прообраза, на который должна равняться деятельность индивидуального человеческого ума.

Но он совершенно определенно фиксирует, что теоретическое знание имеет в качестве своего предмета само же знание, его принципы, которые никак не могут быть выведены из простого воспроизведения вещей индивидуальной душой. Но и индивидуальная душа при воспроизведении вещей имеет дело не непосредственно с вещами как таковыми, а с вещами, уже данными в их категориальных определениях, т.е. в общественно-историческом их значении. Система категорий поэтому и выступает как божественный разум, определяющий как эйдос вещей, так и эйдос души. Колебания Аристотеля в сторону объективного идеализма и связаны как раз с непониманием действительной природы идеальных всеобщих форм.

С этой проблемой идеальной объективной формы связано у Аристотеля центральное понятие его философии – понятие формы.

Проблема формы – это, конечно же, в первую очередь проблема определенности вещи. Эмпирическое знание свидетельствует о непрерывной изменчивости вещественного мира, внутри которого невозможно даже зафиксировать каждую отдельную вещь в ее специфике. Это обстоятельство уже великолепно понимал Гераклит, который ограничивал движение противоположностями и подчинял их логосу; у Платона в качестве предела текучести вещей выступает мир идей. «Сама идея вещи неподвижна. Но для обоснования теории знания необходимо, чтобы эта устойчивая идея обосновывала собою всю неустойчивость и текучесть соответствующей вещи».¹ Иначе говоря, для того чтобы знать, что такое вещь, необходимо знать ее идею, т.е. принцип, закон ее возникновения, становления, движения.

Но дело все в том, чтобы понять, каким образом связана идея вещи с самой вещью. У Платона связь эта не раскрыта, идея оказалась обособленной от вещи, а вещь предстала всего лишь ее тенью.

Решая поставленную Платоном проблему, Аристотель не допускает отрыва идеи (формы, эйдоса) вещи от самой вещи. Идея вещи пребывает в самой вещи. Но, будучи представлена в единичном, она остается всеобщим ее определением, оформляет вещь, превращая ее в целостность. Целостность – это как раз идея, форма, представшая как вещь.

Понятием целостности Аристотель выражает единство формы и материи, сущности и субстрата. Всякая вещь состоит из каких-нибудь частей. Любая часть выступает как часть только тогда, когда она обобщена в целом, т.е. функция и отношения с другими частями становятся выражением идеи, моментом целостности. Часть вещи несет на себе всю вещь как целое, хотя различные части по-разному эту целостность представляют. Целое представляет собой некую систему взаимодействующих частей, но внутри этого целого никакого особого начала целостности, помимо взаимодействия его частей, нет. Природа целостности не объясняется и взаимодействием ее частей – она, по Аристотелю, объясняется именно формой, той активной образующей силой, которая никак не вычитывается из субстрата вещи, из составляющих ее частей, а привходит извне. Форма пребывает, она не создается вместе с вещью. При возникновении вещи она как раз и является ее всеобщим определением, ее принципом. В целостности вещи выражено единство материи и формы, единичного и всеобщего. Форма есть то, что

¹ Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель. – М., 1993. – С. 256.

организует и подчиняет себе движение вещи как целого. Целостность – это неделимость, и неделимость эта выражает собой момент тождества идеи и вещи. Разумеется, вещь как определенным образом в себе организованный субстрат делима, и деление это логически ничем не ограничено. Но в этом делении она перестает быть определенной вещью.

Этой бесконечной материальной делимости Аристотель противопоставляет непрерывность, как раз и выражающую собой бытие идеи внутри вещи: ведь идеи не существуют нигде более, как только внутри вещей, и они столь же многообразны, сколь многообразны сами вещи. Форма – это определенность вещи, противоположная ее неопределенности, а потому и случайности. Как легко понять, это значит, что форма как принцип вещи, как основание ее целостности, как закон ее движения предполагает эту случайность, а потому с самого начала ориентирована на нее, т.е. в себе самой во всеобщей форме содержит возможность своего осуществления в любых соответствующих ей условиях. Иначе говоря, форма в самой себе содержит как момент, как категориальное определение и случайность, и возможность.

Но случайность и возможность, согласно Аристотелю, выражают собой материальное начало вещи, принадлежат материи. В своем логически завершенном определении материя сводится Аристотелем не к чувственности, которая составляет ее гносеологическую характеристику, а к возможности. Нет неоформленной материи. Но в составе вещи материя есть то, что способно, обладает возможностью выполнения соответствующей форме вещи функции. Действительность – это не материя и не форма сами по себе, это их единство, энтелехия. «Скорее можно было бы сказать, – пишут А.Ф. Лосев и А.А. Тахо-Годи, – что материя вещи есть только еще самая *возможность* ее оформления и возможность эта – бесконечно разнообразная. И тем не менее без материи эйдос оставался бы только одной “чтойностью” вещи, то есть только одним ее отвлеченным смыслом, без всякого реального воплощения этого смысла в действительности. Материя вещи есть ее возможность, но не отвлеченная возможность, а возможность самого бытия вещи. Какое это бытие, об этом нам скажет тот эйдос, который в нем воплотился. Однако, с другой стороны, и сам эйдос без материи тоже является пока все еще только возможностью вещи, а не самой вещью. Только полное объединение материи вещи с ее эйдосом или, вернее сказать, только полное их отождествление и неразличение делает вещь именно вещью».¹ Таким образом, недопущение отрыва идеи (формы, эйдоса) от вещи логически приводит Аристотеля к полному их отождествлению. Здесь перед

¹ Там же. – С. 322.

нами знаменательный факт: противоположности, материя и форма, в вещи оказались представленными в тождестве. Это факт сугубо диалектический. Соответствующим анализом подобного рода обстоятельство можно зафиксировать относительно всех противоположных категорий аристотелевской философии. Однако не все так просто в диалектике Аристотеля.

Согласно Платону, в теоретическом (диалектическом) мышлении всякое понятие получает свое содержание только через отношение к своей противоположности. Началом, клеточкой всей системы теоретических понятий выступает исходное отношение крайних противоположностей: единое – иное, сущее – несущее. Мы знаем, что такой же ход мысли в разворачивании содержания абсолютной идеи более двух тысяч лет спустя осуществил и Гегель: бытие и ничто – его исходные категории. Все заключено и все рождается из отношения этих противоположных начал. Несколько иначе у Аристотеля.

Противоположности, по Аристотелю, обязательно отнесены к некоторому субстрату, в его логике они выступают не субъектами, а есть всего лишь предикаты. Иначе говоря, всеобщие определения, категории, формы – это всегда лишь формы чего-то, которые в этом чем-то только и существуют. Их самостоятельное существование допускается Аристотелем только в понятии. Этот материализм позволяет ему опосредовать противоположности, но, с другой стороны, вынуждает его сделать шаг назад в отношении завоеваний платоновской диалектики: тождество приобретает статус единственно истинного действительного бытия. И хотя выше мы фиксировали диалектический факт совпадения противоположностей у Аристотеля, недопустимость их совпадения, соединения для него столь очевидно и несомненно, что в этом обстоятельстве он усматривает первое условие мышления вообще: «Невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении... – это, конечно, самое достоверное из всех начал».¹

И у Платона, и у Гегеля любое начало не имеет непосредственного характера: каждое из начал оказывается опосредованным своей противоположностью, опосредованным через другое. В диалектике не может быть ни одного не обоснованного положения, ни одно из начал не может быть выставлено без доказательства, поэтому движение мышления здесь приобретает образ движения по кругу. В противоположность этому Аристотель настаивает на том, что не все может быть доказано, должны быть

¹ Аристотель. Соч. Т. 1. – С. 125.

первые исходные начала, которые не доказываются, а принимаются непосредственно: «Знание непосредственных /начал/ недоказуемо. <...> А что по кругу вообще нельзя доказывать, – это ясно, так как доказательство следует вести из предшествующего и более известного. Ведь невозможно, чтобы одно и то же для одного и того же было в одно и то же время и предшествующим и последующим...»¹ Аристотель возражает не только против платоновского диалектического обоснования начала, но и против того представления, согласно которому все, что мы знаем, уже основано на чем-то другом, но до первичного в принципе невозможно дойти: оно, это первое, признается, но одновременно признается и его непознаваемость.

Выступая против обеих этих позиций, Аристотель считает, что первые, далее уже ни из чего не выводимые, непосредственные начала найти можно и должно, хотя они и не будут иметь научно (в науке) доказанных положений. Это требование к познанию у Аристотеля непосредственно вырастает из его убеждения, что в основе бытия лежит нечто такое, что уже не опосредовано ничем другим. Легко заметить, что эта установка восходит к понятию тождества как моменту устойчивости в самом бытии. На этот-то момент как свою абсолютную предпосылку и должно опираться познающее мышление. Такая позиция была ясно представлена и доведена до логического предела в философии Парменида.

Опосредуя противоположности субстратом («подлежащим», или «лежащим в основе»), Аристотель принципиально выступает против той традиции, у истоков которой стоит элейская школа и которая получила наибольшее развитие в античной философии у Платона. Парменид исходил из противоположности бытия и небытия, далее уже ни к чему не сводимых. Из неспособности найти форму их единства, нечто опосредующее, он делает однозначный вывод: бытие есть, небытия нет. Проблему, которую элеаты не смогли разрешить – как из небытия может возникнуть бытие, – Аристотель разрешает очень просто: он переводит проблему бытия и небытия, взятых у Парменида и Платона в обще-логическом плане, в план бытия и небытия тех или иных противоположных определений любой вещи, субстанции. Если изменение, говорит Аристотель, исходит «от противоположного одно другому, то должен быть какой-то субстрат, который изменяется в противоположное состояние, ибо противоположное как таковое не подвержено изменению». «Кроме того, – продолжает он, – при изменении есть нечто постоянно пребывающее, противоположное же не пребывает постоянно, значит, существует нечто третье помимо противоположности, а

¹ Там же. Т. 2. – С. 262.

именно материя. <...> Материя должна изменяться, будучи способной к той и другой противоположности»¹. Если же не допустить этого «третьего», утверждает Аристотель, то в принципе будет невозможно объяснить само изменение. Начало изменения у него переносится из сферы логической в сферу самого бытия – в сферу пребывающей и одновременно изменяющейся материи.

Это обстоятельство требует заключить, что материя далеко не столь пассивная категория, как о том повсеместно можно прочесть. Именно она есть возможность своих противоположных определений. И именно в материи как сфере возможного Аристотель видит диалектику.

А это значит, что логические категории перестают быть определяющими бытие, а оказываются лишь формами, извлеченными из самого бытия. Выше было подчеркнуто, что материя и форма (равно как и все прочие категории) имеют самостоятельное обособленное бытие лишь в понятии. В реальной действительности они все представлены в вещах и через вещи, и представлены здесь в том единстве, которое выступает как форма целостности, – выше это было показано на примере взаимосвязи материи и формы вещи.

Однако, по Аристотелю, диалектическое противоречие существует только в сфере возможного бытия, в действительности противоположности только исключают друг друга: вещь не может одновременно существовать двумя разными, тем более противоположными способами, существовать в двух противоположных определениях. Аристотелевская диалектика как бы стремится к формально-логическому непротиворечивому определению, только в категории тождества Аристотель хочет видеть и видит истину. Но ведь тождество не есть весь универсум, его следовало бы понять только как момент бытия, как момент устойчивости и покоя, который предполагает различие и противоположность в том же самом бытии.

Фактически Аристотель так дело и понимает, определяя материю как бесконечное различие, как возможность, содержащую в себе противоречие, как возможность самого бытия оформленной вещи – устойчивой, покоящейся целостности. Абсолютное начало, неподвижный перводвигатель – это не что иное как момент самотождественности бытия, как абсолютный предел любой формы движения – и именно поэтому начало.

Но если категорией тождества фиксируется истинное действительное бытие и если это тождество не понимается как тождество противоположностей, то с него нельзя начать. Вот тут-то Аристотелем и

¹ Там же. Т. 1. – С. 301.

вводится понятие возможного бытия, бытия в возможности, т.е. то, что и им самим понимается как диалектика, потому что только здесь наличествует противоречие. Таким ходом и разрешается проблема возникновения, мучившая предшествующую философию: «...Все изменяется из сущего в возможности в сущее в действительности...».¹

Возможность, или способность, по Аристотелю, есть «начало изменения вещи, находящееся в ином или в ней самой, поскольку она иное».² Но опять не все так просто: «Действительность, или деятельность, первее возможности, или способности. Я имею в виду, что она первее не только той определенной способности, о которой говорится как о начале изменения вещи, находящемся в другом или в ней самой, поскольку она другое, но и вообще первее всякого начала, способного вызвать или остановить движение чего-то: ведь и природа принадлежит к тому же роду, что и способность; она начало движения, но не в другом, а в самой вещи, поскольку это сама вещь».³

Вопрос о начале движения, как видим, переводится в плоскость взаимосвязи возможности и действительности, их собственных определений. Для Аристотеля сфера возможности именно потому, что ей присуще тождество противоположностей, по своему статусу ниже сферы действительности. Но высшее, по убеждению Аристотеля, не может возникнуть из низшего. Вечное, покоящееся, самотождественное бытие – это чистая действительность, которая никогда не существует в возможности. «Доказательство этому следующее: всякая возможность чего-то есть в одно и то же время возможность его противоположности. Ибо то, что не способно существовать, не будет присуще ничему, но все то, что к этому способно, может не быть в действительности. Итак, то, что способно быть, может и быть и не быть, а значит, одно и то же способно и быть и не быть. Но то, что способно не быть, может не быть, а то, что может не быть – преходяще – или вообще, или в том отношении, в каком о нем говорят, что оно может не быть, т.е. в отношении своего места или количества или качества; а «преходящее вообще» означает «преходящее по своей сущности». Таким образом, ничто не преходящее вообще никогда не существует в возможности <...> следовательно, все вечное существует в действительности».⁴

Но не все действительное есть вечное. Вещь изменчива, преходяща. Мера ее бытия определена моментом тождества, представленным в ней категорией целого. Именно поэтому абсолютное тождество выступает

¹ Там же. Т. 1. – С. 301.

² Там же. Т. 1. – С. 164.

³ Там же. Т. 1. – С. 244.

⁴ Там же. Т. 1. – С. 247.

перводвигателем, к тождеству стремится всякое движение противоположностей. И именно как абсолютное тождество сам перводвигатель неподвижен. А поскольку момент тождества содержится в самой вещи, то совсем нет необходимости онтологически обособлять его и выносить за рамки реального земного бытия, что у самого Аристотеля легко прочитывается. Даже наоборот, образ божества как перводвигателя скорее надо мыслить как общественный идеал, а схему развития от противоречия к тождеству (от материи к форме, от возможности к действительности) как форму деятельности общественного человека, в своей практике разрешающего противоречия наличных форм общественного бытия.

Последующая философия на целое тысячелетие была определена творчеством Аристотеля: проблем, которые разрабатывал Аристотель, оказалось достаточно, чтобы соответствовать смыслу и содержанию последующих исторических эпох. Каждая эпоха по-своему прочитывала Аристотеля, извлекая из его учения ту или другую сторону, каждый исследующий его философию по-своему ее интерпретировал (ср., например, в этом отношении Гегеля и Рассела), но действительное содержание его философии и по сей день остается великой школой диалектического мышления. «Окончательного же разрешения всех трудностей, связанных с изучением Аристотеля, вообще никогда не будет, поскольку сам Аристотель бесконечен как предмет научного изучения».¹

Галина Будз (Івано-Франківськ)

АКСІОМАТИЧНІСТЬ ІСТИНИ У ДАВНЬОГРЕЦЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

Може здатися загадкою, яким чином давньогрецька натурфілософія, не маючи досить розвиненого понятійного апарату, створює фундаментальні концептуальні онтологічні схеми, які вражають своєю оригінальністю і універсальністю осмислення першооснов буття.

Для античних мислителів основне завдання філософії полягало в пошуку першої основи речей. Але першооснову не просто виявити раціональним шляхом тому, що раціональне мислення повинне на чомусь ґрунтуватися, мати попередні істинні судження, попередні істинні посилення. Такі перші істини неможливо отримати ніяким іншим чином, хіба що прийняти їх як аксіоми.

¹ Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель. – С. 177.

Якщо перші істинні судження не будуть аксіомами, то раціональне мислення взагалі не може початися, тому що неможливо йти в нескінченність, шукаючи перше істинне судження і доводячи його. Тому початкова раціональність можлива тільки на основі аксіоматичності.

Аксіоматичність перших суджень про буття ґрунтується на тому, що для греків істина і субстанційна основа речей тотожні. Пізнавати субстанцію можна тільки аксіоматично, тому що знати першопричину означає, що таке знання не має ніяких попередніх умов, попередніх посилань. У цьому сенсі Аристотель неодноразово веде мову про те, що «перша філософія», яка вивчає перші причини речей, є знанням без попередніх посилань.

Існування субстанції неможливо довести. Таке існування необхідно прийняти як дане, як світоглядну аксіому. У цьому контексті поняття субстанції має аксіоматичний зміст. Отже, ідея першооснови в старогрецькій філософії – це аксіома, той універсальний принцип, який в той же час з онтологічного боку лежить в основі буття як субстанція, а з гносеологічного боку він реалізується як істина. Це свідчить про те, що першооснова як справжнє буття, в розумінні греків співпадає з істиною, тобто, відбувається своєрідне ототожнення буття і мислення. Таким чином, ідея витоку буття, яка знаходиться в основі концепцій грецької натурфілософії, є в той же час універсальним критерієм пізнання світу, тобто є істиною, яка сприймається аксіоматично.

У давньогрецькій філософії першооснови буття розуміють як нескінченно малі (атоми, гомеомерії), або нескінченно великі (апейрон, логос). Тому вони можуть сприйматися тільки теоретично, через споглядання їх розумом. У цьому сенсі аксіоматичність натурфілософських навчань греків ґрунтується на тому, що першооснови буття не можна сприйняти відчуттями, але тільки раціонально. Вірніше в першопричину необхідно повірити в межах певної філософської традиції. Тому критерієм істинності положень у вченнях греків слід вважати аксіоматичність, тобто самоочевидну істинність сказаного.

При пізнанні світу грецькі філософи виходять з аксіом. Аксіоми є методологічною основою пояснення буття. Усі теоретичні висновки філософів узгоджуються із заданою системою аксіом. Початкові аксіоми на необхідність вважають істинними, тому що якщо вони є помилковими, то система філософії стає неможливою.

У цьому контексті істинне знання – це знання, яке узгоджується і редукується з початковими аксіомами. Помилкове знання в межах грецької традиції – це те, яке не узгоджується з початковою аксіомою вчення.

У контексті античної філософії аксіоми слід трактувати як принципи знання, які виникають як наслідок інтуїтивного, безрефлексивного сприйняття дійсності.

У розумінні греків істина не має логічного змісту, тому що вона не функціонує як правильність, як характеристика висловлювання. Істина не обґрунтовується і не оцінюється людським розумом, а має аксіоматичний характер. Вона заздалегідь задана буттю, є визначенням самого буття, відкривається для людської свідомості як самоочевидна безпосередність буття. Таким чином, перші філософські ідеї подібні до пророцтв і інтуїтивних припущень, аксіом і безрефлексивних одкровенень про буття.

Перші філософські судження греків є своєрідними інтуїтивними припущеннями про буття, аксіомами, які виникають в результаті самоочевидності явищ буття, які виглядають як впорядковані, гармонійні, цілісні. При цьому сумнівів в розумності, гармонійності і стабільності явищ природи не виникає, тому що вони походять від діяльності богів.

У античному атомізмі, наприклад, аксіоматичність істини полягає в знанні того, що в основі усього суцього є атоми і порожнеча, які існують «по істині». Але атоми неможливо споглядати, тому вони з необхідністю повинні сприйматися аксіоматично. Аксіоматичне обґрунтування абсолютного витоку буття здійснюється не лише в атомізмі, але і в інших філософських концепціях: мілетській натурфілософії, в Геракліта, піфагореїзмі, елеатів, в Анаксагора, Емпедокла, у тому числі в Платона та Аристотеля.

Антична філософія в розумінні істини є аксіоматичною, оскільки для того, щоб розум міг дедуктивно виводити системи філософії, потрібні перші істинні судження про буття.

Такі істинні судження про буття можуть сприйматися переважно в аксіоматичному сенсі, тому що неможливо довести істинність перших положень. Вони або є самоочевидними аксіомами, які відкриваються людині при спогляданні буття.

Станіслав Пхиденко (Луцьк)

ЛОГІЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ КАТЕГОРІЙ «НЬЯ-СУТРИ»

Характерна особливість розвитку філософії, логіки й релігійних доктрин у Стародавній і Ранньосередньовічній Індії полягає в тому, що основою їхнього формування була чітко виражена раціональність, властива даршані нья. Відомий дослідник індології В.К. Шохін зазначає: «Якщо

індійська філософія є переважно діалектичною, тобто філософією дискусії, контрверсії, діалогу, а самі індійські філософські тексти побудовані за полемічним принципом, коли автор тексту працює в уявному диспуті з реальним або вигаданим опонентом, то нья виявилася тією філософською школою, яка присвятила себе самій теоризації цього діалогу, ставши таким чином, у певному смислі й загальноіндійською філософською дисципліною... нья розробляла саму теорію раціонального дискурсу, аналітичну методологію» [1, с. 10–11].

Розгортання філософського, логіко-дискурсивного тексту найякі здійснили шляхом аналізу вузлових понять своєї теорії – падартх, які зіграли роль її системоутворюючого ядра. Шохін В.К. назвав дослідження падартх ньяї «вищенням основного питання ньяезнавства» [1, с. 12]. Це питання складне і спірне. Частина дослідників історії філософії й логіки в Індії не визнає 16 падартх основними категоріями логічного вчення найяків. Що характерно, з самих початків проникнення індійських філософських текстів у Європу і далі частина дослідників перші дві падартхи «Ньяя-сутри» визнавали як логічні категорії з певними застереженнями.

Протилежні точки зору висловили Макс Мюллер «Шість систем індійської філософії» (1899 р.), Р.Гарбе «Ньяя» (1917 р.), і, що показово, індійські дослідники С. Чаттерджи, Д. Датта, С. Радхакрішнан, Д. Чаттопадхья. Вони вважали усі падартхи ньяї такими собі «топіками» для зручності мислення, не надаючи їм статусу категорій.

На думку С. Шохіна – перекладача «Ньяя-сутри», «Ньяя-бхашья» зі санскриту, точки зору з обох боків були бездоказовими, або слабо аргументованими. Він першим із ньяезнавців поставив завдання піддати критичному аналізу обидва погляди і з'ясувати всебічно позиції обох сторін.

Тривалий час, аж до початків Середньовіччя в Індії, слово «падартха» було предметом аналізу більше граматистів, ніж філософів. Вже великий граматист Паніні (III ст. до н.е.) здійснив детальний семантичний аналіз слова (pada + artha), розуміючи під ним «значення слова». Разом з тим, це була проблема не просто граматики, а й, скоріше, логічної граматики. Предметом дискусії стала семантика цього слова, його логічний аналіз. Так, Вьяді, якого вважають автором граматичного трактату «Санграха», ставив питання: у якій кореляції знаходяться слова, що означають відношення одиничних предметів та їхніх загальних родових «форм»? На його думку, загальні імена означають індивідуальні речі. Його опонент Ваджапьяна у своїй «Махабхашьї», а згодом Патанджалі – граматист висловлювали свої позиції. Характерно, що й сам сутракарин ньяї Готама (Акшапада) вважав,

що «Значення слова [конститується] і індивідом, і формою, і класом» [1, с. 257]. Де «індивід» – не усяка індивідуальна річ, а лише те, що «проявляється, сприймається через індрії», тобто чуттєві органи [1, с. 179]. «Формою слід вважати, – роз'яснює сутракарин, – те, за допомогою чого пізнаються класи та їхні вивідні знаки» [1, с. 257]. Щодо класу, то він отримує таке визначення: «Це те, що породжує [пізнання] загального» [1, 258]. Клас, завдяки якому пізнається загальне багатьох речей і завдяки якому багато екземплярів не відрізняються суттєво один від одного, фундатор вчення найяків називав універсалією.

Якщо взяти до уваги першого коментатора Готама, автора трактату «Ньяя-бхашья» Ватсьяяну, то в його тексті, модифікованому на основі «Ньяя-сутри», вперше зустрічається кілька разів слово «категорія». Якщо сутракарин вивів «падартху» на рівень універсалії зі статусом лише логічної характеристики, то Ватсьяяна вважає шістнадцять падартх категоріями. У вступі до першого розділу він надає падартхам статус категорій, призначення яких забезпечувати пізнання **суцього**: «А суще буде описане як розподілене по шістнадцяти [категоріях]» [1, с. 145].

Ватсьяяна розуміє, що в сутракарині набір падартх носить не завжди продуманий характер, наприклад, сумнів, а також цілий ряд диспутантських форм. Він, очевидно, не випадково ставить питання про доцільність називати їх у числі шістнадцяти категорій «науки ньяя»: «Але якщо сумнів та інші [категорії можуть бути] включені до джерел знання і предметів знання і не виходять за їхні межі, то чи не буде «поіменне» перерахування зайвим?» [1, с. 145]. Частково вважаючи, що це дійсно так, Ватсьяяна, однак наголошує, що предметний зміст філософії, яку він ототожнює з наукою ньяя, складають, якраз «категоріальні топіки», починаючи з сумніву. Без їхнього найменування вона б нагадувала лише таке пізнання Атмана, з метою досягнення найвищого блага, яке мало місце в Упанішадах. Ще один аргумент Ватсьяяни: «... ньяя не займається ні тим, що непізнане, а ні тим, що [вже] пізнане. Чим же тоді? – Предметами, які викликають сумнів» [1, с. 145–146].

Аналізуючи предмет філософії (науки ньяя), Ватсьяяна перераховує категорії шляхом розкриття їхнього змісту з метою довести необхідність урахування кожної з них у числі шістнадцяти. Найбільша увага приділяється першим двом, які більшість дослідників ньяї визнають як категорії.

Цілком закономірно виникає питання: у чому полягає значення Ватсьяяни у формуванні логічного вчення даршани ньяя, що нового він вносить до трактату сутракарини «Ньяя-сутри» і, особливо, що нового він

вносить у серцевину теорії найяїків – учення про пада́рти? Разом з тим, слід поставити питання про подальшу оцінку категорій ньяя, чи мають вони статус категорій, чи залишаються на рівні звичайних «логічних топиків»?

Сучасні наукові дослідження категоріальних систем здебільшого ставлять до категорій три головні вимоги, задовольняючи які вони можуть мати статус філософських категорій: фундаментальність, загальнозначимість і атомарність. За наявності цих вимог, універсалії можуть відігравати роль першопринципів філософських вчень, на які можна підставово спертися як на логічний фундамент. Звичайно можна висувати й інші сучасні вимоги, наприклад, повноти, універсальності, об'єктивності тощо.

Однак, слід узяти до уваги ту обставину, що логічний трактат «Ньяя-сутри» було написано у III – II ст. до н.е. і його поява диктувалася тодішніми умовами і вимогами. Брахманізм, відчуваючи тривалий натиск на свою доктрину з боку антиведичних течій – буддизму і джайнізму, потребував логічного вчення, яке можна було б застосувати як ефективну протидію, а також з метою доведення своїх переваг. А тому пада́рти – вузлові поняття такого вчення не могли не бути логічними за своєю природою. Вони справді виглядають «логічними топиками», своєрідними прийомами для дискурсантів-полемістів, оволодівши якими брахмани-інтелектуали були спроможні відстоювати чистоту і доказовість вчення ньяї і переконливо спростовувати точку зору своїх опонентів.

Такий підхід до формування вузлових моментів дискурсивного мислення був характерний і для інших теоретичних джерел і посібників. Наприклад, трактат медиків «Чарака-самхіта» вміщав 44 логічні топика для навчання своїх інтелектуалів, здатних зі знанням справи вести диспут. Це ж саме слід відзначити і стосовно іншого трактату медиків – «Сушрута-самхіта», до складу якого входили 32 подібних топика (Уттаратантра 65.3). Обидва трактати медиків майже повністю включали 16 пада́рт «Ньяя-сутри». Їхні пада́рти менш за все нагадували те, що ми сьогодні називаємо категоріями. Однак вони утворювали понятійне ядро вузлових пада́ртх, навколо яких розгорталася логічна конструкція вчення про методи пошуків найоптимальніших топів – шляхів пошуку істини, уміння її відстояти.

Слабку і недосконалу структуру категоріального підґрунтя логічного вчення у трактаті «Ньяя-сутри» відзначали в ту епоху і відзначають сьогодні більшість дослідників індійської філософії. Ще сучасники найяїків джайністи постійно дискутували з послідовниками Готами стосовно їхньої релігійно-філософської концепції. Так, один із адептів джайнізму Вадідева (відомий як Девасурі) у коментарі «Сьядвадаратнаркара» до свого логічного

трактату «Праманааяаттвалока» (XII ст.) здійснив логічний аналіз пада́ртх найяїків на предмет їхньої інтерпретації як системи категорій вже не лише вчення Готами, а й коментарів Ватсьяяни й Уддьотакари. Він вказує на відсутність принципу «повноти» категоріального вчення найяїків. Наприклад, «сумнів» вважається ньяєю як одна з важливих категорій, а такі гносеологічні категорії як «хибність», або «невизначеність» залишилися поза увагою. Порушено принцип «атомарності» тоді, коли спеціально виділяється «наочний приклад», адже він входить до складу п'яти елементів структури силогізму. Разом з тим, такі важливі логічні поняття як «вьялгі» й «лінга», що забезпечують умовивідні механізми силогізму (анумани), залишилися поза списком 16 категорій.

Девасурі висловив ряд інших критичних зауважень щодо системи категорій найяїків. На цей предмет чимало критики висловили постійні логічні вороги-буддисти, незважаючи на те, що своєї власної системи категорій вони також не створили.

На нашу думку, завищені претензії і вимоги до сутракарин найяїків на предмет відсутності в нього належної системи категорій значною мірою надумані. Вони порушують принцип історичного підходу до аналізу тих, або інших теоретичних положень, історичних обставин, які й зумовлювали постановку і розв'язання наукових завдань. Якщо ж їх ігнорувати, тоді ми ніколи не зможемо забезпечити адекватну оцінку того чи іншого мислителя тієї чи іншої школи, особливо тих, які діяли в глибинах віків до нашої ери. Яскравий приклад у даному відношенні є творча діяльність батька європейської логіки Арістотеля. За великим рахунком, йому так і не вдалося створити систему категорій у своєму трактаті «Категорії». Але він здійснив постановку такої проблеми і в силу історичних умов розвитку науки спробував її розв'язати. Це був, швидше, могутній поштовх до більш глибокого аналізу і узагальнень для майбутніх мислителів: Порфирія, Боєція, аль-Фарабі та інших. Лише у XVIII – XIX ст. спочатку Канту, який також не здійснив систематизацію категорій, а потім Гегелю, вдалося створити першу в історії науки систему логічного виведення категорій, які також виявилися лише як гра чистого розуму.

У руслі таких міркувань стосовно пада́ртх даршани ньяя варто поставити питання: це були прикрі помилки сутракарин Готами, чи можливо історично зумовлені й неминучі упущення на шляху до пошуків оптимальної системи категорій? Вище йшлося про те, що більшість філософських шкіл брахманізму і буддизму лише робили пошуки систематизації вузлових, опорних понять з метою вдосконалення логіко-

філософських знань. На перших порах, особливо за 3-2 століття до нашої ери, такі поняття – падартхи відшліфовувалися на рівні логічної граматики й поклалися як підґрунтя до логіко-філософських учень. Заслуга сутракаріна найяків Готами полягала у тому, що він став робити це першим. Синтетична діяльність індусів ще не була готова до високих узагальнень і трансформацій падартх до рівня категорій.

Логічне вчення, розроблене Готамою, викликало значний інтерес, а разом з тим – і шалені нападки з боку буддистів – шуньявадинів Нагарджуни. Через кілька століть після появи «Ньяя-сутри» геній Ватсьяяни не лише захистив вчення сутракаріна, а й глибоко удосконалив його. Заслуга цього мислителя полягає в тому, що він є автором першого коментаря на трактат Готами, більше того, коментаря як цілком нового виду логіко-філософської літератури.

Однак коментуючий стиль у нього швидко переростає у позитивний авторський виклад і обґрунтування своїх власних теоретичних положень епістемології ньяї. Так, він розкриває поняття «сушого» і «не сушого», розробляє концепцію часу, простору, внутрішнього органу пізнання – манасу, єдності чуттєвого і раціонального у пізнанні, філософську концепцію пам'яті, мови як системи знаків і значень тощо. Усі шістнадцять падартх «Ньяя-сутри» Ватсьяяна не просто коментує, а й подає власне тлумачення, широко розкриваючи їхній зміст.

По-друге, він у своєму коментарі «Ньяя-бхашья» уперше в історії індійської філософії вводить поняття «категорія», намагається надати падартхам «Ньяя-сутри» онтологічного значення. Змістом категорій тепер стає буття. По-третє, Ватсьяяна, фактично, розгорнувши 538 сутр основоположника ньяї, створив теорію і систему логічного мислення, яка набула вигляду неперевіреного зразку задовго до логічної системи пізніших буддистів Дігнаги – Дхармакірти – Дхармоттари.

Надаючи великого значення внеску Ватсьяяни у вдосконалення логіки найяків, В.К. Шохін пише: «... той «коперніканський переворот» в історії ньяї, здійснений ним, пов'язаний з тим, що саме у Ватсьяяни 16 падартх, які у сутракаріна були ще тільки діалектичними топиками й не мали навіть термінологічного позначення, перетворюються у те, що можна назвати філософськими категоріями у повному сенсі, при тому своєрідного «гносеологічного онтологізму» [1, с. 22].

Іншими словами, без урахування внеску Ватсьяяни в удосконалення основ логічного вчення сутракаріна найяків, його логіко-гносеологічна концепція була б недовершеною, залишаючись на рівні логічних засад

посібника для ведення диспутів. Разом з тим, мова у жодному разі не йдеться про приниження ролі Готами у створенні логіко-філософської основи вчення й організаційних засад даршани ньяя.

За великим рахунком, не слід приписувати Ватсьяяні понад міру того, що він фактично здійснив, адже систему логічних категорій, у повному розуміння цього слова, він також не створив, та й його онтологізація категорій далеко не просунулася. Надавши їм дещо іншої інтерпретації через зв'язок з «сущим», розкривши і прокоментувавши зміст кожної з шістнадцяти падартх, він, фактично, жодної з них не змінив у бік онтологізації, не додавав нової. Чи знав Ватсьяяна про систему онтологічних категорій спорідненої школи вайшешики? Безумовно знав. Про це він сам пише у коментарі до дев'ятої сутри стосовно предмету знання: «Існують й інші предмети знання – субстанції, якості, дії, загальне, особливе і притаманність...» (Ньяя-бхашья. І.І.9). Назвавши шість корінних категорій вайшешики, Ватсьяяна більше до них не повертається.

Разом з тим, популярність онтологічних категорій вайшешики була значною. Так, обидві школи міманси (Прахакари й Кумаріли) включили їх словна до свого вчення. Щодо ньяї, то її адепти лише після X ст. змушені були відмовитися від своїх категорій, як таких, що логічно обґрунтувати неможливо, і словна перейшли на систему категорій вайшешики.

Така стисла історія формування і застосування падартх – категорій ньяї. Традиційно предметом аналізу дослідниками вузлових понять логічного вчення найяків були 16 падартх, які навіть Ватсьяяна називав «логічними топиками» (Ньяя-бхашья. І.І. Вступ), назвавши їх також іншим словом – «категорії». Навіть у такій інтерпретації пальма першості належала ньяї. У будь-якому випадку саме вузлові поняття – падартхи вчення найяків стали і надалі залишаються основним предметом аналізу в дослідницькій нязезнавчій літературі.

Застосовуючи конкретно-історичний принцип аналізу творчості фундаторів логічного вчення найяків Готами і Ватсьяяни, як предмет інтерпретації візьмомо те, що є результатом їхньої діяльності – 16 головних понять, що й склали основний каркас їхньої логіки й епістемології як методу дослідження джерел істинних знань, предметів пізнання, способів ведення логічних диспутів, застосування умовиводу.

За своїм характером система ньяя ґрунтувалася на реалістичній філософії. Основне її завдання полягало у розробці форм, засобів і методів правильного мислення, пізнання реального світу. Значною мірою ця філософська система співпадала з такою ж реалістичною системою як

вайшешика. Певний час обидві філософські школи вдало доповнювали одна одну. У філософії ньяя погляд на світ ґрунтується не на вірі у надприродне чи інтуїції, а на логічному, критичному мисленні. У зв'язку з цим, представники ньяї вважають, що найвища мета життя (звільнення від страждань) може бути досягнута шляхом правильного, логічного пізнання реальності. Останнє передбачає ясне розуміння того, що таке пізнання, які його джерела. Відповідь на ці питання базується, перш за все, на глибокому аналізі 16 категорій «Ньяя-сутри».

Навіть простий перелік цих категорій на той час (III ст. до н.е) виглядав досить солідно. Він засвідчує, що вже з давніх давен засновники ньяї порушували ціле коло проблем, цілком достатнє для формування особливого обличчя логіки як науки про мислення в тісному зв'язку з оригінальною теорією пізнання:

- 1) **Прамана** (розкриває чотири достовірні джерела пізнання);
- 2) **Прамея** (характеризує 12 об'єктів пізнання);
- 3) **Самшая** (висловлює сумнів у пізнанні);
- 4) **Прайоджана** (мета, ціль мислительного пізнання);
- 5) **Дріштанта** (приклад, як аргумент під час мислення);
- 6) **Сіддханта** (доктрина, аксіома, остаточний вивід думки);
- 7) **Аваява** (структура силогізму);
- 8) **Тарка** (особливий прийом доведення в силогізмі і обґрунтування істинності загального судження);
- 9) **Нірняя** (заклочення, вивід істинного судження);
- 10) **Вада** (диспут, аргументація думок);
- 11) **Джалпа** (особливий вид софістичного диспуту, мета якого перемоги будь-що);
- 12) **Віганда** (полеміка, еристичний спір);
- 13) **Хетвабхаса** (хибні аргументи під час спору);
- 14) **Чхала** (підміна понять в процедурі диспуту);
- 15) **Чжатгі** (мислення методом недостовірних аналогій);
- 16) **Ніграхастхана** (підготовка позиції для поразки в диспуті).

Як бачимо, майже всі категорії школи ньяя мають логіко-гносеологічний характер, розкривають роль і значення мислення в процесі пізнання і пошуку істини в діалозі, диспуті і публічному спорі. Цілком очевидно, що умовивід складає серцевину логіки стародавньої ньяї. Зосередимо головну увагу на аналізі перших двох.

Перша категорія (**прамана**) найбільш змістовна і об'ємна, вона стосується визначення чотирьох достовірних джерел знання. Серед них: 1)

сприйняття, яке поділяється на а) буденне, що має два види – недиференційоване і диференційоване і б) надчуттєве, яке зводиться до сприйняття логічних класів, обґрунтоване знанням ознак і властивостей предметів і явищ. До цього ще додається містичне сприйняття. Вагоме місце в першій падартхі посідають *умовиводи* (анумана). Третє джерело сприймання достовірних знань – *порівняння*. А четверте – *шабда* (авторитет, слово тексту Вед).

Така структура першої падартхи вимагає деякого роз'яснення. Ньяїки розуміли сприйняття як засіб пізнання. Він ґрунтується на чуттєвому пізнанні з тією різницею, що буденне сприйняття виникає на основі безпосереднього, контакту відчуттів і об'єктів. Однак, коли об'єкт має ознаки особливого, надприродного, тоді й сприйняття має бути надприродним, надчуттєвим.

Окрім того, ньяя виділяє зовнішнє і внутрішнє сприйняття. Зовнішнє – зводиться до того, що наші п'ять органів відчуттів отримують інформацію про зовнішні об'єкти. Внутрішнє сприйняття здійснюється за допомогою ума, який ньяїки вважали витонченим, шостим відчуттям. Ум (манас) відбирає ті, чи інші почуття за допомогою пам'яті, з них і формується внутрішнє сприйняття. Такий поділ має відношення до логічного мислення. Буденне сприйняття поділяється на невизначене і визначене. Перше має місце тоді, якщо предмет пізнається в загальних рисах, коли деталізація відсутня. Визначене сприйняття відбувається якщо воно фіксує кількісні і якісні визначеності предмета і слугує підґрунтям формування судження, як вищої форми мислення.

Надчуттєве пізнання ньяя в трьох його видах є перехідним ступенем від чуттєвого до раціонального мислення. Виділяються три види такого пізнання: а) сприйняття класів речей, б) сприйняття, яке ґрунтується на взаємознаках і в) містичне сприйняття.

Важливим для розуміння логіки мислення в ньяїків є виділення класів, яке вони віднесли до чуттєвого пізнання. До речі, в логічній традиції греків класи (роди) понять відносяться до сфери раціонального мислення. Ньяя за допомогою цього виду сприйняття формувала узагальнюючі поняття. Так, спостереження фактів смерті окремих людей призводить до формування загального поняття смертності всіх.

Другий вид надчуттєвого пізнання ньяїків є цілком оригінальним в історії філософії і логіки. Він наголошує на взаємозв'язках і взаємодоповненнях різних відчуттів. Наприклад, відчуття сдуху чи зору підсилюється іншими органами відчуттів. У такому разі, ньяїки допускали

доречними такі судження, як «Ця вода має холодний вигляд», «Я бачу, як ця троянда пахне», або «Я чую, що цей предмет тяжкий» (на підставі того, як він впав на землю) і т.д. Ньяїки одні з перших звернули увагу на те, що наші відчуття здатні передавати інформацію іншим відчуттям (зір-нюхові, зір-дотикові тощо) з метою її підсилення і збагачення.

До вищезазначених видів сприйняття, які ґрунтуються на реально існуючих предметах і явищах ньая додає містичне сприйняття. За його допомогою її прибічники вважали за доцільне пізнавати не лише сучасне, а й минуле і майбутнє, незалежно від часових і просторових параметрів. До таких парапсихологічних явищ вони відносили інтуїцію, яснобачення, телепортацію, всілякі передбачення тощо.

Отже, гносеологія ньая ґрунтувалася на чотирьох самостійних джерелах істинного пізнання: сприйняття, умовивід, порівняння й свідчення. Пізнання є не що інше як відшукування, осягнення об'єктів. Воно буває двох видів: достовірне (сприйняття, вивід, порівняння, свідчення) і недостовірне (пам'ять, сумнів, помилка і гіпотетичний аргумент). Істинне пізнання є правильне, вірне й безпомилкове відображення об'єктів. Достовірне пізнання завжди повинно відповідати природі свого об'єкта. Критерієм істинності пізнання є його відповідність дійсним предметам, явищам і фактам, а також успішне досягнення людиною поставленої цілі. Хибне пізнання не сприяє досягненню цілі, воно закінчується невдачею й розчаруванням.

Розкриваючи сутність і структуру сприйняття, побічники ньая висловили цілий ряд глибоких думок увійшли в скарбницю світової теорії логічного мислення. Особливо оригінальним вченням у логічній системі ньая є тлумачення умовиводів. Воно значною мірою відрізняється від європейської логічної традиції. Остання обставина й породила припущення істориків філософії й логіки про те, що, очевидно, ідея логічного умовиводу була завезена до Європи Олександром Македонським після його походу до Індії. Однак ширше ознайомлення з обома вченнями про умовиводи не дає підстав для такого категоричного висновку. Вони схожі здебільшого за своєю сутністю, однак досить різняться між собою за формою. Слід допустити, що це були цілком самостійні оригінальні логічні системи.

У чому ж суть логічного вчення про умовивід (анумана) у ньаяків? Сприйняття, з якого починається пізнання, неспроможне давати істинні й опосередковані знання. Анумана - це таке знання, яке виводиться шляхом логічного міркування з якогось вже існуючого істинного знання за допомогою логічної конструкції, що повинна строго відповідати певним

правилам. Наприклад: Горб вогненний тому, що він димить, а все, що димить - вогненне. Тут мислення йде від сприйняття диму на горбі до пізнання наявності на ньому вогню на тій підставі, що ми раніше пізнали (встановили) зв'язок між димом і вогнем, а саме: диму без вогню не буває.

Структура умовиводу в ньаяків є оригінальною. Її ніяк неможливо ототожнити з аристотелівською. Перш за все, вона є п'ятичленною, а не тричленною, як у давньогрецького філософа:

1. Горб вогненний (засновок).
2. Бо він димить (доказ).
3. Все, що димить - вогненне, як жаровня (приклад).
4. Горб димить, а тому й супроводжується вогнем (застосування).
5. Отже, горб вогненний (висновок).

У порівнянні з тричленною структурою Аристотеля ця виглядає громіздкою, містить кілька повторень. Згодом така конструкція логічного умовиводу нашттовхне видатного індійського логіка середньовіччя Дігнагу (VI ст.) до критичного аналізу й переробки силогізму Готами на тричленний і двочленний.

Інший логік Нагарджуна ще раніше висловив думку про доцільність трьох членів у структурі умовиводу. Згодом більшість логіків індійського середньовіччя дотримувалась думки, що обидві структури силогізму мають право на існування, бо вони відображають якісно інші пізнавальні ситуації.

Так, Прашастапада, Уддьятакара, Гангеша та інші вважали, що п'ятичленна структура умовиводу крисна тоді, коли треба за її допомогою переконати когось іншого. Тричленний силогізм доцільно використовувати для наукового відкриття, власного переконання.

На думку Ватсяяни, деякі індійські логіки вживали десятичленний умовивід. До вищезгаданих п'яти додавались ще п'ять членів. Вони, самі по собі, не потрібні для доведення, але за їх допомогою досягається ясність нашого мислення. Тут мається на увазі психологічний бік пізнання: бажання пізнати, яке не є складовою частиною умовиводу. Наприклад, прагнення пізнати точну істину судження, а саме - чи є горб вогненний увесь, чи тільки в деяких частинах? Інший, додатковий член такого силогізму може висловлювати сумнів щодо основи виводу: чи не є те, що ми сприймаємо як дим, лише паром? Ще інший додатковий член умовиводу (десятичленного) підтверджує здатність прикладу гарантувати заключення-висновок: чи завжди дим співіснує тільки з вогнем, адже його не буває у розпеченому добіла шматку заліза. І таке інше. Отже, ці п'ять нових членів силогізму носять додатковий, а не необхідний характер.

Незважаючи на різнобій думок щодо кількості членів силогізму, давньоіндійські, а згодом і середньовічні логіки в Індії сходились на одному – що ж саме лежить в основі умовиводу. Найбільш суттєвою частиною, душею анухани визнавався всезагальний зв'язок (**вьяпті**). Саме детальне вчення про цей логічний зв'язок і складає серцевину вчення ньяя про основи умовиводу.

На думку ньяйків, існують дві умови логічного виводу. Перша – знання зв'язку середнього терміну (дим) з меншим (горб). Друга – відношення середнього і більшого (вогонь) термінів. Вивід про наявність вогню на горбі може бути тоді, коли ми знаємо, що між димленням горба і вогнем існує відношення всезагального зв'язку. Таке відношення середнього і більшого термінів умовиводу і називається у ньяйків *вьяпті*.

Однак не кожен випадок співіснування термінів є вьяпті. Нерідко вогонь і дим можуть співіснувати, але вьяпті буде відсутнім – оскільки вогонь може існувати і без диму, а дим може викликатись сирим паливом. У подібних випадках співіснування двох термінів залежить від певних умов, що відмінні від тих, в яких зв'язувались терміни. Враховуючи цю обставину, основоположники логіки школи ньяя зробили висновок, що вьяпті – це такий логічний зв'язок середнього і більшого термінів, який не залежить від будь-яких умов.

Існує також думка істориків логіки, що треба розрізняти вчення про силогізми Арістотеля і ньяйків. В старогрецького фундатора логіки душу умовиводу складає *логічно-необхідний* зв'язок між термінами, внаслідок чого висновок силогізму випливає з засновків.

В системі Готами душею силогізму є *проникнення* (в'япті). Його можна простежити на прикладі з вогнем і димом. Тут поняття «дим» є ознака, а «вогонь» – носій цієї ознаки. Між ними існує відношення проникнення, коли дим – проникаюче (адже де дим, там і вогонь), а вогонь – те, що проникає. Він пронизує всю сферу диму, але сам димом не завжди проникнутий, адже буває вогонь і без диму. Поняття вогонь в цьому відношенні ширше за дим, отже сфера ознаки (дим) є значно вужчою, ніж обсяг носія ознаки (вогонь). Саме тут має місце розходження з силогізмом Арістотеля. В нього, навпаки, ознака виступає більш широким поняттям, ніж носій цієї ознаки, наприклад, «Слон є тварина». Тут «тварина» – ознака слона і вона ширша за обсягом, ніж поняття «слон».

На думку Карма Йонтен Дордже, «теорії умовиводів ньяя в європейській традиції, певним чином, відповідає силогізм <...>, бо п'ятичленний умовивід ньяя в повному розумінні не можна вважати переходом від загального до

часткового (дедукція) [2, с. 10]. Іншими словами, в арістотелівському силогізмі підводиться часткове під загальне, а метод мислення – дедуктивний. Ньяйки пропонують інший вид логічного зв'язку – від часткового до часткового – на основі імплікативного судження (в Арістотеля – лише категоричні судження). Дим і вогонь як субстанції, не мають ніякого зв'язку як загальне і часткове, але висновок у ньяйків є більш достовірний, бо він ґрунтується на логіці не чистого мислення, а на логіці спостереження факту, який тисячі разів переконував людей: де дим, там і вогонь. Отже в основі логічного умовиводу ньяя лежить досвід, як критерій істини нашого мислення.

Однак смисл умовиводу в школі ньяя був би не зовсім розкритий, коли б брався до уваги лише зв'язок між середнім (дим) і більшим терміном (вогонь), що, власне, і є вьяпті. Важливою категорією структури умовиводу є також *лінга*, яка відіграє роль посередника між судженнями. Тут лінга виступає як знак, що характеризує співпричетність диму і вогню на горбі.

Ньяйки допускали, що умовивід взагалі можна побудувати як дедуктивним, так і індуктивним шляхом. За основу дедукції можна взяти ентимему «на горбі дим, отже там вогонь». Тут пропущено судження «там де є дим, там є вогонь». Але смисл виводу зрозумілий. Щодо індукції, то вона є ще простіша для застосування, особливо, коли є неповною. Одна людина вмерла, друга вмерла, третя – теж і т.д. Звідси випливає, що всі вмирають. Отже людина смертна. Залишимо осторонь правомірність і достовірність такого висновку, його обґрунтованість. Але обидва методи мислення в якості вивідного зізнання застосовують синтетичні судження. Його основою є результат нашого багаторазового досвідного (постеріорі) пізнання відношення диму і вогню, людини і смертності. Таке післядосвідне знання і виступає як лінга, а умовивід, який ми тут отримуємо, виглядає як результат посередництва цього знаку – лінги між попередньо набутим досвідом і кожним новим фактом: якщо є дим, то мусить бути і вогонь.

Вьяпті – це завжди знання необхідної причинності (вогонь спричинює дим). На цій основі лінга, спираючись на досвідне знання про такий факт, сприяє утворенню нового, вивідного знання: «на горбі – дим, отже там вогонь». Якщо вьяпті в структурі умовиводу забезпечує логічне відношення, то лінга – більш технічний термін. Вона, на відміну від вьяпті, не є завжди стабільною.

Умовивід ньяйків можна розглянути і з точки зору традиційної структури силогізму. Якщо взяти наведену вище ентимему, то в ній суб'єктом (менший термін) є горб, предикатом (більший термін) є вогонь, а

середнім – дим. Завдяки середньому терміну здійснюється логічний перехід думки від горба до вогню, на основі лінги – диму.

Розглядаючи умовиводи на основі всезагальності логічного зв'язку (вьяпті), ньяїки порушують проблему достовірності загальних суджень, з яких, і лише з яких, можливий дедуктивний умовивід. Ця проблема неодноразово підіймалася в історії логіки (ньяя, Арістотель, скептики, Ф. Бекон, Д.-Ст. Мілль).

У школі ньяя ця проблема формулювалася так: «Як пізнається вьяпті?» Яким чином ми отримуємо істинність загального судження, наприклад: «Всі люди смертні», «Всі предмети, які димлять, є вогненні»? Ньяїки висловили слушну думку, що цю проблему можна вирішити лише протилежним методом логічного мислення – індукцією. На цьому сходились представники багатьох логічних шкіл Давньої Індії – буддисти, ведантисти, чарваки. Якщо буддисти виводили істинність загальних суджень з апіорного принципу причинності й необхідності, то ведантисти доводили, що вьяпті (проблема загальних суджень) вирішується шляхом індукції (коли думка рухається від часткового до загального), шляхом простого переліку фактів. У чарваків, як радикальних емпіриків, ця проблема не існувала, адже досвід у них слугував як основа пізнання.

Щодо ньяя, то її представники скоріше поділяли погляди ведантистів у їх реалістичній частині міркувань. Однак, і в цьому їхня беззаперечна заслуга в розвитку логіки, вони пішли далі ведантистів. Ньяїків не зовсім задовольняв підхід представників веданти. Логіки ньяя запропонували принцип несуперечливого сприйняття зв'язку двох або кількох фактів, з якого можна зробити висновок про істинність загального, доповнити опосередкованим доказом.

Наприклад, ми помічаємо, що одна річ спричиняє іншу (де дим, там і вогонь). По-друге, помічаємо узгодженість і за умов їхньої відсутності (де немає вогню, там немає і диму). По- третє, ми не спостерігаємо будь-якого прикладу, який би суперечив цьому (коли б один з фактів був присутній, а другий відсутній), звідси й робиться висновок про їх незмінне співіснування.

Однак лише на основі цих трьох, здавалося б, достатніх умов, ньяїки не спішили робити висновок. Тому вони вводять четверту умову свого індуктивного методу – це всебічне урахування головної умови, від якої може залежати співвідношення, здавалося б, беззаперечних фактів (вогню й диму).

Наприклад, я натискаю на кнопку вмикача, і в кімнаті спалахує електролампочка. Коли я цього не роблю, світло відсутнє. Складається помилкове враження, що дія вмикання світла – це і є вьяпті (тобто

нерозривний зв'язок). Помилка такого висновку полягає в тому, що ігнорується головна умова наявності електричного струму. Ця умова може бути наявною, коли горить лампа, але вона може бути відсутньою, коли натискають на вмикач. Отже, з логічної точки зору умова (упадхі) повинна розглядатися як термін умовиводу, який співіснує з більшим, але не з середнім терміном силогізму.

В ситуації «дим – вогонь» обидва поняття пов'язуються умовно, бо вогонь супроводжується димом за умови сирого палива. Тут умова «сире багаття» завжди буде пов'язана з більшим терміном силогізму «дим», але не з середнім – «вогонь» (адже існують випадки, коли вогонь горить із сухого багаття). Щоб переконатися в наявності передбачуваних умов нерозривного зв'язку двох явищ, ми можемо повторити спостереження їх наявності чи відсутності у змінених обставинах.

Однак, на думку ньяїків, у достовірність співіснування логічного зв'язку середнього і більшого термінів, як вьяпті, може вкрадатися сумнів. Ситуація «дим – вогонь» логічно вирішується, коли виходити з минулого й сучасного досвіду. А майбутнє? А коли розглядати цю ситуацію не в земних умовах, а, скажімо, на іншій планеті? Як тоді? Ось у такій ситуації ньяїки й пропонують вдатися до опосередкованого доказу індукції за допомогою особливого методу – тарка. В західноєвропейській логіці згодом було сформульовано принцип доведення від протилежного, який схожий з таркою ньяїків. Останні пропонували обґрунтування загального судження: «Всі предмети, які димлять, є вогненні» в такий спосіб, коли висувається як істинне судження інше, яке суперечить даному: «Деякі предмети, які димлять, не є вогненні», що є абсурдним. Це означає, ніби дим може бути без вогню, що не може відповідати дійсності: наслідок без причини не існує. Тоді істинним слід вважати перше судження.

У той же час логіки школи ньяя вже в сиву давнину розуміли переваги й недоліки індукції як методу мислення, а саме те, що індукція не може давати достовірні висновки, а лише правдоподібні. Ось чому, на їхню думку, не завжди можна індукцією довести істинність загального судження. Тому ньяя дійшли висновку, що загальні судження типу: «всі люди смертні» або «всі об'єкти, що димлять, є вогненні» повинні бути виведені із сприйняття загального взагалі – «людське» і «смертне» або «задимленність» і «вогненність» взагалі. Пригадаймо, що в структуру першої логічної категорії (прамани) ньяїки ввели як важливий вид пізнання – сприйняття класів, тобто формування шляхом «надчуттєвого» сприйняття узагальнених понять.

Давня ньяя доводила, що ми можемо встановити загальне шляхом

сприйняття. Гангеша (XIII-XIV ст.), аналізуючи цю проблему, стверджував, що сприйняття загального може бути шляхом застосування так званої нечуттєвої інтуїції. Завдяки їй ми позбавляємось необхідності перегляду всіх фактів зв'язку вогню й диму. За допомогою такої інтуїції ми пізнаємо загальне у «вогненності» й «димності» навіть в одному випадку співвідношення «вогень-дим» на тій підставі, що існує тотожність багатьох випадків. Що характерно, інтуїція мусить бути підкріплена емпіричною перевіркою, інакше вона залишиться голим припущенням.

Вирішення логічної проблеми співвідношення загального і часткового зумовлюється в ньяїків і тим, що вони, на відміну, наприклад, від буддистів, визнають реальність існування загального.

Заслугою школи ньяя є також і те, що її представники розробили оригінальну, відмінну від аристотелівської систему класифікації умовиводів. У ній відсутні будь-які інші фігури силогізму, крім першої, і всі модуси, крім модуса Барбара. У цьому є значний сенс. Адже і батько логіки Арістотель, визнаючи три фігури категоричного силогізму і велику кількість їх модусів (різновидів), вважав, що найбільш придатною фігурою для умовиводу є перша фігура і особливо її перший модус *Барбара*.

Разом з тим, послідовники ньяї виділяли кілька видів своїх умовиводів. Перший – поділявся на основі ознаки, яку можна сформулювати так: «залежно від того з якою метою використовується умовивід». Тут можливі два варіанти: «для себе» (свартха) і «для інших» (парартха), тобто кого ти хочеш переконати – себе самого, чи своїх опонентів. Якщо себе, то застосовувався спрощений умовивід, схожий на ентимему Арістотеля, наприклад, «на горбі дим, отже там вогонь». Другий варіант – «для іншого» вимагав більш широкого розгортання умовиводу до відомих вище п'яти членів.

Другий вид умовиводів поділявся в «Ньяя-сутрі» на три підвиди: *пурвават*, *шешават*, *саманьятодрішта*. Перші два ґрунтуються на основі причинного зв'язку між середнім терміном і предикатом (думкою про предмет). Причина зумовлює наслідок, вона є антецедентом (те, що постійно передусє), а наслідок – консеквент, істинність якого зумовлюється антецедентом. Якщо перше є істинним, то друге (наступне, послідує) ніколи не може бути хибним, бо інакше самоліквідується логіка умовності. Однак в спільності принципу для *пурвават* і *шешават* є істотні відмінності. *Пурвават* ґрунтується на співвідношенні, коли невидима причина виводиться з відомого наслідку (очевидно був дощ (причина), бо вода в річці брудна і її рівень піднявся (наслідок)). *Шешават* – навпаки (невидимий наслідок

виводиться з існуючої причини). Наприклад, буде дощ, бо на небі темні, дощові хмари. Третій вид умовиводу – *саманьятодрішта* позбавлений причинно-наслідкової залежності. Тут висновки ґрунтуються на безпосередньому досвіді і здоровому глузді. Здебільшого він нагадує аналогію.

Третя класифікація умовиводів залежить від логічної конструкції ануamani. В її основі лежить зв'язок середнього терміну і предикату (диму і вогню). Залежно від характеру зв'язку виділяються такі умовиводи: *анвая*, коли ці два терміни позитивно зв'язані між собою (спостерігаючи одне явище, робимо висновок про інше). Другий вид – *в'яатірека* протилежний першому. Наприклад, у формі *анвая* умовивід виглядає так: «Диму без вогню не буває. На горбі-дим. Отже там вогонь». Тут в основі лежить спостереження. У формі *в'яатірека* (спостереження відсутнє) умовивід робиться чисто логічно: «Там, де немає вогню, не буває диму. На горбі немає диму. Отже там немає вогню». Третій – є поєднанням обох.

Оригінальним у теорії умовиводів ньяя є вчення про характер і форми можливих помилок в умовиводах. Їх визначено п'ять, усі вони пов'язані з термінами силогізму. Ця теорія логічних помилок багато століть обслуговувала всю індійську логіку. Вона, за словами видатного дослідника індійської філософії С. Радхакрішнана, «служила індійським мислителям чимось на зразок таблиці готових розрахунків, які позбавляють нас, за образним висловом Берне, від необхідності ходити кожен раз до океану, коли ми хочемо вимити руки».

Отримало значний розвиток логічне вчення про порівняння (*упамана*), як достовірний засіб надбання нових знань про речі на основі їх схожості (подібне до аналогії). Таке знання можна отримати, коли суб'єкт спостерігає і аналізує два предмети – реальний, який пізнається і його образ, даний у відчуттях. Цей вид достовірного пізнання має місце також тоді, коли людина чує від інших про те, чи інше слово, яке означає якийсь клас предметів. Пізніше, аналізуючи елемент даного класу на основі почутого, застосовується поняття про клас в цілому до того предмета, який він пізнає, і ознаки якого співпадають з ознаками цілого класу. Пізнання в такому разі здійснюється методом порівняння, аналогії. Наприклад, людині, яка не знає що таке *гавая* (дика корова), розкажуть, що це є тварина, схожа на корову. Згодом, зустрівши подібну тварину в лісі, ця людина скаже, що це і є *гавая*. Таке пізнання і буде *упамана*.

Однак не всяке спостереження схожості, аналогічності предметів буде істинним. Так, углядівши мотузку в лісі, ми можемо спочатку сприйняти її за

змію на тій підставі, що нам колись описали на що схожа і яка на вигляд змія. Така упамана буде хибною.

Щодо порівняння в різних давньоіндійських школах існує різнобій думок. Чарваки, наприклад, відкидають його як самостійний вид достовірного пізнання. Міманса визнає упаману як важливий вид істинного пізнання, але вона не може бути сприйняттям, адже об'єкт (корова), який порівнюється з гавасю, реально в даний момент не сприймається. В цьому випадку не можна, на думку міманси, виводити упаману з пам'яті. За їхнім логіко-гносеологічним ученням упамана є самостійною категорією, не зв'язаною ні з сприйняттям схожості, ні з умовиводом. Санкхья, навпаки, вважала, що упамана не може бути самостійним джерелом пізнання. Буддисти визнають упаману як достовірне пізнання, але поєднують в ньому сприйняття і свідчення.

Заслуговує на серйозну увагу логічне вчення ньяїків про особливе джерело пізнання – словесне свідчення (*шабда*). Це пізнання ґрунтується на основі слів і суджень інших осіб, які заслуговують на високу довіру і, що найголовніше, ґрунтуються на єдності слова і розуміння його значення й смислу. Цим самим логіки ньяя внесли чималий внесок у становлення і розвиток такої проблеми логіки, як співвідношення мови і мислення.

Як бачимо, в словесному свідченні, як четвертому і останньому джерелі істинного пізнання, яке розробляла школа ньяя, тісно поєднуються два важливі моменти: 1) воно впливає лише з уст чи з тексту авторитетної людини; 2) таке свідчення має бути чітко і ясно осмислено тим, хто його сприймає. На думку дослідників вчення школи ньяя С.Чаттерджі і А.Датта, «якщо достовірність словесного пізнання спирається на твердження особи, яка заслуговує на довіру, то його можливість залежить від розуміння смислу такого твердження» [3, с. 198].

Ці дослідники виділяють два способи класифікації словесного свідчення. Перший ґрунтується на природі слова, яке пізнається. Сюди належать твердження, що стосуються: 1) видимих речей і світу звичайних людей; 2) мудреців; 3) священних текстів (Вед). Другий спосіб-аналіз висловів щодо тих предметів і явищ, які виходять за межі реального сприйняття. Однак, що характерно, святість Вед ньяїки не визнавали, а лише їхній авторитет.

З точки зору логіки, важливим аспектом вчення ньяїків про шабду є детальний аналіз тісного зв'язку мови і мислення. Ця обставина дає підставу зробити висновок, що вони в стародавній Індії одні з перших розробили основи логічної граматики. Носієм шабди виступає слово, словосполучення і

речення. Однак граматикою ньяя не обходиться. Вона більше аналізує логіку мови і тим самим дає відповідь на питання чому і яким чином відбувається перехід від слова до його розуміння, без якого шабди не існує.

Весь секрет такого розуміння криється в природі слова, головний смисл якого полягає в його змісті. Слово, в силу своєї сутності, є знаком, що містить в собі значення предметів, які ми мислимо. Цю здатність слова ньяїки назвали особливою потенцією (*шакті*). Таємничу і чудодійну природу слова забезпечувати десігнацію речей представники цієї логічної школи ще не могли обґрунтувати, а тому її появу вони пов'язали з волею абсолютного божества Ішвари, який і влаштував особливий світ комунікації на основі значень слів людей.

Виділяючи логічний аналіз мови, як одну з важливих проблем філософії, ньяя одна з перших в Стародавній Індії намагається розкрити умови зв'язків функціонування слів в структурі речення. Таких умов, на її думку, існує чотири: Очікування (*акалхаша*). Це така якість мови, коли всі слова в реченні передбачають одне одного, адже одне слово неспроможне виразити повний і довершений смисл. Так, слово «хочу» з необхідністю передбачає інше слово, яке б конкретизувало предмет хотіння, бо інакше думка буде незавершеною, а отже і незрозумілою, позбавленою смислу.

Друга умова – відповідність (*йогьята*). Вона вимагає, щоб слово «підходило» до іншого, відповідало йому. Наприклад до слова «дим» підходить слово «густий», а не підходить «дрібний», чи «мокрый». Третя умова – близькість слів. Слова, щоб виражати певні значення, мусять бути близькими з урахуванням просторово-часових параметрів. Якщо пов'язувати слова, між якими велика відстань у просторі і часі, то логічного зв'язку в реченні забезпечити не можна. Четверта умова означає «намір» (*танпарья*). Слова є багатозначні, отже треба брати до уваги першопочатковий смисл, закладений автором, щоб не спотворити його намір.

Аналізом шабди завершується вчення логічної школи ньяя про першу його категорію (праману). Не менш важливим є розкриття змісту другої категорії (прамеї). За її допомогою ньяїки аналізують 12 об'єктів, на які спрямоване наше мислення. Серед них: 1) індивід (або Я); 2) Тіло (шаріра); 3) п'ять органів відчуттів (*індрії*); 4) об'єкти чуттєвого пізнання (*артха*). 5) розуміння (*буддхі*); 6) ум (*манас*); 7) діяльність (*п्राврті*); 8) розумові недоліки (*доша*). (Серед них: а) прив'язаність; б)ненависть; в) ілюзія); 9) переродження (*претьябхава*); 10) результат (пхала); 11) страждання (*дуккха*); 12) свобода від страждання (*апаварга*).

Слово «прамея» походить від санскритського «прама», що означає

«істинне знання». 12 об'єктів, які його забезпечують, розташовані не довільно, а в продуманому порядку. Логіка пізнання в школі ньяя в кінцевому підсумку зводиться, як бачимо, до отримання свободи, звільнення від страждань, досягнення нірвани. Істинне пізнання об'єктів є лише необхідною умовою такого звільнення. З цієї ж метою і визначена кількість об'єктів правильного пізнання, хоча вона і не вичерпує весь світ реальності.

Щодо індивідуального Я, то його природу ньяїки розуміють, схилиючись ближче до матеріалізму. Вони вважають Я єдиною субстанцією, до якої свідомість почуття і поняття відносяться як атрибути. Буддисти, на відміну від них, Я ототожнюють з потоком думок, або серіями свідомості. Проти цього заперечують прибічники ньяї. Вони відкидають концепцію чистої свідомості, яка б існувала поза Я, без складного зв'язку суб'єкта і об'єкта. Хоча тіло, саме по собі, і почуття не вичерпують поняття Я, свідомість безтілесною не буває. Велику роль у формуванні всіх актів свідомості відіграє ум (манас). Вони виникають в Я лише тоді, коли стани свідомості пов'язані з манасом, а він, у свою чергу, пов'язаний з відчуттями, а останні виникають внаслідок контактів органів відчуттів з зовнішніми речами.

Разом з тим, справжнє звільнення від страждань і болі, згідно з концепцією ньяя, може статися лише внаслідок пізнання свого Я і всіх предметів досвіду. При цьому дуже важливо збагнути, що наше Я відмінне від тіла, ума і відчуттів. Лише звільнившись від їх кайданів, душа може стати вільною від страждань і болі. Тоді звільнене Я буде існувати як чиста субстанція, яка нічого не відчуває і нічого не має, навіть свідомості.

Щоб досягти такого процесу, перш за все, слід взяти до уваги шабду про текст Вед, а потім за допомогою манасу (розмірковування) міцно його засвоїти. Все це разом взяте підкріплюється технікою йоги. Як наслідок, має сформуватися правильне розуміння Я, яке можна звести до принципу «Я – не є тіло і ум».

З усіх вище згаданих видів прамеї найбільш складною для розуміння є ум (манас). Його зв'язки з душею є безпосередня причина всіх форм пізнання. Але в різних таких формах зв'язок манаса і душі визначає ті, чи інші різновиди пізнання. Наприклад, манас може проявити свою сутність в логічному процесі мислення лише отримуючи інформацію від індрії (п'яти органів відчуттів). Індрії – навпаки, забезпечивши манас своєю інформацією. Ум в системі ньяя набуває вигляду своєрідного «внутрішнього чуття», яке відповідає за всі види сприйняття (буденне, диференційоване і недиференційоване, надчуттєве в т.ч. й своєрідне сприйняття найбільш

узагальнених понять, класів тощо). Таке всезагальне сприйняття манасом об'єднане з урахуванням часово-просторових параметрів. Його сутність проявляється в словесній, розумовій, фізичній діяльності. А недоліки манасу зумовлюються в ненависті, ілюзіях, прив'язаності. Від нього залежить не лише логічне мислення, всі види пізнання, але й, що найголовніше, успіх на шляху до звільнення. Останнє, не перебудувавши манас, досягти неможливо.

На шляху зміни манасу стоїть сумнів (*самшія* – третя падартха). Вона першою забезпечує стан нестабільності манасу. В її основі лежить ситуація невизначеності під час вибору умом між двома поглядами на один об'єкт. Самшія характерна тим, що знання в ній не мають ні повної відсутності, ні повної довершеності. Це якась позитивна ступінь мислення, в якому знання розділені на дві взаємовиключні альтернативи.

Четверта – дев'ята падартхи стосуються логічних міркувань, демонстрації, умовиводу, аргументації. Сюди належать твердження ньяї та застосування таких логічних прийомів як аксіома, гіпотетичний аргумент. Аналізові особливо восьмої категорії приділена велика увага в системі ньяя. Тут йдеться про роль і значення гіпотези в логічному мисленні. Оскільки манас в процесі пізнання залежного світу і тіла все більше затемнюється, ньяїки ввели спеціальну категорію *тарка*, за допомогою якої можна знімати аберації (спотворення) манасу. Тарка створює ситуацію абсурдності, коли висувається якесь судження, що є протилежним головній тезі. Якщо внаслідок такої логічної операції виникає ситуація абсурдного висновку, тоді головна теза вважається доведеною. Тарка схожа з доказом «від противного».

З десятої падартхи вчення ньяї зводиться до детального аналізу різновидів логічних диспутів, їхніх особливостей, правил та можливих помилок під час аргументації та спростування. Вже Гоама, основоположник школи, у своїй «Ньяя-сутри» виділяє сім основних видів дискусії.

Вада – найдосконаліший вид диспуту мудреців. Під час нього учасниками ставиться завдання всіляко дотримуватись правил логіки. Основна мета вади – прагнення віднайти істину щодо проблеми, яка дискутується. Спростовуючи один одного, учасники диспуту змушені завершити спір констатацією істини. Критерієм ефективності дискусії є наявність тези, аргументація, використання всіх допустимих прийомів спору. Найдосконалішим серед них вважався умовивід і майстерність його застосування. Вада може закінчитись лише визнанням противником (опонентом) своїх помилок, допущених в ході дискусії, і поразки.

Ньяя розробила двадцять два чітких критерії визнання поразки. Серед

них: відмова від захисту тези; наявність підміни аргумента; суперечність у своїх доказах; відсутність логічного зв'язку в промові; повторення одного й того ж; невміння логічно пов'язати слова (поняття) в судженні тощо.

Джалпа – це такий спір, головною метою якого є бажання обох сторін будь-що перемогти. В ході такої дискусії істина цікавить менш за все, а весь її процес стає домінуючим. Що характерно, джалпа дозволяла використовувати будь-які прийоми, в тому числі й недостовірні, алогічні докази і спростування.

Віганда – такий спір, у якому критичний елемент перевершує конструктивний. Оponent замість того, щоб висувати свої положення, весь час критикує і спростовує тезу і аргументи свого противника. В ході диспуту учасники застосовують такі прийоми, як «аргумент до особистості», «аргумент до публіки» тощо.

Хетвабхаса – так називався диспут, в якому домінували логічні помилки під час умовиводів. Це – хибне вивідне знання, що ґрунтується на застосуванні правдоподібних аргументів, у якому допущено логічну помилку «подвоєння середнього терміну», або недостовірну основу, причину (від *хету* - причина, *абхаса* – відображення). З огляду на таку особливість логічної помилки, часом свідомо допущеної, її називали «темна підстава».

Тринадцята падартха – хетвабхаса, з огляду на її особливе положення в процедурі диспуту, отримала в школі ньяя більш детальне і ширше за обсягом тлумачення. Вона поділяється на п'ять видів помилок. Перший – «відхилення» звертає увагу на відсутність першого чи другого засновку структури умовиводу, або – на наявність «хибного» середнього терміну. У такому разі висновок буде неправильний. Наприклад, «усі, хто проживає в Гімалаях, святі. У Гімалаях живуть тигри. Тигри – святі».

Другий вид помилок – «суперечність». Вона має місце тоді, коли менший засновок спростовує те, що треба довести. Наприклад, «Звук вічний» (висновок). Він зроблений на основі меншого засновку – «Звук має причину». У цій ентимемі пропущено більший засновок: «Все, що має причину, не є вічним». Він би змушував зробити протилежний висновок про кінецьність звуку.

Третій вид хетвабхаси застерігає, що не можна допускати такого умовиводу, коли одна логічна конструкція суперечить іншій. Наприклад, «Звук вічний» (перше твердження), «Звук є наслідок слухового відчуття» (друге твердження). Насправді, звук не є вічний. Четвертий вид помилки ґрунтується на недосконалості думки. В її основі лежить упередженість основи, коли учасник диспуту застосовує аргумент, який вимагає окремого

доказу: «Небесні лотоси мають такий же запах, як і земні». Тут існування небесних лотосів вимагає окремого доведення.

Остання, п'ята, помилка може бути допущена на основі «хибне», тобто такого аргументу, коли неправдоподібність може бути отримана на основі іншого, достовірного джерела знання. Наприклад: «Цукор кислий, бо з нього можна виробити кислоту». Те, що цукор солодкий можна переконатись більш надійним джерелом пізнання – смаковим відчуттям, а тому умовивід, отриманий чисто логічним шляхом, буде хибним.

Чхала – такий вид диспуту, в якому допускається порушення закону тотожності. Найчастіше така помилка має місце тоді, коли використовуються під час мислення поняття, взяті в різних контекстах, неоднозначні. Завдяки такому прийому учасники диспуту намагалися довести чи спростувати якесь положення, надавши йому іншого смислу. Чхала – один з найулюбленіших прийомів, якими свідомо користувалися софісти.

Джаті – логічна помилка в спорі, яка виникає на основі узагальнення, досягнутому шляхом хибної аналогії. Джаті – це прийом хитрого викрутня, який намагається порівнювати неістотні властивості й ознаки, видаючи їх за істотні. Наприклад, один із учасників висловлює судження: «Звук не є вічний, бо він, як і глечик, породжений кимось». Користуючись прийомом джаті, інший – його спростовує: «Звук має бути вічним тому, що він як і небо безтілесний». Такий аргумент є пустий, адже в ньому немає необхідного, загального зв'язку: **безтілесного** з вічним.

Ніграхастхана – основа поразки в диспуті, спорі. Одна з його сторін програє, якщо вона підміняє первинне значення, або основи аргументації і вдається до неправильного аргументу. Це – момент, коли той, хто програв, визнає свою поразку, або коли спір далі неможливий через незгоду щодо принципів ведення дискусії.

Цими проблемами далеко не вичерпується роль і значення логіко-філософського вчення школи ньяя. Але найбільше її надбання – методологія, теорія пізнання, душею якої виступає логіка. Оригінальна логічна система ньяя впродовж багатьох століть була за основу не тільки для ньяя-вайшешики, але й для багатьох інших філософських шкіл, незалежно від того, до якої філософсько-релігійно-культурологічної системи (Індуїзм, буддизм, джайнізм) вони належали. Внесок її в історію філософської і логічної думки беззаперечний.

1. Ньяя-сутри. Ньяя-бхшья. Историко-философское исследование, пер. с санскрита и коммент. В.К.Шохина. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001.

2. Карма Йонтен Дордже. Логика ведических мистерий. Мудрость Древней Индии как руководство к жизни. / Дордже Карма Йонтен. – М.: АСТ: Восток-Запад, 2005.
3. Чаттерджи С. Дата Д. Индийская философия. / С.Чаттерджи, Д.Датта. – М.: Селена, 1994.
4. Радхакришнан С. Индийская философия: в 2-х т. / С.Радхакришнан. – М.: Миф, т.2, 1993.
5. Шохин В.К. Школы индийской философии. Период формирования / В.К.Шохин. – М.: [б.и.]. 2004.
6. Чаттопадхья Д. От санхьи до веданты / Д.Чаттопадхья. – М.: Сфера, 2003.

Людмила Фоменко (Дрогобич)

*З великою пошаною до ювіляра –
Степана Михайловича Возняка, та з подякою за невтомні історико-
філософські пошуки та цікаві знахідки,
з побажаннями міцного здоров'я
та творчої наснаги на многая літа.*

ФЕНОМЕН ЛІКАРЯ У СЕРЕДНЬОВІЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Розкриття даної теми є продовженням міркувань, викладених автором у статті, присвяченій осмисленню феномену лікаря в античній філософії. Своєрідною точкою відліку для них послугувала постать Гіппократа, який уособлював лікаря-філософа в античній культурі. Центрування наших осмислень навколо Гіппократа мали як об'єктивні, так і суб'єктивні підстави.

З одного боку, характер і зміст його медичної діяльності сприяв закладанню основ наукової медицини, становленню предметної визначеності медицини як особливої сфери знань про людину, а з іншого – здійснити такий крок в умовах розвитку античного соціуму могла людина, яка не просто була спроможна осягти основи медичної діяльності, але й якій був притаманний специфічний спосіб мислення, що дозволяв вводити часткові питання здоров'я та хвороби людини у загальну систему античного космоцентризму. А це міг здійснити тільки філософ. Окрім відомих тез про те, що кожен геній належить своїй епосі і своєму народові, зауважимо, що творча спадщина генія і приклад його діяльності слугує всім народам. Зокрема, це стосується медицини. Окрім розкритих нами у попередній статті тих складових творчої і практичної діяльності Гіппократа, що дозволяють вважати його лікарем-філософом, зазначимо, що саме таке поєднання уможливило актуалізацію ним етичної складової в медицині. Це можна вважати важливим свідченням того, що вже у своїх витоках медицина набувала характеру *милосердної*. А

також сприяло становленню особливого професійного статусу медичних працівників, котрі тривалий час визнавалися (та й дотепер визнаються) представниками найбільш гуманної професії у світі. І саме визнання глибокого морального змісту «Клятви Гіппократа» впродовж історичного поступу медицини дозволяло їй бути своєрідним виміром *належного* у цій сфері діяльності.

Ми можемо навести ще немало прикладів, аргументів, що засвідчують місце Гіппократа в античній медицині та філософії, значущість його творчої діяльності як лікаря-філософа у поступі медичного та філософського знання, і все ж залишок неповноти осягнення *особистості* генія залишається. Відчуття втасмичення саме *в ній* чогось найбільш важливого, що й могло б у всій повноті розгорнути та пояснити феномен лікаря-філософа, яким він засвідчив своє явлення в далекій античності. І справа не тільки у тому, що Гіппократ жив у той час, коли «людина молилася на зорі, підносила себе до зірок, і не відчувала своєї власної особистості» [5, с. 170]. Незавершеність як ознака особистості припускає незавершеність Гіппократа дотепер як в особистісному, так і у творчому плані. Ми можемо (вірніше вимушені) вводити цю особистість у конкретно-історичний контекст її буття, її діяльності, її здійснення, але при цьому вона завжди залишається невичерпною, невловимо відтворюючи себе дотепер. І це свідчить про присутність Гіппократа в історичному поступі як медицини, так і філософії, а також про духовну сутність особистості загалом. Відповідно напрошується висновок про те, що феномен лікаря-філософа Гіппократа у більшій повноті осягнення постане через дослідження феномену лікаря в процесі подальшого розвитку філософської думки. Але здійснене попередньо розкриття теми феномену лікаря в античній філософії привело автора до висновку, що саме Гіппократ своєю творчою і практичною діяльністю, своїм буттям лікаря-філософа сприяв становленню особистісної парадигми в медицині. І тим самим сприяв усвідомленню потреби введення особистісної парадигми як методологічної основи дослідження феномену лікаря у філософії.

Характеризуючи філософію західноєвропейського середньовіччя, яка прийшла на зміну античній філософії, потрібно коротко окреслити ті головні риси, що визначають її своєрідність. Її виникнення на тлі руйнації античної культури та більш ніж тисячолітнє панування у західноєвропейському культурному просторі пов'язане зі зміною світоглядної системи. Античний космоцентризм поступається місцем теоцентризму. Виникнення та поширення християнської релігії суттєво вплинуло на перебудову способу

мислення у філософії та інших галузях знань. Релігійна ідея стала регулятивною для середньовічного філософування та людинознавства. Саме вона визначала міру і межу цих досліджень. Разом з тим, залишивши поза увагою розбіжності середньовічних філософів щодо значущості античної філософії у становленні та утвердженні ідей християнської філософії, відзначимо той незаперечний факт слугування напрацьованого античною філософією інструментарію в осмисленні нових проблем, що постали перед християнською філософією середньовіччя. Слід зауважити при цьому, що специфіка середньовічної філософії висвітлена у дослідницькій літературі більш активно, ніж специфіка розвитку людинознавчих наук, зокрема медицини. Більшою мірою звернено увагу на існуючі «забобони» та заборони стосовно вивчення людського тіла, спричинені пануванням християнських ідей. При цьому в атеїстично спрямованих дослідженнях підкреслено тільки негативні наслідки тих процесів, що розгорталися в Європі цього часу, щодо розвитку медицини, без спроби їх пояснити. Сприйняття та розуміння їх лояльними до християнських ідей дослідниками відрізняються спробами глибше осягнути як зміст самої християнської філософії, так і спосіб функціонування науки загалом та медицини зокрема у розвинутій світоглядній системі теоцентризму.

В сучасній літературі з історії медицини досить поширеною є думка про втрату медициною свого предмету в епоху Середньовіччя. При цьому залишається поза увагою духовний аспект досліджуваного питання, котрий для відтворення істинного стану речей в дану епоху є по суті визначальним. Не позбавлені наслідків тривалого захоплення «науковим аналізом» Біблії, дослідники часто не помічають багатьох дивовижних з першого погляду, але цілком закономірних речей, котрі пов'язані з реальністю сприйняття цілісного образу людини середньовічною свідомістю, побудованого на переконанні про божественне походження людини, про те що вона є *образом і подобою Творця*. Переконання у реальності існування невидимого духовного світу, закони котрого суттєво відрізняються від законів природного світу, але могутністю і дієвістю перевершують останній, сприяло тривалому відгородженню, відмежуванню християн від таємниць пагубного (з християнських позицій) природного світу. Існуючі заборони на розтин трупів, що існували впродовж Середньовіччя, безумовно створювали труднощі для наукового пізнання анатомії, фізіології людини, але були виправдані під кутом зору цілісного теоцентричного світосприйняття та духовно заданої цілісності людини. Задана Богом цілісність та єдність людини не може бути порушена іншою людиною, бодай це є і професіонал-

медик. Останній може лише корегувати, (за переконанням ще Гіппократа), порушену гармонію природи. Але така «корекція» може мати і духовний характер, бо орієнтація на духовні закони в земному житті шляхом дотримання Божих заповідей сприяла досягненню духовної досконалості людини і можливість, почасти чудесного, подолання не тільки душевної патології, але й фізичної.

Можливість таких зцілень цілковито узгоджується з переконанням про гріховну природу хвороби. «Хвороба – це вже є не просто „гра стихій” у мікрокосмосі, а деяка подія, що має смисл перед лицем Бога. Тема страждання, найбільш розвинута християнством і буддизмом, підказувала значення цього смислу. У хворобі вбачалися одночасно і свідчення гріховності (покарання), і засіб покутування» [11, с. 21]. Таке розуміння сутності хвороби висувало на перший план у лікуванні духовний компонент: самоаналіз, усвідомлення власної гріховності, сповідь, молитва, аскетичний спосіб життя, причетність до таїнств тощо. Все це сприяло як очищенню душі, так і почасти звільненню від тілесних страждань.

Розкриття духовної сутності хвороби в умовах панування теоцентризму з необхідністю вимагає з'ясування медичного змісту духовного лікування. Тільки таке осмислення може претендувати на відтворення більш адекватної картини буття середньовічної медицини та пануючих в цей час способів медичної діяльності. У контексті цих міркувань окреслюється специфіка способу мислення середньовічного лікаря-філософа та його відмінність від Гіппократа.

Місце Гіппократа у середньовічній філософії і медицині перш за все визначається його науково медичними здобутками. Історики медицини почасти відзначають, що надбання середньовічної медицини не суттєво збільшилися порівняно з Гіппократом. Існує думка стосовно втрати медициною свого предмету [див., напр., 11, с.21]. Однак, цю заувагу не слід сприймати однозначно. Безумовно, що панування схоластичного способу навчання у підпорядкованих монастирям медичних закладах сприяло поширенню таких явищ як, наприклад, вивчення анатомії чисто теоретично, на основі тлумачення текстів Галена, Гіппократа, Аристотеля. Однак, як відзначають С.А. Верхатський та П.Ю. Заблудовський, помилково вважати, що в ті часи, коли панувала схоластична школа, зовсім зупинився розвиток медицини. Автори звертають увагу на практичні стимули такого розвитку. Постійні війни, хрестові походи сприяли накопиченню досвіду хірургії і стимулювали розвиток хірургії як найважливішої галузі медицини [2, с. 79-80]. Своїми досягненнями уславилася також Салернська медична школа.

Здобутки східної медицини були сконцентровані в діяльності Авіценни. На основі визначних успіхів давньоіндійської та давньокитайської медицини розвивалася у період раннього та зрілого середньовіччя медицина Тібету.

Важливим для середньовічної медицини були теоретичні розвідки Гіппократа стосовно предмету медицини, формування якого відбувається, з його погляду, навколо ідеї тіла. Якщо тіло входить у поле предметних зацікавлень медицини, а душа – філософії, то вони повинні об'єднати свої пізнавальні інтереси навколо цілісної людини. Як справедливо відзначав Платон, не можна зрозуміти природу тіла чи природу душі, «не осягнувши природу цілого». При цьому Платон посилається на Гіппократа, який застосовував цей принцип до пізнання людського тіла. А цілісність людини – це функціонуюча єдність тіла і душі. Осягнувши характер впливів душі на тіло, а тіла на душу, можна розраховувати на повноту введення людини у площину «здоров'я – хвороба», визначивши тим самим антропологічну орієнтацію медичної теорії та практики. Цьому процесу і сприяла діяльність лікаря-філософа Гіппократа. Це і визначало характер його способу мислення.

Середньовічний соціокультурний простір ще більшою мірою сприяв налаштуванню медичного пізнання на відтворення людської цілісності, на сприйняття людини як функціонуючої єдності тіла і душі. В антропологічному вченні Августина Блаженного знаходимо міркування про людину як дивовижне поєднання не тілесної та непросторової душі й матеріального тіла, яке завжди займає певний простір. Але навіть глибокі міркування с приводу провідного значення неповторної, нескінченної душі людини в її життєдіяльності, у причетності до Вічності, не дозволили Августину зважитися на остаточний висновок у з'ясуванні проблеми взаємодії душі і тіла. Констатація неможливості її з'ясування висловлена Августином таким чином: «...бо, і той спосіб, яким душі поєднуються з тілами і стають живими істотами (animalia), у повному сенсі слова дивовижний і рішуче незрозумілий для людини: а між тим це і є людина» («О граде божьем»). Тим самим середньовічний мислитель ще раз підкреслив своє людське смирення перед Всемогутнім Богом, Абсолютом всіх Абсолютів, Котрого він палко любив з часу свідомого прийняття християнської віри. З позиції цієї віри для Августина це не було простим гносеологічним фіаско перед ще нез'ясованою проблемою. Це завершальне твердження увібрало в себе необхідність упокорення обмеженого людського розуму перед незбагненим, покладання у складних питаннях на Боже Провидіння (бо тільки Бог все знає), прийняття догматичних положень на віру, бо «віра просвітлює розум».

При цьому важливим для розкриття нашої теми виявляються припущення Августина стосовно залежності тіла від душі, укоріненого в думці про розсіяність душі у всьому тілі (а не її місцезнаходження в одній частині тіла), а також про те, що не тіло містить в собі душу, а навпаки: душа містить в собі тіло.

Ці зауваги стосовно субординації головних елементів, що складають цілісну людську істоту, уможлиблюють розуміння тієї субординації наук, що причетні до пізнання людини, її здоров'я та хвороб. Біблійна антропологія з'ясовує питання походження людини, фіксує факт створення Богом людини за образом і подобою Своєю, а також розглядає гріхопадіння перших людей як причину викривлення людиною своєї природи, входження в її життя гріха, зла та хвороби. А так як людина є вінцем природи, то найпрекрасніше з Божих творінь завдяки можливим духовним викривленням як за способом свого буття, так за зовнішнім виглядом може перетворитися у найпотворніше. Визнаючи співіснування у людині двох онтологій, християнський лікар-філософ повинен був ставати перш за все духовним пастирем.

З цих позицій стає зрозумілою некоректність тлумачення становища медицини в середньовічному суспільстві через втрату медициною свого предмету. Насправді ж, як виявляється, беспорядність медицини щодо осягнення свого предмету була відносною. Бо прийнявши позицію покори щодо заборон подальшого дослідження тіла, медицина отримала взірць духовного лікування душевних хвороб у пастирській практиці. Ця практика сприяла активізації індивідуальних зусиль хворого у боротьбі з хворобою. А також виявляла роль між особистісних стосунків між хворим і лікарем, котрі повинні бути духовними, тобто сповненими довіри, любові, бажання зцілення та усвідомлення християнського сенсу самої хвороби.

Якщо задатися питанням: чи була готова середньовічна медицина спираючись на власний науковий потенціал щось протиставити цій духовній практиці, то відповідь буде однозначною – Ні. Тому християнство з часу свого виникнення взяло на себе функції лікування людських душ, усіма положеннями свого вчення обґрунтовуючи тезу про ушкодження їх з моменту гріхопадіння Адама і Єви та необхідність їх лікування тими духовними засобами, котрі сприяють поєднанню з Богом, процесу обожнення людини. Всі ці обставини витікали з того факту, що поняття хвороби у цілісному християнському вченні має визначений смисложиттєвий зміст. Цей зміст не зводиться лише до набору певних симптомів, а містить як загальнолюдський компонент – безвиключну

схильність до гріха, так і особистісно-індивідуальний – внутрішню потребу звільнення від нього, що робить необхідною складовою духовної медичної роботи усвідомлення кожною людиною своєї хворобливості. Нещадність діалектичної суперечності загального та індивідуального, неминучість духовних ушкоджень впродовж реалізації генетичної лінії родового зв'язку окремих індивідуальностей окреслює особливу самоцінність кожного індивідуального спасіння душі, кожного власного зусилля на шляху боротьби зі власною хворобою, і разом з тим наділяє особливим драматизмом і трагічністю індивідуальну неохайність, недбалство стосовно спасіння власної душі.

Ці міркування приводять до думки, що християнство в епоху Середньовіччя взяло на себе медичні функції, увібрало їх у «себе», що цілковито узгоджувалося із характером середньовічного підпорядкування тогочасних наук, зокрема медицини, пануючим принципам християнської культури. Християнство і медицину поєднує початкове *вітальне (життєве)* їх спрямування. Медицина виходячи із заданої онтології тіла спрямовувала свої зусилля на лікування тілесної патології, християнство виходячи з онтології духу пропонувало відповідні ліки для душі, схиляючи тим самим цілісну людську істоту до погляду у Вічність. Заданий кут зору дає змогу інакше зрозуміти специфіку реалізації християнських принципів відносно медицини, зокрема не з позиції забобонної обмеженості, а як перерозподіл медичних функцій між медициною і християнством. Заданий християнством духовний вимір людського буття, нове розуміння сутності людини та цінностей земного життя стало по суті «революційним переворотом» у світорозумінні, а також сприяв утвердженню чіткої субординації наук, серед котрих науки про людину займали своє почесне місце після «науки» про Бога.

Зростаючий інтерес до осмислення християнства з точки зору медичної науки дослідники пояснюють виходячи з положень Нового Заповіту. Так, на основі тлумачень Іоанном Златоустом притчі про самарянина можна зробити висновок, що Церква є лікарня, що зцілює хворих від гріха, а єпископи та священники, подібно апостолу Павлу, є лікарями Божого народу. Про це свідчать також слова Ісуса Христа, що *не здорові мають нужду у лікареві, а хворі* (Мф.9, 12). І сам Він зцілював усяку неміч душі і тіла: *І ходив... зцілюючи усяку хворобу і всяку неміч в людях... І приводили до Нього всіх немічних, одержимих різними хворобами і припадками, і біснуватих, і лунатиків, і розслаблених, і він зцілював їх* (Мф. 4, 23-24). В Апокаліпсисі ж можна прочитати, що євангеліст Іоанн бачив

річку живої води, котра текла *від престолу Божого і Агнця, серед вулиці його, і по ту, і по іншу сторону річки, дерево життя... і листя дерева – для зцілення народів* (Откр. 22, 1-2).

Таким чином, вищим втіленням у лікарській практиці середньовіччя єдності медицини та філософії відбувається через наявність живого взірця такої практики – діяльність Ісуса Христа. Будучи засновником християнства, яке визнавалося творцями християнської філософії вищою філософією, що мала свої витоки не у людській мудрості, а в Божественній, Ісус Христос довершив етичні прагнення античного лікаря-філософа Гіппократа, довівши їх до абсолютних звершень. Саме з цих позицій стає зрозумілим напрямок розвитку медичної освіти та медичної допомоги через підпорядкування їх монастирям.

У свою чергу розвиток християнської філософії сприяв введенню у контекст філософських досліджень таких антропологічних понять як особистість та індивідуальність, що сприяло теоретичному розгортанню медичної потреби в реалізації індивідуального підходу в медицині та подальшому осягненню феномену лікаря в філософії. Виявлення духовної сутності особистості через причетність до вищого духовного начала Бога сприяло утвердженню у сфері медичних спілкувань лікаря та хворого засад християнської етики, головними з яких були Віра, Надія, Любов.

Виходячи з вищевикладеного можна стверджувати, що християнські передумови феномену лікаря в середньовічній філософії закладалися в межах античної філософії та медицини, через усвідомлення останньою потреби лікування не тільки тіла людини, але й душі. Начала реалізації такої потреби були закладені в діяльності лікаря-філософа Гіппократа. Дохристиянська культура античності обожнила особистість лікаря-філософа людським способом, не доводячи її до абсолютних виявлень. Християнська культура європейського середньовіччя уможливила розкриття феномену лікаря-філософа у напрямку Його абсолютних духовних виявлень, що знайшло свій вираз у діяльності Ісуса Христа.

1. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. 2-е изд./М.М. Бахтин. – М.: Художественная литература. – 1990. – 543 с.
2. Верхатский С.А., Заблудовский П.Ю. История медицины. Вид. четверте, випр. і допов./С.А. Верхатский, П.Ю. Заблудовский. – К.: Вища школа, 1991. – 431с.
3. Глязер Г. О мышлении в медицине /Сокр. Пер. с нем. В.О.Горенштейна. Под общей ред. канд. мед. наук Ю.А.Шилиниса/ Гуго Глязер – М.: Медицина, 1969. – 268с.
4. Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства / А.Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1990. – 396 с.
5. Лосев А.Ф. Держание духа/ А.Ф.Лосев.- М.: Политиздат, 1988. – 366с. (Личность, Мораль, Воспитание).

6. Митрополит Иерофей (Влахос) Православная психотерапия / Иерофей (Влахос), митрополит. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004. – 368 с.
7. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии: Латин. Патристика. Г.Г. Майоров. – М.: «Мысль», 1979. – 431 с.
8. Соколов В.В. Средневековая философия: Учеб. пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. / В.В. Соколов. – М.: Высш. шк., 1979. – 448 с.
9. Фоменко Л.К. Секуляризація як фактор становлення медичної антропології / Л.К. Фоменко // Філософські пошуки. Вип. XXVII. – Львів-Одеса, 2008. – с.471-485.
10. Фоменко Л.К. До питання про співвідношення медичної та християнської етики / Л.К. Фоменко // Філософські пошуки. Вип. XXXI – ІФЛС-ЛФС «Cogito», Видавництво «Центр Європи», Львів – Одеса, 2009. – С.355-364.
11. Щепин О.И., Царегородцев Г.И., Ерохин В.Г. Медицина и общество / О.И. Щепин, Г.И. Царегородцев, В.Г. Ерохин. – М.: Медицина, 1993. – 392 с.

Елена Мареева (Москва)

Д. ЛОКК: РЕПЛИКА В СПОРЕ О НЕМАТЕРИАЛЬНОСТИ ДУШИ

В «Опыте о человеческом разумении», над которым Д. Локк работал с 1671 по 1686 год, т.е. целых пятнадцать лет, представление о душе разбирается в связи со сложными идеями, касающимися субстанций. С душой, согласно Локку, получается та же история, что и с любой другой субстанцией. Получая простые идеи от внешних *ощущений* или из внутренней *рефлексии* над своими действиями, ум привыкает воспринимать их вместе. А в результате рождается предположение о некоем *субстрате* этого комплекса простых идей, который обычно именуют *субстанцией*.

Д. Локк, как известно, считает фикцией такое представление об особом *субъекте* или *носителе* качеств предмета. «А так как мы воображаем, что они не могут существовать *sine re substance* «без чего-нибудь, поддерживающего их», – пишет он о качествах вещей во второй книге «Опыта о человеческом разумении», – то мы называем этот носитель *substantia*, что в буквальном смысле слова означает “стоящее под чем-нибудь” или “поддерживающее»» [1, с. 346]. По мнению Локка, идея субстанции, рождаясь в опыте, всегда остается неясной и смутной идеей, и это в равной степени относится как к телесной, так и к духовной субстанции.

Идею нематериального духа в качестве субстанции, считает Локк, мы получаем, соединяя простые идеи мышления, хотения и возможности вызывать мыслью определенные изменения в нашем теле. Понятно, что столь же закономерным образом можно произвести редукцию этой сложной идеи к ее простым составляющим. И, тем не менее, чуть погодя, Локк неожиданно заявляет: «В то время как я познаю посредством зрения, слуха и

т.д., что вне меня есть некоторый физический предмет – объект данного ощущения, я могу познать с большей достоверностью, что внутри меня есть некоторое духовное существо, которое видит и слышит. Я должен прийти к убеждению, что это не может быть действием чистой, бесчувственной материи и даже не могло бы быть без нематериального мыслящего существа» [1, с. 356].

Уже здесь налицо *двойственность* позиции Локка в отношении души как нематериальной субстанции. С одной стороны, он склоняется к *фиктивности* этой сложной идеи в силу ее смутного и неясного характера в нашем опыте, а с другой стороны — декларативно объявляет *достоверность* такого знания во внутреннем опыте, причем даже большую достоверность такого знания, чем то, что мы получаем от внешних вещей.

То, что душа есть нечто нематериальное, в двадцать третьей главе второй книги «Опыта о человеческом разумении» Локк именно декларирует. Но то, что душа, существуя отдельно от тела, способна к передвижению в пространстве, он в 19-22 пунктах этой главы пытается доказать. «Моя душа, будучи таким же реальным существом, как и мое тело, – пишет он, – в такой же степени, как и само тело, несомненно, способна переменить свое расстояние от какого-нибудь другого тела или существа и, таким образом, способна к движению» [1, с. 357]. «Каждый знает по себе, – продолжает он, – что его душа может мыслить, хотеть и воздействовать на его тело в том месте, где она находится <...> Никто не может представить себе, чтобы его душа могла мыслить или двигать какое-нибудь тело в Оксфорде, пока он сам в Лондоне, и не может не знать, что его душа, соединенная с телом, в течение всего пути между Оксфордом и Лондоном непрерывно меняет место, так же как везущая его карета или лошадь <...> А если не признают, что это доставляет нам достаточно ясную идею ее движения, надеюсь, признают таковым ее отделение от тела при смерти» [1, с. 357–358].

В этом месте своего известного трактата Локк спорит со схоластами лишь по вопросу *локализации* души в пространстве. Дело в том, что со времен Средневековья схоласты признавали три способа нахождения тела в пространстве. Первый – «описательный» – позволяет точно фиксировать положение тела в пространстве. Второй – «определятельный» – фиксирует лишь тот объем пространства, в котором находится нечто. Третий – «заполнительный» – свойственен тому, что заполняет собой все пространство, присутствуя всюду.

Естественно, что третий способ пространственного бытия схоласты приписывали вездесущему Богу. Что касается души, то она, со

схоластической точки зрения, присутствует в теле, не локализуясь в отдельном месте или органе. Схоласты доказывали, что душа не имеет места, т.к. духи находятся не *in loco*, но *ubi*. И именно с этим спорит Локк, настаивая на том, что душа способна менять место в процессе передвижения, а это косвенно свидетельствует и о ее конкретном местоположении [1, с. 358]. Но такое изменение местоположения, считает Локк, недопустимо для Бога, поскольку он является *бесконечным* духом.

Сравнивая идею души и тела, Локк фиксирует внимание на источнике их движения. Тело, как он пишет, есть плотная протяженная субстанция, движение которой сообщается внешним *толчком*. В противоположность телу, душа способна *сама по себе* возбуждать движение мыслью. А потому душу нужно считать прежде всего *мыслящей* субстанцией. Но рассуждая о душе и теле с точки зрения их активности и пассивности, Локк вновь упирается в проблему нематериальности души.

«А потому заслуживает нашего рассмотрения вопрос, — пишет Локк, — не является ли активная сила отличительным свойством духов, а пассивная — отличительным свойством материи? Отсюда можно предположить, что сотворенные духи не совсем отделены от материи, потому что они и активны и пассивны. Чистый дух, т.е. бог только активен; чистая материя только пассивна; те существа, которые и активны и пассивны, мы можем считать причастными и духу и материи» [1, с. 363]. К сотворенным духам, безусловно, относится душа. А это значит, что из ее причастности как к активности, так и к пассивности Локк делает вывод о возможной материальности души, что в корне противоречит его предыдущим декларациям.

Наблюдая движения локковской мысли от утверждения к отрицанию нематериальности души, можно увидеть в них некое преддверие кантовских *антиномий* чистого разума. Каждый раз утверждая то абсолютную нематериальность, то частичную материальность нашей души, Локк уточняет, что основой для размышлений разума является наш опыт, который свидетельствует прежде всего о простых идеях. А значит, выходя за пределы простых идей в своих рассуждениях о природе сложных идей, в частности о субстанции, разум способен противоречить сам себе.

«Отсюда мне кажется вероятным, — пишет Локк, — что простые идеи, получаемые нами от ощущения и рефлексии, суть границы нашего мышления, дальше которых, несмотря ни на какие усилия свои, душа не может подвинуться ни на йоту» [1, с. 364]. Тем не менее, разум к таким

проблемам подступает, а в результате приходит к противоположным заключениям.

«И я не знаю, — замечает Локк, — почему, имея в себе одинаково ясные и отличные друг от друга идеи мышления и плотности, мы не можем допустить существования мыслящей вещи без плотности, т.е. *нематериальной* вещи, так же как мы допускаем существование плотной вещи без мышления, т.е. *материи*, особенно потому, что представлять себе, как мышление существует без материи, не труднее, чем представлять себе, как материя мыслит» [1, с. 365].

Последнее замечание наиболее важно, поскольку Локк таким образом по сути заявляет о равноценности противоположных толкований мыслящей способности души — как способности материальной и нематериальной. И заявив о равной возможности представлять душу как мыслящую отдельно от материи, так и посредством нее, Локк в очередной раз напоминает: «Ибо всякий раз, как мы хотим идти дальше простых идей, получаемых нами от ощущения и рефлексии, и глубже проникнуть в сущность вещей, мы тотчас же впадаем в неведение и мрак, недоумение и затруднения и не можем обнаружить ничего, кроме своей слепоты и своего невежества» [1, с. 365].

До сих пор речь шла о *двойственности* представлений Локка о душе, но не об *оригинальности* его позиции, которая проявляет себя только в двадцать седьмой главе второй книги «Опыта о человеческой разумности». Чаще всего своеобразие представлений Локка о душе связывают с идеей «*tabula rasa*», которая впервые была высказана Аристотелем. Образ души как *чистой доски*, на которой опыт пишет свои письма, действительно распространен у представителей эмпирической традиции. Но оригинальность позиции Локка как эмпирика проявляется как раз не здесь, а в его решении проблемы *тождества человеческой личности*, когда он сопоставляет его с тождеством Бога, вещи и живого организма. Именно здесь эмпирический подход Локка к проблеме души получает свое наиболее последовательное проявление.

Легко рассуждать о тождестве предметов с самим собой, если к ним ничего не прибавляется и от них ничего не отнимается. Другое дело меняющиеся тела и организмы. «Дуб, выросший из саженца в большое дерево, а затем подрезанный, все время остается тем же самым дубом, — пишет Локк, — жеребенок, ставший лошастью, которая бывает то откормленной, то тощей, все равно остается той же самой лошастью, хотя в обоих случаях может быть явное изменение частей» [1, с. 382]. В обоих приведенных случаях масса меняется, но организм остается тем же самым.

Значит, замечает Локк, здесь мы имеем дело с другой тождественностью, нежели та, когда неменяющаяся масса материи тождественна сама с собой.

Уточняя разницу между этими двумя вариантами тождества, Локк пишет: «Масса материи представляет собой лишь сцепление частиц материи, все равно каким образом соединенных; дуб представляет собой такое расположение частиц материи, которое образует части дуба, и такую организацию этих частей, которая способна воспринимать и распределять пищу так, чтобы поддерживать существование и образовывать древесину, кору и листья дуба, в чем и состоит растительная жизнь» [1, с. 382-383].

Итак, *взаимосвязь* частей в *едином* организме, участвующем в совершенно определенном *процессе* жизнедеятельности, гарантирует, согласно Локку, тождество растительного организма. И то же самое мы наблюдаем в организмах животных, у которых особая организация тела и жизнедеятельности определяет родовое и видовое единство

Надо сказать, что о родовой и видовой сущности растений и животных Локк не говорит. И причина этого вполне понятна, поскольку род и вид для него такая же фиктивная сложная идея, как и любая субстанция. В результате, рассуждая о тождестве живого организма, Локк сосредоточивает свое внимание на *внешней* организации и *жизнедеятельности* организма, представленных в наших чувствах.

Тождество человека, с точки зрения Локка, также предполагает тождество его «единой жизненной организации», а не одно лишь тождество души. Иначе, пишет Локк, мы должны согласиться с теорией метемпсихоза, согласно которой душа человека за свои провинности может быть вогнана в тело животного с соответствующими органами и потребностями. В случае с переселением душ тело воспринимают лишь как внешнюю оболочку, а не как *органический момент* единого человека. «Однако, я думаю, — пишет Локк, вспоминая римского императора, отличавшегося разнузданностью нравов, — ни один человек, даже уверенный в том, что душа Гелиогабала поселилась в одной из его свиней, не станет утверждать, что эта свинья была *человеком* или Гелиогабалом» [1, с. 384].

То, что идея «человек» предполагает существо, обладающее телом, определенной организации, Локк подтверждает рядом примером. Если мы встретим человека, у которого разума не более, чем у попугая или кошки, отмечает Локк, мы будем считать его неразумным *человеком*, а не попугаем или кошкой. И, наоборот, повстречав смысленых попугая или кошку, мы на этом основании не будем считать их людьми.

Но, как уже говорилось, наиболее интересны суждения Локка о тождестве *человеческой личности*, которое обеспечивается нашим индивидуальным действием по *осознанию собственного Я*. Человек, пишет Локк, отличается от животного тем, что в процессе зрения, осязания, обоняния, обдумывания и прочее, всегда *знает*, что он это делает. «Так бывает всегда с нашими настоящими ощущениями и восприятиями; — подчеркивает он, — благодаря этому каждый бывает для себя “самим собой”, тем, что он называет *Я*, причем в этом случае не принимается во внимание, продолжается ли то же самое *Я* в той же самой или в различных субстанциях. Ибо поскольку сознание всегда сопутствует мышлению и именно оно определяет в каждом его *Я* и этим отличает его от всех других мыслящих существ, то именно в [сознании] и состоит *тождество личности*, т.е. тождество разумного существа» [1, с. 387].

Говоря современным языком, единство личности, согласно Локку, представлено в самосознании, которое является неотъемлемым моментом любого индивидуального опыта. И как раз это *индивидуальное самосознание* пусть и неявным образом Локк превращает в исток и основание индивидуальной души. У схоластов в индивиде мыслит душа как нематериальная субстанция. У Локка, в соответствии с его пониманием тождества личности, мыслит индивидуальное *Я*, которое по сути является нашей жизнедеятельностью и опытом, рефлектирующим и осмысляющим самого себя. В этом новом качестве чувственный опыт отличается от опыта животных. В нем появляется новое измерение, под названием *сознание*, на которое постоянно указывает Локк. Сознание, вырастая из индивидуального опыта, в свою очередь организует и направляет его. Соответственно и душа оказывается у Локка самым *индивидуальным опытом, особым образом организованным и отрефлектированным*. Так выглядит *эмпирическое* понимание души, впервые заявленное в Новое время именно Локком.

Человеческая личность, согласно Локку, развернута *во времени*. А это значит, что эмпирически понятая душа ограничена процессом моей непрерывной жизнедеятельности. А там, где он прерывается сном, потерей сознания или другими естественными или катастрофическими событиями, *Я сознательно* устанавливает связь своих прошлых и настоящих состояний, подтверждая тем самым цельность индивидуальной души.

Характерно, что Локк постоянно говорит о *самотождественности*, но не субстанциальности такого опыта, а значит и души. Единство у эмпирически понятой души особого рода: это единство внешнее, а не внутреннее. А потому как материальная, так и нематериальная субстанция

оказываются по отношению к так понятой душе чем-то внешним. Если в двадцать третьей главе второй книги «Опыта» Локк отождествляет душу с нематериальной субстанцией на манер схоластической философии, то в двадцать седьмой главе той же книги он размышляет о взаимоотношениях индивидуального Я с материальными и нематериальными субстанциями. И за этим сдвигом в рассуждениях стоит существенное изменение самой методологии исследования души в учении Локка.

Внешне подтверждая свое согласие с принятым церковью представлением о душе как нематериальной субстанции, Локк на протяжении страниц убеждает читателя в том, что такое традиционное понимание в лучшем случае не мешает современному взгляду на человека. Сутью конкретного человека является его личность, утверждает он, в отношении которой тело и любая телесная субстанция является частью. В обоснование этой мысли Локк приводит пример с отделенными конечностями. «Так, члены собственного тела, — пишет он, — являются для каждой личности частью ее самой; она сочувствует им и беспокоится о них. Отрежьте руку и тем самым отделите ее от вашего сознания, которое воспринимает тепло, холод и другие ее состояния, и она уже больше не часть вас самих, так же как и самая отдаленная часть материи. Таким образом, мы видим, что субстанция, из которой в одно время состояла личность, в другое время может измениться без перемены тождества личности, ибо нет сомнения в тождестве личности, хотя члены, которые только что были ее частью, отрезаны» [1, с. 389].

Итак, человек, в отличие от животного, есть личность, которая включает в себя некоторое тело, но только таким образом и до тех пор, пока она осознает это тело как часть самой себя. Это значит, что тело, согласно такому эмпирическому пониманию, присутствует в составе личности лишь в качестве собственного чувственного образа. Телесная субстанция, в соответствии с логикой Локка, предстает в составе личности как факт сознания. И иным способом тело не может быть включено в состав личности. Но настаивая на этом, Локк по сути в перспективе открывает дорогу субъективизму Д. Беркли.

Иначе выглядят взаимоотношения личности с нематериальной субстанцией, которая при всем старании Локка, остается в лучшем случае безразличной, а в худшем — чуждой человеческому существу. Отчетливее всего чужеродность идеи нематериальной субстанции локковскому понятию личности видна на примере метемпсихоза, к критике которого Локк возвращается вновь и вновь. Те христиане, платоники и пифагорейцы,

которые верят в предсуществование душ, отмечает Локк, настаивают на том, что в новые тела вселяется уже существовавшая личность. Я сам встречал такого человека, уточняет он, который был убежден, что его душа была душой Сократа, хотя в остальном он проявлял себя на весьма значительной должности как разумный человек с множеством знаний и способностей. Но если в этом человеке нет ни мыслей, ни действий Сократа, задается вопросом Локк, то на каком основании можно утверждать, что в нем присутствует личность великого философа? [см.: 1, с. 392].

Там, где в нематериальной субстанции не содержится сознания предшествующей личности, хочет сказать Локк, подобная нематериальная душа есть фикция, ничего не дающая реальному человеку. И тогда совершенно безразлично, есть она в человеке или нет, а также сколько таких нематериальных субстанций присутствует в индивиду. «Я есть та сознающая мыслящая сущность (безразлично, из какой она состоит субстанции, духовной или материальной, простой или сложной), — пишет в связи с этим Локк, — которая чувствует и сознает удовольствие и страдание, способна быть счастливой или несчастной и настолько заинтересована собой, что насколько простирается ее сознание» [1, с. 394]. И далее он подчеркивает: «Ничто, кроме сознания, не может соединять в одну и ту же личность отдаленные существования; тождество субстанции не делает этого. Какова бы ни была субстанция и как бы ни была она устроена, без сознания нет личности. И труп мог бы быть личностью в такой же степени, как всякого рода субстанция без сознания» [1, с. 397]. И еще одно заключение, принадлежащее Локку. «Во всем этом исследовании о личности, — пишет он, — признается, что одну и ту же личность образует не одна и та же субстанция, а одно и то же непрерывное сознание, с которым могут соединяться и снова расставаться различные субстанции, составляющие часть этой самой личности все время, по они оставались в жизненном единении с тем, в чем тогда обитало это сознание» [1, с. 399].

Всего вышесказанного Локком вполне достаточно, чтобы убедиться: схоластическому пониманию души, в сторону которого им сделано немало реверансов, здесь противостоит новая эмпирическая трактовка того же феномена. Но по отношению к этому новому пониманию Локк избегает применять традиционное понятие души, довольствуясь рассуждениями о личности и человеческом Я и оставляя душу в ведении старой схоластической традиции.

Итак, единство человеческого Я, согласно Локку, определяется актом нашей рефлексии. Именно действие рефлексии позволяет отнести

некоторые идеи к определенному индивиду. Тем самым чувственные данные превращаются в *осознанный личный опыт*. А рефлексивное действие оказывается ядром нашей личности. Другое дело, что такого рода рефлексивные действия у эмпирика не могут иметь никаких объективных законов и правил. Подобно тому, как тело природы является внешне связанным единством материальных частиц, личность у Локка является внешне сопряженным единством состояний индивида. В действиях рефлексии, согласно Локку, нет ничего необходимого и субстанциального, а потому эмпирически понятая тождество личности, в противоположность христианской *ánima*, не несет в себе субстанциальности.

Итак, с одной стороны, рассуждая о бессмертной душе, а с другой – о самоотждественности личности, Локк говорит об одном и том же, но с разных позиций. И эмпирическое понимание тождества личности по сути служит опровержению субстанциальности души в ее ортодоксальном католическом смысле. Локк, правда, нигде не противопоставил одного другому в откровенной форме. И, тем не менее, сами схоласты со временем вынудили Локка высказаться по проблеме души более определенно. При этом представления Локка о душе оказались еще сложнее и противоречивее.

Произошло это в 1697-1698 гг., когда Локк был вынужден вступить в полемику с епископом Вустерским Эдуардом Стиллингфлитом, обвинившим Локка в своей работе «Трактат в защиту учения о Троице» в создании антихристианского и безнравственного произведения. Епископ Стиллингфлит подверг критике «Опыт о человеческом разуме» с давно известных ортодоксальных позиций. Зато три письма Локка, написанные в ходе этой полемики, позволяют существенным образом уточнить его трактовку человеческой души.

Мы остановимся на том отрывке из первого письма Локка епископу Вустерскому, где речь идет о духовной субстанции, существование которой Локк, по словам епископа, отвергает. Свои контрдоводы последний строит на различном понимании самих терминов «субстанция» и «дух». «Субстанция», как мы уже знаем, означает у Локка «подпорку» для некоторого действия. Действие мышления, пишет он, которое, безусловно, присуще человеку, не может «самоосуществляться», а потому нуждается в некотором субъекте. Такой своеобразной «подпоркой» для мышления и становится субстанция. При этом Локк без колебаний признает ее субстанцией мыслящей или духовной [1, с. 303].

Другое дело, как именно понимать смысл слова «дух». И здесь Локк не утверждает, но лишь допускает, что духовная субстанция может быть

нематериальной. «И поэтому, – пишет Локк, – если Ваша милость под духовной субстанцией понимает нематериальную субстанцию, я согласен с Вами, что я не доказал и на основе моих принципов нельзя доказать (т.е. убедительно доказать — это, мне кажется, Вы имеете в виду, милорд), что в нас заключена нематериальная субстанция, которая мыслит» [1, с. 304].

Локк говорит о *высокой степени вероятности* того, что такая духовная субстанция нематериальна. Тем не менее, по его мнению, однозначного доказательства этого не существует. «Я бы с радостью, – пишет он, – получил бы от Вашей милости или от любого другого эти доказательства» [1, с. 304]. Более того, даже цели религии и нравственности, уточняет Локк, требуют признания *бессмертия* души, но не ее нематериальности.

Как мы видим, признавая бессмертие души после кончины тела, Локк оставляет открытым вопрос о ее нематериальности *в этом мире*. Такую не совсем обычную точку зрения он подтверждает в письме к епископу Вустерскому словами апостола: «Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие» [1, с. 304].

Казалось бы, что после таких заявлений настало время и место изложить вполне оригинальную концепцию перехода смертной души в бессмертную, которая бы отличала Локка от его предшественников. Тем не менее, свои дальнейшие рассуждения он посвящает уточнению слова «дух» в свете античных авторитетов Цицерона и Вергилия. «Все согласны с тем, – пишет Локк, – что душа есть то, что в нас мыслит. И тот, кто обратится к первой книге «Тускуланских бесед» Цицерона, а также к 6-й книге «Энеиды» Вергилия, увидит, что эти два великих человека, лучше всех римлян понимавшие философию, полагали или по крайней мере не отрицали, что душа — это утонченная материя, которую можно назвать *aiga* или *ignis*, или *aether*, и эту душу оба называли *spiritus*, в понятие которого они, как это ясно, вкладывали только мысль и активное движение, не исключая, однако, полностью материю» [1, с. 305].

Под хорошо известным нам от современных целителей и экстрасенсов словом «аура», Локк имеет в виду некую *утонченную материальную субстанцию*, отличную от грубой и легко осязаемой вещественности. Эту «тонкую материю» римляне сравнивали с *aiga* (дуновение воздуха), *ignis* (огонь), *aether* (эфир). Но для Локка важно, что в этом же ряду стоит слово *spiritus* (дух), которым Цицерон и Вергилий пользовались, наряду с остальными. Локк уверен, полагаясь на авторитет древних, что можно поставить знак равенства между современным словом *ánima* и древним

словом *aiga*. В этом же ряду у него оказывается греческое слово *πνεμα* (воздух). Он указывает на соответствующее слово даже в древнееврейском, которым пользовался сам Соломон.

Изложение своего взгляда на духовную субстанцию Локк завершает констатацией того, что, без всяких сомнений, нематериальной субстанцией является Бог. Что касается достоверных знаний о материальности и нематериальности человеческой души, то их не существует. С определенной долей вероятности можно говорить о том, что Бог вложил в нас нематериальную душу. Но он мог также наделять человека душой в виде ауры, не чуждой материальности. «Однако это не противоречит тому, — пишет Локк епископу Вустерскому, — что если бог, этот бесконечный, всемогущий и совершенно нематериальный дух, пожелал бы дать нам систему, состоящую из очень тонкой материи, чувства и движения, ее можно было бы с полным основанием назвать духом, хотя материальность не была бы исключена из ее сложной идеи» [1, с. 306].

Все приведенные выше рассуждения и лингвистические разыскания Локка были бы просто любопытны, если бы за ними не стояла определенная философская позиция. По большому счету Локк не возражает Стиллингфлиту в том, что из принципов его «Опыта» следует особое понимание, отличное от традиционных взглядов на бессмертие души. Но это оригинальное эмпирическое понимание души как осознанного индивидуального опыта, Локк, как мы видим, «подпирает» воззрениями Цицерона, которые ближе к Демокриту, чем к Платону и Аристотелю.

Заявленное новое понимание души выражено у Локка крайне непоследовательно. И не только из-за реверансов в сторону церкви. Эмпирическое понимание души у Локка, в свою очередь, застревает между идеализмом и материализмом. С одной стороны, в рассмотренных нами фрагментах из «Опыта» телесная субстанция недвусмысленно представлена как *факт сознания*. С другой стороны, в полемике с епископом Вустерским Локк склоняется к тому, что одушевленной может быть сама материя. Но при этом он считает такой мыслящей материей не *человеческое тело*, как это было у П. Помпонацци, а особое *«тело» самой души*.

Материализм в том виде, в каком он представлен у Локка, конечно, естественнонаучного толка. И он далек от тех открытий, которые задолго до него сделали Помпонацци и Аристотель. Помпонацци интересовало, каким образом становится одушевленным человеческое тело. Аристотель выводил одушевленность из *способа жизнедеятельности* живого существа. У Локка, если основываться на его довольно поздней по времени переписке со

Стиллингфлитом, душа — не *способ жизнедеятельности* тела, а еще одно гонкое тело, наряду с другим грубым телом человека. Но это как раз та точка зрения, над которой в связи с Демокритом насмехался Аристотель. А из этого следует, что за представлением о «*tabula rasa*» могут скрываться различные представления о душе, уходящие истоками и к Аристотелю, и к Демокриту.

В самом уважительном тоне Локк цитирует Цицерона из «Тускуланских бесед», где, в частности, говорится: «...Если душа — это сердце, или кровь, или мозг, тогда, конечно, она — тело и погибает вместе с остальным телом; если душа — это дух, то он развеется, если огонь — погаснет» [цит. по: 1, с. 529]. Из этого можно сделать вывод, что Бесконечный и всемогущий Создатель, на которого постоянно ссылается Локк, сотворил человеку смертную воздушную душу, которая в целях спасения должна превратиться в душу бессмертную. Строить догадки насчет того, как такое возможно, нет никакого смысла. Важнее понять, что синтезировать *новоевропейский эмпиризм с материализмом в духе Демокрита* непродуктивно.

Материализм Локка, подобно современным трактовкам души как ауры, может вдохновлять своей «близостью» к науке. А во времена Локка он, безусловно, был едва прикрытым вызовом церкви. Но это не значит, что он близок к истине. Как ни парадоксально, но естественнонаучный материализм в духе Локка даже дальше от истины, чем материализм Аристотеля [примечание 1].

Все дело в том, что материальный мир в учении Локка лишен *субстанциального единства*. Как многократно подчеркивается в его «Опыте», в мире существуют только отдельные тела. Но если у античных стоиков, которых можно считать предтечей средневекового и *новоевропейского номинализма*, Бог присутствует в *самых телах*, то у Локка Бог как творец мира находится *вне тел природы*. И к этим взаимодействующим телам сотворенный Богом мир как раз и сводится. По большому счету мир у Локка един, поскольку природа сотворена единым Богом. А собственного развития, именуемого *природной эволюцией*, у такого мира быть не может. В результате высказывания Локка о том, что сама природа созидает сходные и различные тела, нужно воспринимать в качестве общей декларации, не имеющей в самом учении Локка серьезного обоснования.

Более того, если растения и животные не связаны друг с другом *происхождением как внутренней генетической связью*, то любая

классификация оказывается произволом ученых. А в результате любая наука, и прежде всего теоретическая, уже исследует не объективные и существенные связи в природе, а субъективные связи между нашими идеями и построениями. Так, номинализм, которого придерживается Локк, оказывается *чреват* субъективизмом, хотя извлечет его оттуда только Беркли.

Свою борьбу с материальной субстанцией Локк продолжает и углубляет, различая *номинальную* и *реальную* сущность вещей. И это закономерно, потому что материальное *единство* мира в отдельной вещи предстает как ее *внутренняя*, доступная практическим действиям, а вслед за ними и уму, *сущность*. Именно поэтому последовательный эмпиризм должен отказаться не только от субстанции мира, но и от сущности вещи. Что же касается Локка, то он упраздняет классическое понимание сущности, предлагая взамен его *противоположное эмпирическое* толкование.

Если Ф.Бэкон, отталкиваясь от четырех аристотелевских причин, сделал ставку на формальную причину вещи, то для Локка это уже неприемлемо. Аристотель, а значит и Бэкон, связывают сущность вещи с ее *внутренней субстанциальной* формой, а на современном языке — скрытым от чувств *законом*, определяющим все ее внешние проявления и связи. Что касается Локка, то для него указанная «субстанциальная форма» — фикция. Если же говорить о «реальной сущности», то таковой, по его мнению, можно считать *строение* вещи, т.е. пусть скрытый от человеческого глаза, но, тем не менее, вполне определенный вид, размеры и соотношение ее плотных частичек.

Свое понимание «реальной сущности», в отличие от его субстанциального понимания, Локк иллюстрирует на примере золота, чьи свойства — твердость, плавкость, нерастворимость, изменение цвета при соприкосновении с ртутью — зависят от чего-то скрытого от глаз. «Но когда я начинаю исследовать и отыскивать сущность, от которой проистекают эти свойства, — пишет Локк, — я вижу ясно, что не могу обнаружить ее. Самое большее, что я могу сделать, — это предположить, что так как золото есть не что иное, как тело, то его реальная сущность, или внутреннее строение, от которого зависят эти качества, может быть только формой, размером и связью его плотных частиц; а так как ни о чем этом я вообще не имею определенного восприятия, то у меня и не может быть идеи сущности золота, благодаря которой оно обладает своеобразной блестящей желтизной, большим весом, нежели какая-нибудь другая известная мне вещь <...> Если кто скажет, что реальная сущность и внутреннее строение, от которого

зависят эти свойства, не есть форма (*figure*), размеры и расположение <...> плотных частиц золота, а есть нечто, называемое его особой *формой* (*form*), то я буду еще дальше прежнего от обладания какой-нибудь идеей реальной сущности золота» [1, с. 433-434].

Итак, «реальную сущность», по убеждению Локка, нельзя *воспринять*, но в качестве скрытого строения вещи можно *предположить*, а значит учитывать ее возможное существование в своих действиях и рассуждениях. Что касается субстанциальных форм вещей, то им в реальных вещах, согласно Локку, вообще ничего не соответствует. И потому «субстанциальную форму» он относит к так называемым «номинальным сущностям».

Если «реальная сущность» в учении Локка указывает на скрытое строение самой вещи, то «номинальная сущность» указывает на *вид* и *род*, к которым вещь относят. При этом последние оказываются в лучшем случае *названиями* для больших групп вещей. «Номинальная сущность», пишет Локк, в действительности имеет отношение «не столько к бытию отдельных вещей, сколько к их общим наименованиям» [1, с. 500].

Причем одним именам, согласно Локку, соответствует множество сходных вещей, а другим вообще ничего не соответствует. Именно к таким фиктивным общим именам и относит Локк «субстанциальную форму», идея которой у него выражает всего лишь *сочетание звуков* [1, с. 434]. Здесь Локк оказывается солидарен с Росцеллином, у которого универсалии как общие имена, есть колебание воздуха, и не более.

Таким образом, и наши представления о видах и родах вещей, и наши представления об общих сущностях Локк считает ложными. Но, отказываясь признавать материю самостоятельной субстанцией, Локк сохраняет сам этот термин, предлагая в качестве его содержания один лишь момент *плотности* (без протяженности и фигуры). Для него вполне очевидно, что слово «материя» имеет истинное содержание лишь тогда, когда обозначает то же, что и «тело» [1, с. 556-557]. Именно в этом смысле и говорит Локк о возможной «материальности» души в своей полемике со Стиллингфлитом.

Проверку опытом в учении Локка выдерживают лишь простые идеи, полученные извне и изнутри. Но картина будет неполной, если мы еще раз не напомним о той сложной идее, которую Локк вырывает из общего ряда. Это, конечно, идея Бога, которую Локк, в противоположность Декарту, не считает врожденной. Но утверждая, что идея этого вечного, всеведущего, всемогущего, бесконечно мудрого и блаженного существа — результат распространения в бесконечность тех сил и деятельности, о которых мы

узнаем путем самопознания, Локк не устает повторять, что эта идея, безусловно, ясная и отчетливая, в отличие от других [1, с. 503-504].

Здесь стоит уточнить, что в советской философии в Локке тоже видели не вполне последовательного материалиста, учение которого отягощено влиянием деизма. Такая трактовка происходит из характеристики Локка в «Святом семействе» Марксом и Энгельсом, где в частности сказано: «Как Гоббс уничтожил теистические предрассудки бэконовского материализма, так Коллинз, Додуэлл, Кауард, Гартли, Пристли и т.д. уничтожили последние теологические границы локковского сенсуализма. Деизм — по крайней мере для материалиста — есть не более, как удобный и легкий способ отделаться от религии» [2, с. 144].

В первой половине XIX столетия, когда Маркс и Энгельс давали указанную характеристику, деизм Локка, как и других мыслителей Нового времени, выглядел внешним допущением Бога, под прикрытием которого набирало силу материалистическое воззрение на мир. Но XX век с его торжеством позитивизма вынуждает относиться к Локку по-другому. Ведь именно у него материализм, не успев набрать силу, оказывается пораженным эмпиризмом.

Как показала последующая эволюция философии, *деизм для материализма представляет меньшую опасность, чем эмпиризм*. Если у деиста после божественного первотолчка мир живет по собственным законам, то эмпиризм несовместим с *самодвижением* и, тем более, *саморазвитием* природы. Суть в том, что в эмпиризме Локка природа лишается силы и основы уже по другим, не связанным с религией причинам. Бог в учении Локка, оставаясь всемогущим существом, уже *не в состоянии* придать миру субстанциальный смысл, но и сам мир в его эмпирически-номиналистской трактовке *не в состоянии* обрести силы и значимости. А в результате он рассыпается на тела и явления, по поводу которых с достоверностью можно говорить лишь об их отдельных свойствах.

Таким образом, отказывая материи в праве быть субстанцией, Локк делает материализм *бесплодным*. И естественное порождение такого материализма — это его противоположность, т.е. идеализм берклианского типа. Материализм, идущий от Локка, не способен породить последовательного в своей оригинальности понимания души, по-новому объясняющего ее единство. В свое время Фома Аквинский синтезировал христианские представления о душе с языческой мудростью в лице Стагирита и получил предельно схоластичное, хотя и близкое к идее личного спасения, решение проблемы. Локк также склоняется к компромиссу между

христианством и языческой мудростью в лице Демокрита и Цицерона. Но решение проблемы души, предложенное им в полемике со Стиллингфлитом, хотя и понятно наивному сознанию, но еще менее продуктивно, чем предложенное Фомой.

И тем не менее, бросая вызов идее субстанциальности души, Локк по сути начинает расчищать дорогу субстанциализму иного толка. Ведь без эмпиризма Локка не мог возникнуть не только субъективизм Д. Беркли, но и радикальный скептицизм Д. Юма. А достижение Юма как раз в том, что, не желая компромиссов, он доводит эмпирический подход к проблеме души до его предельной четкости и ясности, и тем самым провоцирует методологический переворот Канта.

1. Локк Д. Сочинения в трех томах, М., 1985, Т.1.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании. — Маркс К. Энгельс Ф., Издание второе, Т.2.

Примечания

1. Современные трактовки души как феномена, принадлежащего особому «тонкому миру», находятся в том же русле, что и учения Демокрита и Цицерона. Характерный пример такого понимания души представлен в работе: Тихоплав В.Ю., Тихоплав Т.С. Великий переход. — СПб., 2002. Такого рода естественнонаучный материализм сродни языческим представлениям о душе, несмотря на настойчивые ссылки авторов на христианство. Более того, в его адрес остаются актуальны критические выпады со стороны язычника Аристотеля.

Галина Савчин (Дрогобыч)

НРАВСТВЕННЫЕ ИДЕАЛЫ ИСКУССТВА В ФИЛОСОФИИ И. КАНТА

Антропологический кризис сегодня затронул современное общество в полной мере. Глубокие принципиальные изменения произошли практически во всех сферах жизнедеятельности человека. Вследствие этого кризис XX-XXI века предстает как кризис самого человека в разных измерениях: в социальном, культурном, антропологическом.

Современные исследователи, говоря об антропологическом кризисе, акцентируют внимание на необходимости разработки новой стратегии развития общества, придании ему гуманистического измерения, поскольку упор техногенной цивилизации на профессионализацию и специализацию обернулся разрушением целостности человека, которая без духовно-нравственной компоненты просто не достижима.

Целесообразным на наш взгляд будет обращение к философии Иммануила Канта, где существуют все средства для глубокого осмысления взаимодействия человека с природой, обществом и определение отношения человека к самому себе.

Философия Канта представляет собой фундаментальную теорию нравственности, в значительной мере определившую развитие европейской культуры. Немецкий философ обосновал универсальность нравственного закона (категорического императива) как характерную антропологическую черту человека. Кант утверждал, что «единственная безусловная и последняя цель (конечная цель), к которой должно <...> относиться все практическое применение нашего познания, есть нравственность...» [3, с. 394]. Именно в силу безусловности такой цели человеческое познание приобретает практическую ценность.

Согласно учению Канта, познание начинается с воздействия предметов на органы чувств. Способность (восприимчивость) получать представления тем способом, каким предметы воздействуют на нас, Кант назвал «чувственностью». Посредством чувственности предметы нам даются, а «мыслятся же предметы рассудком, и из рассудка возникают понятия» [5, с. 89]. Таким образом, Кант разделил два мира – чувственный и мыслительный, связанные между собой, взаимообусловленные и разделенные способностью человека к мышлению.

Своё учение философ изложил в трактатах «Критика чистого разума» – учение о познании, «Критика практического разума» – учение об этике. Своеобразным соединительным звеном между этими работами стала «Критика способности суждения» – учение о целесообразности в природе; эстетика, в которой содержится обстоятельнее теоретическое доказательство природы эстетической способности человека.

Современные исследователи (В. Мовчан, О. Кривцун, В. Иванов, В. Петров-Стромский, О. Оганов, М. Сараф, Н. Кормин, О. Ухов, А. Демидов и др.) отмечают, что эстетические взгляды И. Канта воплотили особенности общественно-исторических, религиозных и философских основ эпохи, которые сформировали новое видение человека. Немецкий философ в своих работах исследовал специфику «эстетического» систематично и скрупулезно. Актуальность идей Канта не исчезла, а в сочетании с современными философскими концепциями приобрела новое прочтение.

Одно из центральных понятий кантовской эстетики – понятие «целесообразность». Поскольку «понятие объекта, в той мере, в какой оно содержит одновременно и основание действительности этого объекта,

называется *целью*, а соответствие вещи той структуре вещей, которая возможна лишь согласно целям, называется *целесообразностью* ее формы, то принцип способности суждения по отношению к форме вещей природы, подчиненных эмпирическим законам вообще, есть *целесообразность природы* в ее многообразии» [4, с. 47]. Предмет называется целесообразным потому, что «представление о нем непосредственно связано с чувством удовольствия; и само это представление есть эстетическое представление о целесообразности» [4, с. 75].

Философ различает внешнюю и внутреннюю целесообразность. Внешняя целесообразность выражается в пригодности предмета или существа для достижения определенной цели, а внутренняя целесообразность является источником прекрасного. Кант писал, что «чисто субъективное (эстетическое) суждение о предмете или о представлении, посредством которого дан предмет, предшествует удовольствию от него и служит основанием этого удовольствия от гармонии познавательных способностей; на этой всеобщности субъективных условий суждения о предметах только и основана всеобщая субъективная значимость благорасположения, которое мы связываем с представлением о предмете, называемом нами прекрасным» [4, с. 108].

Специфика эстетического суждения состоит в том, что оно основано не на «внешнем чувстве» (ощущении), а на «внутреннем чувстве» (эмоциях, чувствах).

Среди обширного множества всевозможных эстетических суждений Кант особо выделил суждения о прекрасном и возвышенном как подлинно «чистые» эстетические суждения. Философ утверждает, что «прекрасное служит, по-видимому, для изображения неопределенного понятия рассудка, возвышенное – для такого же понятия разума» [4, с. 175]. Прекрасное – это совершенство, связанное с формой, которое у Канта выступает как «символ нравственного», а возвышенное – это совершенство, связанное с безграничностью в силе или в пространстве (динамически и математически возвышенное). По Канту красота есть переживание целесообразности предмета без представления о цели. Прекрасное – это то, что нравится нам без всякого понятия, это и есть «целесообразное без цели».

Суждения о прекрасном и возвышенном являются эстетическими, но Кант выделил их в качестве предметов для особого, *трансцендентального* исследования. В тоже время Кант отмечает, что эстетическое отношение возникает у человека не всякий раз, когда он сталкивается с чем-то внутренне целесообразным. Незаинтересованное удовольствие в предмете с

практической точки зрения является необходимым условием эстетического восприятия, а внутренним критерием эстетического есть чувство красоты.

Понятие целесообразности имеет отношение к природным явлениям, последствий человеческой деятельности. Суть этого принципа лежит в определенном соответствии природы и нашей познавательной способности. Кант характеризует «красоту природы как изображение понятия формальной (чисто субъективной) целесообразности, а цели природы – как изображение понятия реальной (объективной) целесообразности» [4, с. 75].

Эстетическая целесообразность природы предшествует познанию. Кант «выстраивает теорию эстетического как особого типа духовного опыта, где центральной возникает проблема специфики эстетического суждения, или иначе: способности судить о прекрасном...» [7, с. 204]. Философ утверждал, «чтобы представление, посредством которого дается предмет, привело к познанию, необходимо *воображение* для объединения многообразного в созерцании и *рассудок* для единства понятия, соединяющего эти представления» [4, с. 114]. Кант писал, что «воображение в своей свободе пробуждает рассудок, а рассудок, не прибегая к понятиям, приводит воображение к правильной игре, представление сообщается не как мысль, а как внутреннее чувство целесообразного состояния души» [4, с. 271].

Именно природа художественного восприятия, художественного творчества и искусство является предметом анализа в работе И. Канта «Критики способности суждения». Философ полагал, что сфера искусства выступает областью, где «человек, движимый необходимостью, и человек, реализующий свободу, предстает в интегрированном единстве этих отношений» [6, с. 57]. Природа искусства становится своеобразным "мостом" между противоположными началами – эмоциональностью и разумом, чувственным и понятийным знанием. Искусство у Канта – это «интегрирующее звено, примиряющее силы необходимости (мир природы) и силы свободы (область нравственных деяний)» [6, с. 58]. Непосредственная цель искусства – вызвать чувство удовольствия. Оно, в свою очередь, может быть либо *приятным*, либо *прекрасным*. В первом случае «цель искусства состоит в том, чтобы удовольствие сопутствовало представлениям только как *ощущениям*; во втором случае – чтобы удовольствие сопутствовало представлениям как *видам по-знания*» [4, с. 288].

Искусство – сфера незаинтересованного, бескорыстного духа, «целесообразность без цели». Оно позволяет возвыситься над эмпирическим обобщением и мыслить больше, чем может быть выражено в

понятии: «...во всяком прекрасном искусстве существенное заключено в форме, целесообразной для наблюдения и суждения, где удовольствие есть одновременно и культура и располагает дух к идеям, тем самым делая его восприимчивым к ряду подобных удовольствий и развлечений в форме» [4, с. 331]. А «для прекрасного искусства требуются *воображение, рассудок, дух и вкус*» [4, с. 249].

Красота у Канта (красота природы или красота искусства) является *выражением* эстетических идей, только с той «разницей, что в прекрасном искусстве эту идею должно вызывать понятие об объекте, а в прекрасной природе для того, чтобы пробудить и сообщить идею, выражением которой должен служить объект, достаточно рефлексии о данном созерцании без понятия того, чем должен быть объект» [4, с. 326].

Действие воображения, связанное с ощущением красоты, явно предполагает действие по цели. В тоже время ощущение красоты относится не только к продуктам деятельности человека, но и к продуктам природы, которые никаких целей в себе заключать не могут: «красота есть форма *целесообразности* предмета, воспринимаемая в нем без *представления о цели*» [4, с. 172]. Ильенков Э., исследуя философскую концепцию Канта, указывал что «в этом вся трудность», которая решается на «почве понимания предметно-человеческого отношения к природе как предметной деятельности, эту природу изменяющей, преобразующей и преобразующей» [2, с. 248].

Кант писал, что «прекрасное искусство есть способ представления, сам по себе целесообразный, который, хотя и лишен цели, тем не менее поднимает культуру душевных сил для сообщения их обществу» [4, с. 390]. В результате искусство является незаменимым источником духовной деятельности, поскольку именно оно переносит моральные принципы и идеи разума в чувственно обозримые формы. Если прекрасное искусство не сочетается в той или иной степени с моральными идеями, то «притупляет дух», постепенно возникает отвращение к предмету и «делает душу вследствие осознания ею нецелесообразности своей настроенности по суждению разума недовольной и капризной» [4, с. 331]. У Канта чувство возвышенного – это чувство переходного характера: от эстетического к моральному. Эстетическая разработка Кантом разрешает основную антиномию философии – «обосновывает возможность перехода от чувственного возбуждения к моральному интересу без какого-либо насильственного скачка. Уникальная природа произведения искусства обнаруживает способности к примирению противоположных начал бытия –

идеального и реального, эмоционального и разумного, теоретического и практического, необходимости и свободы» [6, с. 59].

Кант приходит к выводу о возможности сочетания формы целесообразности с совершенством, идеалом. Формы деятельности субъекта «становятся содержанием его сознания, а содержание духовного развития личности становится и его формами» [8, с. 195].

В философии Канта именно человек как мыслящее существо, способное определять цели и действовать согласно им: «лишь то, что имеет цель своего существования в самом себе, лишь человек, который способен сам определять посредством разума свои цели или, если он должен брать их из внешнего восприятия, все-таки может сопоставить их с существенными, всеобщими целями, а затем судить об этом сопоставлении с ними эстетически, – только человек, следовательно, способен быть идеалом красоты, так же как человечество в его лице в качестве интеллигенции единственно среди всех предметов мира способно быть идеалом совершенства» [4, с. 163] Итак, Кант, связав проблему идеала с проблемой внутренней цели, рассмотрел ее в анализе эстетической способности суждения.

Согласно Канту, «ни теоретический, ни практический идеал невозможно задать в виде образа – в виде чувственно созерцаемой картины "совершенного" и "завершенного" состояния, ибо в науке это было бы претензией на изображение "вещи в себе", а в "практическом разуме" – на изображение бога» [1, с. 195]. Но «вещь в себе» и Бога чувственно представить нельзя, их можно только мыслить как «условия возможности и науки, и нравственности, как гарантии "теоретического" и "практического" разума, всегда остающиеся "по ту сторону" рассудка и опыта, как необходимые априорные допущения, делающие возможными и опыт, и рассудок» [1, с. 195]. Идеал, в итоге, может выступать в науке только в виде постулата «запрета противоречия», а в «практическом разуме» в виде категорического императива. Эти постулаты никогда не могут быть реализованы в реальной деятельности человека. Единственно, где идеал «как непосредственно созерцаемый образ "совершенства" и "завершенности" может быть дан, это – в искусстве, в художественном творении гения. Здесь достигается «примирение» всеобщего (нормативного) и индивидуального (характеристичного), целого и частей, морального и легального, должного и сущего и пр.» [1, с. 196]. Только здесь идеал может и должен быть представлен в виде образа – в форме прекрасного. Поэтому идеал и

«прекрасное» становятся синонимами. У Канта идеал оказывается чем-то абсолютно недостижимым или достижимым лишь в бесконечности.

По мнению И. Канта, коренное нравственное обновление является обязательным условием формирования человека и человечества. Моральное благо не может быть осуществлено только путем стремления отдельного человека к его собственному нравственному совершенствованию, а требует объединения людей в одно целое для этой же цели.

В философии Канта построена целостная система правил, принципов, идеалов и целей, которыми должны руководствоваться в своей практической и теоретической деятельности рассудок и разум. Ее главными достижениями является стремление поднять искусство путем сочетания его с нравственными идеалами, повышение роли человека как завершающей цели мировой гармонии.

Философия И. Канта внесла значительный вклад в развитие мировой эстетической мысли. Эстетика Канта, понятия прекрасного, возвышенного, искусства стали актуальными в современных дискуссиях о реальности, познании, человеке и обществе.

1. Ильенков Э. В. Идеал // Философская энциклопедия. – Т. 2. – М.: Советская энциклопедия, 1962. – С. 195-199.
2. Ильенков Э. В. Искусство и коммунистический идеал – М.: Искусство, 1984. – 349 с.
3. Кант И. Трактаты и письма / И. Кант. – М.: Наука, 1980. – 710 с.
4. Кант И. Критика способности суждения / И. Кант. – М.: Искусство, 1994. – 367 с.
5. Кант И. Критика чистого разума / Иммануил Кант: [пер. Н. Лосского, сверен и отредактирован Ц. Арзаканяном и М. Иткиным. Примечания Ц. Арзаканяна]. – М.: Мысль, 1994. – 591 с.
6. Кривцун О.А. Эстетика: Учебник / О.А.Кривцун. – М.: Аспект Пресс, 2000. – 434 с.
7. Мовчан В.С. Эстетика: навч. посібник / В.С. Мовчан. – К.: Знання, 2011. – 527 с.
8. Ухов О. С Переосмысления трансцендентального виміру естетичного (до проблеми ідеалу та досконалості в філософії І. Канта) // Філософські дослідження. Збірник наукових праць Східноукраїнського національного університету. – Випуск 10. – Луганськ, 2009. – 260 с.

Сергій Возняк (Луцьк)

ЗМІСТОВНІСТЬ ФОРМИ КУЛЬТУРОТВОРЕННЯ У ФІЛОСОФІЇ Ф. В. ШЕЛЛІНГА

Як відбувається становлення форм людського буття? Яким чином людська творча активність вибудовує не лише комплекс матеріальних цінностей, але й неповторний світ почуттів, ідей, переконань, уявлень, знань, фантазій?.. Таємниця людської культури полягає не лише у сенсовій стороні культуротворення, але й у самому механізмі витворення неповторних

комплексів та способів буття людини. Як виходить так, що людська діяльність і спілкування, котрі постають субстанцією людського буття, будучи інваріантними в усі часи та у всіх куточках Ойкумени породжують такі різноманітні, навіть суперечливі та протилежні культурні форми – різноманітні не лише за зовнішніми формами вияву, але й за внутрішнім змістом, за світоглядними та ментальними параметрами?

Нам здається, що розгадка цієї споконвічної таїни криється у природі та закономірностях самої культуротворчої діяльності людини – тієї діяльності, котра історично виникла і пройшла ряд стадій чи етапів свого розвитку. Цей поступ, ця трансформація діяльності відлилися у категоріальному ладі теоретичного мислення (принаймні, щодо західної парадигми філософствування). Культуротворча діяльність, власне, й сформувала цей лад, його логіку, яку суб'єкт спрямовує на моделювання і конструювання свого світу – світу культурних координат та імперативів, понять та цінностей.*

Найбільш адекватною рефлексією людської культуротворчої діяльності вважаємо категорію “форма” у її діалектичному зв'язку з іншими поняттями теоретичного мислення. Світоглядний сенс категорії «форма» полягає в тому, що вона дозволяє визначити і відобразити різні типи і способи людського світовідношення і взагалі суспільно визначеної активності. Будучи самою формою думки, категорія форми містить у своєму русі (русі відношення) стислу генезу форм людської діяльності і світовідношення, у різних типах діалектично-логічної взаємодії виявляються етапи розкриття самого поняття форми, грані рефлексії культуротворчої активності.

Так, категоріальна пара «форма–сутність» виступає відображенням форм споглядання людини, позначаючи такий тип активності, де у своїй рефлексивній єдності «форма» і «сутність» орієнтують споглядання на сприйняття предметного світу як людського організованого буття, на впізнавання людської сутності у зовнішньому, на бачення смислу і осмислення бачимого.**

В контексті відношення «форма–матерія» і сутність, і форма знаходяться цілком на боці суб'єкта, якому є зовнішніми німі байдужі субстрати, що мають форму лише потенційно. Така побудова думки – наслідок поділу праці на теоретичну й практичну, керівну і виконавчу діяльність, що притаманне насамперед соціальному суспільству. Власне, це відношення людини як суго соціального суб'єкта. Цим і обмежується

культурологічне, світоглядне значення категоріального відношення «форма–матерія»***.

Суть проблеми, таким чином, концентрується навколо питання про саму змістовність діяльності суб'єкта культуротворення. Відповідно, іманентно проступає проблема змістовності як така, і це не випадково: адже матерія, схоплена не як пасивний субстрат, а у іманентній єдності з формою, вже є зміст.

Метою нашої розвідки є простежити становлення й розвиток проблеми змістовності форм культуротворення у контексті еволюції філософських понять, пов'язаних з категоріальним полем «форма–зміст» у німецькій класичній філософії, зокрема – Ф. В. Шеллінга.

Проблема матерії і форми переноситься німецькими класиками у галузь дослідження мислення і трансформується у проблему матерії і форм думки, – матерії мислення і форми мислення. Дослідження мислення з боку форми – заслуга німецького класичного ідеалізму. Переосмислення завдань та сутності логіки як науки про мислення у класичній німецькій філософії привнесло в її предмет чимало такого, що у попередні філософські часи споконвічно вважалося прерогативою філософської онтології [3, с. 386-389].

Відкриття німецької класики в особі І. Канта полягає у наступному: всезагальні форми діяльності суб'єкта мають трансцендентальне походження, вони знаходяться за межами психіки індивіда, але аж ніяк не у зовнішній об'єктивності; значить, вони коріняться у родових властивостях людини, у досвіді роду, суспільства, в культурі. Якщо форми мислення відносно речей самих по собі порожні, то стосовно родового досвіду вони змістовні: вони й є форми організації цього досвіду, тобто такі форми, в яких представлена культура.

Кант розкрив суперечливий, складний характер людського пізнання, його активну функцію, але, як відомо, не зміг вирішити всі суперечності, – світ речей самих по собі виявився недоступним людському пізнанню, «чистому розуму». Самою констатацією неможливості вирішити проблему, що постала, Кант немовби розкриває власне світоглядний “шар” питання: якою мірою людина причетна до буття, в якій мірі формам руху людської душі відповідає зміст буття самого по собі, наскільки змістовні самі ці форми і якою є міра цієї змістовності в-собі і для-себе. Тобто, проблему форми і змісту І. Кант поставив, і досить гостро [4, с. 115].

Коли мати на увазі власне логіко-гносеологічний бік справи, Кант гостро поставив проблему саме змістовності форм мислення. При цьому він залишається на рівні співвідношення категорій “форма” і “матерія”, які

розуміє, звичайно, не онтологічно або телеологічно, а логічно: як форму та матерію мислення. «Матерія» постає як «визначуване взагалі», а форма – як його визначення, через що обидві категорії «знаходяться в основі будь-якої іншої рефлексії, до такої міри вони пов'язані нерозривно з будь-яким застосуванням розсудку» [2, с. 318].****

Наступник, учень і опонент Канта Й.Г. Фіхте розвиває проблему змістовності форм активності суб'єкта у тому ж напрямку – не у плані речей самих по собі, а у плані трансцендентальної (всезагальної, міжсуб'єктної і надсуб'єктної) змістовності. Але якщо Кант просто віднаходить у душі присутність цих трансцендентальних форм діяльності, то у Фіхте вони вже покладені у якості не-Я, у якості сутності цього не-Я, яке сотворене «силою уяви». Форми активності емпіричного Я породжені діяльністю абсолютного Я, і все завдання полягає в тім, аби у цьому покладеному не-Я впізнати субстанцію свого Я та привласнити змістовно форми активності «духовності взагалі».

Мислення «означає певну діяльність, якщо відноситься до мислячого предмета; воно означає певне страждання, якщо відноситься до буття взагалі, оскільки буття повинно бути обмежене для того, щоб стало можливим мислення» [5, с. 118]. «Страждальність» мислення означає в даному випадку, напевне, що форми мислення не є порожніми споконвічно, а постають формами буття, які покладені діяльністю «сили уяви», тобто буття, сформованого у діяльності. А діяльність мислення стосовно предмета є розсудком, де форма ззовні прикладається до предмета. Однак ці форми – є не лише якимись «чистими», «апріорними», але сотвореними, за Фіхте, діяльністю продуктивної уяви. Тому активність та страждальність суб'єкта розглядаються у його філософії в єдності, причому при безумовному пріоритеті практичної культуротворчої діяльності, хоч вона й розуміється досить своєрідно.

Отже, Фіхте полишає ту абстрактну точку зору, згідно якій форма належить суб'єктові, а матерія є позапокладеною (ззовні визначеною) і пасивною. «Матерія» у нього визначена діяльністю абсолютного Я, яке закарбувало в ній свої форми активності, – і це вже є розподільна в собі матерія, розрізнена, структурована, котра має власні форми, тобто – певний *зміст*. У той же час розуміння Фіхте способу діяльності розсудка саме як формального мало суттєве значення не лише для розробки нової – діалектичної – логіки, але й для категоріального закріпленні факту подвоєння форми.

Таким чином, світоглядний сенс категоріальної пари «форма і зміст» актуалізується у німецькій класичній філософії як проблема *змістовності людської активності*. Усвідомлення трансцендентальності форм діяльності суб'єкта, по-перше, приводить до розуміння їх соціально-культурного походження та способу функціонування. Введення їх до субстанційності дає змогу осмислити форми діяльності як притаманних світові: об'єктивний зміст дійсності постає формою активності суб'єкта.

По-друге, категоріальні визначення «форма» і «зміст» постають внутрішніми визначеннями свідомо доцільної культуротворчої діяльності, – такої діяльності, котра не відокремлює себе від теоретичного відношення до світу, але змістовно знімає його та утримує в собі. Інакше, тут йдеться про таку діяльність, котра орієнтована не лише і не стільки на потребно-корисне перетворення світу об'єктів, скільки на виявлення внутрішньої міри самої дійсності, що постає предметом перетворення і адекватне саме цій мірі перетворення. Відповідно, у такому разі ми маємо перед собою діяльність, що виступає єдністю практичного та теоретичного відношення, тобто, – творчу діяльність, яка несе в собі наочні ознаки художнього процесу [1, с. 18].

По-третє, якщо у співвідношенні «форма і сутність» вони обидві постають поза суб'єктом в актах споглядання, якщо у співвідношенні «форма і матерія» сутність і форма знаходяться на боці суб'єкта як його іманентні визначення, – то у співвідношенні «форма-зміст» сутність і форма віднаходяться як на боці суб'єкта, так і на боці об'єкта, а тому *сутнісними* не лише визначення об'єкта і суб'єкта, але й саме їх співвідношення. Однак, оскільки тут сутність постає у розвиненій, розрізненій у собі формі, тобто як зміст і форма, то у світоглядному плані істотним є *утримання самої змістовності* взаємозв'язку суб'єкта і об'єкта.***** Як показала подальша історія цього питання, зокрема, у філософії Шеллінга, таке утримання найбільш притаманне естетичній діяльності.

У філософії Шеллінга діяльнісний принцип, як іманентний до всієї німецької класики, переосмислюється в душі спінозівського пантеїзму. Весь світ постає причетним до дії Абсолюту: природа і духовна сфера (інтелігенція) постають як протилежності, єдність яких полягає в тім, що вони є ступенями здійснення передвизначеної (передвічної) гармонії буття Абсолюту. Саме тому система Шеллінга виступає як філософія тотожності, покликана виявити реальний рух буття і духу в становленні форм їх розвитку. У «Системі трансцендентального ідеалізму», на самому початку Шеллінг стверджує, що перший «принцип філософії повинен бути таким,

аби в ньому зміст обумовлювався формою, а форма – змістом, і щоби не одне визначало друге, але обидва визначали одне одного» [7, с. 249.].

Рух природних форм, згідно системи Шеллінга, одночасно є становленням духу у відповідності з принципом тотожності мислення і буття, а тому по суті своїй є становленням цієї тотожності, процесом «зближення» духу і природи, наближенням природи через поступальний рух і ускладнення її форм до інтелігенції, іншими словами – до самості духу через його інобуття. «Природа тяжіє до найбільшого багатства форм», – стверджує Шеллінг [7, с. 89], розсуваючи тим самим традиційні рамки матеріалістичної метафізики.

Матерія розуміється Шеллінгом як нескінченно подільна і неподільна одночасно, як субстанція і суб'єкт. Вона є рух Абсолюту і водночас рухається за власними внутрішніми закономірностями. Рух відбувається через індивідуалізацію, що означає надання матерії форми та образу [7, с. 140]. Наявність форми є першою ознакою індивідуальності матерії, визнання її у якості певного визначеного «щось». Матерія наділена формою (зовнішнім) та образом (істотним) у самій собі, без покладання ззовні, і це відбувається в силу того, що рух матерії прямує назустріч рухові духу, ускладнення форм природи наближає її до найпростіших форм інтелігенції. Природний рух є «видимість духу», «скам'янілий інтелект», а становлення інтелігенції постає «незримою природою», розвитком форм рефлексії Абсолюту. Стверджуючи, що «природа повинна бути вільною у своїй сліпій закономірності та, навпаки, закономірною у своїй повній свободі», Шеллінг уточнює, що це відбувається у процесі «спокоєного прагнення до формування», яке не є «підстава для самого цього поєднання», тим самим передбачає «вищу причину організації», котра знаходиться у нескінченності, тобто поза організованою матерією [7, с. 147–149].

Таким чином, сама по собі матерія не містить в собі причину власного руху в певних формах, а тому єдність матерії та форми досить умовна й взагалі на цьому рівні може бути зрозуміла лише з точки зору причетності і матерії, і форми певній вищій силі, яку філософ називає Абсолютом.

Через свідомість як діяльність рефлексивного мислення здійснюється вище, наступне коло саморозвитку Абсолюту. Слід відзначити, що в процесі розгляду руху логічних форм розуму єдність розвитку природи і становлення духу підкреслюється тотожністю відповідних феноменів у свідомості явищам природи [7, с. 363–365]. Властивість, яка дозволяє пов'язувати акти продукування та рефлексії думки, Шеллінг називає слідом за Кантом *інтелектуальною інтуїцією*. Ця інтелектуальна інтуїція має своїм предметом

не лише суб'єктивність «Я», але весь світ Абсолюту, оскільки генеза свідомості з необхідністю включає в себе природу, що нею продукується. Через це й відбувається з'єднання, зіставлення, співпадіння природних форм та свідомості у конкретних рядах їх формоутворень. Єдність ця, однак, передбачає абсолютну протилежність, оскільки один ряд належить сфері руху матеріальних об'єктів, а інший – форморуку абсолютного суб'єкта, і пов'язати їх може лише продуктивна уява, естетичне споглядання. Останнє постає як належність Абсолюту, котрий містить в собі безконечність і вічність форми, якій, власне, і відповідає вічність самої матерії. Інакше кажучи, «всі форми похідні, не вічні», на відміну від «форми всіх форм», «яка на схожа на жодну особливу форму і не тотожна жодній з них, вона абсолютна, проста, безконечна, незмінна і саме тому повинна бути тотожною матерії» [7, с. 570]. Відповідно виявляється, що при всьому прагненні до єдності змісту і форми протилежність матеріального і духовного змісту дає можливість поєднання лише у формі Абсолюту, – у формі, але не в змісті. Тобто, протилежність ця не знята, а лише покладена.

Правда, вихід з такого становища Шеллінг знаходить у діяльності продуктивної властивості уяви, інтелектуальної інтуїції, і тому поєднання протилежностей інтелігенції та матерії, суб'єктивного і об'єктивного можливе у естетичній творчості, у **мистецтві**.

Інтелектуальна інтуїція складає основу художньої творчості. Шеллінгу, який мав безпосереднє відношення до кола романтиків і сам займався літературною словесністю, це було не лише відомо, але й знайоме та близьке. Естетична творчість виявляється всесильною там, де чистий трансцендентальний розум, що оперує розсудковими поняттями і формальними правилами, кам'яніє перед антиноміями Буридановим віслюком. І тому саме *споглядання мистця* постає, з точки зору Шеллінга, здібним синтезувати світ у його Абсолюті, уявити його у вигляді «нескінченної гармонії» [6, с. 571]. Філософ доводить ідею ролі продуктивної властивості уяви до логічного кінця, підносячи її до вищої синтетичної діяльності, здатної забезпечити єдність світу не лише у пізнанні, але й у певній реальності вищої форми продукування.

Самий підхід німецького філософа, по за будь-яким сумнівом, є плодотворним, оскільки заглиблює дослідження в ту сферу, у якій реалізується вища єдність світу природи та духу. Естетична діяльність є вищою формою чуттєвої практики взагалі, вона здійснює взаємоперехід ідеального і реального та реалізує його в істинних формах. Звичайно, взаємоперехід ідеального і реального можна віднайти й у найпростіших

актах праці. Але саме у естетичній діяльності у формі краси ідеальне, як процесійна, «мигаюча» форма отримує адекватну собі реальність, а реальне є вираженим, явленим своєю істинною мірою. Естетична діяльність може бути представлена як *вираз сукупної творчо-перетворюючої практики людини*, оскільки вона виявляється не лише у професійно-художній творчості, але й як момент складає зміст будь-якого творчого процесу в реальній життєдіяльності людини [1, с. 24].

Саме художня діяльність стала предметом праці Шеллінга «Філософія мистецтва». У цій книзі філософ відображає думку про те, що творча уява художника не лише здійснює єдність духу і природи у актах естетичного процесу, але й творить цю єдність онтологічно. Саме тому митець є рівним Богові у своєму прагненні виразити світ нескінченний у конечній формі. «Безконечне, виражене у конечній формі, є *краса*», котра тільки й обіймає світ у єдності його суперечностей. «Тільки геній хворобливо відчуває всю безконечну суперечність між несвідомим і свідомим, тому повне безконечне вирішення цієї протилежності є можливим лише у продукті генія, в естетичному художньому творі. Такий твір існує лише заради самого себе» [6, с. 570].

Творча уява митця опосередковує не лише свідоме і несвідоме, не тільки дух і матерію, але також і форму та зміст, оскільки взаємоперехід духу і матерії, або одухотворення природи та матеріалізація Духа означає гносеологічну єдність, тотожність змісту і форми. На матеріалі філософії мистецтва, таким чином, виявляється можливим розглянути діалектику змісту і форми у їх всезагальних визначеннях.

У «Філософії мистецтва» Шеллінг фактично випереджає гегелівську ідею становлення форми у її співвіднесеності із змістом. Він аналізує три способи, котрі якісно характеризують різноманітні ступені єдності художньої форми і змісту. Філософ тотожності виходить з початкової єдності форми та сутності в естетичній діяльності [8, с. 78]. Безпосередня форма, або праформа, постає як безпосередня іманентна сутність у якості предмета інтелектуального споглядання у самій природі, з якої походить споконвічний початковий зміст мистецтва. Саме організм як вища форма природної організації співпадає за своїми характеристиками з безпосередньою формою естетичної діяльності, оскільки «як розум безпосередньо об'єктивується через організм, і вічні ідеї розуму об'єктивуються в природі як душі органічних тіл, так і філософія безпосередньо об'єктивується через мистецтво і так само через мистецтво стають об'єктивними ідеї філософії як душі дійсних речей» [8, с. 83].

Закономірним виявляється, що справжній твір мистецтва постає вищою та органічною єдністю форми і змісту, матерії та духу, абсолютним синтезом або взаємопроникненням свободи та необхідності, яке визначається як краса, а точніше – як *істина, добро і краса як єдність ідеального і реального*.

«Органічний витвір природи виявляє в неподільному ще вигляді ту ж саму неподільність (нерозрізненість), котру твір мистецтва проявляє після розподілу, але знов-таки як неподільність» [8, с. 83]. Інакше кажучи, в художньому творі єдності форми та сутності як втілений митцем передує їх розподіл і рух незалежно один від одного. Це означає, що «у вихідному пункті творчості художник зобов'язаний бачити ціле відразу і у повному обсязі, але творити його він може й окремими частинами, хоча <...> ціле повинне повсякчас мерехтіти у його уяві як передумова» [9, с. 111]. Інакше, в самому процесі створення шедевр мистецтва відбувається розподіл форми і змісту, образ як форма несе в собі цілісність і постає внутрішньою формою, ідеально структурованим та «схопленим» змістом, а процес конструювання твору, формування матеріалу покладає зміст за елементами, через зовнішню форму. У невдалому творі мистецтва ця зовнішня форма видима, у шедеврї вона немов би зникає й пластично являє внутрішню форму, яка є нерозрізною зі змістом.

Діяльність мистецтва у особливих формах Шеллінг аналізує з точки зору змісту цих художніх форм, серед котрих він виокремлює музику, живопис, пластику, поезію в багатоманітності її жанрів, тобто, два ряди – ідеальний та реальний. Причому, як зазначає філософ, у мистецтві конструювання жанрів відбувається через *взаємоперехід* ідеальних і реальних форм, оскільки ж реальні форми у своєму розвитку виступають змістом ідеальних форм художньої творчості, то в мистецтві здійснюється *взаємоперехід форми і змісту* [8, с. 443]. У мистецтві матерія і форма співпадають, вважає Шеллінг, значить, «лише те, що міститься у матерії чи сутності може <...> стати формою; однак розрізнення матерії та форми може бути обумовлене лише наступним моментом: те, що міститься в матерії у якості абсолютної тотожності, повинне бути покладене у філософії як відносна тотожність» [8, с. 209]. Тобто, лише в абсолютному формі і зміст неможливо розрізнити, там вони існують у своїй взаємній обумовленості та рефлексії. Об'єктуватися у реальності ця єдність може лише через свої особливі форми, через свою самостійність, окремість, суперечність, де форма і зміст протилежні та не зводяться одна до одної.

Отже, можемо зробити попередні висновки. Шеллінг у «Філософії мистецтва» здійснює спробу виявити та простежити закономірності формоутворення крізь діалектику загального та особливого, у якій загальне виявляє себе у ряді своїх особливих окремих форм. Таким чином досягається єдність форми у всіх її змінах у рамках формоутворюючого ряду. Саме ця внутрішня сутність динамічного цілого у завершеному творі мистецтва забезпечує гармонійну єдність тут форми і змісту, тотожність духовного і природного в естетичному предметі як предметі культури. Тому справжній твір мистецтва, в якій би особливий формі художньої творчості він не здійснювався, постає вищим синтезом Абсолюту, справжньою та єдиною цінністю буття, гармонією свідомості природи та природності духу*****.

Цей висновок здається нам особливо важливим з огляду на подальші ідеї, висловлені Гегелем.

Примітки

* Про це детальніше див.: Возняк С. Проблеми формоутворення в духовно-культурній діяльності // Науковий вісник Волинського державного університету ім. Лесі Українки. Луцьк: Вежа. – 1997. – № 9. – С. 48–52.

** Аналіз цієї проблематики детальніше див.: Возняк С. Сутність, форма, ейдос: вступ до метафізики культури // Науковий вісник Волинського державного університету ім. Лесі Українки. – Луцьк, 1998. – № 10. – С. 36–43.

*** Про це див.: Возняк С.С. Філософсько-світоглядний аналіз діалектики категорій “матерія” і “форма” у культуротворчій діяльності // Науковий вісник Волинського державного університету ім. Лесі Українки. – Луцьк: Вежа, 2004. – № 2. – С. 85–96.

**** Детальніше ця проблема розглядається у: Возняк С.С. Кантівська діалектика форми і змісту у культуротворчій діяльності // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. Вип. 7. – Івано-Франківськ, 2005. – С. 56–63.

***** Розгорнуту аргументацію цього див.: Возняк С.С. Діалектика форми і змісту в культуротворчій діяльності за філософією Й.Г.Фіхте // Науковий вісник ВДУ. – №5. – 2005. – С. 3–8.

***** Здається, те ж стосується не лише твору мистецтва, а й витвору самого людського життя, з точки зору персоналістичної культурології.

Література

1. Канарський А.С. Диалектика эстетического процесса: Генезис чувственной культуры. – К.: Вища школа, 1982. – 185 с.
2. Кант И. Критика чистого разума // Сочинения: В 6-ти т. – Т.3. – М.: Мысль, 1964. – 756 с.
3. Мамардашвили М. Форма превращенная // Философская энциклопедия: в 5-ти тт. – Т.5. – М., 1970. – С.386-389.
4. Мамардашвили М. К. Формы и содержание мышления. – М.: Высшая школа, 1968. – 190 с.
5. Фихте И.Г. Избранные сочинения. – Т.1. – М., 1916. – 522 с.
6. Фишер К. История новой философии. Шеллинг, его сочинения и учение. – СПб.: Изд. Д.Е.Жуковского, 1905. – Т.7. – 853 с.
7. Шеллинг Ф.В. Система трансцендентального идеализма // Сочинения: в 2-х тт. – М.: Мысль, 1987. – Т.1. – 637 с.
8. Шеллинг Ф.В. Философия искусства. – М.: Мысль, 1966. – 496 с.

9. Щитов А.А. Становление диалектико-материалистической концепции формы и содержания. – Ростов-на-Дону: Изд. Ростовского ун-та, 1989. – 160 с.

Василь Лисий (Львів)

„ПЕРЕХІД” ЯК ЗАКОН ПІЗНАННЯ І ДІЯЛЬНОСТІ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ВИМІР

Фундаментальним чинником діалектичного методу, за Г. Гегелем, є *перехід, рефлексія, розвиток*. Останній німецький мислитель позначає і як форми діалектичного процесу. Важливим напрямом наукових досліджень визначених форм є розкриття пізнавального і діяльнісного їх потенціалу в історико-філософському вимірі, що стосується, безумовно, і діалектичного процесу „перехід”.

Означення переходу в якості закону пізнання і діяльності є означення, зокрема, такої його риси як всезагальність. Показником останньої є прояв його дії в таких сферах пізнання і діяльності як природа, суспільство і духовне життя (мислення). Причому, в найбільш чіткій, прозорій формі він реалізується в природній сфері, і то переважно в неживій. Це простежується, зокрема, на значущості категорій якості і кількості у визначених вище сферах. Стосовно якості то Г. Гегель наголошує: «... якість є по суті лише категорія кінечного, яка тому і знаходить своє справжнє місце лише в царстві природи, а не в світі духу. Так, наприклад, в царстві природи так звані прості речовини (кисень, вуглець, і т.д.) повинні розглядатися як існуючі якості. Навпаки, в царстві духу якість зустрічається лише у вигляді чогось-то підлеглого, і нею не вичерпується який-небудь певний образ (Gestalt) духу» [5, с.228-229]. Стосовно кількості в цьому плані думка філософа теж споріднена: «Кількість є в будь-якому випадку ступінь ідеї, якій як такої слід віддавати належне насамперед всього як логічній категорії, а потім також і в предметному світі – як в царстві природи, так і в царстві духу. Але тут зразу ж виявляється і відмінність між цими двома царствами: визначення величини мають різну важливість для предметів царства природи і предметів царства духу. В природі як ідеї у формі інобуття і разом з тим зовні – себе – буття кількість грає більшу роль, ніж у світі духу – цьому світі свободного внутрішнього життя (Innerlichkeit) <...> В межах самої природи ми також знаходимо указану відмінність, більше і менше значення кількісного визначення (в неорганічній природі кількість грає, так би мовити, більш важливу роль, ніж в органічній) <...> Дух, наприклад,

безсумнівно, дещо більше, ніж природа, тварина – дещо більше ніж рослина, але ми дуже мало визнаємо про ці предмети і про їх відмінності, якщо зупинимося тільки на такому „більше” чи „менше” і не підемо далі, не зрозуміємо їх в їх своєрідності, тобто насамперед всього в даному випадку в їх якісній визначеності» [5, с. 245]. Стосовно міри то закономірність тут зворотня: чим вища ступінь розвитку тим більше про себе дає знати міра. «... Все людське: багатство, честь, могутність і точно так само ж радість, печаль і т.д., – підкреслює Г. Гегель, – має свою певну міру, перевищення якої веде до руйнування і загибелі. Що ж стосується предметного світу, то й тут ми зустрічаємо міру. Ми бачимо, по-перше, в природі такі існування, істотний зміст яких утворює міра. Така особливо Сонячна система, яку ми взагалі повинні розглядати як царство свобідної міри. Якщо ми перейдемо, далі, до розгляду іншої неорганічної природи, то тут міра як би відступає на задній план, адже тут в багатьох випадках існуючі якісні і кількісні визначення виявляють свою байдужість одне до другого. Так, наприклад, якості скелі чи ріки не пов'язані з певною величиною. При ближчому розгляді ми, проте, знаходимо, що й такі предмети, як вищезазвані, не повністю позбавлені міри, адже при хімічному дослідженні вода в річці і окремі складові частини скелі виявляються в свою чергу якостями, зумовленими кількісними відношеннями речовин, що містяться в них. Більш помітна міра для безпосереднього споглядання в органічній природі. Різні види тварин і рослин мають як в своєму цілому, так і в своїх окремих частинах певну міру, причому слід відмітити ще ту обставину, що менш досконалі органічні утворення, що ближче знаходяться до неорганічної природи, відрізняються від вищестоячих органічних істот частково і більшою невизначеністю їх міри. Так, наприклад, ми знаходимо серед скам'янілостей так звані аммонові роги, один з яких можна побачити тільки через мікроскоп, а інші мають величину в екіпажне колесо. Та ж невизначеність міри виявляється також в деяких рослинах, що знаходяться на більш низькій ступені органічного розвитку, як це, наприклад, має місце в папоротниках» [5, с.258-259].

В менш чіткій формі взаємоперехід реалізується в соціальній сфері і це тому, що міра духовності в цій сфері наростає, а тут кількість і якість вже відходять на задній план. І тим не менше він і тут має силу, оскільки соціальне розглядається на рівні буття. В цьому плані цікавим є наступне висловлювання Г. Гегеля: «... держави при інших рівних умовах набувають різний якісний характер із-за відмінності в їх величині. Закони і державний устрій перетворюються в дещо інше, коли збільшується розмір держави і зростає число громадян. Держава має міру своєї величини, перевищивши яку

її внутрішньо нестримно розпадається при тій же державному устрої, який при другому розмірі складав її частя і силу» [4, с. 467]. Що стосується духовного життя людини то і тут прикладів вказаного взаємопереходу безліч. Так Г. Гегель справедливо підкреслює, що «В області моральній, оскільки моральне розглядається в сфері буття, має місце такий же перехід кількісного в якісне, і різні якості виявляються заснованими на відмінності величин. Саме через „більше” і „менше” міра легковажності порушується і виявляється дещо цілком інше – злочин, саме через „більше” і „менше” справедливість переходить в несправедливість, добродійство в порок» [4, с.467]. Відношення якості, кількості і міри, як на це вже наголошувалося, є єдиний процес, який і позначається як взаємоперехід. Останній виступає таким чином, що якість переходить в кількість і, навпаки кількість переходить в якість. Результатом такого подвійного переходу є виникнення міри. Цілісність процесу тут полягає в тім, що прямий і зворотній переходи нерозривні і складають собою лише зникаючі моменти цього загального процесу. Конкретним втіленням цих моментів є міра як певний сталий результат взаємного переходу. Однак, схоплення процесу взаємопереходу в його цілісності можливе в розумному типі мислення, бо саме воно поєднує протилежності. І не тільки протилежність якості і кількості, а й протилежно спрямовані їх переходи. На противагу розуму розсудкове мислення обидва моменти (прямий і зворотній) єдиного цілісного процесу взаємопереходу абстрагує один від іншого і надає їм самостійного, рядопокладеного значення. І тоді ми одержуємо окремі переходи якості в кількість і, навпаки. Так, якісний рівень життя людей веде до підвищення продуктивності їх праці, тобто збільшення кількості виготовлених предметів в одиницю часу. Тут мова, звичайно, йде про перехід якості в кількість, тобто про перший момент взаємопереходу, але взятий в його самостійності. Це приклад з однієї, соціальної сфери буття. Приклади переходу кількості в якість, тобто зворотнього переходу в його окремоті від переходу якості в кількість, але вже зі сфери природного буття (зміна агрегатного, тобто якісного стану води в залежності від збільшення чи зменшення температури) вже наводилися. Але зводити діалектику взаємопереходу до односторонніх ілюстрацій його окремих моментів це не усвідомлювати власне специфіки процесу взаємопереходу. А прикладів обмеженого розуміння діалектики взаємопереходу можна навести як з навчальної та й наукової літератури. Та й, зрештою, на окремо взятому прикладі можна виявити діалектику взаємопереходу. Якщо стверджується, що якісний рівень життя людей веде до підвищення продуктивності їх праці, тобто збільшення кількості

виготовлених предметів в одиницю часу то, водночас, цілком справедливим є зворотне твердження: збільшення кількості виготовлених предметів в одиницю часу, тобто підвищення продуктивності праці веде до підвищення якості життя людей. М. Булатов стосовно цього справедливо зауважує: «Подвійний перехід має для діалектики принципове значення: якби перехід кількості в якість не доповнювався зворотнім переходом, то це було б свідченням того, що кількість не залежить від якості, отже, зв'язок їх однобічний і органічної єдності між ними немає. Аналогічно і з іншими категоріями» [3, с. 369].

Отже, йдучи по шляху однобічності цілком можлива дискредитація загалом діалектики і саме завдяки обмеженості буденного (розсудкового) мислення, що немає ніякої компетенції в сфері теоретичної логіки. Хоча, звичайно, це не дає підстав взагалі заперечувати значення „прикладової” діалектики. На цю обставину досить характерно вказує Г. Гегель, коли пише: «Було б дуже несправедливо оголосити подібного роду питання лише празною болтовнею, так як насправді ми тут маємо справу з думками, дуже важливими і в практичному і, зокрема, в моральному відношенні» [5, с. 260].

Крім того, важливо мати на увазі, що послідовність прямого переходу повинна бути саме від якості до кількості, а не навпаки. Те, що кількісні зміни, врешті-решт, ведуть до змін якісного характеру аж ніяк не означає, що прямий перехід слід обов'язково позначити як рух від кількості до якості. Аргументація Г. Гегеля як творця діалектичної логіки така: «Тут можна відмітити лише наступне: визначення *кількості* звично приводять раніше визначення *якості*, і притім це робиться, як в більшості випадків, без якогонебудь обґрунтування. Ми вже показали, що початком слугує буття, як таке, отже, якісне буття. З порівняння якості з кількістю легко побачити, що за своєю природою якість є перше. Адже кількість є якість, що стала вже негативною; *величина* є визначеність, яка більше не єдина з буттям, а вже відмінна від нього, вона знята якість, що стала байдужою. Вона включає в себе змінність буття, не змінюючи самої речі, буття, визначенням якого вона слугує; якісна ж визначеність єдина зі своїм буттям, вона не виходить за його межі і не знаходиться всередині нього, а є його безпосередня обмеженість. Тому якість як *безпосередня* визначеність є перша визначеність, і з неї слід починати» [4, с. 137].

Для розкриття змісту взаємопереходу якісних і кількісних змін, а отже й міри як єдності якості і кількості в плані пізнавального і діяльнісного освоєння діалектичної за своєю природою реальності важливо усвідомлювати загальну закономірність діалектичного руху мислення на

цьому шляху. Основними моментами цього руху є тотожність – протилежність – тотожність. Дійсною, об'єктивно існуючою реальністю є міра. Вона є нерозчленоване ціле, а якість і кількість є її моменти. Всі речі чи події включені в систему світового взаємозв'язаного цілого. Однак, оскільки таке ціле неможливо досягнути то це відбувається поступово. Остання (поступовість) розпочинається з „виривання” окремої речі чи події світового цілого, яка й постає об'єктом пізнання. Оскільки ці окремі речі (події) являють собою певну міру то, щоб освоїти її необхідно долучити до цього пізнавального освоєння категоріальне відношення «якість – кількість» (адже категорії це форми думки, за допомогою яких відбувається категоризація буття, тобто його розчленування, з подальшим синтезом). Вказане категоріальне відношення являє собою форму чіткої суперечності (якість є тотожна з буттям предмету його визначеність, а кількість, навпаки, байдужа стосовно буття предмету його визначеність). Така контрастна форма суперечності дає можливість першопочатково схопити однобічне поняття (якість) роздвоїти його на протилежності (якість – кількість), а потім довести цю протилежність до розв'язання, тобто, перейти від абстрактної тотожності, закріпленої в її однобічності до конкретної, до тотожності діалектичної, а отже до досягнення міри як конкретної діалектичної тотожності. Причому, знову таки, мова йде про роздвоєння єдиного в сфері логічного, в ході самого пізнавального процесу, коли саме поняття (якість), піддається запереченню і на основі цього одержуємо протилежний цьому поняттю момент (кількість). Роздвоєння першого поняття це роздвоєння в його запереченні в самому собі. Слід зауважити, що такий закон пізнання речі як міри має силу і стосовно й інших її сторін (явище – сутність, єдиничне – загальне тощо). Тобто, це є єдина схема «механізму», властивого діалектичній категоріальності. Головне тут в процесі – «категоризація», коли відбувається логічне розчленування і логічне синтезування сторін буття. Отже, підсумок руху пізнання міри є наступний: тотожність однобічна, абстрактна, що реально заснована на факті – де є відчуття і споглядання там є і якість; роздвоєння єдиного на протилежності, їх абстрактне протиставлення (якість – кількість), що є показником наявності розсудкової форми мислення; тотожність (єдність) протилежностей, а, отже, досягнення знання міри (конкретної тотожності якості і кількості), що і є показником наявності розумної форми мислення. Слід зауважити, що і на першій і на другій ступенях можливі абсолютизації. Так, на першій ступені йдеться про зведення усіх визначеностей, в тому числі і кількісних, до якісних. На другій – протиставлення якості і кількості як таких категорій, що є абсолютно

різними. Це, зокрема, зумовлюється механістичним поглядом на речі і події буття, тобто, якщо якісні відмінності піддаються поясненню лише в тій мірі, коли вони можуть бути зведені до кількісних, до величини. Та вказані однобічності, що абсолютизуються віднаходять своє раціональне вирішення за допомогою діалектичного мислення. На ступені розумного пізнання усувається однобічність в тлумаченні стосунку якості і кількості і досягається тотожність їх як протилежностей, тобто їх зв'язок. Формою останнього і є взаємоперехід однієї в іншу, що й виявляється у вигляді міри. Діалектика тут в тім, щоб досягнути *необхідність* (внутрішню) взаємопереходу якості і кількості. А ця необхідність й полягає в тім щоб діалектично розумним способом мислення досягнути – якість вже є «в-собі» кількість і навпаки, кількість «в-собі» вже є якість. А взаємоперехід їх одна в іншу засвідчує лише те, що вони вже до цього взаємопереходу перебували в єдності, кожна з них була цілісністю, тобто, була своя друга, була суперечністю. Розв'язання останньої і здійснюється шляхом взаємопереходу. Результат його – третє, міра, фундамент якісних і кількісних моментів її існування.

Вищесказане, звичайно, стосується лише логічного виміру розуміння *переходу* як закону пізнання. Але оскільки логічне збігається з історичним то яким же чином закон переходу як закон пізнання реалізується в історії філософського і наукового пізнання? Стосовно історії філософського пізнання то тут зазначимо наступне. Природа, як всезагальний предмет філософського пізнання і в історичному плані досягається поступово, оскільки одноментно перетворити її властивості у форму людського знання неможливо. Звідси, першопочатково вона постає у своїй найпростішій властивості – якісній. Якість це висхідна категоріальна форма досягнення світу, вона заснована на інтелектуальному спогляданні (категорії і є форми інтелектуального споглядання людини). В цьому плані першою філософською школою, в якій була усвідомлена якісна визначеність природи є натурофілософія мілетців. Саме в ній спостерігається осмислення природи у вигляді якісно відмінних стихій (води, повітря тощо) і питання про першопочаток і походження речей зводилося тут до питання про речовину, з якої усі речі утворились і про спосіб, яким ця природа з неї виникла. Загальною характерною рисою мілетської школи є та, що вона зосереджується на одній зовнішній, видимій стороні дійсності і це, зрозуміло, цілком узгоджувалося з можливістю сприйняття її як якісно визначений предмет. Втім, категорія якості в мілетській натурофілософії ще не постала предметом філософського аналізу. Вперше ця категорія була піддана спеціальному аналізу значно пізніше Аристотелем. Важливо мати на

увазі, що й в індивідуальному розвитку людини (в дитинстві) початком є мислення якісної визначеності речей і це виявляється в питанні: що це таке? Подалі природа вже досягається як кількісно визначений предмет. Це більш висока ступінь пізнавального освоєння світу, яка пов'язана з піфагорейською натурофілософією. Загальною характерною рисою піфагореїзму була та, що звертаючи увагу на внутрішні підстави явищ і звернувшись до з'ясування походження і законів видимого світу він має на увазі не суто речовинний бік в ньому, а той порядок і гармонію, які панують в ньому і ті правильні співмірні відношення, що лежать в основі його явищ. Порядок і гармонія в світі, за вченням піфагорейців, застосовуються на тім, що усе в світі утворене за числовими законами, що число є початок і сутність світу. Переконаливою підставою для такої думки у піфагорейців слугувало те, що кількісні властивості і відношення речей, як – величина, фігура, відстань і т. д., точно визначаються завдяки числам; взагалі усяка форма і міра зводиться до чисел, а так як без форми і міри нічого не існує, то отже число є визначальна сутність усіх речей і принцип того порядку, в якому він існує. Тому, щоб пояснити явища, потрібно звести їх до числа, яке й робить усе зрозумілим. Взагалі, піфагорейська система чисел це є одна з перших спроб чистого мислення. Але цей дитячий період філософування, заснований на кількості (числі), є лише «підготовча ступінь до чисто мислячого розумінню; лише після Піфагора були віднайдені, тобто були усвідомлені *особливим* чином, самі визначення думки» [4, с. 416]. І в індивідуальному розвитку людини (дитинство) володіння здатністю мислити кількісно передбачає більш високу ступінь її розвитку, адже тут повинна бути наявність вже абстрактного мислення, спроможність оперувати числами. До речі, такі науки про природу як фізика, хімія, біологія теж першопочатково освоюють свої об'єкти з боку якості. В наступному вже розвиваються математична фізика, математична хімія, математична біологія. Нарешті, завершувальна історична ступінь в освоєнні світу пов'язана з усвідомленням міри (попередньо зауважимо – якісний і кількісний аналіз постають головним змістом наукового пізнання в Європейській науці саме в добу Нового часу, а «Перехід кількісних змін в якісні набув особливого значення внаслідок того, що в Новий час природознавство і математика досягли неабиякого розвитку, стали основою освоєння і підкорення природи, суттєво вплинули на світогляд взагалі і філософію зокрема. Перехід кількісних змін у якісні був відкритий Г. Гегелем на матеріалі природничих наук, особливо фізики, хімії, математики, у „Вченні про буття”» [3, с. 368]. Та повернемося до античності, зокрема до Аристотеля. І хоча теорія міри в нього не простежується, тим не

менше, міра вперше в його філософії чітко усвідомлюється. Як відомо, Аристотель критикував Піфагора за зведення ним сутності речей до числа (кількості). «Іншими словами, – пише історик філософії В. Татаркевич, – Аристотель убачав основу явищ не в абстрактних відношеннях, а в конкретних субстанціях, якісні властивості речей, що належать до форми, вважав більш суттєвими від кількісних <.>. Така концепція природи не була цілковито нова, вона наближалася до початкових позицій грецьких мислителів, однак вона мала бойовий характер, бо зверталася проти світобачення, яке в грецькій науці витіснило ті початкові погляди. Вона становила реакцію проти кількісного практикування явищ у піфагорійців і Платона, а також проти чисто причинового їх практикування у Демокріта. Ті філософи визволилися від свідчень чуттів і подолали подаваний ними образ світу – Аристотель, натомість, вернувся до образу світу, побудованого на показах чуттів. Це звеліло йому порвати з виключно кількісним розгляданням явищ, яке зароджувалося серед греків. Його позиція була найбільш узгодженою з біологічними дослідженнями, натомість в інших природничих науках вона привела до відступу назад. Особливо у двох царинах: у механіці й астрономії» [9, с. 134-135]. Однак Аристотель не міг повністю зігнорувати значення кількості. Повернення його до «якісних властивостей речей» поєдналося водночас з утриманням в його філософії певного значення кількості. А це й означало, що античний мислитель усвідомив єдність якості і кількості, причому, усвідомив її як міру. З огляду на це Д. Джогадзе висловлює таку думку (стосовно позиції Аристотеля): «...мірою називається те вихідне, з допомогою якого кожне визначення пізнається, тобто для кожного мірою являється єдине. Для міри він всюди шукає єдине і неділиме, а таким, за Аристотелем, являється якість і кількість. Там, говорить Аристотель, де неможна відняти чи додати що-небудь без порушення природи речі, має місце міра. Кількість можна взяти тільки завдяки мірі. Міра завжди повинна бути дана як щось-то єдине для всіх предметів даної групи, наприклад, якщо йдеться про людей, то міра тут *людина*, якщо ж ми говоримо про людину і про коня, то мірою тут буде *жива істота*, і т.д. Єдине, за Аристотелем, в сутності своїй є деяка міра, – головним чином для кількості і якості. Такий характер вони мають тоді, коли вони неділимі – або за кількістю, або за якістю.

Таким чином, сутність єдиного найбільш точний вираз одержує в тім, що являє собою міру для кількості і якості у якій-небудь речі. Основне значення єдиного – бути мірою, і для цього воно повинне бути неділимим або за кількістю, або за якістю. Єдине в будь-якій області суцього являє

невну реальність» [7, с. 165-166]. І тепер, коли предмет пізнання, тобто, міра осягнений як єдність якісних і кількісних визначеностей відношення послідовності категорій обертається на протилежне. Якщо якість історично постала першою властивістю для філософського пізнання, кількість – другою, а міра – третьою і останньою (в плані осягнення лише буття) то тепер вже першою і вихідною постає міра, бо вона є вже основа, фундамент кількості і якості, без якої останні втрачають своє існування як її лише моменти, модуси існування. Інакше кажучи, якість і кількість є вже похідні. В цьому, очевидно, слід вбачати сенс думок Аристотеля про те, що «міра є те, чим пізнається кількість», що «єдине в своїй суті є деяка міра – головним чином для кількості і якості» тощо. До речі, за Аристотелем, міра є те чим пізнається не лише кількість, а й якість. Звідси, історія послідовності *якість* → *кількість* → *міра*, в зв'язку з осягненням Аристотелем міри, обертається і набуває вигляду *міра* → *кількість* → *якість*. Кількість вже передуює якості, оскільки саме з неї розпочинаються зміни, які вже потім призведуть до зміни якості.

Таким чином, ми одержали загальну історичну послідовність освоєння природи: *якість* → *кількість* → *міра*. Ця послідовність виникла в часі як поступове осягнення природного світу речей. Зрозуміло, що природа сама по собі не вибудовується у вигляді такої лінії. Це суто пізнавальне сходження на шляху пізнання реальності. Постає питання: якщо вказана послідовність є лише пізнавальне сходження, а в природі самій по собі якість і кількість, перебуваючи в процесі міри, взаємопереходять одна в іншу водночас, то в чому тоді полягає джерело становлення і розвитку послідовності? Відповідь на це питання криється в людській діяльності, практиці. Адже саме практика визначає можливість пізнання природи речей і подій як якісно, кількісно і мірою визначений предмет.

Завдяки попередній практиці тривалого історичного безпосереднього споглядання нескінченного розмаїття властивостей світу мілетська школа і зосереджується на зовнішній, отже, видимій стороні цього світу (тим більше, стародавньо-іонійська школа філософії виникла під впливом особливостей руху іонійського плем'я, що здавна виявляло переважаючу здатність до фізичних спостережень і досліджень емпіричного, досвідного характеру). Подалі, завдяки практиці осягається кількісна визначеність природи (будівництво пірамід, землемірство, практика астрономічних спостережень тощо). Ідея гармонії, співмірності була для піфагорійців і основним принципом практичного життя; усяке благо, за їх вченням, має початок в єдності і порядку, тоді як будь-яке зло укорінене в поділі і дисонансах. І,

нарешті, завдяки можливостям практики предмет дійсності постає як цілісність, міра, поєднуюча якість і кількість. Сам Аристотель вважав, що в досконалості діяльності людини досягається гармонія і належна рівновага між розумом і тваринним началом, тобто, коли дотримується в будь-чому правильна середина між надлишком і недостатчею, настільки це може бути визначено розсудливістю. Звичайно, „Народи завжди надавали мірі великого значення. У стародавніх греків поряд з гаслом «Пізнай самого себе!» вона була загальнокультурним принципом життя – «Нічого понад міру!» [3, с.301].

Отже, джерелом пізнавальної послідовності *якість* → *кількість* → *міра* є діяльність людини, зокрема практична. Але, водночас, ця ж послідовність віддзеркалює собою і процес розвитку. Тоді віддзеркаленням якої реальності цей розвиток є, якщо в природі, скажімо, він не виявляється у вигляді зазначеної „розтягнутої” послідовності? Щоб відповісти на це питання слід врахувати два різновиди розвитку природи: розвиток її до виникнення людини, тобто розвиток безвідносно до людини і розвиток природи тоді, коли вже наявна людина і її діяльність. Це є різні форми розвитку. До появи людини розвиток хоча й здійснювався в напрямі людини, але він нічим не обмежувався. Коли ж виникла людина то саме остання завжди є фіналом розвитку природи. Поза людиною природа сама по собі вже по висхідній не розвивається, її розвиток скерований таким чином, щоб стати людським у формі її знання і діяльності. Отже, розвиток природи вже має обмежений характер (обмежується людиною, її потребами). Повторення розвитку по ступенях в напрямі людини (як її становлення) природа вже не зазнає. В іншому випадку слід було б чекати, що в майбутньому з сучасних людиноподібних мавп виникне людина. Звідси, природа, постаючи як лише якісно визначений предмет, таким чином, розвивається (дорозвивається) вже у формі суспільно діючої людини, її діяльності. Вона дістає розвиток у вигляді людської практики, а, отже, й знання, але спочатку в однобічному плані – лише у формі якості. Подалі природа розвивається у вигляді її кількісної визначеності, тобто теж однобічно. Нарешті, природа в своєму «людському» розвитку постає для себе у новій визначеності – у якості усвідомленої міри. Але тим самим природа завдяки людській діяльності прийшла до самої себе, оскільки об'єктивно, до цієї діяльності вона й існувала як мірою визначений предмет, тобто поєднуючий якісну і кількісну визначеності. Отже, розвиток природи у формах людської діяльності (коли вона оберталася до людини різними, а точніше, протилежними сторонами, що зрештою будуть синтезовані) і зумовив собою

пізнавальну послідовність *якість* → *кількість* → *міра* як таку, що розвивається. Тому у цьому сенсі розвиток природи і є основою розвитку її пізнавального освоєння в мисленні людини.

Однак, логічний вимір *переходу* як закону пізнання не зводиться до завдання осягнення речей і подій через механізм сходження від абстрактної тотожності до протилежності і, нарешті, до конкретної тотожності. Перехід як форма діалектичного процесу, опосередковуюча відношення якості, кількості і міри являється необхідним елементом методу побудови (викладу) системи філософського і науково-теоретичного знання. Так, Г. Гегель при побудові (викладі) змісту нової логіки як філософської науки про мислення свідомо в першому розділі цієї логіки «Вчення про буття» відтворює історико-філософську послідовність виникнення і становлення категорій якості, кількості і міри. І якщо перед, скажімо, фізикою чи біологією постає необхідність побудови (викладу) їх як системи теоретичного знання то вирішення цього завдання можливе лише при умові врахування збігу послідовності «розташування» їх понять та категорій і послідовності, що історично виникла і розвивалася в межах цих наук (скажімо, філософська логіка починає з того ж, з чого починає історія філософії). В цьому контексті заслуговує на увагу закономірність історичного процесу утворення сучасного наукового поняття хімічного елементу і відкриття Д. Менделєєвим періодичного закону хімічних елементів. Відзначаючи в цьому плані послідовність категорій *якість* → *кількість* → *міра* як загальний логічний принцип, що має загальне методологічне значення для науки В. Шинкарук пише: «З історії хімії відомо, що вивчення хімічного об'єкта почалося з опису хімічних речовин, що беруть участь у реакціях. Потім, коли було сформульовано закон збереження речовини (М. Ломоносов, Лавуазьє), настає час кількісного аналізу цих речовин, виникає уявлення про атомну вагу, встановлюється атомна вага майже всіх хімічних елементів (середина XIX ст.). На цьому етапі відбувається встановлення тотожного в усіх елементах – всі вони характеризуються певною масою. За кількісними відмінностями атомної ваги виявляються якісні зміни чогось спільного, якогось єдиного субстрату – маси. Хімічний елемент роздвоюється на кількість (масу) і якість (хімічні властивості). Цю двоїстість його поклав в основу своїх досліджень Д. Менделєєв. Характеризуючи шлях, який привів його до відкриття періодичного закону, він писав: „Присвятивши свої сили вивченню речовини, я бачу в ній дві таких ознаки чи властивості: масу, яка займає простір і виявляється в притяганні, а найбільш виразно, і реально у вазі, і індивідуальність, виражену в хімічних перетвореннях, а найчіткіше

сформульовану в уявленні про хімічні елементи". В основу періодичного закону Менделєєва лягла ідея про періодичну залежність хімічних властивостей елементів від кількісних змін (збільшення або зменшення) маси атомів. Виявлення міри, в якій виражається ця закономірність, і було встановленням періодичного закону» [10, с. 42].

Прикладом свідомого використання логічних категорій якості, кількості, міра як інструменту побудови (викладу) своєї політико-економічної теорії був К. Маркс. Вказана логічна закономірна послідовність у «Капіталі» першопочатково постає з визначення товару, яким він виступає у своєму безпосередньому бутті, тобто з якісного боку. Саме те, що робить річ товаром є її властивість (якісна) задовольняти певні людські потреби, а це і є її споживна вартість. Однак, виявляється, що це є лише однобічна визначеність товару як споживної вартості. Адже товар є в тій мірі товар, коли він не споживається, а поступає на ринок, а, отже, виявляє себе як мінова вартість. В такому випадку йдеться не про те, який це товар, а скільки він коштує, тобто кількісна його визначеність. Отже, мінова вартість постає таким кількісним відношенням, коли різні за своєю споживною вартістю товари обмінюються один на інший, перетворюються один на інший. Розкривши той факт, що вартість товарів кількісно різна і що ця відмінність виражає кількісну відмінність оречевленої в товарах праці, К. Марксом «на цьому ступені логічного аналізу виявляється міра, установлюється закон: величина вартості товару визначається кількістю робочого часу, суспільно необхідного для його виготовлення. Цей закон виступає саме як міра, як співвідношення величини вартості товару з кількістю робочого часу, суспільно необхідного для виробництва цього товару...» [10, с. 39-40].

Та не завжди в процесі побудови (викладу) системи теоретичного знання зазначена послідовність починається обов'язково з якості. В цьому плані аналізуючи намагання Г. Гегеля провести крізь свою натурфілософію («Філософію природи») структуру логіки М. Булатов пише: «Проте неможна думати, що Гегель „натягує" натурфілософію на логіку. Це показує порівняння першої і другої частини його системи. Якщо в „Науці логіки" виклад починається з якості, то у „Філософії природи" увесь перший відділ – „Механіка" – є сфера кількості. А в механіці, дійсно, переважають кількісні визначення. Так що цей початок відповідає логіці предмету і дійсності (механіка – нижча, найпростіша форма руху матерії). Якісна визначеність домінує у Гегеля у другому відділі – „Фізика". Хімія є переважно сфера міри – єдності кількості і якості» [2, с. 263-264]. До слова: Г. Гегель у своїй «Філософії природи» висловлює досить цікаві думки

стосовно філософської науки про природу як «науку про міри». Він так і пише: «Істинно філософською наукою математики як науки про величини була б наука про міри; але остання вже передбачає наявність реальних особливостей речей, а ці особливості існують лише в конкретній природі. Внаслідок зовнішнього характеру величини ця наука була б, крім того, самою важкою» [6, с. 58]. «Поміж тим, – Г. Гегель вважає – математика розглядає в предметах визначення величини...» [6, с. 59]. Тоді, як же це узгоджується з попередньою думкою філософа, що філософська наука математики була б істинною коли була б наукою про міри? Адже міра є не лише величина (кількість), а й якість. А припустити, що математика (навіть у філософському вимірі) досліджує якість речей, тобто, як пише Г. Гегель, «реальні особливості речей», існуючих лише у «конкретній природі», дуже проблематично. Можливо тому вказана наука була б самою важкою, оскільки вона обмежувалася б лише величиною, яка має не внутрішній характер як це властиво якості, а зовнішній. Осягати ж кількість (величину) завжди важче ніж якісний бік речі. Але це аж ніяким чином не свідчить, що математика обмежена сферою лише кількості. Залишаючись наукою про кількість вона трансформувала свій предмет таким чином, що він здобув і якісну визначеність. «Якщо звернутися до сучасної математики, – пише російський філософ В. Ільїн, – то необхідно помітити, що в ній суворо кажучи, використовується не поняття кількості як такої, а поняття множини, числа, величини. Математичні поняття, що відображали безпосередньо кількісні моменти об'єкта (насамперед всього поняття числа), піддалися істотним узагальненням і перестали безпосередньо відображати кількісні аспекти об'єктів. Але цю обставину неможна витлумачувати в тому смислі, що кількість взагалі перестала бути об'єктом математики або ж що математика в своїх поняттях відображає щось-то таке, що не має відношення до кількості. Поняття, відображаючи кількість, в математиці піддалися узагальненням; в них увійшли нові ознаки, організовані в певні структури зі старими. Усе це, очевидно, потрібно розуміти як те, що математика перестала бути наукою тільки про кількість, що вона стала наукою про кількісні структури, що математика буде моделі якісної кількості. На цю обставину звертали увагу багато математиків і філософів. Хоча сучасна математика і перестала бути наукою тільки про кількість, проте ряд її понять відображає моменти кількості, кількісні відношення. Тому для аналізу онтологічного змісту категорії кількості необхідно використати результати, досягнуті математикою у вивченні кількості» [8, с. 156]. І все ж, незважаючи на те, що математика (сучасна) будує моделі «якісної кількості» це ще не

моделі чистої якості, якості як такої. Це моделі якості, але в межах самої кількості. А це – різні речі.

І, насамкінець. Оскільки в розмірковуваннях Г. Гегеля йдеться про розмежування логічного розгляду кількості (величини) і математичного то йдеться про необхідність розмежування як взагалі філософського і наукового підходів до дослідження якості, кількості і міри так і про усвідомлення філософського (методологічного) аспекту категоріального відношення якості – кількість – міра до його конкретних проявів, досліджуваних науками взагалі. У цьому плані В.О. Босенко справедливо наголошує, що мова повинна йти про гранично всезагальну форму переходу, яка не зводиться ні до жодної з його певних форм прояву. «Тільки так, – підкреслює він, – може бути схоплений і виражений всезагальний діалектичний „механізм” переходу. В такому ж всезагальному вигляді він не залежить від того, що переходить і в що переходить. Власне діалектика переходу „байдужа” до всіх певних речовин, їх якостей і кількостей. Вона віддає все це в розпорядження конкретних наук про конкретні області дійсності. Скільки, яка кількість і яких конкретних хімічних якостей потрібно взяти, щоб одержалась така-то хімічна сполука як нова якість – цим повинна займатися хімія; якостями і кількостями інших форм руху займаються інші конкретні науки. Кожна з них має справу з певними едностями певних кількостей певних якостей і їх переходами, вимірює і виражає їх своїми конкретними засобами вимірюваних і поняттями, що належать цій науці; не підмінює конкретні кількісні і якісні дані філософськими загальними поняттями, які в такому випадку будуть просто порожнечою. Але зате оперувати природознавець повинен своїм конкретним змістом відповідно з вимогами всезагального діалектичного закону переходу кількості в якість і навпаки. Це, виражений в гранично всезагальній формулі закон, знаходиться в компетенції філософії.

Діалектика як філософська наука якраз має справу з гранично всезагальним універсальним, вираженим у вигляді діалектичних категорій принципом взаємовідношення кількості і якості, який „спрацьовує” незмінно в будь-якому випадку, де співвідносяться які б то не були кількості і якості. Без такої всезагальності він не міг би претендувати на роль методу. І в природі, і в суспільстві, і в мисленні логіка переходу одна незалежно від форм протікання процесів» [1, с. 181-182]. І, зрозуміло, це стосується сфери пізнання і діяльності людини.

1. Босенко В. Всеобщая теория развития – К.: Всеукраинский Союз рабочих, 2001. – 470с.

2. Булатов М. Немецкая классическая философия. В 2-х частях. Часть II. Гегель. Фейербах. – К.: Стило, 2006. – 544с.
3. Булатов М. Философский словарь – К.: Стило, 2009. – 575с.
4. Гегель Г. Наука логики. // Соч.: В 3т. – М.: Мысль, 1970. – Т.1. – 501с.
5. Гегель Г. Наука логики. – М.: Мысль, 1974 – Энциклопедия философских наук. Т.1. – 452с.
6. Гегель Г. Философия природы. – М.: Мысль, 1975 – Энциклопедия философских наук. Т.2 – 695с.
7. Джогадзе Д. Диалектика Аристотеля – М.: Наука, 1971. – 264с.
8. Ильин В. Качество и количество. Мера // Материалистическая диалектика. В 5-ти т. Т. 1. Объективная диалектика. – М.: Мысль, 1981. – С. 138-171.
9. Татаркевич В. История философии: Т. 1.: Античная и средневековая философия. – Львів: Свічадо, 2006. – 456с.
10. Шинкарук В. Про методологічну роль категорій філософії // Філософська думка, №1. – К.: 1974. – С.31-44.

Александр Хамидов (Алматы)

АБСОЛЮТНАЯ ИДЕЯ И САМОВОЗРАСТАЮЩАЯ СТОЙМОСТЬ: «НАУКА ЛОГИКИ» В СВЕТЕ «КАПИТАЛА»

Нельзя вполне понять «Капитала» Маркса и особенно его I главы (первого тома. – А. Х.), не протудировав и не поняв *всей* Логике Гегеля.

В. И. Ленин [1, с. 162]

Нельзя вполне понять «Науки логики» Гегеля и особенно I главы I раздела её I тома, не протудировав и не поняв «Капитала» Маркса и *особенно* первой главы его первого тома.

Автор

В начале января 1858 г. К. Маркс писал своему другу Фр. Энгельсу: «Для метода обработки материала большую услугу мне оказало то, что я по чистой случайности вновь перечитал “Логике” Гегеля...» [2, с. 212] Речь шла о диалектике, диалектическом методе. Как известно, Маркс и в цитируемом письме и позже писал, что Гегель этот метод не только «открыл, но в то же время и мистифицировал» [2, с. 212]. Однако в чём конкретно состоит эта мистификация, помимо общих указаний на идеализм (т. е. на то, что Гегель «логику идей» представил как «логику вещей»), в работах, начиная с данного письма и до конца жизни Маркс так и не разъяснил. В Послесловии ко второму изданию первого тома «Капитала» сказано: «У Гегеля диалектика стоит на голове. Надо её поставить на ноги, чтобы вскрыть под мистической оболочкой рациональное зерно» [3, с. 22; курсив мой. – А. Х.].

Итак, у Гегеля диалектика «стоит на голове». Но не потому же, видимо, только, что Гегель логику *особенного* (мышления) изобразил как логику *всеобщего* (объективной действительности)? И второе. Маркс рекомендует поставить эту диалектику на ноги вовсе не затем, чтобы в таком – перевёрнутом – виде применять её в соответствии с материалистическими (nota bene: в Марксовом, а не в энгельсовском, ленинском или диаматовском понимании материалистичности) принципами, а затем, чтобы *суметь* рассмотреть в ней положительное содержание, «рациональное зерно», чётко отграничив от «мистической оболочки». Стало быть, и «поставленная на ноги», диалектика Гегеля *не утрачивает* своего мистифицирующего момента, а сохраняет его, как и прежде, но только уже в *явном* виде.

Маркс писал, что такие конструкции, как «гегелевский метод, можно критиковать лишь показывая, как они строятся, и тем самым доказывая, что ты господствуешь над ними» [4, с. 515]. В цитирувавшемся выше Послесловии ко второму изданию первого тома «Капитала» Маркс пишет: «Мистифицирующую сторону гегелевской диалектики я подверг критике почти 30 лет тому назад, в то время, когда она была ещё в моде» [3, с. 21]. А почти 30 лет назад были написаны, но не опубликованы, «К критике гегелевской философии права» (1843 г.) и «Парижские рукописи» (1843 – 1846 гг.), часть которых известна как «Экономическо-философские рукописи 1844 года». «Святое семейство», в котором Фр. Энгельс написал всего лишь три главы, два параграфа и два подпараграфа, было написано в 1844-м и опубликовано в 1845 г. Однако в нём, за исключением нескольких мест, критика гегелевской диалектики крайне неудовлетворительна, местами поверхностна и даже просто убога*.

В «Парижских тетрадах» Маркс отмечает, что пришла «пора критически размежеваться со своей матерью, гегелевской диалектикой...» [5, с. 153] И он подвергает скрупулёзному критическому анализу гегелевскую концепцию диалектики и философии вообще. Мы утверждаем, что эта критика вместе с той, которая содержится в «К критике гегелевской философии права», является *самой глубокой* критикой диалектики Гегеля во *всей* мировой философии. Вместе с тем истинная сущность данной критики аутентично постижима *лишь* в свете тех открытий К. Маркса, которые легли в основу его «Капитала». Особенно важна в этом отношении первая глава первого тома, где проанализирован феномен *формы стоимости*. Причём речь идёт об аспекте данной главы, специально не эксплицированном и

* Чего стоит, например, «объяснение» феномена спекулятивности на примере соотношения представления «п л о д» и конкретных плодов (см.: [6, с. 63]!

самим Марксом, а именно об образовании и функционировании особенного феномена, который мы обозначаем как *редуцированную конкретность* (понятие, предложенное автором настоящего текста ещё в 1977 г.).

Итак, прежде чем обратиться к указанным ранним работам К. Маркса, обратимся к его «Капиталу» и к феномену редуцированной конкретности, имеющую и своим содержанием, и своей формой *абстрактную всеобщность***.

Эта абстрактная всеобщность в сфере товарного производства, во-первых, существует объективно-практически, а отнюдь не только в сознании теоретизирующего или же неспособного к теоретизированию индивида; во-вторых, данная абстрактная всеобщность обладает *вещным* характером, то есть она есть форма обнаружения отношений вещной зависимости.

Сфера редуцированной конкретности образуется следующим образом. Сначала индивиды (стихийно и не вполне осознаваемо) *редуцируют* конкретность (т. е. полноту и многомерность) своей деятельности и своих взаимоотношений к тому или иному абстрактно-всеобщему их моменту и затем (столь же стихийно и не вполне осознаваемо) полагают определённую данность момента (его меру, содержание и т. д.) как то *основание*, на котором и тот эфир, в котором они по самому понятию бытийствуют как: а) существа исключительно общественные (в отличие от их существования в сфере частной жизни); б) как существа автономные и сущностно равнодостоинные. Тем самым редуцированная конкретность, образованная из материала абстрактной всеобщности, наделяется атрибутом превосходства над той сферой, по отношению к которой она оказалась редуцированной. Отношение между действительной конкретностью и редуцированной конкретностью *перевёртывается* и, стало быть, *извращается*: последняя предстаёт как *основание* первой.

В сфере товарного производства редуцированная конкретность образуется посредством редукции конкретного труда производителей к труду *вообще* (абстрактному труду), к расходованию рабочей силы как таковому, а продукта труда – опредмеченного конкретного труда – к предметному воплощению абстрактного труда. Маркс пишет: «Эта редукция является абстракцией, однако она есть абстракция, которая в общественном процессе производства происходит ежедневно» [7, S. 110₂₂₋₂₃]. Вследствие этой редукции а) труд предстаёт двойственным: а) как конкретный труд и

** Редуцированная конкретность – это та сфера, в которой функционируют и тот материал, из которого образуются феномены, которые К. Марксом названы *превращёнными формами* (verwandelte Formen, oder verwandelte Gestalten).

его опредмечивание – потребительная стоимость и б) как абстрактный труд и его предметная фиксация – меновая стоимость (или просто: стоимость). И именно абстрактный труд и меновая стоимость обладают в сфере обмена общественно значимой определённой. Маркс разъясняет: «...Хотя в товаре и не заключается двух различных сортов труда, однако *один и тот же* труд определяется различно и себе самому противоположно, смотря по тому, относится ли он к *потребительной стоимости* товара как к своему *продукту* или же к *товару-стоимости* как к своему чисто *предметному выражению*» [8, S. 26₃₉ – 27₂].

Дальнейший шаг состоит в том, что эти реалии – конкретный труд и потребительная стоимость, с одной стороны, и абстрактный труд и меновая стоимость, с другой стороны – наделяются относительно друг друга самостоятельностью, становятся трансградиентными относительно друг друга. Затем между этими трансградиентными относительно друг друга реалиями действительное отношение *перевёртывается*. Редуцированная конкретность, будучи генетически производной от действительной конкретности, теперь становится *исходной*, первичной относительно второй: последняя теперь предстаёт как *производная* от первой, как её (редуцированной конкретности) форма проявления и обнаружения. Маркс пишет: «Внутри стоимостного отношения и заключённого в нём выражения стоимости дело обстоит не так, что абстрактно-всеобщее имеет свойство значения конкретного, но, наоборот, так, что чувственно-конкретное имеет значение всего лишь формы проявления, или определённой формы осуществления абстрактно-всеобщего. <...> Это *извращение*, в силу которого чувственно-конкретное получает значение всего лишь формы проявления абстрактно-всеобщего, вместо того, чтобы абстрактно-всеобщему быть свойством конкретного, характеризует выражение стоимости. Оно вместе с тем затрудняет его понимание» [8, S. 634_{11-15, 25-28}]. И это, отмечает Маркс, «не воображаемая, а прозаически реальная мистификация...» [9, с. 36] В простом товарном производстве меновая стоимость «ведёт себя» довольно скромно; в капиталистически же организованном материальном производстве она становится капиталом, *самовозрастающей стоимостью*.

Обратимся теперь к Логике Гегеля и критике её К. Марксом. Как и прежняя метафизика, Гегель исходит «из того, что действительно истинное (das wahrhaft Wahre) в предметах – это то, что познаётся мышлением о них и в них; следовательно, действительно истинны не предметы в своей непосредственности, а лишь предметы, возведённые в форму мышления,

предметы как мыслимые. ...Стало быть, ...мышление и определения мышления не нечто чуждое предметам, а скорее их сущность, иначе говоря, ...*вещи* и *мышление* о них сами по себе соответствуют друг другу... Мышление в своих имманентных определениях и истинная природа вещей составляют одно содержание» [10, с. 98]. Это и есть принцип тождества бытия и мышления в его гегелевском понимании: быть – значит быть *мыслимым*. Но дело не ограничивается внешней действительностью. «Мышление, – отмечает Гегель, – составляет не только субстанцию внешних вещей, но также и всеобщую субстанцию духовного» [11, с. 122].

Предметом Логики и является мышление. В этом, как отметил в своё время Э. В. Ильенков, «нет ещё ровно ничего ни специфически гегелевского, ни специфически идеалистического» [12, с. 120]. Специфически гегелевское состоит в том, как понимается им это мышление и становится предметом его Логики. А предметом её, по Гегелю, является отнюдь не «конечное», погружённое в стихию «неистинного» мышление, а «*чистое мышление*». Гегель поэтому определяет логику «как систему чистого разума, как царство чистой мысли» [10, с. 103]. Это – царство *Спекулятивного*. Чистая же мысль, по его характеристике, это *бесконечная* мысль. Эта «истая мысль» есть абстракция, полученная посредством *редукции* всей полноты и конкретности мышления к одному из его аспектов – тому, в котором оно предстаёт как мышление *вообще*. И как таковое оно противостоит «конечному» мышлению. Точно так же, как в мире товаров абстрактный труд противостоит конкретному труду. В философии Гегеля мышление имеет столь же двойственный характер, как и труд в политико-эко-номической концепции К. Маркса.

Но у Гегеля чистое мышление в большей степени оторвано от мира «конечных» мышлений, чем абстрактный труд от конкретного труда в мире товаров. Без конкретного труда нет труда абстрактного и без потребительной стоимости не существует меновой стоимости. «Просто человеческий труд, расходование человеческой рабочей силы, хотя и способен к любому определению, однако в себе и для себя – неопределённый. Претворяться в действительность, опредмечиваться он может лишь тогда, когда человеческая рабочая сила расходуется только *в определённой форме*, как *определённый* труд, ибо только *определённому* труду противостоит природное вещество, внешний материал, в котором он опредмечивается. Одно только гегелевское “*Понятие*” ухитряется объективироваться без внешнего вещества» [8, S. 31₂₋₉]. Маркс цитирует следующие слова Гегеля из «Малой логики»: «Понятие, которое сначала только субъективно,

соответственно своей собственной деятельности, не нуждаясь для этого ни в каком внешнем материале или веществе, приходит к тому, чтобы объективировать себя...» [11, с. 384]

И в Логике Гегеля отношение между «чистым мышлением» и миром «конечных мышлений» *перевёртывается* точно так же, как и отношение между абстрактным и конкретным трудом в сфере товарного производства. Э.В. Ильенков был единственным, кто показал, что в Логике Гегеля имеет место то же *quid pro quo*, что и в царстве товаров. «Налицо, — пишет он, — то же самое *перевёртывание*, что и в сфере материального производства, та же самая реальная мистификация отношений между всеобщим и единичным, при которой не абстрактно-всеобщее является стороной, свойством чувственно-конкретного (в данном случае живого человека), а, как раз наоборот, чувственно-конкретный, единичный человек оказывается лишь абстрактно-односторонним воплощением всеобщего (в данном случае Знания, Понятия, Науки). Здесь, — отмечает Э.В. Ильенков, — имеет место не просто аналогия с тем, что происходит в мире отношений, основанных на стоимости, а т о т ж е с а м ы й социальный процесс, только в сфере духовного, а не материального производства» [12, с. 177; разрядка моя. А. Х.].

Чистое мышление, по Гегелю, и есть *истинное* мышление, мышление, соответствующее своему Понятию. Оно есть та *всеобщность*, которая присутствует во всяком «конечном» мышлении, есть его *субстанция*. Но мышление есть некое беспокойство, активность. Поэтому Гегель и утверждает, что «всё дело в том, чтобы выразить истинное не как *субстанцию* только, но равным образом и как *субъект*» [5, с. 9]. И он его так и изображает: «чистое мышление» в его системе есть Субстанция-Субъект. Его стихия и есть стихия *спекулятивного*.

Приступая к критике гегелевской концепции диалектики и философии вообще, Маркс начинает с критики «Феноменологии духа». «Нужно, — пишет он, — начать с гегелевской “Феноменологии”, истинного истока и тайны гегелевской философии» [5, с. 155]. По поводу данного сочинения Гегель писал: «...Я полагал, что за первой частью “Системы науки”, содержащей феноменологию, последует вторая часть, которая должна была содержать логику и обе реальные дисциплины философии — философию природы и философию духа, — так что этой частью заканчивалась бы система науки» [8, с. 79 – 80]. В августе 1844 г. Маркс заново штудирует это сочинение. Сохранился неоконченный конспект его последней, 8-й главы, имеющей, как известно, название «Абсолютное знание» (см.: [13]). Он при

этом руководствуется принципом, согласно которому, «истинная критика анализирует не ответы, а вопросы» [14, с. 237]. Он, в частности, отмечает, что «в ней заложены в скрытом виде *все* элементы критики, *подготовленные* и *разработанные* часто уже в форме, высоко поднимающейся над гегелевской точкой зрения» [5, с. 158]. Но для понимания сути он всё же сосредоточивается на том содержании «Феноменологии духа», которое позволяет выявить то, что он при работе над «Капиталом» назовёт «мистифицирующей стороной» гегелевской философии и гегелевской концепции диалектики.

Редуцированная конкретность всегда есть соотношение двух её полюсов (например, «относительная форма стоимости — эквивалентная форма»). Спекулятивное, Идея, «чистое сознание» также положено в двух ипостасях: это «в себе» и «для себя». Более конкретными противоположностями являются противоположности «отчуждения» и «снятия отчуждения». Маркс пишет, что в глазах философа, который представляет собой «абстрактный образ отчуждённого человека» и «делает себя масштабом отчуждённого мира», «вся история отчуждения и всё устранение отчуждения есть не что иное, как *история производства* абстрактного, абсолютного мышления, логического, спекулятивного. Вследствие этого *отчуждение*, образующее собственный интерес этого отчуждения и снятия этого отчуждения, представляет собой противоположность *в себе* и *для себя*, *сознания* и *самосознания*, *объекта* и *субъекта*, т. е. противоположность абстрактного мышления и чувственной действительности, или действительной чувственности, в н у т р и с а м о й м ы с л и» [15, S. 403₁₃₋₂₃; разрядка моя. — А. Х.]. *В себе* и *для себя* суть основные противоположности, ибо, во-первых, являются крайними членами всей системы (начало есть Идея-в-себе, конец — Идея-для-себя), во-вторых, в каждом пункте движения спекулятивной сущности мы имеем противоположность *в себе* и *для себя*. «Все другие противоположности и движения этих противоположностей суть только *видимость*, *оболочка*, *экзотерическая* форма этих единственно интересных противоположностей, которые образуют *смысл* других, *вульгарных* противоположностей» [5, с. 157]. В то же время Маркс отмечает, что весьма важными категориями гегелевской философии являются категории *отчуждения*, или отрицания, и *снятия отчуждения*, или отрицания отрицания. Под отчуждением в ней понимается полагание Абсолютной Идеей конечных формообразований, а под снятием отчуждения — возвращение последних в её лоно. Гегель пишет: «Абсолютное как бы по своей доброте, отпускает от себя единичности, чтобы они наслаждались

своим бытием, и это же наслаждение само затем гонит их обратно в абсолютное единство» [11, с. 158].

Маркс сразу же обращает внимание на то, что гегелевская категория отчуждения не только не фиксирует *действительного* отчуждения (хотя бы отчуждения того же действительного сознания и мышления), но полностью *абстрагируется*, отгораживается от действительного отчуждения. «Отчуждение самосознания, – констатирует Маркс, – не рассматривается как *выражение*, как отражающееся в знании и мышлении выражение *действительного* отчуждения человеческой сущности» [5, с. 160]. Это отчуждённое сознание (и самосознание) рассматривается Гегелем как отчуждение *не* человека, а Абсолютной Идеи – этого *вторичного* продукта отчуждения сознания. Тем самым категория отчуждения оказывается у Гегеля такой категорией, которая *скрывает и маскирует*, а тем самым косвенно и апологизирует, *действительное* отчуждение общественного человека и его сознания. «Поэтому у Гегеля отрицание отрицания не есть утверждение истинной сущности посредством отрицания мнимой сущности, а представляет собой утверждение мнимой, или отчуждённой от себя сущности в её отрицании, или отрицание этой мнимой сущности как предметной, находящейся вне человека и независимой от него сущности и превращение её в субъект» [5, с. 167]*.

Согласно Гегелю, сознание «в своём инобытии как таковом... находится при себе» [16, с. 422]. Инобытие есть инобытие самосознания, поэтому-то оно в своём инобытии находится у себя; иными словами, это – *тоже и то же* сознание. Инобытие у него есть иное, конечное (множество конечных) наличное бытие Абсолютной Идеи. Вот почему она в своём «инобытии» находится у себя, или при себе. Этот тезис для понимания мистифицирующей стороны гегелевской Логики и философии вообще имеет фундаментальное значение. «В этом рассуждении мы имеем собранными воедино все иллюзии спекуляции» [5, с. 166]. Получается, к примеру, что «разум находится у самого себя в неразумии как неразумии» [5, с. 166]*. Если данный тезис поставить с головы на ноги, то он будет гласить: Абсолютная Идея есть продукт («инобытие») – пусть и сконструированный в данном виде не без усилий Гегеля – отчуждённого действительного человеческого сознания и мышления; поэтому последнее в форме

* «Поэтому, – отмечает Маркс, – своеобразную роль играет у него *снятие*, в котором соединены как отрицание, так и сохранение, утверждение» [5, с. 167].

* «Все формы неразумия становятся таким образом формами разума» [19, с. 312].

Абсолютной Идеи остаётся тем же отчуждённым сознанием и мышлением (находится «при себе»).

Всё это, как показал Маркс, имеет прямое отношение к Логике Гегеля, которую тот понимает как органическую систему категорий. В системе действительного отчуждения категории так или иначе захватываются отчуждением. Для Гегеля Логика есть, прежде всего, резюме истории философии, и потому он имеет дело, главным образом, с теми категориями, которые вырабатывались и разрабатывались его философскими предшественниками. Поскольку же Гегель некритически отнёсся к действительному отчуждению, постольку он столь же некритически отнёсся как к факту отчуждения категориальных форм, так и к факту некритичности прежних философов по отношению к этому отчуждению. Все эти категории «Гегель собрал воедино и запер их в своей “Логике”...» [5, с. 172]. Посмотрим, как это ему удалось.

Процесс развития как процесс самопознания Идеей себя в Логике осуществляется, говоря словами самого же Гегеля, «начиная с абстрактного, ибо всякое начало абстрактно, и кончая конкретным, как процесс, движущийся сам по себе и саморазвивающийся» [17, с. 416]**. Но что представляет собой это первоначальное абстрактное? Оно, по Гегелю, «есть лишь свернувшееся в свою *простоту* целое...» [16, с. 6], «и подобно тому как зародыш содержит в себе всю природу дерева, вкус, форму плодов, так и первые проявления духа виртуально содержат в себе всю историю» [18, с. 18]. Таким образом, наделив Идею-Субстанцию атрибутом субъектности, превратив её в самодействующий Субъект, Гегель тем самым утверждает принцип *субстанциализма*, т. е. такую философско-мировоззренческую позицию, которая утверждает субстанцию *в ущерб* бытию субъекта и в то же время конструирует атрибуты Субстанции-Субъекта *из* атрибутов отчуждённой человеческой субъектности. Г.С. Батищев пишет об этом так: «Чем более грозно и неприступно нависает над индивидом-модусом колоссальное сооружение Субстанции-Субъекта, тем сильнее в этом последнем проступают черты самого человека, отторгнутые у него, вернее, отчуждённые им самим и спроецированные во вне – на Абсолют. У Гегеля Абсолют весь изваян из материала человеческой жизни и непрестанно обнаруживает, что он есть произведение человека, есть совокупность

** Во Введении к «Науке логики» Гегель пишет: «Я, разумеется, не могу полагать, что метод, которому я следовал в этой системе логики или, вернее, которому следовала в самой себе эта система, не допускает ещё значительного усовершенствования, многочисленных улучшений в частностях, но в то же время я знаю, что он единственно истинный» [10, с. 108].

имманентных форм его собственной мироосваивательской и мирозидательной деятельности» [20, с. 37].

Но гегелевская Логика не исчерпывается субстанциализмом. Она, как видно из процитированного, утверждает собой ещё и *преформизм*, логический преформизм и *панлогизм*. Преформизм наглядно виден также в том, как Гегель изображает процесс развития (= самопознания) Абсолютной Идеи. «Нужно, — пишет он, — признать весьма важной мысль..., что движение вперёд есть *возвращение назад в основание, к первоначальному и истинному*, от которого зависит то, с чего начинают, и которое на деле порождает начало» [10, с. 127] (ср.: [21, с. 20 – 21]). «Далее, — продолжает Гегель, — *поступательное движение* от того, что составляет начало, следует рассматривать как дальнейшее его определение, так что начало продолжает лежать в основе всего последующего и не исчезает из него. <...> ...И линия продвижения... тем самым превращается *в круг*» [10, с. 128] (ср.: [21, с. 307]). Змея заглатывает свой хвост (любимый образ Гегеля).

Спрашивается: соответствует ли такой модели *реальное* развитие *реальных* феноменов? Ни в коем случае. Реальные феномены *конечны*, стало быть, пространственно и временно определены, то есть ограничены. Они сосуществуют с другими реальными феноменами и находятся с ними в разных формах и степенях взаимоотношений. Ни один конкретный феномен не является всецело автаркичным, всецело конституирующим себя сам из себя. Если бы это было так, то и никакого развития бы не существовало. Никакие мутации конкретного феномена не были бы возможными при абсолютной изоляции данного феномена от всех других. Иначе говоря, преформизм применительно к конкретному развитию конкретных феноменов есть *иллюзия*. Потому-то он и подвергается обоснованной критике. Но Гегель претендует на изображение *не* конечного феномена, но на изображение феномена *бесконечного*, каковым в его философии является Абсолютная Идея. Она — одна, ей не с кем вступать во взаимоотношения. И всё, что в ней содержится, то она и, как представляется Гегелю, демонстрирует. Но тут Гегель впадает в иллюзию. О бесконечном, вечном и абсолютном *нечего* сказать, кроме того, что оно бесконечно, вечно и абсолютно, ибо оно — *абстрактно*. А вот о конечном можно говорить *до бесконечности*, ибо оно — *конкретно*. Гегель сам отдаёт себе в этом отчёт. Он пишет: «При действительном осуществлении попытки выразить в словах этот клочок бумаги он от этого истлел бы; те, кто начал бы описание его, не могли бы закончить это описание, а должны были бы предоставить это

другим, которые в конце концов сами признали бы, что говорят о вещи, которой нет» [16, с. 58].

Бросим ещё раз взгляд на одиссею Идеи в её восхождении от абстрактного к конкретному. Феноменология начинается с чувственной достоверности и завершается *абсолютным знанием*. Но что есть по своей форме и по своему содержанию абсолютное знание? По форме — это знание *об* Абсолютном, точнее, о том, что Абсолютное *есть*. По содержанию оно — абстрактная всеобщность. Теперь, по Гегелю, необходимо раскрыть архитеконику Абсолютного в чистом виде. Тем самым мы оставляем позади себя «Феноменологию духа» и вступаем в «Энциклопедию философских наук». «...“Энциклопедия” Гегеля начинается с логики, с *чистой спекулятивной мысли*...» [5, с. 156] Но каким образом возможно раскрыть архитеконику Абсолютного? Тут не годится метод прежней метафизики, которая, по характеристике Гегеля, «*приписывала* предикаты предмету, который она должна была познать... Но это — внешняя рефлексия о предмете, ибо определения (предикаты) находятся готовыми в моём представлении и приписываются предмету лишь внешним образом. Истинное познание предмета должно быть, напротив, таким, чтобы он сам определял себя из самого себя, а не получал свои предикаты извне» [11, с. 136 – 137]. И Гегель выбирает второй метод. Но как он возможен? Обратимся к философу.

Началом Логики является результат Феноменологии, *абсолютное знание*. Но это знание тождественно *ещё-незнанию*, ибо анализируется оно в Логике на более высоком уровне. Оно есть *бытие*, но такое, которое одновременно есть *ничто*. Гегель и начинает Логикой с *чистого бытия*, которое, по его же характеристике, есть *чистое* ничто. Он пишет: «*Чистое бытие и чистое ничто есть... одно и то же*. Истина — это не бытие и ничто, она состоит в том, что бытие не переходит, а перешло в ничто, и ничто не переходит, а перешло в бытие. Но точно так же истина не есть их неразличённость, она состоит в том, что *они не одно и то же*, что они *абсолютно различны*, но также нераздельны и неразделимы и что каждое из них непосредственно *исчезает в своей противоположности*. Их истина есть, следовательно, это *движение* непосредственного исчезновения одного в другом: *становление...*» [10, с. 140 – 101].

Всё! Как говорится, приехали. Дальше *логически релевантного* пути — нет. Как отмечает Маркс, «перейти от абстракции (следует уточнить: от *спекулятивной* абстракции. — А. Х.) к тому, что является *прямой противоположностью* абстракции, просто невозможно, если не *отказаться* от абстракции» [6, с. 63; полужирный курсив мой. — А. Х.]. Но Гегель не

отказывается от абстракции и, как ему кажется, строго логически движется дальше от абстрактного к конкретному. Переход бытия в ничто есть, по Гегелю, *прехождение*, а переход ничто в бытие – *возникновение*. Их беспокойство и составляет содержание становления. Становление – это то, *дальше чего Абсолютная Идея пойти не может*. Но Гегель так не считает. Он пишет: «Становление есть неустойчивое беспокойство, которое *оседает*, переходя в некоторый *спокойный* результат» [10, с. 167; курсив мой. – А. Х.]. Этот результат «есть *наличное бытие*» [10, с. 167]. Но наличное бытие – это *конкретное конечное* формообразование, отличающееся чем-то от других конечных формообразований. Такое формообразование обладает качественными, количественными, мерными и прочими атрибутами. Это – *его* определённости и определения. Они *не могут* быть приписаны Абсолюту, в данном случае Абсолютной Идее.

Маркс пишет, что Гегель запер в своей Логике выработанные в предшествующей ему истории философии категории. Однако, в отличие от своих предшественников, он «изобразил их как моменты процесса абстракции (то есть в процессе их порождения. – А. Х.) и представил как связанное целое» [5, с. 171]. Именно изображение системы категорий как процесса их порождения и позволило Гегелю увязать их друг с другом *логически*, а не просто составить конгломерат категорий, как это мы видим, например, у Аристотеля или у И. Канта. Но это увязывание категорий в единое целое заставило Гегеля – правда, незаметно для самого себя – *выйти* за пределы сферы *спекулятивного*, оставив в стороне «спекулятивный метод», а именно выйти в сферу *Диалектики*, диалектического метода.

Гегель впадает в антитетику, которой сам не замечает. Конкретные категории как категории конкретного не могут быть ни выведены из Абсолютной Идеи, ни приписаны ей. Однако Гегель пытается изобразить все дальнейшие категории именно как *атрибуты* Абсолютной Идеи. Он погружает Диалектику категорий в лоно абстракции – Абсолютной Идеи – и изображает дело так, что эта Диалектика, которая может быть *лишь логикой конкретного*, и есть внутреннее содержание и душа Абсолютной Идеи. Стало быть, мало того, что он совершенно искусственно создал из «бытия» и «ничто» категорию становления (вполне реальную категорию, если ей вернуть её действительный статус – бытие среди всех других категорий наличного бытия), он ещё и «контрабандным» способом присвоил сотворённой им *абстракции* – спекулятивной «сущности» систему Диалектики в её онтологическом, логическом и гносеологическом аспектах.

Таким образом, Марксова критика Логики Гегеля подводит к вычленению в последней *двух* относительно самостоятельных и даже трансгредивных относительно друг друга уровней: 1) уровня *спекулятивности* и 2) уровня *диалектики* и соответственно *двух* методов – 1) *спекулятивного* и 2) *диалектического*. Марксова критика позволяет по-иному взглянуть на феномен спекулятивности. Гегель видел в спекулятивном («чистом мышлении») высшую форму мышления: «спекулятивный», «положительно-разумный» и «диалектический» – для него синонимы: «В... диалектическом, как мы его берём здесь, ...состоит *спекулятивное*» [10, с. 110]. Марксова критика позволяет усмотреть именно в спекулятивном «мистифицирующую сторону» гегелевской концепции Логики, ту «мистическую оболочку», которая окутывает и камуфлирует её «рациональное ядро» – Диалектику. Она позволяет увидеть в нём (в спекулятивном) рафинированный продукт отчуждения, ставший для Гегеля (в том числе и благодаря нерелефлексивным усилиям самого Гегеля) той философской призмой, сквозь которую он глядел на действительность, тем средством, с помощью которого он проблематизировал мир. Характеризуя сущность «спекулятивного метода», Маркс отмечает, что в соответствии с этим методом «Гегель путём искусной софистики умеет изобразить тот процесс, при помощи которого философ, пользуясь чувственным созерцанием и представлением, переходит от одного предмета к другому, как процесс, совершаемый самой воображаемой рассудочной сущностью, самим абсолютным субъектом» [6, с. 66]. Это относится и к изображению Гегелем системы конкретных категорий и их диалектики.

Марксова критика, таким образом, не только выявляет двойственный характер гегелевской Логики и позволяет отделить в ней сферу *диалектики*, диалектического от сферы *спекулятивного*, но то же время показывает, что диалектика в Логике Гегеля *погружена* в сферу спекулятивного, осуществляется *внутри* неё и *подчинена* диктату спекулятивного метода. В «Науке логики» диалектика категорий, изображённых как атрибуты Абсолютной Идеи, скована эфиром последней. Погружённые в «формалин» редуцированной конкретности, сущностью которой, как отмечено, является стихия абстрактной всеобщности, полнокровные (хотя, конечно, значительно и обескровленные процессом отчуждения), содержательные категории становятся чем-то призрачным, некими тенями. И Гегеля это нисколько не смущает. «Система логики, – пишет он, – это царство теней, мир простых сущностей, освобождённых от всякой чувственной

конкретности» [10, с. 113]*. Содержательность этих теней он усматривает лишь в том, что они пребывают в этом царстве не изолированными друг от друга, но взаимосвязанными: «Содержание, которого мы не находим в логических формах, есть не что иное, как некоторая прочная основа и сращение (Konkretion) этих абстрактных определений...» [10, с. 101] Примат спекулятивного рассмотрения (то есть рассмотрения с позиций и сквозь призму редуцированной конкретности и, так сказать, от имени её) над диалектическим рассмотрением наложил свою печать как на увязывание категорий в единое целое, так и на трактовку содержания и формы ряда категорий. Наиболее отчётливо это выражено, например, в трактовке Гегелем категории диалектического противоречия как «угасающего» в стихии Абсолюта.

Маркс отмечает, что при включении категорий в лоно Абсолютной Идеи и при раскрытии их диалектики Гегель остаётся верным своему принципу, сформулированному ещё в «Феноменологии духа», согласно которому Идея в своём инобытии-отчуждении находится у себя. Поэтому он, согласно Марксу, берёт категориальные формы «сперва как отрицание, т. е. как *отчуждение человеческого мышления*, а затем как отрицание отрицания, т. е. как снятие этого отчуждения, как *действительное* проявление человеческого мышления; но находясь ещё в плену отчуждения, само это отрицание отрицания есть отчасти восстановление первоначальных застывших духов (категорий. – А. Х.) в их отчуждении, отчасти остановка на последнем акте, отнесение себя к самому себе в отчуждении, как истинному бытию этих застывших духов...» [5, с. 172] В сноске к этим словам Маркс делает следующее пояснение: «Т<о> е<сть> Гегель на место этих застывших абстракций ставит кружащийся в самом себе акт абстракции; благодаря этому он смог указать источник всех этих, принадлежащих по своему первоначальному происхождению отдельным философам, ненадлежащих понятий, смог охватить их единым взглядом и создать, в качестве предмета критики, вместо какой-нибудь одной определённой абстракции абстракцию исчерпывающего, всеобъемлющего типа» [5, с. 172. Сноска]. Иными словами, в отношении отчуждённых категорий Гегель проявляет тот же «некритический позитивизм» и «мнимый критицизм», что и в отношении всякой иной объективно отчуждённой действительности.

В свете «Капитала» видна ещё одна особенность гегелевской философской системы. «Энциклопедия философских наук» «начинает с

* Более того, Гегель утверждает: «Изучение этой науки, длительное пребывание и работа в этом царстве теней есть абсолютная дисциплина и культура сознания» [10, с. 113].

логики, с чистой спекулятивной мысли и кончает абсолютным знанием, самосознательным, постигающим самого себя философским или абсолютным, т. е. сверхчеловеческим абстрактным духом...» [5, с. 156] Это движение аналогично движению капитала: $D - T - D'$ (Логика – Философия природы – Философия духа). В конце движения имеется аналог прибавочной стоимости: не только *в себе*, но и *для себя*. Логика как система категорий противостоит Природе и Духу, которые предстают относительно неё как её «отчуждение», «инобытие». То есть – если эту конструкцию поставить с головы на ноги – как *мыслимые* в её определениях: их мыслимость, так сказать, положена вне их в чистом виде как Логика (совершенно так же, как обмениваемость простых товаров положена вне их как деньги), а её категории предстают как своеобразный масштаб цен. Не случайно же Маркс именует гегелевскую Логику «*деньгами духа*»: «Логика – деньги духа, спекулятивная, *мысленная стоимость* человека и природы, их ставшая совершенно равнодушной ко всякой действительной определённости и потому недействительная сущность – *отчуждённое*, а поэтому абстрагирующее от природы и от действительного человека *мышление: абстрактное мышление*» [5, с. 156]. Быть мыслимым – для спекулятивной Логики означает обладать действительностью. Но эта Логика, далее, есть не только наделённая самостоятельностью, представленная в чистом виде мыслимость «отчуждённого» (в гегелевском смысле этого понятия) содержания; она есть одновременно и само мыслимое содержание конкретной предметности. Вот почему, по характеристике Маркса, категории гегелевской Логики «это – всеобщие, абстрактные, присущие всякому содержанию и вследствие этого одновременно безразличные ко всякому содержанию и именно потому имеющие силу для всякого содержания *формы абстракции*, формы мышления, логические категории, оторванные от *действительного духа* и от *действительной природы*» [5, с. 170 – 171].

Всякое особенное предметное содержание оказывается, по Гегелю, уже *предсуществующим* в готовом виде, преформированным в Логике. Причём это содержание, как всегда, *особенное*, берётся *не* в его действительном отношении к другому особенному содержанию, а в отношении к Абсолютной Идее, к Логике, в которой оно якобы предзаложено и в которой оно только и обретает санкцию на существование. Дело здесь обстоит точно так же, как в сфере материального производства конкретный товар имеет смысл и определённую не в своём отношении с другими товарами, но в своём отношении к деньгам (этот «смысл» есть его цена, денежное

выражение стоимости товара); и только через деньги (и «на языке» денег) он относится как ко всем иным товарам, так и к самому себе.

Критически реконструировав тот способ, каким построена Логика Гегеля, Маркс обретает достаточное основание для критики способа применения Гегелем своей Логике и её категорий. Суть этого применения состоит в соотношении Логике вместе с её категориями, с одной стороны, и наличной эмпирии, которая берётся в аспекте её мыслимости, как мыслимая (или – на спекулятивном языке – как инобытие, или отчуждение, Логической Идеи), с другой. Самому Гегелю дело представляется так, будто он тем самым устанавливает соответствие категорий Логике эмпирическим определениям особенного предмета. Поэтому сущность определений предмета он усматривает не в том, что эти определения принадлежат данному предмету и суть его собственные определения, «а в том, что они могут рассматриваться в их абстрактнейшей форме как логически-метафизические определения. В центре интереса стоит здесь <...> логика» [22, с. 236]. В определениях предмета, стало быть, Гегеля интересует не сам предмет как целостность его особенных имманентных определений, но определения Абсолютной Идеи, категории спекулятивной Логике, «конечными» представителями, искажённым материей инкарнации инобытием которых и предстают для него определения особенного предмета. «Философское значение имеет здесь не логика самого дела, а дело самой логики» [22, с. 236].

Гегель фактически равнодушен к логике дела, какова она в себе и для себя. Основная причина коренится тут в понимании сущности Логике и смысла её применения. Процесс содержательного познания особенного предмета у него фактически подменяется процессом *узнавания* в особенных определениях предмета абстрактно-логических категорий, в которых якобы уже заведомо снято и преформировано всякое особенное предметное содержание. Маркс в этой связи отмечает: «Если опустить конкретные определения, которые с таким же успехом могут быть заменены – для какой-нибудь другой области, например, для физики – другими конкретными определениями и которые, следовательно, несущественны, то мы получим главу из логики» [22, с. 236]. И так обстоит со всеми другими разделами философии, которые для Гегеля представляют собой всего лишь *прикладную*

Логике*. Но «объяснение, в котором нет указания на *differentia specifica*, не есть объяснение» [22, с. 229]**.

И вообще весь этот процесс познания как процесс снятия «отчуждения», перевода «отчуждённой» предметности в Самость, в лоно логической Идеи сущностно конгруэнтен формальному метаморфозу в сфере товарного производства. Движение *T – D* (продажа) или *D – T* (купля) происходит фактически ради самого этого движения. «Вместо обмена веществ самоцелью становится смена форм. Из простой формы меновая стоимость превращается в содержание движения» [9, с. 110]. Это движение Маркс именуется «salto mortale» товара (см.: [9, с. 72]). Логика, по Гегелю, существует, повторяем, готовой до познания эмпирии в виде готового содержания этой эмпирии, а познание предстаёт как всего лишь подведение определений предмета под «своё» понятие, подобно тому как подводятся «казусы» под статьи юридического кодекса. При этом, отмечает Маркс, «Гегель не задаёт себе вопроса, является ли эта форма подведения разумной и адекватной. Он держится лишь за данную категорию и довольствуется тем, что находит для неё соответствующий факт» [22, с. 273]. Но, как писал сам же Гегель: «По тому, чем довольствуется дух, можно судить о величине его потери» [16, с. 5]. Здесь-то и начинается в осязаемой форме обнаруживаться мнимый критицизм и некритический позитивизм спекулятивного метода (а благодаря его диктату – и всей Логике), который «имеет своим необходимым результатом то, что некое эмпирическое существование принимается некритически за действительную истину идеи»; здесь поэтому постоянно совершается превращение «эмпирии в спекуляцию и спекуляции в эмпирию...» [22, с. 263]

Таким образом, перевёртывание гегелевской Логике «с головы на ноги», то есть критический анализ её в свете Марксовой концепции отчуждения и понятия редуцированной конкретности, позволяет – повторим ещё раз – выделить в ней две сферы, или два уровня: а) сферу, или уровень, спекулятивного и б) сферу, или уровень, диалектического. Диалектика действительно стоит у Гегеля «на голове»: она, подобно Веверлею, утонула головой вниз в реке Спекулятивного. Однако мощь диалектики в гегелевской Логике (и философии вообще), диалектики, которую в такой полноте

* Так, например, «вся философия права представляет собой только дополнение, вставленное в логику» [22, с. 236]. Или вот: «Гегель даёт своей логике политическое тело, но он не даёт логики политического тела» [22, с. 273 – 274].

** Действительное «понимание состоит, однако, не в том, чтобы, как это представляет себе Гегель, везде находить определения логического понятия, а в том, чтобы постигать специфическую логику специфического предмета» [22, с. 325].

разработал и представил впервые именно Гегель, настолько велика, что эта диалектика не уместается в прокрустовом ложе «спекулятивного метода» и то и дело раздвигает его. Маркс поэтому и отмечает, что «Гегель очень часто внутри *спекулятивного* изложения даёт *действительное* изложение, захватывающее самый *предмет*. Это действительное развитие *внутри* спекулятивного развития понятий побуждает читателя принимать спекулятивное развитие за действительное, а действительное развитие за спекулятивное» [6, с. 66]. Таким образом, *спекулятивный метод* «имеет своим необходимым результатом то, что некое *эмпирическое существование* принимается *некритически* за действительную истину идеи. Ведь у Гегеля речь идёт не о том, чтобы эмпирическое существование свести к его истине, а о том, чтобы истину свести к некоему эмпирическому существованию, и при этом первое попавшееся эмпирическое существование трактуется как *реальный* момент идеи. <...> Таким путём создаётся также впечатление *мистического и глубокого*» [22, с. 263]. «Таким образом, – заключает Маркс, – теперь не может уже быть и речи о том, что Гегель просто приспособился к религии, к государству и т. д., так как эта ложь есть ложь его принципа» [5, с. 166]. На этом принципе возведена *вся* система гегелевской философии. В «Немецкой идеологии» о ней сказано: «Не только в её ответах, но уже и в самих её вопросах заключалась мистификация» [4, с. 16].

Выявив сущность мистифицирующей составляющей гегелевской Логики, Маркс больше к этому не возвращается. В дальнейшем – с началом работы над «Капиталом» – он занимается гегелевской диалектикой, уже освобождённой от пут «спекулятивного метода», или, по его характеристике, от её «мистической оболочки». Более того, Маркс не довольствуется категориями «Науки логики», но вводит целый ряд понятий, играющих далеко не узкоспециальную (т. е. определяемую не только спецификой предмета политической экономии как науки), но и универсальную (по крайней мере в рамках того периода, который Маркс именовал «предысторией человеческого общества») мировоззренческо-методологическую роль. К числу таких понятий относятся понятия всеобщего и совместного труда, свободного духовного производства, превращённой формы и др.

Маркс пишет: «Моё отношение к диалектике Гегеля очень просто. Гегель – мой учитель, и болтовня умничающих эпигонов, полагающих, что они покончили с этим выдающимся мыслителем, мне просто смешна. Однако я позволил себе отнестись к моему учителю критически, снять с его

диалектики покров мистицизма и тем самым существенно её изменить и т. д., и т. д.» [23, с. 34. Примеч. 9]. В 1868 г. он писал Фр. Энгельсу: «Господа в Германии (за исключением реакционных богословов) полагают, что диалектика Гегеля – “мёртвая собака”. На совести Фейербаха большой грех в этом отношении» [24, с. 15]. После смерти Гегеля появились не только её слепые последователи, но и не менее слепые критики. Маркс и Энгельс отмечают: «...Ни один из этих новоявленных критиков даже не попытался приняться за всестороннюю критику гегелевской системы, хотя каждый из них утверждает, что вышел за пределы философии Гегеля. Их полемика против Гегеля и друг против друга ограничивается тем, что каждый из них выхватывает какую-нибудь одну сторону гегелевской системы и направляет её как против системы в целом, так и против тех сторон, которые выхвачены другими» [4, с. 17].

Маркс, как известно, не только собирался изложить «на двух или трёх печатных листах в доступной здравому человеческому рассудку форме то *рациональное*, что есть в методе, который Гегель открыл, но в то же время и мистифицировал» [2, с. 212], но и написать собственную «Диалектику». В письме И. Диггену в мае 1868 г. Маркс писал: «...Когда я сброшу с себя экономическое бремя, я напишу “Диалектику”. – И добавил: – Истинные законы диалектики имеются уже у Гегеля – правда, в мистической форме. Необходимо освободить их от этой формы...» [25, с. 456] И, между прочим, в его записной книжке сохранилось краткое изложение § 82 – 111 «Малой Логики» Гегеля, сделанное не ранее апреля 1860 и не позже мая 1863 гг. (см.: [26]). Вполне возможно, что оно было предпринято в целях изложения рационального ядра гегелевской диалектики, а возможно, что и с целью построения собственной концепции Диалектики. Ведь Карл Генрих Маркс принадлежал к числу тех мыслителей, которые не ограничиваются одним лишь открытием положительного содержания того или иного серьёзного учения, но стремятся развить это содержание дальше. Однако его тезис: «Гегелевская диалектика является основной формой всякой диалектики, но лишь *после* освобождения её от её мистической формы...» [27, с. 448] в свете тех разработок диалектики, которые были предприняты в XX веке (имеются в виду идеи П.А. Флоренского, М.М. Бахтина, Г.С. Батищева, В.С. Библера и др.), уже не выглядит бесспорным.

Таким образом, между Абсолютной Идеей и Самовозрастающей сущностью имеет место не просто аналогия. Они суть родственные сущности, вырастающие из единого лона. В этой связи слова В. И. Ленина о том, «никто из марксистов не понял Маркса ½ века спустя!!» [1, с. 162]

справедливы и в отношении самого Ленина и не только к 1914 г., когда были написаны эти слова. Они также верны и по отношению к большинству последующих марксистов.

В завершение отметим следующее. Выше сказано, что вся глубина критики Марксом гегелевской концепции Диалектики, осуществлённой в 1843 – 1844 годах, адекватно постижима лишь в свете тех открытий, которые Маркс совершил, работая над критикой политической экономии. Как же тогда ему удалось этого достигнуть. Конечно, можно сказать, что Маркс уже начал знакомиться с трудами политико-экономов. Это, что видно, как говорится, невооружённым глазом, повлияло на формирование Марксовой концепции *отчуждения*, принципиально отличной от гегелевской и фойербаховской. И она во многом помогла в критике гегелевской философии. Это объясняется, на наш взгляд, тем, что в сознании Маркса в данный период ещё очень сильно выражена *художественно-эстетическая* его модальность. Он уже не пишет стихи, но он ещё не утратил поэтического в□дения действительности. Когнитивная рациональность ещё не потеснила в его сознании художественную эмоциональность (а, стало быть, и *продуктивную способность воображения*) настолько, чтобы последняя перестала быть полноправной участницей постижения мира. Эта же ещё не вытесненная на периферию когнитивно модулированного сознания способность помогла Марксу схватить некоторые аспекты отчуждения, которые с трудом поддаются дискурсивному познанию. Продуктивное воображение и явилось той инстанцией, в которой он смог занять позицию *внеаходности* не только относительно экономического отчуждения*, но и конкретно – в отношении захваченной и отредактированной отчуждением Логике Гегеля.

1. Ленин В. И. Конспект книги Гегеля «Наука логики» // *Он же*. Полное собрание сочинений. – Т. 29. Философские тетради. – М.: Политиздат, 1973. – С. 77 – 218.
2. Маркс К. Энгельсу в Манчестер. Лондон, 14 января // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. – Изд. 2-е. – [В 50-ти т.] – Т. 29. – М.: Политиздат, 1962. – С. 211 – 213.
3. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. I: Процесс производства капитала // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. – Изд. 2-е. – [В 50-ти т.] – Т. 23. – М.: Политиздат, 1960. – 907 с.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице её представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Шtirнера и немецкого социализма в лице его различных пророков // *Он же*. Сочинения. – Изд. 2-е. – [В 50-ти т.] – Т. 3. – М., 1955. – С. 7 – 544.
5. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. – Изд. 2-е. – [В 50-ти т.] – Т. 42. – М.: Политиздат, 1974. – С. 41 – 174.

* Э. В. Ильенков обратил внимание на то, что, обосновывая свою мысль о том, что деньги суть «отчуждённая *мощь человечества*» [5, с. 149], Маркс апеллирует не к А. Смигу или Д. Риккардо и вообще не к науке, а к художественной литературе, к У. Шекспиру, заявляя: «Шекспир превосходно изображает сущность *денег*» [5, с. 148].

6. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании // *Он же*. Сочинения. – Изд. 2-е. – [В 50-ти т.] – Т. 2. – М.: Политиздат, 1955. – С. 3 – 230.
7. Marx K. Zur Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Heft // *Marx K., Engels F.* Gesamtausgabe (MEGA). II. Abt. «Das Kapital» und Vorarbeiten. – Bd. 2. Text. – Berlin: Dietz Verlag, 1980. – S. 95 – 245.
8. Marx K. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1867 // *Marx K., Engels F.* Gesamtausgabe (MEGA). II. Abt. «Das Kapital» und Vorarbeiten. – Bd. 5. Text. – Berlin: Dietz Verlag, 1983. – 649 S.
9. Маркс К. К критике политической экономии // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. – Изд. 2-е. – *Маркс К.* Сочинения. – Изд. 2-е. – [В 50-ти т.] – Т. 13. – М.: Политиздат, 1959. – Т. 13. – М.: Политиздат, 1959. – С. 1 – 167.
10. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. [В 3-х т.] Т. 1. – М.: Мысль, 1970. – 501 с.
11. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. – [В 3-х т.] – Т. 1. Наука логики. – М.: Мысль, 1974. – 452 с.
12. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. – М.: Политиздат, 1974. – 271 с.
13. Marx K. Konsept zu Georg Wilhelm Friedrich Hegels «Phänomenologie des Geistes». Kapitel «Das Absolute Wissen» // *Marx K., Engels F.* Gesamtausgabe (MEGA). I. Abt. – Bd. 2. Text. – Berlin: Dietz Verlag, 1982. – S. 439 – 444.
14. Маркс К. Проблема централизации сама по себе и в связи с приложением к № 137 «Rheinische Zeitung», вторник, 17 мая 1842 года // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. – Изд. 2-е. – [В 50-ти т.] – Т. 40. – М.: Политиздат, 1975. – С. 237 – 239.
15. Marx K. Ökonomisch-philosophische Manuskripte (Zweite Wiedergabe) // *Marx K., Engels F.* Gesamtausgabe (MEGA). I. Abt. – Bd. 2. Text. – Berlin: Dietz Verlag, 1982. – S. 323 – 438.
16. Гегель. Система наук. Часть первая. Феноменология духа // *Он же*. Сочинения. – [В 14-ти т.] – Т. IV. – М.: Изд-во соц-эк. лит., 1959. – 440 с.
17. Гегель Г. В. Ф. [Письмо] Дюбоку. 30 июля 1822 г. // *Он же*. Работы разных лет. – В 2-х т. – Т. 2. – М., 1971. – С. 414 – 418.
18. Гегель. Философия истории. – М.; Л.: Соцэкгиз, 1935. – 470 с.
19. Маркс К. [Относительно взглядов Гегеля на соотношение между конкретно-историческими формами государства и абстрактной идеей государства] (из «Крейцнахских тетрадей» 1843 г.) // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. – Изд. 2-е. – [В 50-ти т.] – Т. 40. – М.: Политиздат, 1975. – С. 312.
20. Батищев Г. С. Диалектика без альтернативы: субстанциализм или анти-субстанциализм. (Критика панлогистского конституирования субъекта лишь когнитивными отношениями, закрытости образовательного процесса и логического преформизма вообще) // *Мир человека*. – 2003. – № 2. – С. 31 – 40.
21. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. [В 3-х т.] Т. 3. – М.: Мысль, 1972. – 371 с.
22. Маркс К. К критике гегелевской философии права // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. – Изд. 2-е. – [В 50-ти т.] – Т. 1. – М.: Политиздат, 1955. – С. 219 – 368.
23. Маркс К. [Капитал]. Вторая книга. Процесс обращения капитала // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. – Изд. 2-е. – [В 50-ти т.] – Т. 50. – М.: Политиздат, 1981. – С. 3 – 302.
24. Маркс К. Энгельсу. В Манчестер. [Лондон], 11 января 1868 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. – Изд. 2-е. – [В 50-ти т.] – Т. 32. – М.: Политиздат, 1964. – С. 14 – 16.

25. Маркс К. Иосифу Дицгену. В Петербург. [Лондон, 9 мая 1868 г.] // *Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения.* – Изд. 2-е. – [В 50-ти т.] – Т. 32. – М.: Политиздат, 1964. – С. 456.
26. Marx K. Hegels Logik // *International Review of Social History.* – Vol. XXII. – 1977. – Part 3. – P. 428 – 431.
27. Маркс К. Людвигу Кугельману. В Ганновер. Лондон, 6 марта 1868 г. // *Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения.* – Изд. 2-е. – [В 50-ти т.] – Т. 32. – М.: Политиздат, 1964. – С. 447 – 449.

Володимир Шаповал (Харків)

ПРОБЛЕМА СВОБОДИ У НІМЕЦЬКОМУ КЛАСИЧНОМУ ІДЕАЛІЗМІ

Проблема свободи є однією з найбільш важливих і широко обговорюваних протягом майже всієї історії філософії. Вона продовжує зоставатись надзвичайно актуальною і в наш час. Це зовсім не випадково, адже свобода тісно пов'язана з суттєвими рисами людини, її призначенням у цьому світі, сенсом її життя. Кожна історична епоха та кожна культура мали свій особливий погляд на цю проблему. Але серед усіх філософських концепцій є такі, які не перестають притягувати увагу дослідників до сьогодні, адже задають найширші горизонти, містять у собі неосяжні перспективи для роздумів та інтерпретацій. Одними з найбільш змістовних серед них можна назвати погляди на свободу у німецькому класичному ідеалізмі. Хоча від тієї епохи, коли жили і творили представники цього напрямку, нас відділяє більше двох століть, але їхні ідеї не втратили своєї вагомості й до сьогодні, а тому вимагають нового, сучасного переосмислення.

Категорія свободи була ядром практичної філософії І. Канта. На думку німецького філософа, світ поділяється на такий, що чуттєво сприймається, та умоосяжний світ, і ці два світи суттєво розрізняються. Розуміння умоосяжного світу, за Кантом, можливе завдяки трансцендентальному поняттю свободи. Цим кроком Кант недвозначно відносить свободу до трансцендентальних ідей, причому таких, без яких неможливе будь яке позитивне пізнання. Більш того, без такої установки неможливе людське ставлення до світу взагалі. Як зазначав філософ, «...під свободою в космологічному сенсі я розумію здатність за своєю волею починати певний стан... Свобода в цьому значенні є суто трансцендентальною ідеєю; вона, поперше, не містить в собі нічого запозиченого з досвіду, і, по-друге, предмет її не може бути даний визначеним у жодному досвіді, оскільки загальний закон

самої можливості будь-якого досвіду полягає у тому, що все, що відбувається, має причину...» [7, с. 327]. Торкаючись свободи в її практичному значенні, він підкреслював, що «практичне розуміння свободи ґрунтується на цій трансцендентальній ідеї свободи... Свобода у практичному сенсі є незалежністю волі від примушення імпульсами чуттєвості» [7, с. 328].

Свобода волі, за Кантом, – це здатність людини за своєю волею починати новий ряд подій. Тут не йдеться про відсутність причин людського воління, а лише про особливого роду причинність – самопричинність або вільну причинність [7, с. 278]. Така причинність безпосередньо пов'язана з духовною природою людини. У роботі «Критика практичного розуму» поняття свободи тлумачиться Кантом як причинність, що не може бути обґрунтована емпірично. Філософ намагається знайти підстави того, що свобода необхідно притаманна людській волі. Поняття причинності як природної необхідності, на відміну від причинності як свободи, стосується лише таких речей, існування яких визначено у часі, а отже речей, як явищ, на відміну від причинності їх як речей-у-собі. Якщо існування речей у часі визнати визначенням їх такими, якими вони є самі по собі, то необхідність у причинному відношенні, за Кантом, не можна «посадити із свободою: вони суперечать одне одному» [6, с. 486-487].

На основі вищезначеного Кант робить той висновок, що природа та свобода можуть бути приписані одній і тій самій речі, але у різному відношенні: в одному випадку – як явищу, в іншому – як речі-у-собі. І це не буде суперечити одне одному. «Я можу сказати без суперечності, – підкреслював Кант, – усі вчинки розумних істот, оскільки вони є явищами (знаходяться у якомусь досвіді), підлягають природній необхідності; що стосується розумного суб'єкта та його здатності діяти відповідно до одного тільки розуму, ці вчинки є вільними» [8, с. 168]. Така свобода називається Кантом «трансцендентальною свободою», і вона сумісна з природною необхідністю стосовно кожної розумної істоти.

Свобода, згідно з Кантом, виглядає ідеєю розуму, реальність якої в об'єктивному світі на підставі одних тільки законів природи показати ніяк не можна, оскільки її не можна визначити ні в якому досвіді. Але вона з необхідністю припускається розумною істотою, яка усвідомлює у собі волю, тобто здатність визначитись у житті згідно з законами не одного тільки бажання. Людина діє, керуючись волею, а отже несе у собі ідею свободи.

З теоретичної точки зору існування свободи не може бути обґрунтованим, оскільки вона не може бути якістю волі згідно з законами природи. Та все ж свобода існує, і це може засвідчити практичний розум.

Свобода волі є здатністю волі бути законом для самої себе. А це означає, що вона є принципом вчиняти тільки згідно з такою максимом, яка має предметом саму себе як загальний закон. Це положення Кант сформулював у формулі категоричного імперативу. Свобода перетворюється в умову морального закону. «З одного боку, свобода є умовою морального закону, – вказував Кант, – з іншого – моральний закон є умовою можливості усвідомлення свободи... Якби не було б свободи, то не було б у нас морального закону» [6, с. 375].

Незважаючи на істотний позитивний зміст, кантівська концепція свободи містить у собі суттєві протиріччя. Як моральний закон, що не має такого об'єктивного, характеру, як закони природи, обмежуватиме людські вчинки? Як можна поєднати свободу і обмеження людини в її діях і бажаннях? Чому виконання вимог морального закону має носити загальнообов'язковий характер для людини, якщо вона – вільна істота? Намагаючись зберегти формально-логічну несуперечність своєї концепції, Кант змушений був принести у жертву фундаментальні внутрішні підстави своєї концепції, а також зв'язок між її основними складовими.

Ідеї Канта про трансцендентальну природу свободи мали певне продовження у філософії І. Г. Фіхте. Своє вчення він називав «філософією свободи», розуміючи під останньою безпосередню діяльність Я, «здатність людського духу визначати себе безумовно, без примусу і примушування до дії взагалі» [10, с. 41–42]. Аналіз свободи Фіхте проводить на основі єдності відчуття, свідомості і діяльності. На його думку, діяльність є споглядальною, а те, що споглядає, діяльне, тому суб'єкт не може бути обмеженим. Відчуття обмеження є лише етапом, необхідним для виникнення бажання вийти за межі Я. Фіхте вводить діалектичне розуміння межі і визначення як суб'єкта її пізнання абсолютно необмеженим у своїх можливостях Я. Межа знаходиться там, де Я її вважає. Як підкреслював філософ, «ідеальне Я з абсолютною свободою ширяє і над межею, і всередині межі. Його межа є абсолютно невизначеною» [11, с. 325]. Аналізуючи цю думку філософського вчення І. Фіхте, П. П. Гайденко підкреслювала, що в його концепції «Я вважає межу і виходить за її межі без будь-якої підстави, і, отже, можна сказати: ніщо не є підставою досвіду, що дає начало свободі» [1, с. 233].

На думку Фіхте, в усвідомленні себе абсолютно діяльним «обґрунтовано споглядання самодіяльності і свободи; я даний собі через самого себе як щось, що має бути діяльним деяким певним чином... я ношу життя в самому собі і черпаю його з самого себе. Лише через посередництво

цього етичного закону я помічаю себе; і оскільки я помічаю себе таким чином, я помічаю себе необхідно як самодіяльного» [9, с. 493].

Суперечність між «Я» і «Не-я» на рівні свідомості живе самостійним життям і, послідовно розвиваючись, переходить на нові рівні рефлексії до тих пір, поки остаточно не вирішується при усвідомленні людиною морального закону і слідуванні йому.

Саме життя, підкреслював Фіхте, у своїй основі не є тільки якоюсь об'єктивною формою, але є водночас споглядальністю кінцевої мети. Як така вона має дві одночасно існуючі форми: «загальну, як визначену кінцевою метою природу, яка, будучи вічною природою, створює, слідуючи цьому визначенню, нескінченний ряд світів, та індивідуальну, як абсолютну свободу, здатну визначитися цією самою кінцевою метою. Внаслідок цього в кожному індивідуі міститься природний потяг, певне етичне призначення і абсолютна свобода, що коливається між ними, яка має підвестися і стати волею шляхом добровільного знищення себе самої; завдяки цьому індивідуальна форма у своєму певному призначенні, тобто сума індивідів, переживає загибель усіх можливих світів» [12, с. 121]. Тут має місце внутрішнє протиріччя філософії Фіхте, на яке звертає увагу П. П. Гайденко: «Розпочинаючи з свободи, або, що є тим самим, з принципу безпосередньої вірогідності, з дія-себе-буття, він [Фіхте. – В.Ш.], водночас переконаний у необхідності ліквідування свободи...» [2, с. 208].

Високо оцінюючи загальний внесок своїх попередників у побудову філософської системи світу, Гегель піддав серйозній критиці окремі положення їх філософії, зокрема й концепцію свободи. Якщо, наприклад, у філософії Канта і йдеться про те, що практичний розум є конкретним всередині самого себе, то, все-таки така свобода у наближенні до неї залишається запереченням іншого, жодні зв'язки людину не зобов'язують. «Ця свобода, – зазначав Гегель, – є невизначеною; це – тотожність волі з нею самою, її в-собі-буття» [3, с. 501]. Гегель вважав, що хибність кантівської концепції свободи впливала з покладання в її основу однієї тільки загальності, коли формою принципу ставала лише «згода з самим собою». Загальне, в якому відсутні суперечності, є порожнечою, яка, на думку Гегеля, і у сфері теорії, і на практиці не збігається з реальністю. «Я» у Канта є «порожнім трансцендентальним суб'єктом його ж думок», який пізнається через його ж думки, проте за цими думками не можна уявити, хто він є в собі [3, с. 491]. Обмежене суб'єктивністю, визначаючи самого себе з середини, мислення Канта так і не доходить «усвідомлення синтезу поняття і

буття, до усвідомлення існування, тобто того, щоб покласти це існування як поняття» [3, с. 495].

Гегель вважав, що за перебуванням у стихії суб'єктивного мислення (мислення на рівні свідомості) стоїть трансцендувати в об'єктивне мислення. Питання про те, що таке це «об'єктивним мисленням», у різних філософських системах розглядалось по-різному. Шеллінг, наприклад, називає об'єктивне мислення інтелектом природи, що «скам'янів» [див.: 13]. У Гегеля воно виступає у формі внутрішньої Логіки світу. Можна стверджувати, що під цим поняттям розуміється сукупність внутрішніх сутнісних зв'язків або законів, що забезпечують існування світу як такого, роблять його таким, яким він є, є умовою його цілісності. Трансцендувати в об'єктивне мислення – означає входження до певного невидимого потоку світових ліній і злиття з цим потоком, здійснення на практиці принципу «все – в усьому». Свобода в цьому процесі/зусиллі займає важливе місце, будучи і умовою такого переходу, і однією з його найважливіших характеристик.

Підаючи критиці філософування Канта, в основу якого було покладено принцип суб'єктивності мислення, і вважаючи його перешкодою на шляху до істини, Гегель ставить собі завдання охопити природний та духовний світи єдиною системою понять. Поняття свободи, як і всі інші поняття гегелівської філософії, конкретизується у процесі численних опосередкувань, у ході яких синтезуються взаємовідношення різних сторін буття та мислення. «Абстрактно свобода – це відношення до предметного не як до чогось стороннього, – зазначає Гегель, – це те саме визначення, що й визначення істини, тільки у свободі підкреслюється ще й заперечення відмінності інобуття, і таким чином, вона виступає у вигляді примирення» [4, с. 214]. Примиренням між Богом, якому протистоїть відчужений від нього світ, з одного боку, та світом, відчуженим від своєї сутності, з іншого. Примирення є тут по суті запереченням вказаного розриву; як наслідок, кожна сторона пізнає себе в іншій, знаходить себе і таким чином виявляє свою сутність.

Гегель підкреслював, що «метафізика залучала до кола свого розгляду відмінність між свободою і необхідністю, і ці визначення застосовувалися нею до природи і до духу так, що природу в її діях вона вважала підвладною необхідності, а дух – вільним. Ця відмінність, поза сумнівом, є суттєвою і має свої підстави у глибинах самого духу; проте свобода і необхідність, якщо вони абстрактно протистоять одне одному, належать лише царині кінцевого і мають значущість лише на його ґрунті. Свобода, що не має у собі жодної необхідності, й одна лише необхідність, без свободи є абстрактними

і, отже, недійсними визначеннями. Свобода суттєво конкретна, вічно визначена у собі, і, отже, водночас необхідна» [5, с. 143]. У цих словах недвозначно підкреслюється той момент, що філософський аналіз поняття свободи, безумовно, потребує таких категорій, які дозволяли б відіняти її, порівнювати з тим, що виступає її протилежністю, і цим визначати її істотні властивості. Про свободу не можна говорити абстрактно, відірвано від цілого, виносячи на поверхню лише окремі сторони і забуваючи про інші. Торкаючись необхідності, підкреслював Гегель, зазвичай під цим розуміють лише детермінацію ззовні, однак, «це – лише зовнішня, а не достовірно внутрішня необхідність, оскільки остання є свободою» [5, с. 143]. Вказуючи на свободу в її всезагальному і конкретному значенні, неприпустимо абсолютно протиставляти її необхідності, оскільки дійсна свобода – це та свобода, яка існує необхідно.

На думку Гегеля, людська історія є історією саморозгортання вільного духу. Проте це саморозгортання стосується абсолютних його визначень. Окремі одиничні людські особистості постають тут лише як матеріал для реалізації цілей Абсолютного Духу у всесвітній історії. Саме у цьому, у ігноруванні особистості найбільша хиба гегелівської філософської концепції свободи.

Філософське вчення Канта та Фіхте про свободу піддається критиці Ф. Шеллінгом. Кант не зміг своє позитивне поняття буття, у тому числі свободу, поширити на «речі-в-собі», а тому не піднявся до подолання негативності своєї філософії. На думку Шеллінга, Кант «не піднявся у теорії до трансцендентального, такого, що визначає все людське буття діяння» [327, с. 134]. Водночас, Фіхте, який досягнув в умоспогляданні поняття вільного діяння, у своєму вченні про моральність знову пояснив таке, що передує будь-якій емпіричній дії зло, тільки «косністю людської природи» [327, с. 134], і це є його помилкою.

Досліджуючи проблему свободи, Ф. Шеллінг поєднує її з грандіозною за змістом проблемою співвідношення добра і зла. Філософ підтримував ідеї своїх попередників щодо основоположної ролі розуму у досягненні свободи. Він обґрунтовував ту думку, що єдиним відповідним природі речей поняттям є поняття становлення. Становлення речей у Богові неможливе, оскільки речі нескінченно відрізняються від Бога. Щоб бути відділеними від Бога, їх становлення має походити з відмінної від Нього основи. Оскільки поза Богом нічого бути не може, то основа всіх речей міститься у тому, що у Богові «не є він сам», тобто, що є основою його існування. Це – намагання породжувати самого себе, що є вічним. Розглянуте у самому собі воно є

волею. Але це – первісна воля, у котрій ще немає розуму, а тому вона є не самостійною і не досконалою. Вона є такою, що передчуває, волею, і це передчуття є розумом. Розум, як вважав німецький філософ, – це «воля в волі». Те, що ми тепер бачимо у світі, завдяки провидінню має порядок і форму і відбувається згідно з певними правилами. Однак, за Шеллінгом, в основі всього сущого лежить безлад. Більш того, інколи здається, що цей безлад може знов вирватись назовні. Немає жодної впевненості у тому, що порядок і форма існували з самого початку. Навпаки упорядкованим може бути лише те, що з початку було хаотичним. «Без передуючого йому мороку, – писав Шеллінг, – немає реальності творіння; темрява – необхідна його спадщина» [13, с. 109]. Це й є неосяжна основа реальності речей, «ніколи не зникаючий залишок, те, що навіть з найбільшими зусиллями не може бути проаналізовано розумом, але вічно буде в основі речей» [13, с. 109]. З цієї основи були породжені розум і свобода.

Критикуючи Фіхте за його суб'єктивний ідеалізм, який не розуміє сам себе, Шеллінг, разом з тим, вважав, що тільки філософія ідеалізму може підняти вчення про свободу до того рівня, де вона буде зрозумілою. Шеллінг мав на увазі філософію Канта. Згідно з вченням цього філософа, умоглядна сутність людини існує поза будь-яким причинним зв'язком і поза часом. Як наслідок, вона не може бути визначеною чимось, що передує їй, оскільки сама передує всьому, що у ній є. Причому, – не в часі, а по поняттю, – як абсолютна єдність, що завжди є цільною і завершеною, щоб окреме визначення було у ньому можливе. Якщо уявити собі, що умоглядна сутність визначає себе без будь-якої підстави з чистої невизначеності, то це приведе до системи байдужості свавілля. А тому, «умоглядна сутність, діючи цілком вільно й абсолютно, може діяти лише відповідно своїй внутрішній природі.. за законами тотожності і з абсолютною необхідністю, яка тільки і є абсолютною свободою, оскільки вільним є лише те, що діє відповідно з законами своєї сутності і не визначається нічим ані в собі, ані поза собою» [13, с. 130].

Однак учення самого Шеллінга про свободу також не позбавлене внутрішніх протиріч. Декларуючи, що свобода не може бути досягнута без попереднього розуміння понять добра і зла, разом з цим Шеллінг зазначає, що неможливо зрозуміти сутність зла до тих пір, поки «в незалежній основі природи не буде пізнаний корінь свободи» [13, с. 118]. Тим самим філософ робить суттєву помилку, відому у логіці, як визначення невідомого через невідоме, або коло у визначенні.

Підводячи підсумок, слід зазначити наступне. Проблема свободи отримала у німецькому класичному ідеалізмі грандіозне за масштабом та глибиною тлумачення. Видатні постаті цього філософського напрямку – Кант, Фіхте, Шеллінг і Гегель – детально проаналізували феномен свободи, давши своє розуміння неосяжній кількості її форм і проявів. Разом з тим, час та конкретні соціокультурні умови ставили межі цим дослідженням, переступити які, при всій далекоглядності цих мислителів, вони не змогли. Головна хиба їх поглядів полягала у тому, що вони працювали у парадигмі класичної метафізики з її домінантою пошуків абсолютних підстав свободи, навмисне чи ненавмисне ігноруючи інші, зокрема, індивідуалістичні аспекти цієї проблеми. Але час не стоїть на місці, змінюються моральні орієнтири, системи цінностей, змінюються і люди, нові історичні обставини виносять на перший план нові питання. Саме індивідуалістичні, особистісні моменти було взято за основу наступними поколіннями філософів і це дало поштовх для подальших досліджень феномену свободи, розкриттю її нових форм та евристичних можливостей.

1. Гайденко П. П. Парадоксы свободы в философии Фихте / П. П. Гайденко. – М. : Наука, 1990. – 128 с.
2. Гайденко П. П. Философия Фихте и современность / П. П. Гайденко. – М. : Мысль, 1979 г. – 288 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии / Г. В. Ф. Гегель // Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. – СПб.: Наука, 1999. – Кн. 3. – С. 85-572.
4. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии религии / Г. В. Ф. Гегель // Г. В. Ф. Гегель. Философия религии. В 2-х т. – М.: Мысль, 1977. – Т. 2. – С. 5-333.
5. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. /
6. Г. В. Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1974. – Т. 1. – 452 с.
7. Кант И. Критика практического разума / И. Кант // Кант И. Соч. в 6 т. – М. : Мысль, 1965. – Т. 4. – Ч. 1. – С. 311-504.
8. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант; пер. с нем. Н. О. Лосского. – М. : Мысль, 1994. – 591 с.
9. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука / И. Кант // Кант И. Соч. в 6 т. – М. : Мысль, 1994. – Т. 4. – Ч. 1 – С. 67-218.
10. Фихте И. Г. Второе введение в наукоучение // И. Г. Фихте. Соч. в 2-х т. – СПб. : Мифрил, 1993. – Т. 1. – С. 477-546.
11. Фихте И. Г. Назначение человека // И. Г. Фихте. Соч. в 2 т. – СПб. : Мифрил, 1993. – Т. 2. – С. 65-224.
12. Фихте И. Г. О понятии наукоучения // И. Г. Фихте. Соч. в 2 т. – СПб. : Мифрил, 1993. – Т. 1. – С. 7-64.
13. Фихте И. Г. Основа общего наукоучения // И. Г. Фихте. Соч. в 2 т. – СПб. : Мифрил, 1993. – Т. 1. – С. 65-337.
14. Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма // Ф. Шеллинг. Соч. в 2 т. Пер. с нем. М. И. Левиной. – М. : Мысль, 1987. – Т. 1. – С. 227-489.

ОСОБЛИВІСТЬ ДОСВІДУ МЕТАФІЗИКИ У ХХ СТОЛІТТІ

У ХХ столітті людство досягло неймовірних вершин технічного і інтелектуального розвитку. Людина опанувала повітряний простір, підводний світ, заглибилась в надра землі. Зросла енергетична озброєність. Дала про себе знати міць інформації. Землю оповило павутиння залізничних доріг, автомагістралей. Душу – сітка Інтернету. ХХ століття – це епоха світових війн, період тоталітарних режимів і екологічної кризи. Проте і 65 млн. жертва війн, і людиноненависницькі експерименти тиранів, і генетичні мутації – другорядний світовий зв'язок трагічного положення людини в ХХ столітті. Підставою таких «тріумфів» – є проникнення в світ атома і вивільнення атомної енергії.

У ХХ столітті людина вступила в епоху «атомної енергії». М. Гайдегер відмічає, що Dasein людини відзначено атомною енергією. Це знамення епохи. Тобто підстава всіх «здобутків» минулої епохи. Людину ХХ століття будуть пам'ятати не як ту, що вперше спробувала себе клонувати, чи таку яка знищувала себе в концтаборах, чи репресіями. А як ту, що «висадила в повітря» звичну підставу. Підірвала «макросвіт». Яка «захопилася» мисленням, яке «рахує» (подрібноє світ). І собою (крізь свій пізнавальний досвід) розрізнила розрахунок і думку. Тобто «калькулятивне» мислення і мислення як таке.

Метафізика ХХ століття – це мужність запитування необхідності торкання людської сутності атомною енергією, та займання буття як такого вивільненням атомної енергії. Така постановка проблеми визначає характер метафізики ХХ століття. Метафізика ХХ століття – це прокладання шляху в «мікросвіт» і рух такої «мандрівки» своєрідний. Це століття значної (кардинальної) зміни мислення.

Метафізика ХХ століття – це запитування межі людської сутності і належної підстави, які вже відштовхнувшись, спрямовані назустріч один одному. Це стан «стрибка» від буттєвої історії (як області відштовхування), до того, що відбувається в якості гідного мислення (як області приземлення). Проте особливість такого стрибка в зосередженості не на відштовхуванні чи приземленні, а в «повисанні». Становище людини ХХ століття – це проміжний рух між тимчасовим і вічним. Саме тому ХХ століття сповнене роздумів про «повороти», символ, гру тощо.

Людина ХХ століття не відчуває належності опори і знаходиться в стані безпідставності буття. Проте саме така «безпорадність» становища вимагає мислити буття як таке, оминаючи столітні нашарування історичних спроб висловити споконвічне. У ХХ столітті відбувається акт істинної відповідності істині буття.

Посилання на «атомність» століття необхідне задля потреби показати на що наразилась людини ХХ століття. Тобто відношення людини до того «стосунку», який «спалахнув» у Новий час і тільки зараз набирає обертів, лишень готується завдати все, що тільки може бути. В ХХ століття людина зустрілась з «відкриттям» Нового часу.

Що ж сталося в епоху Нового часу? В цей період людина почала розмовляти з буттям як таким вульгарно. В поганому тоні. Піднявши галас навколо «Сутнього», тобто того, що «Є», раціонально мисляча людина почала розсіяно блукати довкола буття і зосередилась (а точніше зупинилась) на непорушному, на тому, що перебуває і не змінюється. Відсторонивши себе від Духу і заповнивши себе субстанцією, людина Нового часу своїм «покликом» потурбувала буття як таке. Буття збудоражилось, розбурхалось під натиском людських експериментів і «уколів» і віддало людині належне. Належне буквально відпало від існування і розкол буття як такого і людської сутності зачарував дійсність зиянням. Людина, миттєво позбавлена самої себе, активно взялась за «макросвіт». «Максимальне буття» опинилось на троні людських амбіцій і неявно висунуло вимогу «відстати». Стан «відсталості» відволік людину. Вона занурилась в науку і залишила буття як таке в спокої.

Отже, підставою Нового часу була опора на науку з одночасним позбавленням людини людського. Супроводжується такий глобальний намір – обов'язковим подрібненням, розпорошенням сутності, втратою форми. Доля ХХ століття крізь себе відчуті стан «розлітання» Єдиного скрізь і зупинити штучне (нагле) розмежування буття як такого і людської сутності. На «плечі» «атомної епохи» лягла необхідність розпізнати самототожність буття як такого і сутності людини. Інакше кажучи, ХХ століттю слід здійснити неймовірне: встановити людину на правах істоти тотальної через приклад її «мікроскопічності». Тобто включити людину в буття і показати, що між буття і свідомістю немає інтервалу.

Більше за буття немає. За буття не переступиш. Менше за людину немає. В неї не проникнеш. Тому до буття як такого належить звертатись і іншому тоні. Тонем Іншого. Буттєво, а не нахабно. Буття – це межа перед якою людина за-вмирає. Символічно потрапляє по інший бік смерті.

Відповідно буття не дозволено питати. Тільки запитувати. Питання Нового часу, яке звучить як «чому?» мучить свідомість, адже заковане в просторово-часових закономірностях часу. Воно вдається до відразу двох глобальних помилок. По-перше, проникає в суть наперед встановленого (майбуття). По-друге, шукає те, що близьке людині. Це і є те, що плете сітки на землі і в душі. Буття дозволено лише відправляти запит. І те, що прийде у «відповідь» не буде інформацією. Буде дивним доступом у себе. Тон Іншого свідчить, що доступ цей не «отвір», а шлях, звернення.

Саме шлях людської сутності не забігає наперед, тобто запобігає замахам (замірам) на свободу того, що відбувається і уникає привласнень буттєвої сили собі.

Таким чином, епоха «планетарної техніки» чи «атомна ера» не позначає кінець метафізики, а реалізує «здобутки» метафізичних розмислів західноєвропейського мислення. XX століття виконує задум Нового часу і долає відстань чуттєвого і надчуттєвого. Людина XX століття усвідомлює недолік встановленого розмежування трансцендентального і предметного світів і сама стає (сутнісно) межею, що задає мисленню як такому остаточну міру.

Сутність метафізики XX століття в тому, що сутність людини безпідставна, тобто людина є сама собі підставою. Людина не вловила істини раніше, занурилась у суще, і співпала з істиною буття в XX столітті не тому, що Новий час підготував належний ґрунт. Це сталося у відповідності до неспроможності людини мислити по-справжньому. Згідно незвичайної послідовності буття як такого.

Торкаючись феноменів метафізики XX століття варто мати на увазі той момент, що людина знаходиться в проміжному становищі і все ще не мислить по-справжньому. Вона «повисає» між двома «контекстами» буття. Відразу зазначаємо, що «два» – не цифра, а умовність (уявність, гаданість).

Перший акорд буття «набрала» людина, демонструючи власну зухвалість. Це і є вульгарний тон звертання до буття. Оголовивши Неосяжне таким, яке можна з часом знайти, Новий час поринув в нетрі причини і дозволив собі більше ніж дозволено. Він дозволив собі «все». А відтак, хапливо пояснюючи споконвічне, відокремився від підстави. Те, що оточує людину (суще) стало для неї особливо значущим, а те, що мовчить про Іншого (буття як таке), було проголошено буденним і достатнім. Це стало «сваркою» (діркою) буття і підстави. Тепер підстава вже не могла чути імпульсу буття, а займалась доставлянням себе сущому, задля можливості

виконання своєї сутності. Буття перестало бути підставою, а людина перестала стояти оберненою до буття, тобто мислити належно.

Другий акорд буття звучить безпосередньо. Він набраний споконвіку. Безумовний тон кличе людину у справжню «прірву». В прірву, якої немає. Справжній контекст буття як такого дає можливість почути співзвуччя буття і підстави. Тобто їх чистоту. Якщо «фальшивий» акорд буття представляє підставу як розрахунок і очікує Непізнаване, то буттєвий акорд показує буття як звіт і прагне граничного. Перше звучання – розтліває. Друге зосереджує.

Таким чином метафізика XX століття носить фундаментальний характер, адже опирається на буттєве і спрямована на споконвічне (підставу). Такою підставою є буття, те, що стверджує несуперечливу єдність порожнечою і чистотою.

Класична метафізика хвилювалась питаннями вічності, Бога, безсмертя людської душі. Панувало розуміння людини як вищої цінності. При цьому осмислення буття було орієнтовано на об'єкт і супроводжувалось відчуженням особистості. Тобто буття вважалось предметом пізнання, а людина як така в субстанціалістському розумінні буття виключалась з контексту сутності буття і свідомість інтерпретувалась як зовнішнє щодо буття реальності. Відповідно буття як таке ототожнювалось з зовнішнім світом. Таке розмежування буття як такого і буття як Іншого (свідомості) представило акцидентальний характер Іншого і проголосило свідомість змістом, тобто тим, що позбавлене сутності. Спробу піддати критиці об'єктивістське розуміння буття здійснює метафізика XX століття, і яскраво представлена в досвіді М. Гайдегера. Ту ж саму спробу, проте, з точки зору змісту, а не форми здійснює Ж.-П. Сартр. Особливого настрою цей досвід отримує в контексті Срібного віку. Слід зазначити, що особливістю метафізики XX століття є включення людської сутності в структуру буття.

М. Гайдегер показує, що буття неосяжне. Досвід буття є досвідом остаточно незбагненим, тому категоріальне визначення буття необхідно його «обкрадає», конкретизує. Дослідження буття можливе у власних межах. Ж.-П. Сартр розділяє буття і Ніщо, показуючи відносність останнього і водночас перебільшуючи його роль. Постмодерн не тільки заперечує буття як таке, а говорить про його відсутність. Зводить неосяжне до рецидиву. Російська філософія намагається виправдати начало людини і проводить контраст між буттям (Богом) і Ніщо (нечистотою).

Критерієм метафізики XX століття стає невизначеність відношення буття як такого і сутності людини. Її предметом – є Ніщо. Мова йде про

відсутність однозначного розуміння буття як такого і необхідність його символічного опису. Інтерпретується Ніщо в ХХ столітті як чистота, порожнеча і сутність людинобога.

Проблематичним полем метафізики ХХ століття стає безумовність відношення буття як таке-сутність людини. Долаючи умовність (догматичність) прийняття дійсності метафізика ХХ століття говорить про необхідність усвідомлення буття як такого не як поняття, а як феномену. І закликає опиратися не на осмислене (факт), а на внутрішнє, континуальне (віру, долю, совість, свободу) в спробах пізнати Непізнане, в актах висловлювання Негласного.

Таким чином метафізика ХХ століття прояснює необхідність теми буття для людини як такої і зосереджується на неминучості звернення людини до сфери буття як такого. Метафізика ХХ століття представляє особливу прагматику досвіду буття, чим засвідчує обмеженість «буття природи» і «буття людини» («буття матеріального» і «буття ідеального») і показує справжній смисл буття. Метафізика ХХ століття зосереджується не на бутті як такому, проте і не на сушому, а на переживанні сутності буття людиною силою власного Духа (крізь присутність). Тобто на духовності – трансцендентальному суб'єкті.

Слід зазначити, що після М. Гайдеггера, який показує буття остаточною межею, тобто невливою границею «всього» і того, що «є» парадоксальна сутність буття була дисемінована постмодерністами. Вони акцентували увагу на безкрайому (сенсаційному, понадмірному, грандіозному, тощо).

Між досвідом М. Гайдеггера і досвідом постмодерна, який представляє буття як сукупність одиничних речей стоїть вже згадувана спроба Ж.-П. Сартра. Французький філософ звів буття як таке до абстрактності суцього і показав як неможливість зведення подієвого до ситуації так і невідповідність екзистенціальної (суб'єктивістської) філософії буттєвому (абсолютному) осмисленню сутності людини і світу.

Таким чином, основною проблемою метафізики ХХ століття є намір представити фундамент, опору, яка дарує почуття стійкості і міцності «стояння» людини як людини в плінному житті.

Фундаментальний характер метафізики ХХ століття визначає завдання її предмету. Так як предмет метафізики ХХ століття безпредметний (буття безпідставності) то і задача не вирішувана (відкрита). Метафізика ХХ століття націлена висвічувати буття в його потаємності, уникаючи будь-якого остаточного виведення (висновку) з потаємності.

Провідними тенденціями метафізики ХХ століття є:

1) Співзвуччя буття і підстави. Інакше кажучи самототожність (границя) сутності людини і буття як такого. Традиційна метафізика дає негативну форму положення про підставу. Звучить вона – «Ніщо немає без підстави». І представляє буття як «рамку», тобто вищу (керівну) причину світу. Метафізика ХХ століття показує підставу як формальну (правлячу) причину буття.

2) Доленосний характер буття. Зосередженість на імпульсі буття як такого, який задає напрямку руху людини, яка є сама собі підставою. Традиційна метафізика виходила з фатального розуміння абсолютного. І керувалась догматичним осмисленням безумовного. Метафізика ХХ століття показує належність трансценденталізму, як продуктивного способу вирішення глобальних питань.

3) Феномен долі (акт ствердження через самовідхилення) і свободи (акт заперечення через самотвердження) як вихідні цінності буття. Тотальність долі передає досвід М. Гайдеггера. Тотальність свободи представляє Ж.-П. Сартр. Доля зосереджує сутність людини на питанні «Чому взагалі є сутне, а не, навпаки, ніщо?» і представляє необхідну позитивність людської кінцевості. Свобода зосереджує сутність людини на собі самій, тобто на «ніщо» і представляє глобальну залежність людини від своєї кінцевості. Тому в ХХ столітті метафізика долі співпадає з метафізикою смерті (зречення). *Отречение*. А метафізика свободи з метафізикою «звільнення» (відчуження). *Отрешение*.

4) Кардинальна реконструкція традиційної метафізики. Ре-цитіровка, (неможливість зведення до виключної моделі) бінарного и троїчного ритму метафізики. Традиційна метафізика ґрунтувалась на справжньому моменті часу і привілеї свідомості, як такої інстанції, яка забезпечувала присутність світу і себе в світі. Метафізика ХХ століття деконструє розуміння Єдиного. Представляє Єдине, як необхідність слід-дуючого начала. Не наступного, а не наступаючого начала – переходу, повороту, складки. Це структуральний СЛІД чи прозорий момент розпізнавання (розрізнення) присутності і відсутності буття.

5) Потенціал викривлення всезагального і представлення відношення буття-небуття в плуганій манері.

6) Мізософічний настрій мислителів ХХ століття. Розповсюдження ідеї смерті Бога.

Основними шарами розвитку метафізичного запитування буття в епоху „планетарної техніки” є:

- Метафізика присутності (Dasein).
- Метафізика відсутності.
- Риси конкретної метафізики.

Перший пласт метафізичного запитування показує буття як тікало з поля зору традиційної метафізики. Він представлений в фундаментальній онтології М. Гайдегера. «Фундаментальна онтологія» звертається до людини, яка є автентичною, де її автентичність прояснюється в необхідності запитування буття і гарантує істинність людського в людині.

Метафізика присутності (Dasein) – дослівно «тут і зараз буття» показує, що буття являє себе як «присутньо-відсутнє» чи навпаки. І не дає себе «зловити», а відтак контролювати, дублювати. Тому єдиний вихід пізнати те, що відбувається, значить мислити парадоксально, несуперечливо. Буття не задане раз і назавжди. Тому вічне. Відповідно осмислювати буття – бути завжди більшим за себе. Таке під силу лише споконвічності (структурі) пізнавальних здібностей людини. Шлях осмислення людиною буття дивний (не однозначний і не двозначний), а амбівалентний.

Отже, метафізика присутності – це метафізика запитування. Вона ігнорує «вироки» з часом винесенні буттю і невпинно звертає людину до креаціонального. Тобто осмислення, а не переосмислення буття.

Інший пласт метафізичного запитування ігнорує момент необхідності запитувати буття і зосереджується на вирішенні проблеми буття. Він представлений маргінальною філософією. Якщо метафізика присутності ставить акцент на межі буття як такого і людської сутності, то метафізика відсутності показує буття як безкінечне пересування дійсності і стирання межі.

На противагу М. Гайдегера Ж.-П. Сартр пропонує людині не запитувати буття як таке, через свою причетність буттєвому, а самій стати буттям як таким. Тобто на місце вічного поставити нездоланність кінцевого. Постмодерн по-своєму репресує вічність: «оголює» Єдине крізь «розсвічення його всіма кольорами» (Дерріда). Буття розгортається веселкою означуваного.

Метафізика відсутності приходить до необхідності розрізнення несосвітленої кінцевості (в'їдливої, такої якої неможливо не позбавитись, не передбачити) і буттєвої кінцевості (власне майбуття, такого, що є несподівано і неявно). Це супроводжується абсолютним отождненням акту смерті (необхідністю вмирати) з безсмертним як таким (тим, що ніколи не помре). В такому становищі сутність людини проголошується смертною (вразливою, недосконалою, змістовною) і призводить до повного відчуження

існування і належного. Суцце в маргінальній філософії стає дивакуватим і таким що зачаровує. Неосяжне зводиться до привабливого, а буття опиняється в забутті.

Окремим табором стоїть третій пласт метафізики ХХ століття. Він представлений в російській ідеалістичній філософії, яка пропонує риси конкретної метафізики. Для представників російської філософії ХХ століття (зокрема представників російського Срібного віку) буття відкривається як смисл і вони «пограпляють» (влучають) в поле суб'єктивності. Інакше кажучи, сутність російської філософії – осмислення особистості, тобто особливого місця в людині. Тому метафізичне запитування Росії своєю висхідною ситуацією має не герменевтичне коло запитування буття М. Гайдегера і не безглуздість (нескінченість) вирішення проблеми буття маргінальної філософії, а переживання непересічності (не дивакуватості і не механічності) повторення буття. Метафізична думка російської філософії показує нескінченність нескінчених вимірів Абсолюту. І пропонує людині не стати буттям як таким, адже це призводить до вседозволеності і не запитувати буття як таке, адже це супроводжується втратою смислу, а стати подібним до буття як такого (вдати, що людині все дозволено) і в такий трагічний спосіб запитувати можливість бути подібним буттю як такому. Бути неоднозначним, тобто відсутнім (неосмисленим) при необхідності присутності (осмислення).

Таким чином, основні пласти розвитку метафізичного запитування в ХХ столітті: фундаментальна онтологія (онтологія як феноменологія), мізософічна онтологія (онтологія як «розвернення» буття), онтологізм (онтологія як антроподицея).

Виктор Окороков (Днепропетровск)

М. ХАЙДЕГГЕР У ИСТОКОВ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ (ПУТЬ ТВОРЧЕСТВА)

Философская мысль в обозримой (точнее, наблюдаемой) эпохе классического мышления двигалась по позитивному пути науки. Обладая особым чутьем к развитию цивилизации, Фр. Ницше назвал такой путь движением по лестнице вниз, обозначив его базовую посылку как совершенствование рациональности. Находясь в той же мыслительной установке, М. Хайдеггер попытался изменить (или измерить) судьбу европейского мышления – показать иной возвратный путь (к его истокам).

Он, как и Ницше, конституировал (провозвестил) новую эпоху мысли, высветил новый путь движения мысли, раскрывая причудливые горизонты человеческой психики, точнее, бытия человека. На этом пути время, история, бытие приобретают иной статус, неизвестный классической философии. Неклассическая эпоха мысли после Ницше и Хайдеггера – это путь реализации новой антропологии, на котором позитивность вытесняется (или соприкасается с) экзистенциальностью, сущее вытесняется бытием, а позитивная логика – глобальной многофункциональной психикой. В структурной антропологии разрывается связь времен и человек разумный все более вытесняется человеком социальным, прежде всего, бессознательным.

Вещи в таком обратном экзистенциально-деконструктивном потоке становятся как бы вскрытыми (движущимися обратно, назад) во времени. Человек в экзистенциальном состоянии открывает возвратные механизмы понимания времени (и истории) и называет их экзистенциальными. Хайдеггер такому возвратному механизму человеческой психики дает имя – деструкция. В таком движении время, по сути, теряет свой привычный ход, история может оказаться экзистенциальной, развернутой вспять или застывшей в вечности (как памятник искусства). В этом человек раскрывает свою причастность к божественному, ведь он заставляет застыть или даже двигаться вспять время. В этом измерении человек становится не столько пастухом, сколько хозяином времени (бытия). Это тот эффект человеческого бытия, который Хайдеггер стремился сформулировать в «Бытие и времени», – время, которое раскрывается из горизонта бытия. Это уже не то привычное время истории, которое слышится *homo sapiens*, – это время экзистенциального человеческого бытия (время *Dasein*); время, в котором человек становится хозяином бытия (и самого времени), созвучный с (или со-бытийствующий с) Богами. Здесь человек иначе слышит голос вечности и бытия, искусство здесь воплощается как зов вечности, произведенный для вечности (и из вечности), здесь слышится голос вечности.

В искусстве человек становится именователем вечности, причастным к прекрасному. Именованье – значит быть причастным к творческим усилиям богов – это знали древние жрецы Индии, Месопотамии, Египта... Но быть причастным к вечности и быть свободным от вечности нельзя. Экзистенциальное состояние, фактически, раскрывает глубинные факторы причастности человека к вечным родовым принципам бытия. Человек сопричастен вечности через родовые процедуры, – этому учил еще Вл. Соловьев. Однако строгим философским логическим языком эту мысль

высказали не К.-Г. Юнг или Ф. де Соссюр, а французский постструктуралист А. Бадью. Человек взрывает социальный мир красотой прекрасного творения, создает новое экзистенциально-антропологическое (аксиологическое) пространство бытия, в котором время замирает перед мощью творения. Это, наверное, то, что хотел нам сказать Хайдеггер, но его язык немеет перед вечными образами бытия. Время бессильно перед подлинным искусством-творением, оно растворяется в нем, исчезает в горизонте бытия творения и открывает ход истории.

Но М. Хайдеггер всё же сказал слишком много, хотя что-то и не договорил. Но он был поэтом бытия и слышал экзистенциальный зов вечности, от которой пытался ускользнуть его последователь Ж.-П. Сартр, побоявшийся в экзистенциальном измерении утратить свободу; свободу как дар пахнувшей розы или как некое новое измерение бытия. В экзистенциальном измерении человек открывает и прекрасное, и этическое, и идущее от Хроноса, и бердяевский *Unggrund* (в котором человеческое соприкасается с божественным). Свобода, по Сартру, спасает мир, в который, как в царство холодной необходимости и бессмысленности, погрузил его А. Камю. Мир Сизифа – это образ вечной бессмысленности.

Экзистенциальное измерение открыло новое измерение бытия. Хайдеггер приоткрыл завесы новых (экзистенциальных) способностей человека, высвободил измерение, в котором родовые творческие инициации взрывают размеренное логико-рациональное спокойствие бытия (размеченный разумом мир Логоса, в котором творец может двигаться только по заранее обозначенным тропам). Свобода необходимости сужает пространство разумного бытия. Техне – это натурализация (или объективация) вечного измерения математики.

Но когда же наступает спасение для человека? Когда он движется по лестнице вниз (по Ницше) или вверх (согласно позитивистам)?

Пытаясь проникнуть в сущность процессов мышления, М. Хайдеггер, фактически уже использует деконструкцию как историческую лестницу, по которой можно спуститься в прошлое, преодолеть немоту науки о прошлом и вернуться к истокам европейского мышления, чтобы понять смысл и общую форму истории европейского мышления уже в современном настоящем. Этот революционный путь проникновения в прошлое, конечно же, сложен и неоднозначен. Закрытая от непосредственного доступа история всегда была проблемой для мышления, ориентированного на модус настоящего. Греки создали форму мышления, которая фактически закрыла доступ к прошлому и будущему – ведь, с одной стороны, память предков

(как модус прошлого) была заменена действующей системой правил о родах сущего (логикой, всегда ориентированной на модус настоящего), с другой – наука о будущем (астрономия) скорее превратилась в систему магических обрядов (также ориентированную на систему действий в модусе настоящего).

Единым фундаментальным спутником истории, по мнению М. Элиаде, было стремление людей к повторению: «...человек традиционных культур признавал себя реальным лишь в той мере, в какой он переставал быть самим собой (с точки зрения современного наблюдателя), довольствуясь имитацией и повторением, действий кого-то другого. Иными словами он признавал себя реальным, «действительно самим собой» лишь тогда, когда переставал им быть» [2]. Уже в эпоху позитивного разума этот архетип природы Ницше назвал «вечным возвращением». История проявлялась у древних лишь в повторении (в парадигмальных действиях) и претворяла прошлое (в области мышления) в настоящее. Вера запрещала мыслить о прошлом в модусе истории, так как единственным архетипическим правилом прошлого было обращение к вечным Богам (или Богу), которые накладывали запрет на время. М. Элиаде, пытаясь перевести сущность бытия древних на язык времени, находит один наиболее важный (и может быть изначальный) архетип мышления – священное: «...каждый ритуал, каждый миф, каждое верование и каждый образ божества отражает опыт священного и потому несут в себе понятия бытия, смысла, истины <...> Осознание <...> настоящего и полного смысла мира тесно связано с открытием священного. Через опыт священного человеческий разум постиг разницу между тем, что открывается как настоящее, <...> имеющее смысл, и тем, что лишено этих качеств, т. е. существует в виде хаотичного и зловещего потока явлений, возникающих и исчезающих случайно и бессмысленно» [1]. Элиаде под настоящим видит образ действительности, нам бы хотелось видеть в этом образ времени. Меняется ли от такой перестановки смысл?

Меняется, но остается неизменным инвариантная сущность мышления. Священное, согласно Элиаде, закрепляет смысл настоящего (как действительного стержня мира) в отличие от хаоса, который в своем (вневременном) круговороте появляется и исчезает, не оставляя мышлению ничего. «Священное, – по Элиаде, – входит в саму структуру сознания, а не представляет некую стадию его истории» [1]. Но Элиаде не учитывает сам поток сознания. Смысл не исчезает и переносит образ священного через историю. В зоне религиозного мышления сакральное

есть абсолютный архетип, который инициирует потоки мышления, но в зоне исторического видения культуры сакральное раскрывает как доминанта мышления, которая в то же время постоянно изменяет вектор направленности и значимости смысла этого понятия. Оставляя неизменным образ и форму сакрального, мышление трансформирует его в иную связность – историческую (диахронную), которая сохраняет в истории языку всю фазовую трансформацию смысла понятия на протяжении мыслимой истории. Таким образом, как установили позже структуралисты (в частности, К. Леви-Стросс и М. Фуко), язык дышит историей и проносит через всю историю свою трансформирующуюся связность. Такие флуктуации смысла приводят к различению представлений о священном (и других понятиях) на различных стадиях формирования исторического мышления.

Если на мифологической стадии формирования мышления носителем связности, согласно М. Элиаде, была деятельность человека (в целом периодически или сезонно повторяющаяся) и устойчивые архетипы священного (формирующие миф), то на стадии цивилизации носителем связности становится само мышление (точнее, психика), которое отражает все текущие изменения смыслов в языке. Но именно язык (по Деррида, опирающийся на письмо) является тем уникальным образованием, которое на протяжении всех фаз формирования человека обеспечивало связность и преемственность традиции и мышления. Язык в структуралистском смысле оказался той священной цитаделью культуры, которая не только отражала ход истории, но и формировала само мышление. В диахронном аспекте мышление ориентировалось на язык и становилось его носителем в модусе настоящего (синхронного); вместе с тем, изменяло, уточняло и трансформировало его в модусе локальных жизненных изменений, которые, тем не менее, формировали и саму историю.

Как и почему, несмотря лишь на локальную принадлежность к истории, связанную с мышлением человека, язык оказался фундаментальным фактором игры истории? Такой ракурс взгляда на историю расшифровал и уточнил в области философии мышления М. Хайдеггер, в области лингвистики Ф. де Соссюр, в области структурной антропологии К. Леви-Стросс и М. Фуко, а в области теории бессознательного З. Фрейд (личное бессознательное), У. Джеймс, Э. Дюркгейм и К.-Г. Юнг (коллективное бессознательное). Точнее, в конце XIX – начале XX вв. история стала раскрываться в качестве сложного образования, связанного с переживаниями самого человека. Религиозно-мифологическую парадигму

абсолютной недоступности сакральной истории сменила парадигма антропологии истории, в которой взгляд на историю формирует сам человек.

М. Хайдеггер, обращаясь к смысловым формам древних греков, обнаружил не сакральный смысл, но и экзистенциальный контекст истории. Если можно так выразиться, реальное бытие мышления сопровождал экзистенциальный контекст истории. Священность приобрела форму нарратива, и то, что раньше рассматривалась как абсолютная форма бытия человека, сопровождающая его любые поступки и действия, теперь стало раскрываться как рассказ, определяющий ход событий прошлого (или будущего).

Как формируется антропология истории, М. Хайдеггер показывает в ряде поздних работ после поворота 1929 г. Главной его задачей в этот период является уже не реформа онтологии (для создания механизмов экзистенциального анализа феноменологии мышления), проведенная на первом этапе, а разработка антропологии основных понятий метафизики, точнее, феноменологию бытия сменила антропология языка. На этом этапе Хайдеггер анализирует основные метафизические понятия, такие как истина, сущность, свобода, история через призму открытости бытия. О том, почему вещь иногда превращается в символ истории, говорят его исследования «источка художественного творения», в котором творец вещи (человек), по типу демиурга, превращается в творца истории. Рождение мира, каким бы ни был его исток – мифологическим, религиозным или физическим, – инициирует поток бытия, порождает сущность времени и формирует историю. Рождение вещи как творение, по мнению Хайдеггера, оформляет свой исток и соответственно конституирует свой процесс рождения мира, хотя и с одной оговоркой – вновь возникший мир становится (или продолжает быть) человеческим. В нем человек-творец ломает историю.

Вещь для человека только тогда и важна, когда она уже «просвечена» им с точки зрения возможной принадлежности к его бытию, т. е. ее существование уже проявляется в форме со-принадлежности (пригодности) к бытию человека. В таком контексте становится понятным утверждение Хайдеггера, что «... вещество и форма – вовсе не изначальные определения вечности вещи <...> Различие вещества и формы, и притом в самых различных вариантах, есть понятийная схема вообще всякой теории искусства и эстетики» [4]. Соединение формы и вещества есть лишь одно из условий творчества, но в то же время они являются «прирожденными определениями сущности художественного творения». К этим двум

Хайдеггер добавляет еще один важный антропологический параметр – погружает вещь в новое (человеческое) измерение: вещь только тогда может иметь отношение к творчеству, когда она может чему-то служить (т. е. быть в чем-то полезной самому человеку). Так в мифологическом мышлении стихии служили богам и были для них полезными. Хайдеггер разъясняет, что, помимо физического бытия вещи, есть еще информационное, соизмеряющее ее с полезностью. Просвечивание вещи в лучах «полезности» исходит из другого источника, нежели встраивание ее в физически мир. Антропология позволяет рассказать не только о структуре, но и о пользе вещи. И иного способа высветить фрагмент мира (или вещи), видимо, нет. Вещь встроена в мир посредством физического и антропологического измерений, и имеет две сферы своего бытия. Только в этом случае естественным условием существования вещи становится ее творение, но творение в особом (человеческом) измерении, где она обретает свою историю (с момента творения).

Бриллиант, огранный мастером, выстраивает свою историю, запечатленную в поступках людей, с ним сталкивающихся. Он становится ценным для человека и начинает формировать его историю (в позитивном или негативном смысле). Творцом был сотворен новый смысл существования. Человек творит мир вокруг себя и только в таком сотворенном мире начинает понимать свое существование. Смысл бытия человека (самого по себе) восходит к более высокому измерению, так как не измеряется только ценностью созданных им вещей. Но сущность вещи раскрывается в мире, сотворенном самим человеком. Антропологическое измерение не позволяет услышать смысл бытия, но позволяет понять смысл и ценность сотворенных вещей. В этом измерении творение как результат особого творческого отношения к вещи позволяет интерпретировать ее (раскрывать ее смысл и свойства) в различных ценностных подпространствах, определяемых формой деятельности самого человека – эстетическом, этическом, научном и т. д. Вещь для человека существует одновременно в нескольких измерениях, и в модусе настоящего важна для него в том аспекте, который он сам выбирает. Феноменология человеческого существования позволяет сформировать множество ценностных подпространств (регионов мышления), которые задают способ существования человека. Поэтому для высвечивания того или иного способа понимания истории мира и культуры необходимо знать ракурсы высвечивания этой истории. И она будет сильно отличаться, в частности, в этическом, эстетическом или политическом измерениях. К сожалению,

такая многоаспектность истории была открыта только в XX в. Например, эта идея была важнейшей для формирования школы «Анналов». Именно фрагментарность человека и его истории становится главным истоком постмодернизма.

Однако Хайдеггер проводит еще одно различие вещи в зоне человеческого бытия. Он отличает изделие и творение, считая, что изделие занимает промежуточное положение между творением и вещью. Таким образом, появляется три способа истолкования вещи – через сочетание вещества, формы и полезности – вещь, изделие и творение. При этом при определении вешности вещи важно усилие мысли [3]. Мышление здесь сталкивается с расхождением мысли о вещи как данности мира и того смысла, который вкладывается в сущность вещи как изделия или творения. В антропологическом пространстве за вещью скрывается смысл, и человек видит и использует не столько вещь, сколько ее смысл. «Оказавшись близ творения, мы внезапно побывали в ином месте, не там, где находимся обычно» [3]. Смысл превращает место в топос переживания.

Ценность картины Ван Гога, которую анализирует Хайдеггер (в «Истоке художественного творения»), не столько в том, что она принадлежит кисти мастера, сколько, в том, что на полотне «из темного истоптанного нутра этих башмаков неподвижно глядит на нас упорный труд тяжело ступающих во время работы в поле ног» [3]. Разглядывая творческую сущность изделия через призму его нового бытия, Хайдеггер рассматривает вещь как свершение. «Что творится в творении?» – спрашивает он, и отвечает: «Картина Ван Гога есть раскрытие, растворение того, что поистине есть это изделие, крестьянские башмаки. Сущее вступает в несокрытость своего бытия. Несокрытость бытия греки именовали алетейя. Мы же говорим истина... В творении, если в нем совершается раскрытие, растворение сущего для бытия его тем-то и таким-то сущим, творится свершение истины» [3]. Хайдеггер в поздний период показывает существо творения так же, как он обнаруживает и существо истины. На картине Ван Гога совершается истина. Творение раскрывает миру (человека) стоящую за ним судьбу бытия вещи. И тут выясняется, что сущность вещи и ее бытие как творения не совпадают, так как открытость вещи самой по себе и ее открытость ее как творения высвечивают разные аспекты существования вещи. «Эгинские мраморы Мюнхенского собрания, Антигона Софокла в лучшем критическом издании – как творения они всякий раз вырваны из присущего им бытийного пространства... Чему принадлежит творение? Как таковое – единственно той области, которая раскрывается через его (бытие) посредство. Ибо бытие

творения бытийствует только в таком раскрытии» [3]. Очевидно, что бытие творения может раскрыться только в том пространстве, в котором существует и история, т. е. в антропологическом пространстве. Творение человека важно для него самого, но значимость этой ситуации для человека, прежде всего, в том, что он сам творит не только вещи, но и историю, в которой живет.

Из сущности творения проглядывает истина – это то, что хочет донести до нас Хайдеггер. Вместе с истиной из сущности творения на нас глядит бытие и вновь сформированная (творением) история. История есть свершение бытия. Творение только тогда и значимо, когда оно проступает в своей истине относительно окружающего, творение всегда высвечивается в просвете бытия (или высвечивает бытие). Через творение проглядывает «поэзия» мира или истинное бытие. Еще древние отмечали, что единое может существовать только в гармонии, а «лад» языка (как дома бытия) и строится на основе гармонического единства бытия, и увидеть это могут только поэты. «В художественном творении истина сущего полагает себя в творении <...> То или иное сущее, например, башмаки, приводится в творении к стоянию в светлоте своего бытия <...> в творении речь идет не о воспроизведении какого-либо отдельного наличного сущего, а о воспроизведении всеобщей сущности вещей» [4]. В творении говорит всеобщность, которая отражает (высвечивает) тот или иной аспект (просвет) бытия. Истина значима в той мере, в какой она несет в себе печать единства бытия. «Какая же истина совершается в творении? Может ли вообще истина совершаться и быть... исторически совершающейся? Ведь истина говорит нам вне времени, над временем» [3]. Бытие как единство находится вне времени, а то, что открывается в творении, есть лишь степень этого единства, обнаруженная мышлением и возведенная в ранг смысла. Истина ровно настолько же смысл, насколько и понятие есть смысл, И рождение слова (понятия) – это тоже дар. Не потому ли древние прорицатели (сказатели) были священными, что обладали даром именованья (бытия). И способ именованья бытия также может быть разным: одни видят творчество в становлении слов и понятий, другие – в создании образа. Но и в том и в другом случае через творение проглядывает смысл бытия. Творцы творений творят символы, из которых выглядывает смысл всеобщности, именуемый в философии истиной. «В художественном творении истина сущего полагает себя в творении» [3].

Но ведь творение как рождение нового смысла (истории) должно иметь место. Значимо только место (топос бытия). Не бывает истока там, где нет

места. Еще Аристотель указывал на сакральную связь существа вещи и ее места. Определенная значимость творения в том, что в нем вещь всегда обретает свой топос. Так уж случилось в европейской истории, что истина топосом не обладает, ведь она характеризует фрагмент всеобщности, а всеобщность не обладает местом. Рождение истории из творения – это тоже место, но этот топос исторический. Творение отличается от истины только одним, оно имеет топос, а истина его не имеет. Этот фундаментальный статус творения связан только с тем, что у творения всегда есть творец, который и есть именователю и который именует творение по типу открывшейся ему истины (например, в искусстве). В творце осуществляется акт передачи истины в образ. Топос творения вместе с тем и его форма. Форма истины – от вечности бытия. Форма творения – от воли творца. Творец рождает истину как топос нового бытия. Творец рождает новую топологию мира, потому что смысл есть то, что всегда течет (как поток) и в таком контексте не несет топоса по сути, но в то же время замыкается в топос по воле творца. Творец творит топос смыслов и в таком ключе рождает новый смысл как символ бытия и как бытие истины. Истина бытийствует тоже как система смыслов, но эта система замыкается в топос лишь в своем особом мире, не подвластном никакому творцу. Это и имел в виду Платон, когда создавал свой мир идей. Мир идей Платона – это мир самозамкнутых относительно смысла топосов.

Но мир идей не рождает историю, почему историю рождает творение? Мысль, вложенная творцом в вещь, заставляет ее светиться новым светом. Такая созданная вещь (творение) начинает генерировать особый способ бытия, формировать в окружающее пространство заложенный в нее творцом смысл. Мысль, заложенная творцом в вещь, генерирует способ бытия творения, который в антропологическом измерении называется эстетикой смысла. Эта мысль в творении формирует и особое (человеческое) отношение ее к действительности. Топос творения связан со способностью вещи (творения) генерировать в дальнейшем (в будущем) особого (смыслового) способа существования. Творение – это то, что создано и генерирует заложенный мыслью смысл изнутри своего топоса (энергия, заложенная творцом способна излучаться вовне как мысль творца и заложенный в творение смысл, как приоткрывающаяся истина бытия). Простая вещь сама по себе может смысла и не иметь, и ее внутренние энергетические потоки могут и не формировать смысловое поле. В этом внутреннем бессмысленном топосе вещь собственно предстает как вещь-в-себе, пока ее топос не будет изменен потоком смысла или внешним потоком

мысли. Но и природная вещь может оказаться эстетически пригодной и приоткрыть истину, если ее топос окажется совпадающим с приложенной мыслью (это происходит в том случае, если в вещь изначально заложена цельность и идея, которая может быть воспринята мыслью как код человеческого бытия, как то, во что самой природой заложен определенный смысл). По этой причине определенные природные события или вещи (например, камни или звезды) способны перестраивать мысль творца. Еще Кант писал о том, что его изначально удивляют две вещи – это звездное небо над головой и моральный закон внутри нас. Хайдеггер отмечает удивительное свойство нашего мышления: «Как только мы пытаемся мыслить, мы обнаруживаем, что все уже помыслил кто-то до нас, мы просто движемся по проторенной другими колее» [4]. И эта колея – ранее созданное творение, или путь истины.

В творении (например, на картине Ван Гога) вещь (башмаки) раскрывается. То, чем становится в таком случае вещь (как сущность творения) проявляется как несокрытость ее бытия. Эта несокрытость проглядывает из бытия как истина. Поэтому заложенное творцом в процессе творчества раскрывается в последующей истории как несокрытость мысли творца, что воспринимается потомками как свет истины. Творение превращается в истину ее творца, который сумел в этой истине отразить выхваченную у бытия сокрытость. Творение генерирует эстетический код красоты. «В творении творится совершение истины» [3]. Как луч света высвечивает в темноте скрытый момент действительности и приоткрывает ее естество (истину), так и творение в свете направленного потока мысли «читателя» излучает эстетический «код» заложенной в него истины («код» мысли творца). Оно вызывает эмоциональный всплеск энергии потомков, заставляя их пережить открытие автора, запечатленное в творении. Поэтому у истока творения формируется эстетический топос, который генерирует осмысленную энергию, несущую поток смыслов созданной истины. Бьющий из творения поток смыслов побуждает энергию последующей мысли и создает прецедент становления истории. Творение порождает новую историю.

Чем же искусство отличается от простого ремесла? Ответ, по формуле Хайдеггера, становится очевидным. В первом творится истина (и история), во втором – изготавливается изделие (по шаблону). Но Хайдеггер различает и регионы смыслов. Так, истина относится к логике, а красота остается за эстетикой. Но в таком случае и смыслы, отвечающие за конституирование логики, отличаются от смыслов, сформированных в области прекрасного.

Каждый регион инициирует свои потоки смыслов и свой образ мышления. Поэтому и каждую науку можно назвать топосом смыслов, замкнутых на свой регион бытия. Логика есть полагание истины в утверждении (в слове или в мысли), искусство есть полагание истины в творении. И поскольку истоком художественного творения является искусство, то искусство есть особый регион бытия, который позволяет изначальной мысли воплотиться в вещи. Повтор в таком случае уже есть ремесло.

Хайдеггер, по сути, ничего не говорит о топосе творения, но стремление понять, как бытие воплощается в творении, заставляет его искать схему формирования «места» творения. «Стоя на своем месте, творение храма раскрывает свой мир и ставит его назад на землю, которая тем самым впервые выходит наружу как основа и родной кров <...> Стоя на своем месте, храм впервые придает вещам их вид, а людям впервые дарует взгляд на самих себя <...> Воздымаясь и высясь в себе, творение растворяет мир и удерживает этот мир во владычествующей правоте пребывания... Быть творением значит восставлять свой мир» [3]. Хайдеггер дает нам образ творения как борьбу стихий (земли и мира), которая, хотя и высмотрена у Гельдерлина, но порождает топос бытия. Земля раскрывается как материал, через который в творении проглядывает мир.

Творение, фактически, не отображает действительность как наличное, а воспроизводит некий вечный код бытия, наподобие того, как треугольник Пифагора «вопиет» миру о своем особом свойстве. Так и греческий храм, описанный Хайдеггером, создает особую атмосферу эстетического чувства, связанную с заложенной в него творцами истиной. И треугольник Пифагора в геометрическом пространстве своеобразен и эстетически красив. Это и вызвало волну эмоций у открывшего его Пифагора. По аналогии лучшие физики мира говорили о внутренней эстетической красоте уравнений Эйнштейна. Но ведь обе формулы рожают мир творения и обе генерируют соответствующий мир. Однако созданный гением Эйнштейна математический мир позволил понять мир реальной природы. Это и есть яркий пример того, как в творении заложена истина. Так и греческий храм рождает свой особый мир, воссоздает идею творца о мире. В соизмеримом пространстве смыслов (и мышления) храм как творение ничем не отличается от треугольника Пифагора. В них заложено нечто общее, что отличает творение от прочих вещей. В обоих случаях в творения заложена не только внутренняя красота, которая воспринимается людьми как истина, но также заложена и некий высший смысл, который позволяет судить о мире, в котором сделаны эти открытия. У человека при соприкосновении с

творением рождается та же система смыслов, которая была заложена при творении. Так формируется то особое пространство истории, в котором, скажем, «открытая книга» объединяет автора (творца) и читателя. Мы и сейчас переживаем приключения Одиссея и пытаемся понять его внутренний мир, хотя исток этого события был заложен Гомером в VIII в. до н. э. Гомер заложил историю греков.

Что же мы видим в творении – особую форму, возвышающую его над вещью, или простую форму саму по себе, которая может оформлять вещь или не оформлять (типа ангела Фомы Аквинского). С точки зрения эстетического чувства важна не вещь и не ее форма сама по себе, а то, что делает ее красивой, т. е. уникальной, что отделяет творение от вещи и от множества других форм. Если мы увидим драгоценный камень в породе, то чаще всего это не вызовет у нас никаких чувств. Но ограненный мастером камень становится произведением искусства. В творении проявляется та особая форма, которая раскрывает особый мир автора. Это все равно форма, но форма, восприятие которой рождает особый эстетический поток переживаний. Вероятнее всего, это не отдельная форма, а спектр форм, воспроизводящий последовательность претворения мысли автора и воплощения ее в топосе вещи. Буквальным аналогом является соотношение музыки и шума. Шум воспринимается как мешающий фон, это музыкальная форма, вызывающая раздражение. И с другой стороны, если мы взглянем на спектр форм музыкального произведения, то окажется, что за сложным сочетанием звуков раскрывается прекрасная мелодия. Музыкальное творение – это спектр форм звуков, дящихся во времени и воспринимаемых как эстетическое творение. Видимый хаос в одном пространстве – в частности, электрическом, может оказаться гениальным музыкальным произведением в другом – эстетическом. Так и храм католиков может не пробудить никаких эмоций у буддистов (и наоборот). «Восстановление мира есть только одна сущностная черта в творческом бытии творения» [3]. Творение бытийствует (живет) только благодаря заложенной в него энергии. Эту энергию позволяет сосчитать ключ творения. Если ключ разрушить, то и сам источник (творения) перестанет генерировать вложенную в него смысловую информацию. Этот ключ (т. е. подход или шифр) должен быть известен и создателю (каковым может быть и сама природа), и читателю. Код или ключ к пониманию творения – необходимое условия становления новой истории.

Однако, по мысли Хайдеггера, если человек творит историю, то он может ее и закончить. В произведении «Что такое мышление?» ему важно было

раскрыть, как человек-творец может превратиться в человека-разрушителя. В этой поздней работе Хайдеггер постоянно возвращается к диагнозу человеческой истории, поставленному Фр. Ницше, – «Пустыня растет»: «...власть конца, Запада над историей велика, но где опасность, там и спасение» [4]. Демидург-творец может оказаться и демоном-разрушителем, ведь энергия власти может создавать творение, но может и разрушит его (убить мир). «Запад начался в Греции. Исток современной техники и науки там, там – событие, которое запустило судьбу, в результате которой человечество стало смертным, сначала потенциально, а теперь и реально» [4]. Хайдеггер подводит нас к мысли, что творение (в частности, мир идей Платона) может стать не только началом истории, но и ее концом. И это зависит от потока смыслов, которые порождает творение. Если, по Достоевскому, красота (или эстетическое творение) всегда спасает мир, то, по Хайдеггеру, греки, сформировавшие исток «техне» (техники и науки), породили механизм смерти европейского общества. Нужно отметить, что «техне» – это не альтернатива красоте, но это «иллюзия роста знания», приводящая к пробуждению механизмов власти (власть всегда рост), в которой не оказалось места самому творцу. Власть пожирает пространство жизни, красота создает условия для его созидания.

Именно по отношению к власти расходятся «идея» и истина. Истина приоткрывает бытие, идея его скрывает – ведь там, где есть абсолютная идея, невозможно созидание, в лучшем случае это лишь припоминание. Пытаясь высветить творческие потенции истины, Хайдеггер рассматривает ее как вечное становление: «Истина есть извечный изначальный спор, в каком искони, одним из способов ведения спора, оспаривается разверстость, в которую вступает и из которой выступает все, что являет и утверждает себя как сущее, и все, что отказывает в себе как сущем <...> Поскольку сущности истины принадлежит устройство вовнутрь сущего и только так истина становится истиной, в сущности истины заключено влечение к творению как особо отмеченной возможности, чтобы истина была сущей среди сущего» [3]. Истина, по Хайдеггеру, рождает спор, борьбу энергий, то есть она и есть генератор смыслов, рождающий мысль и историю. Именно в такой своей ипостаси истина стремится к творению и побуждает творца, ее обнаружившего, к ее воплощению в вещи. Так истина, как творящий источник времени, и творение, как воплощенная истина, создаю исток (топос), порождающий генерацию эстетических смыслов. И как исток творение становится началом истории. А уровень проникновения в историю зависит от мощи творения. Человеческая история и есть история творений,

которые, создавая смыслы и в дальнейшем выступая их источником, формируют те топосы, где эти смыслы сохраняются, – язык, текст и культуру. Хайдеггер умолчал, что язык и культура являются сами по себе творениями. Эту мысль очень осторожно поднесла нам последующая философия в лице К. Леви-Стросса и М. Фуко, а в самом общем виде в лице постструктурализма. Однако привыкшая мыслить на языке мира идей европейская логоцентрическая культура восприняла этот дар неклассического мышления как неразумную и бессмысленную игру массового общества. Тем не менее, очевидно, что эта постмодерная культура – исток новой культуры (вопрос только в том – культуры сожженной пустыни, указанной Ницше, или же эстетического творения, рассмотренного Хайдеггером). Видимо, нужно сделать еще один постфилософский шаг, о котором пишет А. Дугин [5], чтобы увидеть подлинную сущность новоевропейской культуры. Человек открывает экзистенциальное (идущее от вечности) измерение бытия и вступает в новую (экзистенциально-творческую) фазу своей эволюции. Сопrotивляющийся такому преобразованию, мир техне возводит множественные преграды – индустриальный, постиндустриальный, массовый, потребительский, информационный миры, уводящие человечество в гиперреальные измерения. Однако подлинные родовые процедуры, идущие от вечности, постоянно возвращают человека к подлинному бытию, захватывают его представление. Собственно, постсовременность – это своеобразная борьба бытийных возможностей человека, логико-рационального и экзистенциально-творческого начал. Какое из них возобладает? – покажет будущее.

1. Элиаде М. Космос и история / М. Элиаде. – М.: Прогресс, 1987.
2. Элиаде М. История веры и религиозных идей: От каменного века до элевсинских мистерий / М. Элиаде. – М.: Академический проект, 2009.
3. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / М. Хайдеггер. – М.: Территория будущего, 2006.
4. Хайдеггер М. Исток художественного творения / М. Хайдеггер // Работы и размышления разных лет. – М.: Гнозис, 1993.
5. Дугин А. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли / А. Дугин. – М.: Евразийское Движение, 2009.

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР О ВЗАИМОСВЯЗИ МЫШЛЕНИЯ И ПАМЯТИ

Философия по сути своей стройна, изящна и соразмерна. Первейшее, что будоражит, восторгает и манит ум, алчущий мысли о мире – это проступающие сквозь хаотичное нагромождение вещей и явлений контуры непостижимой гармоничности и всеобщей взаимосвязанности сущего.

Изящность, стройность и соразмерность философии – не просто метафизическая метафора, призванная возносить хвалу; это, скорее, сущностное указание на содержание и направленность философии. Принципиальная целостность мира – первое условие для возникновения и осуществления мысли как таковой. И совсем неслучайно древнегреческие миф и логос как первые варианты мыслящего сказывания о мире являют себя в форме художественной – их предельная эстетическая интонированность изначально, с необходимостью онтологична. Раз-умение, раз-мышление, рас-суждение идут рука об руку с восхищением, воспеванием, вос-хвалением. Поэтому философия есть то, что она есть – *любовь* к мудрости, а не только мудрость. Более того, *фи́лос* в таком случае есть то, что предваряет, делает возможным и рождает *со́фия*. Восхищение; удивление и способность *любоваться* загадочной красотой целостности мира порождают стремление эту самую целостность *помыслить*. Или даже не так – восхищение и удивление *уже* есть собственно мышление.

«...Одно и то же есть мысль и то, о чем мысль существует. Ибо ведь без бытия, в котором ее выражение, мысли тебе не найти» (Парменид. О природе. VIII 34.). Эту идею Парменида обычно излагают лаконичнее – как тождество мышления и бытия. Но поэтическая форма изложения данного принципа столь же онтологически фундирована, как и его «чистое» содержание. Мысль о *соразмерности* мышления и бытия сказывается *соразмерно*, ритмично, гармонично. Поэтическая ритмичность и целостность не просто присуща парменидовскому стилю изложения – сама мысль движется сообразно бытию, *в ритм* с ним, в некоторой единой пульсации. Мир есть некое целое, собирающее в едином множественное – и мысль не существует иначе, чем следуя от многого к одному и выводя из одного многое. Мысль не отыщется без бытия, о котором она существует. То есть – она всегда существует *о чем-то*, о некотором бытии. “*Существование-о*” выводит нас на “*сказывание-о*” – поэтому мышление бытия можно и должно понимать как поэтику бытия; поэтическое “*сказывание-о*” – всегда

“*звучание-о*”, а соразмерное, ритмическое звучание – это уже музыка. В толковании изречения Парменида можно пойти дальше – мысль тогда собственно мысль, когда в ней звучит само бытие. И поистине, возвышенная поэтическая соразмерность и музыкально-ритмическое согласие мысли и бытия достойны глубочайшего удивления.

Но что может стать действительной причиной удивления, порождающего мысль? Наверное, некое *диво*, некоторая тайна, нечто сокрытое от взора. Там, где все ясно и очевидно, удивляться нечему – если только не задать вопросом, *почему* все ясно и очевидно. В таком случае философское мышление и есть задающее вопросы удивление. Почему философия вопрошает больше, чем отвечает или утверждает? Потому что сокрытых областей бытия всегда больше, чем несокрытых. Даже ясность, самопонятность, очевидность, несокрытость – так или иначе принадлежат к области сокрытого, поскольку сокрыто от нас то начало, что делает ясное – ясным, а очевидное – очевидным.

Таким же образом в область сокрытого, таинственного, загадочного, удивительного попадает и то, что мы привычно считаем своим, исключительно “человеческим”, достаточно ясным и привычным делом – *само мышление*. Это очень ярко демонстрирует древнегреческая философия, в которой как-то очень быстро – но при этом абсолютно логично и последовательно! – вопрошание о первоначале мира рождает вопрошание о сущности мышления. Впрочем, переходящее, перетекание, преобразование вопроса о бытии в вопрос о мышлении свойственны всей истории философии (исходя из этого, можно сделать вывод, что Пармениду в его путешествии к дому *Ἀληθεία* действительно открылся некий онтологически фундаментальный принцип...). Говоря строго, история философии есть история сокрытия существа мышления, потому что прирост смысла, которым характеризуется историко-философское развитие мысли, выводит в несокрытость всю глубину еще не познанного. В XXI веке вопрос о природе мышления и о связи его с бытием вызывает не меньшую (если не большую!) удивленность и даже растерянность, чем во времена того же Парменида.

Напрасен ли в таком случае пройденный мыслью путь? Ни в коем случае. Должно ли оставаться нам в самом начале пути, вместе с греками? Опять-таки, ни в коем случае. Что нам Парменид? Он, многомудрый, – где-то там, в глубине веков, но мы-то, сырые – здесь, тут и теперь, и нам теперь вопрос о мышлении и бытии ставить, не ему... В таком случае, зачем нам вообще история философии при постановке проблемы мышления? Что нам Мартин Хайдеггер?

Во-первых, сам факт существования *истории* мышления выявляет *историчность* как одну из его базовых характеристик. Мышление лишь тогда мышление, когда знает и *помнит* себя в своем становлении. Таким образом, указанная ритмика, по которой мышление созвучно бытию, схватывается нами как *память*.

Во-вторых, наличие всевозможных концепций, систем, направлений и традиций позволяет ставить вопрос о сущности мышления из разных точек, что делает наше понимание проблемы объемным, живым и многосмысловым. История философии дает возможность сопоставлять изначально несопоставимые воззрения – и в отыскании точек соприкосновения выявлять некоторые онтологические параметры искомой проблемы – такие, которых с некоей одномерной позиции не усмотреть. Говоря иначе – сквозь историю философии мышление бытия являет себя как *памятующее симфоническое звучание-сказывание о бытии*. И именно в некотором умозрительном диалоге различных, иногда противоположных, иногда просто не пересекающихся взглядов есть шанс усмотреть, услышать, при-помнить нечто действительно существенное.

При обращении к проблематике мышления (и взаимосвязи мышления и памяти) в философии Хайдеггера следует все время не упускать из виду два момента. Во-первых, Хайдеггер проводит онтологическое различие между мышлением исчисляющим, свойственным науке в ее сути и направленным на сущее, и мышлением сущностным, о-смысляющим, направленным на бытие. Во-вторых, не следует искать существо мышления на путях антропологии: мышление не есть некое свойство человека, оно вообще ему не принадлежит; скорее, наоборот.

Хайдеггеровское вопрошание о бытии сущего поистине необъятно – и в историко-философскую «ширину», и в личностно-экзистенциальную «глубину». Где, на каких тропах мысли философа следует искать его понимание существа памяти? Наиболее артикулировано *память* проблематизируется в курсе лекций 1951-1952-го года «Что зовется мышлением?». Однако сперва хотелось бы обратить внимание на наиболее известную работу философа – «Бытие и время».

В тексте «Бытия и времени» отсутствует рефлексивная экспликация взаимосвязи памяти и мышления. Но здесь необходимо принять во внимание исходную направленность мысли на временность как способ бытия Dasein. Время есть единственный способ экзистенциального выхождения Dasein на собственное бытие, само-бытие. Так или иначе, в такой постановке вопроса с необходимостью незримо присутствует проблема памяти – как в плане

понимания временности как всеобщей историчности бытия, так и в плане «лично»-экзистенциального самостановления Dasein как субъектности в своем бытии через время. При обращении к экзистенциальной аналитике Dasein так и подмывает поименовать память одним из определяющих экзистенциалов наряду со страхом, заботой, решимостью, бытием-к-смерти, виной, совестью... Тут чувствуется мощнейший импульс, полученный фундаментальной онтологией Хайдеггера от феноменологии Эдмунда Гуссерля. «Бытие и время» – своего рода «феноменология присутствия», это выявление базовой структуры Dasein как интенциональности и фиксация внимания на тех экзистенциальных феноменах (гуссерлевских «вещах», понятых онтологически радикально?), интендируясь на которых Dasein экстатически выходит-за себя в бытие. Но память нельзя свести к экзистенциалу в том же смысле, что и упомянутые выше страх, заботу, совесть, вину и т.д. Дело в том, что экзистенциалами мы в данном случае называем точки максимально интенсивного переживания встречи человека как вида сущего с бытием. Память не является переживанием; в случае понимания времени как единственного способа, каким нам дано бытие, память скорее есть субъектное основание этой данности. Иначе говоря, в «Бытии и времени» память – это не *что* временности, это то, *каким образом*, Dasein времени себя, интенционально «настраиваясь» на экзистенциалы (в каком-то смысле тут можно услышать отголосок психологического понимания памяти как свойства сознания объединять различные временные модусы в одном актуальном представлении). Таким образом, память в «Бытии и времени» можно определить как некоторую экзистенциальную схематику временности.

Как в таком случае интерпретирует *память* поздний Хайдеггер? Сосредоточимся на лекционном курсе «Что зовется мышлением?».

Текст курса удивителен. Достаточно логично было бы ожидать, что данное название предваряет некоторое логико-методологическое исследование природы мышления, создающее новую понятийную систему или даже – новое дискурсивное определение того, что есть мышление. Но основной лейтмотив, усматриваемый в данном тексте, совершенно иной. Это – постоянное ускользание существа мышления от человека. Нечто зовет нас к мышлению, но этим нечто может быть лишь то, что еще не помыслено: «Призывающее мыслить в наше со-мнительное время – это то, что мы еще не мыслим» [1, с. 36]. И суть не только и не столько в том, что мы еще не нашли подлинный предмет для мышления или не научились правильно мыслить. Дело в том, что то, что поистине требует осмысления, постоянно

ускользает от нашего мышления: «мы сказали: человек еще не мыслит и именно потому не мыслит, что данное для мысли отворачивается от него, а совсем не потому, что человек недостаточно обращен к предназначенному для мысли» [1, с. 40]. Почему происходит ускользание? Потому что мы недостаточно обращены на предмет мышления? Чего не хватает – остроты зрения, глубины знаний или же физиологических возможностей? Ничего подобного, отворачивается, от-тягивается, ускользает данное для мысли. Следовательно, мы не в состоянии ухватить, при-тянуть, повернуть к себе это самое данное – мы не владеем и не распоряжаемся мышлением.

В мышление человек попадает, это некоторая исходная ситуация, в которую он вброшен, и условия этой ситуации отнюдь не диктуются самим человеком. Вне всякого сомнения, мышление есть делом именно человеческим, и делом важнейшим, но мы никоим образом не управляем тем способом мышления и бытия, который нам дан. Единственно возможный способ взаимодействия с сущим и бытием для человека – именно мышление, но оно произрастает не из человека, но из бытия, из его способа организации. Мы не в состоянии изменить законы логики – поскольку эти законы проистекают из способа устройства мироздания, мы не в состоянии изменить также и временной способ своего бытия – мы можем только лишь его прервать раньше положенного срока... Не-владение мышлением принципиально, и, возможно, это величайший дар человеку – поскольку именно через это не-владение нам открыта возможность преступать, исходить, экстатировать в мышление как в Иное себе, тем самым наполняя исходную онтологическую ничтожность смыслом, который, опять-таки, не создается нами, но – усматривается в бытии.

Значит ли это, что мы не в состоянии мыслить вообще? Ни в коей мере. Потому что не мы владеем мышлением, но *мышление владеет нами*: «Человек может мыслить, поскольку он имеет для этого возможность. Но эта возможность не гарантирует нам то, что это мы сможем. Ибо мы можем только то, что нам желанно. Но, с другой стороны, *мы поистине можем только То, чему, со своей стороны, желанны мы сами*, а именно мы в нашем существе желанны тем, что оно к нам обращено, как то, что хранит нас в существе (курсив мой – С.В.)» [1, с. 35]. И далее: «Но то, что хранит нас в нашей сущности [делает нас тем, что мы есть! – С.В.], хранит нас лишь до тех пор, пока мы сами со-храняем это хранящее. Мы сохраняем его, пока мы не выпускаем из памяти. *Память – это собранность мышления. В чем? В том, что нас хранит поскольку оно нами помыслено* (курсив мой – С.В.)» [1,

с. 35]. Память есть то, что удерживает и хранит нас в нашем существе, в том, что мы есть.

Что есть подобное удержание и сохранение? Для сохранения в целости необходимо, чтобы данная целость уже имелась изначально, либо, при утрате ее – собиралась вновь, заново. Следовательно, память – это еще и собирание, объединение и оберегание нашей сущности в буквальном смысле «в целости и сохранности». «Память мы определяем как собранность воспоминания. Собранность воспоминания основана не в некоей способности человека, вовсе не в способности кого-то, кто вспоминает и удерживает. Всякое вос-поминание уже обитает в той собранности, благодаря которой заранее скрывается и укрывается все то, что остается для осмысления» [1, с. 151].

Получается, что не-владение мышлением проистекает из не-владения памятью, которая есть исходная, универсальная собранность хранимого нами для мысли. Подобная универсальная собранность есть, фактически, залог, гарант того, что мыслимое не утратит своей цельности и предметности (такая трактовка памяти напрямую переключается с кантовским трансцендентальным единством апперцепции).

Что же, по Хайдеггеру, мы сохраняем в памятовании? В первую очередь – себя самих, причем во всех смыслах, начиная с психологического и заканчивая онтологическим. Сохраняем себя как субъективность, атомарную в плане нераздельности, цельную единичность, понимаемую как личность – и как следствие этого, храним себя как род человеческий, в буквальном смысле «помним, кто мы есть». Но также мы храним то, что дано для мысли, мы храним таким образом сущее в его бытии. Иначе говоря, мы сохраняем в памятующем оберегании мир. И памятование в таком случае мыслится как сила, связующая мышление, мыслящих и мыслимое в целостность.

Именно поэтому до жути пугающим мыслится Хайдеггерово забвение бытия. Получается, что забвение – это прекращение со-хранения, бросание хранимого на произвол судьбы. А если главным предметом памятующего о-хранения есть целостная связь мышления и бытия, то выходит, что в забвении эта связь (которая, как было сказано выше, делает возможным мышление в принципе, придавая ему бытийственное «существование-о» некотором предмете) утрачивается.

В забвении мы не просто деактуализируем нечто как несущественное в данный момент для нашего мышления; это исключительно психологическое понимание проблемы.

Ранее упоминалось о том, что данное для мышления Хайдеггером мыслится как ускользающее, отворачивающееся от нас. В подобном определении кроется очень существенное указание: именно и только через ускользание, сокрытие от нас мыслимого мы в состоянии осознать, почувствовать его онтологическую значимость и существенность для сохранения себя и мира. То же самое можно сказать и касательно памяти как сохраняющей собранности мышления: в забвении, в утрате этого хранилища мы постигаем его необходимость и фундаментальность.

Что же мы забываем в забвении бытия? Нечто крайне существенное. На личностно-индивидуальном уровне забвение, забывание себя – это всегда утрата некоторой личностной цельности. Мы есть то, что мы есть лишь тогда, когда себя помним – то есть осознаем, что именно образует центр нашей личности. Забывание неминуемо означает некоторый распад, ущербность этой нашей цельности. Очень ярко об этом свидетельствуют различные виды психических расстройств, которые на онтологическом уровне и характеризуются забыванием себя. Например, частичные утраты некоторых осознанных представлений и ориентиров приводят к опять-таки, частичным расстройствам, синдромам и патологиям. Амнезия как полное и абсолютное забывание всех стойких и значимых представлений – необратимый распад личности, строго говоря – смерть, хоть и не физиологическая. Память, таким образом, понимается не просто как отдельная способность психики, но – как та сила, что удерживает в согласии, осознанности и целостности все многообразные силы, порывы и устремления сознания.

А как обстоит дело с забвением бытия на всеобще-историческом уровне? Что утрачивается в данном случае? В первую очередь – единство и непрерывность передачи исторического опыта. Говоря метафорически, в забвении бытия (которое, кстати, интересно коннотируется с современными технократически-глобализационными ориентирами) мы утрачиваем свои “корни”. И исторические, и мировоззренческие. Возвращение назад, к корням, к истокам – очень важная интонация хайдеггеровской философии. Любое почвенничество – как личностно обусловленное (как в случае с воззрениями Хайдеггера), так и общественно-историческое (общая установка, имевшая место быть в Германии в период между двумя мировыми войнами) – не что иное, как попытка преодолеть неотвратимо нарастающее забвение бытия. Но что самое интересное и вместе с тем трагическое, это попытка, заранее обреченная на провал. Так происходит потому, что при утрате памяти, понимаемой как забвение бытия, мы

забываем не только свою исторически-временную природу – но также и нашу онтологически вневременную сущность. Это очень хорошо видно на примере мировоззренческих кризисов, характерных для современной социально-исторической ситуации. Любые громко звучащие (а потому, по Хайдеггеру, неподлинные) призывы вспомнить свое историческое, временное значение – назад, к почве, аутентичному историческому духу нашей общности, к крови, к национальным или этническим основаниям! – неминуемо приводят к тому, что уже не мы определяем собственное бытие – но определяют нас, причем этим занимаются именно указанные судьбические сущности (кровь, почва, дух, нация, этнос, партия...), исторические обличья которых уже явили себя как нечто чудовищное. В стремлении обрести утраченную память, мы отдаемся на откуп «духу времени», «суровым требованиям современности», зачастую даже – просто «реалиям жизни», или же наоборот – стремимся назад, к «исторической памяти» или боремся за восстановление «исторической правды и справедливости», не задумываясь, кто и что нам будет диктовать в этой нашей слепой, без-мысленной, без-думной верности и борьбе. Память хранит наше существо не только в истории, во временности, которая являет нам наше бытие. Она также оберегает способность человека противустать своему времени и собственной интегрированности, подчиненности наличествующему и доминирующему сущему. Возвращаясь к истоку, память хранит мыслимое для мышления. Память – это страж предела бытия и небытия, оберегающий человеческое существо от впадения в полное безмыслие, в не-бытийствование (не следует путать с ничтойствованием!).

Ранее упоминалось симфоническое звучание мысли и бытия. Память как ритмика, образующая гармонию сила – хранит симфоничность звучания мысли, существующей и звучащей-о. И наступающее забвение бытия всегда приносит с собой раз-общенность, дис-гармонию, диссонанс, поскольку теряются скрепляющие основания симфоничности. На смену симфоничности приходит какофония – особо ярко, знакомо и живо, опять-таки, это видно на примере кризисных периодов существования любого общественно-исторического образования (неважно, идет ли речь о локальном этносе или нации, или же об исторической метаформации). В очередном таком забвении область мышления прямо-таки взрывается какофоническим, беспорядочным и болезненным обилием всевозможнейших лжепророков, псевдонаук, шарлатанских религиозных практик, фальшивых мировоззренческих систем, политических идеологий и прочего немыслящего. Мысль вместо того, чтобы звучать-о-бытия, начинает вопить о

нем дурным голосом. Говоря просто, в такие периоды начинается «форменное сумасшествие» (можно добавить – не только «форменное», но и «сущностное»): сошествие с ума, искривление, искажение, рассредоточение того, что должно пребывать в собранном единстве. Забвение бытия, утрата берегающей и собирающей памяти неминуемо ведет к утрате разума и мысли, и вот уж поистине, “сон разума рождает чудовищ”... Память – это страж того, что есть край человека, и недолжно человеку за этот край заступать.

Является ли, по Хайдеггеру, забвение бытия неизбежным, или же это всего лишь некоторое локальное искажение, сошествие с истинного пути, которого могло бы и не быть? Увы, нет. Мы еще-не-мыслим не потому, что недостаточно обращены к данному для мысли – оно само оттягивается, ускользает от нас. Неоднократно в адрес хайдеггеровской философии звучали упреки в мрачновато-наигранной трагичности и нарочитой, чрезмерной драматизации судьбы и места человека в бытии. Действительно, по Хайдеггеру, человеческое существо определено тем, что тяготеет собственным бытием и постоянно стремится от него в забвение, в утрату памяти. Собственно, когда мы говорим, что сущность мышления не принадлежит нам, что мы не-владеем им, то мы утверждаем, что мыслить мы способны только из недостатка, из просвета, из нашего человеческого ничто. Это оборотная сторона всеобъемлющего созвучия мышления и бытия – они тождественны и соотносены в своем существе, но они не суть неразличенная сплошность. Обратная сторона любого нераздельного единства – его неслиянность, и мышление, обрушивающееся на нас как дар нашей вброшенности в бытие – это мышление из разрыва, из разорванности человеческого существа (тут невозможно не вспомнить о гегелевском «несчастном сознании»).

Суммируя сказанное о хайдеггеровском понимании соотношения памяти и мышления, следует вернуться к тексту лекционного курса «Что зовется мышлением?» и отметить еще один момент, существенный для дальнейшего разворачивания данного сказывания.

Мышление со-храняет в памяти то, что дано для мысли. Данное для мысли следует понимать как некий дар, дарение, нисхождение – только тогда мышление есть собственно мышление. Ответ мышления на вот это дарение мыслимого – это благодарность, поэтому мышление в своем памятующем существе – это благодарность. В тексте Мартин Хайдеггер удивительным образом укрепляет и укореняет этот поворот мысли в лингвистической особенности немецкого языка: мышление (*Denken*), память

(*Gedanc*) и благодарность (*Dankbarkeit*) – суть однокоренные слова. Сказывание в языке звучит в бытии, поэтому родство мышления и памяти – изначально.

Ранее нами указывалось, что сошествие с памяти, с ума, утрата собранного мыслящего единства и цельности – приводит к искажению, искривлению, разобщению того, что изначально и сущностно мыслится как необходимо собранное.

Ранее нами проговаривалась принципиальная необходимость противустания, противостояния времени – для возможности *сохранить* в собирающей памяти наше существо. Теперь эта мысль может прозвучать по-новому: все в мире сем так или иначе конечно, временно, все подлежит распаду и тлену. Тленность, разложение и смерть – неизбежный элемент порядка вещей в сущем, точно так же как неизбежен из мира сего грех и ложь. В мире только один «специфический вид сущего» содержит в своей природе некую вне-временную «вертикаль» к Абсолютному, истинному бытию – это человек. Но вне-временная, «вечная» суть человека не дана ему имманентно, она, опять-таки, не есть его свойство.

Мысль-о сущности памяти в своем звучании тут разрастается до невиданной гармоничности и всеохватности: *память есть главный онтологический фундамент и одновременно – цель нашего при-существа*. Все свои творческие силы, все лучшее, что в человеке способно храниться, мы обращаем только лишь на одно – о-существовать себя в мире, зацепиться за некоторую суть, чтобы не быть унесенными всепоглощающим потоком времени, оставить в нем вне-временной след, отзвук некоторого высшего бытия, говоря проще – оставить по себе *память*.

Главная мелодия у немецкого мыслителя относительно памяти – в том, что *память создает, обустроивает, образует внутренний порядок и оберегает мышление*. *Понятое в максимально широком смысле, мышление – всегда памятование, и наоборот*. В разворачивании хайдеггеровской мысли мы завершили наше сказывание фиксацией лингвистического и, следовательно, онтологического родства мышления, памяти и благодарения (*Denken – Gedanc – Dankbarkeit*).

Что обретено нами в искомом созвучии? Почему так важно выявить, вывести в нескрытость память именно как собирающую и сохраняющую существо мышления в цельности и неповрежденности? Да как раз потому, что мышление – по сути своей уязвимо и без-защитно, его цельность и неповрежденность не даны изнутри, имманентно, априори. Мышление, как говорилось вначале, всегда есть мышление бытия. Мы не определяем начало

и способ мышления, мы входим в него, вступаем в некоторое стояние-перед бытием. Это вступление, стояние-перед – максимальная, абсолютная степень раскрытости бытию, незащитности перед ним.

И самое печальное, что мышление, будучи укорененным в бытии, тем не менее, неизбежно пасует перед ним, отступает, обращается в бегство (забвение, ниспадение в безмыслие и греховный распад...). Почему? Да потому что могучее, неисчислимо многообразное сущее и потрясающая универсальность бытия, это сущее единящего – неизмеримо превышает, преобладает, доминирует над мышлением. Нам никоим образом не даны начало и конец бытия, его исходные, главные тайны, мы всей его загадочной мощью тяготимся, мучаемся, терзаемся – и все же обречены быть обращенными на нее. Да, мышление – это всегда мышление-о бытии, это его неизбежное сказывание, вы-звучивание, вос-певание, поэтизация. Но оно всегда было и будет «еще-не», потому что бытие бесконечно сильнее и глубже любого мыслящего обращения на него. Да, мышление и бытие тождественны – тождественны по соразмерности, сопредметности, созвучности, но – никак не тождественны по своей исходной мощи. Перед множественным единством бытия мысль обречена на коллапс, распад, забвение. И, силясь это забвение преодолеть, пытаясь пересечь пропасть между абсолютным и единичным, человек поистине терзает себя, мучается, обрекает себя на *несчастье сознания*. Всепобеждающая сила времени, через которое бытие нам себя и являет, увлекает мышление, срывает его с корней и тащит за собой – туда, в распад, в тлен, в забвение. Именно так и возникает неклассическая философская традиция – в отчаянном отказе разумом объять те исторически-временные катаклизмы, которые на разум обрушиваются. Мысль буквально «терпит поражение», «тонет» в волнах времени бытия. Отступление, убегание, отчаяние, бессилие мысли – это тема философии экзистенциализма, которая видит удел мысли в принятии и переживании этого отчаяния. Мысль, не в силах объять единство, порядок и гармонию бытия, делает необходимый вывод о его абсурдности. Потому-то и экзистенциалы в хайдеггеровской философии столь мрачны и пугающи – потому что максимально интенсивное переживание обрушивающегося, падающего на плечи всей своей тяжестью бытия будет далеко за пределами «зоны комфорта» человеческого существования. Увы, – забвение бытия, грех, зло, распад, коллапс – не субстанциальны, они не имеют собственной природы, они являются неминуемым, неотделимым способом нашего присутствия в мире, поскольку они – то, куда мы бежим, тяготясь собственной сущностью.

И именно поэтому память – не просто «фундаментальное свойство», «определяющий принцип» мышления. Она – *единственный шанс мышления удержаться от неизбежного распада перед ликом бытия, данного для мысли, обращенного к нам*. Память – связующий и сберегающий щит мышления, заслон, стоящий на пути всепоглощающего времени бытия. В памятовании, в напряженном удержании памяти мы обретаем возможность *удерживаться в нашем стоянии-перед бытием*, удерживаться почти «на равных», хотя бы – не отступая в забвение. Экстатичность человеческого присутствия – это наиболее интенсивное *вспоминание* и переживание сущностного, исходного родства нашей единичности с бытийственной абсолютностью.

Мы искали основание созвучности мысли с бытием. Необходимо выявить, что способно ритмизировать, гармонизировать и «упрекраснить» мышление-о. Мысль только тогда удержится в своей сути, когда будет в ладу, в согласии, в соразмерности с данным для мысли. То есть – для мышления необходима некоторая симметрия, равноправность, равновесие между мыслящим и мыслимым, иначе, опять-таки, мышление распадется в без-мыслие под непомерным весом данного для мысли. Подобное «справедливое» равновесие и со-размерие обретается в памяти. Строго говоря, именно память способна воссоздать, при-растить, ос-мыслить бытие. И она это делает в любом нашем человеческом деянии.

Например, нам нужно исполнить некую мелодию на некотором музыкальном инструменте. То есть – мелодия уже есть, она написана, она уже – бытие. И инструмент тоже принадлежит области бытия, он создан. Что нам остается, что нам выпадает в таком случае? Для начала мы вспоминаем гармоничную последовательность звучания мелодии, то есть – обретаем ее категориальную структуру, форму (темп, ритм, длительность) и содержание (порядок и последовательное расположение звуков). Но нам еще необходимо вспомнить и то, каким образом мелодия должна исполняться на данном музыкальном инструменте. И мы вспоминаем (заново обретаем!), какие действия необходимы, чтобы извлечь тот или иной звук, вызываем из памяти технику, потребную для исполнения. Далее, нам нужно помнить, *о чем* звучит мелодия – для чего она создана, какое переживание, событие, мысль, явление она возвещает. То есть мы вспоминаем *настроение* мелодии. Тогда же вспоминаются и все динамические и эмпатические нюансы исполнения – мелизмы, усиления или утишения тона, интенсивность звучания, иначе говоря, памятью создается *характер* мелодии.

И получается, что в простом проигрывании мелодии. (возможно, простенькой и незатейливой!) память создаст новый, ранее небывалый, регион бытия, творчески отражая и развивая уже существующее. И что самое удивительное – вся столь долго нами расписываемая творческая работа памяти происходит не как цепочка мыслительных актов, но моментально, вне времени, зачастую – в момент исполнения самой мелодии, удерживая в единстве огромное количество указанных актов.

Единая, защищающая и творящая сила памяти являет себя нам и в процессе получения философского образования, когда при прочтении первоисточников тебя не покидает чувство, что ты не столько *узнаешь новое* – сколько *вспоминаешь исходно уже известное* тебе... Мышление потому и не плодит химеры, а мыслит бытие, потому что не из-мышляет из себя некоторые связки и скрепы реальности, а *усматривает* их в ней, улавливает, вслушивается, при-поминает реальность...

Контуры всеобщей взаимосвязанности сущего проступают сквозь хаотичное нагромождение вещей и явлений тогда, когда мы способны уловить, удержать и за-помнить, удержать памятью ритм и мелодию созвучия мышления и бытия. Эта мелодия прекрасна, ибо рождена любящим согласием, со-бытием, со-знанием. Потому фило-софия по сути своей всегда стройна, изящна и соразмерна.

1. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. Э. Сагетдинов] – М., Территория будущего, 2006. – 320 с.

Дмитрий Гусев (Орёл)

ИДЕИ АКТИВНО-ТВОРЧЕСКОЙ ЭСХАТОЛОГИИ В ИСТОРИИ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА: О. ПЬЕР ТЕЙЯР ДЕ ШАРДЕН

В истории философской мысли можно выделить мыслителей, чье творчество воспринималось современниками и потомками вне рамок национального контекста философствования, как общекультурное явление. Ярким примером такого рода в истории западноевропейской философии XX века служит личность и творчество о. Пьера Тейяра де Шардена. Многие идеи Тейяра созвучны взглядам русских религиозных философов Серебряного века. Обращение к представленным в творчестве Тейяра идеям

активно-творческой эсхатологии полезно для обсуждения важнейших философских и религиозных вопросов нашего времени.

Основанием для близости взглядов о. П. Тейяра де Шардена и русских религиозных философов (Бердяева, Булгакова, Флоренского, Федотова и др.) на необходимость личности и ее творчества для осуществления конечной судьбы бытия мира является экзистенциально-антропологическая интерпретация общего для европейской культуры христианского наследия.

Еще одним основанием для совпадения их мысли в решении экзистенциально-антропологических вопросов является огромный «коммуникативный капитал» Тейяра. Так, в своей статье «Труды Тейяра де Шардена как инструмент диалога» Лодовико Галлени, подчеркивая уникальный коммуникативный потенциал наследия мыслителя, пишет: «Его научная, философская и богословская мысль очень последовательно прошла многие пути, и некоторые из них открывают диалог не только с современным миром (об этом призывании к диалогу Тейяр говорит на одной из важных страниц своего дневника), но и с другими христианскими конфессиями, другими религиями и культурами, <...> богатство его идей открыто для диалога. И здесь важно подчеркнуть его точки соприкосновения с миром русской культуры» [1, с. 111].

Отношение к творческому наследию Тейяра в Европе претерпело значительную эволюцию: оно включало в разное время неприятие его философско-теологических идей, превращение в «лицо» ноосферного движения, наконец активизацию внимания к его антропологическим идеям. Если по объяснимым цензурно-идеологическим причинам в 1970-1980-е годы российский читатель не имел доступа к тем ключевым работам Тейяра, которые выражали его позицию по вопросам религиозного характера (хотя, например, публикация в СССР «Феномена человека» произошла на три года раньше, чем в Италии), то сегодня на русском языке уже появились многие из его работ. Среди исследований, посвященных его творчеству, наиболее фундаментальным является книга Светланы Семенович [2]. В ее исследовании тема диалога мысли Тейяра с идеями русских религиозных философов XIX-XX веков является одной из ключевых.

Причиной сохраняющегося интереса к наследию Тейяра в первую очередь является острота и актуальность его идей на фоне проблем дегуманизации потребительского общества («антропологической катастрофы» современной цивилизации), нарастания угроз природных и техногенных катастроф, значительного повышения темпа жизни; политической, экономической, социальной и экологической нестабильности.

Поэтому важнейшим направлением всего творчества для Тейяра стала борьба против остро ощущаемой угрозы разложения начал культуры, общества и человека. Мыслитель многократно обращается к теме убывания в человеке человеческого, разрушения онтологической целостности природы личности. Тейяр предсказывал многие причины движения современной цивилизации в направлении антропологической катастрофы.

Тейяр де Шарден рассматривает в качестве необходимой предпосылки любого творчества человека в сфере культуры его эсхатологическую направленность. Обосновывая в контексте эсхатологии ценность творчества, Тейяр писал в «Божественной среде»: «Ни один человек и мизинцем не пошевелил бы ради самой пустячной работы, если бы им не двигало более или менее смутное убеждение, что хотя бы в самой малой степени (или по крайней мере косвенно) он трудится над возведением чего-то Окончательного...» [3, с. 23-24]. Эсхатология Тейяра предполагает включение личного творчества в эволюцию мира, в целостную эсхатологическую перспективу. Реализация творческого потенциала личности рассматривается с одной стороны как необходимое условие для осуществления эволюции мира в эсхатологическом смысле, и с другой стороны творчество человека получает эсхатологическое обоснование. Постоянным рефреном мысли Тейяра является следующая максима: активность человека приобретает экзистенциальную ценность лишь в перспективе вечности, как творчество «навсегда», окончательное творение. Отказ от веры в эсхатологическую ценность результатов усилий человека непоправимо снижает его способность действовать [3, с.24]. Тема высшей ценности результатов творчества человека в мысли Тейяра продолжает развитие в размышлениях о смерти. В «Человеческой энергии» Тейяр пишет о невозможности соединения сознательной активности человечества, его мысли и перспективы тотального уничтожения, смерти. Их соединение в одном эволюционном потоке вызывает фундаментальный конфликт. Этому положению созвучна в русской религиозной философии Серебряного века мысль Бердяева, который вслед за Федоровым писал о принципиальной несовместимости творчества и смерти в эсхатологическом контексте.

Как и Бердяев, Тейяр осуществляет активно-творческую интерпретацию эсхатологии, которая выводит ее за узкие рамки традиционной картины конца света. Тейяр выдвигает на первый план тему цели жизни человека и его активную роль в процессе завершения творения мира: «Итак, цель жизни каждого человека состоит не в одном лишь послушании и покорности. С их помощью он должен создать, начиная с

наиболее природной своей сферы, некое творение, «деяние», куда войдет частица всех элементов Земли. Он созидает свою душу на всем протяжении своего земного существования, и в то же время он участвует в другом созидании, в другом «деянии», которое бесконечно превосходит перспективы его личного становления и вместе с тем направляет их, тесно с ними переплетаясь в становлении мира» [3, с. 28-29]. Сам человеческий мир в структуре Вселенной по мысли Тейяра представляет собой область непрерывного духовного преображения [4, с. 97]. Индивидуальные усилия личности слагаются в сумме в процесс окончательного одухотворения мира. Тейяр акцентирует момент включенности личного творчества в эволюцию мира, творческая активность человека приобретает космический масштаб и становится основой формирования сферы межличностной общности, единства людей. В «Феномене человека» Тейяр писал: «Выход для мира, двери для нашего будущего, вход в сверхчеловечество открываются вперед и не для нескольких привилегированных лиц, не для одного избранного народа! Они откроются лишь под напором всех вместе и в том направлении, в котором все вместе могут соединиться и завершить себя в духовном обновлении Земли» [4, с. 357]. Но «чтобы соединиться, для начала необходимо стать – стать самим собой, насколько это возможно. Поэтому развивайте себя, овладевайте миром для того, чтобы быть» [3, с. 62-63]. Таким образом, человек может реализовать свою роль в мире лишь через полноту самореализации личности. Преодоление разобщенности в обществе, разобщенности человека и природы, полноценное включение человека в межличностный диалог с другим человеком возможны лишь при условии самореализации личности.

Следующая мысль Тейяра усиливает, обогащает идею об эсхатологической природе любого подлинного творчества. По Тейяру, эсхатологический характер носит любая осознанная человеком деятельность как приближение к предельной цели – завершению мира. Эсхатология составляет предельный, глубинный смысл любой деятельности: как и для Бердяева, для Тейяра Царство Божие создается из всех сфер человеческой жизни [3, с. 38]. Поэтому сам объект труда в любой сфере человеческой жизни становится средством, открывающим путь к подлинной самореализации личности [3, с. 30]. Это утверждает экзистенциальную ценность труда, что так диссонирует с мировоззренческими установками общества потребления. Тейяр развивает идею ответственности личности за собственную жизнь и ее содержательное наполнение. Эта ответственность означает необходимость предельного напряжения духовных сил, которое

ведет к самореализации личности. Человек может реализовать свою роль в мире лишь через полноту реализации собственной личности. Самореализация личности возможна лишь в ситуации предельной духовной напряженности. Поэтому истинная эсхатология происходит в личности и через личность. Смысл жизни человека проявляется на пределе напряжения его личностных сил. Этот предел имеет эсхатологическую перспективу, которая позволяет сфокусировать духовные силы человека. Тейяр вновь и вновь подчеркивает необходимость предельной напряженности человеком своих сил: «Я могу ежемгновенно исполнять волю Божию (в той форме, в какой я ее воспринял) лишь на пределе своих сил, там, где моя деятельность, устремленная к совершенствованию жизни <...>, постоянно уравновешивается противоположными силами, которые пытаются остановить или низвергнуть меня. Если я не сделаю все, что в моих силах, чтобы продвинуться вперед или оказать сопротивление, я не достигну желанной точки» [3, с. 61-62].

Тейяр де Шарден, как и русские религиозные философы Серебряного века (Бердяев, Булгаков, Федотов и др.) усиливает в эсхатологии ее позитивную составляющую, мотивы ожидания преображения мира. Впечатление, что «... Царство Божие не может прийти без похоронной печали, без постоянного противодействия человеческим силам и стремлениям, без покаяния их...», по мнению мыслителя, ошибочно. В то же время катастрофизм эсхатологии не исключается полностью. В примечании французского издателя «Божественной среды» приводятся строки письма о. Тейяра его другу, о. Огюсту Валансену «Я по существу допускаю, что завершение мира состоится лишь через смерть, некую «ночь», возврат, изменение центра и почти обезличивание...» [3, с. 62]. Но прежде всего эсхатологический финал мыслится Тейяром как проявление истинных свойств бытия и завершение Божественной Среды. Эсхатология для Тейяра означает завершенность и создает возможность смысла для бытия. Бесполезны попытки предвидеть время и характер эсхатологического финала, но его необходимо ждать: «Ожидание – напряженное, всеобщее и действенное ожидание конца мира, т.е. Исхода от мира, - это главное дело христиан...» [3, с. 127], и, далее: «Именно сконцентрированность наших желаний должна вызвать Парусию» [3, с. 128]. Таким образом, эсхатология ориентирует человека на существование трансцендентного измерения мира.

Эсхатологическая цель по Тейяру – точка Омега, в которой суммируются «в своем совершенстве и в целостности большое количество сознания, постепенно выделяемого на Земле ноогенезом» [4, с. 374]. Ее

характеристики – «автономность, наличность, необратимость и, <...> в конечном счете трансцендентность» [4, с. 386]. Движение к ней представляет переход жизни из состояния относительной необратимости в состояние абсолютной необратимости. Это завершение и заключительная фаза феномена человека. Конец света невообразим, но по мысли Тейяра мы можем предвидеть значение и очертить формы эсхатологического финала. Основанием нашего предвидения является незаменимость личности в процессе преображения мира. Приближение эсхатологического финала проявляется возрастающим давлением на будущность усиливающейся ноосферы. Тейяр писал: «Конец света – внутренний возврат к себе целиком всей ноосферы, достигшей одновременно крайней степени своей сложности и своей сосредоточенности. Конец света – переворот равновесия, отделение сознания, в конце концов достигшего совершенства, от своей материальной матрицы» [4, с. 402].

И далее, Тейяр высказывает два предположения о состоянии мира при приближении к финалу. Первое предположение – (надежда-идеал «мирного», некатастрофического эсхатологического сценария) – это минимизация зла, мирный характер завершающей конвергенции. Иное, противоположное оптимистическому сценарию предположение Тейяра: по мере приближения к конечной точке зло в мире также возрастает и достигает к финалу максимального уровня. Происходит «последнее разделение» ноосферы на две зоны – зону мысли и зону любви, последняя из них определяется готовностью «сделать шаг» за пределы себя, в другое. В будущность одновременно поднимаются, как писал Тейяр, три кривые – 1) неизбежное убавление органических возможностей Земли; 2) внутренний раскол сознания, все более разделяющегося к двум противоположным идеалам эволюции; 3) «положительное привлечение центром центров тех сердец, которые обратятся к нему» [4, с. 405]. Кончина Земли происходит в точке пересечения этих трех кривых, достигших своего максимума: «Смерть материально исчерпавшей себя планеты; разрыв ноосферы, разделившейся по вопросу о форме, в которую необходимо облечь свое единство, и одновременно ... освобождение того процента универсума, который сумеет сквозь время, пространство и зло тщательно синтезироваться до конца». Тейяр противопоставляет идее бесконечного прогресса идею экстатического финала. Этот финал предваряется, по выражению С. Семенович, картиной окончательной метаморфозы ноосферы, аккумуляции ноосферной силы накануне конца [2, с. 432].

Эсхатологическое миропонимания является основной тональностью работ Тейяра. Своеобразное рассмотрение Тейяром проблем значения личности в конечной судьбе бытия, обоснования ценности творчества в процессе эволюции мира демонстрирует прочтение в новой социокультурной ситуации идей патристического наследия. Христоцентризм является основным принципом эсхатологической системы Тейяра, его проекта эволюции возрастания к Омеге в масштабе всего человечества. Христос является центром центров и соединяющим началом Плеромы (полноты бытия). В понимании Тейяра Плерома рассматривается не как точка схождения линий развития бытия, а как «центр излучения энергий» [3, с. 95], которые в конечном счете пронизывают все сферы бытия.

Актуально ли обращение к эсхатологии Тейяра сегодня? Тема конца света стала информационным продуктом массовой культуры, она многими воспринимается вне рамок научного дискурса. Существуют оценки, что и в современной философии, как и в теологии, интерес к эсхатологии снижается. Уверен, идеи активно-творческой эсхатологии, которые развивал Тейяр, сегодня особенно актуальны и востребованы. Ведь эсхатологическое сознание парадоксальным образом может принять две противоположные формы. С одной стороны, утрата смысла бытия, обреченного на тотальное уничтожение, ведет к бегству от реальности и отказу от социокультурной активности. Но с другой стороны, небытию может противостоять только творчество человека и его усилия. Угроза небытия требует от человека предельной напряженности духовных усилий, выхода за пределы его внутреннего мира, участия в преобразовании и одухотворении реальности. Бытие личности и культуры приобретает повышенную ценность в перспективе ее утраты. Такая эсхатология придает смысл не только мировому историческому процессу, но и всем, даже внешне незначительным, элементам этого процесса. Эти элементы тоже вносят свой необходимый вклад в конечный смысл истории, в ее результаты. И от действий человеческой личности такой итог зависит в огромной степени. Поэтому для мыслителя столь велика творческая ответственность человека в масштабе всего мира. Мысль Тейяра ведет человека не к уходу от социальной жизни и индивидуального творчества в сфере культуры, она их реабилитирует и оправдывает. Философское осмысление темы эсхатологии, осуществленное Тейяром, позволяют подойти к ней именно как к философской проблеме. Его идеи позволяют не только развить и конкретизировать саму концепцию эсхатологии, но и увидеть те

принципиально важные проблемы бытия личности, которые и сегодня заслуживают самого пристального внимания.

1. Галлени, Л. Труды Тейяра де Шардена как инструмент диалога // Наука и вера в диалоге. – СПб: Изд-во СПбГУ, 2007. – 286 с., сс. 103-119.
2. Семёнова, С.Г. Паломник в будущее. Пьер Тейяр де Шарден. – СПб: РХГА, 2009, 672 с..
3. Тейяр де Шарден, П. Божественная среда // Тейяр де Шарден, П. Феномен человека. – М.: АСТ, 2002. – 553 с., сс. 7-132.
4. Тейяр де Шарден, П. Феномен человека // Тейяр де Шарден, П. Феномен человека. – М.: АСТ, 2002. – 553 с., сс. 133-430.

Елена Герасимова (Нежин)

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ЗАЗЕРКАЛЯ

(Еще несколько слов о взаимоотношении «палача» и «жертвы»)

1. Введение. Фашизм и вопрос о сущности человеческого Бытия.

В своей небольшой статье под названием «Размышления о палаче и жертве» Жорж Батай пишет – «...палачи суть наши подобия» [2, с. 266]. Тем самым он, конечно же, вновь разделяет их, палачей, представляющих собой как бы завершенное нечто, и нас самих, жертв, которые как бы в большей или меньшей степени лишь затронуты оным. И вместе с тем, он настаивает и на некоторой общности между ними или, скорее, на какой-то присущности «жертве» того, что обычно противопоставляется ей в качестве «палача». Однако при этом он ничего не говорит нам о том, на чем же основывается их сходство, и тем более о том, вследствие каких причин оно могло бы быть развернуто до абсолютного тождества. Одним словом, он только в очередной раз заставляет нас усомниться в правильности привычного диалектического разделения того, что обозначают слова «палач» и «жертва», на диаметрально противоположности, и, как и многие другие исследователи этой сферы, снова подводит нас к вопросу о том, кем или, может быть, чем является палач?

Я думаю, что наиболее точный ответ на этот вопрос дает, конечно же, тот опыт, который фашизм навязывал всем тем, кого хотел подчинить своей власти, и, прежде всего – заключенным концлагерей. Бруно Беттельхейм,

немецкий психолог и бывший узник исправительного лагеря, анализируя его, главным образом, как высокотехнологичную машину, безотказно действующую в направлении полного изменения личности, в качестве одного из основных ее элементов вычленяет так называемый феномен «последней черты». Для того чтобы его продемонстрировать, он приводит один из примеров лагерной жизни. Однако прежде чем его воспроизвести, мне хотелось бы подчеркнуть, что технология, использованная в этом случае, применялась фашистами повсеместно и всегда давала ожидаемый результат – именно потому, что такова ее суть.

Итак: «Однажды эсэсовец, надзиравший за командой заключенных-евреев, обратил внимание на двоих, которые, по его мнению, «сачковали». Он приказал им лечь в канаву, вызвал заключенного из работавшей неподалеку команды поляков и приказал ему закопать провинившихся живьем. Стшаска (так звали поляка), окаменев от ужаса, отказался подчиниться. Эсэсовец принялся его избивать, но Стшаска упорно отказывался. Тогда в бешенстве эсэсовец приказал им поменяться местами. Теперь те двое получили приказ закопать поляка. В смертельном страхе, надеясь избежать своей участи, они стали бросать землю на своего товарища. Когда голова Стшаски уже была еле видна, эсэсовец приказал им остановиться и выкопать его обратно. Евреям снова было приказано лечь в канаву, и на этот раз Стшаска подчинился, – возможно, из-за того, что они согласились его закопать, а, может быть, надеясь, что их тоже пощадят в последнюю минуту. Но на этот раз помилования не последовало, и эсэсовец притоптал сапогами землю над головами жертв. Когда пять минут спустя он приказал их отрыть, один был уже мертв, а другой умирал, и обоих отправили в крематорий».¹

Сразу же после описания этого эпизода Беттельхейм переходит к выводам, подкрепляя их фактами, демонстрирующими окончательный результат концлагерных технологий. Он пишет: «Психические изменения, происходившие со всеми «стариками», формировали личности, способные и желающие принять внушаемые СС ценности и поведение, как свои собственные». И немного далее: «В 1938 году в лагере я опросил более ста «стариков»-политзаключенных... На вопрос, приняли ли бы они участие в войне других государств против нацизма, только двое четко заявили, что каждый, сумевший выбраться из Германии, должен бороться с нацизмом, не

¹ Данная цитата взята из книги Бруно Беттельхейма «Люди в концлагере». Она не была издана в СНГ, но ее перевод был распространен в Интернет и, в частности, есть на сайте http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Chem/05.php

щады своих сил. Почти все заключенные, исключая евреев, верили в превосходство германской расы. Почти все они гордились так называемыми достижениями национал-социалистического государства...».¹

В свете всех этих данных мне кажется очевидным одно: фашизм с непреодолимым, почти маниакальным упорством снова и снова ставит все тот же самый вопрос – способен ли человек, будучи жертвой, *несмотря ни на что* до конца утверждать себя в качестве *Жертвы*, то есть того беспредельно избыточного существа, чье Бытие безусловно осуществляется только как *Дар*, или же существуют какие-то обстоятельства, в которых он обязательно обнаружит свое естество палача? Более того, весь ход анализа Беттельхейма, равно как и все те документальные свидетельства, которыми мы сейчас об этом располагаем, указывают на то, что главная цель тоталитарного предприятия как раз и заключается в том, чтобы *во что бы то ни стало* доказать: при определенных условиях трансформация жертвы в палача неизбежна. Одним словом, фашизм как никакое другое явление этого мира вплотную подводит нас к вопросу о сущности человеческого Бытия и, хотим мы того или нет, навязывает нам негативный ответ.

2. По эту сторону зеркала: Бытие как невозможный Дар, жертва и Жертва.

В самом деле, ведь, *в конце концов*, Стшаска все-таки закопал живьем тех двух несчастных евреев и тем самым обрек их на жуткую смерть. Мог ли он поступить иначе? Конечно – мог. Собственно говоря, он и поступил иначе. Не следует забывать о том, что первоначально он ответил на требование эсэсовца это сделать безапелляционным отказом. Более того, несмотря ни на какой риск и вопреки какой бы то ни было опасности – а он не мог не понимать, чем чревато его неповиновение, – Стшаска проявил столь недюжинное упорство, что тем самым довел эсэсовца до бешенства. Вполне очевидно, что его непреклонность черпала силы в безусловной утвердительности добра, никак не зависящей от того, *что* собой представляли те парни, ради которых оно совершается, и, соответственно, в безоговорочном неприятии зла, *полностью* сконцентрированном в эсэсовце, который ему приказывал их убить. И это значит, что Стшаска действовал, руководствуясь *однозначными* ориентирами, заданными сводом *подлинно абсолютных* ценностей, укореняющимся, в свою очередь, в *уникальной данности жертвоприношения* и, как следствие, во *всеобщей сущности Жертвы*.

¹ См. там же.

Действительно, поскольку человек располагает всего лишь *одной* жизнью, которая дана ему как дар, являющийся незаменимой *основой* любых возможных даров, в подлинном смысле он жертвует ею только *один* раз и таким образом, навсегда оставляя в мире *все* бесконечное многообразие отведенных ему даров сразу, приносит тот *Дар*, который, в сущности, *невозможен*. И это говорит о том, что *жертва*, исчерпывая себя в мгновение смерти *целиком* и вместе с тем развертывая из пункта, находящегося за ее пределом, *всеобъемлющую* силу самой себя как *Жертвы*, тем самым на деле укореняет *реальность Бытия*. А потому – ни что иное, как *возобновление* этого единственного раза *любим* человеком как раз и является залогом неперменного воссоздания *каждой жертвы в качестве Жертвы* и осуществления *бытия в качестве собственно Бытия*. Что и подразумевает, в конечном счете, основной христианский императив – пожертвуй, если того требуют обстоятельства, своим бранным телом, но ни в коем случае, идя у него на поводу, не ставь под угрозу спасение собственной бессмертной души.

И Стшаска без малейших колебаний ему следует, демонстрируя полную готовность здесь и сейчас умереть. Однако, начиная с того момента, как первый ком земли падает на его все еще живое тело, поскольку по приказу эсэсовца на сей раз в канаве оказался он сам, все меняется. Следует задаться вопросом: почему, например, этих провинившихся евреев нельзя было просто убить? Почему нельзя было просто убить отказавшегося подчиниться Стшаску? Почему так важно было непременно закапывать их *живьем*, а потом откапывать? На мой взгляд, дело здесь, конечно же, в том, что главная цель эсэсовца, как и вообще всех фашистов, состояла вовсе не в физическом уничтожении собственных жертв, а в их *радикальном обращении*. То есть, в действительности, им нужно было как раз не столько их тело, сколько именно то, что принято понимать под словом «душа».

3. В подземелье: редукция к изъятому телу, материя и форма

Я думаю, что в тот момент, когда комья земли с лихорадочной поспешностью полетели в тело Стшаски, который ни секунды не размышляя поставил на кон свою собственную жизнь, он должен был испытать сокрушительное потрясение поступком евреев, *ни один* из которых *даже не попытался* протестовать. И тотчас же вслед за этим его должен был охватить панический ужас, многократно превышающий обычный животный страх. И, наконец, на него должно было нахлынуть душераздирающее и безысходное отчаяние. Одним словом, он, вероятно, почувствовал как раз все то, что, по

прихоти эсэсовца, и должен был почувствовать человек, *оставленный один на один с непроходимой определенностью собственного тела, которое в то же время является насквозь пронцаемым для беспредельной стихии неминуемой смерти*.

Скорее всего, в те минуты, когда земля постепенно покрывала все его существо, Стшаска неизбежно должен был прочувствовать, что никакие сокровища духа теперь уже не смогут его спасти, поскольку *ни в ком* из его товарищей не блеснула даже искра повторения исходной Жертвы. А значит – *на самом деле нет никакой Жертвы вообще*. Что, следовательно, никакие сокровища духа, утверждая которые он без колебаний пожертвовал собственной жизнью, не имеют *в принципе* ни малейшей ценности и ни малейшего значения. А потому – *его жертвоприношение изначально не несло в себе никакого смысла*. И, исходя из этого, в результате он непременно должен был прочувствовать, что *отныне и до конца он есть всего лишь это тело, а вся его жизнь, поскольку теперь она сводится исключительно к телу, дана ему только как смерть этого же самого тела*. Однако после этого он не мог не пойти далее и не обнаружить, что в то же самое время *он есть ни что иное, как именно то тело, которое – как раз постольку, поскольку оно было безвозвратно предано смерти, – больше не является его собственным телом, но уже безраздельно принадлежит Другому*. И, наконец, он не мог не прийти к тому, что в силу всего этого *он есть не более чем просто «жертва», чья жизнь, поскольку она вообще изначально и сводится к телу, полностью отдана на произвол другого*.

В общем, я считаю, что ритуал погребения заживо был направлен, конечно же, вовсе не на то, чтобы убить человека каким-то особенно зверским способом, и даже не столько на то, чтобы таким образом *напугать его до смерти*, но, в основном, на то, чтобы, *разместив его между жизнью и смертью и погрузив его в лоно смерти руками его же товарищей, довести его до последней крайности в качестве жертвы и Жертвы или свести его собственно к телу и включить в него, соответственно, как Другого, так и другого в качестве превращенной формы ее же самой*. То есть, во-первых, на то, чтобы, прежде всего нивелировав его как *субъекта, жертвующего собой ради своего другого*, и тотчас представив его в качестве *объекта, жертвуемого своим в качестве чужого другого*, тем самым *отторгнуть его от Жертвы*, а значит – и *от непосредственной данности собственно Бытия*, и зародить в нем идею *пагубности самопожертвования вообще*, а значит – *поколебать его в собственном бытии как жертвы*.

А, во-вторых, на то, чтобы, сведя его целиком исключительно к телу, которое из-за чужого другого исчезает в немислимой очевидности смерти, по мере того как вся его жизнь поглощается ее неотвязным присутствием в качестве иного Другого, вместе с тем отделить от него и само это тело и, как следствие, до конца исчерпать и его самого. Все это значит, что, в сущности, он был направлен на то, чтобы, вписав человека посредством другого в границы тела, распахнутого навстречу смерти, и таким образом подведя его в качестве жертвы и Жертвы к пределам его бытия, — где он сам как субъект, обращаемый внутрь себя как объекта, неуклонно становится лишь просто «жертвой» — пустой формой его как бы мертвого тела, и где это все же живое тело является только инертной материей или безвольным объектом иного Другого, данного как абсолютный субъект,¹ — впоследствии окончательно подчинить жизнь всего его тела Другому и, подтолкнув этот новый объект к неизбежному выходу из себя в качестве субъекта, представить его самого как другого.

4. По ту сторону зеркала: иллюзорный характер двойственности, часть и Целое

Итак, в самый последний момент, когда дневной свет должен был навсегда померкнуть над головой Стшаски, эсэсовец приказывает евреям выкопать его обратно и снова лечь в канаву, а Стшаске — опять — их закопать. Стоит ли задаваться вопросом о том, почему он и в этот раз не поступил иначе? Для меня ответ очевиден — потому что не мог. Дело, прежде всего, в том, что теперь он был вынужден действовать в принципиально новой системе координат, являющейся, на первый взгляд, разительной противоположностью той, в которой он до сих пор безошибочно находил самого себя. Во-первых, отчасти причиной его смерти, казавшейся совершенно неотвратимой, должны были стать его же собственные товарищи, чего он от них никак не мог ожидать. А, во-вторых, своим нечаянным возвращением к жизни он был обязан ни кому иному, как тому же самому эсэсовцу, который до этого времени был для него несомненным олицетворением зла.

Действительно, изначально сам Стшаска, в своей готовности к жертве, выдвинулся навстречу смерти, будучи всем своим существом на стороне тех двух несчастных евреев, а вместе с ними — всех и всяческих жертв, и, соответственно, целиком по ту сторону как от этого фашиста в частности, так и от каких бы то ни было палачей вообще. Однако

¹ Данное состояние расщепления сознания и тела и их полной автономии друг от друга детально описано, в частности, в рассказе Ж.-П. Сартра «Стена».

впоследствии его тело, вне зависимости от него самого, было подвергнуто воскрешению будто бы по ту сторону от его уже бывших товарищей, которые неожиданно согласились выполнить роль палачей, и, соответственно, как бы на стороне эсэсовца, который внезапно явил себя в роли спасителя. И это свидетельствует о том, что вопреки его воле следствием первоначального сопротивления Стшаски эсэсовцу стала не якобы полностью предрешенная смерть его самого как жертвы на территории собственно Жертвы, но, совершенно наоборот, ошеломляющее обретение жизни им же самим исключительно в качестве тела, свершившееся на территории палача. Иными словами, наперекор устремлениям Стшаски его же тело, а вслед за ним и он сам, ровно в той мере, в какой он был сведен собственно к телу, в каком-то смысле уже претерпели решающее вытеснение за «последнюю черту», которое началось еще с первым комом земли, упавшим на это тело, и завершилось в тот миг, когда был отдан приказ его откопать.

По сути, и мнимое погребение этого тела, и его явное возвращение к жизни состоялись в искусственно созданном мире, обратном по отношению к тому, в котором Стшаска как целое находился до этого, или, как я бы сказала, в зазеркалье. Однако при этом реальный мир, — а вместе с ним и та подлинная система ориентиров, в которой он сам, воспротивившись убийству товарищей, по приказу эсэсовца оказался в канаве, — разумеется, не прекращал существовать. В результате чего все «элементы» сложившейся ситуации оказались крайне двусмысленными. Так, несмотря на то, что для Стшаски как целого в рамках реальной системы координат эти двое евреев, которые безропотно выполнили приказ и тем самым его безотчетно предали, по-прежнему оставались жертвами, для его тела, которое было ими по-настоящему похоронено, а значит — и для него самого как именно этого тела, внутри иллюзорного мира они не могли не предстать исключительно в качестве палачей. Наряду с этим, невзирая на то, что для Стшаски в действительности этот эсэсовец являлся не более чем палачом, для его тела, в которое он в самом деле вдохнул как бы новую жизнь, а значит — и для него самого в качестве этого тела, в рамках заново обретенного мира он не мог не предстать исключительно в виде спасителя.

Между тем, нетрудно заметить, что, поскольку еще в исходной системе координат эсэсовцем был поставлен вопрос именно о жизни и смерти Стшаски как целого, вроде бы исключаяющий вероятность двойственного ответа, поступок евреев, совершенный без отклонений от одного из двух предусмотренных смыслов, оказался ни чем иным, как

способом перехода от реальности Стшаски как целого сквозь реальность Стшаски как тела или целого в качестве части, к реальности собственно тела как части¹ и, соответственно, к иллюзорной реальности части в качестве целого, а значит – не только способом видимого удвоения всей реальности, но и способом укоренения иллюзорного мира части как реального мира собственно целого. В результате чего внутри этого мира те же самые «элементы» обрели иллюзорную однозначность.

При этом ровно настолько, насколько реальным и недвусмысленным изначально был факт погребения Стшаски руками товарищей, то есть – факт разрушения целого наряду с сохранением целого в качестве части, а также редукцией этого целого в качестве части собственно к части и, соответственно, обращением этой части исходного целого непосредственно в целое, ровно настолько же недвусмысленным и подлинным должен был показаться впоследствии факт его возвращения к жизни по воле эсэсовца, то есть – факт воскрешения целого в качестве части, пораженного полной редукцией к части, и, соответственно, превращения части исходного целого непосредственно в целое, между тем упраздняющий как реальность сам факт неминуемой гибели целого в качестве части, а значит, тем более, и свою же реальность как факта действительного возрождения собственно целого. И это указывает на то, что в основе заданной таким образом иллюзорной модели мира, первоначально укореняемой непосредственно в теле как значимой части и, в свою очередь, укореняющей его в качестве всеобъемлющей формы исходного целого, лежала реальность того и иного другого, то есть, по сути, отдельных частей безграничного Целого, представленная в каждом случае только в качестве

¹ На мой взгляд, в основе любого акта насилия лежат одновременно два момента – во-первых, момент изъятия тела с целью причинения ему невыносимых страданий, а, во-вторых, момент редукции человека собственно к телу. И именно это совпадение изъятия и редукции как раз и приводит к подлинной катастрофе сознания, которое, утрачивая привычную для него опору, как бы проваливается в пустоту, в то время как из недр тела вырываются на поверхность сокрушительные аффекты. То есть, оно производит как бы оборачивание сознания в безграничную сцену разгула стихии немислимого или непосредственно в бессознательное, в результате которого сознание оказывается, по сути, потусторонним для самого тела.

Все это означает, что, говоря о редукции человека, схватываемого в аспекте собственной телесности, к изъятию телу или же о сведении целого в качестве части собственно к части, я подразумеваю, прежде всего, охватывающее его состояние бессознательного аффекта, детально проанализированное, в частности, Жаном-Франсуа Лиотаром в работе «Хайдеггер и евреи». [3, с. 25-69] Пожалуй, нет нужды особо подчеркивать то, что тело в данном контексте понимается не только и не столько как физическая реальность, то есть как собственно тело, сколько как силовая среда или само по себе бессознательное.

формы другого. А потому – все ее явные ориентиры, однозначность которых исчерпывалась лишь формой, силой навязанной телу, на деле вели его к содержанию, полностью противоположному ей самой.¹

Действительно, будучи в принципе установленной вследствие низведения жертвы как Жертвы руками другого до уровня только лишь просто «жертвы», то есть – пустой формы целого в качестве части, растворенного в как бы мертвом теле как части, а значит – вследствие превращения изначально по воле чужого другого этого все же живого тела как части исходного целого в качестве некой инертной материи и в того, и в иного Другого как собственно целое, эта система координат также предполагала возникновение свода якобы абсолютных ценностей, венцом которого не могла не стать безупречно чистая Форма, парящая над бескрайней девственной пустотой. Однако поскольку она представляла собой результат окончательного сведения посредством фигуры «предателя» всей полноты реального Целого в качестве собственной части к как бы мертвому телу, а в сущности – к потусторонней ему и насквозь иллюзорной части, и, соответственно, произвольного произведения посредством фигуры «спасителя» из все же живого тела как подлинной и непосредственной части исходного Целого совершенно формального Целого, эта модель мира на деле оказывалась осуществлением крайнего случая релятивизма, втуне подорванного невозможной нехваткой реального Целого, а потому – для воспроизводства себя как собственной части этого Целого, бытующей в качестве иллюзорного Целого, – предзаданного на поглощение изначально Целого в качестве множества множеств частей.

Из этого следует, что заключительный жест эсэсовца или сам акт возвращения к жизни Стшаски, стал, в свою очередь, способом замещения лишь условно реальной и частной фигуры «предателя», посредством которой он первоначально как целое в качестве части, заключенное в собственной части, и, соответственно, часть исходного целого, обращенная в иллюзорное целое, был вытеснен на изнанку реального Целого, – полностью иллюзорной и псевдо-всеобщей фигурой «спасителя», посредством которой впоследствии он как целое в качестве части, поглощенное собственной частью, и, соответственно, часть исходного целого, превращенная в иллюзорное целое, был включен уже в иллюзорное

¹ Идея дезориентации также была выдвинута Аленом Бадью в ходе семинара, посвященного философии Платона и проведенного им в Париже в 2008 году. При этом речь шла о дезориентации собственно мысли, вследствие которой, как я бы сказала, пришедшая человеку в голову мысль в действительности является не его собственной мыслью, но мыслью другого.

Целое.

И это значит, что таким образом он оказался ни чем иным, как *способом неуловимой подмены «оснований» существования Стпашки как целого в качестве части, изначально укорененного только в реальное целое или Целое в качестве части, и тем самым являвшегося непосредственным осуществлением собственно Целого. Так, в силу того, что в момент погребения сам он как целое в качестве части подвергся тотальному погружению в как бы мертвое тело как целиком отделенную часть и, замкнутый в этой насквозь иллюзорной части реального Целого, был исчерпан крайней нехваткой собственно Целого или видимой пустотой, само его все же живое тело в качестве неотъемлемой части исходного целого и, соответственно, подлинной части реального Целого было предзадано к полному претворению заключенного в нем избытка исходного Целого в чистую Форму, а потому – до конца состоялось как новое иллюзорное целое.^{1, 1} В результате чего, в момент воскрешения он как целое в*

¹ В этом месте мы подошли вплотную к проблеме, которая с точки зрения Алена Бадью является для французской философии XX века ключевой, представляя собой как точку пересечения двух ее основополагающих направлений, поскольку она в равной степени образует ядро каждого из них, так и пункт их поляризации, поскольку именно сообразно способам ее решения они и расходятся. В своем докладе под названием «Панорама современной французской философии», сделанном в Буэнос-Айресе в 2004 году, он, отталкиваясь от классической терминологии, обозначил ее как проблему субъекта, уточнив при этом, что во французской философии это место занимает бессознательное Фрейда, и сформулировал ее так: «Как существование может быть носителем концепта, как нечто может быть сотворено исходя из тела...» (См. Alain Badiou, «Panorama de la philosophie française contemporaine», на сайте <http://www.lacan.com/badfrench.htm>: «...c'est la question du sujet. ...On peut définir ainsi le sujet, pour la philosophie française. Or, en certain sens, l'inconscient de Freud occupe cette place... Comment une existence peut-elle porter un concept, comment quelque chose peut-elle être créée à partir d'un corps, c'est la question centrale...».)

Я бы сказала, что, в сущности, речь идет о проблеме происхождения символической формы или *формы вообще*, и, в соответствии с заданным контекстом, в общем, сформулировала бы ее примерно так: *принимает ли Целое форму части или же это часть придает форму Целому*. На первый взгляд кажется, что применительно к рассматриваемой здесь ситуации гораздо естественнее было бы сказать «Целое, будучи сведенным к части, воспроизводит себя в качестве формы части». Однако из этого следовало бы, что *часть уже обособлена в качестве части и имеет определенную форму*, которая, в свою очередь, детерминирует существование Целого. То есть, в самом конечном счете, это бы означало, что *Бытие дано как бытие чистой Формы*, которая есть ни что иное, как *знак пустоты в качестве собственно Бытия*. Иными словами, это бы означало, что необходимо принять наличие формы как *данность*, а не как *произведение*, а попросту – постулировать ее. Что, конечно же, с моей точки зрения, оказалось бы просто *воспроизводством состояния зазеркалья в виде философии зазеркалья*.

Поэтому мне кажется более продуктивным принять как раз обратное – «часть, вобравшая целое, претворенное ею в чистую Форму, проявляется в качестве иллюзорного целого». Таким образом мы приходим к тому, что *Форма является результатом проецирования целого на один из своих фрагментов*, который, оказывая сопротивление, проецирует ее, в свою очередь, на *другой фрагмент* и так далее. То есть, в итоге, это будет означать, что *Бытие есть как в-себе-чрезмерное*, где *чистая Форма представляет собой предельное проявление его избыточности*. А это позволит нам полагать, что *осуществление собственно Бытия происходит именно путем жертвования или же вычитания избыточной Формы и, соответственно, упразднения зазеркалья*.

Вполне закономерно, что данная весьма схематическая попытка реконструировать следствия двух принципиально разных вариантов ответа на затронутый здесь ключевой вопрос, так или иначе, осуществляется в русле двух упомянутых направлений французской философской мысли, называемых Бадью концептуальным формализмом и экзистенциальным витализмом (См. там же: «Vous avez d'un cote ce que j'appellerais un vitalisme existentiel, qui a son origine dans Bergson, et passy certainement par Sartre, Foucault et Deleuze; et de l'autre vous avez ce que j'appellerais un formalisme conceptuel qu'on trouve chez Brunschvicg et qui passy par Althusser et Lacan.») или же, применительно к другой глобальной философской проблеме современности – проблеме отношения негативности и недиалектического изменения, аксиоматическим и виталистским путями ее развития [1, с. 94-95].

Совершенно очевидно, что я пытаюсь придерживаться так называемого виталистского пути, то есть мне кажется более перспективным исходить из того, что имеется *случай Бытия или избыточное Единое* и, наконец, *виртуальное (Делез), а не множество множеств или чрезмерная пустота* и, наконец, *знак перечеркнутого нуля (Бадью)*, хотя центральное положение психоанализа о том, что *означаемое избыточно, а означающее обладает превосходством*, конечно же, выглядит оптимальным.

¹ Можно было бы сказать и несколько иначе – *нехватка реального Целого* есть ни что иное, как *его же избыток, нагнетанный в пределы части и полностью превращенный в Форму*, выявляющую ее, в свою очередь, в качестве *иллюзорного целого*. Здесь, так же, как и во всех остальных аналогичных пунктах, опять-таки подразумевается захватывающее человека состояние бессознательного аффекта, а также порождаемые им эффекты.

В этой связи мне кажется крайне важным отметить, что, как подчеркивает Лиотар, бессознательный аффект – это состояние, к которому сознание человека и весь его психический аппарат *никогда вообще не бывают готовы*. И как раз эта *принципиальная неготовность* указывает, на мой взгляд, на насильственную природу бессознательного аффекта, поскольку *человек по определению ничего и не может знать* заранее о том, какому насилью будет подвергнуто его тело. Наряду с этим Лиотар акцентирует внимание и на *сущностной чрезмерности* бессознательного аффекта, то есть на том факте, что он *заведомо превосходит все ресурсы сознания и психики*. Иными словами, он представляет собой некую *тотальность, которая моментально опрокидывает сознание тела, переживающего невероятную встряску*.

Именно отсюда, с моей точки зрения, проистекают и подчеркиваемые Лиотаром *принципиальная внеположенность* этого состояния сознанию, отсутствие его *пространственно-временных атрибутов* и, наконец, его так называемая *внепамятность*, а попросту – то, что *оно по природе своей всегда остается вне сознания, вне пространства и времени* и, соответственно, *вне памяти*. Мне кажется очевидным, что поскольку речь идет о *теле*, которое оказывается с бессознательным аффектом один на один, а *тело само по себе по определению ничего не может знать* о том, *где и когда* оно

качестве части, отныне укорененное и в иллюзорную часть, и вместе с тем как реальная часть исходного целого, данная также и в качестве иллюзорного целого, должен был обнаружиться как органичная часть иллюзорного Целого, представленного как реальное Целое.

А это значит, что заключительный жест эзэсовца вместе с тем оказался и способом окончательного конституирования иллюзорного мира, в котором он сам – как раз потому, что в реальной системе координат он вторгался на сторону жертвы, следуя собственной сущности палача и являясь тотальным носителем смерти для Целого в качестве множества множеств частей или жертв, то есть, производителем абсолютной нехватки собственно Жертвы как Целого, – должен был проступить на этой же, как бы сведенной к пустоте, и теперь уже собственной стороне палача в виде единственного дарителя жизни для каждого поглощенного тела как части исходного Целого, то есть, в личине спасителя предьявить себя как абсолютный избыток реального Целого в качестве его собственной иллюзорной Формы.

Таким образом, в данном перелицованном мире сам Стишаска, который вследствие сопротивления палачу подвергся со стороны своего же другого как будто бесповоротному уничтожению в качестве жертвы и Жертвы, был, тем не менее, сохранен для себя как только лишь просто «жертва», то есть пустая форма реального целого в качестве части, сведенного к как бы мертвому телу как к иллюзорной части, а потому – обнаружился строго на линии зеркала обращенным лицом к своему как к чужому другому. При этом, так как само его все же живое тело как насквозь реальная часть исходного целого в виде инертной материи претерпело на стороне чужого другого законченное превращение и в того, и в иного Другого как иллюзорное целое или же перешло под контроль изначально чужого другого как нового своего, он уже в качестве этого тела был целиком вовлечен в зазеркалье, а потому

находилось и что это было, это состояние действительно никогда вообще и не может стать объектом воспоминания и, следовательно, быть осознано.

Однако, как отмечает Лиотар, оно, оставаясь для опыта человека неким инородным телом, все-таки как-то в нем присутствует и дает ему о себе знать в неузнаваемой форме. [3, с. 25-69] И это тоже мне кажется вполне очевидным, поскольку, не включаясь в опыт самого человека, оно сохраняется как опыт собственно тела. При этом в силу того, что это тело, являясь, прежде всего, телом самого человека, оказывается в то же время носителем всеобъемлющего и потому – автономного от него опыта, оно рано или поздно, так или иначе должно будет, проскользнув сквозь собственного хозяина, выйти на сцену вместо него самого или явить этот опыт в абсолютно непредсказуемой форме. И это как раз и позволяет мне полагать, что данная форма или же Форма вообще, просто не может быть произведена чем-то иным, кроме как телом в качестве самого бессознательного.

– оказался поставленным прямо напротив себя самого, данного в подлинном мире как жертва и Жертва.

В результате чего сам Стишаска в качестве просто «жертвы» или опустошенной формы реального целого в качестве части, укорененного в как бы мертвое тело как собственную иллюзорную часть, стал бесконечно меньше себя самого как жертвы и Жертвы. И вместе с тем, в силу того, что само его все же живое тело как насквозь реальная часть исходного целого в виде инертной материи претворилось в того и в иного Другого как иллюзорное целое, он уже в качестве этого тела стал бесконечно больше себя самого как только лишь просто «жертвы» и жертвы. В общем, поскольку сам Стишаска как Целое в качестве части и, соответственно, как реальное целое в качестве собственной части, был опрокинут в свое как бы мертвое тело как полностью иллюзорную часть, тогда как само его все же живое тело как неотделимая часть исходного целого в качестве иллюзорного целого было отчуждено к палачу как к иллюзорному Целому в качестве его собственной части и таким образом оказалось для них обоих общим, он как реальное целое в качестве этой отсутствующей и иллюзорной части, которая, тем не менее, поглощает исходное целое, а значит и в качестве этой реальной и неотъемлемой части, которая как иллюзорное целое превосходит исходное целое, стал самому себе абсолютно неравным.

Из этого следует, что, оставаясь в действительности по эту сторону зеркала, то есть в реальной системе координат, по-прежнему жертвой или же целым, данным как целое в качестве части, и в то же время будучи закрепленным по ту его сторону, то есть в искусственно созданном мире, посредством тела как части исходного целого, представляющей его в качестве иллюзорного целого, он оказался к тому же для самого себя совершенно потусторонним. Кроме того, из этого следует, что, являя собой с лицевой стороны непосредственно Целое в качестве части или же собственно Целое, а именно – жертву как осуществление исключительно Жертвы, и проявляясь с изнаночной стороны как тело, причастное только Другому, то есть как часть иллюзорного Целого в качестве самого иллюзорного Целого, он оказался еще и насквозь расколотым как раз вдоль той самой «последней черты», которую он так или иначе вынужден был перейти.

5. Сквозь зеркало: произведение превращенной формы, нехватка и избыток

Итак, в этом целиком перевернутом мире, в точности отражающем его искаженное состояние, Стшаска был извлечен на поверхность – с тем, чтобы вновь получить от эсэсовца *тот же самый* приказ, который был призван вернуть его в первоначальную ситуацию и вместе с тем – ввести в действие все факторы извращенного положения дел. То есть, он должен был, прежде всего, пробудить в нем самом с новой силой и *тот же самый* тотальный и однозначный протест, который не мог, в свою очередь, тотчас же не повергнуть его как раз в ту же самую беспросветную бездну, откуда он только что восстал, и в результате – не восстановить в недрах самого его тела во всей их исчерпывающей полноте и не менее однозначные иллюзорные ориентиры. А потому – любая попытка его самого как жертвы снова дать в столь же категорической форме отпор палачу на деле должна была сообщить его телу, а вместе с ним – и ему самому в качестве этого тела, неодолимое побуждение к определенным эсэсовцем действиям.

И это значит, что в то самое время, как в подлинном мире сам Стшаска как жертва и Жертва, то есть как первоизданное Целое в качестве части и Целое, двинувшись против эсэсовца как настоящего палача, должен был оказаться уже помещенным на линию зеркала и тем самым быть сразу же вовлеченным в игру и как измененное целое в качестве собственной части, между реальной и иллюзорной системой координат он не мог не сомкнуться с самим же собой как с только лишь просто «жертвой» или опустошенной формой реального целого в качестве части, растворенного в якобы мертвом теле как иллюзорной части, и, будучи напрочь сраженным предельной нехваткой исходного Целого, не появиться напротив евреев как видимых палачей. А вместе с тем как раз в это же время в искусственно созданном мире само его все же живое тело как неотделимая часть исходного целого в виде инертной материи непременно должно было тотчас же превратиться в того, и в иного Другого как иллюзорное целое, то есть, вобрав весь избыток реального Целого, претворить его в чистую Форму, и, оказавшись включенным эсэсовцем как его мнимым спасителем или видимым воплощением Жертвы как полноценная часть в иллюзорное Целое, толкнуть его уже в качестве этого тела к выходу за пределы себя самого, явившегося на линии зеркала в качестве просто «жертвы», а вслед за тем – к прохождению и сквозь себя самого, данного по эту сторону в качестве жертвы, и, наконец, обрушить в лице евреев на собственных настоящих товарищей в виде неконтролируемой фигуры «палача». И это

свидетельствует о том, что именно вызванный тем же приказом эсэсовца как действительного палача всеобъемлющий отклик Стшаски как жертвы и Жертвы, то есть как неизменного Целого в качестве части и Целого, задействовав его также и как превращенное целое в качестве собственной части, заданной предварительно как иллюзорное целое, как раз и должен был стать тем насквозь предсказуемым и всецело решающим неустрашимым толчком, который не мог не повлечь за собой мгновенное выворачивание наизнанку образовавшейся в подземелье просто «жертвы» в полном соответствии с вычерченной на внутренней поверхности ее тела фигурой «палача» и таким образом не представить на деле сообщником палача и его самого.¹

Короче говоря, как мне кажется, в случае Стшаски, как человека, который в реальной системе координат оказывал непоколебимое сопротивление эсэсовцу и, вероятно, был в полной мере готов принести себя в жертву ради других, именно последовательная ориентация на подлинные ценности, целиком сохраненная в лоне навязанного ему иллюзорного мира, где импульс структуры противодействия только развязывает и усугубляет структуру реванша, как раз и должна была привести его к самому себе в качестве другого, то есть – вылиться в действия, в точности соответствовавшие модели поведения палача. В пользу этой точки зрения свидетельствуют многочисленные факты вполне успешной ломки любых, даже самых стойких заключенных, которые противостояли фашистам до последнего предела, и которых к их собственному невероятному изумлению как бы предавало их тело. То есть, рано или поздно, так или иначе с ними все-таки происходило то, что можно было бы назвать эффектом зазеркалья, подразумевая при этом тот случай, когда исключительно подлинные побуждения, подвергаясь неотвратимому преломлению у крайних пределов собственно тела, обнаруживают себя в прямо противоположной форме.²

¹ В наиболее емкой форме это можно было бы сформулировать так: в то время как сам он как целое в качестве части устремляется в зазеркалье к собственной иллюзорной части, его же тело как неотделимая часть исходного целого вырывается из-за зеркала в качестве иллюзорного целого. В результате чего он как целое в качестве части становится уже данным себе самому как реальная часть, обращенная в иллюзорное целое.

² На мой взгляд, самое главное в анализе Беттельхейма заключается в том, что ему, пожалуй, как никому другому со всей наглядностью удалось показать абсолютную беспроигрышность применявшихся фашизмом технологий вплоть до замыкания порочного круга, когда действие самих механизмов защиты лишь подхватывает и воспроизводит насилие. Он сам по этому поводу пишет следующее: «Внутри столь жесткой системы, как концентрационный лагерь, любая защита, действующая в рамках этой системы, способствовала целям лагеря, а не целям защиты. Видимо, такой институт как концентрационный лагерь не допускает по-настоящему действенной защиты.

6. Заключение. Фашизм как технология обращения и эффект неузнавания

В силу всего этого для меня фашизм является, прежде всего, концентрированным проявлением неких *общих*, как правило, более или менее размытых *условий*¹, которые с необходимостью приводят к превращению «жертвы» в «палача» как *реального безграничного избытка в иллюзию всепоглощающей нехватки, вырывающуюся на поверхность в*

Единственный путь не покориться – уничтожить лагерь как систему». (См. http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Chern/05.php.)

Наряду с этим, не менее важными, с моей точки зрения, являются и те его замечания общего плана, которые предваряют предлагаемый им анализ. А именно: «Его можно использовать для объяснения тоталитаризма, для поиска путей сохранения автономии личности в государстве. Если существование в определенных условиях, которые я назвал экстремальными, способно так сильно деформировать личность человека, то мы должны, по-видимому, лучше понимать, почему и как это происходит. Не только чтобы знать, что могут сделать с человеком эти самые экстремальные условия, но и потому, что всякое общество формирует личность, хотя, может быть, другими способами и в других направлениях». И далее: «Чтобы понять роль лагерей, не следует заострять внимание ни на зверствах как таковых, ни на отдельных человеческих судьбах. Лагерь в данном случае важен как пример, обнажающий сущность государства массового подавления...». (См. там же.)

Подобное ретроспективное прочтение его работы – от окончательного вывода, где речь идет о невозможности противостоять воздействию концлагерных технологий и необходимости уничтожения лагеря как системы, к преамбуле анализа, где Беттельхейм указывает на его общую сущность с тоталитарным государством и, возможно, государством как аппаратом насилия вообще, – как ни что другое ставит под сомнение все те способы, которыми «общество формирует личность», равно как и саму возможность действенного сопротивления оным для всех, живущих в его пределах.

¹ Я действительно совершенно убеждена в том, что и механизм спонтанно происходящей детской травматизации и весь диапазон технологий манипулирования, сознательно применяемых в собственных целях мошенниками, политиками, спецслужбами, а также – органично включенных в способы построения бизнеса в неокapитализме, и не только, укладывается в одну и ту же схему, действующую с большей или меньшей жесткостью и очевидностью. Как сказала одна моя замечательная знакомая, «это всегда та же самая ситуация».

Примерно такого же мнения придерживается, в частности, и Лиотар, считая, что то, что происходило в нацистских концлагерях, отнюдь не является вопиющим исключением для как бы нормальной жизни общества, неким разовым выпадением из правил, согласно которым оно якобы живет. Он пишет: «это уничтожение не просто имело место единожды – тогда, в Освенциме, – а другими, *с виду* совершенно другими методами имеет место и сейчас, в «управляемом обществе», в «позднем капитализме», в научно-технической системе – какое имя ни дай тому миру, в котором мы живем. В котором мы выживаем». [3, с. 72, Курсив мой, – Е.Г.] Однако, с моей точки зрения, уничтожению, а точнее – попыткам уничтожения, подвергалось и подвергается только то, что не поддавалось и никогда не поддается гораздо более широко распространившемуся обращению. То есть – *само по себе Бытие*.

качестве убийственной формы. Иначе говоря, на мой взгляд, он представляет собой *комплексное воплощение* тех спонтанных и чаще всего разрозненных *приемов*, которые до сих пор, несмотря на их повсеместное распространение, неизменно ускользают от схватывания в период их действия, и чей совокупный эффект, поскольку он оказывается совершенно неожиданным, становится столь же убедительным, сколь иллюзорным он является по существу.

Одним словом, с моей точки зрения, он есть ни что иное, как *крайний случай* той скрытой *технологии*, которую неизменно приводит в действие отречение жертвы от самой себя в качестве собственно Жертвы, которое неизбежно влечет за собой непреодолимый подрыв ее самоосуществления в качестве жертвы, который столь же неизбежно низводит ее до уровня тела, которое, в свою очередь, засасывает смерть или Другой, – что и замыкает круг ее выхолощивания до состояния просто «жертвы», оказывающейся *по ту сторону* от жизни собственного тела, пустую форму которого она собой и представляет, в то время как его инертной материей безраздельно владеет палач. И, соответственно, – технологии, достигающей окончательного эффекта в решающем *акте разрыва последней связи* между этой уже превращенной в Другого слепой материей и померкшей исходной формой, более не способной ее удержать, который и завершает *полное обращение просто «жертвы»*, то есть – *выводит из самого себя это тело, производя фигуру «палача»*.

1. Badiou A., «Petit pantheon portatif», Paris, La fabrique editions, 2008. «C'est la sans doute le probleme central de la modernite. Qu'est-ce qu'une relation de negativite? Qu'est-ce qu'une alterite non dialectique?.. Avec, a l'arriere-plan, deux voies: ...la voie axiomatique et la voie vitaliste...».
2. Bataille G., Oeuvres completes, Paris, Gallimard, 1987, t. 11. «...les bourreaux sont nos semblables.».
3. Лиотар Ж.-Ф., «Хайдеггер и евреи», СПб., Аксиома, 2001.

Любомир Федорів (Львів)

ФРАНЦ БРЕНТАНО ТА КАЗІМЕЖ ТВАРДОВСЬКИЙ: ОСОБИСТІСНІ ТА ІДЕЙНІ ВЗАЄМИНИ

Дослідники феномену Львівсько-Варшавської філософської школи (1895-1939) однозначно погоджуються у питанні щодо її центральної постаті. Цією постаттю, без сумніву, був Казімеж Твардовський – видатний польський філософ, доктор філософії Віденського університету, який прибув

до Львова у 1895 році, щоб очолити кафедру філософії Львівського університету. Цим роком і датується зачаткування школи. Про роль Твардовського у зародженні і розвитку філософської школи у Львові свідчить також її друга назва, яка вживалася до 1939-го року, а саме «школа Твардовського». Твардовський створив навколо себе у Львові філософську школу, яка у період Другої Речі Посполитої визначала філософське обличчя усієї Польщі; це усвідомлювали як польські, так і закордонні філософи, які слідували за розвитком філософського життя у Польщі.

Казімеж Твардовський народився 20 жовтня 1866 року у Відні. У 1885 році закінчує гімназійне навчання у місцевій Терезіанській Академії, після чого вступає на філософський факультет Віденського університету. Там він навчається впродовж 1885-1889 років і знайомиться з людиною, яка справила величезний вплив на його подальше становлення не тільки як науковця-філософа, а й учителя, наставника, організатора і просто людини. Нею був Франц Brentano (1838-1917) – видатний австрійський філософ, учитель і наставник цілої когорти відомих і впливових європейських мислителів, філософів, психологів (згадати хоча б Едмунда Гуссерля та Зігмунда Фроїда). Про значення впливу Brentano Твардовський написав у своїй біографії: «Моє навчання пройшло під знаком Франца Brentano. Форма і зміст його викладів справили на мене найглибше враження. Його особа викликала у мене почуття найщирішого подиву і захоплення, його наук я слухав з цілковитою відданістю. Як одному з учнів у ближчому сенсі мені було дозволено відвідувати його вдома; спілкування учителя і учня набирало таким чином особистого характеру».

Формуючись як філософ під виразним впливом Brentano, Твардовський разом з іншими учнями австрійського філософа був ініціатором заснування у 1888 році Філософського товариства у Віденському університеті, першим віцепредседателем якого був обраний. У 1892 році молодий польський філософ на підставі роботи «Ідея і перцепція. З епістемологічних досліджень над Декартом» був промований на доктора філософії, а у 1894 році отримав габілітацію з філософії, запропонувавши дослідження «Про зміст і предмет представлень».

Точкою опори філософської доктрини Твардовського, основи якої розкриті у згаданих вище працях, була брентанівська концепція філософії. Таке твердження випливає із того, що визначальними рисами філософії Твардовського є, в основному, ті ж самі елементи, які можна виділити в якості методологічних і теоретичних парадигм філософії Brentano. Це такі

елементи: 1) аналітичний метод, 2) метод внутрішнього сприйняття (інтроспекціонізм), 3) інтенціоналізм, 4) класифікація психічних явищ.

Окрім модифікації цих чотирьох основних елементів філософії Brentano можна зустріти чи не у всіх його учнів. Усі ці складові, з іншої сторони, становлять каркас філософських досліджень учнів самого Твардовського. Це дає підстави вважати їх ідейним стрижнем брентанізму як філософської течії, і філософської школи Твардовського (як одного з його осередків) зокрема. Перші два з цих чотирьох елементів мають методологічний характер, наступні два – теоретичний. Твардовський, таким чином, відіграв ще й роль посередника між Brentano і своїми учнями. Під час своєї університетської роботи він розгорнув всебічну наукову та учительську діяльність, мета якої була виражена у таких його словах: «Я відчував себе покликаним наблизити до своїх земляків спосіб філософствування, якого я навчився у Франца Brentano, а особливо ввести в дух і метод цієї філософії університетську молодь».

Однак різниця між Brentano та Твардовським все ж була. Вона полягала в тому, що останній не копіював безкритично поглядів свого вчителя, обмежуючись у своїй творчості простим переповіданням його ідей. Запозичивши вихідні парадигми своєї філософії у Brentano, Твардовський разом з тим запропонував оригінальні аргументи на їх користь, завдяки чому йому вдалося багато що суттєво розвинути і модифікувати. Взнявши за точку відліку та розвинувши поставлені своїм вчителем проблеми, Твардовський створив на їх основі власні оригінальні теорії. Так брентанівський аналіз понять у філософії Твардовського трансформувався у принцип ясного філософського стилю, інтроспекціонізм був суттєво доповнений «предметним методом», інтенціоналізм – розрізненням предмету і змісту представлень, а класифікація психічних явищ – розщепленням класу емоцій, який запропонував Brentano, на два окремі класи: почування і акти волі.

Поряд із особистісним та ідейним впливом Brentano на Твардовського, останній ніколи не приховував свого захоплення Brentano-вчителем, запозичивши та використовуючи пізніше у своїй практиці багато його професійних та організаційських якостей. «Франц Brentano став для мене взірцем дослідника, який незворушно прагнув до пізнання філософської істини, і вчителя філософії, що в античному дусі гуртує навколо себе учнів як молодших друзів. Від нього я навчився прагненню до безумовної суттєвості, а також методам дослідження, які забезпечують досягнення такої суттєвості. Його приклад доводив, що найскладніші проблеми можна сформулювати чітко і не менш чітко подати способи їх вирішення; наголос, який він робив

на виразному понятійному оформленні, не вдаючись при цьому в безплідні тонкощі, став важливим програмним пунктом моїх власних праць» – напише Твардовський у своїй біографії.

Твардовський, наслідуючи вчителя, не обмежився у своїй науково-дидактичній діяльності суто читанням лекцій: «Оскільки лекції не є найефективнішим засобом впливу на університетську молодь, я прагнув – у цьому також на зразок Brentano – до особистих дискусій зі своїми учнями і до особистих контактів з ними». З цією метою Твардовський ініціює утворення у 1898 році Філософського семінару, керуючи яким, він спонукав своїх учнів до систематичних філософських і психологічних досліджень. Клопітка і систематична робота професора Твардовського у напрямку виховання компетентних філософів швидко дала плоди у вигляді появи згуртованої навколо нього і проникнутої духом його філософії інтелектуальної спільноти, яка отримала назву «школи Твардовського».

Отже, можна стверджувати, що співпраця Франца Brentano та Казімежа Твардовського постає класичним для філософії прикладом взаємин учителя та учня, які своїми витокami сягають часів античності (Сократ та Платон, Платон та Аристотель, наприклад). Перейнявши кращі професійні, організаторські і навіть особисті якості свого вчителя, відштовхнувшись від його фундаментальних філософських ідей, Твардовський продовжував справу Brentano – справу визначного філософа та психолога, мудрого вчителя і великої людини. Але продовжував по-своєму, надавши його ідеям оригінального звучання, а наставницькій роботі – нових форм здійснення. Цим довів, що переконаний філософ і компетентний науковець у своїх пошуках керується перш за все прагненням до пізнання істини, а хороший учень не є блідюю копією свого вчителя, він його доповнює, багато в чому навіть перевершує.

Юлий Лобастов (Москва)

ПОСТМОДЕРНИЗМ И СВОБОДА

Постмодернизм как и любое умонастроение является порождением действительности и отражает ее. Любое умонастроение, конечно же, может это делать с большей или меньшей глубиной. Современное общество таково, что удержать свою мысль в некоторой определенности становится почти невозможно, поскольку внешняя изменчивость и раздробленность бытия постоянно сдвигают ее все в новое и новое содержание. Но не только

постмодернистское умонастроение, но и его философия, призванная по определению проникать в основания бытия и из них объяснять происходящее, остается на поверхности и лишь повторяет старые идеи в новом материале. «Жизнь среди множества конкурирующих ценностей, норм и стилей, без твердой и надежной гарантии своей правоты опасна, и за нее приходится платить высокую психологическую цену (см.: Бодрийяр Ж. *Прозрачность зла*. – М., 2000. – С. 84). В.Д. Губин и Е.Н. Некрасова, перелагающие представления Бодрийяра, пишут: «Часто нужно убеждать, уйти от любой системы, от любого порядка и обязательств, сковывающих свободу. И условия современной жизни предоставляют такую возможность. Например, работа сместилась из универсума построения порядка и контроля над будущим в область игры; рабочие действия становятся все более похожими на стратегию игрока, который ставит перед собой краткосрочные цели, простирающиеся не далее чем на один или два шага вперед. Имеют значение именно прямые результаты каждого шага; эти результаты должны быть пригодны для непосредственного использования» (В.Д. Губин, Е.Н. Некрасова. *Человек в трех измерениях*. – М.: Издательский центр РГГУ, 2010. – С. 125). «Работа больше не является надежной осью, – продолжают они, – вокруг которой группируются самоопределения, идентичности и жизненные планы. Она также не может служить бесспорной этической основой общества или этической осью индивидуальной жизни» (Там же. – С. 125-126).

Это, конечно, так, но так только для обыденного сознания. Объективное отношение индивида (в том числе и с его субъективно-психологической стороны) к труду может быть исследовано только в контексте развития трудовых отношений в обществе, и задача эта не может быть решена через призму сознания и самосознания индивида. Такая позиция обязательно замкнется в субъективный идеализм. Для индивида, его субъективного сознания, труд мало когда выступал основой бытия, но всего лишь в форме некоторого условия жизненного процесса. Такое сознание в основу бытия скорее полагает некие божественные, либо природные, начала, чем то, что человек делает сам. Поэтому и ощущение свободы меньше всего связывается с трудом. Ведь к труду человека приковывали цепями, в труд заманивали собственностью, за труд платили возможностью осуществить свои индивидуальные потребности.

И всю свою историю человечество искало способ сформировать потребность в труде. Что избавило бы и от цепей, и от необходимости платить. Более того, от необходимости принуждения и контроля. Образ

манкурта, одномерного человека, «профессионального кретина» без адекватного самосознания всегда маячил в качестве идеальной формы носителя труда для властвующего субъекта. Известно, что от труда бегут как от чумы, трудом наказывают и т.д.

Иначе говоря, далеко не только в «эпоху постмодерна» труд не выступает для индивидуально-обыденного сознания чем-то лежащим в фундаменте человеческого бытия. В этом отношении поэтому «эпоха постмодерна» ничего нового не вносит ни в миропредставление, ни в мироощущение. Или, наоборот, вносит только то, что не является определяющим для жизненного процесса – при всем его видимом изменении. Даже если мы это изменение назовем революционным – в предметном содержании деятельности, в технологиях, научных взглядах. Даже если заметим, что трудовая основа общественного бытия как бы все дальше удаляется от эмпирического содержания жизни. И тем самым от обыденного сознания индивида.

Это удаление может оказаться настолько далеким, что даже сама эмпирическая основа, в чем бы она ни заключалась, начинает выскальзывать из-под ног, еще больше создавая иллюзию самодостаточности создаваемых и несоздаваемых мироощущений. Более того, сам мир в этой ситуации, объективная реальность перестает быть значимой. Он больше кажется иллюзией, чем даже создаваемые объективным процессом «симулякры» – продукты симулятивной деятельности, не затрагивающей реальную действительность.

Этот отрыв деятельности от реальных оснований жизненного процесса порождает и особое ощущение свободы, поскольку человек все больше оказывается замкнутым в «виртуальную» среду, в которой зависимости его поведения перестают казаться зависимостями от объективной реальности. В этом обстоятельстве и замыкается та «новая, современная» философия, не способная пробить те наслоения, которые порождены объективным процессом развития фундаментальных определений человеческого бытия. Отчуждение труда и самоотчуждение человека здесь приобретает такой характер, что не только реальность исчезает из сознания, но и сам человек превращается в симулякр.

«Симулякр, по мнению Ж. Бодрийера, – это знак, схема или модель, за которым ничего не стоит. Это искусственное образование, заменяющее собой реально существующие предметы и отношения, он не требует отсылки ни к чему реальному, он самодостаточен, и человеку вполне достаточно обладать симулякром, а не тем, что он симулирует. Симулякры

обмениваются на симулякры, и ни один из них не отсылает ни к какому референту. Человек тоже становится чистым симулякром, его «ценность» больше не обеспечивается ни Богом, ни производством, а значит, никакого человека больше нет. Нет не только автономного картезианского субъекта, но и атомарного элемента производительных сил» (В.Д. Губин, Е.Н. Некрасова. *Человек в трех измерениях*. – М.: Издательский центр РГГУ, 2010. – С. 129).

Постмодернизм, конечно, продолжает линию экзистенциализма. И исследует сознание заброшенного в этот мир человека. В этом мире, который описывается постмодернистским умонастроением, человек и оказывается «заброшенным», и ощущает себя таким, он не находит под собой твердой основы. Поиски смысла не приводят к каким-либо положительным результатам и сами становятся бессмысленными. «Когда вещи, знаки, действия освобождаются от своих идей и концепций, от сущности и ценности, от происхождения и предназначения, они вступают на путь бесконечного самовоспроизводства. Все сущее продолжает функционировать, тогда как смысл существования давно исчез. Оно продолжает функционировать при полном безразличии к собственному содержанию. И парадокс в том, что такое функционирование нисколько не страдает от этого, а, напротив, становится все более совершенным» (Там же. – С. 130-131). «Теперь все знаки обмениваются друг на друга, но не обмениваются больше ни на что реальное» (Бодрийер Ж. *Символический обмен и смерть*. – М., 2000. – С. 52).

Постмодернистская философия как будто и не стремится пробиться сквозь ею же обнаруженных симулякром, объяснить ею описываемую действительность. Она сама, а не только субъективное сознание индивида, выброшенного в этот мир, не достигает этой действительности, но, отказываясь от ее постижения, обнаруживает свою полную зависимость от нее. Поэтому и представления о свободе замыкаются в субъективный мир сознания, потерявшего смысл (не обретшего его), и признавшего иллюзии и миражи нормой своего бытия. Именно в этом смысле постмодернистская философия продолжает линию экзистенциализма.

Согласно Ж.П. Сартру, способность порождать ничто между собой и существующим, производить дистанции и расстояния, т.е. выводить, выключать себя из круга бытия, – эта способность есть свобода. Для Бодрийера индивид уже выключен из бытия и полностью замкнут в симулякры сознания. Разговор о свободе здесь есть разговор о способах бытия этого сознания с его миражами. Для Сартра же свобода выступает не

как характеристика сознания, но как фундаментальное состояние человека. Свобода человека вообще предшествует его сущности и предопределяет ее существование. Сущность человека развивается внутри его свободы. «То, что мы называем свободой, невозможно отличить от бытия «человеческой реальности». Человек совсем не находится вначале, чтобы потом быть свободным, но нет различия между бытием человека и его свободным-бытием» (Сартр Ж.П. *Бытие и ничто*. – М., 2004. – С. 62). Свобода есть выбор, но свободу не выбирают. Мы приговорены к свободе, брошены в нее. Величина свободы, раскрывающей суть человека, прямо пропорциональна величине вытесненной объективности. Человек освобождает себя, освобождаясь от объективности.

И хотя человек в своей свободе, согласно Сартру, делает себя человеком, эмпирическому сознанию это не кажется так. Оно видит себя зависимым от объективных обстоятельств. «Как бы ни казалось, что человек “делает себя”, он представляет собой “бытие сделанное”, сделанное климатом и почвой, расой и классом, языком, историей общности, частью которой он является, наследственностью, индивидуальными обстоятельствами своего детства, приобретенными привычками, большими и малыми событиями своей жизни» (Сартр Ж.П. *Бытие и ничто*. – С. 490). Суть же дела, по Сартру, заключается в том, что все эти ограничения не касаются существа свободы. Как бы мы ее ни ограничивали, она сама определяет рамки таких ограничений, благодаря свободе и возникают препятствия, и сама свобода становится свободой. И обнаруживается это в том, что человек всегда страшится спецификации, потому что потеря универсальности означает потерю свободы.

В философии постмодернизма «освобождение от объективности» в отличие от экзистенциализма не является субъективным актом, сам этот разрыв, отграничение от нее объективно заданы, индивид погружен в симулятивные формы и утрачивает свою реальную субъектность. Поэтому подлинно свободным индивидом, как полагают Ж. Делез и Ф. Гваттари, является «шизо» – деконструированный субъект, порождающий сам себя как лишенного ответственности, одинокого и говорящего от своего имени, не испрашивая на это ничего разрешения». Шизофрения индивида у Делеза и Гваттари выступает аналогом разорванности общества. Она выступает освободительным началом для индивида и революционной силой для общества. «Что же касается политической и социальной революции, – пишет Бодрийяр, – послужившей прототипом для всех других, она, предоставив человеку право на свободу и собственную волю, с беспощадной логикой

заставила его спросить себя, в чем же состоит его собственная воля, что он хочет на самом деле и чего он вправе ждать от самого себя. Поистине неразрешимая проблема» (Бодрийяр Ж. *Прозрачность зла*. – С. 38-39).

Проблема действительно неразрешима, если оставаться в рамках той «философской парадигмы», которую «сконструировала» себе постмодернистская философия. Ведь кажется, что все социальные революции приводили к разочарованию. И чем бы они ни объяснялись, – «шизо», встроенным в индивида, или общественно-экономическими проблемами, которые через чувство и мысль приводят к «восстаниям масс», – результат кажется одним и тем же: «беспощадная логика» тщеты сознания, нашедшего опору в симулякрах.

Неслучайно некоторые исследователи видят начало экзистенциализма в творчестве Ф.М. Достоевского. Вот что он пишет в связи с проблемой свободы. «Законы природы стоит только открыть, и уж за поступки свои человек отвечать не будет и жить ему будет чрезвычайно легко. Все поступки человеческие, само собою, будут расчислены тогда по этим законам, математически, вроде таблицы логарифмов» (Достоевский Ф.М. *Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Бесы. Записки из подполья*. – М., 1994. – С. 456). Свобода явно видится за рамками сферы необходимости. Поэтому и отделение, вывод себя за рамки объективности есть и условие и форма свободного поведения. И неудивительно, если она связывается с иррациональным моментом, обнаруживаемым как в действительности, так и в сознании. В одном месте Достоевский говорит: «Логика показывает нам три случая, а их миллион».

Нетрудно видеть, что проблема, на которую наталкивается и экзистенциализм, и постмодернизм, восходит к логике, к пониманию самих логических форм. Непонимание же их не позволяет и мышлению методологически выстроить себя в процессе познания действительности. Отсюда и действительность постоянно разваливается на две половинки: объективность и субъективность; необходимость и случайность; необходимость и свобода; законы природы и свобода сознания и т.д. Но обнаруживается, что и внутри сферы сознания свобода наталкивается на «беспощадную логику» симулякров. «Я не только злым, – пишет в «Записках из подполья» Достоевский, – но даже и ничем не сумел сделаться: ни злым, ни добрым, ни подлецом, ни честным, ни героем, ни насекомым. Теперь же доживаю в своем углу, дразня себя злобным и ни к чему не служащим утешением, что умный человек и не может серьезно чем-нибудь сделаться, а делается чем-нибудь только дурак». Вторит ему и Л.Н. Толстой: «Я часто

представляю себе героя истории, которого я хотел бы написать. Человек, воспитанный, положим, в среде революционеров, сначала революционер, потом народник, социалист, православный, монах на Афоне, потом атеист, семьянин, потом духоворец, все начинает, все бросает, не кончая. Люди над ним смеются. Ничего не сделал и безвестно помирает где-нибудь в больнице. И умирая, думает, что даром погубил свою жизнь. А он-то – святой». И снова Достоевский: «Ведь я, может, потому только и считаю себя за умного человека, что всю жизнь ничего не мог ни начать, ни окончить».

Вот так и фиксируется парадоксальность и якобы неразрешимость проблемы свободы и определенности осмысленного человеческого существования, пожалуй, до предела доведенной именно в философии постмодернизма.

Мы не ставим задачей анализировать все позиции постмодернистской философии, нас интересует только методологический аспект, связанный, в первую очередь, с проблематикой свободы. Что отражает эта философия, насколько глубоко она проникает в действительность, где и в чем видит свободу – эти взаимосвязанные вопросы мы уже кратко указали. Эти вопросы существенны для любой философии, любая философская позиция либо их открыто ставит, либо по какой-то причине от них уходит, неявно скрывая их определенное (внутри своей позиции) решение. Методологический анализ должен эту причину вскрыть. Вопрос это достаточно сложен, поскольку любая философская концепция обосновывает некие свои основания и старается не допустить непроявленного содержания. Это «недопущение», в свою очередь, может носить сознательно ограничивающий себя характер – за счет, например, абсолютизации тех или иных «элементов» бытия и познания. Поэтому, конечно же, критический анализ должен всегда восходить к позитивной проработке обнаруженных проблемных точек.

В общей же оценке постмодернистская философия, конечно же, есть субъективный идеализм. Эта позиция совсем не зависит оттого, что данная философия активно и много содержит в себе фактологии, тех «фактов», которые легко попадают в глаза, очевидны, – и тем самым такая философия оказывается удобоваримой для восприятия, для читателя. Только под субъективную оценку воспринимающего сознания такая философия подводит свое основание и как бы дает всеобщий предикат любому явлению, попадающему в сферу сознания. Такой предикат, разумеется, предлагает и философия постмодернизма. Он – общее исходное положение любой субъективно-идеалистической философии. «Философию нередко

сопоставляют с шизофренией, но одно дело, когда шизофреник – это концептуальный персонаж, который интенсивно живет в мыслителе и заставляет его мыслить, а другое дело, когда это психосоциальный тип, который вытесняет живого человека и похищает его мысль. Причем иногда они оба сопрягаются, смыкаются друг с другом, как будто сверхсильному событию соответствует сверхтруднопереносимое жизненное состояние» (Делез Ж., Гваттари Ф. *Что такое философия.* – СПб., 1998. – С. 92).

Социальная шизофрения, естественно, встраивается не только в обыденное сознание, но и сознание философское. А потому и философия оказывается не столько философией, сколько психиатрией. Исследуя субъективное сознание, она дает картину бытия, через это сознание представленное, и тем самым явно или неявно ставит диагноз – и себе, и обыденному сознанию, и социальной действительности. В такой форме она отражает мир, есть реакция на этот мир, форма его осознания. Но форма осознания, забывшая свою историю и в этом сознании замкнувшаяся.

Из этих оснований постмодернистская философия формулирует свое критическое отношение к предшествующей философии, в которой знание и способ мышления выступают ведущей целью, которая пытается преодолеть все видимости и иллюзии и достичь истины. Показать, как возможна истина и как дело обстоит «на самом деле». Согласно постмодернистской философии, это и есть иллюзия. «Исторический анализ этой злостной воли к знанию, – писал Фуко, – обнаруживает, что всякое знание основывается на несправедливости (что нет права, даже в акте познания, на истину или обоснование истины) и что сам инстинкт к знанию зловерен (иногда губителен для счастья человечества). <...> Воля к знанию не способна постичь универсальную истину: человеку не дано уверенно и безмятежно господствовать над природой <...> Она все больше поработает его своим инстинктивным насилием». Но научное знание всегда относительно и с точки зрения абсолютной истинности сомнительно, поэтому оно навязывается сознанию человека в качестве неоспоримого авторитета, который заставляет человека мыслить готовыми понятиями и концептами. Сегодняшняя же культура ориентирована не на знание, не на истину, а на игру означающих элементов, игру символов. Поэтому и окружающую человека реальность нужно рассматривать не как заданную извне совокупность объектов, но как исторически складывающееся и перманентно конституируемое поле, т.е. как культурно-знаковую среду с собственными развивающимися законами функционирования. Все современные научные теории осмыслены лишь постольку, поскольку они соотносимы друг с

другом, но никоим образом не соотносены с реальностью. Производство симулякров стало самоцелью.

Но человек не может действовать вопреки законам общественного бытия, как не может действовать и вопреки законам природы. Но он может преодолеть их стихийное действие, постигая их и на их основе создавая адекватные формы их свободного, согласно своим потребностям и интересам, использования. «То объединение людей, – пишет Ф. Энгельс, – которое противостояло им до сих пор как навязанное свыше природой и историей, становится теперь их собственным свободным делом» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20. – С. 295). Иначе говоря, свобода развивается вместе с развитием истории. Свобода здесь заключается в познании и практическом использовании законов природы и общественного развития путем создания технических орудий труда и новых технологий для достижения целей человека и воплощается в историческом прогрессе технического строения производительных сил, ведущем ко все большему вытеснению человека из непосредственного процесса труда. Сегодняшняя ситуация со всей очевидностью этот факт обнаруживает, и философия постмодернизма, невнимательная к логике истории, не может этот факт адекватно истолковать, застревая в субъективном сознании индивида. Маркс, который, естественно, обходится этой философией, отмечал, что подлинная свобода, даже при условии создания автоматизированного производства, по самой природе «лежит по ту сторону сферы собственно материального производства» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 25, ч. II. – С. 387). «По ту сторону его начинается развитие человеческих сил, которое является самоцелью, истинное царство свободы, которое, однако, может расцвести лишь на этом царстве необходимости, как на своем базисе» (Там же).

Там, где Маркс видит условия для полного развития свободы, философия постмодернизма увидела одинокого, заброшенного, «деконструированного» субъекта, запутавшегося в симулякрах, порожденных его симулятивной деятельностью.

Геннадій Аляєв (Полтава)

УКРАЇНСЬКА І РОСІЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ: ЧИННИКИ ЄДНАННЯ ЧИ РОЗХОДЖЕННЯ

Постановка винесеного у назву питання вочевидь пов'язана з процесами останніх двох десятиліть, що відбуваються як у соціально-політичній площині, так і в площині історико-філософської науки. Маємо на

увазі становлення незалежних держав, що виникли на руїнах Радянського Союзу, – Росії та України, й відповідно – становлення власне російської та української історико-філософських шкіл, що вибудовують свої концепції історії вітчизняної філософії.

У становленні цих шкіл є спільні і відмінні риси. Відмінним вочевидь є те, що російська історико-філософська наука – так само, як і держава Росія – більшою мірою наслідуює спадок попередньої радянської традиції (якщо не в ідеологічному, то принаймні в інституціональному, кадровому, методологічному відношенні). Українська історія філософії, навпаки, прагне більшого дистанціювання від цієї спадщини – так само, як держава Україна всі 20 років незалежності, власне, здобуває цю незалежність. Спільною ознакою є, безумовно, руйнування ідеологічної монополії, зміна ідеологічних орієнтирів (говорити про повну деідеологізацію, очевидно, було б наївно), при цьому серед нових орієнтирів і в Україні, і в Росії присутні схожі вектори – з одного боку, західний лібералізм (і, відповідно, орієнтація на різноманітні західні історико-філософські школи), з іншого – вибухоподібні варіації (непримиренні одна до одної) націонал-патріотичних традицій; безумовно, не зникла остаточно і марксистська школа.

Російська філософія є оригінальним історико-філософським феноменом, який у своїх кращих проявах сягає світового значення. При цьому її найзначніших представників відділяє від нас зовсім небагато часу, в широкому розумінні вони ще є нашими сучасниками і співрозмовниками, хоча й дуже часто здається, що ми з ними розмовляємо різними мовами (у ціннісно-смісловому, а не лінгвістичному розумінні).

У той же час, російська філософія продовжує розглядатись за межами Росії переважно як маргінальне явище (можна говорити і про проблему статусу російської філософії в Україні – чи є вона вітчизняною, чи зарубіжною? і чи філософією взагалі?¹). На це було багато історичних та ідеологічних причин, серед яких – «пізній старт» російської філософії відносно західноєвропейської і пов'язані з цим значні елементи запозичення; її переважно релігійний характер, який у сучасному секуляризованому суспільстві справляє враження відвертої архаїки; трагічний розкол російського суспільства у ХХ ст., який призвів до остракізму будь-якої «неофіційної» філософії внаслідок занадто глибокого втручання владно-ідеологічних відносин у сферу філософського дискурсу. Одночасно в самій Росії російська немарксистська (домарксистська) філософія ризикує сьогодні

¹ Так само, звичайно, можна говорити про проблему статусу української філософії в Росії – чи вона зарубіжна, чи вона є гілкою російської, чи вона взагалі має право на існування?

перетворитись на нову ідеологему і перебрати на себе всі пов'язані з цим плюси та мінуси, повторивши деякою мірою досвід марксизму¹.

Зрештою, філософські здобутки російських мислителів залишаються сьогодні переважно прихованим скарбом, що дає волю різного ґатунку суб'єктивним тлумаченням її світоглядного та практичного змісту. Для українського філософського загалу така ситуація є вкрай небезпечною і може врешті решт відгукнутись спотвореним тлумаченням історії української філософії. Адже залишається неспростовним фактом довготривале спільне існування російської та української філософських традицій в межах єдиного інтелектуального простору. Не відкидаючи і не применшуючи ментальних розбіжностей українського та російського світоглядів, необхідно визнати, що це тривале співіснування призвело до виникнення значного простору змішування та поєднання, а також істотних ліній тяжіння та впливу, без врахування яких неможливо адекватно відтворити ані російський, ані український історико-філософський процес.

Проблема співвідношення російської та української філософії, безумовно, існує тільки в тому історико-філософському полі, в якому, по-перше, визнаються (а не заперечуються) національні філософські традиції (можна пригадати тут неокантіанство, яке наголошувало на виключно універсальному статусі філософії); по-друге, виокремлюється російська філософія як самостійний історико-філософський феномен (а не щось таке, що у своїй унікальності втрачає риси філософічності); і, нарешті, по-третє, приймається українська філософія як тією чи іншою мірою самостійна відносно російської філософська традиція. Останнє припущення не завжди приймається (особливо в російській історико-філософській науці), що й породжує певні проблеми.

Втім, розв'язання цієї проблеми багато в чому залежить від її формулювання. Якщо ми формулюємо її – за аналогією з політичною проблемою самовизначення колишніх республік єдиної держави – саме як проблему *розмежування*, то залишається лише знайти його критерій – територіальний, мовний, походження філософів, нарешті – національний менталітет, що відображується у філософських побудовах. Проте єдиної думки відносно такого критерію не існує, і тому точаться безконечні сперечання відносно національно-філософської приналежності тих чи інших мислителів з огляду на невизначеність та взаємну суперечливість критеріїв.

¹ Поширене останнім часом цитування очільниками Росії творів російських філософів справляє амбівалентне враження: з одного боку, добре що згадують – можливо, щось цінне зрештою використають у практиці, а з іншого – є ризик перетворення І. Ільїна, М. Бердяєва та ін. на нові ікони, які не можна буде піддавати критиці.

Абсолютно неминучим, виходячи з цього, є існування протилежних концепцій у російській та українській історико-філософській історіографії стосовно «приналежності» вже згаданого раніше періоду східнослов'янської духовності (Київської Русі), а також цілої групи філософів XVIII–XX ст., починаючи з Феофана Прокоповича та Григорія Сковороди.

Проблему взаємозалежності російської та української філософії можна розв'язати і як проблему *залежності* першої від другої (або альтернативно – другої від першої). Такий підхід, проте, навряд чи має значні перспективи, адже включення теми *несамостійності* російської філософії одразу повертає погляди дослідників до її залежності не стільки від української філософії (скоріше можна говорити про роль окремих українських за походженням і освітою філософів у розвитку російської філософії), скільки від філософії західної (цієї самостійної теми ми тут не торкаємося). З іншого боку, акцентування позиції залежності (меншвартості) української філософії відносно російської (характерне для російської історіографії, яка, до речі, у своєму вивченні і розумінні української філософії здебільшого залишається на рівні радянських часів) створює враження неохочої поступки настирливим «самостійникам», за якою приховується фактичне небажання глибше і об'єктивніше розібратися в цьому питанні.

Проте до цієї проблеми можна підійти й зовсім по іншому – як до проблеми *взаємозв'язку*, взаємного впливу і *взаємозбагачення* російської та української філософії. У всякому разі безсумнівно, що філософська культура України століттями була тісно пов'язана з російською філософією, і в розквіті останньої в XIX–XX ст., безумовно, є й заслуги української думки. Глибинною основою духовної єдності двох націй є спільна релігія – і філософія, оскільки вона зростає з релігійного ґрунту і сама значною мірою залишається релігійною, теж має спільне річище. У цьому контексті, говорячи про розвиток професійної філософії в Росії і Радянському Союзі в XIX–XX ст., не можна не бачити, що філософія в Україні розвивається в цей час перш за все як частина російської (а пізніше – радянської) філософії, оскільки єдиною була в імперії система університетів та духовних академій (так само і в Радянському Союзі – система науки і вищої школи), а російські філософи – вихідці з України – як правило, ідентифікували себе саме з російською філософією (Велланський, Авсенев, Гогоцький, Гоголь, Юркевич, Лесевич, Потебня, Гіляров, Челпанов, Кістяковський, Бердяєв, Шпет, Шестов, Зеньковський та ін.). У декого з них, безумовно, більшою або меншою мірою виявляються риси, які можна зв'язати з українським національним менталітетом (наприклад, «філософія серця» Юркевича).

Разом з тим, основне річище цього духовного піднесення – релігійна філософія – являє собою певну наднаціональну єдність (як наднаціональною є віра в єдиного Бога), яку, скоріш за все, зовсім і не потрібно розривати. Так само Київська філософська школа радянських часів, з якої значною мірою вже формується філософія в незалежній Україні, теж нерозривно пов'язана з ім'ям П.В. Коппіна, якого неможливо «приписати» до якоїсь окремої – української чи російської – філософської традиції.

Повертаючись до використаної вище метафори про «різні мови», торкнемося наостанок вже зовсім неметафоричного питання про українські переклади творів російських філософів. Ця справа – лише у самого початку¹, і причини тут цілком пояснювані – адже будь-якій літературній або філософській творчості завжди краще читати в оригіналі, і поки російська мова залишається зрозумілою переважній більшості українського населення, доцільність цих перекладів буде видаватися сумнівною. З іншого боку, без таких перекладів неможлива плідна праця над розвитком української філософської мови і понятійного апарату, що зрештою є індикатором рівня філософсько-наукового розвитку нації. Зрештою, такі переклади свідчать про визнання внеску російських філософів у розвиток світової філософської думки. Але вкрай важливим при цьому є відповідальність і координованість перекладацької роботи, спільні зусилля фахівців і перекладачів у творенні відповідних словників філософської термінології – щоб переклади одних тих самих авторів з однієї тієї ж мови на українську не виглядали як витвір «ушкодженого телефону» (на жаль, такі приклади вже траплялись у перекладах творів західних філософів).

Кінець кінцем, ще раз підкреслимо, що будь-який переклад, навіть найкращий, не може замінити оригінального філософського тексту. І тому залишається сподіватися, що російська – а, ширше, російськомовна, до якої, до речі, частково долучена й українська – філософія буде й надалі залишатися в Україні такою, що не відгороджена від широкого загалу мовним бар'єром.

¹ Маємо на увазі, зокрема, переклади харківського професора Володимира Миколайовича Петрушова творів Л. Шестова і С. Франка: *Шестов Л. Апофеоз безпідставності. Досвід адогматичного мислення.* – Харків, 2012; *Франк С. Л. Незбагненне. Онтологічний вступ до філософії релігії.* – Харків, 2013. Щоправда, це вже не перший переклад творів С. Франка українською – майже десять років тому праця російського філософа «Смысл жизни» була перекладена і видана відомим істориком філософії Марією Василівною Кашубою. На жаль, той переклад був «схований» в якості «додатку» до іншої книжки, і тому до сьогодні є практично невідомим: *Франк С. Л. Сенс життя [пер. М. В. Кашуба] // Жеребило І. Проблема сенсу життя людини в українській середньовічній філософії / відп. ред. М. В. Кашуба.* – Львів, 2004. – С. 123–217.

Отже, особливістю нашого розуміння концепції вітчизняної філософії порівняно з іншими існуючими в українській історико-філософській науці підходами є визнання об'єктивної історичної реальності тривалого переплетіння або дотичності духовних традицій російського та українського народів. Методологія дослідження історико-філософського контексту вітчизняної духовної культури пов'язана, безперечно, із розв'язанням проблем ідентифікації національних особливостей української та російської філософії, із визначенням ступеня їх самостійності, а також із характеристикою їх взаємовідносин з іншими сферами духовного життя – з релігією, ідеологією, літературою.

Філософія за своєю природою є цілісним, синтетичним знанням. Власне, її цільність означає, що вона – не тільки знання, але й знання-життя. Цільність філософії як знання означає, по-перше, синтез раціонального та ірраціонального знання. Раціонально-логічне і містико-інтуїтивне пізнання поєднуються остільки, оскільки філософія прагне до осягнення сутнісних начал життя і буття, які за самою своєю природою не можуть бути зведені до логічних умовиводів. По-друге, філософія – це синтез загального, особливого та одиничного як єдність універсальності, національності та персональності (екзистенційності).

Історико-філософське знання пов'язане з наймогутнішою духовною силою, що діє в історії та культурі – пам'яттю; силою пам'яті створюються та розвиваються традиції, живуть особистості, народжується світ сучасності. Відступ від «закону» пам'яті руйнує культуру і людяність як засадничий принцип зв'язку часів.

Філософія є сукупністю позачасового змісту історично конкретних філософських систем – змісту, об'єднаного унікальністю особистості конкретного філософа. Із цієї точки зору, історія філософії є не «архівним додатком» до філософії, а її творчою серцевиною – «сучасним фронтом» творчого філософського пошуку. Методологія парадигмального підходу в контексті історико-філософського дослідження – це передусім підстава виявлення загального в унікальному; це комунікативне середовище автора, сукупність аксіом, що імпліцитно репрезентовані в його творах; це дійсність конкретно-історичного наукового дискурсу і боротьби між філософськими вченнями, теоріями та концепціями; це підстава історико-філософських узагальнень, завдяки яким є сенс говорити про цілісність історії філософії, зв'язок та спадковість між творчими зусиллями мислителів минулого та сучасності.

НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ: «ОЧИСТИТЕЛЬНЫЙ ОГОНЬ ФИЛОСОФИИ»

Николай Александрович Бердяев (1874-1948) был одной из самых ярких и выдающихся творческих личностей XX столетия. Оригинальный философ, блестящий публицист, обладатель несомненного литературного дарования, умелый организатор и видный общественный деятель – он не вмещается по широте своей натуры и мощи разностороннего таланта в рамки отдельных определений. Велико его значение для русской эмиграции, европейской культуры и нынешней возрождающейся посткоммунистической России, которую он предвидел и чаял узреть в годы трагического отрыва от Родины, но дожить до появления которой ему не было суждено.

Из отпущенных Бердяеву 74 лет земной жизни (а родился он в 74 году XIX столетия) 26 он прожил в эмиграции, на которую приходится итоговый финальный период его творчества. Высланный из Советской России в 1922 г., он около двух лет проводит в Берлине, где пишет и издает ряд работ, в том числе эссе «Новое средневековье», переведенное на несколько языков и принесшее ему не только европейскую, но и мировую известность. Однако вольнолюбивый мыслитель не очень уютно чувствует себя в цитадели прусской государственности и стремится дальше на Запад. На земле прекрасной Франции, родине своих предков по материнской линии, он находит прибежище под Парижем в Клараме, где в доступной близости от центра культуры и разумной удаленности от шумной столичной жизни он ведет уединенные и вместе с тем напряженные годы завершающей творческой работы, итогом которой явились фундаментальные труды «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931), «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» (1939), «Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX» (1946), «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективизация» (1947) и ряд других. После кончины Бердяева вышли «Самосознание. Опыт философской автобиографии» (1949), «Царство Духа и царство Кесаря» (1949) и ряд иных известных в философском мире работ. Наиболее обстоятельное 5-томное издание трудов Бердяева дважды издано В.Дитрихом на немецком языке [14]. В Париже вышло 4-х томное издание на русском языке [2]. Несмотря на эти и иные публикации, в том числе отдельных книг и статей, обширное наследие Н.А. Бердяева, частично еще

не опубликованное, ждет фундаментального исследования и академического издания.

Особые страницы в жизни великого мыслителя занимают организация в Париже Религиозно-философской академии, во многом аналогичной Вольной академии духовной культуры, короткое время существовавшей в послереволюционной Москве, работа на посту главного редактора издательства YMKA-Press и особенно издание ежеквартального журнала «Путь», преемственного дореволюционному московскому одноименному издательству и декларировавшему себя в качестве «органа русской религиозной мысли». Помимо редактирования Н.А. Бердяеву принадлежит как автору наибольшее число статей и рецензий (48 и 51 соответственно) [1]. Выходивший с 1925 по 1940 год журнал стал заметным событием в истории русской эмигрантской и европейской мысли. Вокруг него сосредоточивались и с ним сотрудничали наиболее интересные и значительные представители русской философской и религиозной мысли, а также католические, протестантские, англиканские авторы.

Заслуги Бердяева высоко ценились в цивилизованной Европе. Ему было присвоено почетное звание доктора теологии Кембриджского университета в 1947 г. Незадолго до его смерти рассматривался вопрос о выдвижении Бердяева на звание лауреата Нобелевской премии. В годы нацистской оккупации немцы не тронули философа, хотя он занял недвусмысленную патриотическую позицию и всем сердцем желал победы СССР, за что прослыл левым в среде русской эмиграции. Впрочем, у него были и ранее сложные с ней отношения.

Эмоционально переживая изгнание из большевистской России, где подавлялась столь дорогая ему свобода духа, он не обрел ее и в казалось бы благословенной демократической Европе: «Я был выслан из советской России именно за реакцию свободы духа. Но в Западной Европе я вновь пережил психическую реакцию, и притом двойную, реакцию против русской эмиграции и против буржуазно-капиталистического общества Европы. В русской эмиграции я увидел то же отвращение к свободе, такое же ее отрицание, как и в коммунистической России» [6, с. 10].

И большевизм, и антибольшевизм обоюдно несвободны, по мнению Бердяева. Русскую революцию и последующие перемены на многострадальной Родине он оценивает не с крайних апологетических или антагонистических позиций, но как социальный взрыв, тектонический сдвиг, цивилизационный и мировоззренческий переворот, усматривая однако единство и глубокий внутренний онтологический смысл в развитии древней,

старой и новой России, как это он описал для поверхностного западного читателя в книге «Истоки и смысл русского коммунизма». Симптоматично также название одной из его статей – «Правда и ложь коммунизма» [4].

Говоря о Бердяеве эмигрантского периода, нельзя не вспомнить всю его сложную жизненную и духовную одиссею, напоминающую эволюцию отечественной мысли в целом и в концентрированном виде выражающую осмысление трагического опыта России в XX веке. Он не шараялся из стороны в сторону и не менял легковесно своих взглядов, но, подобно о.Сергию Булгакову, П.Г. Струве, С.Л. Франку и другим современникам, мучительно пробирался к истине, к все более сущностному пониманию перемен, происходивших с ним и с его страной, его народом, его культурой. Поэтому творчество Николая Бердяева отличается страстностью эмоционального сопереживания, удивительными пророческими прозрениями и глубоким экзистенциальным погружением в воды быстротекущего бытия. Обратимся же к истокам его реки жизни.

Родившись в Киеве и прожив здесь более 20 лет в самый важный, начальный период своей жизни, он не мог не воспринять, запечатлеть, укрепить в себе то, что дает человеку пребывание в этом неповторимом граде. Ощущение ауры «матери городов русских», созерцание древних святынь и памятников культуры, пребывание «под сигнатурой Софии» (С.Б. Крымский), то есть под покровительством Премудрости Божией, понимание того, что ниже города проходила некогда граница «леса» и «степи» – цивилизационное порубежье между христианской Европой и пестрой Азией, почтительное отношение к духовной аскезе печерских старцев и вместе с тем нежелание ограничить свою широкую, буйную полуязыческую славянскую натуру – все это, как и многое другое, было впитано, воспитано, заложено в Киеве [11].

Мы часто ищем в биографии философа теоретические основы его творчества, забывая невербальные источники вдохновения, которые могут оказаться не менее, а, быть может, и более важными для его понимания. Особенно существенно данное обстоятельство, когда речь идет о таком ярко публицистичном, художественно одаренном, эмоционально выразительном мыслителе, каковым являлся Николай Бердяев. Воспринятые им первоначальные визуальные, экспрессивные, смутные образы трансформировались позднее в вербализированные, рационализированные, отчетливо выраженные философемы, воплощенные в блестящей стилистике.

При чтении работ Бердяева сразу бросается в глаза и завораживает его вдохновенный, увлекающий, пророческий склад мышления и образный

стиль воплощения мысли, столь характерный для отечественного способа философствования от Илариона Киевского до Льва Толстого. Гений проступает в чеканном стиле, бездарность изъясняется бесцветным языком. Вспомним, как совсем недавно мы упивались слогом, стилистикой, поэтикой текстов запрещенных философов, в том числе авторов «Вех», среди которых был и Бердяев, читая их среди редких посетителей спецхранов [8]. Какой контраст по сравнению с суконным, дубовым, жестко регламентированным, обезличенным языком тогдашней советской официальной философии!

Эта особенность отечественной философской традиции, присущая лучшим ее представителям (и вовсе не исключая иных манер владения речью вплоть до тех, которые делают ее весьма темной и косноязычной), связана с благотворным влиянием греческого, эллинского, византийского синтеза слова и мысли, любви к Логосу и Софии, союза филологии и философии. Наиболее почитаемые и читаемые Иоанн Златоуст, Василий Великий, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин и другие представители восточной патристики воспитывали искусство владения словом и мыслью в их неразрывном единстве. Благотворно и воздействие кирилло-мефодиевской школы, сформировавшей на основе византийских образцов литературную, богословскую и философскую традицию, взятые в их единстве, в регионе *Slavia orthodoxa*, то есть в восточно и южнославянском православном ареале [9].

Вместе с тем, восхищаясь языком творений Бердяева, следует заметить, что его индивидуальный стиль иногда чрезмерно эмоционален, напорист, экстатичен, а это тенденциозно заостряет, даже деформирует мысль. Креативная, пассионарная работа его мозга выплескивала льющиеся слова на написанные зачастую без абзацев и иных визуальных ограничений страницы, отражая скорее поток непрерывно пульсирующего сознания, нежели трезвую, обстоятельную работу интеллекта. Он сам признавался, что пишет «единым порывом, почти в состоянии экстаза», что его мышление «интуитивно и афористично», что в нем отсутствует «дискурсивное развитие мысли» [6, с. 4; 10, с. 62]. Неспособность остановиться и объективно оценить ход своих размышлений приводит нередко к крайним оценкам. В качестве примера можно привести пассаж из «Русской идеи», где говорится о полемике преподобных Нила Сорского и Иосифа Волоцкого, причем последний в резких словах изображается «сторонником христианства жесткого, почти садического, властолюбивого, врага всякой свободы» [3, с.9]. Передержки здесь столь же очевидны, сколь и показательны.

Стремление заострить свою мысль, довести ее до предела, сделать шокирующим тезисом невольно порождает обратное стремление уравновесить ее противоположным антитезисом, столь же заостренным и парадоксальным. В гибкой манере использования отчасти античного диалога, отчасти немецкой диалектики построен ряд произведений Бердяева, стремившегося упорядочить необузданную стихию своего мышления. Удачно в этом отношении его эссе «Душа России», где антиномичность национального бытия рассмотрена в антиномичности национального самосознания, где крайнему тезису: «Россия – самая безгосударственная, самая анархическая страна в мире» противопоставлен не менее тенденциозный: «Россия – самая государственная и самая бюрократическая страна в мире». Сопряжение противоположностей выделяется и в духовной жизни: «Ангельская святость и зверская низость – вот вечные колебания русского народа, неведомые более средним западным народам». Заметим, русского в широком смысле слова – достаточно вспомнить образы древнерусских страстотерпцев Бориса и Глеба и их убийцы Святополка [3, с. 226-239].

В борьбе подобных начал видит Бердяев динамику отечественной истории, и он прав. Но как за общим утверждением нарисовать неискаженную панораму подлинного исторического развития, вскрыть механизм действия социальных институтов, показать борьбу разнообразных течений мысли и выразить ход непредсказуемой цивилизационной эволюции? Эскизно он пытается это сделать, но мазки его экспрессивной кисти неровны, они то попадают в цель – и мы видим пронизательные прозрения, то выражают скорее внутренний мир художника, нежели им изображаемое – и мы видим яркую самохарактеристику. Впрочем, это общее свойство креативной манеры гениев, где бы и как бы они ни творили: в живописи, в музыке, в слове. Поэтому творения Бердяева представляют помимо прочего яркий творческий автопортрет, и тем они еще более интересны.

Помимо эллинского, переданного через византийское посредничество, влияния на восточнославянскую мысль сильное воздействие оказала ближневосточная, библейская (в ветхо и новозаветной интерпретациях) культура. И Бердяев прекрасно вписывается в эту давнюю отечественную традицию. Его неслучайно называли пророком и апостолом в различных словосочетаниях. Как «пророк» и «апостол свободы» он запомнился современникам. В нем явственно проступает библейский пафос творения, дар мистического прозрения, сочетаемый с беспощадным обличением греха

и непримиримым отвращением к мерзостям мира сего, в том числе к безбожной власти и бездуховной цивилизации. Бердяев был несомненно философом пророческого типа, подобным Вл. Соловьеву. Свободное обличение свободной мыслью, исходящее от свободного пророка, – такова максима его философской воли.

Часто говорят и пишут о публицистичности Бердяева, но не в плане поверхностном и преходящем характере его творчества, а в смысле открытости широкому читателю, риторичности, убедительности, ясности стиля. Он является едва ли не самым переводимым и читаемым в мире русским философом. В нем отечественная мысль обрела одного из великих продолжателей давней учительной, просветительской, наставнической традиции. Он предстает не как затворившийся в келье схоласт, не как утонувший среди книг кабинетный ученый, весьма уважаемый и мало понимаемый людьми, но как открытый им проповедник, исповедник и мученик своих идей, чувствующий пульс жизни, напряжение социума, поступь истории, понимающий чаяния братьев своих и в сильнейшей степени их выражающий. Что, впрочем, не мешало ему иметь прекрасную библиотеку, наслаждаться уединенным чтением книг, духовно общаться с великими предшественниками и пребывать, когда это требовалось, в сосредоточенном молчании. Равно как не мешало активно участвовать в научной и культурной жизни тех стран, где ему приходилось бывать и жить. Разумеется, он не был трибуном на площадях, он обращался к современникам в остроумных беседах, концептуальных докладах, многочисленных статьях и главное – в книгах, носящих исповедальный характер, независимо от сюжетов и проблем, в них затрагиваемых.

Здесь следует отметить, что помимо сознательного или бессознательного следования традициям отечественного философствования у Бердяева проступает действие мощного западного духа, великой латинской культуры, развитого европейского менталитета. Его вдохновляла средневековая немецкая мистика, в концепциях Якоба Беме об Ungerund он искал онтологическое обоснование своего понимания свободы, сетовал на отсутствие рыцарства на Руси и считал свою Родину слишком мягкой, женственной, пассивной, требующей активного, мужского, волевого дополнения, к которому призывал ради ее преображения. Впрочем, снова следует заметить, что увлечение Западом, равно как иным, манящим, чужеземным, также является одной из типичных черт отечественной культуры и в особенности философской мысли, рвущейся за пределы привычного круга идей и явлений.

Тяга к иноземному (сочетающаяся с уравнивающей ее тенденцией неприятия всего инородного как инстинктивной защитой своего родного) отражает стремление преодолеть культурное и геополитическое периферийное положение дореволюционной России, которая при всей своей огромности есть, по словам Бердяева, «уединенная провинция». Нахождение в стороне от центров западной и восточной цивилизации издавна побуждало интерес к ним. Менялись векторы притяжения, но само желание преодолеть местную ограниченность всегда существовало. Вначале доминировал южный вектор общения с восточносредиземноморской ойкуменой – Византией, Святой землей, Балканами. После османского нашествия и падения Константинополя южный вектор ослабевает, начинает постепенно возрастать действие вектора западного, в Украине и в Белоруссии раньше, в Московской Руси позже, достигшее своего апогея после петровских реформ. В XX веке в Европе и в России начинают все более обращать взоры на Восток, усиливаются евразийские настроения. Бердяев пророчески предвосхищает особую историческую миссию своей Родины, являющейся «узлом всемирной истории», в преодолении европоцентризма и создании планетарной макроцивилизации, ибо она, Россия, в широком смысле слова, занимающая место посредника между Востоком и Западом, «являющаяся Востоко-Западом, призвана сыграть всемирную роль в приведении человечества к единству» [3, с. 311-332].

У Бердяева, как и у многих отечественных мыслителей, начиная с летописца Нестора, прорастает глубокая **историсофичность** мышления. Традиционный интерес к проблемам исторического, геополитического, цивилизационного развития в нашей философии не случаен. Он определяется действием многих факторов. Одним из них является незавершенность, неоформленность, неясность в освоении того огромного пространства, которое, располагаясь на евразийском разломе, постоянно находится под действием сильнейших внешних заинтересованных сил. От летописного эпизода выбора веры при князе Владимире до современных попыток выработки устойчивой геополитической позиции между Европой, Азией и Америкой идет постоянный политический, цивилизационный, интеллектуальный поиск, сопровождающийся напряженной работой мысли, в том числе философской, о судьбах России (можно сказать, и Украины) в меняющемся мире.

Тонус подобной напряженности особенно возрастает в переломные, катастрофические, решающие по своей значимости эпохи. Бердяев пытался понять сокрытый глубинный смысл войн и революций, предвосхитить те

великие тектонические сдвиги, к которым они могут привести. Он мог ошибаться по поводу конкретного хода и предварительных итогов I мировой войны, о чем свидетельствует сборник статей «Судьба России», вышедший в 1918 г., но основные тенденции европейского и мирового развития не в их внешней событийной последовательности, а в их внутренней причинной связи, он своим пророческим чутьем ощущал верно. Бердяев предвосхитил и «новое средневековье», и появление тоталитарных режимов, и наступление технократии, и рост влияния США и азиатских государств, в том числе Китая, даже рост фундаменталистских настроений и погружение в длительный период межэтнических, межконфессиональных, межцивилизационных конфликтов. Не оставаясь безучастным к развитию событий, он выступал против отчуждения, дегуманизации, подавления человека, всегда оставаясь рыцарем свободы, иногда одиноким и, быть может, несколько странным вроде Дон Кихота для нашего расчетливого и циничного времени.

Историсофичность Бердяева тесно связана с **эсхатологичностью** и **мессианизмом**, что можно наблюдать не только у отдельных наших мыслителей, но и в отечественной мысли в целом. Эсхатология проистекает из христианского финалистического учения о конце света и Страшном суде, которые Бердяевым интерпретируются как конец земной истории и начало вечной, где в божественной гармонии будут сняты предшествовавшие противоречия. Мессианизм порожден религиозным ветхозаветным сознанием, имеет вселенскую направленность и различные интерпретации. Бердяев рассматривает еврейский мессионизм богоизбранного народа, германский – высшей расы, страдательный польский и русский, «по преимуществу апокалиптический».

Отечественный мессионизм существует не в чистом виде, но смешан с национализмом и великодержавностью. Христианское смирение противостоит имперской гордыне, горний мир Святой Руси – земному царству кесаря. В качестве такового выступали державы царей московского периода, императоров петербургского, партийных вождей советского. Через века пронесена скрепляющая российскую государственность доктрина «Москва – Третий Рим», имеющая мессианское содержание, но служащая политическим целям. Пожалуй, Бердяев преувеличивает «империалистический соблазн» данной доктрины, ибо она была не столько утверждением гегемонизма России, сколько средством упрочения ее позиции в европейском мире, где концепция *Roma aeterna* (Рима вечного) являлась общезначимой и вписываемой в политическое и правовое западное

самосознание. Русские же истоки ее уходят в эпоху домонгольской Руси, к политическим взглядам древнерусских мыслителей, к «Слову о Законе и Благодати» Илариона, где выражена идея величия Киевской Руси, а Владимир Святой назван «новым Константином» восточнославянской державы.

Кто знает, может, если бы монгольское нашествие не разрушило единства Древней Руси (которое существовало, несмотря на междоусобицу и соперничество отдельных земель и княжеств), то Киев как восточнославянская столица мог бы претендовать на роль «Третьего Рима». Во всяком случае под «Третьим Римом» подразумевался не конкретный город, а столица православного восточнославянского царства, каким в силу исторических обстоятельств стала Москва, затем эта роль перешла к Петербургу, позднее снова вернулась в Москву.

Что же касается III Интернационала, являющегося, по мнению Бердяева, новейшей разновидностью классической имперской идеи, то здесь им верно уловлена тенденция эволюции российского большевизма от открытого интернационализма революционного периода до закрытого тоталитаризма советского. Вместе с о.Сергием Булгаковым и другими проникательными критиками марксизма он отмечал религиозную его подооснову, указывал на мессианские чаяния, квазинаучную терминологию, фанатизм неопитского плана, стремление утвердить себя в мировом масштабе в качестве новой веры, нетерпимой к другим и потому их неистово преследующей. Атеизм им представлен разновидностью богоборческого сатанизма.

Интересны мысли Бердяева о связи ландшафта природного и мыслительного в отечественном самосознании: «Есть соответствие между необъятностью, безграничностью, бесконечностью русской земли и русской души, между географией физической и географией душевной» [3, с. 5]. Огромность слабо освоенного пространства не только порождает чувство приволья, но и лишает дисциплины формы. Бердяев говорит вполне справедливо о доминировании экстенсивных способов развития в ущерб интенсивным. Эта же привычка связана с максимализмом, желанием построить нечто новое либо на другом месте, либо путем разрушения, а не идти по пути совершенствования старого. Так уходили в степь казаки, в Сибирь – переселенцы, на Балтику – Петр I, основывая нечто невиданное в отечественной истории: по-немецки названную и по-немецки построенную новую столицу, протестантски противопоставившую себя старой православной Москве и католическому Риму как хранителю престола святого апостола Петра.

Бердяев немало говорит о темной, нутряной, «языческой дионисической стихии» славянского народа, которую веками пытались усмирить христианство; но оно прорывалось в бунтах, восстаниях и разразилось в XX столетии разрушительными революциями, которые смели старую Россию с ее привычным укладом жизни и традиционными ценностями. Подняла же темные силы народа радикально настроенная часть просвещенной интеллигенции, вместо света знания давшая массам факел всеобщего пожара, гражданской войны и классовой ненависти. Языческие славянские силы смели и церковь, построенную по греческому образцу, и бюрократию, созданную по образцу германскому. Когда же народная стихия вошла обратно в берега, обнаружились новые правители страны, новые лозунги, новая идеология и новый порядок вещей, который оказался тяжелее царского. Бердяев предчувствовал недолговечность коммунизма на родной земле и надеялся на другую, новую, постсоветскую Отчизну. Его пророческие видения помогают лучше осмыслить наш нынешний путь и реалии современной России, Украины, Белоруссии.

Любовь к родной природе, истории, культуре у Бердяева сочетается с враждебным отношением к «гипертрофии государства» и «тоталитарному режиму» власти, подавляющим все живое, вольное, самобытное. Умом он понимает, что без сильной государственности стране не выжить, не удержать огромные пространства, не преодолеть эгоизм этносов, социальных слоев и регионов. Но сердце «апостола свободы» протестует и возмущается против несвободы. В извечной дилемме «власть-человек» он без сомнений занимает позицию защиты личности и оправдания ее суверенитета, но не в правовом, гражданском, рациональном отношении, как сделал бы это типичный западный философ, а в нравственном, религиозном, иррациональном, как это делали в большинстве своем отечественные мыслители. Бердяев предстает ярким представителем христианского персонализма, поборником антроподицеи, отстаивая самоценность индивида, неповторимость человеческой души, безусловное право личности на свободу, которая предстает важнейшей категорией бытия, неподвластной даже Создателю и онтологически присутствовавшей еще в дотварный период. В бердяевской апологии свободы можно усмотреть еретический и, если идти дальше, богоборческий соблазн. Но это был бунт не против Бога, а против несвободы во всех ее проявлениях и аргумент в борьбе был избран самый сильный, из которых может выбрать философ, – онтологический.

В старой России в условиях тотальной несвободы всегда существовало социальное напряжение, которое породило предэкзистенциализм в лице

Достоевского и Шестова. Бердяев, говоривший о себе: «я – дитя Достоевского», примыкает к этой линии развития отечественной мысли [7, с. 226-239]. Контраст всеподавляющего государства и жертвенно подвластного ему человека не могли не вызвать экзистенциальных настроений, но вместе с тем Отечество нуждалось в преданно служащих ему гражданах, в сильном служилом сословии. Драма Бердяева состоит в том, что он, будучи дворянином, сыном потомственного военного, по долгу призванного к государственной службе, отринул семейную традицию. Он бросает учебу в кадетском корпусе, ввязывается в революционную деятельность, исключается из университета, становится типичным антигосударственным элементом, из которых вербовались будущие разрушители Российской империи. Быть может, здесь сказалась бунтующая горячая казачья кровь предков по отцовской линии или проявилось рыцарское достоинство не терпящей деспотизма французской крови по материнской, доставшееся от прабабушки графини де Шуазель. Во всяком случае, генетический код представителей анархизма, бунтарства, революционизма, к которым в определенной степени принадлежал Бердяев, не должен быть исключен из рассмотрения как предполагающийся фактор.

Выступая против российской и любой иной тирании, Бердяев видел спасение человека не в отстаивании своего эгоистического индивидуализма, но в защите права на достойное существование, на созидательное творчество, реализуемое в духовном прорыве к истине и соборном соединении людей. Вместе с апологией свободы он одержим **апологией творчества**. Человек, созидая новое, до него не существовавшее, становится сопричастным Творцу. Творение мира продолжается, креационизм непрерывен. Особенно значим он в деятельности наиболее одаренных и творчески продуктивных людей. Не случайно в «Смысле творчества», одном из наиболее откровенных и программных ранних сочинений мыслителя, утверждается: «Кульм святости должен быть дополнен кульмом гениальности» [5, с. 264]. Эта максима, невозможная для благочестивого сознания верующего человека, давно стала реальностью в секуляризованном обществе, достигая иногда гипертрофированного идолопоклонства перед кумирами толпы.

В связи с пониманием свободы Бердяевым хотелось бы затронуть проблему своеобразия ее русской интерпретации, выработанной многовековым историческим опытом, поскольку по ее поводу существует много профанаций и заблуждений. Бесспорно русский человек ненавидит азиатский деспотизм – Орда этому научила. Но было бы слишком наивно и

примитивно в стиле упрощающего реальность дихотомического мышления думать, что Запад есть олицетворение и средоточие свободы, что только от него идет свобода, а несвобода – исключительно с Востока. Ливонский орден во времена ордынского нашествия был не менее страшным врагом, беспощадно подавляющим всякое сопротивление и уничтожающим непокорных, как были уничтожены и ассимилированы ранее пруссы, посмевавшие сопротивляться немецкой колонизации. Эйзенштейн и Прокофьев в фильме «Александр Невский» создали впечатляющий образ германской военной машины, бронированной свиньей надвигающейся на Русь. Бердяев и многие его современники накануне и во время I мировой войны не только в России, но и в Европе, в частности во Франции, говорили о «новом тевтонском нашествии» и германском милитаризме, угрожавшем западным и восточным соседям империи Вильгельма. В целом Европа гораздо чаще и опаснее угрожала России массивным целенаправленным вторжением, чем Азия.

Когда говорят о традиционной русской несвободе, нередко забывают о ее первопричинах. Но кто создал абсолютистскую всеподавляющую монархию? Наш крупнейший вестернизатор Петр Великий. Кто навел педантичный порядок среди всех народов России по образцу прусской казармы? Поклонники оной в лице Петра III, Павла I и особенно Николая I, одевшего всех в мундиры и устроившего, по словам Бердяева, «жуткий режим прусского юнкера». Откуда пришел марксизм, ставший идеологической основой советского тоталитаризма, а также восточных моделей Мао и Полпота? Где родились нацизм, фашизм и построенные с размахом фабрики смерти? Ответ очевиден. Не следует забывать, что в благословенной Европе соседствуют рядом расположенные Веймар и Бухенвальд, Краков и Освенцим. Из Европы шли к нам свет знания, плоды просвещения, передовые технологии, великая музыка, литература, философия. Но было и другое, о чем не следует забывать. Оценивать же все следует в совокупности и объективности.

Русский человек внешне кажется пассивным конформистом, внутри же он – бунтарь, который не хочет подчиняться ни восточной тирании, ни западной регламентации, одинаково лишающих его свободы. Социальная пассивность суть форма инстинктивного самосохранения, неприятия, отторжения внешнего чужого и сбережения внутреннего своего, особенно в области духовной жизни. Бердяев в сильнейшей степени был выразителем именно этой стороны славянского духа. «Всю мою жизнь я был бунтарем», – ясно заявлял философ, который бунтовал подобно еретiku против

официальной церкви, подобно крестьянину – против барского произвола, подобно недоучившемуся студенту – против казенной системы образования, где умерщвляется живая творческая душа. Иногда он кажется похожим на неистового протопопа Аввакума или какого-нибудь идеолога казацкой вольницы, но воспитанного на европейский манер в стиле немецкой мистики и романтизма, потому внешне он видится славянским по духу, но одетым в западные латы рыцарем, борющимся против тотального зла и несвободы в эпоху нового средневековья.

Однако бунтарь свободен от всего, кроме своих страстей, он их пленник и раб. Поэтому справедливо М. Спинка переименовал Бердяева из «фанатика свободы» в «пленника свободы» [15]. Бердяеву чуждо уважение к преданию, к традиции, он всегда иррационально субъективен, не знает границ и рамок, постоянно в творческом забвении, творческом исступлении, творческом самовыражении, что для него, в конечном счете, есть высший критерий и смысл существования. В этом плане Николай Бердяев резко отличается от о.Сергия Булгакова и о.Павла Флоренского, развивавших православную традицию и с почтением к ней относившихся. Но полемика есть тоже разновидность связи, хотя и с отрицательным знаком, быть может, даже более глубокая и болезненная, чем спокойное отношение к традиции.

Есть в судьбе Бердяева еще одна особенность, печальная по своей сути, которая роднит его со многими нашими гениальными людьми – **одиночество**. Многие отечественные мыслители блистали умом и талантом, но не было у них учеников, не было школы, не было систематизации знания, чем издавна отличался Запад с его последовательным накоплением материальных и духовных ценностей, в отличие от нашего расточительного к ним отношения. Бердяев подобен Сковороде, Чаадаеву, Достоевскому, Розанову - тем ярким вспышкам великого ума, за которыми нет учеников, последователей, направлений. Но может, это и не так уж плохо? Представим себе учеников Достоевского, перенимающих его трагический экзистенциальный опыт. Они были бы столь же забавны, сколь забавны были босоногие, обрюзгшие интеллигенты-толстовцы, своеобразные литературно-философские сектанты начала прошлого века. «Опыт философии одиночества и общения» стал подзаголовком труда Бердяева «Я и мир объектов» (1934), а его пафос антроподицей вел к антропоцентризму, оправданному в условиях противостояния внешнему давлению тоталитарных систем и идей, но дисгармонирующему с божественным мироустройством.

Оценивая философское наследие Н.А. Бердяева в целом, необходимо сказать следующее. Вопреки внешней нарочитой отрывочности и кажущейся несистематичности мысли, его философия представляет цельное учение, объемлющее все традиционные философские разделы. Ключевые идеи сравнительно немногочисленны: это идея **свободы** (откуда вырастает вся онтология мыслителя), идея **творчества и объективации** (определяющая представления о мире явлений), идея **личности** (на которой основаны антропология, социальная философия и этика) и, наконец, идея эсхатологического **смысла истории**. Взаимосвязь этих идей создает дуалистическую картину реальности, в которой друг другу противостоят два ряда начал: с одной стороны, Бог, Дух, свобода, ноумен, субъект, с другой – мир, необходимость, феномен, объект. Эти начала характеризуют два различных рода реальности или два мира, управляемые противоположными законами. Но оба они не существуют статично и оторвано друг от друга, а взаимодействуют между собой: Дух и свобода прорываются из ноуменального в феноменальный мир и действуют, проявляются в нем. Эта картина в чем-то близка метафизике Канта, понятия которой Бердяев использует, подвергая переосмыслению кантовскую «вещь в себе» (или «вещь саму по себе», как это принято в новейшем переводе).

Хотя бытийный исток мира – свобода, мир реальный с неизбежностью отчуждается от нее и становится миром вынужденной необходимости. Плоды действия духа в мире при этом принимают форму объектов, отчужденных продуктов, которые отделены от субъекта и, в отличие от него, подчинены всем эмпирическим ограничениям – законам пространства-времени, причинно-следственной связи, формальной логики. Происходит ниспадение свободы в необходимость, именуемое объективацией. Родственное гегелевским понятиям объективности и отчуждения, это понятие, однако, трактуется у Бердяева вразрез с Гегелем и в русле идей гностицизма: вхождение духа в мир есть не гегелево раскрытие, самоосуществление объективного духа в формах мира, но только закрытие, падение, искажение духа.

Объективация – подлинная причина явлений страдания, рабства, зла. Однако в мире есть начало, которое ей противостоит – творчество. Творя, субъект вбирает внешний мир в себя, включает его в свою внутреннюю жизнь, открытую для свободы и духа, и тем преобразует его, освобождает от объективации. Творческий акт – прорыв духа в мир объектов. Поэтому творчество – путь к преодолению объективации, а это преодоление, в свою очередь, составляет смысл и назначение мировой истории. Но в рамках

эмпирии, пространственно-временного бытия преодоление невозможно; само время, с его несовместимостью прошлого, настоящего и будущего, которую Бердяев называет «распадом времени», есть тоже следствие объективации. Поэтому искомым истории, свободный от объективации мир, лежит вне истории и эмпирии как иной *зон*, мир свободного духа, отождествляемый с евангельским Царством Божиим. Этот метаисторический *зон* не находится в будущем, а существует извечно в некоем эсхатологическом плане бытия, который может соприкоснуться со здешним миром в любое время и в любом месте. Творческий акт и есть такое касание, при котором в мире, в истории как вспышка являются их конец и смысл. Каждый акт – независимое событие, так что история в плане смысла не непрерывна, а дискретна, она есть «прерывный, прорывный творческий процесс».

В учении о человеке и обществе идея объективации приводит к тому, что философия Бердяева оказывается экзистенциальной философией, сосредоточенной на внутренней жизни человека. Как в любой сфере реальности, мыслитель прежде всего стремится выделить начала, подчиненные объективации и начала, противостоящие ей. В ряду последних на главном месте стоит личность. Это понятие у Бердяева – не эмпирическая индивидуальность, но человек, взятый как творческое и свободное существо. Свободен же человек именно в своей внутренней сфере. Поэтому личность мыслится как «внутренний экзистенциальный центр», средоточие всех духовных и душевных способностей и стремлений, воли и разума человека. Поскольку личность – носитель творчества, то именно ею осуществляется динамика бытия, творческие прорывы духа, и сам мир духа – мир личностей. Поэтому философия Бердяева есть философия личности, персонализм; а в силу интериоризованной, экзистенциальной трактовки личности, это – **экзистенциальный персонализм**. Именно свою философию, вслед за учениями Кьеркегора и Ницше, Бердяев полагает истинной экзистенциальной философией, настаивая, что учения современного экзистенциализма (Хайдеггера, Ясперса, Сартра и др.) не имеют подлинно экзистенциального характера в силу своей статической онтологичности и неполноты внутреннего опыта.

Личность, противостоящая объективации, стоит в центре социальной философии Бердяева. Носители объективации здесь – безлично-универсальные структуры коллективного, социальные институты. Они стремятся подчинить личность, всецело заключить ее в себя, что подавляет личность, которая по своей природе не должна подчиняться никаким

внешним силам. Борьба с объективацией требует признать личность высшей ценностью, однако примат личного над общим не есть индивидуализм и эгоцентризм, ибо стремление к единению с иными людьми изначально присуще личности. Реализацию этой свободной внутренней интенции Бердяев называет «соборностью» и противопоставляет ее принудительной социализации, которую несут личности внешние социальные институты – классы, партии, нации, церкви. Отсюда же вытекает максимализм бердяевской этической установки: высшие нравственные ценности связаны с индивидуально-личным и творческим в человеке, тогда как коллективные ценности – не добродетели, а скорее принципы стадности и рабства. Наконец, этим же определяется и религиозная позиция Бердяева. Будучи верующим человеком и при этом христианским мыслителем, он в то же время выражал критическое, а порою и негативное отношение ко всем овеществленным формам религиозного сознания – догматам, церковной организации, историческому христианству. По его мнению, объективация глубже всего поразила в христианстве догматико-богословскую сферу, а также отношение к социальной жизни и земной власти. Однако духовная суть христианства как откровения о Боге и человеке составляет непреходящую ценность, и творческое преодоление объективации должно иметь своей главной целью создание обновленного «эсхатологического христианства».

В заключение хотелось бы задать вопрос: почему сейчас о Бердяеве сравнительно мало пишут, говорят, издают его текстов и книг о нем? Возможно потому, что он не был выразителем только западной или только почвеннической традиции, оставив язвительные высказывания в адрес обеих. Не угождая политизированным партийным пристрастиям, хотя и увлекаясь порою ими, стоя над схваткой, поддерживая «очистительный огонь философии» [8, с. 21], Бердяев дал живой пример соединения национального и европейского, сочетания любви к Отечеству и признания общечеловеческих ценностей. Родившийся в Киеве, живший в Вологде, Москве, Петербурге, Берлине, умерший в Клямаре под Парижем, он принадлежит всему человечеству. Поэтому мы чтим его как великого отечественного и великого европейского философа, чьи идеи, образы, труды навсегда вошли в сокровищницу мировой мысли.

- 1 Аржаковский Антуан. Журнал «Путь» (1925-1940). – Киев, 2000.
- 2 Бердяев Н.А. Собрание сочинений. Т.1-4. – Париж, 1983-1991.
- 3 Бердяев Н.А. Русская идея. Судьба России. – М., 1997.

- 4 Бердяев Н. Правда и ложь коммунизма // Христианство, атеизм и современность. – Париж, 1969.
- 5 Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989.
- 6 Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – М., 1995.
- 7 Бердяев Н.А. о русской философии / Сост., вступит. ст. и прим. Б.В.Емельянова, А.И.Новикова. – Свердловск, 1991.
- 8 Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. – М., 1909.
- 9 Громов М.Н. Изборник 70. – Тверь, 2013.
- 10 Зеньковский В.В. История русской философии. Т. II. Ч. 2. – Л., 1996.
- 11 Метаморфозы свободы: спадщина Бердяева у сучасном дискурсі. – Київ, 2003.
- 12 Николай Александрович Бердяев / Под ред. В.Н.Поруса. – М., 2013.
- 13 Силантьева М.В. Экзистенциальные проблемы этики творчества Николая Бердяева. – М., 2002.
- 14 Dietrich W. Provokation der Person. N.Berdjajew in der Impulsen seines Denkens. Gelnhausen; Berlin, 1974-1979.
- 15 Spinka M. Nicolas Berdyayev: Captive of Freedom. – Philadelphia, 1950.

Наталья Шелковая (Харьков)

ЭРОТОЛОГИЯ Н. БЕРДЯЕВА И М. ЭПШТЕЙНА

История всех цивилизаций пронизана двумя ведущими интенциями: борьбой за власть и стремлением к любви. Эрос и Танатос. Танатос и Эрос. Борьба за власть, ведущая к неисчислимым жертвам, страданиям и смертям (войны, революции, политические перевороты) и, всепроникающая, всеми жаждаемая с неизменной силой, любовь. Причем, воля к власти может пронизывать любовь как воля к власти мужчины над женщиной и женщины над мужчиной, скрещивание этих волей, ведущее к трагедиям...

«Любовь, любовь – гласит преданье,

Союз души с душой родной –

Их единенье, сочетанье,

И роковое их слиянье.

И... *поединок роковой...*» (курсив мой – Н.Ш.)

(Ф.И. Тютчев).

И любовь, снедаемая муками ревности или страстью, порождает страдание, ненависть и... смерть. Более того, как смерть «живет» в жизни, так страдание, боль «живет» в радости и любви как «страдость» и «люболю» (М. Эпштейн). Однако, хотя любовь изначально заложена, по меткому наблюдению М. Эпштейна, в самом слове – «*человек*», если использовать для его написания кириллицу и латиницу [15, с. 8], т.е является изначальным, глубинным, сущностным свойством человека, хотя описание и осмысление феномена любви велось поэтами, прозаиками и философами всех времен и

народов, сам феномен не являлся до недавнего времени предметом специальной науки – эротологии, основные методологические принципы которой были сформулированы М.Н. Эпштейном [10, 11, 12, 15].

Интересно, что своеобразным «духовным отцом» основателя эротологии как науки, Михаила Эпштейна, был замечательный и любимый им русский религиозный философ-персоналист, стоящий у истоков экзистенциализма, с потрясающей глубиной и экспрессией осмысливающий проблему эроса и пола, Николай Бердяев. И мною любимым, прибавлю я, до тех пор, пока... Пока я не вчиталась в его тексты и не увидела в них то... ЧТО я увидела и почувствовала в текстах Н. Бердяева и ЧТО я увидела и почувствовала в текстах М. Эпштейна, посвященных проблеме эроса, и будет предметом данной статьи об эротологии Н. Бердяева и М. Эпштейна.

В своем «Самопознании», начиная размышления об эросе, Н. Бердяев выводит в качестве источника эроса *тоску*: тоска по утраченной в акте грехопадения целостности, обретаемая при соединении полов, тоска по вечности, расколотой в земном мире на бесконечное число «осколков», тоска по Богу... Почему именно тоска, по мнению Бердяева, является источником эроса? Ответ на этот и другие вопросы, возникающие в ходе в-хождения в Бердяева через его тексты, на мой взгляд, коренятся в том, в кого мы входим, кто «рождает» *свое* ино-бытие – эти тексты, отражающие мироощущение автора, в данном случае – тоску. Почему же тоскует Бердяев?

В том же «Самопознании» Бердяев буквально подчеркивает, акцентирует внимание читателя на том, что он – изначально, с рождения, одинок и вне-мирен, не укоренен в род человеческий, не чувствует своего род-ства с род-ителями [1, с. 11], связи с кем-либо или чем-либо в силу изначально присущего ему и *ничем* неискоренимого свободо-любия. При этом, как следует из текста, он чувствует свою Бого-оставленность [1, с. 45] и это мучает его, вызывает тоску по соединению с Богом, вечностью. И способом соединения с Богом является, на его взгляд, любовь, причем, не физическая любовь, Афродита Земная, а мистическая любовь мужчины и женщины, Афродита Небесная.

Эротология Н. Бердяева – это эротология мистической любви, которую он противопоставляет, и противопоставляет иногда в очень резких, непримиримых тонах, физиологической любви, «родовой любви». В этом экзатическом противопоставлении про-является его бунтарский дух, на что он также обращает особое внимание в «Самопознании» [1, с. 59]. «Любовь так искажена, профанирована и опошлена в падшей человеческой жизни, – пишет Н. Бердяев в 1949 г., но сегодня это звучит еще более злобно-дневно

(увы, злобо, но не добро-дневно...), – что стало почти невозможно произносить слова любви, нужно найти новые слова» [1, с. 71]. И он ищет новые слова и образы любви, а его последователь в этом начинании – М. Эпштейн разрабатывает не только новые подходы к осмыслению любви как феномена и ноумена, но и составляет словарь новых слов о любви [15, с. 461–490].

Но... новые слова и образы любви Н. Бердяев черпает из резкого противопоставления и *размежевания* эроса и секса. Не в о-духо-творении секса, а в «уходе» (или «побеге») от него философ видит подлинно человеческую, божественную любовь. «В самом сексуальном акте, – говорит он в «Самопознании», – нет *ничего* индивидуального, личного, он объединяет человека со всем животным миром. Пол безлик, не видит лица» [1, с. 70]. Да, человек продолжает свой род таким же способом физиологически, как и животные, но... (это из-вечное «но», являющееся часто ключевым в человеческой психологии и жизни) в человеке помимо физиологии, тела, существует и душа, дух. И в *истинно человеческом сексе* – эросе происходит соединение *не столько* физическое, сколько душевно-духовное, то со-единение, о котором Бог говорил в Своем первом (т.е. *самом важном!*) благословении «Плодитесь и размножайтесь» (Бт. 1: 28). Т.е. *истинно человеческий секс* – не просто физиологическое продолжение рода, а *богоблагословенный акт творения жизни*. Об этом очень хорошо, на мой взгляд, говорит Бхагван Шри Раджниш: «Если жизнь не священна, то и секс не священен. Если жизнь священна, то и секс священен. Да, секс может стать любовью, а любовь – молитвой. Когда секс станет молитвой, мы придем домой» [6]. *Когда секс станет молитвой... мы придем домой*. Да, секс падшего, грешного человека трудно соединить с молитвой. Почему? Потому, что мы – не Дома, мы скитаемся в без-домье бытия, потеряли свой «Дом в Боге» в акте грехо-падения, доходящего сегодня уже до «Бого-убегания» в паническом страхе увидеть свое истинное, часто звере-подобное лицо. Но внутри самого звере-подобного человека живет Божинка и она вызывает мучительное чувство тоски, тоски по соединению с Богом, тоски по возвращению к себе Бого-подобному, тоску по любви и сексу как молитве... «Вспоминайте о Господе, прикасаясь друг к другу», – взывает М. Эпштейн [15, с. 340] (Может, тоска Бердяева была вызвана его неспособностью к *такому* сексу и одновременно подсознательному пронзительному стремлению к нему?)

Н. Бердяев, как он сам неоднократно подчеркивает, – певец свободы и творчества. Но творчество видится им, прежде всего, в ментальном и

мистическом планах. И хотя он выделяет особо то, что «творческая энергия имеет связь с оргийностью пола» и что «оргийность пола есть положительная творческая энергия» [2, с. 415], к творчеству жизни – зачатию и рождению детей – относится крайне негативно, видя в этом лишь животное вос-производство смерти, ибо всё, что рождается – умирает. «Сексуальный акт, – пишет он в «Смысле творчества», – закрепляет плохую бесконечность, бесконечную смену рождения и смерти. Рождающий умирает и рождает смертное» [2, с. 410]. (Интересно в связи с этим заметить, что эту теорию он воплощал на практике в своей жизни в платонической любви к своей жене).

Тоске по самому высокому, богоподобному творческому акту – творению жизни, Бого-подобной жизни – *творению детей* он противопоставляет тоску по мистической любви, тоски по соединению с Богом через исключительно духовный мистический экстаз полов. Да, с точки зрения сексологии и медицины, *зачатие детей* происходит через физиологическое соединение полов. Но здесь в человеке видится только его «животная физиология», ведь зачинают детей своих и звери, и птицы, и рыбы. Эротология говорит о *творении детей* – духовно-душевно-физиологическом, богоблагословенном (с молитвой экстатической благодарности Богу!) творческом акте, в который вкладываются все силы духа, души и тела человека и который ведет не к опустошенному физиологическому состоянию, о чем говорит практика и сексология, не к разьединенности и отчужденности соединявшихся, расколотости и обезличиванию личности, о чем говорит Н. Бердяев [2, с. 409, 410], а к про-свет-лению, о чем повествуют восточные психотехники [8], к достижению состояния духовно-душевно-физиологической целостности, выражаемому в религиях понятиями «блаженства», «мокши», «нирваны» и т.д. Другое дело, что *такой* секс – величайшая редкость, но это лишь печальное про-явление величайшей редкости истинно человеческой любви и секса (о таком духовно-душевно-физическом слиянии в истинно человеческом сексе прекрасно пишет М. Эпштейн в своей книге «Sola amore» [15, с. 213–214]). Не является ли «обрушивание» Бердяевым своего гнева и обличений на секс в данном контексте повторением, возможно, бессознательным, того церковного видения в сексе лишь греха, который он сам же обличает? Ведь сам же он говорит, что «моральный пафос деторождения, брезгливо презирающий сексуальный акт по существу лицемерный... Если божественно деторождение, то божествен и акт, от которого оно зависит. В этом был свято прав Розанов» [2, с. 424].

Н. Бердяев прав, что сексуальная энергия является источником не только продолжения рода, но и творчества, об этом много говорил З. Фрейд, а до Фрейда – в восточной философии, где кундалини (сексуальную энергию) рассматривали как «огонек», зажигающий «бикфордов шнур» всех чакр и раскрывающий высшую чакру – чакру духа человеческого – сахасрару [8, с. 214]. Но с точкой зрения Бердяева, согласно которой «в сексуальном акте есть неизбежно элемент разврата, ибо есть дробление и отчуждение половой энергии от цельной жизни тела и духа (курсив мой – Н.Ш.)» [2, с. 401] я никак не могу согласиться. Сексуальная энергия, при ее переключении на творчество, раскрывает духовный потенциал человека, а не «дробит» цельную жизнь тела и духа. Более того, история наполнена примерами того, что именно влюбленность, причем далеко не платоническая, является импульсом для вдохновения и создания величайших творений человечества. Причем, сам Бердяев связывает творчество с эротикой, обращает особое внимание на то, что «религиозный смысл любви половой, эротики, в том, что она является источником движения личности ввысь, творческого ее восхождения» [2, с. 434]. Но почему же у Бердяева эта эротика стерилизованная, оторванная, причем агрессивно, категорически, от физиологии? Ведь он сам подчеркивает, что «огненное отрицание сексуального акта есть огненное проявление пола в человеке» [2, с. 400]. Или «огненное проявление пола» в Бердяеве отрицает секс? Почему?

Почему он видит человека лишь в мужчине, а в женщине – лишь пол? Она – «женщина, а не человек», – провозглашает он [2, с. 432]. Да, женщина – пол, пол-человека, но и мужчина – пол, пол-человека. И именно в единстве суженой и суженого, единении родственных духовно-душевно мужчины и женщины рождается состояние андрогинности, и нельзя не согласиться с Бердяевым, что «соединение полов – четырехчленно, а не двучленно, оно всегда есть сложное соединение мужского начала одного с женским началом другого и женского начала этого с мужским началом того» [2, с. 431]. Здесь по-истине имеет место чудо: соединение двух пол-овинок рождает два целостных существа. И в то же время одно – муже-женщину – андрогина (конечно, в духовном плане).

Учение об обретении андрогинности через половое соединение, эротический экстаз сближает эротологию Н. Бердяева с учениями мистиков об андрогинизме (Я. Беме, Фр. Баадер, Максим Исповедник), а также с восточной философией (индуизма, буддизма, даосизма).

Сам Бердяев обращает внимание на то, что учение об андрогинизме и деградационных процессах, возникающих при расщеплении целостности

человека описано и в Библии [2, с. 403]. Бог сотворил сначала человека по Своему образу и подобию (Бт. 1: 26). Не мужчину и женщину, а че-ло-века. По подобию Бога. Бог, конечно, андрогиничен по своей природе (об этом говорится во множестве религий, об этом говорят мистики, в частности Гермес Трисмегист [9], следовательно, и человек, как подобие Бога, андрогиничен по своей природе. Бог – не мужское и не женское, Он – все. И если бы Бог был носителем лишь мужского, то и создавал бы лишь мужское, ибо то, что вверху, то и внизу. Но это, согласитесь, абсурд. Далее. Позже Бог разделяет целостного человека-андрогина на две пол-овинки: мужчину и женщину (вот этот процесс разделения на 2 половинки, образование 2-х полов, мужчины и женщины, и объединение этих пол-овинок, полов, в единое целое и осмысливает Н. Бердяев в своей работе «Смысл творчества» в главе «Творчество и пол. Мужское и женское. Род и личность» [2, с. 254–534.]. Но... Это очень важно! Бог говорит им: «Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут [два] одна плоть (курсив мой – Н.Ш.)» (Бт. 2: 24). То есть лишь в единстве мужчины и женщины состоит человек, и лишь в этом единстве может родиться дитя человеческое (причем, чем гармоничнее связь мужчины и женщины, тем гармоничнее (счастливее) рожденное от этого союза дитя). Дитя еще не расщеплено на 2 половинки, два пол-а: мужской и женский, оно (не он или она, а оно!) целостно. Дитя андрогинично по своей природе.

В даосизме в «Дао дэ цзин» (§ 55) говорится в связи с этим: «Не зная союза двух полов, он (новорожденный младенец – Н.Ш.) обладает животворящей способностью... Он совершенно гармоничен» [7, с. 26]. Рассуждая об этом феномене, Е.А. Торчинов пишет: «Здесь младенец (именно младенец: в тексте буквально сказано *чи цзы*, «красное дитя», что означает новорожденного) оказывается образом совершенного мудреца, преисполненного жизненной силы. Младенец является своеобразным андрогином, в котором не произошло еще разделения на мужское и женское и который поэтому преисполнен жизненных сил» [8, с. 151]. По мере взросления и обретения своей пол-овой идентификации происходит постепенное расщепления дитя-андрогина на пол человека (1/2 человека). С началом пол-ового созревания (или оцветания андрогинизма?) юноша или девушка все более стремятся найти свою пол-овинку. Не просто соединиться с противоположным пол-ом (как в современной опошленной эротике), а найти свою половинку! Почему? Почему, не найдя своей половинки, человек становится несчастным, более того, сознательно или подсознательно чувствует свою ущербность, не-полно-ценность? Да потому, что в

программе человеческого развития заложено достижение утраченного андрогинизма, целостности. И «вся сексуальная жизнь человека есть лишь мучительное и напряженное искание утерянного андрогинизма, воссоединения мужчины и женщины в целостное существо» [2, с. 403], – совершенно верно говорит Бердяев и в то же время этим противоречит сам себе.

Секс многолик: он и источник творчества, и способ достижения целостности, андрогинности, и творчество жизни – детей, и источник наслаждения и вдохновения, и... разврат. Разврат возможен лишь в сексе, хотя, как отмечалось выше, секс сам по себе, как и тело человеческое, – это не только не источник греха, похоти, но источник творчества и целостности человека, источник жизни. Развратно не само по себе сексуальное соединение женщины и мужчины, а характер этого соединения. Если секс основан на любви, если он гармонизирует мужчину и женщину, соединяет пол в целое, то это не разврат. И в этом контексте Бердяев отмечает, что представления о развратности аномалий половой жизни поверхностны и являются лишь «ходячими представлениями». «Наша половая жизнь, – с болью замечает философ, – есть сплошная аномалия, и иногда самое “нормальное” может оказаться развратнее “ненормального”» [2, с. 430]. Так, сексуальные отношения супругов, у которых нет любви друг к другу, Бердяев рассматривает как разврат, ибо суть последнего он видит в противоположности всякому соединению. «Разврат есть разъединение, и он всегда превращает объект полового влечения в средство, а не в цель... Любовь к сексуальному акту вместо любви к слиянию в плоть единую – в этом физиология разврата» [2, с. 429].

Противоядиями от разврата являются, по мнению Бердяева, любовь и духовная жизнь [2, с. 430]. Возможно, именно редкость в наше время истинных (а не провозглашаемых) любви и духовной жизни и привели к превращению не только личных взаимоотношений, но и всего общества в, простите, большой публичный дом. И парадоксальность современного культа сексуальности заключается в том, что «разнузданная сексуальность» ведет не к «разнузданному деторождению», а к снижению деторождения и СПИДу (возможно, наказанию Божьему за разврат). Сексуальное физиологическое удовольствие затмило основной инстинкт всего живого – инстинкт продолжения рода. И причина этого, как на это неоднократно выше указывалось, не в греховности самого секса, а в его характере, в отношении к нему, в видении в нем цели, а не средства.

Если Н. Бердяев главным предметом своей эротологии делает половую проблематику в контексте осмысления сути *мистического* слияния полов, *духовного, мистического* экстагически-оргастического эроса при резко отрицательном отношении к сексу (sex (англ.) – физиологический пол человека), то эротология М. Эпштейна представляет собой панорамную картину развертывания эроса в самых разных его аспектах. Свое исследование феномена эроса Эпштейн так и называет «Sola amore. Любовь в пяти измерениях». Первое измерение любви – любовь как непосредственное переживание, цельный опыт (ее признаки и разновидности, различные ее проявления: желание, вдохновение, нежность, жалость); второе – любовь как самосознание, построение ее теории – эротологии – новой гуманитарной дисциплины, осмысливающей эстетику и поэтику близости; третье – любовь как плотское знание, создание нового телесного со-бытия; четвертое – любовь как воображение, освоение ее возможных миров, фантазии и гипотезы; пятое – любовь как язык, поиск новых имен, словесное преобразование мира. Эпштейн не только говорит «новое слово» об эросе, но и новые слова, предлагая «Новый любовный словарь» [15, с. 461–490].

Эротология М. Эпштейна – это изображение, осмысление и обосновывание неразрывной, органической связи любви с жизнью человеческой – Live-Love, более того, со всей Вселенной. «Большой взрыв, – пишет Эпштейн в «Sola amore», – это зов и возможность Большой любви, переходящей в рождение Вселенной» [15, с. 24]. Любовь, живущая с сердце человека, Любовь, живущая в Сердце Бога. Именно она порождает миры.

«Мирозданье – лишь страсти разряды,

Человеческим сердцем накопленной», –

цитирует Б. Пастернака в связи с этим М. Эпштейн и заканчивает: «Сначала Божьим, потом человеческим...» [15, с. 24].

Как и Н. Бердяев, М. Эпштейн в своем эротологическом анализе останавливается прежде всего на таких понятиях как «сексуальное» и «эротическое». Первый термин, отмечает Эпштейн, «чаще указывает на природные аспекты репродуктивного поведения организмов, а второй – на условно-культурные, искусственные, игровые формы половых взаимоотношений, цель которых – не размножение, а удовольствие, психическая разрядка, творческое возбуждение и т.д.» [12]. Если интенция сексуальности – пол, тело, то интенция эротики – желание, желание. Если для Н. Бердяева эрос – духовно-душевное состояние, направленное на мистическое соединение полов и противопоставленное физиологии секса,

то для М. Эпштейна эрос – это душевно-физиологическое состояние, не отрицающее секса, а являющееся его ино-бытием. «Эротика есть мета-сексуальное сознание и воображение, – отмечает Эпштейн, – которое уводит от тела, чтобы возвращаться к нему в остраненной, но тем более заостренной форме» [11]. В контексте воли к власти, порождающей насилие, упомянутой в начале статьи, понятие «изнасилование» применимо лишь к сексу, но не к эросу, ибо заставить любить и желать нельзя. Более того, исходя из закона психологии о противодействии насилию, навязывание своей любви и желания вызывает не ответную реакцию, а отторжение от «навязчиво любящего».

Осмысливая характер и сущность эротического желания, М. Эпштейн приходит к концепции «диалогической эротологии», в которой переплетаются сексология, психоанализ, лингвистика и концепция диалога М. Бахтина. Эротика, утверждает философ, – это «непрерывный диалог моего желания с другими желаниями – диалог, в котором собственно сексуальная сторона, тело, его органы и зоны выступают не как последняя реальность "утоления и разрядки", а как средства коммуникации... Желание тем и отличается от похоти (полового хотения), что оно не может быть удовлетворено лишь телесно – оно нуждается в воле другого человека, оно говорит с его желаниями или нежеланиями» [15, с.151–152].

Если в эротологии Н. Бердяева «бесплотный дух мужского пола» жаждет обрести целостность в мистическом слиянии в экстазе-самовыхождении с Вечно Женственным, воплощенном в «бесплотном духе женского пола», т.е. плоть пола унижается, «половой дух» – возвеличивается, то в эротологии М. Эпштейна имеет место «песнь плоти», в которой переплетается физиологическое, психологическое, духовное и эстетические начала в человеке. Любование плотью. Наслаждение плотью как встреча и диалог двух желаний. Плоть – тело, пронизанное любовью, проявляющейся в желании обрести желание другого пола, желание «плотского¹ общения» как некоего «диалога тел и душ». (Здесь следует особо отметить разницу понятий «тело» и «плоть». Тело не грешное и не

¹Здесь мною намеренно используется слово «плотское» вместо общепринятого слова «плотское». Мягкость желанность, влекущность слова «плотское» здесь противопоставляется жесткости, негации, отталкивания слова «плотское», связанное с христианско-церковной, аскетически ориентированной негацией плоти и видением в ней лишь источника греха, разврата, похоти...

безгрешное, оно – лишь «сосуд», вмещающий душу и тело человека. «Плоть» – это пронизанность тела душевным и духовным и развертывание этой «пронизанности»). «Плотское общение» – не просто физиологическое соединение полов, совокупление, но общение тел и душ, не «телесная коммуникация» как поверхностное, лишь телесное соединение, но взаимное глубинное соединение мужского и мужественного с женским и женственным, как взаимопроникновение всей мужской и всей женственной сути и обретения таким образом состояния андрогинности (здесь вспоминаются индуистские, буддийские и даосские учения о трансформации половинчатости, «половости» человека в целостное, андрогинное существо). Это некий высший тип «родства душ», «глубинного общения», целостное «духовно-душевно-физиологическое глубинное общение».

И, естественно, что, как в каждом общении, здесь имеется свой язык, для обозначения структурно-тематической единицы которого М. Эпштейн вводит понятие «эротема» (по аналогии с обозначениями структурных единиц языка: «лексема, морфема, фонема» и пр.). «Эротема – это эротическое событие, единица чувственного переживания и действия, то, из чего слагается динамика, "сюжет" эротических отношений» [15, с. 171].

Эротические отношения, эротика, по мнению Эпштейна, это искусство, одним из главных «приемов» которого является «остранение» (В. Шкловский). «Остранение – это представление привычного предмета в качестве незнакомого, необычного, странного, что позволяет нам воспринимать его заново, как бы впервые» [15, с.159–160]. Эпштейн отмечает, что в терминах структуральной поэтики Ю.М. Лотмана, уточнившей многие понятия формализма, то, что В. Шкловский назвал «остранением», – это «пересечение границ», т.е. нарушение установленного обычая, обман ожидания. И именно это пересечение границы в эротике Эпштейн обозначает понятием «эротема». «Эротема, – говорит он, – это пересечение границы, которая в чувственной сфере определяется как открытое – закрытое, дозволенное – недозволенное, влекущее – отталкивающее, близкое – дальнее, разделение – касание. *Разумеется, эротема – это знак отношения, а не телесность или ее покровы сами по себе* (выделено мной – Н.Ш.) [12].

Целостное осмысление М. Эпштейном феномена эроса (без той агрессии к телу пола, сексу, которая имеет место в эротологии Н. Бердяева) приводит его к глубокой идее об андрогинном характере творчества и его эротической природе. Мужчины творческого склада, отмечает философ, как правило, повышено женственны, в то время как женщины творческого

склада – повышено мужественны [15, с. 348]. И именно этот психологический андрогинизм, эта целостность, трансформация пола – половины человека в целое, порождает великие творения. Здесь мне видится параллель с *зачатием* детей и их *творением*. Дитя может быть *зачато* лишь при соединении и слиянии мужского и женского пола и *сотворено* лишь при духовно-душевно-физиологическом соединении и слиянии Мужчины и Женщины. Т.е., дитя – плод андрогина, целостного человека, от пола, половинки дитя не родится. В этом эротическая природа творчества. Творение *всегда* сначала претерпевает зачатие (замысел), затем вынашивается (часто в муках) и, наконец, рождается. Именно *такой* характер творчества был заложен Богом в человека, созданного по образу и подобию Творца, сотворившего Небо, Землю и всё, что на Земле через замысел (Слово), затем процесс «вынашивания» – делания («и стало так») и, наконец, рождение на той стадии «делания», когда сотворенное «уже хорошо» («и увидел Бог, что это хорошо»). Аналогичный взгляд на природу творчества, как богоподобный процесс, высказывается М. Эпштейном в его книге «Религия после атеизма. Новые возможности теологии» [16, с. 241–245]. Более того, психологическая андрогинность творческих людей, подчеркивает М. Эпштейн, часто ведет не к нивелировке пола, а к его еще более яркому про-явлению – «яркая мужественность в гармонии с яркой женственностью (Гете, Моцарт, Пушкин, Достоевский; Цветаева, Ахматова...). У гениальных людей оба пола складываются, у бездарных – взаимовычитаются» [15, с. 349–350].

Большую роль в этом «сложении полов» играет «эротонимика» (М. Эпштейн) – игра слов любви, язык любви. И на этом «поприще» М. Эпштейн непревзойден. Его глубочайший анализ филономов (ласковых имен, употребляемых при обращении к любимому) и криптонимов (тайных имен, даваемых влюбленными друг другу) является не филологическим, а глубоко философским эротонимическим анализом. Тайна пола, тайна эроса, тайна любви и ее языка находят воплощение в криптонимах. «Бывает, что любовь проходит, у нее сменяются объекты и субъекты, любят других, и любят другие. Но от исчезнувшей любви, как знак ее бессмертия, остается это тайное имя. Его уже больше некому присвоить. Оно существует только в отношения двоих, как знак их *соимия* – языкового соития, столь же таинственного, как всякое соитие» [15, с. 390].

Язык любви. Язык взглядов, мимики, жестов, поз, язык имен, слов и язык молчания, язык горней любви и язык дольней любви, язык благоговения перед возлюбленной или возлюбленным и язык низвержения

пола, «половая обценная лексика» – мат. Мат, всё более широко распространяющийся сегодня не только среди малокультурных людей, но и среди интеллигенции, расценивающийся как проявление некоего лоска, является ничем иным, как проявлением (иногда неосознанным) презрения к самому святому, богоблагословенному – зарождению, творению, продолжению жизни, тем самым, презрения к самой жизни. С болью говорит об этом М. Эпштейн: «Матерщина, если попытаться определить выраженное ею состояние, – это злобное состояние человека, которому хочется плюнуть в источник жизни... Мат – выражение инстинкта смерти, который прежде всего обращается против пола, против корня и влаги жизни!» [15, с. 416]. Однако проблема уничтожения мата не может быть решена до тех пор, пока не возникнет альтернатива этому виду языка. Парадокс заключается в том, что при неисчислимом количестве текстов и разговоров, посвященных эротике, литературного эротического языка нет, а общение любящих с помощью медицинских терминов и понятий чрезвычайно проблематично до абсурдности. Именно эту животрепещущую лакуну заполняет М. Эпштейн, создавая слова и понятия эротического литературного языка. Более того, этот язык черпается им не из «чистого разума», а из глубинных культурных корней, связанных с культом плодородия, благоговейным отношением к зарождению жизни и самой жизни. Таким словом является, в частности, слово «яр» от имени древнеславянского бога плодородия Ярилы, обозначающее «мужское естество, производительная сила; детородный член; мужское начало мироздания; сильный, любвеобильный властный мужчина» [15, с. 426]. Отсюда – ярить – «плотски любить, обладать, вступать в половую близость; действовать и/или воздействовать на кого/что ярко, пылко, страстно, с напором, воодушевлением» [15, с. 427].

Большое внимание М. Эпштейн уделяет модификациям слова «любовь», выстраивая постепенно понятийную «цепочку» восхождения от единичного физиологического к универсально-вселенскому духовному: от любви как плотской любви, близости; совместных взаимных действий любящих до любви как состоянию, когда любится; переживанию и атмосферы всеобщей любви; любви как космической стихии [15, с. 464, 471].

Любовь земная и Любовь космическая, та Любовь, которая сотворила Вселенную. Об этом думают и размышляют два неординарнейших русских мыслителя – Николай Бердяев и Михаил Эпштейн. Но, будучи едины в мысли об эросе как космическисозидающей силе мироздания, они по-разному видят эту силу. Эротология Бердяева – это эротология *слияния*, духовного *единения* мужского и женственного, мистическое духовное

соединение двух полов и образование целостного бесполого существа мужедвы – андрогинна. Т.е., по существу эротология, как учение о поле, у Бердяева сводится к отрицанию пола, снятию «половости». Эротология Эпштейна – эротология *соединения* полов, их духовно-душевно-физиологической трансформации, наполнения новым содержанием. Эротология Эпштейна не уничтожает пол, но одухотворяет, возвеличивает, воспевае его. Если эротология Бердяева – это «оргазм духа», то эротология Эпштейна – это «песнь одухотворенной плоти», «танцующий мост» влюбленных [15, с. 459], это, поистине песнь тому эросу, который благословил Бог.

И, как мне видится, любящее сердце М. Эпштейна относится к тем немногим родниковым сердцам, «через которые любовь изливается в этот сохнувший, потрескавшийся от жажды мир...» [15, с. 455].

1. Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии) / Н.А. Бердяев. – М.: ДЭМ, 1990. – 336 с.
2. Бердяев Н.А. Смысл творчества / Н.А. Бердяев // Н.А. Бердяев. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – С. 254–534.
3. Бердяев Н.А. Метафизика пола и любви / Н.А. Бердяев // Русский Эрос, или Философия любви в России. – М.: Прогресс, 1991. – С. 232–265.
4. Бердяев Н.А. Размышления об Эросе / Н.А. Бердяев // Русский Эрос, или Философия любви в России. – М.: Прогресс, 1991. – С. 266–272.
5. Бердяев Н.А. Любовь у Достоевского / Н.А. Бердяев // Русский Эрос, или Философия любви в России. – М.: Прогресс, 1991. – С. 273–283.
6. Бхагван Шри Раджниш. Белый лотос. / Бхагван Шри Раджниш. – М.: София, 2005. – 352 с.
7. Дао дэ цзин [пер. Ян Хин-шуна] // Дао: гармония мира. – М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 2000. – С. 9–34.
8. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния / Е.А. Торчинов. – СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1998. – 384 с.
9. *Элиаде М. Миф об андрогине, или мистерия целостности. Гл. «Миф об андрогине»* [пер. с фр. Е.В. Баявской, О.В. Давтян] / *Мирча Элиаде*. – СПб.: Алетейя, 1998. – 375 с
10. Эпштейн М. Заметки по эротологии / Михаил Эпштейн // Слово/Word. – Нью-Йорк, 2001. – № 31–32. – С. 113–122.
11. Эпштейн М. Эротология / Михаил Эпштейн // Артемьева Т.А., Смирнов И.П., Тропп Э.А., Тульчинский Г.Л., Эпштейн М.Н. Проективный философский словарь. – 2002. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://terme.ru/dictionary/951/word/erotologija>
12. Эпштейн М. Поэтика близости / Михаил Эпштейн // Звезда. – 2003. – № 1. – С. 155–176. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/zvezda/2003/1/epsht.html>
13. Эпштейн М. Любовные имена. Введение в эротонику. Статья-поэма / Михаил Эпштейн // Октябрь. – № 7. – 2006. – С. 153–173.

14. Эпштейн М. Вызов мату, или Новый любовный словарь / Михаил Эпштейн // Топос. – 07/07/2008. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://topos.ru/article/6347>
15. Эпштейн М. Sola amore: любовь в пяти измерениях / Михаил Эпштейн. – М.: Эксмо, 2011 – 496 с.
16. Эпштейн М. Религия после атеизма. Новые возможности теологии / Михаил Эпштейн. – М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2013. – 416 с.

Марія Мазурик (Львів)

ПРОБЛЕМА СВОБОДИ У ФІЛОСОФІЇ В. СОЛОВЙОВА ТА М. БЕРДЯЄВА

В. Соловйов і М. Бердяєв є ключовими фігурами в історії російської філософії. Їх творча діяльність стала основою того інтелектуального розквіту, який відбувся на початку ХХ ст. і надав російській філософії самобутності та оригінальності. Розпочнемо з В. Соловйова, на думку якого, найбільш важливим питанням у сфері моральності та і взагалі всього людського життя постає проблема свободи.

Намагаючись її вирішити, В. Соловйов покладає свободу як розумну: «мораль та моральність тримаються виключно на розумній свободі чи моральній необхідності, і цілком виключають із своєї сфери свободу ірраціональну, безумовну або мимовільний вибір» [21, с. 117]. Тому В. Соловйов і твердить, що етика «цілком сумісна з детермінізмом і зовсім не вимагає так званої свободи волі, обумовлюючи собою вищий прояв необхідності» [21, с. 118]. Коли людина високого морального розвитку з повним усвідомленням підпорядковує свою волю ідеї добра, тоді стає цілком зрозуміло, що в цьому підпорядкуванні моральному закону немає жодного свавілля, адже воно здійснене з необхідністю.

І «подібного до того, як в світі тварин до необхідності механічної приєднується психологічна, так у людини до цих двох приєднується ще необхідність ідейно-розумна або моральна. Сутність її полягає в тому, що мотивом чи достатньою підставою людських вчинків може бути всезагальна ідея добра, яка діє на свідому волю у формі безумовного обов'язку чи категоричного імперативу (за термінологією І. Канта). Говорячи простіше, людина може робити добро незважаючи і навіть наперекір корисним цілям, заради самої ідеї добра чи морального закону» [17, с. 211]. Так В. Соловйов, як колись і І. Кант, приходять до переконання, що ідея добра діє на свідому волю людини у формі категоричного імперативу чи безумовного обов'язку.

Звертаючись до психологічних аспектів свободи, В. Соловйов приходить до висновку, що дії людини обумовлюються її характером та іншими сторонніми мотивами, тому не можуть бути вільними. При цьому «внутрішня, психологічна детермінація волі являється домінуючою по відношенню до зовнішньої, природної, оскільки остання опосередковується нею» [18, с. 307]. Проте ця вдавана незалежність людини від зовнішніх умов її існування ще не є свободою волі, «бо сам цей емпіричний характер є дещо дане, визначене, отже, невольне» [21, с. 184] – попереджає В. Соловйов.

Слідуючи за І. Кантом, В. Соловйов визнає свободу волі умовою самої моральності, однак в емпіричному світі, в «досвіді», людина позбавлена свободи. Тут воля людини зв'язана чужим їй буттям і повністю детермінована природною необхідністю. Але В. Соловйов не говорить, що свободи волі не існує взагалі, він просто твердить, що її немає в моральних діях [21, с. 205]. Іншими словами, хоча В. Соловйов відкрито і не заперечує існування свободи волі, проте він досить чітко виключає заперечує існування свободи волі, проте він досить чітко виключає безумовну свободу з моральної області, оскільки моральна філософія ґрунтується на так званій «розумній свободі», яка у російського мислителя практично співпадає з «моральною необхідністю». Таким чином, не заперечуючи існування свободи волі, В. Соловйов все ж таки стверджує, що моральна свобода може без неї обійтись.

Також В. Соловйов засвоює кантівське розмежування емпіричного та умоглядного характеру, яке тлумачить по-шопенгауерівськи: «свобода умоглядного характеру відносна; в ноуменальному світі воля людини підпорядкована закону цього світу» [17, с. 211]. Однак це не засмучує російського філософа, адже він переконаний, що для моральної діяльності людини абсолютна свобода зовсім непотрібна, достатньо і того, щоб людські вчинки визначались ідеальними мотивами.

Таким чином, свобода у В. Соловйова пов'язується з можливістю добровільного вибору цілі. Сама її сутність «полягає в добровільному засвоєнні людиною божественної ідеї як своєї вищої цілі. Але по відношенню до цілі свобода має підпорядковане значення» [18, с. 306], оскільки, на думку В. Соловйова, вона не визначає ціль, а лише виражає «спосіб дії», виконуючи роль засобу для її здійснення. Тому моральна свобода виступає як остаточна умова для здійснення царства цілей.

У вирішенні питання про зв'язок цілі та свободи В. Соловйов впадає у невідворотне протиріччя: свобода є можливістю вибору цілі, а ціллю виступає добро. Тому свобода і постає як право вибору і як умова добра. Як

визначає В. Соловйов, «внутрішня свобода, тобто добровільне і свідоме підпорядкування добра злу у всьому, є головною, принциповою умовою ... повного добра» [21, с. 187]. Але під впливом блаженного Августина В. Соловйов починає заперечувати свободу вибору, оскільки він переконаний в тому, що людина фатально визначена до добра божою благодаттю. Тому концепцію свободи, висунуту В. Соловйовим, можна розцінювати «не лише як містичну за своєю сутністю, але і як провіденціальну» [18, с. 308], оскільки людські дії в ній напередвизначені та й сама людина в цій системі «свободи» скута подвійною необхідністю: божественною і природною. В божественному плані людині відводиться певне місце, тому її рух до свободи так чи інакше детермінований божественним задумом. Тобто, людина онтологічно вкорінена в божественній світобудові і їй, таким чином, належить певне місце в ній, як божому творінню. Тому всі її дії, всі пориви її свободи вже напередвизначені Богом і не розцінюються В. Соловйовим як свобода, а, скоріше, як божественна необхідність.

В. Соловйов вірить, що «розумність свободи властива Абсолюту, цьому суб'єкту Раціональності як такої» [див.: 19, с. 154]. В той час як для індивіда подібна розумна свобода служить лише ідеалом, до якого він прагне. Людина, на думку В. Соловйова, володіє подвійною природою: з одного боку вона розумна та раціональна, з іншого – гріховна та зла. Так звичайна емпірична людина, як стверджує В. Соловйов, одночасно може бути як раціональною, так і неморальною. Подібний «зіпсутий та злий розум», який є відірваний від моральності, тим самим є «відірваний і від Абсолюту» [19, с. 154]. Тому свобода в парі з таким розумом (відірваним від моральності і від Абсолюту) нерідко приводить до свавілля та злочину, згадаймо хоча б слова героя Ф.Достоевського – «Якщо Бога немає, то все дозволено!». Саме такою постає ця «розумна свобода», свобода, відірвана від Бога.

Подібне трактування свободи, як розумної, викликало хвилю критики з боку російських релігійних філософів. Наприклад, Л. Шестов та М. Бердяєв були переконані, що зло своїм корінням відходить не до метафізики, а «виростає» із людської свободи. Зокрема Л. Шестов відкидає розумну свободу В. Соловйова і «не тому, що це поняття логічно некоректне (як здалося Є. Трубецькому), а тому, що воно неприйнятне екзистенціально» [19, с. 153]. На переконання Л. Шестова, свобода, яка прагне стати розумною, відрікається від самої себе і впадає в гріх, адже вона Розум ставить вище за Бога і вище за віру. А для Л. Шестова це неприйнятно,

оскільки він переконаний, що «жити з розумом неможливо <...> людина живе лише вірою, і все, що не від віри – є гріх та смерть <...> Віра відміння розум...» [22, с. 215].

Подібне ми знаходимо і у М. Бердяєва, який у свободі бачив вираження справжньої християнської віри: «християнство відкриває <...> ірраціональне начало свободи. Ірраціональне начало розкривається у змісті життя і в ньому прихована таємниця свободи» [2, с. 60]. Подібну таємницю важко збагнути шляхом аналізу людської раціональності.

На думку М. Бердяєва, «в світі так багато зла і страждання, тому що в основі світу лежить свобода. І в свободі – вся гідність світу і гідність людини. Уникнути зла та страждання можна лише ціною заперечення свободи. Тоді світ був би примусово добрим і щасливим. Але він втратив би свою богоподібність. Адже богоподібність ця перш за все в свободі <...> Трагедії світового процесу не було б, але не було б і сенсу, який був би пов'язаний із свободою. «Евклідів розум» міг би побудувати світ виключно на необхідності і світ цей був би виключно раціональним світом. Все ірраціональне було б з нього виключено. Але «евклідів розум» безсилий зруйнувати тему про свободу» [2, с. 67-68].

На відміну від В. Соловйова, М. Бердяєв надає своїй свободі метафізичний та онтологічний статус, визнаючи її первинність по відношенню до природного та людського буття і навіть незалежність від буття божественного. В цьому і полягає специфіка його персоналізму, яку мислитель формулює наступним чином: «Потрібно вибирати між двома філософіями – філософією, яка визнає примат буття над свободою... Персоналізм повинен визнати примат свободи над буттям» [4, с. 465]. Так принципом розгляду свободи у філософії М. Бердяєва стає визнання її тотожності з буттям, бо, як зазначає російський мислитель, «час вже перейти до позитивного розуміння свободи – свободи, як буття» [8, с. 168]. Більше того, свобода розцінюється М. Бердяєвим як основна умова буття особистості і трактується ним як «ірраціональна сила», яка мислиться лише при волюнтаристському і алогічному розумінні буття» [18, с. 365-366].

Подібно до екзистенціалістів, М. Бердяєв суб'єктивує свою свободу, перетворюючи її на «субстанціальну могутність, на творчу силу духовної істоти» [7, с. 169], адже для нього бути особистістю означає перебувати «в свободі». Крім того, М. Бердяєв зауважує, що «свобода таємнича, бездонна, безосновна, ірраціональна» [9, с. 95]. Її начало знаходиться в містичних глибинах світу і може ввійти у світ лише через дух. «Свобода – духовна, вона є дух» [3, с. 388] – неодноразово підкреслює М. Бердяєв. Тому принцип

свободи перетворюється для російського філософа на сутнісну ознаку людської особистості, її внутрішню основу, її визначальне начало.

Подібне розуміння буття та свободи стає основною точкою розходження М. Бердяєва з раціоналістами, обмеженість яких він бачить в їхній неспроможності проникнути в глибини буття. Ведучи невпинну боротьбу з раціоналізмом, російський філософ відкидає можливість наукового пізнання буття, вважаючи, що істинним може бути лише пізнання метафізичне, оскільки лише воно має справу з індивідуальним. На думку М. Бердяєва, «розум автономний по відношенню до будь-якого зовнішнього авторитету, він автономний назовні. Але він не автономний всередині, не автономний по відношенню до цілісного життя філософа, який пізнає, не відрізаний від його емоційного та вольового життя, від його любові та ненависті, від його оцінок. Розум має свою онтологічну основу в бутті самого філософа, в його внутрішньому існуванні, він залежить від віри чи невіри філософа» [10, с. 138]. Тому, на переконання М. Бердяєва, філософія завжди антропологічна, оскільки пізнає буття в людині і через людину.

Повертаючись до проблеми свободи, відзначимо, що у філософії М. Бердяєва вона перетворюється на своєрідну містерію, яка включає в себе три акти [14, с. 6]. Основною діючою особою першого акту стає «перша свобода», яку М. Бердяєв, вслід за німецькими містичками, називає *Ungrund*. На думку О. Єрміцьова, «перша свобода – дещо існуюче до буття і тому ніяк не може характеризуватися раціональними поняттями. Її можна прийняти як факт містичного досвіду. Все потенційно міститься в цій безосновній основі буття...» [14, с. 10].

Однак «перша свобода» М. Бердяєва постає не просто джерелом всього існуючого, вона ще й визначає весь подальший шлях буття. Іншими словами, «перша свобода» – це найбільш ґрунтовне визначення першобуття, це свобода-сваволя, яку М. Бердяєв розуміє, як потенцію, хаос, чисту можливість. Невизначена в своїх результатах вона «виступає основою будь-якого результату» [14, с. 13]. На думку М. Бердяєва, «перша свобода» позбавлена основи, оскільки «вкорінена в Ніщо». Прагнучи обґрунтувати свободу за допомогою Ніщо, російський філософ звертається до вчення німецького містика Я. Бьоме, який розумів Ніщо як ірраціональний хаос, бездоню, яка постає джерелом буття Бога, його потенцією, природою, що передує актуальному божественному буттю. Однак, як вірно зазначає П. Гайденко, «М. Бердяєв вносить суттєву корективу у вчення Я. Бьоме про Ніщо: з його точки зору, Ніщо треба мислити не як бездоню в Богові, а як

цілком незалежне від Бога начало, точніше, відсутність будь-якого начала, що існує раніше Бога і в якому коріниться людська свобода» [11, с. 477].

Така свобода, на переконання М. Бердяєва, нічому не підпорядковується: ні природній, ні соціальній необхідності, ні закону добра, ні моральним принципам, ні, навіть, Богу, адже вона не створена ним, а вкорінена в первозданному Ніщо, з якого Бог творить світ. Саме це дає підстави М. Бердяєву стверджувати, що «Бог всесильний над буттям, але не над Ніщо, не над свободою» [4, с. 465]. Тому свобода у філософії М. Бердяєва виступає як самостійна онтологічна реальність, як абсолютне начало істинного онтологічного світу. Свобода безмежно панує над всім. Проте для релігійної свідомості існує лише один спосіб зробити свободу безмежною – отожднити її з Богом. Але цього, як ми бачимо, М. Бердяєв якраз і не робить. І в цьому полягає оригінальність і важкість вибраного ним шляху.

Пошуки відповіді на питання: «Чому російський філософ відмовляється від традиційного релігійного шляху?» – зможуть пролити світло на сутність бердяєвської метафізики. Метафізична «тріщина» в бутті, як вважає М. Бердяєв, проходить надто глибоко, не на рівні духу чи матерії, Бога чи світу, а набагато глибше. Бог і свобода – ось два начала, які стають онтологічними центрами його релігійної філософії. Але свобода М. Бердяєва – це не виклик Богу, хоча в його апології свободи не рідко проступають еретичні нотки і, якщо піти далі, навіть спокуса богоборства. Однак це ще не бунт проти Бога, це лише бунт проти прояву будь-якої несвободи і зброя в цій боротьбі вибрана найсильніша – онтологічна.

Також в філософії М. Бердяєва починають відчуватися відголоси мотиву рівноправності Бога і людини, навіть більше – певна перевага людини над Богом, адже саме людині випадає «честь» стати носієм «меонічної», тобто «першої свободи». Людина, яка є дитям Бога і одночасно дитям свободи, з одного боку занурена у світ об'єктивації, а з іншого – зберігає тотожність з першобуттям, тому лише їй під силу витримати весь тягар свободи. Так в кінцевому підсумку Абсолютом у філософії М. Бердяєва стає не свобода, а людина, як її носій. Крім того, «перша свобода» М. Бердяєва виступає не лише як першобуття, вона ще й лежить глибше за будь-яке інше буття. Звідси російський філософ і виводить примат свободи над буттям: «буття від свободи, а не свобода від буття».

В цьому полягає своєрідність філософського типу М. Бердяєва, який «поклав в основу філософії не буття, а свободу» [4, с. 446]. Тому позицію російського філософа можна сформулювати як «примат свободи над

буттям». Свою свободу М. Бердяєв пов'язує «не з формою життя, а з ірраціональним змістом життя ... з нескінченними потенціями духу» [8, с. 108]. Тому випадкова, протидуховна реалізація «першої свободи» або свободи-сваволі стає причиною виникнення об'єктивації, переходу першобуття (Духу) в стан дуального протистояння світу і духовної сутності людини.

Можна погодитись з думкою О. Єрмічова, який вважає, що «реальність – це лише певна якість нашого буття, але не саме буття» [14, с. 15]. Тому об'єктивація характеризується М. Бердяєвим як несправжнє існування істинного буття, що втратило свою свободу. Однак не варто думати, що об'єктивація є результатом творіння, це швидше деградація духу і кожного разу, коли дух намагається реалізувати себе, коли він «об'єктивується», він дещо втрачає. Дуже добре це демонструє О. Мень: «дух – це стрімка вода ріки, а об'єктивація – це та ж сама вода, але в замерзломому стані» [16, с. 157]. Об'єктивація охолоджує, заморожує живу і вогненну стихію особистості, а потім «розламає її, як шматок льоду» [16, с. 158]. Крім того, беручи до уваги те, що джерелом об'єктивації постає «перша свобода», яка коріниться в Ніщо і не підвладна Богові, можна погодитись з І. Євламπίєвим, який стверджує, що «світ об'єктивації „породжується” людиною, оскільки людина виступає єдиним носієм свободи» [12, с. 330].

Тому не дивно, що бердяєвська свобода виступає як дещо «прямо протилежне всьому наявному буттю людини, її емпіричному світу, де панує необхідність і закономірність» [18, с. 366]. Іншими словами, свобода можлива лише як альтернатива реальному, зовнішньому світу. Це твердження прояснює П. Гайденко: «У М. Бердяєва буття як таке являється причиною зла та джерелом несвободи людини» [11, с. 468]. Тому основне завдання людини російський філософ вбачає не в досягненні свободи в реальній дійсності, а в звільненні від самої дійсності, від детермінованого природного і суспільного буття, яке поневоле людську істоту.

Щоб звільнитися від нав'язаного світу і прорватися до справжнього «царства свободи», людина, на думку М. Бердяєва, повинна звернутися до своєї внутрішньої містичної сутності і «піднятися» до надприродного, надлюдського буття. Так народжується свобода, «з глибин людської природи» завдяки «творчій силі» індивідуальної духовної субстанції.

М. Бердяєв переконаний, що «надлюдська звільнююча могутність іде лише з глибини метафізичної природи особистості, лише зсередини, а не ззовні...» [9, с. 234]. Однак, попереджає нас М. Бердяєв, свобода була дана людині як норма, тобто людині були визначені межі користування нею.

Проте людина переступила ці межі, зрозумівши свободу як абсолютну не детермінованість, як можливість вибирати і робити все, що заманеться. Іншими словами, «свобода була усвідомлена творінням не як норма буття, а як сваволя... як свобода «від», а не як свобода «для» і потрапивши в тенета брехні, людина розчинилася в необхідності» [9, с. 235].

Таким чином, метафізичний акт реалізації «першої свободи» призводить до відпадіня людини від першооснови її буття. Але хоча реалізація *Ungrund* і призводить до «викривлення» і, навіть, до знищення свободи (в „цьому” світі вона перетворюється на необхідність), М. Бердяєв не втомлюється переконувати нас в необхідності реалізації свободи, як головної ознаки першобуття, адже людина, реалізуючи свою свободу, здійснює долю всього світу.

Такий погляд на дійсність, як на втілення людської несвободи пов'язаний у філософії М. Бердяєва з релігійною ідеєю гріха. І справді, відпадіня людини від істинного буття відбулось, на переконання російського філософа, не випадково, а внаслідок людського гріхопадіння, що призвело до зміщення центру людського буття з пограничного положення та порушення рівноваги у всьому світі. «Падіння вищого ієрархічного центру природи (людини) гягне за собою падіння всієї природи...» [4, с. 510].

У зв'язку з цим варто ще раз пригадати, що свобода для Бердяєва – це відсутність будь-яких обмежень, як зовнішніх, так і внутрішніх. З огляду на це П. Гайденко приходиться до висновку, що подібна бердяєвська свобода «це і

божественне життя» [11, с. 475]. Справді, в тому розумінні, в якому М. Бердяєв трактує свою свободу, остання може бути властива лише Богові, який мислиться як «чиста воля, як всемогутність волі, яка своїм актом створює буття...» [11, с. 475]. А гріховній людині така свобода не належить. Однак не треба забувати, що М. Бердяєв не приймає християнського розуміння людини. Він, швидше, «захищає розуміння людини епохою Відродження, як істоти титанічно-творчої і майже рівної Богові за своїми творчими потенціями» [11, с. 475]. Думку П. Гайденко підтримує також І. Свлямпієв, який стверджує, що «в кінцевому підсумку в філософії М. Бердяєва Абсолютом являється сама людина в повноті своєї внутрішньої творчої енергії і необмеженої свободи» [12, с. 336].

Беручи це до уваги, нас не дивує бердяєвське переконання в тому, що гріхопадіння говорить нам швидше про могутність і велич людини, ніж про її нікчемність: «Ідея гріхопадіння є по суті горда ідея, і через неї людина виходить із стану приниження. Відпадіня від Бога передбачає дуже велику

висоту людини, висоту тварі, дуже велику її свободу, велику її силу» [5, с. 249]. Тобто гріх, на думку М. Бердяєва, постає проявом творчої могутності людини, оскільки через нього «людина проявляє свою творчу співрозмірність Богові» [див.: 14, с. 19].

Так людський розум у філософії М. Бердяєв стає володарем «другої свободи», свободи «для», «творчої внутрішньої свободи прийняти вищі цінності і жити ними» [14, с. 19], свободи знати вище добро і прямувати до нього. Орієнтиром на шляху до добра стає для людини Христос, явлення Якого є головною подією другого акту містерії свободи, яка зі свободи «від», тобто сваволі, перетворюється на свободу «вільного прийняття» Бога.

Філософська антропологія М. Бердяєва ґрунтується «на ідеї богоподібності людини та олюдненні Бога. Якщо це так, то людина покликана до співучасті в божественній творчості...» [20, с. 44]. Більше того, мета світотворення, на думку М. Бердяєва, полягає в синтезі «першої» та «другої свободи», що досягається в сумісній дії Бога і людини. Тому «третя свобода» – це свобода суспільної дії на засадах абсолютних, релігійних цінностей, це «реалізація творчо-активного християнства, яке повинне перетворити світ» [13, с. 168]. З цієї причини творчість у філософії М. Бердяєва носить не стільки культурний, скільки релігійний зміст, адже вона стає «продовженням світо творення» [9, с. 411]. Проте не варто думати, що у філософії М. Бердяєва світ створюють суб'єкти, «світ твориться Богом, але Бог творить не об'єкти, не речі, а живі творчі суб'єкти. Суб'єкт не творить світ, він покликаний до творчості у світі» [1, с. 315]. Тому творчість виступає останньою, але, безумовно, найголовнішою свободою в усій філософській спадщині великого мислителя.

«Бог створив світ, накресливши коло на обличчі безодні» [15, с. 9] – так поетично змальовує творчість С. Кримський. Подібне розуміння творчості, як «малювання» на обличчі безодні і за рахунок цієї безодні, ми знаходимо у філософії М. Бердяєва. Більше того, творчість розцінюється російським мислителем як вияв людської богоподібності, адже людина, подібно до Бога, здатна «творити з нічого, тобто, із свободи» [9, с. 436]. Творіння у розумінні М. Бердяєва означає приблизно наступне: «Бог якийсь простір у Своему бутті віддав нам» [9, с. 438]. Так Бог-творець позбавляється М. Бердяєвим значної частини своєї свободи, адже творча сутність Бога проявляється лише після того, як він отримує всю повноту свободи, тобто коли з'єднується з Ніщо і стає людиною.

А для М. Бердяєва свобода завжди означала дещо інше: «свобода є моя незалежність і М. Бердяєва свобода завжди означала дещо інше: «свобода є

моя незалежність і визначеність моєї особистості зсередини, і свобода є моя творча могутність...» [6, с. 181]. Тому людина, на переконання М. Бердяєва, повинна здійснити стрибок із «царства необхідності» у «царство свободи», створивши тим самим новий, досі небачений світ.

Однак М. Бердяєв розглядає людину не лише як творця світу, але і як творця самої себе, тому «творчість за своїм релігійно-космічним сенсом рівнозначна спокуті» [9, с. 445]. З огляду на це, творчість у філософії М. Бердяєва покликана виправдати не лише саму себе, але й людину, даючи їй можливість знайти себе в ситуації хаосу, реалізувати своє людське призначення – свободу творити світ наново. Саме творчість виступає для М. Бердяєва незаперечним доказом існування людської свободи, яка стає своєрідним одкровенням людини.

1. Бердяев Н. Дух и реальность / Бердяев Н. // Бердяев Н. Дух и реальность / [сост. и вступ. ст. В.Н.Калужного]. – М: Фолио, 2003. – С. 229 – 380. – (Philosophy).
2. Бердяев Н. Миросозерцание Ф.Достоевского / Бердяев Н. // Бердяев Н. о русской философии; [В 2 ч.; Ч.1]. – Свердловск: Изд-во Уральского ун-та, 1991. – С. 17 – 98.
3. Бердяев Н. Опыт эсхатологической метафизики / Бердяев Н. // Бердяев Н. Дух и реальность / [сост. и вступ. ст. В.Н.Калужного]. – М: Фолио, 2003. – С. 381 – 448. – (Philosophy).
4. Бердяев Н. О рабстве и свободе человека / Бердяев Н. // Бердяев Н. Опыт парадоксальной этики / [сост. и вступ. ст. В.Н.Калужного]. – М: Фолио, 2003. – С. 425 – 696. – (Philosophy).
5. Бердяев Н. Основная идея философии Л.Шестова / Бердяев Н. // Шестов Л. Умозрение и откровение – С. 218 – 254.
6. Бердяев Н. Самопознание : [сочинения]. – М: Эксмо, 2008. – 639с. – (Серия «Антология мысли»).
7. Бердяев Н. Спасение и творчество (два понимания христианства) / Бердяев Н. // Путь. Орган русской религиозной мысли. – М: Информ-Прогресс, 1992. – Кн.1. – С. 161 – 175.
8. Бердяев Н. Философия свободного Духа / Бердяев Н. // Бердяев Н. Диалектика божественного и человеческого / [сост. и вступ. ст. В.Н.Калужного]. – М: Фолио, 2003. – С. 15 – 340. – (Philosophy).
9. Бердяев Н. Философия свободы. Смысл творчества / Бердяев Н. – М: Правда, 1989. – 608с.
10. Бердяев Н. Я и мир объектов (Опыт философии одиночества и общения) / Бердяев Н. // Бердяев Н. Дух и реальность / [сост. и вступ. ст. В.Н.Калужного]. – М: Фолио, 2003. – С. 25 – 158. – (Philosophy).
11. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. – М: Республика, 1997. – 495с. – (Философия на пороге нового тысячелетия).
12. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта / Евлампиев И.И.; [В 2 ч.; Ч.1]. – СПб: Алетейя, 2000. – 415с.
13. Евлампиев И.И. История русской философии: [Учеб. пособие для студ. вузов] / Евлампиев И.И. – М: Высшая школа, 2002. – 584с.
14. Ермичев А.А. Три свободы Николая Бердяева / Ермичев А.А. – М: Знание, 1990. – 64с.

15. Крымский С.Б. Ценностно-смысловой универсум Н.А.Бердяева / Крымский С.Б. // Метаморфозы свободы: спадщина Бердяева у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М.О.Бердяєва); [ред. колегія Бичко І., Бурого С., Дротянко Л. та ін.]. – К: ПАРАПАН, 2003. – С. 6 – 12. – (Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді; Вип.1).
16. Мень А. (Протоиерей). Русская религиозная философия : [Лекции] / Мень А. – М: б.и., 2003. – 280с. – (Храм святых бессребренников Космы и Дамиана в Шубине).
17. Мочульский К.В. Гоголь. Соловьев. Достоевский / Мочульский К.В.; [сост. и послесл. В.М.Толмачев]. – М: Республика, 1995. – 607с. – (Прошлое и настоящее).
18. Очерки истории русской этической мысли / [ред. коллегия Асмус А.Ф., Гусейнов А.А. и др.]. – М: Наука, 1976. – 400с.
19. Порус В.Н. В.Соловьев и Л.Шестов: единство в трагедии / Порус В.Н. // Вопросы философии 2004, №2. – С. 148 – 159.
20. Русская философия : [Словарь] / [Общ. ред. М.Маслина]. – М: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999. – 655с.
21. Соловьев В.С. Оправдание добра; Нравственная философия / Соловьев В.С.; [вступ. сл. А.Н.Голубев, Л.В.Коновалова]. – М: Республика, 1996. – 479с. – (Библиотека этической мысли).
22. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия: (Глас вопиющего в пустыне) / Шестов Л. – М: Прогресс, 1992. – 304с.

Олена Бичков'як (Дрогобич)

ЗА ГРАННЮ ПРЕКРАСНОГО: ЕСТЕТИЧНІ ПОГЛЯДИ В.С. СОЛОВЙОВА

Філософія краси В.С. Соловйова, що зіграла у ХХ ст. важливу роль у формуванні естетики російського Срібного віку, естетичних концепцій мислителів російського зарубіжжя, являє собою систему логічно струнких категорій, котру не можна звести ні до набору «відсторонених абстракцій», ні до фіксації первісних структур містичного досвіду. Поняття естетичного варіюється у ній по-різному, висвічується, повертається до нас різними гранями, але залишається одним і тим самим. Основи, на яких естетичне відтворюється, виражені у філософії всеєдності певними симетріями, вони не лежать у визначеннях світу, котрий нам наданий, на поверхні певного часткового знання, а утримуються чимось апріорним щодо цих значень, деяким першозв'язком. В.С. Соловйов розуміє його як синтез чогось, що не нами здійснене і що виникло на своїх власних засадах.

В.С. Соловйов, як відомо, був людиною із надзвичайним світосприйняттям. Мислитель сприймав навколишній світ по-особливому, останній перед ним поставав у всіх барвах «першоустрою», відкривався тими аспектами, які не всім дано побачити. І напевне, суть не просто у

самому В.С. Соловйові, а у його унікальній здібності бачити добре, прекрасне, істинне там, де їх не бачать інші.

У спогадах про В.С. Соловйова близькі та рідні характеризують його як «надзвичайної душі» людину, котру через його чуйність та доброту часто використовували, та котрий все ж таки завжди радий був допомогти усім, хто цього потребував. Філософ був відкритим світу, і світ постав для нього у своєму першообразі, відкривав для нього свої таємниці. Душа світу Софія являлась В.С. Соловйову тричі, ці «побачення» наклали відбиток на усе життя та творчість російського мислителя.

Саме красі як одному з проявів Абсолютно-сущого належить особливе місце у філософській системі В.С. Соловйова, адже саме суб'єктивні почуття дають змогу через красу наблизитись до містики (у її особливому розумінні В.С. Соловйовим – як відчуття спорідненості із абсолютною першоосною). І саме містика виступає вищою формою творчості, саме їй належить значення справжнього верховного начала усього життя людського організму, саме у ній життя знаходиться у тісному зв'язку із життям божественним. Та попри надання красі особливого значення, В.С. Соловйов постійно наголошує на її «змістовному» наповненні добром та істиною.

У «Виправданні добра» можна знайти такі рядки: «Сила та краса божественні, лише не самі по собі; є Божество сильне та прекрасне, сила якого не слабне і краса не вмирає, тому що у Нього і сила, і краса нероздільні з добром. Ніхто не поклоняється безсиллю та погворності, та одні визнають силу та красу, що обумовлена добром, <...> а інші возвеличують силу та красу, що абстрактні та примарні» [8, с. 89].

У цих міркуваннях В.С. Соловйов залишається послідовним щодо однієї із головних інтенцій російської філософської думки, котра найхарактерніше виражена словами М. Федорова: «Світ даний людині не для споглядання...». Адже природна краса ще не долає роздрібненості елементів світового цілого, а сама долається часом та смертю. Отже, духовне перетворення світу мусить здійснити людина, адже лише вона наділена розумом та свідомістю. Людство повинно продовжити художню справу, що розпочата природою. Краса виступає як перетворююча сила і повинна таки «врятувати світ».

Стаття «Краса в природі» В.С. Соловйова якраз чітко підводить до висновку, що природна краса не є вираженням будь-якого змісту, а є змістом ідеального, та є здійсненням ідеї: «Істинно ж, краса є ідеєю, що дійсно здійснюється, втілюється в світі швидше, ніж людський дух, і це її втілення не менш реальне та більш значне (в космологічному значенні), ніж ті

матеріальні стихії, в котрих вона здійснюється. <...> Краса, або втілена ідея, є кращою частиною нашого реального світу, саме та його частина, котра не лише існує але й заслуговує на існування...» [5, с. 41-42]. І такий погляд на природу краси є прямим наслідком впливу грецької метафізики, Платона зокрема. Адже ми аж ніяк не можемо стверджувати, що крила тропічного метелика чи хвіст павича гарні лише за нашою суб'єктивною оцінкою, так само цінують їх красу і самі метелики чи павичі. Так само безглуздо, вважає В.С. Соловйов, і наполягати на тому, що краса веселки чи діаманту має лише суб'єктивний характер: «Якщо ж взагалі краса в природі об'єктивна, то вона повинна мати і деяку загальну онтологічну основу, повинна бути – на різних ступенях і в різних видах – чуттєвим втіленням однієї абсолютно-об'єктивної всеєдиної ідеї» [5, с. 72]. Соловйов твердо переконаний в об'єктивній природі краси, яку визначає як «дійсний факт». І приводять його до такого переконання деякі міркування. Людина бачить певні відомі явища в природі гарними, і вони приносять їй естетичну насолоду; а більшість філософів та вчених упевнені, що це є лише фактом суб'єктивної людської свідомості, що в самій природі немає краси, так само як у ній немає добра та правди. Та от з'ясовується, що ті ж самі поєднання форм, кольорів, звуків, котрі подобаються в природі людині, подобаються і самим природним істотам

Завданням художника є не створення краси, а її здійснення у творі мистецтва; краса, що не знайшла свого втілення у матеріальних формах природного світу, має бути втілена в художньому творі. За В.С. Соловйовим, художник – натхненний медіум, що черпає свої образи з ідеального космосу та увічніює відповідні їм емпіричні явища краси в умовному матеріалі, випереджаючи тим самим їх повне і реальне увіковічення. Художник служить досконалій красі і лише через неї добру та істині.

В.С. Соловйов, як і Платон, вважає, що найпрекраснішим і об'єктивним втіленням краси є космос – продукт творчої діяльності деміурга. Та для В.С. Соловйова краса, що втілена в природі, не є довершеною, а продовжує втілюватися в мистецтві, яке призначене для перетворення дійсності за законами краси. Платон же у своїх творах говорить, що твори мистецтва «служать лише образним вираженням того, що можна бачити лише думкою» [3, с. 160]. Грецький мислитель не лише підпорядковував мистецтво утилітарним цілям, але й вважав, мистецтво є всього лиш відтворенням «примар». А для В.С. Соловйова, навпаки, світ променіє ідеальним змістом, російський мислитель переконаний, що цей світ є своєрідним «ключем» до ідеальної першооснови космосу. Саме через світ можна завдяки мистецтву дійти до першооснови буття.

Естетичне співвідноситься В.С. Соловйовим у першу чергу з поняттям об'єктивності. Це зближує російського філософа із позиціями трансцендентального ідеалізму Ф.В.Й. Шеллінга. Виходячи з міркувань німецького мислителя, абсолютна об'єктивність може бути «наданою лише мистецтву». «Можна сміливо стверджувати, – каже Шеллінг, – позбавте мистецтво об'єктивності, і воно перестане бути тим, чим воно є, і стане філософією; надайте філософії об'єктивності, і вона перестане бути філософією і перетвориться на мистецтво. Філософія, справді, досягає найвищого, та вона приводить до цієї вищої точки тільки частину людини. Мистецтво ж приводить туди, а саме до пізнання найвищого, усю людину, якою вона є, і на цьому заснована вічна своєрідність мистецтва і те чудо, що воно дарує» [4, с. 486].

Вводячи тему об'єктивності в обговорення питання про природу естетичного, В.С. Соловйов все-таки вважає, що воно виходить не зі світу індивідуальних забганок, переживань, чисто суб'єктивних почуттів, позбавлених об'єктивного значення, а з почуття, що проникнуто особистісним змістом. Тут цікавим є те, що В.С. Соловйов називає суспільною стороною чуттєвості як деякого загальнозначимого для життя людства начала, що несе в собі позитивний заряд. Краса має за основу чуттєвість як форму буття, що онтологічно закріплює стан людського буття. Чуттєвість – джерело творчості, котра, з точки зору В.С. Соловйова, охоплює достатньо вузьке – за сучасними мірками – поле діяльності. Творча чуттєвість реалізується лише в структурах технічної художності, витонченого мистецтва та містики. Така генеза творчості у Соловйова пояснюється логікою сходження від матерії до духовності, і в основі цієї генези лежить гегелівська ідея про те, що з розвитком форм мистецтва воно все більше віддаляється від природи і наближається до духовності.

Соловйов навіть створює своєрідну ієрархію мистецтв, яка є наслідком його погляду на природу краси, наслідком його платонічної естетики.

Перша естетична сходинка на шляху від матерії до духовності – архітектура – це матеріальна творчість, в якій ідеальний зміст краси поєднується з принципом корисності. Від такої сумісності хоч і виникає прикраса, та це явно звужує естетичні горизонти даного виду мистецтва. Скульптуру В.С. Соловйов вважає найбільш матеріальним мистецтвом, що найбільш близьке до технічної художності і, власне, до найвищої форми останньої – архітектури. Живопис є більш ідеальним, оскільки у ньому немає прямого наслідування, тіла зображуються на площині; ще більш духовний

характер має музика, котра втілюється не в самій речовині, не на ній, а лише в русі і житті речовини – в звуці. І нарешті, поезія знаходить свій вираз лише в духовному елементі людського слова.

В.С. Соловйов вважає, що витвір мистецтва має містити в собі «відблиск вічної краси». Адже людина не є абсолютним творцем, що здатна творити із себе, передумовою її мистецтва є інтуїтивне сприйняття вищих творчих сил, що божественні за своєю природою. Художньо виконана краса не містить в собі тієї необхідності змісту, котра в єдності з необхідністю форми присуття в абсолютній красі, «істинній цілісній красі» трансцендентного світу.

У цій же праці «Краса в природі» В.С. Соловйов приходить до висновку, що краса є повною свободою складових частин в досконалії єдності цілого. «Самостійність частин або простір буття в різних предметах і явищах може бути більш або менш повним; єдність цілого, що дає цей простір своїм частинам, може бути більш або менш досконалою. Із таких відносних відмінностей випливає багатоманітність ступенів у здійсненні ідеї, все розмаїття і вся складність світового процесу. Але, окрім часткових складнощів у процесі свого здійснення, всесвітня ідея у самій єдності постає у трьох вимірах. У ній розрізняються: 1) свобода, або автономія буття; 2) повнота змісту, або сенс; 3) досконалість виразу, або форма. Без цих трьох умов немає достойного або ідеального буття. Ідея, що розглядається переважно з боку своєї внутрішньої безумовності, як абсолютно бажане – це добро; з боку повноти часткових визначень, які вона охоплює як мислимий зміст для розуму – це істина; і нарешті, з боку досконалості або завершеності свого втілення, як реально відчутна в чуттєвому бутті, ідея є краса» [5, с. 42].

Таким чином, у красі як у одній із визначених фаз триєдиної ідеї В.С. Соловйов розрізняє загальну ідеальну сутність і спеціально-естетичну форму. Саме остання і відрізняє красу від добра та істини, оскільки ідеальна сутність у них одна і та ж – позитивна всеєдність. «Цього ми бажаємо як вищого блага, це ми мислимо як істину і це ми відчуваємо як красу; але для того, щоб ми могли відчутти ідею, потрібно, щоб вона була втілена у матеріальній дійсності. Завершеністю цього втілення і визначається краса у своїх специфічних ознаках» [5, с. 43].

Не можна не згадати, що схожі думки висловлював вчитель і духовний наставник В.С. Соловйова П.Д. Юркевич. Останній вважав, що людський дух в свідомості ідеї знаходить живу єдність для своїх розумових, моральних та естетичних прагнень. Краса є формою істинного та доброго, і таке ж значення має вона не лише у людських справах, а й у явищах світу,

народження якого співпадає із днем народження краси [9, с. 28]. Саме «ідея є основним джерелом прагнення до істинного, доброго, прекрасного. Коли людина керується у своїх думках і діяльності ідеєю, то вона вносить у своє існування божественне світло і божественне життя; вона одержує здатність народжувати безсмертне та вічне, не дивлячись на свою обмеженість, вона возвеличується до рівня помічника божого у вдосконаленні світу, в утворенні його за ідеєю істини, добра та краси. Тому те, до чого прагне світ у своєму безсвідомому процесі вічно повторюваного народження, а людина – своїй свідомій діяльності, є ідея як вічний і незмінний зразок будь-якого істинного існування, всього досконалого, доброго, прекрасного та мислення, як сутність, в якій безпосередньо все дійсне розумне і все розумне дійсне. Світ ідеальний є полем істини, котра живить богів і людей; тут у примиреному місці, або у просторі, котрим є розум боги і чисті душі споглядають сутність <...> возвеличену над будь-якими змінами» [9, с. 27].

Суть вседності глибоко метафізична, оскільки присутність всього у всьому має не матеріальну, а ідеальну природу. «Речовина є закляклість та непроникність буття – пряма протилежність ідеї, ідеї як позитивній всепроникності, або вседності» [1, с. 12]. У межах матеріальної сфери кожна істота закрита, непроникна, обмежена власним особливим буттям; а у нематеріальній сфері кожна істота відкрита, проникна і містить «всіх у собі і себе у всіх» [6, с. 78]. В.С. Соловйов мислить це як містичну вседність. Саме у вседності здійснюється єднання людини та світу, людини та Божественної сутності.

В.С. Соловйов зіставляє основні принципи та структуру творчого процесу із відповідними утвореннями у сфері знання і практичної діяльності. Очевидно, саме це і робить Соловйова найбільш «російським», найбільш «екзистенціальним» і найбільш оригінальним мислителем [2, с. 90].

Естетичний зв'язок мистецтва і природи є значно глибшим та значнішим, ніж прийнято вважати. Красу Соловйов називає ідеальною причиною існування матерії. Часто зауважують, що мистецтво відображає не самі предмети і явища дійсності, а лише те, що бачить у них художник, а художник у них бачить їх типові риси. Уява художника очищує естетичний елемент художніх явищ від усього матеріального і, таким чином, краса, що є в природі, яскравіше виступає у творі мистецтва. Та це пояснення, як вважає В.С. Соловйов, залишається неповним для цілих галузей мистецтва, наприклад, для музики, бо які ж тоді явища природи підкреслені у сонатах Бетховена? [7, с. 74].

Результатом природного процесу є людина, пише В.С. Соловйов, причому людина у двоякому значенні: по-перше, як найпрекрасніше (тут автор розуміє красу в загальному значенні і об'єктивно: зовнішність людини здатна виражати більш досконалий, більш ідеальний внутрішній зміст, аніж той, який може бути виражений іншими тваринами). По-друге, як найсвідомішу природну істоту. «Саме ця остання якість і перетворює людину із результату на діяча природного процесу і цим відповідає його меті – повному всепроникненню та вільній солідарності духовних і матеріальних, ідеальних і реальних, суб'єктивних і об'єктивних факторів та елементів Всесвіту» [7, с. 74]. Та чому, запитує автор, світовий процес, який розпочатий природою, постає перед нами як вирішення певного художнього завдання? Чи не простіше було б визнати метою здійснення правди, добра, панування розуму та волі? Тут, вважає В.С. Соловйов, недостатньою є відповідь, що краса є лише втіленням у чуттєвих формах добра та істини. Адже будь-який мораліст може зауважити, що добро та істина не потребують естетичного втілення: робити добро і знати істину – ось все, що треба. Та припустимо, що добро здійснене не лише у чимусь житті, а в житті всього суспільства: здійснений ідеальний суспільний устрій, панує повна солідарність, всезагальне братство. Але темна сила матеріального буття все одно торжествує, у будь-який момент суспільство, що побудоване на найкращих моральних засадах, може загинути внаслідок геологічної чи астрономічної катастрофи. Тоді виникає запитання: якщо ця сила природного буття нездоланна для доброго начала, то чи не у ній міститься справжня істина всього існуючого і чи не є те, що ми називаємо добром, лише суб'єктивною ознакою? Саме існування порядку морального в світі вже припускає його зв'язок із порядком матеріальним. Якщо так, запитує В.С. Соловйов, то чи не слід шукати цей зв'язок, окрім естетики, у пануванні розуму над сліпими силами природи, у пануванні духу над матерією? І коли людство за допомогою прикладних наук переможе не лише простір і час, але й смерть, тоді існування морального життя в світі (на основі матеріального) буде остаточно забезпечене, без будь-якого відношення до естетичного інтересу, то чи буде слухним твердження, що добро не потребує краси? Добро не буде повним при такій умові. Адже добро полягає не у пануванні одного над іншим, а у солідарності усіх. А чи можуть із усіх бути виключені істоти природного світу? Отже, і їх не можна сприймати лише як засоби людського існування, і вони не повинні входити як позитивний елемент в ідеальний устрій нашого життя. «Якщо моральний порядок для своєї міцності повинен опиратись на матеріальну природу як на

середовище та засіб свого існування, то для своєї повноти та досконалості він повинен включати в себе матеріальну основу буття як самостійну частину етичної дії, котра тут перетворюється в естетичне, тому що буття речей може бути введеним у моральний порядок лише через своє просвітлення, одухотворення, тобто лише у формі краси. Отже, краса потрібна для здійснення добра у матеріальному світі, оскільки лише нею просвітлюється та приборкується недобра темрява цього світу» [7, с.76].

У В.С. Соловйова – лише три статті, що присвячені естетичній тематиці, і, напевне, автор «Загального смислу мистецтва», «Краси в природі» та «Першого кроку до позитивної естетики» збирався більш докладно розробити естетичну проблематику. І це, можливо, захистило б його теорію від тієї критики, яка пролунала на адресу його естетичної концепції. Хоча окремі думки, що стосувались його естетичних поглядів, В.С. Соловйов висловлював майже у всіх своїх творах (що вкотре підтверджує специфіку побудови його системи, яка передбачає синтез і онтології, і гносеології, і етики, і естетики). Оскільки поки що історія триває, то ми можемо споглядати лише часткові прояви досконалої краси у нашій дійсності, які слугують переходом, проміжною ланкою між красою природи та красою майбутнього життя. Отже, мистецтво, що трактується таким чином, перестає бути лише грою і стає важливою справою у тому сенсі, що воно стає передвісником майбутнього значення певного явища у Царстві Вічної Краси.

І таке розуміння мистецтва пов'язує мистецтво із релігією. А саме такого розуміння В.С. Соловйов і прагнув. Адже саме такий зв'язок існував при первісному виникненні мистецтва на Сході та у Греції. Російський мислитель був переконаний, що у майбутньому цей зв'язок, що заснований на вільній взаємодії релігії та мистецтва, неодмінно відтвориться. Суть мистецтва полягає, за В.С. Соловйовим, у продовженні тієї художньої справи, що вже розпочата природою. Мистецтво як вираз краси є у прямому зв'язку із здійсненням у житті правди та добра: краса є втіленням у чуттєвих формах того змісту, котрий спочатку нам даний як добро та істина. Звідси і можна зробити висновок, що реалізація краси неподільна із реалізацією істини та добра і розвиток естетичної творчості залежить від загального перебігу історії людства, оскільки мистецтво є сферою втілення ідей, а не сферою їх зародження та росту.

Отже, основну установку в питаннях естетики В.С. Соловйова можна охарактеризувати як теургічну. Власне, теургічний підхід до естетичної тематики та пов'язування творчого споглядання із містичним досвідом і

були домінуючими для естетики російського мислителя. Але щоб бути справді перетворюючою, діючою силою, краса повинна бути усвідомлена як реальність, а не як видимість. Як вважає В.В. Зеньковський, у цьому плані В.С. Соловйов, продовжуючи Платона, Плотіна, Шеллінга, радикально відкидає естетику трансценденталізму, де об'єктом естетичного захоплення є «видимість».

1. Возняк В., Лимонченко В. Всеединство: метафизический контекст. // Творчість Володимира Соловйова в контексті культури Срібного віку. Матеріали Міжнародної наукової конференції, присвяченої 145-річчю від дня народження Володимира Соловйова. – Дрогобич, 1998.
2. Клайн Дж. Гегель и Соловьев // Вопросы философии. – 1996. - № 10. – С.45 – 64.
3. Тихолаз А.Г. Платон і платонізм в російській релігійній філософії другої половини XIX – початку XX століть. – К.: ПАРАПАН, 2002. – 320 с.
4. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2-х т. – Т.1. – М.: Мысль, 1987. – 637 с.
5. Соловьев В. С. Красота в природе // В. С. Соловьев Философия искусства и литературная критика. – М.: Искусство, 1991. – 701 с.
6. Соловьев В. С. Лекции по истории философии // Вопросы философии. – 1989. - №6. - С.15 – 24.
7. Соловьев В. С. Общий смысл искусства // В. С. Соловьев Философия искусства и литературная критика. – М.: Искусство, 1991. – 701 с.
8. Соловьев В. С. Оправдание добра // Сочинения: В 2-х томах. – 2-е издание. – М.: Мысль, 1990. – Т.1. – 898 с.
9. 9.Эрн В. Ф. Борьба за логос. Г. Сковорода. Жизнь и учение. – Минск: Харвест, 2000. – 592с.

Ореста Возняк (Івано-Франківськ)

ПОНЯТТЯ «ОСОБИСТІТЬ» У ТВОРЧОСТІ ВОЛОДИМИРА ЛОССЬКОГО

Осмислюючи вічні людські запитання чи нові проблеми, котрі гостро постають перед нами, у контексті християнської традиції, одним з перших обов'язків вченого сьогодні є постійне зв'язання і співвідношення сучасної наукової термінології з тими формулюваннями, які стали основою християнської традиції. Розкриваючи зміст поняття «особистість», ми не маємо права обійти тексти Отців Церкви, які формулювали розуміння християнської традиції на Вселенських Соборах. Більшість дослідників прийшли до думки про те, що християнська антропологія тісно пов'язана з теологічними поняттями (І. Зізіулас, Х. Яннарас, О. Клеман, Керн, Калліст (Уер), В. Даренський, К. Преображенська).

Яскравим прикладом православної антропології є творчість Володимира Миколайовича Лосського (1903-1985), який вважає, що особистість людини аналогічна Божественній Іпостасі, а її зв'язок з

загальнолюдською природою є відображенням взаємовідносин Іпостасей і Сутності в Св. Трійці. Для мови, котра виросла на основі античної культури, була характерна відсутність будь-якого поняття особистості, адже латинське слово *persona* і грецьке *πρόσωπον* позначали обмежувачий, оманливий та ілюзорний аспект індивідууму: не лице, котре відкриває особистісне буття, а лице-маска істоти безликої [див.: 1, с. 273]. Розрізнення таких синонімічних понять як «усія» (субстанція чи сутність) та «іпостась» (Лице) відповідно як того, що в Бозі є спільним, і того, що є приватним, дозволило Святим Отцям продемонструвати, що кожне Лице в своїх унікальних властивостях відрізняється від інших і не виражається через загальну природу [див.: 4, с. 53].

На жаль, тут неможливо проаналізувати і співвіднести з концепцією В. Лосського весь об'єм наукової літератури, присвяченої проблемі особистості – таких наукових напрацювань є дуже багато і в філософській, і в психологічній, і в соціологічній, і в педагогічній сфері. В даній статті ми ставимо перед собою інше завдання: ввести в поле філософського осмислення ті аспекти особистісного буття, які виявлені в християнстві, оскільки незалежно-паралельне існування філософії і християнського знання, а якщо ширше, то – цивілізаційно-мирського і церковно-релігійного аспектів розвитку суспільства – є небезпечним для людства в цілому. Біди та хвороби людської історії дуже часто вкорінені в байдужій неухважності мирського буття до істин, явлених людству в християнстві. Найважливішою умовою діалогу цих форм світорозуміння та життя – це те, що їхня зустріч має відбутись вільно.

Взаємна увага філософії і християнства, яка часто спростовується обома, дає вагомі плоди. І якщо словосполучення «християнська філософія» часто зневажливо порівнюється з «дерев'яним залізом», то заборонити філософствувати християнину, який бажає осмислити і прояснити свій життєвий досвід, неможливо. Справа тут не в створенні ще однієї філософії, а в філософській рефлексії, котра прояснює і проникає в глибину. Істина, явлена християнським одкровенням, стає основою і умовою подолання людським розумом своєї обмеженості, його сходження, що в святоотцівській традиції йменується метаноїєю.

Перше, на що звертаєш увагу, бажаючи прояснити християнське вчення про особистість, це те, що воно вкорінене в проблему Богопізнання, яке розуміється містично. «Східне передання ніколи не проводило різкого розрізнення між містикою і бослов'ям, між особистим досвідом пізнання Божественних тайн і догматами, затвердженими Церквою» [2, с. 112]; тобто,

якщо західне богослов'я організоване силлогістично (в чому і є розрізнення схоластики і містики), то в східному богослов'ї зберігається стрій і метод грецької патристики – «що поєднує в собі елементи силлогістичної побудови, апорійної, не індуктивної і не дедуктивної, мови догмату, і мови досвідної, що виражає досвід Богоспілкування, що є містичним за своєю природою» [5, с. 19–20]. Як наслідок, жодні інтелектуальні процедури не можуть стати автономно-самоцінними, вони завжди є засобом, що веде до тої цілі, що перевершує знання – з'єднанню з Богом або обоженню. Бог-Особистість пізнається і відкривається не у раціональному міркуванні, а в екзистенційній позиції, при якій людина цілком захоплена: немає богослов'я поза досвідом – потрібно змінюватись, ставати новою людиною. Щоб пізнати Бога, потрібно до нього наблизитись. Саме у цьому коріниться ігнорування В. Лосським філософії, що прагне, за його словами, підлаштовувати до людського мислення тайни Божественної Премудрості, скласти поняття про Бога, які б заміняли духовні реальності, тобто прагнення філософії пізнавати катафатично, в той час як для релігійної установки пізнання Бога характерний апофатизм, котрий завжди залишає місце для безмежної неосяжності Бога, адже Він «морок створив покровом своїм» (Пс.17,12). Апофатизм не є тотожний агностицизму, він має смисл як заборона вичерпати поняттям сутність до кінця – як Божественну сутність, так і тварну, людську в тому числі. «Людська особистість не може бути виражена поняттями. Вона вислизає від будь-якого раціонального визначення і навіть не піддається опису, так як всі властивості, якими ми намагались би її охарактеризувати, можна знайти і в інших індивідів. “Особисте” може сприйматись в житті лише безпосередньою інтуїцією або ж передаватись яким-небудь твором мистецтва. Коли ми говоримо: “Це – Моцарт” або “Це – Рембрандт”, то щоразу опиняємось в тій сфері особистого, якій ніде не знайти еквіваленту» [2, с. 150]. Так як пізнати Бога можна лише наблизившись і відкрившись для Його благодатної дії, так і людина є пізнаваною в спілкуванні, що розуміється онтологічно, буттєво-екзистенційно – не як обмін тим, що маємо, а як живлення іншого тим, що ми є. Таким чином, термін «особистість» фіксує такий аспект людського буття, який вказує на єдність, незрівнянність, неподобність і тим самим вона є такою, котру неможливо визначити. Особисте в людині відповідає Морю Сутності Бога, за православною формулою Св. Григорія Палами, – який пізнається в своїх енергіях, а не в сутності.

Отже, вихідна підстава вчення про особистість – апофатична установка Богопізнання, що додає до раціонально-інтелектуальних засобів прояснення

проблеми екзистенціально-досвідні моменти, що виявляються в спілкуванні. В силу апофатичної установки вчення про особистості має метафізичну спрямованість – оскільки несе в собі орієнтацію на надчуттєву основу особистісного буття.

Особистісне буття Бога чітко передане в догматі Троїчності, прояснення якого може стати точками опори, з яких можливе пізнання особистого – як Божественного, так і людського. «Отці IV, переважно “тринітарного” століття, щоб підвести уми до тайни Троїстості, найбільш охоче користувались термінами “усія” та “іпостась”» [2, с. 147] – саме це термінологічне розрізнення виражає в Божестві єдність і відмінність, не надаючи переваги ні одному, ні іншому. «Геніальність святих отців полягала тут в тому, що вони користувались обома синонімами, щоб розрізнити в Бозі те, що є спільним – “усія” – субстанція або сутність, і те, що є приватним – “іпостась” або Лице» [2, с. 148]. Єдність усієї сутності, субстанції не приводить до нерозрізненого злиття іпостасей – які «поєднуються, не зливаючись, але сукупно один з одним спів перебуваючи і один в одного проникаючи без будь-якого змішування і зливання» [2, с. 150]. Так і рівень особистісного буття людини при повній самовіддачі і розчиненні в іншому не приводить до втрати особистістю самої себе.

В. Лосський формулює цю проблему, розрізняючи особистість і природу (або сутність). Розрізнення природи і особистості в людині аналогічне розрізненню єдиної природи (усії) і трьох Лиць (іпостасей) в Бозі. Але якщо в богослов'ї Трійці усія та іпостась не можуть бути однозначно витлумачені як позначення в Бозі «загального (єдиної субстанції)» і «часткового (індивідуальної субстанції)», тобто між ними немає чіткої понятійної розрізненості, але є розрізнення, яке зберігає відблиск єдності і поняттю «індивідуум» немає місця в Трійці, то в реальності тварній ми маємо справу з людськими індивідуумами, котрих називають особистостями. В. Лосський зосереджує свою увагу на тому, що хоча мовою богословів (Григорій Богослов, Боецій, Рішар Сен-Вікторський, Фома Аквінський) термін «людська особистість» співпадає з терміном «людський індивідуум», не можна на цьому зупинитись. «Те, що ми як правило називаємо “особистості”, “особисте”, позначає радше індивідів, індивідуальне. Ми звикли вважати ці два слова – особистість та індивід – майже синонімами; <...> Однак в певному значенні індивід та особистість мають протилежне значення; індивід означає вічне змішання особистості з елементами, що належать загальній природі, тоді як особистість, навпаки, означає те, що від природи відмінне» [2, с. 203-204].

Людина як індивід є так би мовити розпорядник, власник загальної людської природи, яка їй надана, і через це індивід вчиняє у відповідності з власною долею, за своїми природними якостями. В. Лосський вказує на термін «самість», що передає цей аспект, і стверджує, що людина, що так вчиняє, найменше «особистісна», оскільки постає функцією своєї природи. Особистісне буття «передбачає свободу по відношенню до природи, особистість – вільна від своєї природи, вона своєю природою не визначається. Людська іпостась (тобто, особистість – О.В.) може самоздійснюватись лише у відмові від власної волі, від того, що нас визначає і поневолює природною необхідністю. Індивідуальне, таке, що самостверджується, в якому особистість змішується з природою і втрачає свою істинну свободу, повинно бути подолано [2, с. 204]. Тобто, людина як індивід діє за своєю природою і тому вона не є свобідною – в ній бажає і діє її природа, якій неможна сказати «ні». Особистість говорить своїй природі «ні» або «так» - і вона приймає або відкидає те, що хоче природа і тому людина як особистість вільна. Володимир Лосський вважає, що єдиним формулюванням особистості може бути лише наступне: особистість – це незводимість людини до природи, при чому мова не йде про щось відмінне, про іншу природу, а про когось, «хто, вміщуючи в собі свою природу, перевищує свою природу» [2, с. 654]. За порядком природи, сутності людина – істота визначена (це характерно для сутнісно-субстанціоналістичних концепцій людини, що обмежують свободу), за порядком особистісним людина – істота визначаюча, тобто безмежна, а значить вільна, така, що втримує свою свободу вольовим зусиллям відмови від однолінійного слідування своїй природі.

Тринітарне богослов'я і християнська антропологія демонструють, що особистість не зводиться до природи. Рационально ми не можемо осягнути її як просту єдність багатьох унікальних особливостей, вона не є ні вираженням деякої індивідуальної субстанції або актуалізацією якої-небудь загальної субстанції, вона є більше, ніж просто єдність унікального – іпостасі (особистісного начала) і загальнолюдської природи. Особистість залишається тайною. В богослов'ї цю тайну фіксує поняття образу Божого. Саме він гарантує людині її повну свободу по відношенню як до себе самої, так і до своєї природи, і до абсолюту в цілому. Людська особистість нічим не зумовлена, тому що завжди може піднятися над своєю природою заради того, щоб преобразити її в Бозі. В такому розумінні людини творчість Бетховена, наприклад, є вираженням свободи від природної обмеженості і страждання, як і відкритість Іова для зустрічі з Богом є його свобідним

вибором, який він здійснює завдяки своїй свободі від обставин і фізичної обумовленості.

Будучи створеними за образом і подобою Трьєдиного Бога, людина сама стає богословською загадкою – місцем зустрічі людини і Бога. Для східних Отців Церкви богослов'я невіддільне від антропології. А богослов'я починається з самопізнання, заснованого на молитві і християнській аскезі. Це особливе християнське самопізнання, яке є неможливим без справжнього єднання з Христом, котре повинно базуватись на тверезинні ума і серця. «Богопізнання є перш за все самопізнанням» [3, с. 316], «Богопізнання є відкриттям невидимої на поверхні, і тому завжди невидимої глибини» [3, с. 317]. Людина як тварна істота має в собі образ Божий – нетоварного Трьєдиного Божества – і сама для себе виступає богословською книгою, яку потрібно «прочитати», проявити і розкрити до життя цей образ - обожити свою сутність, богоуподібнюючись в міру своєї природи.

1. Лосский Вл. Догматическое богословие / Вл. Лосский Мистическое богословие. – К.: Путь к Истине, 1991. – С. 261-335.
2. Лосский В.Н. Боговидение / В. Н. Лосский. – М.: ООО "Издательство АСТ", 2003. – 759 с.
3. Померанц Г. Великие религии мира / Григорий Померанц, Зинаида Миркина. – М.: РИПОЛ, 1995. – 416 с.
4. Преображенская К. В. Богословие и мистика в творчестве Владимира Лосского / К. В. Преображенская. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. – 133 с.
5. Хоружий С.С. О старом и новом / С. С. Хоружий. – СПб.: Алетейя, 2000. – 477 с.

Георгий Панков (Харьков)

КОНЦЕПЦИЯ ЛИЧНО-ДУХОВНОГО ХРИСТИАНСТВА

М. М. ТАРЕЕВА

Имя Михаила Михайловича Тареева (1866-1934), профессора Московской духовной академии принадлежит к числу имен философов русского Серебряного века, творчество которых вплоть до рубежа XX – XXI ст. не получало широкого и глубокого изучения в отечественной историко-философской и религиоведческой науке. Между тем названный мыслитель был хорошо известен в начале XX века как богослов и философ. Его основной труд, вышедший в четырех томах под названием «Основы христианства», вызвал в то время широкий резонанс в кругах православной мысли России.

Ряд существенных взглядов Тареева на религию и христианство подверглись острой критике со стороны православных современников.

Мыслителя обвиняли в проведении в своем учении религиозного индивидуализма, замыкавшего христианство в границах личности, в гностическом противопоставлении духовного и плотского, в псевдоаскетизме, противопоставлении библейского христианства церковному и историческому. При жизни Тареева появилось немало публикаций с критическим анализом его учения. «Тареев катится к вратам геенны огненной как по наклонной плоскости, сам катится и тащит за собой читателей, – писал в «Русском вестнике» за 1916 г. некий иеромонах Серапион [3, с. 49-50]. Ревизовавший в 1908 г. Московскую духовную академию херсонский архиепископ Димитрий (Ковальницкий) обвинил Тареева в уклонении от евангельско-церковного христианства и стремлении создать систему философского неохристианства, что отчетливо прослеживалось в среде последователей «нового религиозного сознания» (В. Розанова, Д. Мережковского и др.).

М.М. Тареев категорически отводил от себя обвинения в нарушении православно-церковной догматики. Он пояснял, что написанные им «Основы христианства» на собственном субъективном опыте согласуются с данными Священного Писания и церковного предания. Ознакомившись с богословским творчеством Тареева, протопресвитер И.Л. Янышев, известнейший в то время богослов и церковный деятель, дал ему высокую оценку, отметил серьезный вклад его автора в богословие и в то же время настоятельно рекомендовал мыслителю пересмотреть свой взгляд на христианство и воздерживаться от его распространения в практике преподавания и богословских публикаций.

Сущность учения Тареева о христианстве выражена в утверждении его в качестве религии абсолютно-духовной, внутренней и личной. Согласно этому учению, носителем такой религии может быть только дух человеческий, отдельная личность, а не какой-либо общественный союз – семья, народ, государство. «Небесный отец, – подчеркивал Тареев, – это «мой Отец», «твой Отец», но не Отец семьи, народа, государства. Он также понимается и как «наш Отец», но в смысле единства верующих, имеющих «своего Отца»» [4, с. 60]. Приведенный взгляд на христианство носит персоналистический характер. Чтобы его глубже понять, необходимо рассмотреть тареевскую трактовку духовного.

Тареевым различались два уровня жизни – душевная и духовная жизнь. Под душевной жизнью понималась лично-человеческая жизнь с ее повседневными потребностями. Ее характер определялся тем, что человеческие потребности, интересы, устремления преломляются через

сознание («это мое» («моя природа», «мое достоинство», «мое счастье», «мое совершенство»). Но, поскольку «моим» может быть только внешнее, видимое, ограниченное, душевная жизнь является видимой жизнью, или жизнью мирскою. Она условная, призрачная, кажущаяся. В этом она противоположна божественной жизни, являющей себя абсолютной.

Высшим уровнем человеческой жизни определяется божественная жизнь. Ее суть Тареев объяснял наличием в человеке божественного духа, вложенного самим Богом. Поэтому духовная жизнь отождествляется с сосредоточенной в человеческом естестве божественной жизнью, именуемой «царством Божьим внутри человека». Из этого следует, что духовная жизнь соотносится с жизнью внутренней, невидимой, в отличие от душевной жизни – видимой и внешней. Для Тареева жить по духу значит «смотреть не на видимое, а на невидимое, ибо видимое временно, а невидимое вечно – это, значит, ходить не ведением, но верою» [5, с. 89].

В философии М.М. Тареева внутренняя жизнь трактуется только в виде христианской жизни, тогда как, по его словам, душевной жизнью жил исключительно христианский мир. Если душевно-телесная жизнь берет свое начало от ветхозаветного Адама, духовная жизнь происходит от Христа. В созданного из праха земного Адама Бог вдохнул дыхание жизни, и человек стал душою живою. Но Тареев замечал, что творением первого человека божественное откровение в мире еще не завершилось. Новое его творение – это духовная жизнь, которую Бог даровал через Христа. Божественная любовь, порожденная Иисусом Христом, – это и есть, по определению Тареева, главное обнаружение человеческой жизни. Смысл жизни заключается в усвоении жизни Христа, его духа. Значит, духовная жизнь и есть одновременно христианская жизнь.

Преимущество духовной жизни по сравнению с душевной, в первую очередь, усматривается в том, что в ней преодолевается эгоцентризм, составляющий ядро душевной жизни человека. В «Основах христианства» поясняется, что христианство, означаящее по своей сути жизнь с Богом, одновременно предполагает отречение человека от самого себя. Он отрекается от самолюбивого стремления к личному счастью и абсолютному совершенству, поскольку высшим смыслом своей жизни такой человек делает собственное устремление к жизни самого Иисуса Христа.

Может возникнуть вопрос: почему, согласно учению Тареева, носителем духовной жизни (то есть христианства) может рассматриваться только человеческая личность, но не народ, государство и другие формы общественной жизни? Потому, дается ответ в «Основах христианства», что

христианин, принимая Небесного Отца, ставит себя в интимные отношения непосредственно к Богу. Со своей стороны Бог обращен, прежде всего, к человеку и через него действует в природе и истории. Высшим свойством человеческой личности провозглашаются вера и любовь, которые в первую очередь устремлены к божественному абсолюту. Через эту центральную веру и центральную любовь он обращен к миру, где содействует достижению божественных идей. Следовательно, все общественные институты составляют лишь внешний объект веры христианина и его любви. Все они – только носители внешних потребностей людей, но не носители внутреннего религиозного содержания, которым может выступать только личность.

Христианство определялось Тареевым не только духовно-личностной религией, но и религией лично-творческой. Творчество представляет собой одну из важнейших и характерных принципов персоналистической трактовки личности, и вне творчества, ориентированного на духовное возвышение человека, о личности не может быть и речи. В философии русского Серебряного века личность, творчество и дух соединились в одно неразрывное целое, и названная позиция прослеживается не только у Тареева, но и в творчестве других российских мыслителей, в частности, Н.А. Бердяева, С.Л. Франка, И.А. Ильина.

М. М. Тареевым выделяются две стороны «лично-творческой» религии – внешняя и внутренняя. С точки зрения внешней стороны, христианство является универсальной религией, а с точки зрения внутренней – религией абсолютной. Абсолютная религия в тареевской трактовке означает такую ступень религии, которая не может вписываться в систему общественных отношений и социальных учреждений. Человеческая личность – вот ее единственный носитель.

В философии М.М. Тареева разграничиваются две формы жизни – условно-общественная и внутренне-абсолютная. Первая охватывает земную сферу. К ней автор «Основ христианства» относил экономику, политику, словом, – все, выходящее за пределы религиозной сферы человеческой жизни. Вторая форма – это божественная жизнь, которую составляет религия.

Не трудно догадаться, почему Тареев относил общественные и культурные ценности к условному, а религию к абсолютному началу. Такое их соотношение вытекает из оппозиции «земное – божественное», где первое составляет мир условностей, и только божественное начало, открывающее себя в религии, придает последней абсолютное выражение. Жизнь всегда

устремлена к идеалу, пояснял свою мысль Тареев. Но в общественном строе идеал относителен. «Религия есть вечный перпендикуляр к направлению общественной жизни и, как бы не пошло это направление, оно будет иметь свой перпендикуляр. Полярность личной абсолютности и общественной условности никогда не исчезнет из нашей жизни» [4, с. 67]. Итак, религия, по ее сути, трактовалась Тареевым как сверхобщественное явление. В этом ключе давалась трактовка и христианства. Православный философ решительно отвергал взгляд на христианство как на естественный продукт исторического процесса. В его учении христианство представляется абсолютно духовной жизнью; оно «не в плоти и не в его границах» [6, с. 130].

Таким образом, с точки зрения М.М. Тареева, христианская религия по своей природе и сути метасоциальна и в то же время она сосредоточена внутри человеческой личности. Будучи трансцендентной по своей природе, она проявляется через человека. Вот почему в рассматриваемом учении религия приобретает внутренне-абсолютный характер, в отличие от условно-исторических форм. «Абсолютный» – значит божественный, трансцендентный; «внутренне» – означает принадлежность к внутреннему миру личности. Христианский персонализм стремится в значительной степени возвысить личность над ее общественным окружением, увязав ценность ее бытия непосредственно с божественным началом.

Согласно тареевскому учению, носителем христианской веры может служить только человеческая личность. Верующий христианин непосредственно обращается к Богу, а Бог, в свою очередь, действует только через отдельного человека. Но такая позиция не согласуется с православно-церковной ортодоксией. С точки зрения последней между верующим христианином и Богом существует опосредующее звено в лице церкви, связывающей личность с божественным абсолютом. Значит, утверждение, что Бог действует только через человека, а последний устремляется к Богу, как следствие, ведет за собой отрицание значения церкви в религиозной жизни. Поэтому не случайно, что изложенное в «Основах христианства» учение о христианской религии вскоре после выхода в свет подверглось острой критике со стороны приверженцев церковной ортодоксии. Под воздействием этой критики Тарееву приходилось в последующих своих публикациях давать настоятельные разъяснения по вопросу соотношения христианской религии и церкви.

Центральным пунктом учения Тареева о церкви послужил сформулированный им тезис: «христианство невозможно без Церкви, но это

еще не значит, что христианство совпадает с Церковью» [8, с. 267]. Как видно, церковь не отвергается. Мало того, христианская церковь именовалась им «матерью сынов Божьих». Также утверждалось, что в бесцерковной форме христианство является одним только звуком.

Каким образом согласуется апология церкви с персоналистической трактовкой христианства как лично-духовной религии? Не исключают ли первое и второе друг друга?

В основу христианства, понимаемого в качестве «духовно-мистической жизни», Тареев полагал идеал божественной любви, но при этом подчеркивал, что любовь является действительной при условии ее направленности к другим людям, поскольку в христианстве любовь устремлена не только в отношении к Богу, но и ближнего. Связывая христианство с обществом, Тареев, этим самым стремился преодолеть позицию крайнего индивидуализма, к которому могло бы привести замыкание христианства лишь на одной личности. Он отмечал, что общение христианина с Иисусом Христом становится реальной силой только через взаимодействие между христианами и церковью.

Может ли христианство существовать вне церкви? На этот вопрос в статье «Христианство и Церковь» Тареевым дается следующий ответ: в бесцерковной форме христианство является одним только звуком, всегда карикатурным и безжизненным. Иными словами, для «внутренне-духовной религии», каковой является христианство, необходима общественная оболочка в лице церкви. Благодаря этой оболочке, «внутренне-личное христианство», «таинственная и невидимая жизнь во Христе», становится «видимым» в обществе и конкретной истории. Будучи по сути лично-духовной религией, христианство в церковной оболочке приобретает природное и историческое значение, становится культурной силой [8, с. 269].

Отношение между христианской религией и церковью Тареев рассматривал с точки зрения отношения между внутренним (духовным) содержанием религии и внешней (институциональной) формой ее выражения. «Специфическое значение Церкви заключается в том, что она образует, наряду с лично-духовною религиозно-абсолютною жизнью, общественно-исторический, земной, воинствующий облик христианства, она решает временные, условные задачи», – говорил Тареев студентам в одной из своих лекций [7, с. 136-137]. Само христианство, по сути, определялось абсолютной религией, содержащейся во внутренних глубинах человеческой личности. Но если единственной сферой «духовной религии» считалась

только личность, то сферой церкви – формы общественного устройства – семья, народ, общество. Следовательно, христианство как «духовная религия» абсолютна, церковь, как и любая общественная форма, условна.

Каким же образом «лично-духовная абсолютность» выражена в общественно-исторических формах? На этот вопрос Тареев давал следующий ответ: абсолютность христианства во внешне-общественной области может открываться только в «символическом освещении полноты жизни и аскетическом воздержании от мирского принципа» [6, с. 130]. Символическое освещение касается, например, государственной власти, гражданского брака, осуществляемого через таинство миропомазания, и др. Иными словами, то, что называется символическим освящением со стороны церкви, представляет собой церковную санкцию общественных институтов и порядков.

По мнению М.М. Тареева, символизм возник из потребности «заполнить владычеством Отца небесного всю сферу жизни» [4, с. 52]. В условиях широко распространенного язычества целью церкви было вытеснение его из жизненных сфер и христианизация всех областей жизни. Но достичь поставленной цели ей оказалось не под силу. Христианство не могло создать аналогичные обществу институты – свой брак, свое государство и т. д. Тогда церковь прибегла к символическому освящению гражданского брака, государства и всех других общественных форм. Все они, оставаясь по существу языческими, природными, освящались по церковному чину с благословения церкви от имени Иисуса Христа.

Языческие формы проникли и в церковную среду. Вследствие этого в ней образовались три формы «символического служения» – обрядовое богослужение, церковно-юридическое благоустройство и интеллектуальная вера. Так, согласно учению Тареева, произошла трансформация христианства. На смену евангельской, духовной, «чисто небесной» религии пришло церковно-символическое христианство. Черты языческого строя Тареев обнаруживал в церковно-административном устройстве (деление церкви на митрополичьи округа, на епископские спархии), а также в системе взаимоотношения чинов церковной иерархии и др. Языческие элементы мыслитель выявил и в богослужебной практике церкви: языческая базилика, положенная в основу христианских храмов; христианские святые, занявшие в народном представлении место богов – покровителей мореплавания, земледелия, скотоводства, медицины и проч.; богослужебные таинства, церковное пение и проч., к чему привыкли язычники.

Все вышеизложенное рассматривается как осуществление синтеза христианства и язычества. Но Тареев не отвергал исторической значимости церковной традиции с ее символизмом. Напротив, он отметил ее провиденциальное значение применительно к конкретно-историческим условиям. «Это был единственно возможный путь победы христианской веры над языческим политеизмом, над религиозным натурализмом древнего мира» [4, с. 48-49]. Однако в новых исторических условиях церковный символизм уже не достигает глубины жизни, а «скользит по ее поверхности», отмечал мыслитель [4, с. 56].

Почему обрядовое богослужение, церковную организацию и богословие Тареев называл символическими формами? Потому что, по его мнению, все они могут практиковаться христианином без наличия в нем живой веры и деятельной любви. Эти формы можно соблюдать внешне-формальным образом, не имея в себе «духа Христова», и жить не христианской, а языческой жизнью. Подчеркивалось, что в таком случае упомянутые формулы превращаются в пустой символ, в «храм без Божества». Они олицетворяют языческое служение Богу, требующее только внешнего поклонения ему. Такому внешне-формальному символу Тареев противопоставлял христианский символ, трактуемый в качестве символа духовной жизни, которая заключается в самоотречении во имя любви к Богу.

Тареевым не увековечивался церковный символизм, он рассматривался как временное, преходящее явление. Философ отмечал, что за временной церковной оболочкой исторического христианства скрыто евангельское христианство как «абсолютно-духовная», «чисто-небесная» религия. Отсюда главной задачей современной эпохи определялось освобождение христианской религии от символической оболочки и внедрение ее в новую жизнь. Освобождение христианства от символов должно означать, что каждый христианин в своем служении Богу руководствуется не внешней богослужебной обрядовостью, церковным устройством или богословским учением, а христианским принципом любви, являющимся краеугольным камнем «абсолютно-духовной» религии Христа. Тареев верил в то, что по мере возрастания понимания самими христианами названной задачи отпадет необходимость выражения христианства символическими образами. Тогда окончательно утвердится «чисто духовное» христианство, освобожденное от его символических (церковных) форм.

Оппозиционность к так называемому «историческому» христианству и поиски последнему альтернативы было характерным явлением не только для

учения Тареева, но и для других представителей реформаторской линии в православии. Например, Д.И. Мережковский отрицал «историческое» христианство во имя религии «Третьего Завета – религии Бога в человечестве – богочеловечества». Н.А. Бердяев противопоставил «историческому» христианству «эсхатологическое» христианство. У Тареева альтернативой «историческому» христианству служила идея христианской религии «чистого духа» – евангельское христианство, ради утверждения которого им отвергался церковный символизм в качестве перспективы эволюции христианской религии.

Учение М.М. Тареева о христианстве не согласуется с церковно-ортодоксальным богословием в следующих основных положениях:

во-первых, персоналистическая трактовка христианства выдвигает во главу угла ценность личности, в то время как церковная богословская мысль утверждает приоритет церкви над личностью;

во-вторых, соотношение церкви с условно-общественным бытием не соответствует ортодоксально-экклесиологическому учению о церкви как о богочеловеческом организме, благодаря которому она возвышается над всеми общественными институтами;

в-третьих, идея отмирания в перспективе церкви вместе с ее символическими формами, относящиеся к условно-общественному бытию, представляет собой прецедент в православно-богословской мысли.

М.М. Тареев принадлежит к числу православных мыслителей, которые, будучи неудовлетворенными традиционным богословским осмыслением христианства, искали в указанном отношении новых концептуальных альтернатив. Для Тареева такой альтернативой выступала трактовка христианства как абсолютно-духовной, внутренней и личностной религии, возвышающей христианство над всеми общественными институтами, включая церковь, а духовное начало – над общественным. Одновременно возвышалась ценность личности над общественным ее окружением, что характерно для персоналистической философии в целом. Применительно к православно-академической философии России рубежа XIX – нач. XX ст. персонализм, хотя и в христианской его форме, был необычным явлением. В указанном отношении прослеживается яркая черта оригинальности тареевского учения о христианстве.

Оригинальность тареевского учения о христианстве было отмечено Н.А. Бердяевым в его известном произведении «Русская идея». Обратив внимание на дуалистическую концепцию христианства в учении Тареева, мыслитель усмотрел ее заслугу в утверждении христианской духовности

посредством освобождения христианства от символической оболочки, в утверждении свободы духа от «исторических форм», а также в свободе «природно-исторической жизни» от притязаний теократии. Бердяев признал фактом уклон Тареева от традиционного православия и в то же время отверг обвинения названного мыслителя в приверженности к протестантизму, которые распространялись его критиками [1, с. 212-213].

Достаточно высокая оценка творчества М.М. Тареева дана В.В. Зеньковским в его «Истории русской философии», в которой учение рассматриваемого философа охарактеризовано как «самый чистый тип «христианской философии» среди подобных построений у деятелей духовной школы в России» [2, с. 122].

Таким образом, наряду с многочисленными отрицательными оценками творчества М.М. Тареева, отдельными его современниками высказывалась позитивная оценка в адрес предложенного им учения. Это объясняется неоднозначностью и противоречивостью отношения тогдашних современников к сложившейся интеллектуальной ситуации в российской православной мысли. В то время осуществлялись интенсивные поиски новых подходов в философско-богословском осмыслении религии и христианства с осознанием непригодности традиционных методов религиозной апологетики в новых условиях общественной и культурной жизни. М.М. Тареев осуществил «концептуальный прорыв» в православно-академической философии религии на рубеже XIX – XX в., разработав и обосновав своеобразное персоналистическое учение о христианской религии.

1. Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX-XX века / сост. М. А. Маслин // О России и русской философской культуре. Философия русского послеоктябрьского зарубежья. – М.: Наука, 1990. – С. 43–27.
2. Зеньковский В. В. История русской философии : в 2 т., 4 ч. – Т. 2. – Ч. 1 / сост. А. В. Поляков. – Л.: Это, 1991. – 255 с.
3. Тареев М. М. Новое богословие / М. М. Тареев // Богословский вестник. – 1917. – № 6-7. – С. 3–53.
4. Тареев М. М. Основы христианства. Краткий очерк изложения автора
5. / М. М. Тареев. – СПб., 1913. – 74 с.
6. Тареев М. М. Основы христианства: в 4 т. / М. М. Тареев. – Т.3: Христианское мировоззрение. – 3-е изд. – Серг.Посад, 1908. – 319 с.
7. Тареев М. М. Основы христианства: в 4 т. / М. М. Тареев. – Т. 4: Христианская свобода. – 2-е изд. – Серг. Посад, 1908. – 421 с.
8. Тареев М. М. Философия жизни: ее состав / М. М. Тареев // Философия жизни (1891-1916). – Сергиев Посад, 1916. – С. 117–148.

Виктор Рымарович (Курск)

СОЦИАЛЬНО-ЭКОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ Л.Н. ТОЛСТОГО

Даже в начале третьего тысячелетия, когда казалось бы, почти разгаданы все тайны и развенчаны иллюзии, человечеству все еще свойственно страстно желать изменения окружающего его мира к лучшему. Стремление к реализации разного рода утопических проектов заложено в самой природе человека. Так, Н.А. Бердяев в произведении «Царство духа и царство кесаря» отмечает: «Человек, раненный злом окружающего мира, имеет потребность вообразить, вызвать образ совершенного, гармонического строя общественной жизни» [1, с. 329].

Русская философская мысль – это традиция поиска смысла и правды во всех сферах бытия, неизменная мечта преобразования существующего несовершенного мира и человека в нем. Исследователи отмечают «антропоцентризм и связанное с этим доминирование моральных, социальных и историософских проблем, обращение к вопросам о смысле истории, ее цели и т.п.» [11, с. 531] как ее основополагающие темы. Также существенной особенностью русского философского поиска является запрет на любой «прогресс», любой социальный проект, если они рассчитаны на принуждение, насилие над личностью. В.П. Яковлев справедливо охарактеризовал русскую философию как «философию предупреждения» [10, с. 107]. Неслучайно, утопия в русской культуре часто осознается не как стремление к прогрессу, а как средство борьбы с прогрессом (с западными ценностями), осуществляется как попытка его остановить и «выйти из сферы времени в апокалипсическое пространство безвременья» [3, с. 179].

Обращение к философскому наследию Льва Николаевича Толстого в контексте основных задач русской философской традиции неслучайно – его идеи отличает не только масштаб («Толстой – это целый мир» (М. Горький)), но и удивительное сочетание в его проектах реалистического и утопического. Предлагая и утверждая то или иное видение социальных, политических или религиозных изменений, будь то исключение из жизни народов явления патриотизма или построение «новой религии», Толстой

непрерывно тут же обращается к действительности и с величайшей силой своего дара убеждения всесторонне обосновывает необходимость перемен.

Конечным идеалом для мыслителя выступает совершенство человеческого рода, в первую очередь, религиозно-нравственное его преображение и единение на основе христианских заповедей. С обретением идеала, по мысли Толстого, будут преодолены все противоречия между личностью и обществом, установится полное согласие между единичным и всеобщим. Однако, социальный идеал у Толстого лишен детального описания, конкретного изображения и существует скорее как ориентир постепенного нравственного совершенствования, чем как готовая модель или «пошаговое» руководство к действию.

Триада «человек – природа – общество» находится в центре реформационных исканий мыслителя. Отправной точкой формирования социально-экологических идей Л.Н. Толстого, как и других направлений его творчества, является вопрос о смысле жизни, осознание диалектики «жизнь – смерть – бессмертие», актуализировавшийся во второй половине его земного пути. В противоречивом осознании своей смертности и жажды бессмертия состоит драма человеческого бытия, и воплощением этого противоречия является вопрос о смысле жизни.

В результате долгих лет напряженных поисков Толстой приходит к отрицанию материального и культурного прогресса, а вместе с ним и всей современной ему секуляризированной культуры. Государство, экономический строй, социальные отношения, судебные установления, даже Церковь в ее исторической действительности – все это в свете религиозных взглядов Толстого лишено всякого смысла и обоснования. Мыслитель приходит к идее религиозной культуры как единственно верному для человечества пути в построении Царства Божьего на земле. Парадоксально: отрицая Божественную природу Иисуса Христа, Толстой в своем религиозно-нравственном учении следует Ему как Богу. Мыслитель приходит к выводу, что жизнь человека наполняется смыслом в той мере, в какой он подчиняет ее исполнению воли Бога. Воля Бога дана человечеству как закон любви, противостоящий закону насилия. Закон любви полней и точнее всего развернут в заповедях Христа. Значит, чтобы спасти себя, свою душу, чтобы придать жизни смысл, человек должен перестать делать зло, совершать насилие над всеми без исключения живыми существами. Неслучайно Л.Н. Толстым сформулировано «золотое правило экологии», которое гласит: «относись так, как хочешь, чтобы относились к тебе, не

только к людям, но и к животным» [2], что соответствует основным постулатам этики экологического гуманизма, этике ахимсы.

По Толстому, жизнь человека является частью процесса существования Космоса. Единение с природой человек осуществляет через художественное видение и чувство ее красоты и гармонии. Природа для Толстого – часть духовной составляющей самого человека, она обожествлена, поэтому с ней не нужно бороться и ее преображать, а следует отыскать в ней то положительное, что составляет основу нравственного совершенства человека и мира в целом. Любовь, истина, добро, красота, гармония изначально присутствуют в природе, следовательно, природа сама обладает преображающей мощью, содержит рациональное культуротворческое начало.

Природа понимается Л.Н. Толстым как источник глубокой целительной силы для человека. Вообще философия Толстого – это философия жизнеутверждения, в ее основе – идея величия жизни, торжества ее здоровых земных радостей над пессимизмом, разочарованием, упадком. Так, природа помогает князю Андрею Болконскому в «Войне и мире» переосмыслить свою жизнь или даже круто изменить ее, становится толчком к духовному исцелению в кризисные моменты его жизни: «Как же я не видал прежде этого высокого неба? И как я счастлив, что узнал его, наконец. Да! все пустое, все обман, кроме этого бесконечного неба». Во многих своих произведениях писатель стремится показать антигезу человека цивилизованного мира и народа, не испорченного цивилизацией, живущего одной жизнью с природой. Однако мыслитель указывает и на непреодолимую пропасть, образовавшуюся между двумя мирами – искусственным цивилизованным и естественным миром простых людей. Здесь сильны отголоски философских идей Ж.Ж. Руссо о необходимости и возможности возвращения человека к природному естественному состоянию как своему истинному основанию.

Ментальный разрыв Толстого с современной ему светской культурой обусловил и его реальный уход из высших кругов общества. Граф Толстой сознательно покидает привилегированное общество и обращается к простым людям: «я стал сблизиться с верующими из бедных, простых, неученых людей, со странниками, монахами, раскольниками, мужиками» [7]. Живя в Ясной Поляне, философ ежедневно общался с местными крестьянами, и это дало ему глубокое знание жизни. Именно в соотнесенности с народом литературные герои Толстого выявляют свою исконную сущность, ищут свой путь, смысл жизни. Для него очень важны эти изначальные

«неизмеримые законы человеческого духа» [5], менее всего исследованные наукой и искусством. В рассказе «Три смерти» Толстой описывает, как умирают три существа: барыня, мужик и дерево. Барыня – «жалка и гадка», мужик и дерево – прекрасны: «Его (мужика) религия – природа, в которой он жил. Он сам рубил деревья, сеял рожь и косил ее, убивал баранов, и рожались у него бараны, и дети рожались, и старики умирали, и он твердо знает этот закон <...> есть счастье и красота, гармония со всем миром, а не такой разлад, как у барыни...» [6, с. 514]. Образ мужика наиболее органично символизирует человека, живущего в абсолютном согласии, гармонии с миром. Примечательно, что и сам Толстой следовал такому образу жизни: избегал городских развлечений, большую часть жизни провел в сельской местности, вел здоровый образ жизни, много работал, в том числе и на земле: сам пахал, косил, помогал беднейшим крестьянам.

Именно с созидательной энергией простых людей, освобожденных от крепостной неволи крестьян, Л.Н. Толстой связывал реализацию своих социально-экологических идей. Справедливости ради отметим, что многие начинания самого мыслителя в Ясной поляне успехом не увенчались. Разочарованный неудачным опытом хозяйствования на новых, выгодных для крепостных крестьян условиях, Толстой пишет повесть «Утро помещика» (1857 г.), где подробно излагает свои впечатления. Его реформаторские мечтания также нашли выражение на страницах «Анны Карениной» и в социальных трактатах. Образ будущего общества и принципы его устройства описаны Толстым лишь в общих чертах, так как построение Царства Божьего на земле – это, по сути, перманентное становление. Исследователь Е. Лебедева выделяет пять основных принципов в учении Л.Н. Толстого, которые мы можем обозначить как исходные в реализации социально-экологических проектов мыслителя: жизнь в единении с природой; свободный, общепользительный труд; семья и общение с людьми; здоровье и безболезненная смерть [4]. Все эти принципы способствуют достижению человеком основной цели – земного счастья.

Основная социальная единица будущего общества – крестьянская земледельческая община, так как русский народ и в настоящем бытии живет в своем огромном большинстве «самой естественной, самой нравственной и независимой земледельческой жизнью» [9, с. 336]. Возвращение человека к земле означает обретение истинной, «божественной» жизни, от которой человечество уклонилось, впад в «исторический грех» государства и промышленности: «Жить же сознательной земледельческой жизнью – значит признавать земледельческую жизнь не случайным временным условием

жизни, а такой жизнью, при которой человеку легче всего исполнять волю Бога и которая поэтому должна быть предпочтена всей другой жизни» [9, с. 361]. Земледельческая община полностью живет на самообеспечении, земля является общим достоянием, в жизни трудового народа действует принцип минимализма во всем.

Возможности для создания земледельческого рая открывает переворот – русская революция, «умоперемена» в сознании русского народа, сущность которой по Толстому – в мирном неповиновении государству. Государство и его институты – суды, армия, полиция, частная собственность, богатство – главный объект критики философа. Именно государство посредством системы «организованного насилия» отвлекает мирных тружеников от земли и ставит их в условия существования, противоестественные истинной и разумной жизни. Однако «государственный гипноз» осуществляется не только насилием, но и такими мирными средствами, как искусством, архитектурой, наукой, цивилизацией, религией, Церковью, храмами, музеями, университетами, театрами, патриотизмом [4]. Эти структуры ничего не дают для жизни и счастья простого трудового человека, а служат только забавой богатых и праздных.

Следует отметить, что замысел Толстого был предназначен для всего человечества, а русскому народу предстояло лишь начать великое дело. Со временем земледельческие общины, развиваясь повсеместно, и не имея национальных, территориальных, религиозных и прочих цивилизационных различий, могут составить новое целостное образование и войти «вследствие единства экономических, племенных или религиозных условий, в новые, свободные соединения, но совершенно иные, чем прежние – государственные, основанные на насилии» [8, с. 263].

Безусловно, проекты Л. Н. Толстого не только сложны для понимания, но также и ахронистичны и атопичны. Н.А. Бердяев даже указывал на «антигуманность толстовства», где жизни личностной принципиально противостоит «жизнь истинная». Действительно, Толстому свойственен имперсонализм. В качестве своеобразной «компенсации» за личное самопожертвование, мыслитель считает не воскресение души в Вечности, а благо человечества, осуществленное в мире. С другой стороны, преобладание общечеловеческого над личным, индивидуальным ограждает отношение человека к природе и к себе подобным от эгоизма, собственности, потребительства, что глубоко нравственно и крайне актуально по отношению к сегодняшнему поколению.

Однако не может быть всеобщего, мирового счастья без совокупности благополучия отдельных личностей, семей. И Толстой это прекрасно понимал, говоря о том, что легко любить все человечество, но трудно любить своего ближнего. Слова «поистине счастлив тот, кто счастлив у себя дома» принадлежат Л.Н. Толстому.

Человек, как частица мира, несет в себе его сложность и многомерность, но в отличие от природы он существо духовное, а потому способное не только осмыслить окружающий его мир, но и благодаря разуму и культуре чувства перестроить свои отношения с действительностью на основе любви ко всему, что представляется ему истинной жизнью. Творческое наследие Л.Н. Толстого открывает человечеству, в первую очередь, перспективу его нравственного совершенствования, показывает мирные пути достижения человеческого счастья и благополучия, сбережения природы для развития и совершенствования человека, построения созидательного и справедливого общества в целом.

1. Бердяев Н. А. Царство духа и царство кесаря // Бердяев Н. А. Судьба России. – М.: Сов. писатель, 1990. – С. 224-334.
2. Горелов А. А. Эволюция гуманизма (от древности до наших дней) // Гуманистические основы взаимодействия цивилизаций: Доклады и выступления на Международной научной конференции, 26-27 октября 2007 г., г. Москва. – М., 2008. С. 44-60.
3. Ковтун Н. В. Роман В. Ф. Одоевского «4338» и традиции интеллектуальной утопии в России // Известия Томского политехнического университета. 2004. Т. 307. – № 5. – С. 179-183.
4. Лебедева Е. «Человек обязан быть счастливым...» // <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/400.htm>
5. Маймин Е. А. Лев Толстой: Путь писателя. – М.: Наука, 1984. – 192 с.
6. Письмо Л. Н. Толстого к А. А. Толстой от 1 мая 1858 г. // Толстой Л. Н. Собрание сочинений в 22 т. – М.: Художественная литература, 1984. Т. 18.
7. Толстой Л. Н. Исповедь // http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Fiction/tolstoi/ispoved.php
8. Толстой Л. Н. Конец века // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений в 90 томах.. – М.: Государственное Издательство Художественной Литературы, 1954. – Т. 36.
9. Толстой Л. Н. О смысле и значении русской революции // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений в 90 томах. – М.: Государственное Издательство Художественной Литературы, 1954. – Т. 36.
10. Философия: учебник для высших учебных заведений. – Ростов н/Д: изд-во «Феникс», 2000. 576 с.
11. Черткова Е. Утопизм // Русская философия: Малый энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1995. – С. 528-532.

П.А. ФЛОРЕНСКИЙ О ПАМЯТИ, СЕМЬЕ И ВЕЧНОСТИ

*«Смысл жизни страшно прост:
стараться всегда и везде сохранять тепло сердца,
зная, что оно будет нужно кому-то еще,
что мы всегда нужны кому-то еще»
С.Фудель*

Попытка понять то, о чем писал П.А. Флоренский не кажущаяся, надуманная ценность. Это – субъективный духовный опыт переживания своих первоначал, пауза, остановка в суетливой повседневности забот и пустых хлопот; смысл нашего пребывания на земле: мыслить, и искать, и вслушиваться в дальние исчезнувшие звуки... Это – *покаяние* перед детьми и родными людьми – живыми и ушедшими в Вечность.

И конечно хотелось бы суметь высказать то, о чем думал и писал П.А. Флоренский как возможность спастись сегодня от духовного окаменения.

Больно до глубины души, очень больно осознавать, что на уровне физического, осязаемом:

*«По несчастью или к счастью,
Истина проста:
Никогда не возвращайся
В прежние места.
Даже если пепелище
Выглядит вполне,
Не найти того, что ищем,
Ни тебе, ни мне» [8].*

Но во времени экзистенциальном ничего не уходит совсем. Память для П.А. Флоренского наполняется особым и возвышенным значением. «Ценность пребывает, хотя мы и перестаем воспринимать ее... Вот поэтому-то, хоть и жаль прошлого, но есть живое ощущение его вечности... Без этого жизнь стала бы бессмысленной и пустой» [7, с. 203-204].

Память – мера глубины человеческого существования. «Потому что память и глубина – одно и то же, или, точнее, человек может достичь своих глубин только через воспоминания» [3, с. 101].

*«А не то рвану по следу —
Кто меня вернет? —
И на валенках уеду
В сорок пятый год.*

*В сорок пятом угадаю,
Там, где — боже мой! —
Будет мама молодая
И отец живой» [8].*

Естественно, что для П.А. Флоренского, как и для многих из нас, прошлое – это вечный огонь своего рода и Родины. Глубинная интуиция неразрывности себя и рода, прочувствованная П.А. Флоренским, давала ему опору в небытии Соловков. Чтобы выстоять, сохранить себя, отец Павел ушел в своих детей, через них соединяясь с Вечностью. В воспоминаниях возвращается он в места, где жили и похоронены предки, в старый Батуми 80-х годов, в ковры фиалок и цикламенов, которые собирал до изнеможения, в запахи папоротников, азалий и незабудок... В письме маме 1936 года П.А. Флоренский напишет: «Ты полуспрашиваешь, почему я возвращаюсь к впечатлениям детства. Прежде всего потому, что внутренний мир выкристаллизовывается около них и ими существенно определяется... Если жизнь вообще имеет смысл и ценность, то забывать прошлое – неблагодарность и неразумие, ибо все становится прошлым, и тогда вся жизнь в сумме должна оказаться чистым нулем» [7, с. 525].

Для П.А. Флоренского память о прошлом – *долг и содержание жизни*, и «нельзя ценить настоящее и пользоваться им, если оно не коренится в прошлом» [7, с. 525].

Но прошлое это не громадный, невообразимо тяжелый и неповоротливый опыт, который волочит за собой всякий человек, «как бы нескончаемый хвост, придавленный к земле многолетними напластованиями присыхающей слой за слоем глинистой корки, хвост невидимый никому, зачастую и самому владельцу, но сковывающий свободу, предопределяющий смысл и цель любого поступка...» [6].

Прошлое не угнетает сегодняшний день и будущее слепым господством Судьбы. Память о прошлом – это быть «способным сказать в своей жизни свое – не заемное – Слово, чтобы прожить свою собственную, а не «как у других» жизнь, чтобы дать возможность своим детям, следующему поколению не утратить этой живой связи со смыслом бытия, точнее, – дать возможность этому смыслу дойти до них через мою жизнь» [1].

Размышления П.А. Флоренского выводят нас на понимание культуры, которая есть память не только о земном и внешнем лике отцов, но и о достигнутых ими посвящениях. В письме М.О. Гершензону В.И. Иванов писал о том, что живая, вечная память, не умирает в тех, кто приобщается

этим посвящениям. «Ибо последние были даны через отцов для их отдаленнейших потомков, и ни одна нота новых когда-то письмен, врезанных на скрижалях единого человеческого духа, не прейдет... Ибо память, ее верховная владычица, приобщает истинных служителей своих «инициациям» отцов и, возобновляя в них таковые, сообщает им силу новых зачатий, новых починов. Память — начало динамическое; забвение — усталость и перерыв движения, упадок и возврат в состояние относительной косности» [5].

Предошущение Вечности через «прошлое не прошло» наиболее явно обнажается в мыслях П.А. Флоренского о семье. Род обретает в семье равновесие оформленных личностей, неслиянных и нераздельных, в семье происходит передача опыта рода от родителей к детям, *совокупного духовного опыта человечества*. И противостоять хаосу можно лишь утверждением личности, вбирающей в себя опыт своего рода, внимающей ему.

Чувство гармонии у П.А. Флоренского произрастало из особого, глубокого, индивидуального и космического восприятия родителей, близких: «Единство отца и сына было в моем сознании безусловным, и самый отец был для меня безусловным отцом, а я — его безусловным сыном. А мать казалась мне с первых дней моего сознания существом особенным, как бы живым явлением природы, кормящей, рождающей, благодетельной, и вместе с тем далекой, недоступной... Мать была для меня родными недрами бытия... В матери я любил природу или в природе — мать... У меня всегда было чувство таинственного величия ее» [2].

Мы все произрастаем в семье, со всеми нашими возможностями, чувствами, желаниями и каждый из нас остается на протяжении всей своей жизни духовным представителем своей семьи, живым символом ее семейного духа. «Первым и в то же время священным лоном человеческой культуры, в котором у ребенка впервые пробуждаются и начинают развертываться силы души есть семья. В ней маленький человек научается любить (кого и как?), верить (во что?) и жертвовать (чему и чем?); здесь слагаются первые основы его характера; здесь открываются в душе ребенка главные источники его будущего счастья и несчастья» [4, с. 191].

Мы конечно осознаем тенденции кризиса семьи в современном мире. Но, несмотря на пессимистические прогнозы о «конце семьи», мы считаем, что семья в жизни человека остается одной из главных ценностей, основой единства временных, пространственных условий реализации духовного потенциала человека.

И если мы задумаемся, что следующие поколения вновь и вновь будут рождаться и воспитываться, и что их будущие добрые дела и преступления, их духовная сила и их возможное духовное падение — уже теперь, и сейчас формируется около нас, при нашей помощи или бездеятельности и безразличия, то мы сможем осознать какая ответственность возложена на каждого из нас.

И как пример — жизнь П.А. Флоренского, который, несмотря на тяжелые испытания, сумел передать детям свой жизненный опыт, и самое главное — *Любовь*.

1. Анисин А. Консерватизм, традиция и онтологическая свобода человека. Статья. [Электронный ресурс] / Андрей Анисин // Интернет-журнал "Православие RU" — Режим доступа к статье: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/317.htm>.
2. Айрапетова В.В. Образ семьи в воспоминаниях П.А. Флоренского. [Электронный ресурс] / Сайт: Открытая библиотека научных сборников по гуманитарным дисциплинам. — Режим доступа к статье: http://utopiya.spb.ru/index.php?option=com_content&view=article&catid=108:2011-10-29-18-21-54&id=2390:2011-10-30-07-37-14&Itemid=220
3. Арндт Х. Між минулим і майбутнім. / Ханна Арндт; [пер з англ. Вілен Черняк]. — К. : Дух і Літера, 2002. — 321 с.
4. Ильин И. А. Путь духовного обновления / И. А. Ильин. — М. : "Альта-Принт", 2006. — 448 с.
5. Иванов В.И., Гершензон М.О. Переписка из двух углов. — Петербург : Алконост, 1921 [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://rvb.ru/ivanov/2_lifetime/perepiska_iz_dvuh_uglov/text.htm
6. Рыбаков В. Пробный шар / Вячеслав Рыбаков. — М. : АСТ, 2001. — 478 с. — (Звездный лабиринт).
7. Флоренский П. А. Сочинения : в 4 т. Т 4 : Письма с Дальнего Востока и Соловков / сост. и общ. ред. игумена Андроника (А. С. Трубаचेва), П. В. Флоренского, М. С. Трубачевой. — М. : Мысль, 1998. — 795 с.
8. Шпаликов Г. По несчастью или к счастью... [Электронный ресурс] / Сайт памяти поэта, сценариста и режиссера Геннадия Шпаликова. — Режим доступа: <http://shpalikov.ru/index.php/stikhi/7-po-neschastyu-ili-k-schastyu-istina-prosta>

Віра Мовчан (Дрогобич)

САМОПІЗНАННЯ ЯК МОРАЛЬНА ЦІННІСТЬ

Сучасна культура дистанціювалась від питань моральної спонуки людини на діяльність самопізнання. Вона не орієнтує на здобуття моральних чеснот з поваги в собі людини, а зваблює принадами життя, пропонуючи чуттєві задоволення та утверджуючи їх самоцінність. Емпірична людина, спокушена оманливими цінностями, сприймає їх як єдину істину життя. Відтак, вона опиняється в полоні власної чуттєвої природи.

Мета даної статті: розкрити моральну сутність діяльності самопізнання як вид духовної діяльності, що спрямована на пізнання людиною складності власної природи, а отже розумного регулювання стихійності її чуттєвих виявів.

Як світоглядна проблема самопізнання почало складатися в культурі Давньої Греції, засвідчивши становлення особистості, що прагне знати себе, свідомо визначатися щодо своїх дій, щоб не бути іграшкою в руках богів, які, згідно з міфологічними уявленнями, впливають на людське життя, спокушуючи на вчинки, яких в іншому випадку людина не скоїла би. Саме тут криється одна з причин інкримінованої Сократу неповаги до богів. Їх прерогативу філософ віддає на розсуд людини. На неї покладає відповідальність за власну долю. Але ж відповідати за себе – це привілей вільної людини, тоді як безумовна покора та нерозмірковуване виконання чужої волі (богів чи сильніших і владніших за себе) сумнівний «привілей» слабких. Становлення особистості, власне, і пов'язане з усвідомленням цінності відповідальності за вчинки. В свою чергу, усвідомлення себе суб'єктом вибору вимагає від особи виваженості вчинків, метою яких є не практична корисність їх як така, а утвердження *гідності людини*. Одна з вихідних проблем, на яких зосереджує увагу Сократ, спонукаючи на самопізнання, – усвідомлення потреби «знати себе» та уміти віднаходити шляхи до себе.

Складність названого процесу розкрита в етиці Аристотеля, який бачить найоптимальніший шлях до свідомого життя моральними цінностями у *самозаглибленні* з метою осягнення духовних засад людського життя. «...Блага, – пише філософ, – розподіляють на три види: так звані зовнішні, ті, що належать до душі і належні до тіла, причому, ті що належать душі ми [всі] називаємо благами у власному сенсі слова і переважно, але ми саме дії душі і її діяльність уявляємо приналежними душі» [1, с. 66]. Слушність саме такого розуміння блага філософ бачить в тому, що метою його є *благо душі*, а не зовнішнє благо. Філософ розкриває складність збереження людяності в ситуації служіння інтересам держави (в умовах, коли, як це уже мало місце в часи Аристотеля, відносини в державі, втрачаючи моральну спрямованість, перестають відповідати інтересам громадян). Щодо життя чуттєвими насолодами, то він не бачить їх гідними, адже людина при цьому перебуває під впливом неістинних – минутих і, зрештою, сумнівних цінностей. Визначаючи сутність добродетності, Аристотель пише: «...Моральна <...> добродетель – це здатність діяти найкращим чином у всьому, що стосується задоволень і страждань, а розбещеність – це її протилежність» [1,

с. 82]. Конкретизуючи зміст понять добродетель і порочність філософ говорить: «Три речі ми вибираємо і трьох ми уникаємо: перші три – це прекрасне, корисне і те, що дає задоволення, а другі протилежні цьому – соромницьке, шкідливе, те, що спричиняє страждання» [1, с. 82]. Актуально звучить думка щодо необхідності враховувати *свідомий вибір* мети та засобів діяльності, оскільки добрі вчинки, що не осмислені їх суб'єктом, можуть мати і випадковий характер, а тому особа не знає себе як суб'єкт діяльності. Щодо цього важливого принципу морального вибору особою себе як носія добрих намірів та моральних засобів їх утвердження Аристотель говорить: «...Вчинки здійснювані згідно з добродетельністю, не тоді правосудні чи розсудливі, коли вони містять ці якості, але коли саме здійснення цих вчинків має визначену якість: по-перше, воно свідоме, по-друге, вибране цілеспрямовано і заради самого вчинку, і, по-третє, воно певнене і стійке» [1, с. 83].

Як свідчить сказане, саме антична етична теорія задає гуманістичний вимір європейській культурі, утверджуючи гідність людини – суб'єкта свідомого вибору морально спрямованої діяльності. Фундамент, на якому побудована етика Аристотеля, визначає гуманістичний вимір етичної теорії в подальшому її розвитку. Скажімо, її вплив яскраво простежується в творчості гуманістів доби Відродження.

М. Бердяєв слушно зазначає, що філософська етика, зрештою, зосереджена на самопізнанні, як провідній екзистенційній проблемі. На його думку, вже Августин є екзистенційним філософом. Виражені риси екзистенційності він бачить у Паскаля, Шопенгауера, Достоевського, Льва Шестова. Своє розуміння підстав бачити саме названих філософів представниками екзистенційної філософії, на відміну від наукової традиції, що пов'язує екзистенціалізм з іменами Гайдеггера та Ясперса (щодо К'єркегора, то він, хоча і не бачить цього філософа духовно близьким собі, однак не заперечує його екзистенційності), Бердяєв пояснює актуальною присутністю філософа у бутті у тому сенсі, що його думка «означає тотожність особистої долі і світової долі». СENS екзистенційної філософії, згідно з визначенням М. Бердяєва, – розуміння «пізнаючого як існуючого», або інакше: здатність «вкладати в свою філософію себе» [2, с. 95].

Рабство як відверта форма соціального примусу пішло з життя. Однак людина, звільнена від цілковитої залежності перед чужою волею, опинилася в небезпеці попасти в залежність від власної чуттєвої природи, стати її рабом. Цей полон небезпечний саме тим, що видається справжньою свободою, адже людина може робити усе, що їй заманеться. Складність

людської природи, розкрита і проаналізована уже в добу раціоналізму (Р. Декарт, Б. Спіноза) свідчить необхідність підпорядкування чуттєвих виявів, що містять небезпеку стихійності, сфері розуму. Наголосимо, що мова не іде про цілковите підпорядкування чуттєвості сфері раціонального досвіду. Складність проблеми засвідчили і наступні її дослідження. Д. Юм, приділив велику увагу ролі чуттєвих спонук у людських вчинках. Він, вважаючи, що «моральність збуджує афекти і спонукає або запобігає вчинкам. Розум сам по собі щодо цього цілком безсилий. Отже, правила моралі не є висновками нашого розуму» [7, с. 499]. Д. Юм розглядає моральність цілковито як сферу чуттєвого досвіду, не пов'язану з розумним вибором вчинків. І. Кант, осмислюючи проблему мотивів у моральному виборі, також акцентує на домінуванні чуттєвих спонук, що зумовлює «злонравність людської природи»: це «не стільки *злостивість* у буквальному сенсі слова, тобто намір... приймати за мотив у свою максиму зле як *зле*, (адже це диявольський намір), скільки спотвореність серця, що за наслідком зветься також злим серцем» [4, с. 496].

Філософія, особливо з другої половини ХІХ ст., зосереджує увагу на з'ясуванні джерел людської чуттєвості. вбачаючи в ній основу творчої здатності людини. «Філософія життя» бачить її природу ірраціональною, а отже і стихійною, непідвладною розуму. Екзистенціалізм прагне віднайти шляхи осягнення людиною буття та свого місця в ньому. К'єркегор бачить цей шлях у переході від чуттєвого способу буття, детермінованого зовнішніми факторами середовища, до світу духовного буття, досвід якого набувається шляхом поступового сходження по щаблях досконалості, що передбачає естетичну, етичну та релігійну стадії. Справжність буття філософ пов'язує з усвідомленням життя як страждання та здатністю долучитися до повноти буття через співстраждання, спрямоване на ідеальний об'єкт – постать Христа. Досвід чуттєвості, відриваючись від емпіричної даності світу, уособленої в його феноменах, сполучається з ідеєю морального обов'язку, зустрічаючись в цілісності на ґрунті релігійного досвіду.

Сартр у своїй феноменологічній онтології визначає три форми вияву буття в людській реальності, а саме: «буття-в-собі», «буття-для-себе», «буття-для-іншого» і бачить сутність людського буття у само пошуку його сенсу, навіть якщо такий пошук є «даремне прагнення».

Позиція екзистенціалізму, на відміну від раціоналізму, цінна прагненням відшукати шляхи до єдності двох природ людини не в аспекті їх протиставлення, а взаємозв'язку. Як одна з найактуальніших проблема самопізнання визначається в російській філософії під впливом ряду

чинників: це російський декабризм, що відкрив суспільність зв'язку особистості з потребами життя, піднісши її над упередженнями, пов'язаними з соціальним походженням, вихованням, стилем життя тощо. Діячі цього руху відкрили для суспільства розуміння того, що людина – це поняття вище і більш об'ємне, ніж дворянин, людина знатного роду тощо. Людина – поняття, що включає в себе характеристики більш широкого плану і пов'язується з моральними чеснотами порядності, доброзичливості, людяності, і, чи не найбільш важливо, справедливості. В листах Чаадаєва ідея людяності ставлення до людини незалежно від соціального походження – ідея справедливості – дістає філософське обґрунтування і певним чином визначає інтерес до гуманістичної проблематики загалом.

Важливий крок в осмисленні проблем людини – це утвердження ідей слов'янофільства щодо історії російського народу як носія особливого духовного досвіду – колективізму відносин, а отже і духу колективізму, як моральної цінності, що визначає стосунки зі світом. Колективізм відносин зумовлює здатність людей чути і розуміти одне одного, а значить створювати стосунки приязні, доброзичливості і взаємної злагоди. Доброта його іде від сили, а отже вона є справжньою і забезпечує кожному зокрема можливість впевнено почувати себе, адже за ним стоїть мир – громада. У філософії російського срібного віку відсутнє, або майже відсутнє відчуття безпорадності людини перед темними, містичними стихіями життя. Проблема, яку розв'язує – прагне розв'язати філософія – це пошук шляхів утримання гармонійності зв'язків зі світом, щоб не зруйнувати його цілісність. У названому контексті досліджується проблема особистості, зокрема і особливо такий її аспект як проблема самопізнання.

Видається, що філософія російського срібного віку, зосереджуючи увагу на проблемі особистості, виходить з ідеї органічності її зв'язку з цілісним буттям в контексті народного, «хорового» начала, принаймні, утримує дану ідею як вихідну, що добре простежується при порівнянні трактування проблем особистості в західноєвропейській філософії ІІ пол. ХІХ – поч. ХХ ст. та філософії російського срібного віку. М. Бердяєв, називаючи себе екзистенціальним філософом, говорить: «Окрім усілякої філософської теорії, усілякої гносеології, я завжди усвідомлював, що пізнаю не одним інтелектом, не розумом, підпорядкованим власному закону, а сукупністю духовних сил, також своєю волею до торжества смислу, своєю напруженою емоційністю» [2, с. 85]. Справді, повнота буття – наслідок процесу руху до єдності (гармонійності зв'язку) почуттів та інтелекту на ґрунті моральної їх визначеності. На останньому слід особливо наголосити,

оскільки, як свідчить аналіз, центральною проблемою, навколо якої зосереджується гуманістично зорієнтована філософія, є проблема *морального критерія* сапопізнання, а відтак і самоздійснення.

Ідеї волонтаризму, що дістають обґрунтування в філософії Бергсона, Шопенгауера, Ніцше розгортають досвід стосунків зі світом індивідуалістично зорієнтованої особистості, що бачить себе винятковою, піднесеною над іншими, а отже такою, що здобула право на самоутвердження безвідносно до засобів від «світової волі», а значить не підлягає суду людському і буде виправдана у своїх діях. Гегелівське трактування «даннини», яку історія неминуче має платити за діяльність особи, було витлумачене наступниками у позаморальному контексті як вседозволеність сильної особи. Опозицією відвертому аморалізму «сильної особистості», що найбільш послідовно продекларована образом «надлюдини» у філософії Ніцше, є осмислення проблеми в філософії екзистенціалізму. Згідно з нею людина садиноко перебуває у ворожому їй світові і, щоб зберегти в собі людину, має усвідомлювати абсурд буття та чинити йому внутрішній опір, постійно *вибираючи* себе. Названа позиція, образ якої «задав» екзистенціалізму К'єркегор, постійно утримується цим напрямком і, чи не найбільш виразно звучить у творчості А.Камю.

Питання зв'язку моральності та істини є наріжним у праці Вол. Соловйова «Теоретична філософія». Автор говорить, що в мірили істини міститься поняття добросовісності. Справжнє філософське мислення має бути добросовісним пошуком достовірної істини до кінця [див.: 6, с. 766]. Ставлення до істини як моральної мети, визначене в філософії Вол. Соловйова, є засадничою основою відношення людини до світу, в тому числі в діяльності самопізнання. У ставленні пізнаючого суб'єкта до себе філософ бачить основоположним «моральний принцип ширості» [6, с.7 88]. Мова іде про ширість з собою самим.

Фіхте у «Наукоученні» саму можливість пізнання ставить в залежність від самосвідомості, що в його філософії є актом самопородження власного духу. Тому самовизначення утверджується як умова дійсного буття духу та свободи. Діалектичний зв'язок пізнання та самопізнання, що опертий у Фіхте на кантівський принцип автономної волі як основоположний, визначає єдність практично-пізнавальної та моральної діяльності. Ідея справедливості дістає філософське обґрунтування і певним чином визначає інтерес до гуманістичної проблематики загалом.

Справді, можна стверджувати, що існують два основні шляхи самопізнання: перший, що ґрунтовно проаналізований в філософії

М.Бубера, – це пізнання себе через іншого і завдяки іншому. Але не будь-якому іншому, а лише того, що набув сенсу *мети* відношення. В ширості стосунків, у переживанні буття іншого як величезної цінності, особа визначається щодо себе самої у сенсі здатності бути небайдужою. Відношення до іншого філософ розглядає як «категорію сутності». Це «вміщуюча форма», «модель душі» [3, с. 31]. Априорі відношення – це «*вроджене Ти*». «Лише ставши Ти, людина стає Я» – говорить філософ, визначаючи вихідні засади самопізнання, зрештою, здатність пізнання загалом. Закономірність, що розкрилася як вихідна та основоположна в філогенезі, щоразу відтворює себе в онтогенезі.

Однак, постає питання: як пізнати таємничий світ іншого, як відкрити його скарби для себе, щоб жити стосунками, обмінюючись людськими сутнісними силами? В аспекті порушеної проблеми видається методологічно цінною наступна думка Вол. Соловйова: «...Хто думає про саму істину, той, звичайно, не думає тут про своє я – не в тому сенсі, щоб він втрачав самосвідомість, а в тому, навпаки, що він *набуває* для свого пустого я новий і притому найкращий – безумовний зміст, хоча спершу лише в задумі, в попередності. Уже в акті рішучості пізнати саму істину мисляче я стає формою істини – формою ніби в зародку... Зародок самої істини є зародок її *всецілісності* («всецельности»), і внутрішнє зростання цього зародку може бути лише розвитком істинної все цілісності» [6, с. 822]. Тобто, другий шлях – це *самопізнання*: сходження по щаблях самоусвідомлення себе суб'єктом морально визначеного вибору добра та справедливості.

Щодо самопізнання, то у вислові дельфійського оракула: «Пізнай самого себе», філософ виділяє, принаймні, три аспекти: пізнання себе як емпіричного суб'єкта, пізнання себе як суб'єкта логічного (у «всецільності» форм мислення) та суб'єкта філософського. На цьому шляху, що має висхідний характер, суб'єкт визначається „не в своїй матеріальній барвистості і не в своїй формальній пустоті, а в своєму безумовному змісті, як становлення розуму самої істини [див.: 6, с.831]. Отже, самопізнання – це процес руху суб'єкта життєвості до себе як мислячої та переживальної особистості. Лише за цієї умови набувається усвідомлене, а не суто емоційне ставлення до світу. Емоції, що організовані розумно виваженим ставленням до предмета небайдужості, не втрачаючи своєї чуттєвої природи, збагачені досвідом рефлексивного ставлення до світу, набувають іншого рівня цінності – підносяться до *почуттів*: естетичних, моральних, тобто усупільнюються, або, як говорить Вол. Соловйов, набувають цілісності («всецельности»).

Цілісність особистості – наслідок свідомої організації досвіду відношення на засадах розумного підпорядкування стихійної чуттєвості естетичній мірі реагування на явища, в тому числі на власні наміри та дії, а також підпорядкування стихійності емоцій моральній спрямованості дій. Сказане не означає, що особа ігнорує або зневажає власну чуттєву природу та покладені у сфері безсвідомого багатючі джерела інтуїтивного осягнення світу. Мова іде про те, що актуалізація сфери безсвідомого – це наслідок інтелектуалізації психічних структур особистості, введення в досвід сприймання тих духовних феноменів, що викликають багатство асоціацій, в тому числі залучають у досвід відношення глибинні шари безсвідомого. Переконливе свідчення саме такого взаємозв'язку свідомості та без свідомого – творчість геніальних митців та визначних вчених. Поза розвитком таланту, глибоким опануванням культурою, а для вченого – досконалим знанням своєї та суміжних галузей науки – важливу роль у творчому осягненні таємниць світу має інтуїція поза якою жодне справді важливе відкриття не можливе.

Бажання пізнати себе – свідчення моральної спрямованості власної суб'єктивності. Яскраві взірці самопізнання містить мистецтво. Письменник, розкриваючи багатство почувань, переживань, внутрішніх станів своїх героїв, «видобуває» їх з власної суб'єктивності і глибокою достовірністю вияву засвідчує правдивість характерів та почувань. Тому мистецтво – невичерпне і незамінне джерело не лише досвіду культури реагування на світ, але і джерело самопізнання. Цілісність, чуттєва даність світу людських почуттів в їх розгортанні, зміні, що зумовлена зміною станів предмета небайдужості, тобто досвід адекватного, чи, навпаки, неадекватного реагування – джерело знань про світ іншої людини в *закономірностях* його вияву. Культура ставлення до світу, ставлення особи до себе, що набувається у систематичному спілкуванні з мистецтвом, має однак ту особливість, що є реальною за умови гуманістичної спрямованості художньої творчості та естетичної досконалості її. Такими якостями характеризується класичне мистецтво. Однак, названі характеристики не властиві культурі модерну та постмодерну. Вони справляють дегуманізуючий вплив на особистість, руйнують її духовні структури, розбалансовують гармонію розуму та почуттів, культивують грубу чуттєвість, що чужа моральному та естетичному реагуванню на світ та на власну особу.

Названа духовна ситуація засвідчує, що культура усунулася від виховання особистості і віддала названий процес на розсуд суб'єкта. Він

здобув свободу визначатися щодо життєвих пріоритетів, в тому числі і щодо власної особи. Він свобідний здійснювати себе чи то в чуттєвих насолодах, чи то в здобутті джерел для них, чи в практичному формуванні світу, чи в творчій діяльності. Якщо дії особи стають загрозливими для інших, суспільство законодавчо обмежує їх. Щодо себе самої особа здобуває право діяти вільно, не зважаючи на соціальне середовище, моральні зв'язки в якому зазнали суттєвого ослаблення. Вони залишають особу наодинці у її стосунках із світом.

В названих умовах особливої актуальності набуває не лише чуттєвий досвід, сконцентрований в його сутнісних виявах, що уособлюють істину людського ставлення до світу: в моральності відносин, в досвіді філософської рефлексії, в переживанні естетично-художніх цінностей тощо. Актуалізується потреба звернення суб'єкта до саморефлексії з метою стимулювати на пошук себе в сенсі віднайдення справжнього призначення замість цілковитого сприйняття обставин, пропонує життям.

В цьому сенсі досвід саморефлексії, відпрацьований у філософії, зокрема в екзистенційній філософії, як її трактує М. Бердяєв, набуває актуальності не лише з огляду його потенційної цінності, але і в плані гострої актуальності для орієнтації особистості на самопошук себе – суб'єкта моральності, що є умовою творчої самореалізації власної природи – духовних начал в суб'єкті. Філософія прибрала на себе гуманістичну функцію, яку до того тривалий період історії виконувало мистецтво. Актуалізація філософії в системі сучасного гуманітарного знання зумовлена наявною в ній зорієнтованістю на цінність *самопізнання*. Дана проблема визначається нині як одна з провідних, як вияв «практичного» спрямування сучасної гуманітарної філософії, як її «над ідея». В цьому сенсі цікаве своєю якісною визначеністю поняття «істинна людина», що його застосовує Г.Сковорода, говорячи про мету самопізнання. Філософ говорить, що пізнання світу – пізнання істини – відкривається тому, хто є носієм «істинної людини» в собі. За видимістю речей істинна людина бачить новизну і на ній спочиває [див.: 5, с. 70].

На думку філософа, дане поняття передбачає необхідність «берегти своє серце». Уточнюючи думку, він порівнює людське серце з нивою: «Виполою або викорінюю і виривай будь-яку лукаву раду, все зле зміє насіння» [6, с. 78]. Лукавою він бачить раду «любити у всякій справі пусту зовнішність». Істинна людина це «глибоке серце». Воно є джерелом «розумного бачення». В наведених міркуваннях простежується органічний зв'язок чуттєвого та логічного начал духовного досвіду. Пізнання, що в

передумові має інтерес до предмета і живиться цим інтересом у процесі руху до віднайдення істини, тобто просвітлене небайдужістю, цінне духовністю процесу, в якому суб'єкт цілісно взаємодіє зі світом. Істина відкривається як істинне буття предмета пізнавального інтересу та суб'єкта як носія здатності цілісного відношення до світу в повноті логічної і чуттєвої природ його здібностей.

Згідно з укоріненою в християнській культурі традицією, самопізнання передбачає орієнтацію на ідеальний моральний взірєць. Дана тенденція, започаткована в «Сповіді» Августина, зберігається в культурі наступних періодів. Зокрема, вона послідовно проведена в працях Г. Сковороди, присвячених проблемі самопізнання («Нарцис...», «Симфонія, названа книга Асхань...»). В працях М. Бердяєва ця ж проблема розгорнута і всебічно осмислена в працях: «Самопізнання», «Філософія вільного духу», «Про призначення людини. Досвід парадоксальної етики», «Я і світ об'єктів. Досвід про самотність і спілкування» та ін.

Ми показали деякі аспекти складної і, як видається, однієї з найактуальніших проблем сучасної культури – проблеми самопізнання. Філософська теорія актуалізується як сфера духовної культури в сучасному раціоналізованому світі саме завдяки тому, що відкриває перспективи для суб'єкта активності здійснитися не лише чуттєвою стороною своєї природи, але і піднятися до пошуку себе – творчої особистості з тим, щоб спробувати залишитися в культурі в сенсі її реального творця та виробити здатність розумно упорядковувати чуттєві спонуки, вводячи їх в межі морально та естетично визначених виявів.

1. Аристотель. Никомахова етика // Аристотель. Соч. В 4 тт. – Т.4. – М.: Мысль, 1983. – 830 с. (Философское наследие).
2. Бердяев Н. Самопознание. – М.: ДЭМ., 1990. – 335 с.
3. Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры: Пер. с нем / Под ред. П.С.Гуревича. – М.: Республика, 1995. – 464 с. (Мыслители XX века).
4. Кант И. Об означенности зла в человеческой природе // Кант И. Основы метафизики нравственности. – М.: Мысль, 1999. – 1472 с. (Классическая философская мысль).
5. Сковорода Г. Познай в собі людину. – Львів: Світ, 1995. – 527 с.
6. Соловьев Вл. Теоретическая философия. Соч. В 2 тт. – Т.1. – М.: Мысль, 1990. – С.757-831.
7. Юм Д. Трактат о человеческой природе / Пер. с англ. С. Церетели; Под общ. ред. И.С. Нарского. – Мн.: ООО «Поппури», 1998. – 720 с.

«ПАМОРОК СВОБОДИ» (ДО ПИТАННЯ ПРО СПІВВІДНОШЕННЯ СВОБОДИ ТА ЗНАННЯ У РЕЛІГІЙНО-КЗИСТЕНЦІЙНІЙ ЕТИЦІ)

«Можливість свободи не в тім,
що ми можемо вибирати між
добром і злом. Таке непорозуміння
так само мало відповідає Письму,
як і мисленню. Можливість – у тім,
що ми можемо».

С. Кіркєгор

Існує точка зору, що проблеми співвідношення знання та віри, питання свободи та провидіння, проблеми теодицеї у світоглядних визначеннях сучасності відійшли на межі релігійно-теологічної проблематики і зводяться до різних спроб через пояснення причин наявності світового зла побудувати систему релігійних стосунків «Людина-Бог». Однак, саме в сучасному контексті, на фоні кризи культури і духовності взагалі, на фоні трагічної історії та реалій ХХ століття проблеми ці постають трохи в іншому аспекті, виступаючи на передній план морально-світоглядної проблематики.

Насправді: адже суть та головний сенс теодицеї, коли поглянути на історію духовної культури, полягають не просто у «виправданні Бога» за наявність зла у світі, але концентрують увагу навколо природи самого зла, а відповідно, й добра. Тобто коло цих проблем завжди торкалося серцевини сокровенних світоглядних питань, що їх людина споконвіку ставить перед собою та буттям. Власне це й є питання про самий сенс (смісл) вікових питань людських запитань. Якщо зло існує на світі, то хто несе відповідальність за його наявність? Якщо добро – благо, то чому блаженні у світі не праведники, а, як правило, шахраї та злодії? Де ж грань між добром та злом, коли у світі панують або торжествують недобрі, і чим пояснити непоборимий оптимізм міжнародного прислів'я «Добро завжди перемаже»?

Як відомо, у філософії чи не вперше ця проблема постала у Платонівських діалогах, де Сократ висловлює думку, що зло є просто невизнанням блага, і тому пізнання є добром, є просвітленням душі та подоланням зла. Проблема, власне, була поставлена, і мало не вся подальша Історія моральної філософії оберталася навколо питань «знання–віра–добро–зло–свобода», різним чином пропонуючи найнеймовірніші комбінації вирішення. І у різних філософських школах, і у різних теологічних системах етика завжди поставала як конкретне вирішення, наслідок ідеологічних

побудов: зрештою, як же людині жити в руслі тих чи інших концептуальних світовизначень, як їй орієнтуватись у сітці координат належності, у вимірах, де крайні межі-визначення добра і зла. Тому у принципі можна всю різнобарвність та строкатість філософських та теологічних концепцій звести до морально-етичних їх висновків – розуміючи, звичайно, що ця редукція аж ніяк не вичерпує теоретичного та світоглядного багатства борінь людського духу

Навіть якщо свідомо обминати суто теологічний аспект проблеми /що, правду кажучи, не є коректним, ми все одно торкаємося найболючіших питань світоглядного вибору, які поставали не перед одним поколінням людей. І природно, що ця проблема, головним чином, поставала навколо роздумів щодо самої людини, природи її життєдіяльності, свідомості, навколо суті та смислу міжлюдських взаємин, навколо форм та методів людського самоствердження у світі природному та соціальному.

Можна сміливо стверджувати, що навколо питань природи добра і зла, їх споконвічного конфлікту та невмирущої боротьби постає основне коло як релігійних проблем, так і філософських. Як і з приводу зла соціального, природного, світового, так і зла буденного, внутрішньо-особистого. Ціла армія якостей та етичних категорій вишикується навколо розподілу добра і зла, ціла низка (навіть сітка) зв'язків цих понять з уявленнями про прекрасне і потворне, «зав'язані» основні полемічні баталії між вірою та невірою (або зневірою), обов'язком та свавіллям, аскетизмом та гедонізмом тощо. У залежності від того, вина за світове зло покладається на Бога чи людину, остання або гордовито підноситься і оспівується як «творець власної долі», «коваль власного щастя» та повстанець проти «темних сил», або глузливо принижується як «сосуд гріха».

Проте, можна досить умовно визначити дві крайності в дослідженні проблем теодицеї (природа зла) у традиції світової культури. Перша з них зводиться до традиційного лукаво-логічного судження: якщо є Зло у світі, то його існування суперечить Всеблагості та Всемогутності Бога. Отже, або Бог не один, а протистоїть Дияволу (Чорнобогу, Сатані, злим духам тощо), – що миттєво виводить проблему Зла на субстанційний простір, який обертається ареною споконвічної боротьби сил Світла і Темряви (маніхейство та дуже модне сьогодні у світі буденна міфологія), або ж Бога немає, бо не може бути Творець та Суддя неблагим чи безсильним (атеїзм). Остання точка зору, як відомо, не є виходом із парадоксу, бо «якщо Бога немає, то все дозволено» (Ф.М. Достоевський), та й сама легкість оманливо сміливого

умовиводу насторожує: а чи не є він лише приводом відкинути саму ідею Блага в ім'я Зла.

Що ж стосується першого твердження про споконвічну боротьбу Зла і Добра на арені світу, то, при всій спокусливій чіткості та романтизмові такої картини, не можна не задатися питанням: до чого ж тоді тут людина? Чи вона лише іграшка мінливих космічних трансцендентних сил? – Одна з відповідей, досить відома, обертає ситуацію навпаки: ідея «Білобога» і «Чорнобога» є лише відображенням вічної боротьби двох «начал» у людській природі (психіці) та суспільстві. Тоді проблема теодицеї (рівним чином як і проблема свободи, віри, природи пізнання) підмінюється проблемою пошуків природи добра і зла в головах людей або ж у соціально-економічних процесах, що є вже справою психології та соціології.

Друга крайня позиція складає сутність релігійно-теологічного тлумачення природи добра і зла, у якій взагалі заперечується сенс раціонального розгляду природи речей і, зокрема, людини. Дякувати Богові, така позиція нині перестає складати основу релігійної етики (окрім різних форм фундаменталізму та абсолютного фаталізму).

У культурологічних традиціях ХХ століття проблеми життя людини, її внутрішнього світу стали предметом прискіпливого розгляду різних форм персоналістичної філософії як на Заході, так і на Сході. Одна із таких традицій – традиція релігійного екзистенціалізму, яка і стала фоном для розгортання проблематики цього дослідження. Її світоглядна суть, зокрема, полягає у внесенні питань теодицеї «у дужки» ціннісно-смислових координат особистісного буття, які постають світоглядними орієнтирами у процесі розпредметнення особистістю культури. Свідомо чинячи свій вибір, особистість несе за нього відповідальність – перед Богом, або ж перед совістю. Саме тут постає проблема свободи – свободи самого вибору між добром і злом. Але, як зазначає С. Кіркегор, сама можливість чинити вибір знаменує «падіння» людини, тобто пізнання зла. Як писав С. Франк, пояснити зло, пізнати його означає його «виправдати». Тоді зло вже перестає бути злом, стаючи «псевдо добром». Саме для подолання такого безглузлого становища перекручення та обернення понять, здається, й існує світоглядний вибір, тому що людина не просто пояснює, вибираючи, але переживає, приміряє до себе, керуючись, як сказав би Г. Сковорода, не лише розумом, але й «серцем».

Проблема свободи у персоналізмі завжди пов'язана з моральними категоріями. У цій традиції, представленій іменами С. Кіркегора, Л. Шестова, М. Бердяєва, С. Франка, А. Швейцера, Г. Марселя тощо,

квінтесенцією всіх питань є людина у її особистісному самовизначенні перед лицем Творця та Спасителя. А тому основною парадигмою постає парадигма Розуму та Віри, «Афін та Єрусалиму» (Л. Шестов). У цьому релігійний екзистенціалізм продовжує теологічну традицію середньовіччя. «Ніщо так не протистоїть вірі, як закон та розум, і без шаленої напруги та праці подолати їх неможливо – але все ж подолати потрібно, якщо хочеш щастя» [1], писав М. Лютер у славнозвісних коментарях до «Послань до Галатів». «Дух століття нав'язує сучасній людині скептичне ставлення до власного мислення, аби зробити її сприйнятливою щодо істин, що вона їх отримує з авторитетних джерел» [2] з турботою відзначав у ХХ столітті А. Швейцер, переконаний, що «відмова від мислення – це проголошення духовного банкрутства» [3]. Дилема розуму та віри «знімається» у моральному пошуку – вважає Л. Шестов. «Доки філософія має своїм початком подив, вона отримує своє завершення у “розумінні”. Але, коли до неї приходять зі своїми питаннями <...> відчай – що може дати людині “розуміння”? Всі “дарунки”, якими вихваляється звичайно розум, – мудрість, справедливість, красномовство – безсилі проти відчаю, що знаменує собою кінець всіляких можливостей, останню безвихідність» [4].

Істини розуму, які у свій час на своєму місці були корисними й потрібними, коли вони стають автономними, коли вони звільняються від Бога, коли вони вдягаються у ризи Вічності та незмінності – перестають бути лише істинами. Вони кам'яніють самі, й усіх, хто ними керується, перетворюють на камінь. На думку Шестова, це є шаленство: як можна промінити світло на пільму? [5] Він вважає абсолютно безперечним, що віра засновується на істинах, а тому її можна захистити тими самими способами, якими на неї нападають. «згасло світло розуму, розкувалися кайдани законів, і у цій первинній “темряві”, в цій безмежній свободі людина знов торкається довічного *valde bonum* (“добре зело”), що заповнювало світ до фатального падіння нашого прабатька. І лише у цій “темряві віри” повертається людині її справжня свобода. Не та свобода, яку знав і про яку звістив людям Сократ, свобода вибору між добром і злом, а свобода, яка, кажучи словами Кіркегарда, є можливість» [6]

Свобода вибору постає як неістинна, втрачена свобода, адже зло прийшло у світ саме через цей вибір і вкорінилося у ньому саме через цей вибір. Тому поряд зі свободою у персоналізмі завжди стоїть гріх. Гріх самого вибору, гріх відвертання від дерева життя і плекання плодів з дерева пізнання добра і зла. Отже, людина відповідає за зло у світі своїм вибором, свободою вибору вона приносить зло у світ, тому, на думку Шестова, поки

існує зло, свобода неможлива, вона лише ілюзія, омана. «Свобода не вибирає між злом та добром: вона винищує зло. Перетворює його у ніщо <...> Доки Ніщо не буде остаточно знищене, людина не може й мріяти про свободу» [7].

Свобода постає як втрачена свобода, коли людина відвертається від віри, від своєї вкоріненості у світ, у Бога (або моральний Абсолют), що і постає як гріх. На думку послідовників екзистенціальної філософії, абсолютизація технічного боку нашої цивілізації, необмеженої пізнавальної активності людини, надмірного і свавільного перетворення світу є наслідком пріоритету розуму над вірою, або, інакше кажучи, «голови» над «серцем» (Б.П. Вишеславцев). Втрачена свобода, свобода істинна повертається лише тоді, коли “пізнання втрачить свою владу над людиною, коли вона у «жадібному прагненні до всезагальних і необхідних істин <...> роздвигнеться, нарешті, ту *concupiscentia invincibilis* (непереможне бажання), крізь яке пройшов у світ гріх» (Шестов Л.) Знання постає як таке, що підкорює людську волю, підпорядковуючи її вічним істинам, закостенілим та ворожим до всього живого, змінного, незалежного. Знання є тягар людини, обмеження її авторитетом факту, постає як певний «комплекс неповноцінності», засмоктуючи людину у трясовину «так і не так», «треба», «так і не інакше». Знання є безнадія людини, неможливість дива, неспроможність зміни. Воно у своїй оголеності виявляється пеклом належності, вимушеності, зовнішньої детермінованості людини.

Там, де панує розум, немає місця для абсолютної істини, вона стає залежною від простої логіки. Абсолютність же істини багато в чому підтверджується вірою саме у її абсолютність.[8] Взагалі, можна констатувати, що для людини первинним постає саме віра у те чи інше знання: адже більшість знань у своєму житті ми не здобуваємо емпірично, сприймаючи «інформацію» «на віру».

Істини віри і істини знання – чи настільки вони протилежні? Адже знаємо, що у основі, в підвалинах будь-якої системи знання лежать аксіоми, тобто припущення, гіпотези, які покладаються як самоочевидні. Що ж стосується істин моральних, то вони лише тоді істини для особистості, коли постають як переконання, тобто коли вони укорінені в самій «серцевині» людського буття.

Воля, яка шукає істину не через віру, а через розум, постає як «знепритомнення свободи» (Шестов Л.), паморок свободи, запаморочення свободи, яке саме виступає наслідком страху людини перед відповідальністю за власне буття і власне мислення. Адже віра – це завжди ризик. Повірити, навіть у щось не настільки високе, як Бог, – це завжди вчинок, на який не

кожен спроможний. Віра вимагає подвигу. Тому-то цілісна, неподільна, безсумнівна віра – явище надто рідкісне [9]. Вірити абсолютно – важко, інколи болісно. Згадаймо, навіть учні Христа повсякчас намагаються розгадати його таємницю: «Якою владою Ти це робиш?!» Людині властиво сумніватися, і недаремно Августин стільки уваги у своїй «Сповіді» приділяє своїм сумнівам на тернистому шляху до християнства.

Сумнів завжди, починаючи з Декарта, відносять до властивостей розуму. Адже слідом за знаменитим «Мислю, значить існую», філософ проголошує: «Сумнівайся у всьому!» Але, здається неправомірно сумнів прив'язувати лише до знання. Віра завжди йде поруч з сумнівом. Сумнів – це завжди страх. Страхаючись невідомого, людина прагне вкорінити своє буття у чомусь вищому, знайти «грунт під ногами», зіпертися на певні світоглядні основи, які пропонує знання. Але стан незнання, стан свободи від знання, наприклад, вважає Шестов, є початком розкріпачення людини. Незнання є невинність, яка над знанням, як над знанням і воля Бога. Як зазначає Кіркегор: «Страх є знепритомлення (*паморок* – переклад наш – О.С.-В.) свободи. Психологічно кажучи, гріхопадіння завжди відбувається у непритомному стані <...> Ніщо страху є комплексом передчуттів, до яких індивід підходить все ближче і ближче, хоча вони по суті у страшному ніякого значення не мають, але це <...> Ніщо, яке знаходиться у живій взаємодії з незнанням невинності» [10].

Саме це Шестов називає першим кроком знання. Ніщо владно вривається в душу, хазайнуючи там, але як тільки з'являється справжня свобода духу, страх зникає. Страх супроводжує пізнання, він є наслідком трагічного відвернення людини від Бога, як писав Кант, людина, яка «жадібно прагне переконатись у тому, що існуюче необхідно повинне існувати так (як воно існує), але не інакше», відкриває Долю, якої немає. [11]

Власне, страх і постає як перший крок пізнання, – і він же, як здається, є першим кроком віри. Тим кроком, який позбавляє від страху, як це не парадоксально. Адже віра – не обов'язково релігійна, у ХХ столітті ми не можемо розуміти її так вузько. Починається вона завжди з віри у себе. Без і поза вірою пізнання просто неможливе. А віра без знання? Хіба що сліпа віра фанатика. Сумнів єднає віру і розум, «знімаючи» у реальній життєдіяльності саму суперечність кожен раз. Насправді, «у дійсності екзистенційний вищий світ є не світ єдності, а світ творчої свободи» [12].

Саме пізнання людини може поставати як неадекватне меті пізнання. Відшуковуючи «криміногенну істину» (Босеңко О.В.), людина не рахується не лише з мірою речей, але й мірою самої себе. Можливо, саме така

«творчість» дала підстави утотожити знання з гріхом. Людина присилена власним знанням рухатись у тому напрямі, який цим знанням заданий. Але «немає істини там, де царює примусовість. Не може бути, щоб примусова і до всього байдужа істина визначала собою долі світобудови» [13]. Всього зміст біблійного об'явлення послідовники релігійного (християнського) екзистенціалізму трактують так: людина втрачає свободу внаслідок гріхопадіння, внаслідок вибору між добром і злом, внаслідок звернення до пізнання. Людина повертає свободу внаслідок духовного прозріння, усвідомлення істини добра, яка полягає у вірі. Але людина боїться на шляху до об'явлення – скам'янілі у своїй байдужості істини нашого розуму і закони нашого повсякдення. Людина боїться справжньої свободи.

Адже свобода – тягар. Тягар відповідальності за власне буття, свобода постає як Божественність! Образно кажучи, свобода, опритомнівши від тягара авторитетного знання, жахається себе, за знепритомленням настає запаморочення, дурнота, і в цьому жасі свобода прагне знов поринути у рятівне болото примусовості, належності закону, де так само як у тролейбусі у час-пік, ніде впасти: звідусіль тримають лещата байдужого, але надійного знання. – І безнадії.

Це і називає Шестов Абсурдом. Він зазначає, що протилежне гріху – не добродійність, а свобода. Гріхові протилежна також віра, і це відкрив уже Кіркегор. Віра є не просто довірою до істин розуму, до освячених правил життя. Віра є кінець необхідності. Адже необхідним вважається, з точки зору розуму, пояснити, що таке добро, що таке зло. «Споглядальна філософія “пояснює” зло, але з'ясоване зло не тільки зберігається, не тільки залишається злом, воно виправдовується у своїй необхідності, сприймається і перетворюється у вічне начало. Екзистенційна філософія виходить за межі “пояснень”, екзистенційна філософія у “поясненнях” вбачає свого злішого ворога. Зло неможливо пояснити, зло не можна “приймати” і домовлятися з ним <...> зло можна і треба лише винищувати» [14].

Світоглядний сенс тлумачення понять добра і зла крізь призму релігійно-екзистенційної філософії, крізь «зв'язку» понять свобода-віра-знання-гріх полягає в тому, що вони постають імперативними регуляторами нашої повсякденної життєдіяльності, факторами індивідуального самовизначення, координатами, якими мусимо керуватися не лише у повсякденні, але у духовному саморозвитку. Зрештою, примара свободи, як Ніщо, владно вирішуючи наші долі, обтяжує людину, ставлячи її перед моральним вибором, але справжня свобода – у самій вкоріненості людини у буття вище, духовно-творче. Свобода приходить через віру – насамперед, у

самих себе – а не від знань, що обтяжують розпізнанням можливого й неможливого. Як каже приказка, якщо б людина розрізняла можливе і неможливе, вона досі жила б у печерах. «Свобода ґрунтується не на природі (природне право), а на душі. <...> Свобода є головне джерело трагізму життя. Життя у божественній необхідності було б позатрагічним. Цей трагізм свободи повинен бути сприйнятий людиною...» [15]. Саме поступ до духовної свободи, до благої свободи підносить людину над буденністю, долає кайдани її залежності від злиденних потреб і робить її гідною свого високого призначення у Всесвіті.

1. Цит. за: Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. – М., 1992. – С. 196.
2. Швейцер А. Упадок и возрождение культуры. – М., 1993. – С. 210.
3. Там само. – С.211.
4. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. – М., 1992. – С. 196.
5. Там само. – С. 197.
6. Там само. – С. 198.
7. Там само.
8. Див.: Савельева М.Ю. Віра як феномен духовної культури // Вісник Київського університету: Суспільно-політичні нариси. № 5. – 1997. – С.23.
9. Див.: Там само. – С. 21.
10. Цит. за: Вказ. твір. - С. 198-199.
11. Кант И. Критика чистого разума. – М., 1993. – С. 82.
12. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – М., 1995. – С. 54.
13. Шестов Л. Вказ. твір. – С. 230.
14. Там само. – С. 231.
15. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – М., 1995. – С. 329.

Ірина Буцяк (Дрогобич)

ЗМІСТ КОНЦЕПЦІЇ «ГЛИБИННОГО СПІЛКУВАННЯ» Г.С. БАТИЩЕВА

В 2009 році вийшла перша монографія, присвячена творчості радянського філософа Генріха Батищева, авторами якої стали О.О. Хамідов та В.А. Малахов. В.О. Лекторський пише, що тимчасове забуття філософської спадщини філософа Батищева було зумовлене часом, в який він жив і творив: «Я глибоко переконаний в тому, що основні ідеї Генріха Степановича можна по-справжньому оцінити зрозуміти саме сьогодні. Справа в тому, що роботи Г.С. Батищева – це не відгук на “злобу дня”, чим грішили багато філософів, як в період “застою”, так і в часи “перебудови”, а

дослідження фундаментальних проблем філософської антропології...» [4, с. 10].

Коли ми вперше зустрічаємось з філософською думкою Генріха Степановича, неможливо не помітити, що філософія для цього мислителя не просто певне «коло наукових інтересів», це живий зміст самого життя, мислення філософа можна охарактеризувати словами М.М. Бахтіна як «небайдуже» (рос. – *участное*). Такий підхід до своєї справи як ціннісного відповідального вчинку насправді тісно пов'язаний з проблемою людини. Саме Г.С. Батищев першим у радянській філософії поставив проблему людини на серйозну філософську основу. На жаль, на думку філософа, наша потенційна здатність стати особистістю реалізується не у кожного. Адже особистість (персона) формується не під страхом юридичного покарання, вона результат самостійного свобідного вибору і внутрішньої роботи людини; особистість – це моральна система, яка сама собою управляє. Людина ніколи не застає себе такою, якою покликана і повинна бути за своїм призначенням. Більше того: людина ніколи не має в собі того внутрішнього «Я», яке б керувалось спрагою до абсолютного смислу; в людині немає не лише повноти досконалості, але і цілісності того сутнісного ядра, з якого така досконалисть могла б розвиватись. Нам ще, перш ніж відправитись на пошуки абсолютного, спершу треба самих себе відшукати, здобути. Мова йде фактично про самотворчість. Проблема людського буття і проблема творчості для Г.С. Батищева абсолютно нероздільні.

Тематика творчості у філософії Г.С. Батищева артикулювалась у формі таких двох тем: тема, пов'язана з теорією діалектики (де центральною для філософського інтересу мислителя поставала категорія протиріччя), а також тема, пов'язана із сутністю людини, її способом буття у світі і оберненими формами існування (блискуче розробляє проблему відчуження, переосмислюючи цю проблему у Маркса). Якщо спершу діалектика розумілась Г.С. Батищевим як всезагальна схема людської діяльності, то пізній Батищев уже розуміє останню як логіку «глибинного спілкування», співтворчості з Універсумом, в якому відкриваються його «запорогові рівні змісту», які ще не освоєні діяльністю, та і не можуть, в принципі, нею освоїтись, адже предметна культура, з якою має справу наша діяльність – це ще не вся культура, існує ще і культура глибинного спілкування, онтологічної співпричетності, культура другодомінантності. О.О. Хамідов пише, що діалектику в цілому Г.С. Батищев розуміє як змістовну логіку творчості і тільки так діалектика і можлива: «Вона можлива як субстанціалістська система онтології, яка відсторонюється від перетворення

діалектики природи в діалектику культури, де субстанція виявляє і доказує свою незавершеність і зазнає творчої добудови як субстанційний характер суб'єкта – суспільної людини. На ділі це діалектика світу людини і людини – світові, діалектика предметної діяльності, тому і освоює природу, що одночасно творить культуру, і навпаки <...> Це логіка освоювально-творчого процесу становлення субстанції суб'єктом» [4, с. 199-200]. Г.С. Батищев наголошував, що діалектика як логіка творчості – це не процес створення чогось нового, це скоріше побічний ефект творчості. Це «творення» самого способу творчості, застосування діалектики – творчий процес. Вже пізній Батищев у своїй концепції «глибинного спілкування» розуміє діалектику творчості в певному смислі «архаїчно»: «діалектика як мистецтво ведення діалогу» – як міжсуб'єктні відносини, діалог особистостей. Результат творчості відкритий подальшому діалогу і можливий як діалог особистості і світу. Філософ стверджує, що не кожне створення нового є творчістю. Іноді, в погоні за псевдооригінальністю ми підмінюємо творчий процес його оберненими формами заради задоволення своїх егоцентричних користувачьких потреб. Творчість як творчість тому і можлива, що виходить на нові горизонти дійсності завдяки більш повного і глибокого оволодіння багатством «старого».

Творчість Г.С. Батищев розглядає не лише як вибір однієї з можливостей, але і як здатність створювати принципово нові можливості для власного розвитку: предметний світ людини містить в собі «обмежену суму» можливостей, а як суб'єкт людина може існувати, лише створюючи принципово нові можливості. Г.С. Батищев виділяє три рівні розвитку особистості: знаряддево-кориснісний, рівень цінностей і рівень розвитку. Саме останні й пов'язаний з творчістю. Адже тут людина не просто освоює чи присвоює світ, але приймає його у свою сутність, віднаходить себе знову і знову як творця-суб'єкта. Людина ставить себе тут на місце інших людей і дозволяє іншим бути авторами і співторцями власної долі. Кожен є автором своїх вчинків, думок, ідеалів; успадкована кожним попередня культура у міжсуб'єктному спілкуванні відроджується для нової участі в живому творчому житті у ансамблі з новими рішеннями. Мова йде про поліфонію в людських стосунках: де кожен голос звучить самостійно, але водночас гармонійно вплетений в живе полотно існування інших суб'єктів. Г. Батищев у зв'язку з цим формулює типологію «полів»: поле корисностей; поле цінностей і устремлінь; поле творення безконечних цінностей і устремлінь. Цілісний суб'єкт – це суб'єкт, який поєднує в собі гармонійно всі три поля, але не замикається на якомусь одному із них. Зрештою, третє поле –

принципово відкрите, там неможлива самозамкнутість, а лише – вихід у світ поміжсуб'єктності.

Категорія «діяльність» – одна з центральних у дослідженнях Г.С. Батищева. Якщо звернутись до марксистського періоду творчості філософа, то мова, в першу чергу, йтиме про предметну діяльність: «Предметність є всезагальними, якщо не зупинятися на опосередковуючих ланках, єдиним першоджерелом творчої сили людського діяння – тієї справжньої сили, яка створює історично безцінне і неперемінює. Предметність наповнює собою діяльність і утворює її найперше власне визначення» [1, с. 81]. Діяльність – це здатність вести себе не у відповідності з організацією свого тіла, а у відповідності із специфічною логікою кожного специфічного предмета. Іншими словами – бути вірним не собі, а світу предметів, які вони самі в собі. Головними атрибутами предметної діяльності постають «упредметнення» і «розпредметнення»; під «упредметненням» розуміється процес переходу змісту діяльності з потенційного існування у форму фіксованої предметності. Під «розпредметненням» розуміється протилежний процес, а саме: переходу визначень предмета – природного чи культурного – у форму діяльнійої здатності суб'єкта. При цьому Г.С. Батищев наголошує, що «розпредметненню» варто надавати переваги в своїй діяльності, адже, перш ніж щось створювати, необхідно в повній адекватній мірі долучитись до культурно-історичних здобутків людства. Лише за таких умов ми можемо говорити не про реактивізм і активізм в людській діяльності, а про діяльність як універсальний процес. Згодом філософ стверджує, що у нашому пізнанні світу категорія «діяльності» не може дати відповіді на всі поставлені питання, існує спосіб буття, значно багатший за буття суб'єкта діяльності, він лежить за порогом наших пізнавальних можливостей як світ задач і проблем, до якого себе ще треба «доростити», а також бути готовим зустрітись з проблемами такого масштабу, які не тільки не вирішуються, а при зустрічі з якими ще більше поглиблюються, відкриваючи нові горизонти онтологічного сходження – у безконечність. Такий горизонт відкривається нам у міжсуб'єктному глибинному спілкуванні, і саме вихід на цей глибинний рівень і має стати метою кожного.

Може виникнути запитання: чому пізній Г.С. Батищев протиставляє категорію «діяльності» «спілкуванню», яке можна інтерпретувати як найвищу креативну і діяльнійою здатність людини? Можливо, тому, що діяльність відбувається в суб'єкт-об'єктному просторі, тоді як спілкування має місце в міжособистісному просторі. Особистість же ширша за суб'єкт чи

об'єкт. Це лише функції особистості, які вона може реалізувати, а може і не реалізувати. Вона може стати, наприклад, суб'єктом – суб'єктом певної діяльності – доволно, а не з необхідністю. Діяльнісна парадигма і комунікативна парадигма в своєму перебуванні-всередині є взаємно розділеними. Їх зустріч можлива лише на межі. Діяльність на межі – уже не діяльність, хоча в певному розумінні має свої витоки з останньої. Те саме стосується і спілкування, яке на стику двох парадигм також уже не є лише спілкуванням. І, за таких умов, ми можемо говорити про *діалектику як надпарадигмальний простір* (за термінологією Г. Батищева – *об'єктивна діалектика Універсуму*), яка і допускає таке поєднання несподіваного у щось якісно третє. В самого Генріха Батищева читаємо про це наступне: «Взяти діалектику в творчому процесі – це означає, відповідно, звернутись до розвитку самого способу розвитку. Це означає не залишатись всередині меж однієї і тієї ж філософсько-категоріальної парадигми і властивої їй форми проблематизації, але вийти, або, точніше, увійти в простір між-парадигмальний, і полі-парадигмальний» [1, с. 31]. Г.С. Батищев вводить термін «творчого буття» як такого між-парадигмального простору. Філософ каже, що між суб'єктом і об'єктом в діяльності завжди є третій – творче буття. Ми в своїй творчій діяльності апелюємо не лише до іншого суб'єкта, але і до цього незримого Третього. Діяльність – міжсуб'єктна. Мова йде про добудову в нашій діяльності, яка є продукуванням ідеального (адже виходить за межі природи в світ культури), не лише людської культури, але і самого Універсуму, наша творчість – це космічний процес і корінням сягає Універсуму. І тільки як такий універсальний процес вона і можлива, все інше – редуціонізм, грубий активізм, який з категорією «діяльності» не має нічого спільного.

Поняття субстанціалізму і анти-субстанціалізму – це дві філософсько-світоглядні парадигми, які проходять через всю історію філософії. Критику субстанціалізму Г.С. Батищев розпочав приблизно з 1966 р., тобто у той період, який сам філософ для себе визначав як анти-субстанціалістський. О.О. Хамідов пише, що це помилкове ствердження і наводить як підтвердження слова самого Г.С. Батищева: «суспільна людина настільки суб'єкт, наскільки вона в діяльності приймає на себе і робить своїми визначення субстанції» [2, с. 251]. І ще: «Людська предметна діяльність <...> є процес, в якому субстанційність природи творчо добудовується до неможливого в самій природі і одночасно освоюється як природна» [1, с. 89]. Однак, з точки зору анти-субстанціалізму, людина настільки суб'єкт, наскільки вона вільна від субстанційного змісту. У батищевських «Тезах не

до Фесрбаха» ми уже знаходимо альтернативу цим двом парадигмам у формі виходу на принцип міжсуб'єктності, відкритості людини Універсуму.

Категорія «відчуження» – ще одна центральна категорія у філософії Г.С. Батищева. Для нього проблема відчуження в першу чергу пов'язана з проблемою діяльності людини. Відчуження філософ вбачає у розділенні діяльності, яка призводить до розщеплення життєдіяльності людини. Таке розділення відбувається через процес інституціалізації та функціоналізації. Все більше аспектів людської дійсності набувають інституціональних визначень. Інституціональна структура – жорстко регламентована. Соціальні інститути фактично набувають ознак суб'єктності, а люди перетворюються на їхніх рабів, яким приписують функції, виконуючи які, індивід «живе» суспільним життям. О.О. Хамідов пише: «Інституціональна функція постає як певна, цілком конкретна (хоча й абстрактна) парадигма, матриця, роль для часткового індивіда. Тим самим процес інституціалізації постає як процес функціоналізації життєдіяльності індивіда» [4, с. 163]. Людська дійсність, будучи роздробленою, перетворюється на не-людську, яка починає існувати самостійно, незалежно від людини і її діяльності: як соціальний світ анонімних, «нічиїх» сил, відношень, структур, інститутів. Цей світ обернених форм і є царством відчуження. Ми стикаємось не лише з таким феноменом як деяке безлюдне суспільство, що постає нашим середовищем існування, а саме існує як якесь незалежне від нас соціальне ціле; самі речі починають одягати на себе маску живої людини і, будучи наділені суб'єктністю, діють наче самі по собі.

Г.С. Батищев типізує суспільні зв'язки на три основні види: соціал-органічні, соціал-атомістичні та гармонійні, які здатні одночасно існувати як в житті суспільства, так і в житті окремої людини завдяки тому, що і соціал-органічні, і соціал-атомістичні зв'язки бувають як замкнутими так і розімкнутими. Розімкнуті соціал-органічні і соціал-атомістичні зв'язки містять в собі евристичний потенціал, оскільки їх актуалізація може слугувати виходом на рівень гармонійної побудови суспільства.

Соціал-органічні зв'язки роблять людей несвобідними, вони наче стискають, зціплюють їх в щільну масу фаталізованого речеподібного порядку. Такі зв'язки маніпулюють людиною, її свідомістю, нав'язують готові «об'єктивні мисленеві форми». Так буває тоді, коли людина належить якомусь всезагальному цілому, Субстанції або ж Ідолу. Такі зв'язки є безсуб'єктними, оскільки єдиним суб'єктом може бути тільки Субстанція (зв'язки такого типу можна спостерігати при масових психозах і в авторитарних соціумах. Саме там процвітає емоційне злиття, одержимість

колективними пристрастями, при максимальному приглушенні голосу сумління, при відкиданні тієї особистісно-суб'єктивної, внутрішньої глибини, на якій і можна чути голос сумління). В соціал-атомістичних зв'язках людина сама постає самозамкнутою Субстанцією, для якої не існує законів моралі та людської гідності, оскільки вона відчуває себе господарем дійсності.

Щодо цінності розімкнутих соціальних зв'язків, то вона полягає в тому, що людина раптом починає розуміти, що вона не просто підкорена деякому Цілому, а може бути з Ним на рівних позиціях – у спілкуванні. Людина, можливо вперше, починає відчувати себе особистістю, неповторною, а головне – потрібною, оскільки в її внутрішньому світі є щось таке, що має тільки вона, тільки вона може це подарувати світові.

Екстраполюючи ці ідеї в освітню сферу, філософ зазначає, що в сучасній освіті ми спостерігаємо химерне змішування *замкнутих* соціал-органічних і соціал-атомістичних зв'язків, які майже цілком заповнили педагогічний простір, і, як не парадоксально, вони в реальності чудово живаються одне з одним, доповнюючи одне одного, — але не гармонійно, а какофонічно, а якщо й існують чи виникають – найчастіше спонтанно – в цій сфері гармонійні зв'язки, то вони залишаються на периферії. Привести цей простір в більш-менш людську (тобто – розумну) форму – означає забезпечити безумовне верховенство, пріоритет, первинність саме гармонійного типу зв'язків.

Г.С. Батищев, у відповідності до соціальних зв'язків у суспільстві, формулює три типи педагогіки: педагогіка формування; педагогіка здібностей, або педагогіка розвитку заради розвитку; педагогіка власне виховання або педагогіка спів-творчості і безумовно-ціннісної посвяченості. Саме третій тип педагогіки і є таким, який уможливорює цілісне і гармонійне виховання особистості.

Осмишуючи феномен «глибинного спілкування», можна сказати наступне: глибинне спілкування – термін, введений Г.С. Батищевим для означення наддіяльного (запорогового) відношення людини до світу, саме це відношення є свідченням нашої універсальної вкоріненості у Всесвіті. Це відношення суб'єктивної реальності до реальності трансцендентної. Глибинне спілкування проявляється як присутність трансцендентної реальності (духа, Ми) в неповторному началі (Я) душі, завдяки такому спілкуванню душа може відчути свою спів-причетність з Духом. Глибинне спілкування практично неможливо виразити ні в поняттях, ні в символах, це та ситуація, коли ні слова, ні їхня кількість не мають жодного значення; «мудрість

мовчання», про яку говорить С.Л. Франк, найбільш повно окреслює ситуацію онтологічного глибинного спілкування. Спілкування – це не обмін вербальними засобами, а людське буття в усій його повноті, де люди причащаються суб'єктивному світу іншої людини, а не використовують і прилаштовують під себе. Дійсне, справжнє, глибинне спілкування – це завжди цілісна адресованість до інших, посвяченість іншим, «другодомінантність», як полюбляв говорити Генріх Степанович Батищев. У глибинному спілкуванні, яке простягається в глибини нашого духу, ми випадаємо із своєї самототожності, заради того, щоб знову повернутись до себе більш повною і цілісною особистістю, збагатившись від зустрічі. Інший не просто співіснує поряд, спілкування виникає тоді, коли у нас з'являється прага іншого, бажання злитись з буттям іншого. І без цього напруженого очікування зустрічі неможливі ні творчість, ні радість, ні життя у всій повноті його розуміння.

Батищев визначає специфічні для культури глибинного спілкування категорії (за його власним визначенням – універсали). Змістом усіх семи універсалий є вимоги до діалогу, який визначається ставленням суб'єкта до Другого і це ставлення виступає як істинна основа людського буття. Універсалий розповідають про ціннісну вертикаль спілкування, про ієрархії змістів та рівнів буття.

Глибинне спілкування – це поліфонічний діалог (багатоголосся, яке утворює гармонійну мелодію, а не какофонію), багаторівнева глибинна зустрічі, другодомінантність, готовність до переваги себе іншим.

На думку В.А. Малахова, саме сформульоване філософом завдання поєднання діалогічності із ціннісною вертикаллю і здатністю самовіддачі є провідною думкою Батищева періоду його творчої зрілості [3]. Це завдання вчений називає неологізмом – другодомінантність, змістом якої є любов до Іншого як найвища цінність. Термін «другодомінантність» ввів у наукову термінологію О. Ухтомський, який стверджував, що «домінанта на обличчя Іншого» є передумовою справжнього спілкування. Принцип другодомінантності виводить людського суб'єкта за межі власного Я, назустріч іншим – але там, де є інші як другі, є і Третій: незримо присутній Абсолют, над-Адресат, до якого, в кінцевому рахунку, і адресоване наше звернення. Вертикаль, яку відкриває для нас віддання переваги Іншому (Другому) не уривається на одиничному моральному акті.

Ця ідея наближує людське я до безмежних глибин і високості Універсуму. Наверненість до Іншого, як її розуміє Батищев, є лише деяким моментом людського становлення – вона проходить ніби крізь нього. Це

піднесена вселенська доброзичливість до всіх і до всього. Будучи спрямованими до Іншого, ми, згідно з Батищевим, відкриваємо для себе царину спільної з ним посвяченості.

У глибинному спілкуванні наявні уже згадані «запорогові», таємничі рівні, що не підлягають об'єктивізації. Саме на цих глибинах зосереджений істинний творчий потенціал спілкування. Саме у довірі до цієї глибини слід шукати витoki людської співпричетності.

Вчений визнає позалюдську дійсність найважливішою складовою вселенського спілкування, універсальних зв'язків глибинної співтворчості, тому ми і можемо говорити про духовну природу такого спілкування. В той же час людство виступає як суб'єкт, перед яким постає космічна відповідальність за креативну участь у такому діалозі, за вирішення все більш і більш складних завдань універсального Космогенезу. Та, перш ніж вдосконалювати світ і людей, потрібно почати з себе, а вдосконалення кожного окремого суб'єкта можливе лише в ситуації поваги до іншого.

Специфіка глибинного спілкування полягає у відкритості свідомості новим смислам, у неможливості вичерпної раціоналізації його предметного змісту, адже даним змістом постає контекст буття суб'єкта спілкування. Глибинне спілкування розраховане на інтерпретацію співрозмовника, а кінцевою метою інформаційного спілкування є спрощення і загальнодоступність смислу, точне розуміння якогось явища чи феномену. Кінцева мета глибинного спілкування – приріст смислу, і чим багатограннішим він буде, тим більш істинним є таке спілкування. Смисл у глибинному спілкуванні завжди «свій», а психокомунікація – безлика, вона не зближує людей, адже зміст, яким вона володіє, є спільним для всіх. Тому, коли ми говоримо про духовну природу глибинного спілкування, ми хочемо наголосити, що таке спілкування базується на пізнанні особистості, а не речі (в психокомунікації як річ може постати і людина). Не точність пізнання, а глибина проникнення у духовний світ Іншого є критерієм глибинного спілкування.

1. Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. – М.: Наука, 1969.
2. Батищев Г. С. Деятельная сущность человека как философский принцип // Человек в социалистическом и буржуазном обществе. Симпозиум. (Доклады и сообщения). – М. ИФ АН СССР, 1966.
3. Малахов В. А. Рыцарь устремленности. О Генрихе Батищеве и его книге // Малахов В. А. Уязвимость любви. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. – С. 353-373.

4. Генрих Степанович Батищев. [под ред. В. А. Лекторского]. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. – 336 с. (Философия России второй половины XX в).

Олена Величко (Київ)

ШЛЯХИ ТА ВІХИ РОЗВИТКУ РОСІЙСЬКОЇ ІКОНОЛОГІЇ

Першим термін «іконологія» у значенні методу змістовного аналізу образотворчого мистецтва задля виявлення у ньому прихованого історико-культурного змісту у науковий обіг ввів ще на початку того ж ХХ століття відомий дослідник Ервін Пановський. Однак у сучасній філософсько-богословській літературі, передовсім зусиллями доктора філологічних наук В. Лепахіна, вище згаданий термін переважно вживається у значенні «вчення про ікону та церковний образ» [8, с. 129]. Ситуацію ускладнює і та обставина, що у творах представників російської філософсько-богословської думки (включно й доби «Срібного віку») цей термін не вживався взагалі. До того ж більш прискіпливий аналіз достатньо об'ємної літератури у цій царині красномовно засвідчує про існування не лише різнобічних поглядів у питанні сутності ікони та образотворення, але й самого характеру філософсько-богословської рефлексії. Однак вище викладені обставини аж ніяк не перекреслюють того факту, що вчення про ікону як багатогранний феномен посідало чільне місце в російському філософсько-богословському дискурсі.

Цікавим, на цей рахунок, видається і сторонній погляд упорядників Оксфордського енциклопедичного словника з естетики (Encyclopedia of Aesthetics) [11, с. 448-450], які, згадавши про грецьку етимологію слова «ICON» (εἰκόν), переклад його англійською пропонують здійснити за допомогою двох слів «image» та «representation», яким відповідають дещо відмінні змістові наповнення. Вказана двовимірність у тлумаченні значення означуваного слова «ICON» зайвий раз засвідчує про багатогранність цього явища, як одного «із найважливіших феноменів Православної церкви і, в особливості, Російської православної церкви і культури. Ікона відіграє важливе місце в православному релігійно-естетичній свідомості, до того ж є однією із найвагоміших категорій російської релігійної естетики». [11, с. 448-450].

Будь-який предмет, що стає об'єктом дослідження має свою історію, а в історії завжди виділяються етапи та напрямки його дослідження. Під

впливом системо-ціннісних орієнтирів, формування яких у достатній мірі було залежним і від соціально-політичних обставин розвитку російського суспільства, в історії російської іконології таких напрямків осмислення ікони намітилось, принаймні, три. Перший здійснювався в межах апологетики і був тісно пов'язаний з містико-аскетичною традицією. Другий – шукав відповіді на питання: яким має бути іконописний канон і де є ті межі, що відрізняють ікону від картини на релігійну тематику? Врешті-решт, зосередившись на осмисленні іконописного образу шляхом аналізу відповідності канонічно-догматичного змісту ікони її виражальними засобами, цей вектор було спрямовано до катехізису. Третій напрямок формувався у межах філософсько-богословських дискусій, на які російська думка виявилася достатньо плідною і особливо на межі XIX-XX століть.

Перші спроби осмислення ікони було здійснено у межах містично-аскетичної традиції преподобним Йосифом Волоцьким ще на зламі XV-XVI століть, який розглядав іконописний образ як одну із форм релігійного досвіду – досвіду богоспілкування. Саме йому приписують авторство «Послання до іконописця» та трьох «слів», мотивом до написання яких стала поширена з-поміж новгородсько-московського вільнодумства ересь іконоборництва, «...глаголющих, яко не подобають кланятися иже от рук человеческих сътвореным вещем» [6, с. 36]. Вочевидь, що усі ці праці були написані у руслі апологетичного богослов'я «Трьох захисних слів супроти тих, хто засуджує святі ікони або ж зображення» св. Івана Дамаскіна, зі змістом якого автор, очевидно, був знайомий. Воно й не дивно, бо перед преп. Йосифом постали ті ж самі питання та завдання, які перед християнською ойкуменою постали ще за життя св. Івана Дамаскіна (VIII ст.) з тією різницею, що мова йшла не лише про апологію ікони як писаного і призначеного для поклоніння зображення на біблійний сюжет образу, а про канонічність тлумачення одного із таких сюжетів у душі святоотечної екзегези. Полеміка точилась навколо сюжету про «Гостинність Святої Трійці».

Не мало галасу принесла і полеміка з Іваном Вісковатим, який опираючись на 82-е правило Тульського собору був рішуче налаштований проти спроб зображувати неканонічні, але досить поширені на той час зображення та композиції на кшталт: «Символ віри», «Софія-Премудрість Бога» та «Трійця у діяннях». Напрямок дебатів включав як богословську так і мистецтвознавчу складову, однак не приніс бажаного успіху для його зачинателя. За рішенням церковного Собору міркування дяка Івана

Михайлова Вісковатого було засуджено, а самого, за наказом Івана Грозного, згодом було страчено.

Інша, невелика за обсягом праця «Про святі ікони» преп. Максима Грека, у зверненні до ізографів-іконописців перед усім має настановний вимір: «каковым подобает быти» [6, с. 48]. Важливою віхою в історії розвитку російської іконології є і «Питання та відповіді з руського іконописання» ченця Чудова монастиря Євтимія. Посилаючись на авторитетність роздумів св. Івана Дамаскіна та св. Діонісія Ареопажита автор не лише зупиняється на визначенні ікони як «божественного і пречистого подобія», але й аналізує її канони та принципи образотворення.

На особливу увагу заслуговує і надрукована у 1642 році у Москві перша збірка творів присвячених богословському обґрунтуванню іконошанування, що отримала назву «Книга Слова избранные святых отец о поклонении и о чести святых икон». Апологетична за своїм характером «Книга» складалася із одинадцяти розділів, переважна більшість яких тогочасному читачеві вже були знайомі. Однак, поряд із вже відомими авторами (як то преп. Івана Дамаскіна «Слово о святых и честных иконах») до неї увійшли і нові: анонімний твір «Сказание о чести и поклонении святых икон» та найбільш об'ємний з-поміж інших розділ «Слово обличительное на ересь новых развратников православных христианских веры, Лютера глаголю и Кальвина, и на Феодосия чернца рекомого Косого и еретика; списаже ся сие слово иноком Зиновием боголюбезнейшим, Отни пустыни» Зиновія Офенського (168 сторінок).

У подальшому, вже намічений полемічно-апологетичний характер осмислення іконописного образу усе більше набував катехізичного спрямування,¹ проте, так би мовити, з естетичним присмаком. Однією із причин такого повороту були вже наявні секулярні настрої в світогляді російського суспільства XVII-XVIII століть, які, зрештою, й скорегували намічену дискусію у напрямку співвідношення образу іконного (літургійного) з картинним (натуралістично зображеним). Каталізатором того процесу стали започатковані Йосипом Владіміровим та Симоном Ушаковим новачії зображення образу Ісуса Христа «по плотскому смотрению». У «Слове к люботщательному иконного писания» Симон Ушаков задавався питанням: «Оле чудесе, кроме чудесе образ пречюдный бывает. Иже движущую человеку движется, стоящу стоит, смеющуюся смеется, плачущую плачет и что-либо ино деюще деет, всячески жив

¹ Катехізис – походить від грецького *κατήχησις* і вживається у значенні «книги-підручника», «науки» та «навчання».

является, аще ни телесе, ниже души шмать человеческия; подобне (в) воде, на мраморе и на иных вещех добре углаженныхвсяхких верей образы в единой черте времење, всякаго трудоположения кроме, пишемо быти видим. Не Бог ли убо сам и сущим естетством учит ны художеству иконописания?» [10, с. 58]. До дебатів навколо зазначеного питання долучилися: протопіп Авакум Петров («Об иконном писании»), Стефан Яворский (перший розділ праці «Камень веры») та Симеон Полоцький.

У XIX столітті започатковану дискусію було продовжено, але в дещо оновленому форматі, який усе більше прямиував до академічного взірця. Активними учасниками її стали: Іван Снегирьов – професор Московського університету і автор невеликої за обсягом праці «Взгляд на православное иконописание» (1862) та академік, видатний славіст Федір Буслаєв, одна із найвідоміших робіт якого у цій царині вийшла друком під назвою: «Общие понятия о русской иконописи» (1866). До полеміки навколо особливостей та можливостей взаємовпливу західної «італійської» школи та школи російсько-візантійської, заснованої на іконописних канонах «грецького письма», долучилися літературний критик Микола Надеждин («Изображение Божией Матери», 1846) та М.В. Кукольник («Русская живописная школа», 1846).

Важливою сторінкою в історії російської іконології справедливо вважається і публікація анонімно надрукованої у 1845 році книги «О иконописании» – як першої спроби систематизації знань в цій царині, автором якої виявився архієпископ Анатолій (Мартиновський). Книга отримала високу оцінку сучасників не лише за глибокі знання автора в царині богослов'я ікони, але й за вміння безпосередньо застосовувати їх на практиці (отець Анатолій був ще й відомим іконописцем). Показово, що головну ціль іконописання архієпископ Анатолій вбачав у віроучительній місії ікони. Так у четвертому розділі, що має промовисту назву–питання «Для яких цілей Св. Церква увела у вжиток св. ікони?», автор зазначає: «Главная цель иконописания содействовать живому проповеданию предметов веры и Священных событий, благодетельных для всего человеческого рода, к насаждению и углублению их в сердце человеческом» [1, с. 71].

Значний внесок у розвиток російської іконології зробили і: палкий прихильник візантійської стилістики, мистецтвознавець, автор книги «Лицевой иконописный подлинник и его значение для современного церковного искусства» (1899) Микола Покровський; російський філософ і публіцист, автор брошури «О задачах русской живописи» (1907) Володимир

Кожевников та ієромонах Даміан, як автор історико-критичного нарису «Недостатки русской живописи и средства к их устранению» (1905). Своєрідним підсумком згасаючої епохи були заклики до створення нового іконописного оригіналу та чіткого канону, на необхідності якого наполягав Л.І. Денисов у своїй статті «Каким требованиям должна удовлетворять православная икона?», яка була опублікована в часопису «Вера и Церковь» (1901 р.). Активними учасниками тих дебатів були також Олександр Кірпічніков та Василь Арсеньев.

Навіть побіжний огляд періоду в історії російської філософії, що припадає на початок минулого століття, переконливо засвідчує, що переважна більшість його представників перебували під впливом, за визначенням о. Василя Зеньковського, так званої «нової релігійної свідомості» [5, с. 51]. Підхоплені хвилею релігійно-філософського відродження у передчутті глибинних змін епохи «внутрішнього апокаліпсису історії» коли, за влучним виразом М. Бердяєва, «закінчується ціла епоха і починається нова, що немає ще назви» [2], новим поколінням мислителів шукались шляхи осмислення набутого та орієнтири напевне не визначеного майбутнього.

З публікацією праць Євгена Трубецького «Умозрение в красках» та «Два мира в древнерусской иконописи» (1916), що були написані під безпосереднім враженням від експозиції виставки стародавніх ікон з колекції Остроухова І.С., іконографічна проблематика дискусії поступово зміщується у бік бословський, проте з філософським присмаком. Особливо посприяло цьому повороту філософське вчення Володимира Соловйова про всеєдність і «Софію як премудрість Божу».

Не менш важливим фактором впливу на подальший розвиток російської іконології був і так званий «Афонський заколот», який став своєрідною реакцією на дебати з приводу «молитви Ісусової» [6, с. 289-639]. Учасники тих подій, започаткувавши палку дискусію на предмет нового вчення про ім'я Ісус, увійшли до історії з прізвиськом «ім'яславців». Сутність нового «догмату» зводилась до положення, зміст якого визначається тезою: «У самому імені, у самому слові Ісус Христос вже присутнє божество».

Свій внесок у формування філософсько-богословської парадигми ім'яславля також вніс і заснований М.О. Новосьоловим «Кружок ищущих христианского просвещения» (відомий ще як «Московський гурт ім'яславців»). Активними членами його були не лише брати Е.М. та Г.М. Трубецькі, але й о. Павло Флоренський, В.Ф. Ерн, С.М. Булгаков,

О.Ф. Лосев. Першим на захист доктрини ім'яслав'я у формі відкритого листа під назвою «Навколо нового догмату» виступив В.Ф. Ерн (1914). Цим часом датуються розробка О.Ф. Лосевим концепції імені, що була викладена ним у книзі «Філософія імені» і отримала назву «ономатодоксія». Своєрідним відгомонам цих подій і дебатів у книзі «Свет не вечерний» (1917) С.М. Булгаков писав: «Ім'я Боже, яке є постійно здійснююча дія сили Божої, енергія Божества і є Бог» [3, с. 210]. Власну концепцію ономатології також запропонував в «Іменах» о. Павло Флоренський.

Важливою особливістю, що об'єднує всі ці концепції в одне, є теза, згідно якої: ім'я – це образ словесний, а ікона – образ писаний. Її обґрунтування знаходимо на сторінках роботи «Иконостас» (1918-1922) о. Павла Флоренського та «Икона и иконопочитание» (1931) Сергія Булгакова. Більш чіткіше та однозначніше висловив цю ідею вже наш сучасник: «Виявляючись згустком Божественних енергій, церковний образ – ікона у широкому значенні – «уводить» людину на шлях спасіння і підтримує її на цьому шляху» [8, с. 137].

Подальші зміни, що відбулися у радянському суспільстві, аж ніяк не спряли розвитку досліджень в межах іконології, натомість були підхоплені і перенесені емігрантською хвилею по усьому світові: в Прагу, Мюнхен, Париж, Нью-Йорк. З-поміж списку російських інтелектуалів, які долучилися до цієї проблематики, варто згадати Ільїна І.О. («Талант и творческое созерцание», 1932), Леоніда Успенського, Миколу Озоліна. Тим, хто залишився на батьківщині, друкувати матеріали у цій царині не зважаючи на будь-які заслуги перед радянською державою було вкрай складно. Такою була і творча доля видатного мистецтвознавця першої половини ХХ століття, єдиного «...із московських мистецтвознавців, що повністю присвятили свою педагогічну роботу підготовці працівників мистецтва театру та кіно»¹ в країні Рад, автора книги «Смысл иконы. Философия иконы» Миколи Михайловича Тарабукіна (1889-1956). Здебільшого працювати доводилось з малою надією на подальшу публікацію написаного «в стіл». Ситуація кардинально змінилася лише напередодні розпаду СРСР.

1. Анатолий (Мartiновский) // Философия русского религиозного искусства. М.: Издательская группа «Прогресс» «Культура». 1993. – С. 71-100.
2. Бердяев Н. Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи. Париж: YMCA-Press. 1934

¹ У зв'язку з тими обставинами, що 5 липня 1939 року ВАК відмовив задовольнити рішення Вченої ради ВГіку щодо присвоєння вченого звання професора та доцента М. М. Тарабукіну, Рада ВГіку підготувала апеляцію до ВАКу, до якої і додавалась ця характеристика.

3. Булгаков С.Н. Свет не вечерний: Созерцание и умозрение. Сергиев Посад, 1917, С. 210
4. Епископ Иларион (Алфеев) Священная тайна церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. Том первый. – СПб.: Алетейя, 2002. – 653.
5. Зеньковский В.В. История русской философии т.2, ч. 2. Ленинград: «ЭГО», 1991. – 269
6. Иосиф Волоцкий Послание иконописцу // Философия русского религиозного искусства. М.: Издательская группа «Прогресс» «Культура». 1993. – С. 34-44
7. Ильин И.А. Талант и творческое созерцание // Одинокий художник. Статьи речи лекции. М.: Искусство. 1993. – С.269
8. Лепехин В. Иконология и иконичность // Икона и образ. Иконичность и словесность. М.: Паломник. 2007. – С.129-164
9. Максим Грек О святых иконах // Философия русского религиозного искусства. М.: Издательская группа «Прогресс» «Культура». 1993. – С 45-48.
10. Симон Ушаков Слово к люботщательному иконного писания // Философия русского религиозного искусства. М.: Издательская группа «Прогресс» «Культура». 1993. – С 56-60.
11. Encyclopedia of Aesthetics, ed. M.Kelly. Vol.2. N.Y.-Oxford, 1998. Pp. 448-450.

Сергей Мареев (Москва)

ОТ КАКОГО НАСЛЕДСТВА НАДО ОТКАЗАТЬСЯ. МИФ О «СЕРЕБРЯНОМ ВЕКЕ» РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Конец XIX – начало XX века: калитки, беседки, вишневые сады, цветы запоздалые, отцвели уж давно хризантемы в саду, осень как закат любви, закат жизни, символика декаданса. Осень! «Серебряный век» русской культуры – это *осень*, за которой, так сказать, по законам природы должна следовать *зима*. И только после этого может наступить весна, новый рассвет и новый расцвет. И хотя Пушкин писал: «прекрасная пора, очей очарованье...». Но осень есть осень, а не весна. И, подобно природе, как считал Шпенглер, всякая культура рождается, расцветает, а потом увядает и отмирает. Культура трансформируется в «цивилизацию», а «цивилизация» – это культура на стадии умирания. Вот и русская культура к концу XIX в. въехала в «цивилизацию», после чего должна следовать ее *гибель*. Шпенглер не предусматривал в своем «Закате Европы» того, что гибель старого оборачивается *революцией*, которая дает культуре новую жизнь. Но именно так было в России.

У нас стало модно представлять «Серебряный век» как «расцвет» русской культуры в конце XIX – начале XX столетий. Вот что пишет, например, в своем «Введении в историю русской культуры» И. В. Кондаков: «Традиционно в истории культуры сопоставление “века серебряного” с “веком золотым” было призвано означать, с одной стороны, притязания на

“блеск” культурных достижений, их значительность и универсальность, “нетленность”, сопоставимые по уровню с классикой “золотого века”; с другой же стороны, речь каждый раз шла об *ином типе* “благородства” металла и формирования *новой системы* ценностей – в споре с “золотым запасом” классики, в “конкуренции” с классической эпохой. Меньшая ценность “серебра” по сравнению с “золотом” культуры – в данном случае условная цена “соревнования” эпох в процессе создания непреходящих ценностей культуры и духа, но вместе с тем и претензии создать “большой стиль” классического масштаба» [4, с. 154].

Замысловато и не очень понятно. Понятно только то, что «серебро» блестит так же, как и «золото», только иначе, но ничем не хуже. При этом сам Кондаков раздает деятелям русской культуры свои оценки, как чаевые, налево – направо... И все декаденты, понятно, оказываются у него «великими». А Ленину, и Горькому достаются только колотушки. Но тут интересно посмотреть, как они сами себя оценивали. И что писали про себя и про этот самый «век». Здесь нужно попросить прощения у читателя за довольно длинные выписки. Но зато нас никто не сможет упрекнуть в том, что это *мы так считаем*. Вот что пишет, например, об этом времени, – с 1908 по 1912 гг., – Корней Чуковский.

«Обычно, – пишет Чуковский, – вспоминая об этом, говорят о правительственном терроре, о столыпинских виселицах, о разгуле черной сотни и т.д. Все это так. Но к этому нужно прибавить страшную болезнь вроде чумы или оспы, которой заболели тогда тысячи русских людей. Болезнь называлась: опошление, загнивание души, ибо наряду с политической реакцией свирепствовала в ту пору психическая; она отравила умы и чудовищно искалечила нравы. Тяжелее всего поразила она так называемых «культурных людей» – тех самых, кого в девятьсот пятом году взметнуло кверху революционной волной, а теперь бросило в глубь обывательщины – к “мелким помыслам, мелким страстям”. Никогда еще обширные слои интеллигенции не были так оторваны от народных интересов и нужд:

Отбой, отбой!

Окончен бой! –

На все лады повторяли они про революцию девятьсот пятого года» [6, с. 386].

И еще одно свидетельство современника. Это и современник, и очевидец того, что представляла собой эта «культура», автор «Хождения по мукам» Алексей Толстой: «Петербург жил бурливо-холодной, пресыщенной,

полуночной жизнью <...> В последнее десятилетие с невероятной быстротой создавались грандиозные предприятия. Возникали, как из воздуха, миллионные состояния. Из хрусталя и цемента строились банки, мюзик-холлы, скетинги, великолепные кабаки, где люди оглушались музыкой, отражением зеркал, полуобнаженными женщинами, светом, шампанским. Спешно открывались игорные клубы, дома свиданий, театры, кинематографы, лунальные парки. Инженеры и капиталисты работали над проектом постройки новой, невиданной еще роскоши столицы, неподалеку от Петербурга, на необитаемом острове.

В городе была эпидемия самоубийств. Залы суда наполнялись толпами истерических женщин, жадно внимающих кровавым и возбуждающим процессам. Все было доступно – роскошь и женщины. Разврат проникал всюду, им был, как заразой, поражен дворец <...> Дух разрушения был во всем, пропитывал смертельным ядом и грандиозные биржевые махинации знаменитого Сашки Сакельмана, и мрачную злобу рабочего на сталелитейном заводе, и вывихнутые мечты модной поэтессы, сидящей в пятом часу утра в артистическом подвале “Красные бубенцы”, – и даже те, кому нужно было бороться с этим разрушением, сами того не понимая, делали все, чтобы усилить его и обострить.

То было время, когда любовь, чувства и добрые, и здоровые считались пошлостью и пережитком; никто не любил, но все жаждали и, как отравленные, припадали ко всему острому, раздрающему внутренности.

Девушки скрывали свою невинность, супруги – верность. Разрушение считалось хорошим вкусом, неврастения – признаком утонченности. Этому учили модные писатели, возникавшие в один сезон из небытия. Люди выдумывали себе пороки и извращения, лишь бы не прослыть пресными.

Таков был Петербург в 1914 году» [5].

А вот снова Корней Чуковский: «Начались павальные самоубийства: что ни день в одном лишь Петербурге люди стали десятками вешаться, стреляться, топиться, и это сделалось бытовым, заурядным явлением, ежедневной рубрикой газет. Смерть оказалась излюбленной темой тогдашних повестей и романов, ее воспевали в восторженных гимнах, из нее создавали культ. Наряду с этим – как проявление того же отрыва от идеалов “гражданственности” – небывалый расцвет порнографии, повышенный интерес к эротическим, сексуальным сюжетам:

“Проклятые” вопросы,

Как дым от папиросы,

Рассеялись во мгле.

Пришла проблема Пола,
Румяная Фефёла,
И ржет навеселе» [6, с. 386–387].

Такое состояние общества не могло не отразиться в «творчестве» всякого рода писателей того времени. «Вот откуда, – писал Иван Ильин, – у большинства этих писателей неудержимая склонность уходить в сферу эротики и половых проблем – и выкручивать из этой сферы такие проблемы и такие решения, которые дышат смуту духа и соблазнами для души. Стихия религии и стихия пола смешиваются тогда и срачиваются друг с другом; начинается повышенное любопытство ко всем уклонениям и извращениям в этой области, причем обычно каждый пытается вратить в религию или превратить в религию то из этих уклонений, которое ему лично наиболее близко. Тогда начинается злоупотребление святым, совлечение священного и возвеличение низменного; люди играют бездну и не чувствуют, сколь они во власти соблазна и сколь они близки к гибели; сгущается атмосфера соблазнительной пошлости; загнившая влага страстей выходит из берегов, разливается по низам и образует духовное болото» [2, с. 144].

Вот в это духовное болото и бухнулся «серебряный век». А нам говорят, как хорошо он блестит.

А вот как отразился этот «век» в поэзии Зинаиды Гиппиус:

«Страшное, грубое, липкое, грязное.

Жестко-тупое, всегда безобразное,

Медленно рвущее, мелко-нечестное,

Скользкое, стыдное, низкое, тесное,

Явно-довольное, тайно-блудливое,

Плоско-смешное и тошно-трусливое,

Вязко, болотно и тинно застойное,

Жизни и смерти равно недостойное,

Рабское, хамское, гнойное, черное,

Изредка серое, в сером упорное,

Вечно лежачее, дьявольски-косное,

Глупое, сохлое, сонное, злостное,

Трупно-холодное, жалко ничтожное,

Непереносное, ложное, ложное.

Но жалоб не надо, что радости в плаче?

Мы знаем, мы знаем: все будет иначе. [Цит. по: 3, с. 116].

А.Ф. Лосев характеризует это следующим образом: «Это – лик всякого позитивизма, какими бы научными, логическими, феноменологическими и

философскими доводами он ни пользовался» [3, с. 116]. Нет, это не позитивизм, это лик, в котором, как говорил поэт, *отразился век и современный человек*. «Серебряный век» русской культуры – это «Закат Запада». Это закат, который докатился и до России, прежде всего, до Петербурга. И хотя Освальд Шпенглер считал, что «русско-сибирская» культура еще только рождающаяся культура, которая не стала «цивилизацией», это верно, может быть, только для Сибири. Но в Петербурге тех лет мы имеем уже совершенно зрелую «цивилизацию», даже перезревшую, готовую упасть, как перезревшая груша. И то, что случилось с ней в 1917 году, и есть то самое падение перезревшего плода, эту «грушу» только немножко потрясли, и с нее посыпалось. А нам говорят, что «большевики» во всем виноваты: прервали такой замечательный расцвет...

А вот как характеризует «позитивизм» Зинаиды Гиппиус Иван Ильин: «Зинаида Николаевна Мережковская, урожденная Гиппиус, сама известная писательница; она пишет стихи, рассказы, публицистические статьи, мемуары и особенно литературную критику под псевдонимом “Антон Крайний”, критику, достойную такого псевдонима по угловатой резкости, нелюбезности и некоторой храброй пустоте суждений и оценок. То, что она создает, почти всегда сухо, выдуманно, сочинено, выдержано в законченном умственно-диалектическом холоде и уже в силу одного этого отличается образцовой бесплодностью – в смысле ума, сердца и духа» [2, с. 137].

Говорят: муж и жена – одна сатана. То было о «жене». А вот что пишет Ильин о «муже»: «В течение всей своей жизни Мережковский пишет много, очень много; достаточно сказать, что 23 года тому назад, в 1911 году, его сочинения составляли 16 томов; думаю, что теперь их наберется от 30 до 40 томов, и притом не книжек, а чуть ли не фолиантов. Более половины того, что он написал, относится к *философской публицистике*, обыкновенно беспредметно-темпераментной и парадоксальной – в духе В.В. Розанова, Бердяева, Булгакова и всей этой школы; и затем к *литературно-художественной критике*, где нельзя найти ни глубоких прозрений, ни обоснованных художественных приговоров, но сквозь все взволнованное многословие иногда звучат верные и подчас даже сильные отвлеченно-схематические мысли» [2, с. 138–139].

Заметьте, это пишет не какой-нибудь «большевик», как сейчас принято выражаться, а человек, враждебно отнесшийся к Революции и к Советской власти. Сейчас, когда в адрес и той, и другой со всех сторон несутся проклятия, это дорогого стоит. Ведь сейчас это все пытаются поднять, если не Мережковского и Гиппиус, то, во всяком случае, и сексуально

озабоченного Василия Розанова, и Булгакова, а уж о Бердяеве я не говорю: в свое время я даже слышал о негласном указании агитпропа ЦК Бердяева только хвалить и ни в коем случае не критиковать, потому что он «христианский» философ. Он, «великий русский философ XX в.», по словам Кондакова, впервые предложил и обосновал понятие «русского духовно-культурного ренессанса» [4, с. 154]. Кстати, при жизни Бердяева никто не считал «великим». «Великим» он стал именно тогда, когда стало необходимым приподнять «русский духовно-культурный ренессанс», чтобы опустить то, что за этим последовало. Сам же Бердяев писал об «упадочничестве» в русской культуре, – какой же тут «ренессанс». Впрочем, у Бердяева, как и в Библии, можно найти все. Ну, а что такое «русское духовно-культурное» возрождение, именно об этом у нас и идет речь.

О «христианстве» Мережковского хорошо пишет опять же Иван Ильин. Пройдя ряд доктрин, уже через несколько лет Мережковский оказался «пламенным и буйным *символистом*», «все это в духе Фридриха Ницше, ход мыслей которого Мережковский пытался усвоить целиком, вплоть до аморализма». «И вдруг Мережковский оказался *религиозным мыслителем*, и притом в такой форме: он пытался сочетать и примирить греческое православие с самодержавным монархизмом» [4, с. 141–142].

«Греческое православие» с монархизмом чего же примирять: православное христианство и пришло к нам из императорской Византии, а потому оно вполне адекватно самодержавной власти. Более интересна помесь христианства с нищенством. А это не только Мережковский, это и Лев Шестов, и Бердяев, которые друг друга уличали в нищенстве. Ну, а куда же без него: ведь даже Горький с его критикой мещанства был до некоторой степени нищенцем. Но вот как быть с христианством? Как примирить Христа с Антихристом, – вот в чем вопрос.

Ильин тоже смешивает грешное с праведным, когда пишет о «большевизме». Давая в целом исчерпывающую характеристику всей писательской братии того времени, он заключает: «Я не могу останавливаться долее на этой болотной атмосфере. Мне достаточно сказать, что в предреволюционной России это была атмосфера *духовного* соблазна до революционного соблазна, атмосфера *духовного* большевизма, предшествовавшая и подготавливавшая социально-политический большевизм» [2, с. 144].

Верно здесь только то, что деморализация интеллигенции в предреволюционной России действительно подготовила революцию. Но это верно так же, как то, что ее подготовила распутищина, бездарность

последнего русского царя и т.п. Назвал бы Ильин хотя бы одного «духовного большевика», который стал потом «социально-политическим» большевиком. А так все это остается голыми словами.

И еще. Как говорят в народе, от добра добра не ищут. Вот, например, как писал о Великой Французской революции конца XVIII в. и просветителях, ее подготовивших, Георг Вильгельм Фридрих Гегель: «Нам легко делать упреки французам за их нападки на религию и государство; нужно представить себе картину ужасного состояния общества, бедственности, подлости, царивших во Франции, чтобы понять заслугу этих философов» [1, с. 447]. Никакой революции не предшествовал расцвет культуры. И этот закон истории понимал не только Гегель. Почти все нормальные люди видят в упадке культуры, в упадке нравов предвестие радикальных перемен в обществе. И поэтому декаденты это тоже чувствовали. Мережковский такое предчувствие революции назвал «Грядущим хамом». А Маяковский в своей поэме «Облако в штанах» писал: «В терновом венце революции грядет 16-й год». Маяковский ошибся на каких-то два-три месяца. Но он приветствовал революцию, прежде всего, как искупление грехов старого мира, которых накопилось столько, что никакими молитвами и покаяниями замолить их было уже невозможно.

Россия, как и «Вавилонская блудница», Рим, должна была погибнуть под тяжестью своих грехов. Погибнуть, чтобы возродиться. Но возрождение может наступить только после искупления, хотя это уже тема, выходящая за пределы нашего замысла. Было падение, было искупление. Сейчас мы снова пали. И если посмотреть внимательнее, то можно заметить, что у нас снова «серебряный век». Только вместо Сашки Сакельмана мы имеем Романа Абрамовича, а на место Бердяева пришла целая толпа «христианских философов», которые призывают народ к «покаянию» за то, что укукошили «божьего помазанника», помазанного кровью защитников Порт-Артура, лежащих на сопках Манчжурии, и солдат Первой мировой. А «кровавое воскресенье» стараются вовсе не вспоминать.

Мы проваливаемся все глубже в декадентское болото и в первобытное варварство. И, наверное, уже провалились: система образования, которая и должна производить культурных людей, разваливается на наших глазах. Ведь теперь даже талантливые некогда артисты непотребно ломаются на потеху невзыскательной публики. Классики Островский и Чехов опущены до уровня кабака. Выпускники средней школы не знают истории своего народа и своего государства. Особенно плохо обстоит с историей. Были в своё время Е. Тарле и А. Манфред, И. Гревс и Б. Рыбаков. Кто сейчас

назовет хотя бы одного настоящего историка, который, вопреки известному завету, хотя бы не мудрствовал лукаво, т.е. попросту не врал. А сегодня один из «историков», больше похожий на приказчика из парфюмерной лавки, самозабвенно врет в программе «Академия» по каналу «Культура», будто царь всегда был хороший и никогда народ не обижал, зато народ всегда был плохой и неблагодарный... Вот такая история.

Историки культуры часто пишут не историю культуры, а, как бы это сказать поделкатнее, свои измышлизмы по поводу истории культуры. Вот, и И.В. Кондаков в упомянутой уже книге, вместо изложения содержания произведений русских писателей, мыслителей, философов и т.п. – дает оценки этих произведений и их авторов, кто «хороший», а кто «плохой». Ленин, например, «плохой». И это понятно: так сейчас принято считать, хотя непонятно, в чем вред его идей для судеб русской культуры. А ведь Ленин спасал русскую культуру от нашествия пролеткультовцев. И что такое Пролеткульт, хотя он и упоминается у Кондакова, совершенно неясно. А почему Белинский, Добролюбов, Чернышевский, Герцен «плохие»? Ответ может быть только один – все они принадлежат к демократической традиции в русской культуре. Ну, тогда так и скажи: вредные эти люди, потому что подрывали «устои», боролись за освобождение крестьян, против деспотизма, против тупости и невежества царских чиновников.

В рассуждениях Кондакова о русской интеллигенции практически не затрагивается вопрос об отношении интеллигенции к народу, хотя тема «интеллигенции» присутствует постоянно. Не зря, видимо, он обходит стороной «народника», мужицкого демократа Льва Толстого. Понятно, что, кроме интеллигенции, в обществе существуют крестьяне, которые пахут землю, рабочие, которые трудятся на фабриках, конторские служащие, которые служат своим хозяевам, приказчики в лавках и т.д. Кондаков сочувственно цитирует диссидента и «философа» В.Ф. Кормера: «Проблема интеллигенции: – ключевая в русской истории <...> Представляется, что значение интеллигенции упало как будто после 17-го года. Но это ошибочное мнение. Оно злонамеренно насаждается властью, подхватывается чернью и частично поддерживается самой интеллигенцией, чтобы снять с себя ответственность за происшедшее...» [4, с. 216].

В ответ на рассказы об интеллигенции и ее отношении к Советской власти, я обычно напоминаю о том, как и когда появились такие имена, как Октябрина, Сталина, Вил (Владимир Ильич Ленин), Маузер (знакомили меня когда-то с человеком с таким именем), Побиск (был такой довольно известный человек, имя которого, как он сам объяснял, означает «поколение

борцов и строителей коммунизма», а фамилия у него была Кузнецов). А сколько было всяких Генрихов: и Генрих Батишев, и Генрих Волков, и другие Генрихи. А мой покойный друг и учитель Эвальд Васильевич Ильенков на вопрос, почему «Эвальд», ответил очень просто: этого имени нет в православных святцах, значит некрещеный.

Все эти имена дали своим детям крестьяне? Рабочие от станка? Нет, это учителя и инженеры, врачи и физики. Причем не из новых, из рабфаковцев, а из старых, дореволюционных. И есть мнение, что от революции выиграла, прежде всего, низовая интеллигенция: она была призвана к творчеству нового, передового. А что всего дороже для творческого человека? Конечно, это свобода творить.

Но, самое главное, Кондакова, видимо, не покорило словечко «чернь» у диссидента-«философа» Кормера. А меня более чем покорило, потому что я сам из этой самой «черни». В моем роду даже раскулаченных не было, все так себе, середнячки. И уже поэтому он мой личный враг. Вообще, всю интеллигенцию можно разделить на две части. Для одной, как для Гриши Добросклонова, «доля народа, счастье его, свет и свобода прежде всего». И есть другая часть, для которой весь этот народ – «чернь». Но если брать советский период, то это презрительное словечко появилось только в годы хрущевской «оттепели», у так называемых «шестидесятников», хотя, понятно, не у всех, тут тоже были самые разные люди. Во всяком случае, у такого человека, как Ильенков, который тоже в некотором роде «шестидесятник», сказать такое никогда бы язык не повернулся. Или, как одна певица презрительно выговаривала «гегемону», который «не любил» русский романс. Любил, или не любил, это еще вопрос, а вот гадость сказать про этого «гегемона» в некоторых «интеллигентских» кругах считается хорошим тоном.

Лучшие представители интеллигенции не отрывались от народа и разделяли его судьбу и в радости, и в горе. А Кондаков называет это, вслед за Кормером, «легковерием и легкомыслием». «То это Блок, – это уже сам Кондаков, – Блок, поверивший большевикам, то Маяковский пришел в Смольный (“моя революция”), то Горький явился из своей добровольной эмиграции на зов Сталина, то Пастернак воскликнул: “Ты рядом, даль социализма!” А Серафимович, Демьян Бедный, Фурманов, Фадеев, Алексей Толстой, Шолохов, Федин и т.д. и т.п. – те и вовсе верой и правдой служили советской власти, большевикам, и не за страх (хотя и это было, пожалуй, у каждого!), а за совесть. А Д. Шостакович, а Вс. Мейерхольд, а С.

Эйзенштейн – живое воплощение “двойного сознания” советской интеллигенции...» [4, с. 220].

Это какой-то фрейдистский догматизм: каждый мальчик обязательно хочет убить своего отца и жениться на своей матери! Все советские писатели – люди с «раздвоенным сознанием»! Причем именно *все*, огулом. Кондаков здесь даже не пытается рассматривать «персональное дело» каждого. И уж совершенно даже не пытается анализировать существо дела, т.е. собственно художественное творчество. Например, «Железный поток» Серафимовича. Легендарный Ковтюх – Кожух: «Идти и идти! Не останавливаться!». Белые нападают с тыла, – не останавливаться. Немецкий крейсер бьет из главного калибра по людям, по обозу, по женщинам с детьми, – не останавливаться! Идти и идти...

И где там «раздвоение личности»? Фадеев – «Разгром». Левинсон: люди не хотят жить по-старому! Категорический императив Революции. Чего же хныкать? Назад пути нет. Метелица. Мы же помним его с детских лет. На этом воспитывалось целое поколение советских людей, которые пошли на войну и... победили. Бисмарк говорил, что при Садовой победил немецкий учитель. Под Москвой и под Сталинградом победил советский учитель. А вот в Чечне советский учитель уже проиграл, потому что это был не тот учитель, не та литература, не та культура...

А Эйзенштейн? «Броненосец Потемкин» – шедевр мирового киноискусства, обошел весь мир. И зрители в Германии говорили, что, посмотрев этот фильм, они ощутили себя народом, а не бессмысленной толпой. Где же здесь «двойное сознание»? Покажите! Может быть, Кондаков скажет, что матросов червивым мясом не кормили и по зубам не били? Наврал все Эйзенштейн. Нет, великое искусство потому и великое, что оно не врет. Врут ваши нынешние фиглярствующие артисты, спекулируя на человеческой низости, врет самый ползучий из Михалковых, хотя артист изрядный, даже талантливый. Но в искусстве важен не только талант, важна честность, верность правде жизни, а она отнюдь не ниже пояса, как ее трактуют нынешние юмористы с эстрады.

Нет, ничего не показывает наш «историк». Ведь история – наука *факта*, а не вымысла. А здесь история подменяется психоанализом и «антропологией». Вот послушайте обвинительное заключение по делу о «раздвоении личности» русской (советской) интеллигенции: «Но не одно двоесмыслие, лицемерие, прислуживание режиму видим мы сегодня в “двойном сознании” русской интеллигенции, стремившейся соединить в вечном компромиссе вольнодумство и оппозиционность с лояльностью и

восторгом (от того, что власть обращает свое высочайшее внимание на творцов культуры). В этой *гибкости, приспособляемости к невыносимым* – в политическом, духовном, нравственном отношении – *условиям творчества* заключалась тайна *выживания* русской культуры – вопреки ее невозможности и не востребованности» [4, с. 220–221].

Что «невозможен» и «не востребован»? Книги русских, советских и зарубежных писателей расходились сотысячными тиражами. В кинотеатрах стояли огромные очереди за билетами. Весь народ распевал «Орёл степной, казак лихой...». Песни советских композиторов становились народными. Недавно возник вопрос: песня «Ты ждешь Лизавета от мужа привета...» из фильма «Александр Пархоменко», – это народная песня или сочиненная специально для фильма. Я всегда думал, что она народная. А вот ошибочка вышла, ее сочинил советский композитор Н. Богословский. А вы говорите о «невозможности» и «не востребованности».

Есть в логике железное правило: нельзя обобщать по частному случаю. А если мы говорим, что все советские деятели культуры были «прислужниками» режима, то отсюда необходимо следует, что и автор этого обобщения прислужник. Вопрос только, какого режима. Так что, как говорил товарищ Гегель, абстрактной истины нет, истина всегда конкретна. Ну, вот и мы дошли, наконец, до конкретного и персонального дела ... Алексея Максимовича Горького. Однако речь опять-таки идет не о творчестве пролетарского писателя, не о его «Детстве», «Юности», «В людях», не о «Челкаше» и «Старухе Изергиль», не о его замечательных пьесах, а опять-таки о «раздвоениях», хотя «раздвоениями» страдал герой его романа «Жизнь Клима Самгина». И Алексей Максимович прекрасно показал эти «раздвоения». И вот об этих «раздвоениях» интересно было бы поговорить. Тем более, что роман-то в определенном отношении автобиографический.

«У читателя, – пишет Кондаков, – привыкшего к однозначности, почти неизбежно появятся вопросы: когда же Горький искренен? Где же истинный Горький? В самом деле, трудно свыкнуться с мыслью, что Горький правдив, и когда воспеваает революцию (“Песня о буревестнике”), и когда обличает ее (“Несвоевременные мысли”), и когда проклиная интеллигенцию (“Заметки о мешанстве”), и когда видит в ней “первейшую, по качеству, производительную силу”» [4, с. 221].

Это, может быть, в последнее время нас приучили к «однозначности». Но когда *нас* учили, то мы знали, что один и тот же человек может быть и великим художником, «матерым человекишем», и юродствующим христианином, который никого не ест, а кушает одни только рисовые

котлетки, и учит подставлять правую щеку, когда тебя ударили по левой. Ведь мы-то диалектику учили и по Гегелю. И Гегель, вот вам тоже пример, был вполне искренен и тогда, когда считал, что всякая общественная форма должна быть заменена другой, более совершенной, и тогда, когда выступал как «некритический позитивист», как апологет королевско-прусского сословного государства. Такое бывает, и важно понимать те *основания*, которые позволяют или побуждают человека быть и тем, и другим. Ведь это не от слабости ума, а от силы.

Вот и Горький такой, тем более, что жизнь у него была не сладкая. А Кондаков нас поучает, что «Горький противоречив и всякая попытка представить его как художника или мыслителя в какой-то одной роли неизбежно “выпрямляет” его творческий путь, искажает его облик» [4, с. 221]. Так и покажите разные «роли» Горького и как художника, и как мыслителя. Однако о художнике Горьком Кондаков опять-таки ничего не говорит, а вот о «мыслителе» говорит. «Поистине громом среди ясного неба, — пишет Кондаков, — прозвучало появление в печати — уже в годы “перестройки”, пожалуй, даже к концу ее, — забытой книги Горького “Несвоевременные мысли”, остававшейся более семидесяти лет советской власти под строжайшем запретом, — книги, содержащей его “заметки о революции и культуре 1917 — 1918 гг.”. Такое возвращение Горького оказалось на редкость своевременным» [4, с. 221].

Да уж, как говорится, дорого яичко ко христову дню. Только что это за «христов день». И, самое главное, Кондаков нисколько не сомневается в искренности Горького, когда тот обличает Ленина и большевиков за меры, которые были приняты против разнузданности, анархии, бандитизма и интеллигентской истерики. А Горький считал, что это борьба с интеллигенцией.

Кондаков пишет, что Горький под именем «мещанства» обличал интеллигенцию. Это Ленин считал, что дух мещанства проник и в интеллигенцию. Что касается Горького, то кто как не он знал, что такое мещанство и с действительной интеллигенцией его не путал. Посмотрите его пьесу «Мещане». Где там «интеллигенция»? Единственный интеллигентный человек — машинист Нил. А уж главный герой там мещанин не только по духу, но и по паспорту. Такого сословия, как интеллигенция, в России, как и во всем мире, никогда не было.

Русская интеллигенция формировалась из разных сословий. Из духовенства, как Чернышевский, бывший семинарист, из служилого дворянства, как сын военного лекаря Белинский, из обедневшего дворянства,

иногда из крестьян и из мещан. Но *духом* мещанства могут заражаться даже представители рабочего класса, как это случилось с известным Присыпкиным, бывшим рабочим, бывшим партийцем, «ныне женихом», как он характеризуется у Маяковского. А Кондакову все время хочется превратить «интеллигенцию» в сословие со своим корпоративным духом, со своими привилегиями и со своим кодексом чести. Но единственный пункт кодекса чести настоящего интеллигента — служить своему народу. А те «интеллигенты», которые служат не народу, а хозяевам этой жизни, в том числе и новым хозяевам, должны называться так, как их и назвал Ленин.

Именно отношение к народу, к демократии, в первую очередь, характеризует творца культуры. С кем вы, мастера культуры, — вот вопрос, на который необходимо дать честный ответ. И Лев Толстой — мужичкий демократ не в своей философии, а в своих «Казаках», в «Хаджи Мурате», в «Войне и мире» и в «Воскресении». И Горький в своей «философии» мог давать петуха. Тем более что философию он не изучал, как Пастернак в Германии, из которой тот привез «учености плоды» и «вольнолюбивые мечты». Но Горький очень хорошо знал, что такое мещанство, потому что сам из него вышел. И мужичков знал, которые отбили ему легкие, отчего взялась чахотка, которую он лечил на Капри. Вот почему он и возражал Ленину: с таким диким народом, а это 80% населения России, какой может быть социализм? В этом отдавал себе отчет и Ленин. У Ленина и у Горького этот «дикий народ» был общим врагом. Но Горький хотел одолеть его при помощи «интеллигенции», — запоздалая просветительская иллюзия, — а Ленин на такую «интеллигенцию» не очень рассчитывал. Хотя это не значит, что Ленин ее, интеллигенцию, вообще презирал. Горького он очень даже уважал, как и тот продолжал с ним поддерживать дружеские отношения: в существенном они были «одной крови». Во всяком случае, их объединяла общая ненависть к мещанству, которое Кондаков пытается обелить, выдав за «интеллигенцию». Нет, как говорят в народе, черного кобеля не отмоешь добела.

Ленин не отрицал значения культурной работы. И даже выдвигал ее на первое место. Но эту работу он видел не в проповеди безграмотному народу толстовского «непротивления» и не в стихах барышням в альбомчик, и не в создании какой-то особой «пролетарской культуры», как этого хотел его оппонент Богданов со своим Пролеткультом. Он видел задачу этой работы в ликвидации неграмотности, внедрении правильного севооборота и в том, чтобы женщины выкармливали своих грудных детей не из рожка жвачкой из хлеба, а молоком из бутылочки с резиновой соской. «Лучших сосок в мире

нет, готов сосать до старости лет!». И когда братья по цеху упрекали Маяковского за такую рекламу, то он им говорил об антисанитарии, в которой крестьянки растят своих детей.

Маяковский шел по ленинскому пути, за что его и травил «интеллигенция». А Кондаков пишет: «Борьба политики с культурой в русской революции» [4, с. 228]. Имеется в виду «вытеснение культуры – политикой» [4, с. 234]. А чем он вытесняет культуру? – Тоже политикой. Это именно политика вытравливания последних остатков той великой культуры, которую создавали Вс. Иванов и А. Серафимович, Вс. Пудовкин и С.Эйзенштейн, Вера Мухина и С. Коненков, В. Маяковский и А. Твардовский, П. Корин и К. Юон... Да разве здесь всех перечислишь. И никакого культурного потенциала у нас не будет до тех пор, пока мы отказываемся от этого наследства.

1. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. СПб., 1994.
2. Ильин И.А. Одинокий художник. Статьи, речи, лекции. М., 1993.
3. Лосев А.Ф. Философия, мифология, культура. М., Политиздат, 1991.
4. Кондаков И.В. Введение в историю русской культуры (Теоретический очерк). М., 1994.
5. Толстой А.Н. Хождение по мукам. Книга первая. Сестры. М., 1976.
6. Чуковский К. Современники. Портреты и этюды. М., 1962.

Виктория Мороз, Светлана Рымарович (Курск)

КОНЦЕПЦИЯ ЦЕЛОСТНОГО МИРОПОНИМАНИЯ В. В. НАЛИМОВА

Творчество нашего современника, математика и философа Василия Васильевича Налимова (1910-1997) посвящено теме истолкования мира с позиции синтетической мудрости человечества. Все его работы объединяет одна важная мысль о том, что знание человека раздроблено на множество отдельных дисциплин, и это является причиной бессилия науки найти творческие решения глобальных проблем, с которыми столкнулось человечество. Стремление вернуть знанию утраченную целостность, как целесмысл учения Налимова, сближает его с мыслителями, олицетворяющими линию «положительного» взаимодействия философии и математики, от Пифагора до Флоренского и Лосева.

В соответствии с исходной установкой целостного миропонимания, включающего синтез мистического и рационалистического начал,

В.В. Налимов рассматривал Мир в двух проявлениях: как Тайну и как Текст (характеризующийся дискретной и континуальной составляющей). Устремленность к соприкосновению с Тайной, т.е. сохранение сакрального отношения к Миру, мыслитель считал оплодотворяющим началом в развитии культуры: «наука, в ее познавательной устремленности, оказывается направленной (и в этом ее парадокс) не только на познание мира, сколько на расширение и углубление незнания его» [1, с. 254]. Очевидно сходство позиции Налимова с мироощущением Флоренского («в мире есть неведомое <...> познать мир именно как неведомый, не нарушая его тайны, но – подглядывая за ней» [5, с. 153-158]) и с концепцией «ученого незнания» Николая Кузанского. Тайна по своей сущности не схватываема, к ней можно только прикоснуться, однако это прикосновение рождает в душе осознание непостижимого величия Мира и преображает человека, расширяя горизонты его мировосприятия и раскрывая его творческие потенции.

С другой стороны, Мир проявляется как Текст, и весь эволюционирующий Мир Налимов рассматривает как множество текстов. Размышляя над «вечным» вопросом философии (материя–сознание), мыслитель предлагает оригинальную модель неразрывной связи материи и сознания, основанную на идее вездесущности смыслов. В центре его понимания – особое толкование смысла, обретающего в его концепции не логический, а онтологический статус, природа которого не дискретна, а континуальна.

Проявленность смыслов в дискретных языковых единицах носит размытый вероятностный характер. Смыслы существуют изначально, подобно фундаментальным физическим константам, не будучи созданными, как особый вид реальности – семантической; таким образом, сознание и материя – различные проявления этой единой реальности. В новых непривычных предикатах (смыслы «спрессованы», «размыты», «спонтанны», «непредсказуемы», «распаковываются», «взвешиваются», «распределяются») мыслитель раскрывает глубинные качества смыслов, скрытых в архетипах нашего сознания. В данном контексте В.В. Налимов развивает идею смыслового континуума, которая перекликается с теорией К.Г. Юнга о коллективном бессознательном и позволяет говорить о существовании поля смыслов, которое связано с физическими полями.

По мнению Налимова, возникает «надежда на возможность построения в будущем сверхединой теории поля, объединяющей оба мира – физический и семантический» [1, с. 263]. Налимов видел явную аналогию между спонтанным порождением новых текстов и спонтанными

флюктуациями физического вакуума, порождающего различные физические миры, как это описывается, например, в теории инфляционной Вселенной, широко признанной в современной космологии.

Основной проблемой философии В.В. Налимов считал выяснение того, как через человека – в его бытии в мире, в культуре – раскрываются смыслы, «распакованные через тексты». Ответ он связывал с решением проблемы сознания. Сознание спонтанно по самой своей природе и тоже может рассматриваться как некий текст (система ценностей, предпочтений). Оно не капсулировано только в мозге, но, обладая трансцендентальной природой, связано с Космическим сознанием. На этом космическом уровне происходит спонтанное порождение импульсов, несущих творческую искру. Природа сознания в этой системе представлений имеет многоуровневую структуру.

В.В. Налимов предлагает следующую картографию сознания: (1) уровень логического мышления; (2) уровень предмышления; (3) «подвалы» сознания; (4) физическое тело; (5) метасознание; (6) космическое сознание [2, с. 127-128]. Введение уровня (2) как уровня творческой активности, играющего в функционировании сознания существенную роль, на котором вырабатываются исходные предпосылки, базовые для собственно логического мышления – принципиально новый момент в концепции мыслителя. Именно исследуя этот уровень, Налимов разрабатывает вероятностно ориентированную теорию сознания, представляющую собой аксиоматическую систему, построенную на обращении к формуле Бейеса, хорошо известную в математической статистике.

Бейесовская логика в описанной картографии сознания действует на уровне (2), будучи поддерживаема соответственно уровнями (3) и (4). Вновь возникшая система смыслов передается на уровень (1), где, огрубляясь, обращается в систему атомарных смыслов, над которыми производятся операции аристотелевой логики. Уровень (3) в данной модели связан с уровнем (6), т.е. нижним слоем космического сознания.

Строя и обосновывая вероятностную модель порождения смыслов как наиболее подходящую для интерпретации космически универсального феномена сознания, Налимов показывает, как возможно использование математических моделей в раскрытии философской мысли, тем самым демонстрируя ярчайший образец философско-математического синтеза. Остановимся подробнее на этой модели, раскрывающей действие вероятностной, бейесовской логики на уровне предмышления.

«Математизировать какую-либо область знания, – пишет В.В. Налимов, – это значит: (1) выбрать некоторые математические структуры;

(2) связать с ними некоторые содержательные предпосылки, относящиеся к объекту моделирования; (3) придать структурам, обогащенным дополнительными предпосылками, статус образа» [3, с. 8]. В строящейся концепции выбирается соответственно: (1) линейный континуум Кантора (т.е. множество всех действительных чисел, упорядоченных по их возрастанию); полагается, что на этом континууме изначально упорядочены все возможные смыслы; (2) предложенный выше образ рассматривается как семантический вакуум – в нем все есть, но ничто не проявлено; (3) полагается, что проявленность семантического континуума, т.е. превращение его в текст, осуществляется тогда, когда на нем появляется функция $p(\mu)$, задающая плотность вероятности, – это значит, что различным участкам континуума придется различная мера; (4) изменение смысла текста – его новое прочтение – это появление в некой новой ситуации у фильтра $p(y)$, мультипликативно взаимодействующего с исходной функцией:

$p(\mu/y) = k p(\mu) p(y/\mu)$ (это и есть известная в теории вероятностей формула Бейеса).

Так как принятая аксиоматика опирается на представление о континуум–множестве, не имеющем пустых мест, открывается неразрывная целостность смыслов. Строгое математическое представление о непрерывности континуума поддерживает такое понимание смыслов – их плотность упакованности не позволяет рассекать смежные, но совершенно отделенные друг от друга семантические единицы.

Налимов подчеркивает, что вероятностная логика диалектична в широком смысле: она легко справляется с исключаящими друг друга смыслами – им может просто придаваться разный вес; в ней нет сильной дизъюнкции, язык оказывается свободным от закона исключенного третьего, соответственно он свободен от жесткого разграничения истинности и ложности.

Вероятностная логика функционирует на уровне предмышления. Функция $p(\mu/y)$, возникшая в ситуации y , редуцируется, резко огрубляясь, к дискретам – семантическим атомам – и передается на уровень логического (аристотелева) мышления. Ответственным за логическое переосмысление текста оказывается акт спонтанного появления фильтра $p(y/\mu)$. Таким образом, согласно предлагаемой концепции, понимание текста не только является личностным, но и происходит спонтанно, свидетельствуя о том, что внутри сознания происходит процесс самоорганизации. Следовательно, сознание есть феномен, задающий для нас образ самоорганизации.

В концепции В.В. Налимова математическая модель раскрывает вовсе не формализованную сторону явления, как обычно это происходит в естественных науках, статистике или социологии, а содержательную сторону, тем самым математические понятия приобретают статус философских категорий.

Налимов показывает, что вероятностная логика, задаваемая байесовским силлогизмом, дает возможность осмыслить процесс понимания текстов и природу понимания людьми друг друга при общении на языке, не имеющем точечных (атомарных) смыслов. В системе байесовской логики, отвечающей глубинному мышлению, многие философские проблемы (творческий процесс, биологический эволюционизм, личность, свобода воли и даже состояние нирваны) раскрываются более отчетливо, чем в привычной нам системе логических построений [См. подробнее: 3, с. 9-10; 2, с. 126].

Очевидно, концепция Налимова продолжает пифагорейско-платоническую традицию понимания взаимосвязи философии и математики и в целом является своеобразным сплавом различных мировоззренческих идей, как западных (Пифагор, Платон, Плотин, Юнг, Хайдеггер, Гадамер и др.), так и восточных (даосизм, буддизм). В книге «Спонтанность сознания» автор резюмировал, что «не сделал ничего нового, а только изложил Платона на языке вероятностных представлений» [4, с. 285]. Однако стоит отметить, что по сравнению с мыслителями древности Налимов существенно углубляет числовое видение мира, придавая ему большую динамичность. Если у Платона знание – это только воспоминание идей, то здесь оно выступает как творческая распаковка смыслового континуума, которая каждый раз может быть различной. В нашем понимании изначально существуют не готовые идеи, а только смыслы – ипостаси, аморфные по своей природе. Чтобы возникли новые идеи, нужно, чтобы смыслы были как-то распакованы, а затем логически осмыслены на первом уровне предложенной схемы сознания.

1. Налимов В. В. В поисках иных смыслов. – М., 1993.
2. Налимов В. В. Вселенная смыслов (интервью) // Общественные науки и современность. – М., 1995. – № 3.
3. Налимов В. В. Как возможна математизация философии // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. – М., 1991.
4. Налимов В. В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. – М., 1989.
5. Флоренский. П. А. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. – М., 1992.

ИЗНАЧАЛЬНЫЙ АРХЕТИП УКРАИНЫ И РОССИИ

Понятие «ПРАВОСЛАВИЕ» (греч. «ОРТОДОКСИЯ») генетически связано с ведическим РТА-ДАКША, авестийским АРТХА-ДАСЕНА (эквивалент др.-рус. РЯД-ДЕСНИЦА), то есть направлением «вправо» (против часовой стрелки), движением солнца с востока на запад («посолонь»; попытка И. Кунцевича ввести крестные шествия «осолонь» вылилась в православный резистанс XV-XVI вв.). Это — путь Традиции внуков Солнца-Дажьбога на территории УКРАИНА, славянские корни названия которой (УК- и РАЙ-) тождественны санскритским корням самоназвания Индии БХАРАТА — «воспитанная», «культурная», «традиция». Путь Традиции на земле Традиции порождает у идущего им чувство убежденности у достижения желаемого результата, мобилизует эмоционально-психологический эффект, вызванный выполнением ритуала «по Солнцу», впервые введенного небесным Богом-Предком (повторение пути первопредка-тотема), а именно — воссоздание естественной субстанции без установки на её изменение. А современное жалкое состояние человечества (смертность, «испорченность», «железный век», «кали-юга») воспринимается как логическое следствие прошлого, игнорирование этого пути, и, соответственно, как новая возможность исправиться, преодолеть «ностальгию за идеалом», за Эдемом, «золотым веком».

По нашему мнению, общеславянский архетип «Рай-Сад-Царство», такого солнечного «Заветного царства» примордиальной (изначальной) Традиции (по нашему мнению, украинская писанка, «яйцо-райцо» есть символом, иконой этого «потеряного райского царства» славян, сконденсированного пространства и сконденсированного богатства, разновидность «мандалы», которая, как известно, не только диск, но любая икона с центральным образом, Луной и Солнцем).

Некоторые ученые считают, что «рай человечества эпохи палеолита» был именно на территории Украины и что именно тектонический разлом земной коры в Украинском кристаллическом щите обусловил особенное геомагнитное и иное геофизическое влияние на формирующихся наших предков, что незатопляемые на протяжении сотен миллионов лет со времен Силлурийского периода Подолье и Житомирщина есть мистическим местом планеты, аналогично ландшафту Австралийского континента, неизменного

со времени Юрского периода. Интересно, что само название Подолье может сохранило название известного из древнеиндийских преданий райского царства богов-асуров Паталы («Покрова», «Крыша») со столицей Бхогавати (то есть на реке Бут), в котором — дворец царя Васуки (не путать с буддийской Поталой — «Пристанью»), дворцом далай-ламы в Лхасе).

Россия реализовала архетип «Заветного царства» в дальнейшем в форме **политического «Странствующего Царства»**: Русь вед катиться, её царство — даль и ширь, горизонталь [1], пространство, одновременно, как дорога, соединяя восток с западом, мир живых и мир мёртвых с помощью «хозяина на дороге» (жреца-царя) [2]. На каждом новом этапе политической истории Россия «отрекалась от старого мира» и «опустошает национальные пантеоны» [3], «преображается» (по мнению С. Франка, В. Эрн, Б. Вышеславцева), «богоборствует» (именно для русского модернизма, по Л. Стальергу, руководящим стал солярно-космический миф о борьбе культурного героя с Солнцем, что символизирует победу над временем).

Одним из выразителей этой традиции стала «слободизация» России: «слободское» непременно обозначает временное, в любой момент готовое к изгнанию, сношению и перемещению, то, что обустривается кое-как, чтоб день прожить, принципиально чуждое укоренению [4]. «... крестьянские поселки, — пишет В. Ключевский, — по Волге и во многих других местах Европейской России доселе своей примитивностью, отсутствием простейших житейских удобств производят, особенно на путешественника с Запада, впечатление временных, случайных стоянок кочевников, не нынче-завтра собирающихся бросить свои едва насиженные места, чтобы передвинуться на новые. В этом сказалась продолжительная переселенческая бродячьность прежних времен и хронические пожары — обстоятельства, которые из поколения в поколение воспитывали пренебрежительное равнодушие к домашнему благоустройству, к удобствам в житейской обстановке» [5].

Т. Шевченко эту «слободизацию» так определил: «... В великороссийском человеке есть врожденная антипатия к зелени, к этой живой блестящей ризе улыбающейся матери природы. Великороссийская деревня — это, как выразился Гоголь, наваленные кучи серых бревен с черными отверстиями вместо окон, вечная грязь, вечная зима! Нигде прутика зеленого не увидишь, а по сторонам непроходимые леса зеленеют. А деревня, как будто нарочно, вырубилась на большую дорогу из-под тени этого непроходимого сада, растянулась в два ряда около большой дороги, выстроила постоянные дворы, а на отлете часовню и кабачок, и ей больше ничего не нужно. Непонятная антипатия к прелестям природы (1857)».

Вторым выразителем есть «юродство и кликушество»: «... в России народ не только чтит, но почему-то любит своих духовных уродов. Будто чувствует, что бессмысленные вопли не совсем так уже ни на что не нужны и жалкое существование бездомного бродяги не так уже отвратительно. И в самом деле — придет час, и ... каждый из нас бросит накопленные сокровища и пойдет, как идут босые странники или как, по словам апостола, пошел Авраам, сам не зная, куда идет» [6]. То есть Россия до сих пор пребывает в плену той схемы мифологического универсума, который не столько создан, сколько перманентно создается: его бытие определяет постоянно действующая в граничной ситуации генетического контакта хаоса и ойкумены позиция крушения-творения, а приоритеты «... шокирующе совпадают с приведенными Э. Фроммом признаками некрофильной ориентации» [7]. В свое время, пытаясь вскрыть семиотическую подоплёку даного русского архетипа, Ю.М. Лотман определил, что для русской культуры характерны бинарные структуры и что только коренное изменение в отношениях Восточной и Западной Европы, происходящее на наших глазах, даст, якобы, возможность перейти на общеевропейскую «тернарную систему» (сохраняются определенные ценности предшествующего периода, перемещая их из периферии в центр системы, и осуществляется попытка приспособить идеал к реальности) и отказаться от идеала «разрушать старый мир до основания, а затем» на его развалинах строить новый (т.е. осуществить на практике неосуществимый идеал) [8].

В украинцев наоборот, общеславянский архетип «Сада-Рая-Царства» реализован в форме «особого места» (locus amoenus, Heimat), «НАШЕГО периметра пространства» (Украина), в котором чувствуется в своей приватности единство целого (например, межэтническое «мы — казаки»), а в целом — своя приватность (неповторные «я» — сначала как русич, литвин, молдаван, лях, черкес, абазин, татарин, затем — как наделенный определенной характерной особенностью, закреплённой в смешном «прозвище-фамилии»). Интересным есть то, что в год гибели Запорожской Сечи (1775) на ином конце индоевропейского цивилизационного пространства рождается государство — США — на этой же идее сосуществования («братолюбия», «филадельфии») эгоцентрических «я» в границах совершенного Закона (Конституции), уважающего эгоизм, но ограничивающего свободу только в крайних случаях угрозы эгоизмам равноправных «я» и эгоизму корпоративно-государственному.

Украина (ср. с санскр. ukhraiia «холм, курган») предстает как своеобразный медиум между человеком и универсумом, «вертикаль», по

сравнению с **Россией-«горизонталью»** (уместно здесь вспомнить любимый тезис А. Дугина о вертикальной связи разных онтологических, иерархических пластов, присущих истинно-нордическому, и о горизонтальном уровне пародирования и имитации, присущего гондваническому; тут А. Дугин парадоксально оказывается оппонентом горизонтального евразийства). Это пространство, где, следуя М. Элиаде, религиозный человек реализует свое желание «жить во священном», быть в объективной реальности, не дать парализовать себя нескончаемой относительностью субъективных опытов, в действительном, а не иллюзорном мире [9]. «...Ибо мистика является приключением, приключением вертикальным: устремляясь ввысь, она овладевает иной формой пространства» [10].

Человек в Украине реализует себя не просто как «Человек Пространства», сформированный и обусловленный специфическим качеством пространства — рельефом, ландшафтом, как это лишь видится А. Дугину [11], а как человек «сакрального пространства», «священного круга», «центра мира», где встречаются Небо и Земля, где в человеке осуществляется эта встреча, через него проходит касание всех миров и всех связей — прошлого, нынешнего и будущего.

Вот как это описал Ф. Достоевский, внук волынского униатского священника Андрея Достоевского: «...Белые башни и золотые главы собора сверкали в яхонтовом небе... Тишина земная как бы сливалась с небесною, тайна земная соприкасалась со звездною... Какая-то как бы идея воцарялась в уме его — и уже на всю жизнь и на веки веков. Пал он на землю слабым юношей, а встал твердым на всю жизнь бойцом и сознал и почувствовал это вдруг, в ту же минуту своего восторга. И никогда, никогда не мог забыть Алеша во всю жизнь свою потом этой минуты. “Кто-то посетил мою душу в тот час”, — говорил он потом с твердой верой в слова свои...» («Братья Карамазовы»); «... Невдалеке была церковь, и вершина собора с позолоченной крышей сверкала на ярком солнце. Он помнил, что упорно смотрел на эту крышу и на лучи, от неё сверкавшие; оторваться не мог от лучей: ему казалось, что эти лучи его новая природа, что он через три минуты как-нибудь сольётся с ними» («Идиот»).

Да и идея геополитического изоляционизма России, оказывается в сущности последним всплеском, последним вздохом славянского духа «ввысь и к небу», но так и нереализованного из-за порабощения имманентным горизонтальным проектом «Империя»: она «...подчеркнута высшим взлетом русской национальной архитектуры —

шатровым зодчеством. Традиционный византийский крестово-купольный храм изображает символически Церковь как корабль, как ковчег спасения, открытый для всякой твари и устремленно плывущий на Восток. В русском шатровом храме, как в образцовом Вознесенском, построенном в Коломенском именно при Василии III, никакой открытости нет, никакой твари внутрь не приглашается, он никуда не плывет. Он — стоит. Его единственный вектор — вертикаль вверх, к небу, это не корабль, а *столп*, при благоприятном духовном ходе превращающийся в лестницу. Свообразная антитеза Граду Китежу — уход, но только не вниз, под воду, а наверх, в небо. Коломенское Вознесение — это монумент вдохновенному экстатическому отчаянию Филофея — два падоша, третий стоит, четвертому не быти, значит нужно стоять одним и до конца. Здесь изоляционистская утопия достигает крайнего богословского и аскетического напряжения, становится сама по себе духовным заданием и добродетелью...» [12].

Не удивительно, что комплекс самой украинской нации можно определить именно как «комплекс иерогамии» — «желание священного брака», жажда «у-Закониться», «у-Краяться» в Традиции. То есть найти компромисс в противоречии между нереалистичной, казалось бы, сущностью великой объединяющей Правды и императивной потребностью, неукоснительной нуждой в ней [13]. Именно эта жажда проявилась в поисках суверена Украиной как в политической плоскости (Москва, Варшава, Стокгольм, Берлин, Вашингтон), так и культурной (Москва, «психологическая Европа», Нью-Йорк). Отсюда же поиски «украинскости» в самых различных Традициях: в тризубах Атлантиды, иероглифах Шумера и Китая, чубах-«оселедях» на фресках египетских пирамид, в лексемах этрусского и пелазгийского языков, а также обнаружение параллелей арийским символам и буддистским позам на украинских вышивках и изображениях казака Мамайя (благо, и опыт предыдущий есть — поиски украинско-казацкой идентичности в роксоланах-сарматах и хазарах [14]). Компендиум этих исканий осуществила журналист ТВО «Ника» Мирослава Збожна в телефильме «Иррациональные миры сновидений».

Но до сих пор эти поиски встречены украинской общественностью в массе своей без того энтузиазма, который сопровождал в Германии первых двух десятилетий XX века аналогичные «открытия» индогерманских (арийских) следов и который, в конце концов, сыграл свою роль в приведении к власти нацистов с их учреждением «Академия родового наследия» («Аненербе»).

Обусловлено это неприятие именно тем, что общество не желает **пребывать в жёстких континуально-логических всеобщих обязательствах** (в том числе «праарийских», «общеславянских», «общерусских», «советских» и даже «соборно-украинских»). Оно скорее всего готово принять и осмыслить в себе все тенденции мирового духовно-культурного развития (эволюционировать и обогащаться по принципу народной сказки «Кто-кто в домике живет?» — то есть развиваться и дополняться новым, не отказываясь от старого) — и западноевропейскую философию, и православный исихазм, и афроамериканские ритмы, и латиноамериканские сериалы, и индийскую религиозную практику, и юнгианскую соционику, и ультраправый национализм (как украинский, так и в форме «рашизма»), и космополитические тенденции информационной эры и т.д. Этим она «... возносит себя к значению Эдема Свободы? [15], ведь познание, ищущее твёрдости, убежденности, нерушимости очевидного и неукоснительности «необходимого» (ананкэ) оказываются синонимами насилия. Именно поэтому предки украинцев отбросили рассудительно-рационалистическую религию (иудаизм, ислам, католичество) с её «непрямым», «Книжным» общением с Божественным (трансценденцией), с её методом уничтожения всех, кто думает и чувствует и хочет иначе, чем «мы». Русичи избрали достижение единства между людьми в «экзистенциальной коммуникации» — соборности мистико-энтузиастического православия (ортодоксии), именно в нем «народ выявил себя естественно» (Н. Костомаров).

Но семиотический рок Украины определяется тем, что ей, «как запредельной остальному миру реальности», необходим более чем один язык (минимально два) для отражения этой «запредельной реальности» и чтобы пространство реальности охватывалось не одним языком в отдельности, а только их совокупностью, как бы накладываясь друг на друга, по разному отражая одно и то же, создавая качественно новое, построенное на противоречии между внешностью и сущностью [16]. Этим Украина, скорее всего, хранит преданность первоначально индоевропейской культуры, где царствуют одновременно два языка — «язык богов» и «язык людей» (вернее, один «двуипостасный» язык, «гетерогенное одноязычие»), обслуживая разные сферы культуры.

1. Гачев Г.Д. Европейские образы Пространства и Времени // Культура, человек, картина мира / Отв.ред. А.И. Арнольдов, Б.А. Кругликов. — М.: Наука, 1987. — С.226.

2. Бердяев Н. Судьба России: Опыт по психологии войны и национальности. — М.: Мысль, 1990. — С.59, 65, 67.
3. Василенко Н.А. «Очарованный странник» против «экономического человека» // Русский узел: Идеи и прогнозы журнала «Москва» / Сост. С.Селиванова. — М.: Москва, 1999. — С.77.
4. Глазычев В. Слободизация страны Гардарики // Инос: Хрестоматия нового российского самосознания (Москва). — 1995. — №1. — С.87; Ахиезер А.С. Диалектика урбанизации и миграции в России // Общественные науки и современность (Москва). — 2000. — №1. — С.8.
5. Ключевский В.О. Соч. в 8 т. — М.: Госполитиздат, 1956. — Т.1. — С.69-70.
6. Шестов Л. Афины и Иерусалим. — М.: Фолио, 2001. — С.350-35.
7. Шоркін О.Д. Схеми універсумів: Методологічний проект зв'язності культур: Автореф. дис. ... докт. філос. наук. — К.: Вид-во КДУ, 1999. — С.1.
8. Лотман Ю.М. Культура и взрыв. — М.: Гнозис; ИГ "Прогресс", 1992. — С. 257-270.
9. Элиаде М. Священное и мирское / Перев. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. — М.: Изд-во МГУ, 1994. — С.26.
10. Сноран Э.М. Испытание существованием / Пер. с фр. — М.: Республика, 2003. — С.224.
11. Дугин А.Г. Основы геополитики: Геополитическое будущее России. — М.: Арктогея, 1997. — С.13.
12. Холмогоров Е. Сказание о граде Китеже // <http://www.pravaya.ru>
13. Тамарченко Е. Идея Правды в «Тихом Доне» // Новый мир. — М., 1990. — №6. — С. 244.
14. Кресін О. Сарматизм український // Мала енциклопедія етнодержавознавства / Від.ред., керівн. Автор. Колект. Ю.І. Римаренко. — К., 1996. — С. 136; Кресін О. Хозаризм (Козаризм) український // Мала енциклопедія етнодержавознавства / Від.ред., керівн. Автор. Колект. Ю.І. Римаренко. — К., 1996. — С.166-168.
15. Ешкілев В.Л. Герменевтика російської ойкумени // Точка зору. — 1997. — №1. — С. 6.
16. Лотман Ю.М. Культура и взрыв. — М.: Гнозис; ИГ "Прогресс", 1992. — С.9-10.

Ярослав Гнятюк (Івано-Франківськ)

УКРАЇНЬСЬКА ФІЛОСОФІЯ НА ШЛЯХАХ КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЇ

Серед обстоюваних сьогодні шляхів концептуалізації української філософії найважливішими вважаються періодизація історії української філософії, реконструкція українських філософських ідей і конструювання українських філософських понять. Саме вони визначають специфіку української концептуальної філософії.

Визначальним елементом концептуалізації української філософії виступає періодизація її історії. Конкуруючі школи філософської україністики зазвичай пропонують альтернативні періодизації історії української філософії. Так, психологічна школа філософської україністики, на підставі повноти вияву етноментальних характеристик у філософській рефлексії, виокремлює такі періоди розвитку української філософії:

докласичну добу (X–XVIIст.), класичну добу (XVIII– сер. XIX ст.) і неокласичну або новітню добу (сер. XIX –XX ст.). На відміну від неї, культурологічна школа філософської україністики, на підставі історичної динаміки типів культури, вирізняє у розвитку української філософії дещо інші періоди: греко-слов'янську філософську культуру (XI – XV ст.), філософську культуру бароко (XVI – XVIII ст.) і філософську культуру романтизму (XIX – поч. XX ст.). Нарешті, педагогічна школа філософської україністики, на підставі типологічних ознак навчального закладу, де викладається філософія, розрізняє наступні періоди розвитку української філософії: доакадемічну добу (XI – XVIст.), академічну добу (XVI – XVIII ст.) та університетську добу (XIX ст. – по теперішній час). Ця періодизація, на наш погляд, є найбільш придатною для застосування.

Іншими елементами концептуалізації української філософії, окрім її періодизації, виступають реконструкція і конструювання українських філософських концептів. Частина концептів української філософії створена методом реконструкції. Це, зокрема, такі поняття як «філософія серця», «кордоцентризм» і «український кордоцентризм». А деякі українські філософські концепти побудовані методом конструювання. Прикладами таких концептів є поняття «конкордизм», «кодоцентричний персоналізм» тощо.

Сфокусуємо свою увагу на академічній і університетській добі української філософії та на двох самобутніх її концептах, що функціонують у межах відповідної традиції, – поняття «кордоцентризм» і «конкордизм».

Українська філософська традиція як цивілізаційна цінність національної культури і національна ідентичність філософського дискурсу концептуалізується у таких напрямках філософської гуманістики і прикладної етики української спільноти як філософія українського кордоцентризму і філософія конкордизму. Ці дві теоретичні самопрезентації української філософської традиції засвідчують і її реальність, і її дискретний характер.

Осмилюючи специфіку української філософської традиції, необхідно насамперед провести розрізнення між кордоцентризмом та українським кордоцентризмом, оскільки вони не є, як прийнято вважати, одним й тим самим унікальним епіфеноменом української емоційності, а являють собою конкуруючі концепції української метафілософії [1, с. 216; 2, с. 97; 3, с. 13].

Метафілософська інтерпретація символічної семантики класичної доби української філософії, запропонована психологічною школою філософської україністики (І. Мірчук, Д. Бучинський, О. Кульчицький, С. Ярмусь, І. Бичко, В. Петрушенко, К. Кислюк), яка описується поняттям кордоцентризм

і похідними від нього кордологізм та кордіалізм, виходячи з методологічних стратегій і дослідницьких програм історії ментальності, психології несвідомого та української етнопсихології, розколують душу людської істоти на дві протилежні частини: несвідому і свідому або ірраціональну й раціональну, надаючи при цьому перевагу лише одній із них – ірраціональній, що беззастережно панує над раціональною. Звідси уявлення про кордоцентризм як один із різновидів філософії ірраціоналізму, людське серце як ірраціонально-індивідуальний початок, чуттєву інтуїцію, субстрат почуттів, спроможність виражати емоції, емоційно-почуттєву сферу чи емоційно-вольовий чинник та переконання у першості в людині серця перед головою, почуттів перед інтелектом, емоційного переживання навколишнього світу перед його раціональним пізнанням, душевного виміру людського буття перед іншими вимірами людського як головний принцип кордоцентризму.

Альтернативна щодо кордоцентризму метафілософська інтерпретація символічної семантики української філософської класики, запропонована культурологічною школою філософської україністики (В. Олексюк, Є. Калюжний, Т. Закидальський, В. Горський, І. Мойсеїв, М. Тофтул, Я. Гнатюк), яка позначається терміном «український кордо центризм», спираючись на методологічні стратегії і дослідницькі програми логічної семантики, філософської герменевтики та компаративістики, обстоює фундаментальну духовність людської реальності, розуміння людини як духовної цілності, глумачення людського серця як внутрішньої інтегруючої основи, на підставі якої синтезуються зовні ізольовані вияви людського, та першість світу Бога і духу людини як цілого перед душею і тілом як частинами людської реальності у ролі свого головного принципу. Отже, кордоцентризм як філософія частин людської реальності надає перевагу душі людини, її емоціям і почуттям, а український кордо центризм як філософія цілності людської реальності – духові людини, взаємодії рівноцінних частин людської духовної реальності, яка спроможна дати синергетичний ефект.

Український кордоцентризм як джерело і початок української філософської традиції можна трактувати у вузькому та широкому значенні. У вузькому значенні український кордоцентризм – це символічне розуміння людини; її цілності як духовної реальності. Така інтерпретація укорінена не стільки в українській ментальності, яка зазнала значного впливу християнської культури і через це в ієрархії обставин є чинником опосередкованим і другорядним, скільки в епістемології християнської

культури.

У широкому значенні український кордоцентризм – це національна філософія православного українства, яка в образах, символах і абстракціях виражає концепт духовної цілісності людської реальності, відрефлексоване уявлення її як частини трансцендентного та іманентного Бога і принцип першості людської духовної реальності перед душевною і тілесною реальністю людського. За такої дефініційної специфікації український кордоцентризм протиставляється західному модерному раціоцентризму та постмодерному тілоцентризму.

Розглядаючи українську філософську традицію в історичній перспективі, варто нагадати, що в класичній німецькій філософії з ініціативи її засновника І. Канта, якого зазвичай зараховують і до основоположників сучасної філософської антропології, була започаткована дискусія навколо взаємопов'язаних проблем «Що таке людина?» і «Що головне в людині?». Г. Гегель стверджував, що головне в людині як духовній істоті «голова», розум, її культурний розвиток, а його послідовник та опонент К. Маркс наполягав, що головне в людині як суспільній істоті «ноги», матеріальні передумови чи економічні умови і мотивації її духовного виробництва [4, с. 535; 5, с. 22]. Виступаючи у ролі третейського судді при вирішенні цієї методологічної суперечки і погоджуючись з тим, що людина, і як жива істота, і як метафора діалектичної філософії чи історичного матеріалізму, дійсно «не ходить на голові», М. Мерло-Понті водночас критично зауважував, що вона й «не думає своїми ногами» [6, с. 16].

Практично синхронно і паралельно з класичним німецьким ідеалізмом у класичну добу української філософії аналогічно дискутували з приводу проблеми людини та головного у ній. Класики української філософії та фундатори українського кордоцентризму як національної філософії

Г. Сковорода, М. Гоголь, П. Юркевич і П. Куліш наголошували, що головне в людині не голова. Вони в один голос заявляли, що головне в людині є серце.

Ідея першості людського серця перед розумом і тілом людини як оригінальна українська національна філософська ідея була вперше створена і концептуально виражена саме фундаторами українського кордоцентризму, й згодом лише з тими чи іншими варіаціями повторена в американському прагматизмі, російській релігійній метафізиці та німецькій формальній соціології. Засновник класичної української філософії та філософії українського кордоцентризму як її провідного напрямку Г. Сковорода сформулював ідею першості людського серця як людської духовної

реальності перед множиною інших людських реальностей у вигляді кількох ключових тез. За Г. Сковородою, «Біблія є людина» і, навпаки, «людина є всієї Біблії кінець, і центр, і гавань» [7, с. 251; 8, с. 336]. Тому-то, на його погляд, «не розуміємо й Біблії, що не знаємо себе» [7, с. 291].

Для Г. Сковороди пізнання Біблії і самопізнання людини рівнозначні процеси. «Не пізнавши себе, як пізнаєш Біблію?», – запитував він [9, с. 327]. І закликав: «Пізнай же спершу себе самого, тоді пізнаєш і Адама з Своєю» [9, с. 338].

Біблія як людина і «символічний світ» та людина як людина і «малий світ», при уподібненні Біблії людині й застосуванні символічної семантики «мови біблійного слова» до опису людської духовної реальності, є, на думку Г. Сковороди, символічною нарацією про людську реальність та її сутність [7, с. 251; 8, с. 142; 408; 9, с. 322]. Звідси його генералізуючий висновок – «людина є серце» [8, с. 359]. Інакше кажучи, людина у розумінні Г. Сковороди – це символічна істота. Вона існує у символічному просторі християнської культури та Біблії як її центру. Через це збагнути та описати її сутність можна лише застосовуючи ключовий символ символічного світу цієї культури – символ людського серця.

Розвиваючи свою тезу про людину як серце, Г. Сковорода конкретизував і виразив її у різних, але споріднених між собою положеннях. Він зазначав, що «голова в людині всьому – серце людське» або, надаючи цій думці іншої форми і змісту, «головою людині є серце, що панує над тілесним світиком», оскільки, на його погляд, «серце є дух, володар тіла, господар дому» [7, с. 351; 8, с. 334]. Беручи до уваги цей аргумент, засновник філософії українського кордоцентризму стверджував, що «голова людських справ є дух людини» [8, с. 59].

Інші речники філософії українського кордоцентризму, розмірковуючи у контексті текстів Біблії, біблійної антропології і психології та продовжуючи сквородинську кордоцентричну традицію, запропонували власні формулювання української національної філософської ідеї. Так, М. Гоголь, міркуючи про роль серця і розуму в духовному житті людини, відзначав, що «розум не є вища в нас здатність, його посада не більше як поліцейська: він може тільки привести в порядок й розставити по місцях усе те, що у нас уже є» [10, с. 87]. На його думку, розум як частина людини значною мірою залежить від її моральних сил, серця або духу як цілого. «Він іде вперед, коли йдуть вперед усі моральні сили в людині, й стоїть без руху й навіть іде назад, коли не підносяться моральні сили» [10, с. 267]. Таким чином, відриваючи свій розум від Бога як любові та моральної основи суспільного

життя, людина, на погляд М. Гоголя, перетворює живу душу на мертву, моральний розум на інструментальний, цілісне бачення на одновимірне розуміння. За своїм змістовним навантаженням, висновок М. Гоголя збігається із наступним запитанням Г. Сковороди, що виконує функцію твердження: «Хіба не мертвою є душа, позбавлена істинної любові, тобто Бога?» [8, с. 264].

Повною мірою суть українського кордоцентризму як національної філософії виразив П. Юркевич. Його концепція в загальних рисах збігається з ідеями Г. Сковороди. Саме тому П. Юркевича зараховують до ідейних наступників Г. Сковороди. Завдяки П. Юркевичу, який трансформував сквородинський філософсько-теософський кордоцентризм у власне філософський, кордоцентрична традиція як можливість української філософії стала дійсністю.

Аналізуючи співвідношення людської духовної реальності з тілесною, душевною, духовною і моральною людською реальністю, П. Юркевич стверджував, що людське серце як синтезувальна внутрішня основа є «носієм усіх тілесних сил людини», «осереддя душевного й духовного життя людини» та її «моральнісного життя» [11, с. 73-74]. За його переконанням, «серце є основа душевного життя. Розум – тільки світло, яке цю основу освітлює». Він є «вершина, а не корінь душевного життя» [11, с. 95].

Переконання П. Юркевича узгоджується зі світоглядними позиціями Г. Сковороди і П. Куліша, засновника та останнього представника українського кордоцентризму як національної філософії, адже воно, як і названі позиції, виражає головний принцип цієї філософії. «Ось же вам верхівка і квітка всього життя вашого, – вказував Г. Сковорода, – внутрішній світ, сердечна веселість, душевна міць. Сюди скеровуйте всіх ваших справ течію» [7, с. 340]. Г. Сковорода вважав, що людський інтелект, який він дуже цінував, «не завжди досконалий, а тому здатний помилятися, та що голос Бога в людині – це голос Досконалого буття, й тому завжди безпомилковий» [12, с. 229]. П. Куліш услід за Г. Сковородою також наголошував, що «найперша річ – серце щире й якийсь голос із душевної глибини, котрий велить чоловікові йти вгору, а розум – слуга того голосу» [13, с. 112]. Як бачимо, принципом першості людської духовної реальності перед інтелектуальною реальністю людського послугоувалися усі фундатори філософії українського кордоцентризму й тому вони мають споріднені філософські вчення про людину та її серце. Це дає підставу вести мову про окрему кордоцентричну традицію української філософії у межах ширшої української філософської традиції.

Український принцип першості людського серця перед розумом людини був заново перевідкритий Ч. С. Пірсом – одним із фундаторів американського прагматизму. Він, апелюючи до досвіду усього людства і здорового глузду окремої людини, сформулював життєву аксіому, відповідно до якої «серце більше за голову та у сфері найбільш піднесених наших турбот тільки воно одне й присутнє» [14, с. 266]. З цієї аксіоми фундатор американського прагматизму вивів за правилами дедукції теорему або правильний метод людської дії. «У ставленні до найголовніших життєвих турбот, – писав він, людина мудра йде за своїм серцем й не довіряє своїй голові. Такий метод повинен взяти на озброєння кожний, яким би могутнім інтелектом він не володів» [14, с. 265].

Пізніше українська національна філософська ідея про першість людського серця як несвідомого перед свідомою розумовою діяльністю людини була ще двічі продубльована в європейському філософсько-соціологічному дискурсі. Спочатку в російській релігійній метафізиці, а потім у німецькій формальній соціології. У російській релігійній метафізиці, зокрема у такому її напрямі як метафізика глибокого серця Б. Вишеславцева, Біблія і біблійна психологія тлумачились засобами аналітичної психології К. Юнга, людське серце при цьому ототожнювалось із самістю – архетипом цілісності колективного несвідомого. Спираючись на таку тотожність, Б. Вишеславцев стверджував, що «розум і свідомість не є вищими в людині: ірраціональна й надсвідомою замість є вищою» [15, с. 285]. У німецькій формальній соціології, точніше соціології спільноти та суспільства Ф. Тьоніса, підкреслювалось, що «наша мова відрізняє те, що походить із самого лише холодного розумування, з “голови”, й те, що становить теплі імпульси “серця”. Назагал це протиставлення виникає тоді, коли почуття як те, що дає імпульс і напрям, відрізняється від розумування, але найживішим і найнаочнішим виглядає відмінність серця від голови» [16, с. 125]. На думку Ф. Тьоніса, «формулювання та розрізнення цих понять, а відтак, і визначення їхнього взаємозв'язку, може відбуватися тільки через посередництво вербальних уявлень як властивого і дискурсивного мислення» [16, с. 125-126]. Розмірковуючи про взаємозв'язок серця і голови в людині, він наголошував на тому, що «всі тварини, й у певній розлогій царині також людина, в своїх порухах і проявах прислухаються радше до “почуття” і “серця”, тобто певної схильності та готовності, що в зародковому стані міститься вже в індивідуальних природжених нахилах і розвивається разом із ними» [16, с. 126]. Тим самим німецький соціолог відзначав провідну роль серця, його першість перед розумом у повсякденній поведінці людини.

Окреслена теоретична перспектива є засновком для висновку про пріоритет українських інтелектуальних лідерів у розробці принципу першості людського серця як людської духовної реальності перед множиною інших людських реальностей. А також дозволяє вважати філософію українського кордоцентризму, з огляду на те, що ідеї американської і російської національних філософій схожі та співзвучні з українською національною філософською ідеєю, самобутньою й оригінальною, та такою, що задає орієнтири на шляхах розвитку світової філософії й тому має планетарне чи глобальне значення.

Продовженням філософії українського кордоцентризму, української філософської традиції загалом, є філософія конкордизму. Для української філософської традиції притаманна релігійність. Вона уособлює і виражає характерні риси релігійних систем різних типів. Сакральна релігія у ній репрезентована філософією українського кордоцентризму, світська релігія – філософією конкордизму. Сакральну релігію можна охарактеризувати як релігійну систему, яка пропонує метафізично обґрунтовану фізичну концепцію реальності й методично пояснює її походження і передбачає майбутнє, а також як культову практику і модель ритуальної дії, що відтворює ієрархічний порядок фізично організованої реальності. Традиційне християнство як сакральна релігія утворює світоглядну основу філософії українського кордоцентризму.

Світська релігія, на відміну від сакральної, вибудовується навколо соціологічно обґрунтованого соціального світогляду, який пояснює походження соціальної реальності й описує етапи її розвитку аж до стану досконалості та сакралізує елементи соціальної структури, виявляючи себе у культовій і ритуальній практиці, що відтворює ієрархічний порядок соціально організованої реальності. Позитивістська релігія Науки і Прогресу, марксистська релігія Революції та фрейдівська релігія Самосвідомості як різновиди світської релігії є джерелами філософії конкордизму як сучасної системи світської релігії.

Незважаючи на типологічні розбіжності між філософією українського кордоцентризму і філософією конкордизму, на те, що філософія українського кордоцентризму право на побудову картини світу залишає за традиційним християнством як сакральною релігією і тлумачить людину як духовну істоту, а філософія конкордизму делегує це право сучасній науці, таким її напрямом як позитивізм, марксизм і фрейдизм, що виконують функції світської релігії, розглядаючи при цьому людину як біосоціальну істоту, вони фокусують свою увагу на подібній проблематиці – темі

цілісності людської істоти та її щастя. Особливо помітні ці тенденції у вченні про людське серце засновника філософії українського кордоцентризму Г. Сковороди та етичній системі погодження фізичних і психічних сил основоположника філософії конкордизму В. Винниченка. Обидві філософії розвивали схожі теорії цілісності людської істоти. Коли в людини серце веселе, мирне і спокійне, тоді вона, на погляд Г. Сковороди, є «чоловік [...] цілий, нетлінний і новий» [8, с. 323]. А В. Винниченко, даючи настанову на відновлення головних сил в людині закликав: «Будь суцільним. – Іншими словами, роби так, щоб кожна твоя дія була виявом погодженням всіх або великої більшості твоїх головних сил (інстинктів, підінстинктів, розуму, почуттів, підсвідомості, волі)» [17, с. 154]. Веселість і суцільність, на думку українських філософів, є засобами для людини на її шляху докінцевої мети – гармонії і щастя.

Хоча філософія конкордизму у певних пунктах збігається із філософією українського кордоцентризму, в інших вона протиставляється їй. Насамперед це стосується ставлення до традиційної сакральної релігії. Г. Сковорода як засновник філософії українського кордоцентризму виразив позитивне ставлення до неї. Він писав: «Біблію я почав читати близько тридцяти років від свого народження. Але ця найчудовіша для мене книга над усіма моїми полубовнищами гору одержала, втавивши мою довгочасову спрагу та голод хлібом та водою, солодкою меду та щільника, Божої істини й правди, і відчуваю особливу до неї свою природу. Тікав, тікаю і втік, за Божим керівництвом, від усіх житейських перепон та плотських коханок, щоб міг спокійно насолоджуватися в пречистих об'їмах найгарнішої більше від усіх дочок людських, цієї Божої дочки» [7, с. 357-358]. Ставлення ж В. Винниченка як основоположника філософії конкордизму до традиційної сакральної релігії було водночас і негативним, і прагматичним. З одного боку, В. Винниченко дистанціювався від будь-якої традиційної сакральної релігії, а, з іншого боку, не бачив нічого поганого в тому, щоб використовувати релігійні засоби і методи для популяризації філософії конкордизму. «Люди, які не мали змоги чи бажання поставити собі питання, що таке релігія, – у полемічному запалі заявляв популяризатор філософії конкордизму, – мають звичку всякий суспільний рух, який відзначається силою, вірою, емоційністю, називати “релігією”. Але людям, які знають, що таке релігія, ніяково, коли навіть недурні освічені люди називають, наприклад, конкордизм “ноювою релігією”. І їм оцим, “освіченим людям” незрозуміло, як можна мати велику віру у своє вчення, гарячу волю до його здійснення, самовідречення для нього, навіть “фанатизм” і в той же час бути

“фанатичним” антирелігійником» [17, с. 302-303]. Отже, філософія конкордизму і традиційна сакральна релігія для В. Винниченка є діаметрально протилежними явищами. Протилежною у цьому випадку є і філософія українського кордоцентризму щодо філософії конкордизму.

Негативно ставлячись до сакральної релігії та її традиційних форм й водночас протиставляючи їй філософію конкордизму як сучасну форму фрейд-марксистської філософії підозри, В. Винниченко викривав традиційну сакральну релігію як соціальну патологію, що потребує метафізичної терапії. На його думку, «релігія є одною з форм загальної хвороби розладу сил (дискордизму), конкретніше – одна з форм вияву гіпертрофії егоїзму, підтримувана і затверджувана в людях силою тисячолітнього спадкового й постійно дієвого гіпнозу та автогіпнозу» [17, с. 81-82]. Для нього очевидно, що традиційна сакральна релігія як розлад фізичних і психічних сил робить людину нещасною. Здоровою і щасливою її може зробити лише етична система погодження фізичних і психічних сил або філософія конкордизму [17, с. 85].

Таким чином, в етичній системі погодження фізичних і психічних сил, обстоюваній В. Винниченком, перед людиною і людством є лише дві альтернативи: або традиційна сакральна релігія, хвороба та нещастя, або сучасна філософія конкордизму, здоров'я та щастя. В. Винниченко не допускав іншої світоглядної можливості. Фундатори філософії українського кордоцентризму були менш категоричні та вважали за можливе для людини досягнути щастя в межах традиційної сакральної релігійної системи.

Соціальними аналогами традиційних сакральних релігійних систем для В. Винниченка є сучасні йому тоталітарні режими. «Кожна релігійна система, кожна диктатура (чи то у формі фашизму, нацизму, чи московського комунізму, чи якогось іншого деспотизму) – це спекуляція на людському горі, більш чи менш організована, свідомо чи несвідомо система експлуатації органічного, вічного прагнення людства до визволення від страждання, від розладу своїх сил, від хвороби дискордизму, себто прагнення щастя» [17, с. 236]. Як бачимо, як традиційна сакральна релігія, так і сучасна тоталітарна держава, є у його розумінні перешкодою на шляху людини чи людства до щастя.

Категорично відкидаючи традиційну сакральну релігію та її історичні форми як перешкоду щастю, В. Винниченко запропонував сучасний проект філософії конкордизму або етичну систему погодження фізичних і психічних сил у вигляді комбінації науково значущих цілей та релігійних засобів. «Всякий суспільний рух, який виходить із попередніх, – писав

основоположник філософії конкордизму, – коли він хоче мати успіх у колективу, має використовувати вироблені попередниками тактичні засоби» й тому «конкордизм має встановити свої обряди, ритуали, церемонії, символи, одне слово, спрямувати всю техніку дії на увагу, на емоції, на волю своїх adeptів. “Свята дегіпнотизація”, “святе” погодження із природою, “святе” погодження з собою, з ближніми, “святе” визволення від тих чи тих форм дискордизму – все це має ввійти в арсенал боротьби з уселюдським дискордизмом» [17, с. 307]. Десакралізація фізичних об'єктів традиційної сакральної релігійності, на його думку, має відбуватися одночасно із сакралізацією соціальних об'єктів світської релігійності. На відміну від традиційної сакральної релігії, де спасіння можливе лише для обраних, філософія і етика конкордизму як сучасна світська релігія обіцяє спасіння для всіх. «Не зважати й ненавидіти, а жаліти й рятуватися. І то рятуватися всім – як “грішникам”, так і “праведникам”, як “винним”, так і “заслуженим”» [17, с. 293]. Такий гуманний спосіб реагування на авторитарну ідею спасіння традиційної сакральної релігії як хворобу розладу сил пропонує своєю програмою метафізичної терапії сучасна світська релігія – філософія конкордизму.

Якщо філософія українського кордоцентризму є пізнанням символічного світу Біблії і самопізнанням людини як символічної істоти, людської реальності як частини Божественного цілого, та створенням у результаті цього істинної людини і досягнення справжнього щастя, то філософія конкордизму є лікуванням хворої людини, приведенням її фізичних і психічних сил до погодження та забезпечення шляхом зрівноваження і узгодження цих сил її довготривалого щастя. На відміну від філософії українського кордоцентризму як філософії здоров'я, здорової людини і суспільства, філософія конкордизму є філософією хвороби, хвороби фізичних і психічних сил людини та суспільства й системою їх лікування. «Конкордизмом, – зазначав В. Винниченко, – ми називаємо систему лікування та реорганізації сил сучасного людського організму (чи то індивідуального, чи то колективного), сил як фізичних, так і психічних, систему, базовану на рівновазі та погодженні цих сил» [17, с. 86]. Він є «система боротьби із хворобою, організація всіх засобів для цієї мети» [17, с. 313]. Отже, за дефініційною специфікацією В. Винниченка, філософія конкордизму – це метафізична терапія фізичних чи психічних патологій, головним методом якої є реорганізація соціальної реальності як система принципів, що базується на балансі та гармонії соціальних відносин.

За вченням основоположника філософії конкордизму В. Винниченка,

«нема й не може бути в сучасному людстві людей нормально-здорових» [17, с. 292]. Така песимістична констатація зрівноважується оптимістичним прогнозом. «Ми, – вважав В. Винниченко, – на основі апріорних та емпіричних даних, можемо з певністю твердити, що людство ще у величезній більшості своїй є здатне до лікування та видужання, тільки невеликий відсоток його, мабуть, є вже цілком непридатний до цього, себто безнадійно хворий» [17, с. 294]. Таким чином, філософія українського кордоцентризму і філософія конкордизму демонструють протилежні підходи до розуміння людської і соціальної реальності. Філософія українського кордоцентризму виходить із здорового людського духу, веселості серця як здоров'я гармонійної душі, й наголошує на його повідній ролі, значенні для забезпеченні здоров'я усього людського і суспільного організму, а філософія конкордизму кладе в основу побудови щастя людину із фізичними і психічними розладами та пропонує за допомогою лікування людського організму і реорганізації суспільного організму рецепт досягнення постійної радості життя.

Філософія українського кордоцентризму і філософія конкордизму відрізняються між собою не тільки за антропологічними і соціологічними підходами, але й за метафізичними й теологічними підставами. У вченні про людське серце засновника філософії українського кордоцентризму Г. Сковороди важливе місце займає теорія двох натур. За цією теорією, «увесь світ складається із двох натур, одна видима, друга невидима. Видима зветься жива істота, а невидима – Бог. Ця невидима натура, чи Бог, все живе проходить і утримує, скрізь завжди є, був і буде» [7, с. 175]. Звідси принцип ієрархії Г. Сковороди, відповідно до якого «хто погодженіший з Богом, тим більше мирний і щасливий», бо «коли хто погодження з Богом тільки на три золотники має, тоді не більше в ньому миру, а коли хто на 50 чи 100, то стільки у серці його й миру. Скільки відступила тінь, настільки настало світло» [7, с. 379; 345]. На його думку, «щасливий, хто живе за волею блаженного духа [...] Це і є бути щасливим, пізнати себе чи свою природу, взятися за своє споріднене діло і бути з ним у злагоді із загальноприйнятою потребою» [7, с. 418]. Загалом, за Г. Сковородою, «щастя наше є мир душевний, але мир цей до жодної речовини не стосується», оскільки «одне тілесне здоров'я, інша справа – веселість і живість серця» [7, с. 363; 370]. Сповідуючи принцип ієрархії Г. Сковорода закликав віддавати вдячність «Богові, батькам і благодійникам. Бо це Богові – жертва, батькам – честь, а благодійникам – віддяка» [8, с.111].

Етична система погодження фізичних і психічних сил основоположника філософії конкордизму В. Винниченка відкинула ідею традиційної сакральної релігії, за якою світ поділяється на земний і небесний, а природа на людську і Божественну, та разом з нею і теорію двонатурності світу філософії українського кордоцентризму, за якою невидима природа міститься у видимій та є її основою. З такої звуженої і тому половинчастої перспективи філософія конкордизму, повторюючи лише в одному аспекті теоретичні розробки філософії українського кордоцентризму, зазначала, що «першою умовою боротьби з дискордизмом є відновлення цілковитого погодження людини з Усесвітом і земною природою» [17, с. 100]. Вона, звертаючись до окремого індивіда, сформулювала для нього такий імператив поведінки: «В усіх галузях життя твого звільняйся від гіпнозу релігії і будь часткою природи» [17, с. 106]. Отже, у філософії конкордизму, порівняно з філософією українського кордоцентризму, відбулося зміщення світоглядних акцентів. Якщо засновник філософії українського кордоцентризму Г. Сковорода наголошував на погодженні людини з Богом, невидимою натурою, то основоположник філософії конкордизму В. Винниченко – на погодженні людини з матеріальним світом, земною природою, оскільки для нього ніякої невидимої природи чи Бога не існувало.

Філософія конкордизму заперечувала не тільки ідею Бога як «невидимої природи» і концепцію «неоднакової всім рівності» філософії українського кордоцентризму, але й теорію Бога як «перспективи та ієрархії» філософії життя [7, с. 436; 18, с. 29-30]. Йому «замість принципу ієрархії, поділу на вищих і нижчих, а тим самим замість ворожнечі і ненависті конкордизм висуває рівність (чи краще – рівноправність), а тим самим погодження. І то не тільки соціологічну, а й біологічну, не тільки рівність людини з людиною, а й людини з твариною, з усякою живою істотою на землі, для людини нешкідливою» [17, с. 96]. Таким чином, якщо концепція нерівної рівності філософії українського кордоцентризму, за якою усі рівні перед Богом, але різні за природними здібностями, дарованими Ним, щільно пов'язана з принципом ієрархії, то концепція рівноправності філософії конкордизму, відкидаючи цей принцип, проголошує утопічний ідеал, який не має нічого спільного з реальною дійсністю.

Антропологічні й метафізичні розбіжності між філософією українського кордоцентризму та філософією конкордизму позначилися на пропонованих ними етичних теоріях щастя. Для засновника філософії українського кордоцентризму Г. Сковороди щастя є унарним, рефлексивним відношенням, концентрацією на внутрішньому світі людини, її духовній

реальності. «Щастя твоє, – зазначав Г. Сковорода, – всередині тебе, тут центр його закопаний; пізнавши себе, все пізнаєш, не пізнавши себе, у п'яті ходитимеш і лякатимешся страху, де його й не було. Пізнати себе повно, пізнати й задружити з собою, це є невід'ємний мир, істинне щастя і мудрість досконала» [7, с. 374]. А для основоположника філософії конкордизму В. Винниченка щастя – це бінарне, симетричне відношення, погоджене взаємовідношення елементів буття. На його думку, «ні матеріальні, ні духовні цінності, ні кожна зокрема, ні навіть усі вкупі ще не дають довгої постійної радості життя, себто щастя» й «тільки дієва рівновага цих цінностей та погодженість їх між собою та з силами зовні нас дають той стан, який ми можемо з цілковитим правом назвати щастям» [17, с. 32]. Як бачимо, у Г. Сковорода щастя пов'язане з духом, духовними цінностями, відповідно до його уявлення про людину як духовну істоту. А у В. Винниченка щастя є урівноваженим взаємовідношенням матеріальних і духовних елементів людського буття, що узгоджується з його розумінням людини як біосоціальної істоти.

Проаналізувавши українську філософську традицію в історичному вимірі, її антропологічному та етичному аспектах, можна відзначити, що українська філософія цікава як для українства, так і для людства загалом своїми оригінальними філософськими проектами – філософією українського кордоцентризму та філософією конкордизму. Вони вчать нас бути духовно цілісними і завдяки цьому спроможними відчувати веселість і постійну радість життя та пам'ятати про важливість людського духу, його значення для активізації, мобілізації та гармонізації головних життєвих сил людської особистості.

1. Попович М. Григорій Сковорода: філософія свободи / М. Попович. – К.: Майстерня Білецьких, 2008. – 256 с.
2. Лисий І. Я. Національно-культурна ідентичність філософії: сім наближень до теми / І. Я. Лисий. – К.: ВД КМА, 2013. – 180 с.
3. Гнатюк Я. С. Український кордоцентризм у конфлікті міфологій та інтерпретацій / Я. С. Гнатюк. – Івано-Франківськ: Симфонія форте, 2010. – 184 с.
4. Перов Ю. В. Очерки истории классического немецкого идеализма / Ю. В. Перов, К. А. Сергеев, Я. А. Слинин. – СПб.: Наука 2000. – 672 с.
5. Маркс К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: ГИПЛ, 1960. – Т. 23. – 907 с.
6. Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття / М. Мерло-Понті. – К.: УЦДК, 2001. – 552 с.
7. Сковорода Г. С. Твори / Г. С. Сковорода. – К.: Обереги, 1994. – Т. 1. – 528 с.
8. Сковорода Г. С. Твори / Г. С. Сковорода. – К.: Обереги, 1994. – Т. 2. – 480 с.
9. Сковорода Г. Пізнай в собі людину / Г. Сковорода. – Львів: Світ, 1995. – 528 с.
10. Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями / Н. В. Гоголь. – М.: Сов. Россия, 1990. – 432 с.
11. Юркевич П. Д. Выбранное / П. Д. Юркевич. – К.: Абрис, 1993. – 416 с.

12. Глива Є. Онтологічний образ людини в творчості Григорія Сковорода / Є. Глива. – К.: КММ, 2006. – 256 с.
13. Вибрані листи Пантелеймона Куліша українською мовою писані / П. Куліш. – Нью-Йорк, Торонто: УВАН у США, 1984. – 326 с.
14. Пирс Ч. С. Принципы философии / Ч. С. Пирс. – СПб.: СПб-ое филос. общ-во, 2001. – Т. 2. – 320 с.
15. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса; Вечное в русской философии / Б. П. Вышеславцев. – М.: Республика, 1994. – 368 с.
16. Тьоніс Ф. Спільнота та суспільство / Ф. Тьоніс. – К.: Дух і Літера, 2005. – 262 с.
17. Винниченко В. Конкордизм. Система будування щастя: Етико-філософський трактат / В. К. Винниченко. – К.: Укр. письменник, 2011. – 335 с.
18. Ортега-і-Гассет Х. Роздуми про Дона Кіхота / Х. Ортега-і-Гассет. – К.: Дух і Літера, 2012. – 216 с.

Алла Макарова (Івано-Франківськ)

ГУМАНІЗМ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ ЯК РЕФОРМАТОРСЬКА ОЗНАКА ІСТОРИЧНОГО ЧАСУ

Існує, і досі ще не спростована, поширена з легкої руки Дмитра Чижевського думка, що «українцям ще слід чекати свого великого філософа» [6]. Багато сказано зокрема про те, що українській філософії бракує точності, формальності та системності філософської форми, якою відрізняються твори західних філософів – Аристотеля, І. Канта, Г. Гегеля. Часто також ми повторюємо твердження про те, що українська філософія «розвивалася згідно духу часу», посилаючись на калькування в ній західноєвропейської проблематики. І справді, світоглядна орієнтація «людина – Бог» характерна не виключно для киеворуського, а передусім для європейського середньовіччя; гуманістично-ренесансні віяння є взірцевими для філософії Відродження загалом; політико-природничі та логічно-символічні вправлення культури Бароко історично обумовлені вимогами об'єктивного європейського поступу, а проблема «людина – нація», перехід до якої знаменує настання українського романтизму, активно розроблялася в той час і в Німеччині, Англії та Франції [1]. Відмова від оригінальності у проблематиці автоматично чомусь тягне твердження про неоригінальність цілої філософської історії України. Відтак, настійлива думка про власну меншовартісність, що міцно вкорінилася у свідомості пересічного українця, суттєвим чином поширюється і на вітчизняну філософську та загалом інтелектуальну спадщину.

Тим нагальнішою стає потреба переглянути власну філософську історію, адже для цього з'являються нові можливості як в ідеологічному, так

і в дослідницькому напрямку. Відроджуються забуті імена, «повертаються» з-за кордону і прилучаються до лона української культури інтелектуальні провідники минулого. І виявляється, що багато з них безпосередньо причетні до формування тих особливих стилів європейського мислення та світогляду, які стали знаменними ознаками історичного часу.

Оригінальністю відзначаються вже твори києворуських авторів, зокрема, Іларіона Київського, який зумів, на противагу європейській патристиці, «олюднити» відносини Бога та людини, акцентувати у їх зв'язку не складову «Володар – Раб», а сакральний зв'язок «Батько – син». В особі Іларіона українська філософія вже від самих початків намітила альтернативу похмурій потойбічності християнського послуху, кривавій боротьбі за святині, бруталності церковної політики, через які європейське середньовіччя виглядає часом явищем лицемірним: з одного боку неймовірний молитовний екстаз, чітко вивіреним за правилами Святих Отців, і з іншого, жорстоке порушення норм християнської моралі через масові вбивства Інакших. Страстотерпці європейського середньовіччя, звиклі до жорстокості дольного світу, минулості Граду земного, вбачали істинне блаженство, звільнення і синівство лише у Граді Божому, у занебессі, яке не має жодного відношення до грішної реальності. Натомість саме митрополит Іларіон, узявши за основу августинівський прийом протиставлення світів, ототожнив «закон і благодать» не з «низом і верхом», а з «минулим і теперішнім», принісши усім людям дорогоцінний дар надії на щастя в земному, реальному часі [2]. Таким чином лише в Іларіона концепція «Богосинівства» людини набула справжнього, вагомого для людської екзистенції смислу.

Особливо ж відзначились новаторством українські філософи в ренесансно-гуманістичний період. Так, твір «Прогностична оцінка поточного 1483 року магістра Юрія Дрогобича з Русі — доктора мистецтв та медицини Болонського університету» [4] є одним із перших в Європі, що яскраво ілюструє усі провідні тенденції власне Відродження. Саме в ньому чітко звучать не лише античний слог та імена міфологічних богів, а й ставиться якісно нове питання про природу матеріального, космос. Окрім того український мислитель висловлює думку про те, що «Богом називатися достоїн той, хто владу над розумом має». Ця фраза підкреслює не лише тенденцію до гуманізму, а й виразну антропоцентричність, прямо вказуючи на те, що людський розум здатний на досягнення загадок світу не меншою мірою, ніж Бог. І знову в українського автора Людина піднімається до Бога, стає цінністю поруч із Богом. Мислитель не обмежується теоретичним

гаслом – він подає розгорнуту картину розташування небесних тіл та оцінює різноманітні небесні явища, наводить природничо-наукові факти. Виявляючи час місячних затемнень, складаючи прогнози погоди, прораховуючи координати європейських та азійських міст, він своїм прикладом аргументує власну тезу, встановлює особливі відносини успішного «Богочинівства».

Згадавши гуманістичні та антропоцентричні здобутки українських мислителів у релігійній та природничій сферах, неможливо оминати увагою великий їх внесок у суспільно-політичну теорію, тобто теоретичне та практичне осягнення середовища власне людського. Україна може по праву пишатися творчістю Станіслава Оріховського-Роксолана, який «задовго до Т. Гоббса, Д. Локка, а тим більше К. Гельвеція перефразовуючи Цицерона, розглядає державу як "зібрання громадян, поєднаних узгодженим правом і спільною користю", де "щастя народу є найвище право". Йдеться, зокрема, про теорію «природного права» і про «концепцію суспільного договору». Цікавим у плані гуманістичних тенденцій української філософії є те, що твір, звернений до монарха із вказівками правильної політичної діяльності, якісно відрізняється за змістом від аналогічного за жанром знаменитого макіавеллівського шедевр. В душі мудреців стародавнього сходу та античності автор українського «Напучення...» [3] закликає володаря дотримуватися загальнолюдських, а не секулярно-егоїстичних принципів, бути для підлеглих прикладом мудрого і справедливого володарювання, заснованого не на залякуванні підлеглих, а на турботі передусім про їхнє щастя і спокій.

Описана різниця ілюструє вагому тенденцію, яка розділяє українську та європейську філософію, і є ключем до розуміння української ментальності: якщо в Європі Відродження знаменувало собою перехід до суб'єктивізму та імморалістичних тенденцій, а Новий Час – до лібералізму та матеріалізму, які згодом вилилися у ніцшеанські «падаючого – штовхни» та «Бог помер», то в українській культурі і філософії впливу «згубного антропоцентризму» вдалося уникнути. В той час коли в Європі антропоцентризм безупинно втрачав гуманістичну жилку, без якої зрештою перетворився на пропаганду свавілля, то в Україні цінність любові до ближнього, який є прообразом Божим, зберігалася і в XIX, і у XX столітті. Втрата «людського обличчя» спричинила нелюдські війни за владу, і змусила людство у XX столітті заново «ліпити» це «обличчя», відновлювати його з руїн духу. І знову слов'янські філософи, підносячи на знаменах гасла духовності і любові до всього живого, першими заговорили про необхідність такого відновлення –

згадаємо хоча б постать вихідця з України Лева Шестова. Представники «київської духовної школи» І. Борисов, І. Скворцов, О. Новицький безперестанно говорили про можливість духовного самовдосконалення навіть на тлі тотальної втрати орієнтації на ближнього, в умовах руйнування великого заради виживання малого [5]. Віра в божественну мудрість та досконалість, яка гармонізує відносини людини з Космосом і поширюється на всіх без винятку людей, рівних у своєму Богосинівстві та Богоучнівстві, а тому зобов'язаних однаково прислухатися до голосу Духу в собі, об'єднує українських мислителів усіх поколінь, створюючи ту саму «специфіку» української філософії, яка в підсумку утримує людство від саморуйнування, а отже, важить дорожче, ніж будь-яка методологічна досконалість.

1. Горський В. С. Історія української філософії. Курс лекцій / В. С. Горський – К.: Наукова думка, 1996. – 285 с.
2. Іларіон Київський. Слово про закон і благодать / Іларіон Київський / Історія української філософії: Хрестоматія. Упорядник М.В.Кашуба. – Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2004. – 356 с. – С. 10-24.
3. Станіслав Оріховський. Настанови польському королеві про те, як треба захищати державу. Про сенат / Станіслав Оріховський / Історія української філософії: Хрестоматія. Упорядник М.В.Кашуба. – Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2004. – 356 с. – С. 81-89.
4. Юрій Дрогобич. Вступ до книги «Прогностична оцінка поточного 1483 року» / Дрогобич Ю./ Історія української філософії: Хрестоматія. Упорядник М.В.Кашуба. – Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2004. – 356 с. – С. 79-80.
5. Хроніка XIX ст. // Хроніка 2000. Український культурологічний альманах. Випуск 37-38. – К.: Фонд сприяння розвитку мистецтв, 2000. – 802 с. – С. 351 – 578.
6. Чижевський Д. Філософія і національність / Д. Чижевський // Хроніка 2000. Український культурологічний альманах. Випуск 37-38. – К.: Фонд сприяння розвитку мистецтв, 2000. – 802 с. – С. 606 – 616.

Володимир Будз (Івано-Франківськ)

АКСІОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА У КОНТЕКСТІ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ІНТЕГРАЦІЇ У СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДАХ МИХАЙЛА ГРУШЕВСЬКОГО

У своїх соціально-філософських та футурологічних поглядах М. Грушевський намагався вловити тенденції та мотиви діяльності спільноти, її інтереси та прагнення, цінності, на основі яких можлива діяльність народу. З його точки зору, цінності виступають мотивами соціальних дій, вони є основою соціальної інституалізації. У такому аспекті історик розв'язує проблеми соціальної онтології та аксіології, які є

важливими у футурологічному аспекті, адже, визначивши основні цінності суспільного буття українського народу в історії, ми можемо будувати та прогнозувати майбутні соціальні взаємодії.

Прагнення до волі, свободи М. Грушевський вважає одним з основних споконвічних мотивів діяльності українського народу. Аналогічні думки присутні в поглядах М. Костомарова, згідно з яким українці «із давніх-давен визначалися розвитком особистої самоволі, свободою...» [1, С. 39], на відміну від російського народу, де існує «...тріумф панування загальності («общинності») над особистістю» [1, с. 67]. Можливо, на М. Грушевського мав вплив у цьому випадку не тільки Костомаров, але й В. Антонович, оскільки М. Грушевський писав: «Я буду мабуть писати <...> проби паралельних характеристик України і Московщини, треба б мені до цього Антоновича “Три національні типи” <...>. Головне: Україна і Московщина – відмінності і контрасти їх духовного життя, передусім в фольклорі, також в побуті, праві, суспільному і історичному житті...» [2, с. 188]. У цьому сенсі серед рис російського народу історик визначає «брак власної гідності і не пошанування гідності іншої людини...» [3, с. 147]. Серед прикмет українського народу вчений констатує високий розвиток «гідності своєї, пошануванням гідності чужої, любові до певних, усталених зверхніх форм <...> краси життя...» [3, с. 148].

На думку М.Грушевського, «український являється народом західної культури...» [3, с. 141]. Він веде мову про «духовне споріднення, яке без сумніву є між українським народним, етнічним елементом і життям західноєвропейським. *Український народ належить до західноєвропейського*, чи коротше сказати – просто таки *європейського* кругу не силою тільки історичних зв'язків,... а й *самим складом народного характеру*. Є з того погляду глибока різниця між характером українським і великоросійським, глибоко відмінним від європейського» [3, с. 147] (курсив мій. – В.Б.). Такі роздуми вченого є актуальними з точки зору сучасної орієнтації української політики між Заходом та Сходом. М. Грушевський констатує, що українське середовище духовно споріднене із західноєвропейською ментальністю та складом характеру. Отже, європейський вибір України – це та футурологічна модель розвитку суспільно-політичних взаємодій, яка випливає із характеру українського народу, складу його духу та ментальності. Європейські цінності не є духовно чужими для українського народу, тому політичні та економічні реформи та перетворення у дусі європейських правових та моральних вимог є під силу українському народові.

Важливими є роздуми історика щодо оцінок майбутнього України, у тому числі європейського, яка розвивалася на протязі століть за певною історичною логікою. У той же час, дослідник творчості вченого В. Ткаченко заперечує внутрішній ритм розвитку України: «саме в цьому факторі – відсутності власного цивілізаційного ритму – М. Грушевський і вбачав трагічну ситуацію історії України <...> Після того як висохли джерела її візантійської культури і вона <...> не знаходила опертя в якимсь новім циклі: ні в католицьким ні в протестантським» [4, с. 21]. Проте сам М. Грушевський спростовує такі здогади: «...Україна жила одним життям, одними ідеями з Заходом. У нього черпала культурні засоби, у нього брала взірці для своєї культури. Правда вони <...> переходили через призму <...> перетворення...» [3, с. 142].

В українській народній свідомості втілились основні ліберальні і демократичні цінності Західної цивілізації, які український народ прийняв і намагався реалізувати в дійсності. У реальних обставинах на життя народу, його поведінку і життєдіяльність впливають ментальні риси і обставини території: «Коли *народність* наша, дух нашого народу тягне нас на захід, *край* звертає нашу енергію, нашу працю на схід і полудня, в сферу нашого моря, нашого комунікаційного центру...» [3, с. 151]. У той час, коли «історичні умови життя орієнтували Україну на Захід, географічні орієнтували і орієнтують на... Чорне море...» [3, с. 144]. Отже, на існування українського народу в теперішніх умовах, на його соціальні інститути, на культуру, на тип і форму держави, а разом з тим на соціальні цінності, впливає весь комплекс природно-історичних обставин, який поєднується з психологічними особливостями народу, зі способом його мислення і сприйняття світу.

Такі роздуми вченого також є актуальними у футурологічному аспекті, адже ми повинні використовувати у міжнародних відносинах орієнтацію не тільки на політичну вісь Захід – Схід, але й на політичну вісь Північ – Південь, яка більш була характерною для геополітичної історії України. Така геополітична вісь, як: Швеція – Литва – Латвія – Естонія – Польща – Україна – Туреччина, могла б стати конфедерацією держав, яка б мала фактично контроль над внутрішніми європейськими морями, а отже, над Євразією від Балтійського до Чорного морів, з виходом через Середземномор'я до Атлантичного та через Суецький канал до Індійського океанів. Такий політичний союз, виходячи із прагматичних політичних міркувань, є важливим і можливим, однак тут можуть стати на перешкоді у його створенні релігійні чинники, культурні та правові цінності, історичні претензії.

У цілому майбутнє українського народу М. Грушевський вбачає у європейському майбутньому України, оскільки українська історія та культура є споконвічно європейськими і ґрунтуються на європейських цінностях.

1. Костомаров М. Дві руські народности. – Київ-Ляйпціг, 1906. – 75 с.
2. Листування Михайла Грушевського. Т.1. – Київ – Нью-Йорк – Париж – Львів – Торонто, 1997. – 398 с.
3. Грушевський М. Хто такі українці і чого вони хочуть. – Київ, 1991. – 240 с.
4. Ткаченко В. Україна: історіософія самоорганізації. – Київ, 1994. – 24с.

Тетяна Біленко (Дрогобич)

МИТРОПОЛИТ АНДРЕЙ ШЕПТИЦЬКИЙ ТА ІВАН ФРАНКО: МІРКУВАННЯ ПРО «КВЕСТІЮ СОЦІАЛЬНУ»

Непроста релігійна ситуація в Україні потребує виваженого аналізу історії взаємин різних релігійних конфесій на наших теренах, толеранції у стосунках людей різних світоглядів, незламного права кожного без примусу визначати свою релігійну чи безрелігійну приналежність, загальної зорієнтованості на розуміння і повагу. Персоналії, обрані для розгляду в цій статті, добре відомі далеко за межами України своєю духовною працею, широку відданістю народним інтересам, хоча специфіка їхнього включення до суспільного життя визначається їхнім соціальним статусом: Митрополит, служитель Церкви, для якого релігія була пріоритетною цариною діяльності, і поет, філософ, публіцист, громадський діяч, котрий був певен: вічним революціонером є «*дух, що тіло рве до бою, рве за поступ, щастя й волю*». Саме цей дух не помре, він живе. Попри різні життєві обставини, обидва визнавали саме *дух* найважливішою характеристикою людської екзистенції.

Український народ, за Конституцією, – це *громадяни України всіх національностей*, отже різних сповідань (або й не належать до жодного), переважно християни, які об'єднані в кілька церков – православну, греко-католицьку, римо-католицьку, протестантську.

Духовну спадщину митрополита Андрея Шептицького останнім часом почали активно досліджувати; окрім праць знаних авторів Аркадія Жуковського, д-ра Музички, Михайла Гайковського, треба згадати й тих, хто не відзначився гучними публікаціями, але свою копітку працю додає до спільного доробку. Зокрема це Оксана Гайова, голова «Організаційного комітету Патріаршої Курії УГКЦ по вшануванню пам'яті Слуги Божого

Митрополита Андрея та Патріарха Йосифа». Вона заклопотана тим, що в Росії не вивчається діяльність Митрополита Андрея, хоча об'єктивних причин для того дуже багато. У розмові з о. Михайлом Бучинським у 2004 році вона наголосила, що серед росіян знає лише одного вченого – це «професор із Москви Алексей Юдін... який написав велику працю монографічного характеру... На жаль, нікого більше з російського боку я не знаю. Маю на увазі тих, хто міг би займатися вивченням постаті Митрополита Андрея» [1]. Маємо декілька захищених дисертацій. У 2000 р. в Чернівецькому університеті Г.Л. Гладка захистила кандидатську дисертацію «Суспільно-політична діяльність митрополита Андрея Шептицького (1899-1939 рр.)»; в Інституті філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України у 2003 р. Я.І. Білас – дисертацію «Митрополит Андрей Шептицький і проблеми національно-визвольного руху українців»; того ж року в Чернівцях Л.Л. Крупа захистив тему «Вплив Митрополита Андрея Шептицького на суспільне і культурно-просвітницьке життя в Галичині кінця XIX – першої половини XX століття». Цей неповний список свідчить про зростаючу увагу до особистості Митрополита Андрея Шептицького, але в обраному нами аспекті можемо послатися лише на монографію Назара Горбача, присвячену Іванові Франку. Франкіану маємо багату, особливо треба відзначити «Франкознавчі студії» – продовжуване видання ДДПУ імені Івана Франка (головний редактор – доцент Євген Пшеничний); від 2001 року видруковано чотири випуски.

Митрополит Андрей Шептицький (1865-1944рр.) сорок чотири роки очолював греко-католицьку церкву і суттєво впливав на релігійні, національно-культурні та суспільно-політичні процеси в Україні і загалом у Східній Європі в першій половині XX століття. Його теоретичні пошуки і практичні дії невіддільні від боротьби українського народу за державну незалежність, релігійну свободу, національну єдність. Аркадій Жуковський, знайий дослідник духовної спадщини Митрополита Андрея [розбіжності у написанні імені Шептицького зумовлені джерелами цитування. – Т.Б.], пише, що під час побуту в Росії і Україні в 1917 р. Митрополит Шептицький «зустрічався з українським громадянством, відвідав українські національні установи. І хоча йшлося про українців Наддніпрянщини, що були православними, всюди його вітали як мученика і оборонця загальної української справи. Особливо тепло прийняла Митрополита українська громада в Петрограді. У Києві він мав зустріч з провідними членами Української Центральної Ради, відвідав визначних особистостей в столиці України: М. Грушевського, Д. Дорошенка, вдову М. Драгоманова і інших.

Навіть В. Винниченко, який спочатку ставився з резервою до Митрополита, згодом, за Директорії, пропонував А. Шептицького як кандидата на митрополита України. За Гетьманату Всеукраїнський православний собор у Києві задумував 21 червня 1918 року створити патріархат, а кандидатом на його очолювання висувалося особу Андрея Шептицького. Назагал Митрополит Галицький вдержував добрі взаємини з наддніпрянськими політичними діячами і державними керманічами – М. Грушевським, П. Скоропадським і С. Петлюрою – в часі української державності» [3].

Іван Франко закінчив свій земний шлях 1916 року, але його вплив на вітчизняну і світову культуру не лише не припинився тоді, а ще й зростає, посилюється, міцнів надалі. Радянська влада прагнула «подавати» Франка активним богоборцем, ворогом релігії, пророком соціалістичних ідей.

Про широке соціально-історичне тло, на якому відбувався своєрідний діалог цих видатних українських діячів, поведемо розмову згодом, а тут умисно виокремимо аспект особливого зацікавлення «подачею» та «прочитанням» Послання митрополита 1904 року.

Ім'я Митрополита Андрея Шептицького, як і багатьох інших служителів релігійного культу, несе на собі такий товстий шар (пласт) спотвореної характеристики, таку товщу мітології, яку треба ретельно усунути, щоб дістатися правди. Шаблони-стереотипи діють довго і масовано. Вони неоднакові для різних суспільних верств: для одних Митрополит Андрей – ревний, правдивий слуга Божий, оборонець пастви, щирий світоч християнської віри; для інших – попихач українського буржуазного націоналізму (саме *буржуазного*, бо для комуністичних ідеологів іншого – не буржуазного – взагалі не було), а націоналізм – це ворог *інтернаціоналізму*, на основі якого пролетарі усіх країн мають об'єднатися для боротьби за світле майбуття – комунізм. Тому дослідження суспільно-політичної діяльності митрополита Андрея є давно назрілим і актуальним науковим завданням.

Як можна позбутися тих спотворень? Деякі з них од самого початку були неправдиві, але потрібні для ганебної мети – наклепу на пастиря, бо він викликав пиру симпатію прочан (селян і робітників, а також інтелігенції); інші стали тавром згодом, як, скажімо, ярлик друга німецьких фашистів та посібника бандерівців (а вони в комуністичній термінології однозначно свідчили про ворожість до українського народу).

Якому аналізу можна піддати слова духовної особи? Це залежить від мети, а тут мета така: з'ясувати неповторність духовності змістової, що

відрізняється від профанного слова. Для цього можна скористатися компаративістичним методом.

Є ще одна небезпека для аналізу спадщини Митрополита Андрея Шептицького – фанатизм невігласів. Дехто вважає, що про видатного богослова (будь-якого) світська наука не може нічого знати й говорити, бо то – специфічна царина духу, сповнена сакруму, і будь-чиє втручання є профанацією. Так, брудними лапами хай ніхто туди не лізе, але тверезий науковий аналіз конче потрібен, бо все то треба прийняти і перевірити розумом, не лише емоціями. Тертуліанове *credo quia absurdum est* є свідченням наполегливої роботи мислі і визнання її поразки, а не звичного відкидання розуму: шукаю, шукаю, не знаходжу відповіді – то й приймаю вірою. І тут недоречно згадувати про Фому, який твердив, що потребує *доказів* страждань Ісуса, бо його зупиняло саме це – *відсутність* доказів. Для Тертуліана це був перехід на вищий щабель духовного постуду, інтелектуальної роботи, а не лінивства (лінощів) розуму.

Маємо такі етапи для зіставлення: публікація Послання А. Шептицького (1904 р., травня 20 [ст. ст.: травня 7]) у Жовкві; публікація статті І. Франка у «Літературно-науковому віснику» в 1904 р. (т. 28, кн. 10, с. 1 – 23); повторна публікація статті І. Франка у 45 томі п'ятдесятичного зібрання творів; аналіз тих двох публікацій (Андрея Шептицького та Івана Франка), поданий Назаром Горбачем у праці «Філософські переконання Івана Франка» (Львів, 2006 р.). Вдаюся до цього методу зокрема для того, щоб обгрунтувати слушність мого розуміння поняття «хронотоп».

Термін «хронотоп» можна тлумачити безвідносно до будь-яких жанрів як феномен, що фіксує подію чи явище у конкретному місці і часі: часова духовно-предметна локалізація *чогось* . Вельми цікаво простежити, як об'єктивні реалії прозирають крізь суб'єктивне відчуження Митрополита, який не може постати просто людиною. Якби це було можливо, то таке слово було би всього лиш маніфестацією (виявом) душевних процесів пересічної особистості, аналогічною до маніфестацій сотень інших людей. Але це було слово духовної особи, тому будь-який текст його проповіді, суголосно з іншими текстами фіксуючи тогочасні події, має принципово інше наповнення. Екзистенційна цілеспрямованість зумовлюється саме часом і місцем, цілісність, єдність, діалектична взаємодія яких є не механічним поєднанням складових, а природним середовищем, у якому виявляється буттєвість соціуму і конкретної людини.

Почнімо від 45 тому (вийшов у 1986 р.). У коментарях редколегія вмістила такий супровід: «Приводом до написання статті було звернення

митрополита уніатської церкви А. Шептицького 1904 р. з пастирським посланієм до «всечесного духовенства спархії о квестії соціальной». Наставляючи попів «не цілуватися на оба лица з кожним селянином», «не показувати погорду до тих, кого доля нагородила більшими маєтками, тобто багачів», «не розпалювати соціальної ненависті», митрополит закликав виховувати у трудящих «послух до законів влади». І. Франко розкриває облудний зміст проповіді А. Шептицького. Це дає йому підставу ще раз розглянути питання про соціальну функцію релігії, обгрунтувати свої погляди з ряду актуальних проблем етики, соціології» [7, с. 548].

У радянські часи твори Івана Франка (далеко не всі!) можна було читати в багатьох виданнях, а спадщина Андрея Шептицького була практично недосяжна, тому вступна теза коментаря містила чітку орієнтацію щодо оцінки послання митрополита. Тут же було додано: «Шептицький Андрій (1865 – 1944) – глава греко-католицької (уніатської) церкви (з 1900 р.), один з ідейних натхненників українського буржуазного націоналізму». (Оскільки з'ясування суті націоналізму не є предметом аналізу в цій розвідці, треба наголосити, що попри вимогу В. І. Леніна *розрізняти* націоналізм нації гнобленої і нації-гнобительки, отже, підтримувати перший і засуджувати другий, комуністичні діячі радянської доби з однозначним тавруванням ставились до будь-яких проявів націоналізму, вважаючи його запеклим ворогом, якого треба знищити. Нас тут не цікавить питання, наскільки ширим і послідовним був Ленін у розумінні націоналізму та національної політики)

До Послання Андрея Шептицького ми звернемося згодом, а поки що за допомогою Назара Горбача почитаємо Івана Франка. Відкидаючи оцінку статті І. Франка як «гостре викриття» послання митрополита, Н. Горбач наголошує: «Насправді стаття свідчить про вдумливий, толерантний аналіз І. Франком послання А. Шептицького. На початку розгляду Каменяр високо оцінив манеру послання митрополита <...> Далі <...> вказав на новаторський дух послання <...> Зрештою <...> відзначив високо інтелектуальний, високо освітній рівень послання А. Шептицького». Н. Горбач зауважує позитивну оцінку, яку дає І. Франко застереженням, з якими звертається митрополит до священників: не можна займатися питаннями «приватного і горожанського життя» у церкві, під час богослужінь, щоби руське духовенство не «надуживало» релігії. Водночас поза межами церкви священник повинен ставати *ініціатором і проповідником* у справах світських, громадських чи політичних. Н. Горбач продовжує: «Таку лінію митрополита письменник оцінив як “дуже розумну і людяну”, на противагу латинському

духовенству Польщі, яке вороже ставилося до будь-якої політичної діяльності священників» [2, с. 39–40].

І. Франко високо поціновує те, що Митрополит “розрізняє у священника його душпастирський уряд від його приватного і горожанського життя і з яким натиском підносить, що священникові поза обсягом церкви і душпастирства вільно, а навіть треба займатися політикою” [7, с. 380]. Знову мушу вдатися до подвійного цитування: Митрополит у Посланні «О квестії соціальній» наводить слова із свого попереднього послання “О місіях і духовних вправах” про те, що «священик лише в приватному житті може бути політиком, але не сміє ним бути ані в церкві, ані в сповідальниці, ані в жоднім відношенні пароха до вірних <...> Я протиставив священника в його приватнім житті не його життю публічному, горожанському, але його життю священничому. Священик не може бути політиком в церкві, не сміє політики мішати до проповіді ані до жадних відносин його jako душпастиря з вірними. Може, часом впрост повинен брати уділ в житті горожанським, але не сміє надуживати проповідальниці ані сповідальниці до цілі політичної. Таке надужиття єсть злочином, спрофануванням речей святих». Ці слова Іван Франко наводить повністю, не переповідає їх, а цитує чітко без жодних лакун. Робить це для докладності, щоб нікому не закортіло неправдивим переказом спотворити думку Митрополита або звинуватити самого Франка у некоректному вживанні першоджерела.

Н. Горбач у захваті від прозорливості І. Франка щодо розуміння «конечності вмішання держави в суспільно-економічні справи в інтересі самої суспільності». І. Франко писав: «Вияснення того закону було, можна сказати, вихідною точкою соціалістичних агітацій і організацій, з одного, а соціальної політики держави і потроху й церкви з другого боку. Не знати сього не вільно сьогодні нікому, хто береться говорити про сучасний стан соціальної справи і соціальної політики в Європі» [2, с. 396]. Н. Горбач наголошує: «Висновок І. Франка дивує своєю точністю та лаконічністю аналізу суспільно-політичних процесів кінця XIX – початку XX століття. Цей аналіз не втратив своєї актуальності і нині, коли Україна стає на шлях утвердження ринкової економіки. Перші романтичні сподівання політиків та економістів на те, що “риннок сам все відрегулює” канув у минуле. Практика показала, що без втручання держави у соціально-економічні процеси неможливо збудувати суспільство соціальної справедливості. Труднощі формування помаранчевої коаліції після виборів наочно демонструють ці закономірності» [2, с. 41].

Вірний сподвижник Митрополита Андрея Йосип Сліпий наголошує: «Хоч життя Його нам усім відоме, та нині немов на екрані пересувається перед очима душі нашої силует монументальної Його постаті. І так сунеться картина за картиною, хвилина за хвилиною Його життя... і бачимо, як Він колись, як малий ще хлопчина, зложивши руки до молитви, повторяє за матір'ю молитви. Пізніше, як побожний учень, запитаний, ким хотів би бути, відповів, що священником» [4].

Так повелося, що про місію священника говорять переважно як про пов'язану з *релігійною* діяльністю в церкві і поза нею, неначе пастир живе у штучному світі, відрізаному від шоденної буденщини пастви.

Йосип Сліпий відзначає, що «Найвидніше становище в нашому народі дало Йому змогу обняти вповні не лише церковну ділянку, але й ціле народне життя. І знову висилав Він повчаючі, змістовні Послання, щоб піднести духове життя, будував церкви і посвячував їх при величезних здвигах народу. Всі візитації мали притягаючу силу і розбуджували народну свідомість. Завжди вмів Він десь винайти спосіб, щоб допомогти чи то площею під церкву, чи дарами в матеріалах, чи грошах, і тим причинитися до ктиторства Божих храмів. Щедро вивінював монастирі оо. Василян, оо. Редемптористів, оо. Студитів, Василянко, Службениць, Бельгійських Вінкентинок і інших. Висилав на студії молодих студентів богословії, з яких тут на похороні є нас велика громада. При тому всьому обіймав усі стани, молодь і старших, селян, робітників, інтелігенцію».

Митрополит Андрей не відмежовував Церкву від суспільного життя, навпаки – намагався якнайбільше їх об'єднати; Іван Франко був у вирі суспільних процесів, закликав народ пробудитися від сплячки і свідомо та активно дбати про сучасне та майбутнє. Доля дарувала їм спільний 51 рік життя на землі: Франко старший на 10 років, а Шептицький пережив його на 28.

«Послання» – предмет наших розмірковувань – Митрополит написав у 1904 році і зосередив увагу на «квестії соціальній» [8]. Франко відгукнувся великою статтею з глибоким аналізом, у якому можна вирізнути декілька важливих акцентів. Передовсім відчутно загальну позитивну оцінку сприйнятого Франком послання. І. Франко не приховує свого враження від мови Митрополита. «Наші давніші пастирі призвичаїли нас до такого лінивства думки, до такої шаблонної аргументації та заплісної мови, що треба незвичайного панування над собою, формальної самопожертви, щоб читати їх. Навіть найвизначніша праця на тім полі, послання Йосифа Сембратовича “Про високу гідність людську”, при всій похвальності її

тенденції настільки шаблонна, книжкова, абстрактна, свідчить про таке мале знання нашого народу і його життєвих обставин у автора що, читаючи її, ані разу не чуєш того теплої подиху любові та енергії, що виявляє за словами живу людину» [7, с. 378]. А Шептицький «замість заплісної псевдоцерковщини, якою промовляли його попередники, тобто дивоглядної мішанини церковнослов'янської лексики з одночасною міфологією... пише свої листи чистою галицько-руською народною мовою, а декуди... не цурається промовляти навіть діалектом – річ, досі нечувана в наших церковних достойників, які в своїм обмеженні вважали себе, мабуть, не лише владиками душ, але також владиками мови, яку вважали дозволенним калічити та перекручувати в своїй уподобі» [7, с. 378].

То в чому ж специфіка хронотопу? У свідомому виборі (неоднакових) різних засобів самореалізації, який зумовлений різним соціальним статусом. Це виявляється зокрема у таких позиціях:

1) Ставлення до сакруму. Для Франка шанування *святого* як феномену є виявом його духовної сутності прогресивного інтелігента, який за умов емпіричної реальності не занурюється у низьку буденщину, прагне свободи духу, не впадає в містику. Для митрополита Андрея сакрум – це однозначно вияв надприродної сили, всевладної і незбагненої.

2) Ставлення до політики. І.Франко вільно обговорює будь-які політичні аспекти, не маючи жодних застережень. У митрополита ситуація принципово інша: йому самому не вільно бути політиком у церкві, і від парохів він вимагає того ж. Священик «не сміє політики мішати до проповіді ані до жадних відносин його яко пастиря з вірними». Для священика, наполягає митрополит, є різниця між його приватним життям та священичим. Сан накладає на нього такі обов'язки, які велють йому стримувати своє бажання заявити про незгоду з властями.

3) Ставлення до методів розв'язання «квестії соціальної». І. Франко твердить, що Митрополит Андрій «не уявляє собі докладно, в чім лежить суть сучасної соціальної квестії, і для того й подає на її болячки ліки, в значній часті наївні та анахроністичні, такі, які можна було рекомендувати давній, передкапіталістичній, феодально-панцизній суспільності, але які тепер не знаходять властивого адресата» [7, с. 389].

4) Ставлення до політичних програм. І. Франко зауважує, що «Митрополит хитається між правом божим і правом людським – і навіть не правом, а простим опортунізмом, хитається до тої міри, що волисть “благорозумно” промовчати деякі дуже дразливі речі, щоб не дати в них духовенству такої директиви, яка б могла занадто ярко перечити тим його

високим ідеям про гідність і задачу душ пастирства» [7, с. 386]. Священик не може закликати до радикального непослуху владі, але що йому робити, коли “якийсь закон він признає несправедливим, незгідним зі своїм сумлінням”? Звісно, він повинен передовсім пам'ятати про свій сан. Але він невіддільний від української землі, від проблем національних. Олексій Сухий, сучасний дослідник проблем Галичини, наголошує, що на початку ХХ століття перспектива майбутньої держави бачилася політичними діячами «у з'єдненні всіх українських теренів» в рамках єдиного національного утворення. Митрополит А. Шептицький бачив логічний наслідок розв'язання українського питання в об'єднанні Східної Галичини із Великою Україною, зазначав, що «легше уявити українців, які живуть в кордонах української держави, ніж польської» [5, с. 11–12].

Звідси висновок: роздуми про «квестію соціальну» – лише один із кроків до розв'язання проблем національних. І. Франко сказав про це гранично чітко: «Все, що йде поза рами нації, се або фарисейство людей, що інтернаціональними ідеалами раді би прикрити свої змагання до панування одної нації над другою, або хоробливий сентименталізм фантастів, що раді би широкими “вселюдськими” фразами покрити своє духове відчуження від рідної нації. Може бути, що колись надійде пора консолідування якихсь вольних міжнародних союзів для досягнення вищих міжнародних цілей. Але се може статися аж тоді, коли всі національні змагання будуть сповнені і коли національні кривди та неволення відійдуть у сферу історичних споминів» [6, с. 284].

Перспектива подальших досліджень окреслюється проблемами слова у проповідях Митрополита Андрея.

1. Гайова О. Не маю жодних сумнівів стосовно святості Митрополита // Жива вода. – № 4 (110), квітень 2004 року.
2. Горбач Назар. Філософські переконання Івана Франка. – Львів: Каменяр, 2006. – 111 с.
3. Жуковський Аркадій. Митрополит Андрей Шептицький і православ'я <http://spilka.onestop.net/library/szentyckyj.html> Науковий Збірник Українського Вільного Університету (т. 15, 1992).
4. Сліпий. Слово над могилою блаженної пам'яті Митрополита Кир Андрея, виголошене Високопреосвященим Митрополитом Кир Йосифом дня 5 листопада 1944 року. Культурно-мистецький Фонд ім. Митрополита Андрея Шептицького. 05.11.2002.
5. Сухий О. Галичина: між Сходом і Заходом. Нариси історії ХІХ – початку ХХ ст. – Львів: Львівський національний університет ім. Івана Франка; Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 1999. – 226 с.
6. Франко І.Я. Поза межами можливого // (ЛНВ, 1900, т. 12, кн. 10, с. 1 – 9) Збір. творів у п'ятдесяти томах. Т. 45. К.: Наук. думка, 1986. – С. 276 – 285.

7. Франко І.Я. Соціальна акція, соціальне питання і соціалізм. Уваги над пастирським посланієм митрополита А.Шептицького "О квестії соціальній" // Збір. творів у п'ятдесяти томах. – Т. 45. – К.: Наук. думка, 1986. – С. 377 – 400 (примітки на ст. ст. 548 – 549).
8. Шептицький Андрей, Митрополит. О квестії соціальній. Пастирське послання до духовенства (1904 р., травня 20 [ст. ст.: травня 7]) // Документи і матеріали 1899 – 1914. Том 1. Пастирські послання. – Львів: Фундація "Андрей", Видавничий відділ "Артос", 2007. – С. 513 – 550.

Марія Кашуба (Львів)

ПРОБЛЕМА РІДНОЇ МОВИ У ТРАКТУВАННІ ОЛЕКСАНДРА ПОТЕБНІ

Учений світового рівня Олександр Опанасович Потебня (1835-1891) залишив глибокий слід у різних галузях наукового знання: лінгвістиці, міфології, фольклористиці, літературо- й мистецтвознавстві тощо. Усі проблеми набирали в його творах філософського звучання – він намагався дійти до найглибших причин і найсуттєвіших ознак досліджуваних феноменів, отже цілком заслужено зарахований до представників української філософської думки.

Попри те, що О. Потебня вважається прихильником вчення мовознавця світового значення Вільгельма Гумбольдта, його творчість мало відома, адже донедавна глибоко і всебічно не вивчалася. Щоправда, до 150-річчя від дня його народження з'явилася низка праць про доробок ученого в галузі мовознавства та естетичної думки. Ще 1981 р. Іван Іванов опублікував у Москві у започаткованій тоді видавництвом «Искусство» серії з історії естетичної думки народів СРСР працю «Очерк развития эстетической мысли Украины», де представлено досить детальний аналіз доробку О. Потебні в галузі естетики і стверджено, що його естетичні погляди спираються на вивчення мови і фольклору. Дослідник привернув увагу до найважливіших філософських проблем, вирішуваних у творчості О. Потебні, серед яких чільною є проблема визначальної ролі мови у психічній діяльності людини і в художній творчості зокрема, а також погляд на поезію й науку як різні способи формування й розвитку думки.

Важливо також, що І. Іванов наголосив на тих висновках, які випливають із порівняння мови й художньої творчості, і які стали основою лінгво-естетичної концепції О. Потебні. По-перше, це твердження, що мова є аналогом чи прообразом будь-якої творчої діяльності. По-друге, що

мистецтво за своєю структурою подібне до слова, яке приховує в собі таємницю творів мистецтва. Як слово є єдністю форми і змісту (образу і значення), так і твір мистецтва є нерозривною єдністю форми і змісту, образу й ідеї. По-третє, як і слово, мистецтво виникає не для образного виразу готової думки, а як засіб створення нової думки, причому такої, яка не завжди доступна теоретичному мисленню [3, с. 223-224]. Водночас у висновках вченого чітко відрізняється мова поезії як мова духу і мова науки, яка є результатом осмислення фактів дійсності: «У поезії зв'язок образу й ідеї не доводиться, а утверджується як безпосередня вимога духу, тоді як у науці підкорення факту законові повинно бути, і сила доведень є мірило істини» [3, с. 194].

У творах О.Потебні можна знайти багато підтверджень, що вчений вважав мову творінням людини і прирівнював сотворення слова до художньої творчості, зокрема поезії. У його розумінні мова, як і поезія, – вираз і образ людського духу. Подібно як німецький просвітник Йоганн Гердер (1744-1803), О. Потебня вважав, що мова кожного народу виникла під враженням чуттєвих образів (як поезія), і поступово розвивалася до прози (абстрактного мислення), втрачаючи на образності: «По мере того, как мысль посредством слова идеализируется и освобождается от подавляющего и раздробляющего ее влияния непосредственных чувственных восприятий, слово лишается исподволь своей образности. Тем самым полагается начало прозе, сущность коей – в известной сложности и отвлеченности мысли» [4, с. 51].

Чи не вперше концепцію рідної мови О. Потебні висвітлив Юрій Вільчинський у монографії «Олександр Потебня як філософ» (Львів, 1995). У двох розділах під красномовними назвами – «Мова – духовна самостійність народу» та «Денаціоналізація як фактор деіндивідуалізації людини» дослідник проаналізував думки вченого про значення рідної мови в контексті формування національної свідомості людини і народу, а також про феномен двомовності в контексті денаціоналізації [1]. Цю проблему заторкнув і автор підручника з історії української філософії Вілен Горський.

Доля О. Потебні розпорядилася так, що з раннього дитинства він оволодів двома мовами – російською й українською. Народився він на Полтавщині, навчався у Харківському університеті в часи активного захоплення інтелігенції українським фольклором. Інтерес до народних пісень, україномовні книги з бібліотеки знайомого студента М. Неговського та засвоєна з дитинства двомовність мали для майбутнього вченого-мовознавця й філософа принципове значення. Про це написав

відповідальний редактор видання творів ученого А. Байбурін: «Украинский язык обеспечивал Потепне чувство изначальной связи с лучшими образцами славянской народной поэзии (не случайно в своих анализах песенного творчества он чаще всего начинает с украинских текстов). В то же время русский язык для него – язык науки, повседневного общения» [4, с. 3]. Учений досконало вивчив багато мов: німецьку, польську й латинську – під час навчання в гімназії в Радомі, санскрит – у Берліні під час стажування, а у поїздках слов'янськими країнами – чеську, словенську й сербохорватську. Та мислив він українською, хоча й писав свої праці переважно російською. У листі до чеського слависта А. Патери від 11 грудня 1886 р. учений зізнається: «Обстоятельствами моей жизни условлено то, что при научных моих занятиях исходной точкой моей, иногда заметной, иногда незаметной для других, был малорусский язык и малорусская народная словесность. Если бы эта исходная точка и связанное с ней чувство не были мне даны и если бы я вырос вне связи с преданием, то, мне кажется, едва ли я стал бы заниматься наукой» [4, с. 4].

Ці слова можна вважати підтвердженням теоретичних висновків багатьох праць О. Потєбні про взаємозв'язок мови і духу, мови і мислення, де мова не є пасивною формою думки, а виступає активним засобом її формування. Людина, – переконаний учений, – пізнає і осмислює світ за допомогою й посередництвом почуттів, які може висловити у мові. Він вважав мову органом, що утворює думку [4, с. 32]. Зароджуючись як суб'єктивна діяльність людини, ініційована впливом зовнішнього об'єктивного світу, думка лише в слові може стати чимось зовнішнім і об'єктивним. При цьому вона не втрачає своєї суб'єктивності. У тому ж листі до чеського слависта О. Потєбня стверджує, що така суб'єктивність виступає як «вихідна точка» для наукових занять – у його випадку – це обов'язково рідна мова («малорусский язык и малорусская народная словесность») – щось глибоко інтимне, внутрішнє, духовне. Саме українська мова, якою учений оволодів з колиски, стала для нього засобом творити думку. А вже зовнішнім її виразом стала російська мова – мова тогочасної офіційної науки в імперії.

Аналізуючи слово-мовлення у своїх мовознавчих працях, О. Потєбня поділяє його на три складові частини: зовнішню форму (артикульований звук), зміст (саму думку) і внутрішню форму, яку, як пояснює вчений, треба розуміти як найближче етимологічне значення слова, тобто це є той спосіб, яким визначено зміст. Поняття внутрішньої форми вчений чітко пояснює: «Внутренняя форма слова есть отношение мысли к сознанию, она

показывает, как представляется человеку его собственная мысль» [5, с. 98]. Він детально розтлумачує, що у кожному слові є два значення: одне об'єктивне, тобто найближче етимологічне значення слова, воно завжди має лише одну ознаку; друге – суб'єктивний зміст, у якому може бути безліч ознак. Об'єктивне значення для нас є символом, знаком, який заміняє нам друге значення. Перше значення слова є та форма, в якій наша свідомість уявляє зміст думки. Тому, якщо виключити друге, суб'єктивне значення, то в слові залишиться лише звук, тобто зовнішня форма.

Вілен Горський вважає, що у вченні О. Потєбні «внутрішня форма кожного слова завжди визначається специфікою народної мови, оскільки кожна мова має притаманний їй специфічний погляд на світ, або неповторну перспективу бачення» [2, с. 176]. Таке розуміння внутрішньої форми слова суголосне в українського мовознавця з думкою В. Гумбольдта, який у своєму трактуванні внутрішньої форми слова спирався на ідеї Й. Гердера та Й. Фіхте про тотожність мови з духом народу. Отже, кожна мова формує своєрідний «проміжний світ» і задовує в його структурах особливий національний менталітет, навіть спосіб організації суспільного життя, як переконані представники структурної лінгвістики на чолі з Фердинандом де Сосюром.

Проблема мови, крім трактування внутрішньої форми слова, пов'язана у вченні О. Потєбні ще й з розумінням внутрішньої суперечності між чуттєвим образом і абстрактним значенням слова, що визначає генезу мовно-мисленнєвої діяльності. Чуттєвий образ (внутрішня форма), на думку вченого, є «ближче значення» слова, яке виникає в свідомості мовця і сприймається слухачем, якщо вони належать до одного й того ж народу. На цьому заснована специфіка міфічного світогляду, де немає розчленування образного й понятійного аспектів мови. Значення в такому художньо-поетичному мисленні, вважає О. Потєбня, передається через образ, виражається в образі, тоді як наукове мислення характеризується переважанням значення над образом. У науковому мисленні значення стає віддаленим від образу, воно абстрагується, тому семантично розпорошене. Звідси висновок вченого, що мова у науковому мисленні може бути не рідною, а чужою для мовця, абстрактною, суттєво віддаленою від мови його внутрішнього світу – духу. Рідна мова – це мова почуттів, вона є виразом емоційно-чуттєвої сфери, а мова науки – це насамперед мова логічного мислення, мова інтелекту, позбавлена емоційності.

Цю відмінність учений детально аналізує у фундаментальній науковій праці «Мысль и язык», де є спеціальний розділ VII «Язык чувства и язык

мысли». О. Потебня стверджує, що в мові душевний, емоційний зміст виражений тоном мовлення, а тон відіграє дуже важливу роль, часто виражаючи зміст мовленого. Думка, пов'язана зі звуком, супроводжується вираженням у тоні почуттям, але ним не вичерпується – у слові звукова наповненість перевершує тон. Навпаки у вигуках – звукова наповненість тут видається другорядною, а головним є тон, і лише він дає можливість здогадатися про почуття людини, мови якої не знаємо. Отже мова вигуків за тоном і мімікою, якою часто вигук супроводжується, є єдиною мовою, що зрозуміла всім. Із такої мови зароджувалась, на думку О. Потебні, мова кожного народу.

У порівнянні з вигуками, що виражають почуття, думка викликається в свідомості звуками слова, з якими ця думка пов'язувалась. Вона постійно відновлюється або в попередньому вигляді, або в новому, важливішому, але основне значення залишається незмінним. Зовнішня форма слова пронизана об'єктивною думкою, і це дозволяє слову передаватися від покоління до покоління, хоча воно може набирати й іншого значення. Спадкоємність слова є наче друга сторона його здатності мати об'єктивне значення для людини. Вигук, весь зміст якого становлять почуття, не відтворюється так, як думка. Будь-яка зміна умов породжує нове почуття, яке не знаходить у свідомості слідів попереднього. Думка має змістом сприйняття, які в нас були, тому може застаріти; почуття ж завжди є оцінкою змісту нашої душі, тому воно завжди нове. Звідси зрозуміло, чому вигук як відголосок миттєвого стану душі щоразу твориться заново і не має об'єктивного життя, притаманного слову. Вигук знищується звернутою на нього думкою, подібно як почуття руйнується самоспостереженням, що з необхідністю додає щось нове до того, чим була зайнята свідомість під час виникнення почуття.

Ще одна особливість вигуку пов'язана з його незрозумілістю й непомітністю для свідомості суб'єкта. О. Потебня вважає, що в цьому немає нічого дивного, адже вигук як рефлексія хвилювання душі не має значення в тому розумінні, в якому його має слово. У вигуку спостерігач бачить беззмістовні самі собою знаки станів душі, а у слові він має справу з уже готовою думкою. Мова людини в ранньому дитинстві, як і мова тварини складається з рефлексій почуття і звука. Іншого джерела звукового матеріалу мови не можна уявити. Слова людської мови повинні були утворитися з вигуків, тому що лише в них людина могла знайти виразний звук. О. Потебня солідарний з В. Гумбольдтом, стверджуючи, що первісні вигуки в подальшому розпадаються на такі, що назавжди залишилися

вигуками (виражають лише почуття), і такі, що віддавна втратили вигуковий (почуттєвий, інтер'єкційний) характер. Перші – це відчуття фізичного болю і втіхи, а другі – зорові й слухові відчуття.

Для розуміння рідної мови кожного народу важливий відтворений ученим процес творення людської мови. Починається цей процес перетворенням вигуку на слово під впливом звернутої на нього думки. Поступово людина набуває здатності й вміння розуміти себе і інших: напруга почуттів при переході вигуку в слово повинна зменшуватись, оскільки потрібна чіткість уявлення змісту слова і його форми – сотворюючи слово, людина повинна помітити власний звук. У психологічному значенні це вже є саморефлексія, яка для людини тим важча, чим більше вона захоплена загальним потоком своєї думки, чим сильніше почуття, яке її хвилює. Вимовлений людиною звук сприймається нею, і образ звука, що постійно слідує за образом предмета, асоціюється з ним. Асоціація сприйняття предмета і звука, яка замінює безпосередній рефлексивний рух звукових органів таким, в якому вимова звука опосередковується його образом у душі, є одна з необхідних умов сотворення слова, – вважає О. Потебня. Та вона ще не дає розуміння, бо може бути непомічена самою людиною. У сотворенні слова має повторитися те, що відбувається з людиною на вищих щаблях розвитку: не на самоті, а в спільноті людина зникає дивитися на себе. Зовнішнє спостереження випереджає внутрішнє. Стосовно мови це буде означати, що слово лише в устах іншого може стати зрозумілим для мовця, що мова створюється тільки спільними зусиллями багатьох, що людська спільнота випереджає початок мови.

Треба також зауважити, вважає О. Потебня, що під час розуміння слова звук у нашій думці випереджає своє значення, тоді як при асоціації навпаки: образ предмета випереджає в думці образ звука. Ця необхідна для розуміння перестановка відбувається при спілкуванні: почутий від іншого отой звук змушує людину спершу згадати свій звук, а потім пояснити його сприйняттям предмета: «При первом акте понимания произойдет объяснение не только звука, принадлежащего понимающему, но посредством этого звука и состояния души говорящего. С одной стороны здесь будет совершенно невольное сообщение мысли, с другой – столь же невольное ее понимание» [5, с. 96]. При цьому вчений зауважує, що «навсегда темными остаются для нас те особенности нашей душевной жизни, которых мы не выразим никакими средствами, и которых не увидим ни в ком, кроме себя» [там само], ствердивши цими словами, що мова думки ще не досконала, не має достатньо засобів, щоб виявити й розкрити таємниці душі.

Процес сотворення слова у кожній мові вчений уявляє як вельми складний: «Итак, образование слова есть весьма сложный процесс. Прежде всего – простое отражение чувства в звуке, такое, например, как в ребенке, который под влиянием боли невольно издаст звук вава. Затем – сознание звука; ... наконец – сознание содержания мысли в звуке, которое не может обойтись без понимания звука другими. Чтобы образовать слово из междометия вава, ребенок должен заметить, что мать, положим, услышавши этот звук, спешит удалить предмет, причиняющий боль» [5, с. 97].

Підкреслюючи, що в основі кожної рідної для людини мови лежать звуки, пов'язані з виразом певних станів душі, О. Потебня вважає такий зв'язок ономато-поетичним ступенем розвитку мови, коли вперше звуками зображаються мисленнєві явища. Він переконаний, що із досліджень над мовою видно, що слово як таке виражає не всю думку, яка вважається його змістом, а лише одну її ознаку. Отже, у слові є принаймні два змісти: один об'єктивний, який називається найближчим етимологічним змістом слова, він завжди містить лише одну ознаку; другий – суб'єктивний, в якому може бути багато ознак. На наш погляд, ця думка вченого пояснює проблему досконалого вивчення і рідної, і особливо чужої мови, а також проблему порозуміння між людьми-мовцями, адже кожен вкладає у вимовлене слово свій суб'єктивний зміст. Красномовно засвідчують це такі слова вченого: «Понимание, упрощение мысли, переложение ее, если так можно выразиться, на другой язык, проявление ее вовне начинается, стало быть, с обозначения ее тем, что само невыразимо, хотя и ближе всего к человеку. Роль чувства не ограничивается передачею движения голосовым органам и созданием звука: без вторичного его участия не было бы возможно самое образование слова из созданного уже звука» [5, с. 99]. Отже, вирішальним фактором створення мови як виразника думки є викликані враженнями від об'єктивного світу почуття людини – стани душі, переживання й емоції.

При сотворенні мови немає сваволі – тут кожен звук відповідає певному сприйняттю зовнішнього світу, навіть певному хвилюванню душі, викликаному таким сприйняттям. Для в'яснення питання, чому певний стан душі вимагає для свого виразу певного поруху з усіх можливих, треба знати, вважає вчений, який вид мають порухи самої душі і як вони між собою пов'язуються. Це непосильне завдання, тому він радить «принять за факт соответствие известных чувств известным звукам и ограничить задачу перечислением тех и других» [5, с. 100]. Він переконаний, що вирішення такого питання могло би показати, де закінчується подібність мов, що засвідчує одноплемінність народів, які ними розмовляють, і де починається

та подібність, яка засвідчує лише єдність людської природи взагалі. Але таке завдання видається невіршальним, бо вимагає насамперед звести всі слова всіх мов до первісної внутрішньої й зовнішньої форми, а також, що взагалі неможливе, означити першу внутрішню форму кожного слова і – що найважче – визначити властивості первісних звуків, і то не лише їх виразність (членораздельность), а й складне поєднання тонів. Щоб в'яснити значення звука в певному слові, треба шукати відповідність цього звука певному почуттю, яке супроводжує сприйняття світу, а не подібність звука і самого сприйняття. О. Потебня переконаний, що слова рідної мови, якою людина від народження сприймає світ і вчиться його розуміти, зароджуються в глибинах душі як почуття, викликані враженнями від цього зовнішнього світу.

Учений виступає категоричним противником вивчення чужих мов у ранньому дитинстві – вважає таку практику шкідливою, адже вона впливає на загальний розвиток дитини: «Знання двох мов у ранньому віці – це не опанування двох систем висловлювання й передавання одного й того ж кола думок, а лише роздвоєння цього кола, що стає на заваді одноцільного світогляду та перешкоджає науковій абстракції» [4, с. 263]. Чужі поняття, які дитина засвоїла поряд з рідномовними, не додають знання, а заплутують дитину, подібно як чужорodne тіло в організмі заважає його нормальному функціонуванню – переконаний учений, адже у чужій мові в ранньому віці засвоюються звуки, а не думки, тому вона не хвилює душу, і таке навчання не є глибоким опануванням сутності мови.

Чужу мову, чи навіть кілька іноземних мов можна й необхідно вивчати тоді, коли це впливає з життєвих потреб, якщо людина вважає, що рідної мови недостатньо для порозуміння в тих колах, де вона прагне проявити себе, або для знання тонкощів справи, якою займається. Вивчення інших мов з мотивів порозуміння з оточенням природно гармоніює з рідною мовою людини, не вимагаючи її забуття. Різні мови в одній людині співіснують по-різному, служать різним цілям, втіленням різного змісту діяльності, як це проілюстрував О. Потебня на прикладі російських поетів Олександра Пушкіна і Федора Тютчева: досконало володіючи французькою, вони спілкувалися нею в світських і дипломатичних колах, а творили рідною – російською. Обов'язком кожної матері учений вважає якомога активніше спілкування з дитиною рідною мовою – це є запорука душевного здоров'я й духовного розвитку дитини. Згодом дитина зможе оволодіти тими мовами, які найповніше сприятимуть її становленню як мислителя, вченого,

державного діяча чи банкіра, тобто тими засобами, які донесуть її думки до ширшого, ніж батьківщина, світового кола.

Немає мови й діалекту, які не були би здатні стати знаряддям необмежено різноманітної й глибокої думки – переконаний О. Потебня. Специфіка кожної національної мови й відображеного нею світосприйняття, яке фіксується в різноманітних продуктах народної творчості, зумовлює внесок кожного народу й нації в розвиток духовної культури людства. Мова є головною й обов'язковою ознакою єдності народу, а поняття «народ» є для О.Потебні виразом вищого щабля самостійного національно-культурного життя. Мова є знаряддям формування й розвитку національної свідомості, а духовний розвиток нації нерозривно пов'язаний з вдосконаленням її мовного багатства. Кожна мова, вважає вчений, – це «глибоко відмінна система прийомів мислення», вона, відображаючи й зумовлюючи специфіку національного світосприйняття, в діалозі з іншими мовами збагачується сама і збагачує інші мови, подібно як квіти живлять комах, а комахи запилюють квіти. Отже, у трактуванні рідної мови кожного народу О. Потебня спирається на її духовну природу – те неповторне мовомислення, яке є природним середовищем самоідентифікації людини.

1. Вільчинський Юрій. Олександр Потебня як філософ / Юрій Вільчинський.- Львів: Вид-во ЛНУ ім.Івана Франка,1995.-126 с.
2. Горський В.С. Історія української філософії: підручник [для студентів вищих навчальних закладів] /В.С.Горський.- К.: Наукова думка,1996.- 286 с.
3. Иванько И.В. Очерк развития эстетической мысли Украины / И.В.Иванько. –М.: Искусство,1981.-423 с.
4. Потебня А.А. Слово и миф/ Сост., подг.текста и примеч. А.Л.Топоркова /отв. Ред..А.К.Байбурина/ Предисл.А.К.Байбурина /А.А.Потебня.- М.: Изд-во «Правда»,1989.-623 с. [Из истории отечественной филос. мысли].
5. Потебня А.А. Теоретическая поэтика /сост., авт. вступ. ст. и коммент. А.Б.Муратов /А.А.Потебня. – М.: Высшая школа,1990.- 342 с. – [КЛН: Классики литературной науки].

Ольга Малецька (Івано-Франківськ)

БІЛІ ПЛЯМИ В ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ: ФІЛОСОФІЯ МОВИ ОЛЕКСАНДРА ПОТЕБНІ

Олександр Опанасович Потебня (1835–1891 рр.) – відомий український вчений, творча спадщина якого є надбанням світової науки. В першу чергу, його ім'я асоціюється із розвитком мовознавства, етнографії, в той час як на філософський зміст його праць звертається другорядна увага. В історії вітчизняної філософії О. Потебня постає як дослідник філософії мови, чий

погляди сформувались під впливом німецького вченого-мовознавця В. Гумбольдта, а також під впливом поширеного на той час (XIX ст.) романтизму, що й зумовило особливості його поглядів. О. Потебня є автором низки досліджень та мовознавчих праць, серед яких: «Із записок з російської граматики» (1874), «Про деякі символи в слов'янській народній поезії» (1860 р.), «Із нотаток із російської граматики» (1874 р.), «Мова і мислення» (1862 р.), «Про зв'язок деяких уявлень у мові» (1864 р.), «Нотатки про малоросійське нарiччя» (1870 р.), «Малоросійська народна пісня» (1877 р.), «Із лекцій з теорії словесності» (1894 р.), «Мова і національність» (1895 р.), «Із нотаток з теорії словесності» (1905 р.) та інші. Його творча спадщина дотепер не виявлена в повному обсязі, а тому і належно не опрацьована. Однак, незважаючи на це, внесок вченого у розвиток науки, як зазначає Ю. Шевельов, – це «внесок світового масштабу» [9, с. 44]. А тому вивчення його поглядів та ідей не втрачають актуальності і по сьогоднішній день, особливо коли питання мови стає предметом маніпуляцій.

Філософія мови О. Потебні являє собою цілком всебічне дослідження мови, включаючи й проблему її походження. У праці «Мова і мислення» О. Потебня проводить докладний аналіз відомих йому на той час теорій щодо походження мови і на основі їх критики намагається викласти власне вирішення цієї проблеми. Проаналізувавши теорії свідомого наміру винайдення мови, божественного походження мови, а також несвідомого виникнення мови (К. Беккер, А. Шлейхер), а також погляди В. Гумбольдта, О. Потебня більше схиляється до психологічної теорії походження мови, аргументуючи це тим, що «законои душевної діяльності одні для всіх часів і народів; не в цих законах різниця між нами і першими людьми <...>, а в результатах їх дії, тому що прогрес передбачає двох виробників, із яких один, а саме законои душевної діяльності, являється величиною постійною, другий – результати цієї діяльності – змінною» [4, с. 39]. Такий погляд дає можливість розглядати мову не як процес її падіння (А. Шлейхер), а як таку, що маючи своїм джерелом певні душевні процеси, постійно розвивається і прогресує.

Синтезуючи зазначені ідеї, О. Потебня формує власну теорію, за якою мова – є постійним процесом діяльності та творчості, вона постійно розвивається, а тому в її історії аж ніяк не можна виділяти етапів «падіння» (божественна теорія) і «омертвіння» (В. Гумбольдт). Таким чином, можна вважати, що О. Потебня «створив самобутню лінгвософську теорію, яка не просто, як прийнято говорити, «розвивала» ідеї В. Гумбольдта і Г. Штейнтала, а становить оригінальне вчення, яке ми й досі не досягнули в

його складності та цілісності» [2, с. 6]. Тобто, погляди О. Потебні на проблему походження мови являють собою цілком самостійні та оригінальні розмірковування, побудовані на дослідженнях тогочасної психології і вчень про мову провідних європейських лінгвістів того часу.

Розглядаючи мову в її історичному виникненні і розвитку, а також здійснивши безліч наукових розвідок, О. Потебня наголошує на необхідному зв'язку мови та мислення. Аналізуючи процес «народження» слова, вчений робить висновок про те, що в слові міститься подвійний зміст: а) об'єктивний (форма слова) – етимологічне значення слова, яке відображає первісне значення слова і містить лише одну ознаку; б) суб'єктивний (зміст) – в ньому цих ознак може бути безліч. «Перше є знак, символ, що замінює нам друге» [4, с. 74]. Таким чином, слово – постає першим інструментом задля вираження думки на основі узагальнення чуттєвих сприйнять, але саме по собі не становить змісту, будучи лише символом, вказівкою на думку.

Зрештою, співвідношення «мислення – мова» – це, по суті, відношення «об'єктивне – суб'єктивне». У такому контексті мислення виступає своєрідним змістом, а мова – формальним його виявом. Мова – деяке суб'єктивне відтворення об'єктивної реальності. Водночас, як зазначає дослідник Г. Колшанський: «Кожна мова створює свій понятійний світ, який служить ніби посередником між дійсністю і людиною» [1, с. 171]. Такий понятійний світ дозволяє налагоджувати зв'язок між людьми, але у процесі обміну думками між людьми – діалогу – абсолютного взаєморозуміння досягти не можливо, більше того, зазначає О. Потебня, непотрібно: «Думати при слові саме те, що думає інший, означало б перестати бути самим собою. Тому розуміння, в сенсі тотожності думки того, хто говорить і того, хто слухає, є такою ж ілюзією, як і та, в силу якої ми приймаємо власні відчуття за зовнішні предмети» [3, с. 138]. Під час діалогу співрозмовники взаємно відкривають кожен сам для себе душу іншого. Тому діалог вимагає зусилля думки, стимулює її життя, діяльність та творчість. Він же формує досвід, розвиває і вдосконалює людський розум.

Розуміння іншого не можливе без розуміння самого себе. Людина ж здатна зрозуміти себе тоді, коли переконається, що й інші розуміють її слова. Це ще раз підтверджує відношення між мовою та мисленням, як відношення між суб'єктивним та об'єктивним. Слово однієї людини об'єктивується, коли воно вимовляється іншою людиною, але в жодному разі воно не втрачає своєї суб'єктивності. Навпаки, суб'єктивність, за рахунок того, що слово стало надбанням іншого, розширюється – відбувається розширення суб'єкта, яким може виступити і певна група людей, і народ загалом.

Отже, мова і мислення, відносячись між собою як суб'єктивне та об'єктивне, як форма і зміст, перебувають у тісному взаємозв'язку, певній діалектичній єдності, зумовлюючи і доповнюючи одне одного. Мова, будучи засобом формування і вираження думки, є такою, що постійно розвивається, існує і збагачується лише в суспільстві. Вона є надбанням не окремих суб'єктів мислення, але й окремого суспільства. Так, мова виступає виразником мислення людини і людства, а водночас формує його стиль, цінності та потреби.

О. Потебня погоджуючись із думкою В. Гумбольдта про те, що мова народу є його духом, а дух народу виражається в його мові, звертає увагу на антиномію, пов'язану із цим твердженням – антиномія неподільного і народу. Суть даної антиномії у тому, що мова – надбання і результат творчості народу. Народ, в свою чергу, є певною сукупністю індивідів. Отже, формування мови, її стан залежить не лише від народу загалом, а й від кожного окремого індивіда. По-друге, мова, як виразник думки, володіє певною ментальною специфікою: народ формує мову і мова формує народ.

Існування мови можливе лише в суспільстві. Для О. Потебні, розвиток мови – це, в першу чергу, творчість людей. Проблеми мови він тісно пов'язує із питанням народності, націоналізму.

За допомогою мови, за О. Потебнею, відбувається не тільки оформлення картини світу людини, народності в цілому. Мова виступає одним із засобів спілкування між людьми, а, отже, засобом передачі інформації, знань, цінностей тощо. У статті «Мова і народність» О. Потебня пише, що людина у своєму розвитку, досягла того, що може багато подорожувати, а отже спілкуватися не лише із представниками своєї народності, а й з іншими народностями. Але кожна мова, за О. Потебнею, є своєрідною, унікальною та неповторною і «нема жодної граматичної та лексичної категорії, яка була б обов'язковою для всіх мов» [6, с. 163]. А у в можливому майбутньому об'єднанні всіх мов і створенні однієї, О. Потебня вбачає деякий негатив – збіднення думки, що призводитиме до розумової лінії, до втрати національних особливостей. Тому, О. Потебня активно захищає право усіх мов на життя і розвиток, який, в свою чергу, зможе забезпечити розвиток народності і окремого індивіда.

Для О. Потебні суттю народної єдності не є ані географічна спільність, ані релігійна єдність, ні спільність звичаїв, традицій, ні ступінь художнього, юридичного чи економічного розвитку, – «...єдина, незамінна нічим і обов'язкова умова існування народу – єдність мови» [там само, с.187]. Існування української народності – незаперечний факт. А тому одним із

основних завдань, що стоять перед кожною людиною, а владою в першу чергу, – є збереження мови, сприяння її розвитку та популяризації. Мова є виразником специфіки народу, адже за допомогою мови відбувається формування і вираження змісту свідомості. Народність, маючи своєю головною ознакою мову, сприятиме єдності, утворенню народної цілісності.

Задля єдності варто усвідомити свою «народність»: «...Прагнення до усвідомлення своєї народності – це також прагнення до зв'язку, до звільнення себе від влади грубих особистих інтересів, і до суспільної сили, як наслідку сили особистості. Єдино міцний прогрес той, який починається з особистостей і від них розходиться кругами, який виходить зсередини суспільства» [там само, с. 56]. Слід гамувати свій особистий егоїзм, ставлячи на перше місце духовні цінності.

Кожна мова – це окремий світ, окремий тип світогляду, що свідчить про оригінальність кожної народності. О. Потебня не віддає пріоритетності жодній із мов, а, отже, жодній із націй: «...неможлива всезагальна, безумовно краща народність» [7, с. 70]. Об'єднання людства на підставі мови – це загибель для нього ж. Взаємозв'язок між людьми та народностями необхідний, але він не повинен набувати статусу мети. Тому, О. Потебня пише: «Для існування людини потрібні інші люди; для народності – інші народності. Послідовний націоналізм – це інтернаціоналізм» [там само, с. 70]. Тобто, проголошується ідея рівності всіх народностей, їх право на самостійний розвиток та мир між ними.

Проголошуючи ідею «послідовного націоналізму», О. Потебня уточнює, що «послідовний націоналізм» – це те, до чого треба прагнути, але в суспільстві присутні негативні тенденції – денационалізація, що призводить і до економічної залежності. Денационалізація – це процес «поглинання» однією народністю іншої. Процес денационалізації починається із утисків народної мови, аж до її повного заперечення, що призводить до втрати народності, а разом з тим залежності в усіх сферах суспільного життя. Денационалізація – це не лише політичний процес, заснований на поневоленні та підпорядкуванні інших національностей, а й моральний занепад пригноблених.

Однак, варто зауважити, що О. Потебня вірно зауважував, що однієї мови для існування народності недостатньо. Народність є життєздатною, коли її ознаками будуть ще і освічені особистості, здатні пожертвувати своїми інтересами заради національних, а також єдність людей навколо певної мети в прагненні до її втілення.

Отже, мова – це чинник, що здатен не лише виражати думки людини, вона є й певним формотворчим елементом. Будучи результатом діяльності, творчості народу, вона водночас виражає його світогляд та цінності, тобто відображає картину світу. Людина, як носій певної мови, усвідомлює свою належність до певної народності, ідентифікує себе з нею, тим самим поділяючи ті норми, правила та цінності, що функціонують у ній.

Окрім того, мова є основою народності: без мови немає народності. Кожна мова, як і кожна народність, є унікальною, своєрідною, а тому має право на існування, вільне функціонування та розвиток. Наявність різноманітності мов свідчить про духовне багатство людства, і, навпаки, прагнення до утвердження єдиної мови (а, отже, нації) – це факт «бідності» всього людства.

Таким чином, присвятивши своє життя дослідженням мови, О. Потебня розглядає питання впливу мови на сприйняття людиною самої себе та її ототожнення з іншими членами своєї народності, розглядає мову як таку, що утворює цінності і є цінністю сама по собі. Вчений детально аналізує сутність, походження мови, її вплив на людину та суспільство, її майбутнє. Загалом можемо погодитися із українським вченим Ю. Шевельовим, який відзначає: «У після шевченківські часи Потебня фактично був провідним на Україні теоретиком національного питання в зв'язку з філософською мовою» [9, с. 6]. Тому, на нашу думку, несправедливою є недооцінка гіганта мови, яким був О. Потебня, адже його наукова спадщина свідчить про наявність на теренах України генія світового масштабу.

1. Колшанский Г. В. Соотношение субъективных и объективных факторов в языке / Г. В. Колшанский. – М.: Наука, - 1975. – 232 с.
2. Лисиченко Л. А. Лінгвософські ідеї О. О. Потебні (Предтеча сучасного вчення про мовну картину світу) / Л. А. Лисиченко // Олександр Потебня: сучасний погляд: Матеріали міжнародних читань, присвячених 170-річчю від дні народження фундатора Харківської філологічної школи 11–12 жовтня 2005 року. – Х.: Майдан, 2006. – С. 6–16
3. Потебня А. А. Из записок по теории словесности / А. А. Потебня // Теоретическая поэтика / Сост., вступ. ст., коммент. А. Б. Муратова. – М.: Высш. шк., 1990. – С. 132–314. – (Классика литературной науки).
4. Потебня А. А. Мысль и язык / А. А. Потебня // Мысль и язык. – К.: СИНТО, 1993. – С. 7–157
5. Потебня А. А. О национализме / А. А. Потебня // Мысль и язык. – К.: СИНТО, 1993. – С. 186–190
6. Потебня А. А. Язык и народность // А. А. Потебня / Мысль и язык. – К.: СИНТО, 1993. – С. 158–185
7. Проблема денационализации // О. Потебня. Мова. Національність. Денационалізація: Ст. і фрагменти. – Нью-Йорк, 1992. – С. 67–75
8. Філософський енциклопедичний словник / [під ред. В. І. Шинкарука]. – К.: Абрис, 2002. – 744 с.

9. Шевельов Ю. Олександр Потебня і українське питання. Спроба реконструкції цілісного образу науковця / Ю. Шевельов // О. Потебня. Мова. Національність. Денаціоналізація: Ст. і фрагменти. – Нью-Йорк, 1992. – С. 7–46.

Михайло Голянич (Івано-Франківськ)

СУСПІЛЬНІ ІДЕАЛИ ІВАНА ФРАНКА В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ІСТОРИКА УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ С.М. ВОЗНЯКА

У складних процесах становлення і розбудови Української держави та пошуку шляхів подальшого розвитку українського суспільства актуалізуються орієнтири, визначені впродовж попередніх віків видатними українськими мислителями, серед котрих вивисується постать Івана Франка. «На жаль, його творча спадщина ще не повністю освоєна й не задіяна в державницьких і націотворчих завданнях українського народу. А між тим вона по-справжньому унікальна багатством ідей, глибоких спостережень за реаліями життя, спрямуванням у майбутнє», – слушно зауважив відомий історик української філософії С.М. Возняк [1, с.127].

Франкова енциклопедичність і геніальність, за оцінкою С. Злупка, проявилась в здатності аналізувати, узагальнювати й прогнозувати, у вмінні «робити далекоглядні висновки з конкретних фактів», «розпізнавати події майбутнього. Тут Франко був неперевершений, як про це свідчить низка його праць, зокрема “Що таке поступ?”. Цей знаменитий твір належить до світових шедеврів передбачення майбутнього людства. Щоб у цьому переконатися, достатньо ознайомитися з його основними постулатами, одним із найважливіших серед яких є відверта критика марксистської телеології, згідно з якою поступ людства був прямолінійний від первіснообщинного ладу до соціалізму-комунізму» [2, с. 11].

Видатну роль відіграв І. Франко у розкритті перспектив української нації, пробудженні й спрямуванні національно-культурного руху в Україні, розвитку національної свідомості українців. «Своєю науковою, публіцистичною, перекладацькою діяльністю він прорубував галицькій Україні вікно на Захід та вказував на широкі горизонти національно-культурного ставання» [4, с. 314].

Деякі ж автори з радянського періоду заідеологізовано намагалися обмежити погляди Каменяра схемою «українського революційного демократизму», який «не піднявся до марксистського розуміння історичного прогресу». «Найважливішою особливістю системи соціально-політичних, в

тому числі суто соціологічних, поглядів І. Франка є їх соціалістична спрямованість, підпорядкування ідеї створення суспільства без гноблення й експлуатації. <...> Франко з самого початку знайомства з соціалізмом наголошував на його гуманістичній сутності» [3, с. 266-267]. Таке трактування, хоча й одностороннє, але справедливе стосовно початку формування світогляду І. Франка без врахування еволюції до національно-демократичних позицій, спричинило понижену оцінку «системи ідей Франка», яка не «збігається з послідовною науковою системою соціалізму». «Приймаючи ідеал соціалізму, І. Франко розминувся з марксистами в пошуках радикальних шляхів його здійснення. У тім і полягали його політичні ілюзії, утопізм» [3, с. 269]. Ілюзорність політичних поглядів, утопічний характер тлумачення соціалізму і відповідно перекручення суспільних ідеалів І. Франка спростовується багатьма українськими вченими, що закликають до всебічного й ґрунтовного вивчення його спадщини.

Дослідники творчості І. Франка простежують його виключно зацікавленість перспективами розвитку різних сторін суспільного життя, зорієнтованість його роздумів у майбутнє, коли розв'яжеться «соціальне питання», забезпечуватиметься вільний розвиток як окремої людини, так і соціальних спільнот, передусім націй, зокрема української, здійснюватиметься поступ людської цивілізації. Під таким кутом зору викликає особливий інтерес науковий аналіз еволюції поглядів І. Франка на соціально-політичні процеси в Європі на межі XIX-XX ст. Саме на розкриття гуманістичних засад Франкового суспільного ідеалу спрямована увага сучасного франкознавця С.М. Возняка. Він через авторське осмислення Франкової творчості в багатьох працях, зокрема у книзі «У пошуках суспільного ідеалу (І. Франко і соціалізм)» розлого висвітлює звернення українського генія до ідей соціалізму як можливого шляху розв'язання назрілих проблем суспільства, переконливо показує перехід І. Франка від ознайомлення з різними концепціями соціалізму, від пропаганди соціалістичних ідей серед трудящих Галичини до власного вироблення суспільного ідеалу, в якому гармонійно поєднувалось розв'язання соціального й національного питань, а також до спроби практично здійснювати реалізацію такого ідеалу через спрямування діяльності створюваної радикальної, а потім національно-демократичної партії та активізації молоді в цих процесах.

Указуючи на зацікавлення І. Франка ідеєю соціалізму як одною «з вищих загальнолюдських цінностей, виплеканих мрією багатьох поколінь

про щасливе життя», як «сумою благородних ідеалів, що виражають інтереси трудящої людини», дослідник-франкознавець С.М. Возняк підкреслив, що після ознайомлення з програмами соціал-демократичних партій, які ґрунтувались на ідеях диктатури пролетаріату, класової боротьби та соціалістичної революції, І. Франко у багатьох працях піддав гострій критиці «марксистську модель соціалізму», що «поставила державу над людиною, чим суперечила ідеалам людської свободи», розкрив антигуманний характер «державного соціалізму», антинародну суть «народної держави», бо вона «мала статися всевладною панєю над життям усіх горожан» [5, с. 341]. С.М. Возняк відзначив: «Це по суті та сама диктатура пролетаріату, яку проголосив “Маніфест Комуністичної партії”, але під вивіскою “народної”. Держава в ролі “пані” над життям народу “опікується чоловіком від коліски до гробової дошки”. З сарказмом Франко зауважує, що “життя в Енгельсрвій народній державі було б правильне, рівне, як добре заведений годинник”. Зрештою, підсумовує Франко, “люди виростили б і жили би в такій залежності, під таким доглядом держави, про який тепер у найабсолютніших поліційних державах немає й мови. Народна держава стала би народною тюрмою”. Навіть, зауважує Франко, якщо б таку соціал-демократичну “народну державу” і вдалося збудувати, вона “не витворила би раю на землі, а була б в найліпшій разі великою завадою для здійснення поступу» [1, с. 120, 121], – приводить Франкові аргументи дослідник, акцентуючи на їх прогностичності та гуманістичній спрямованості.

Саме гуманістичні засади свободи, соціальної рівності й справедливості, «братерства всесвітнього», «вільної праці» виокремлює С.М. Возняк у Франковім соціалістичнім ідеалі, що виражав «прагнення усунути всяку суспільну нерівність, всяке визискування і всяке убогство; запровадити справедливіший, щасливіший лад, ніж нинішній» [1, с. 61-62].

Новий суспільний лад називав І. Франко «правдивим», «циролюдським соціалізмом», який ґрунтується на поєднанні громадської і особистої власності. «Франко говорить про власність, що має належати тим, хто є її творцем, тобто людям, а не державі» [1, с. 63, 62], – пояснював С.М. Возняк погляди І. Франка на економічну основу майбутнього суспільства, головною соціальною ланкою якого вважав громаду, як асоціацію «робучих людей», тобто трудящих міста й села, що матиме «повну самоуправу». «В увявленні І. Франка громада становитиме запоруку вільного розвитку особистості, її духовного прогресу, розквіту всіх здібностей і нахилів». «Взаємовідносини в громаді між її членами і громад із громадами ґрунтуються на принципах вільної спілки – федерації, а остання – на

самоуправлінні» [1, с. 72, 73], – відзначає С.М. Возняк, висвітлюючи погляди І. Франка на фактори суспільного розвитку при реалізації соціалістичного ідеалу. Франко вважав можливою заміну існуючого капіталістичного ладу мирно через «продумані реформи» без «кривавих вибухів», об'єднуючи не тільки пролетарів, а всіх трудівників, в т.ч. селян без їх обов'язкової пролетаризації, на засадах «правдивого братерства», «дружби народів», які матимуть «рівне право на вільний розвиток» і коли «робітничим ідеалом майбутнього ладу» стане «загальне добро усієї людськості», коли технічний прогрес буде важливішим від революції, а розум і праця – запорукою щасливого майбутнього» [1, с. 50, 49, 29].

Майбутнє вбачав І. Франко в громадівському соціалізмі, при якому утверджуватимуться ідеали гуманізму, вільного розвитку особистості, рівності й братерства. Автор монографії «У пошуках суспільного ідеалу» доречно зауважив про вилучення в радянські часи із 20-, 50-тимових видань творів І. Франка рядків про заперечення ним ідеології, «основаної на ненависті і класовій боротьбі»: «Признаюся, я ніколи не належав до вірних тої релігії, і мав відвагу серед насміхів і наруги її adeptів нести сміло свій стяг старого широлюдського соціалізму, опертого на етичнім, широко гуманнім вихованню мас народних, на поступі й загальнім розповсюдженню освіти, науки, критики, людської і національної свободи, а не на партійнім догматизмі, не на деспотизмові проводирів, не на бюрократичній регламентації всієї будуччини, не на парламентськім шахрайстві, що має вести до то світлої будучини» [1, с. 80].

Прикметною є акцентція уваги на ідеалах національної свободи і демократизму. С.М. Возняк аргументовано називає І. Франка «поборником дружби народів», «пропагандистом ідеї рівноправності народів», бо «справжній демократ, кожний, хто не засліплений національними передсудами, повинен “відноситися до всіх народів з рівною любов'ю і рівною справедливістю”, а політиці розпалювання ворожнечі між народами письменник закликав протиставляти “правдиве братерство”, щоб поняті широко, в цілій чистоті” свобода, рівність, братерство, “на котрих ґрунтується робітницький ідеал майбутнього ладу” стали загальним добром усього людства» [1, с. 48, 49, 50]. На таких засадах рівноправності пропонував І. Франко «уладнати русько-польські відносини».

При цьому дослідник творчості І. Франка підкреслив його висловлювання про те, що робітничий рух має спиратися на народ, що кожний народ має «свої відрубні особливості, які треба знати і враховувати, бо інакше весь рух <...> буде звихнений, а всякі балачки, що ніби

робітничий рух виступає вороже відносно народності, є навмисна брехня», бо «народ, здобуваючи собі загальнолюдські права тим самим здобуває собі й національні права» [1, с. 58, 59]. Таким чином підкреслено заувагу І. Франка про необхідність поєднання розв'язання соціального і національного питань. Пояснюючи Франкове тлумачення національного питання, що пов'язане з «усіма виявами життя народу», дослідник зробив важливий висновок про еволюцію поглядів І. Франка на співвідношення соціального і національного феномену «від визнання першорядності соціального щодо національного – до їх “рівнорядності”, а далі – до пріоритетності національного. Ця еволюція проходила не просто, а болісно, і відповідала загальній еволюції суспільно-політичних поглядів письменника – від симпатика щодо марксизму до його заперечення, від громадівського соціаліста до демократа національного» [1, с. 79].

У авторських інтерпретаціях Франкового суспільного ідеалу можна виділити ключовим моментом висунення орієнтиром майбутнього для всього українства «ідеалу національної самостійності», що має бути усвідомлений і перетворений на символ віри. З цього випливає покликання інтелігенції «витворити з величезної етнічної маси українського народу *українську націю*, суспільний культурний організм, здібний до самостійного культурного і політичного життя», тобто самодіяльного соціального суб'єкта, творця свого національного життя, – як пояснив С.М. Возняк [1, с.99-100]. Він підкреслив вимогу І. Франка: «Ми мусимо серцем почувати свій ідеал, мусимо розумом уявляти собі його, мусимо вживати всіх сил і засобів, щоб наближуватись до нього...», наголосивши на Франковому тлумаченні ідеалів як «головних двигачів» у сфері соціально-економічного і політичного життя, і національного ідеалу для українців у їх праці «на ріднім ґрунті», бо «не маючи в душі свого національного ідеалу, найкращі українські сили тонули в общеросійським морі», бо українські соціал-демократи «не уявляли собі гаразд свого національного характеру, не відчували того, що вони наперед українці, а потім соціал-демократи» [1, с. 110, 113].

Таку пріоритетність національного ідеалу С.М. Возняк назвав найсуттєвішою рисою зміни світогляду І. Франка на початку 1900 років, що яскраво виразилося у виході письменника із радикальної і заснуванні нової партії на національно-демократичних засадах. «Теперішня пора, підкреслив І. Франко, якраз вимагає від русинів власне поперед усього *організації*, витворення більшої політичної сили». «Саме в національно-демократичній партії І. Франко побачив сильну політичну організацію, здатну стати на чолі

українського народу в боротьбі за соціальне і національне визволення» [1, с. 95-96]. Тому письменник протиставив формальному, словесному патріотизмові українських народовців, т.зв. «новоєрівців», інших «патентованих патріотів» та національно-клерикальних кіл «своє розуміння любові до батьківщини як важку працю для її прогресу, для народного добра, як обов'язок вести народ туди, “де видно світло, де пахне воля, де ясніють вселюдські ідеали”» [1, с. 99], – наголосив С.М. Возняк. Він своєрідно проінтерпретував суспільні ідеали І. Франка, назвав їх «неоціненними для сучасного розвитку України», бо «думка І. Франка про шляхи і засоби розв'язання соціально-економічних і національних завдань можуть (мали б!) прислужитися нинішній політичній еліті в трансформації нашого суспільства, розбудові національної державності» [1, с. 124].

Таким чином С.М. Возняк подав приклад розширення проблематики франкознавства і нових підходів до її розробки і актуалізував величний заклик І. Франка «будити почуття народної єдності» по всіх частинах української землі і включитися у загальноєвропейські та світові процеси поступу, свободи, людяності задля «будущини нашої нації» кожної особистості і всього людства.

1. Возняк С.М. У пошуках суспільного ідеалу (І. Франко і соціалізм) / С.М. Возняк. – Монографія. – 2-е вид., доп. – Івано-Франківськ : Видавничо-дизайнерський відділ ЦІТ Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, 2007. – 176 с.
2. Злупко С. Геній, з яким не зрівнявся ніхто / С. Злупко // Українська газета. – 2006. – 31 серпня. – № 30.
3. Історія філософії на Україні. У 3 т. Т.2. – К. : Наук. думка, 1987. – 366 с.
4. Семчишин М. Тисяча років української культури. Історичний огляд культурного процесу / М. Семчишин. 2-е вид. – К. : Фенікс, 1993. – 550 с.
5. Франко І. Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко. Т. 45. – К. : Наук. думка, 1986. – 574 с.

Володимир Галик (Дрогобич)

**ВАСИЛЬ РАТАЛЬСЬКИЙ – ОРГАНІЗАТОР ВІДЧИТУ ПОЕМИ
«МОЙСЕЙ» ІВАНА ФРАНКА У ДРОГОБИЧІ
(за матеріалами двостороннього листування)**

До нас дійшли три листи з Дрогобича від В. Ратальського до Івана Франка. Василь Ратальський був вчителем за фахом та добрим приятелем Івана Франка, який подарував йому збірку «В поті чола» з таким написом:

«Щирому приятелеві Ратальському прихильний Ів. Франко»¹. В. Ратальський листувався з І. Франком, виконував різні його доручення. Іван Франко, з свого боку, прагнув допомогти йому влаштуватися на роботу. Про це свідчить зміст листів. Так, у листі до І. Франка від 4 березня 1906 р. В. Ратальський звітує про виконане завдання від І. Франка. Тут мова йде про те, що В. Ратальський мав роздобути детальну інформацію про Целіну Зигмунтовську, про яку уже подавав інформацію у своєму листі І. Кобилецький. Першу інформацію про неї В. Ратальський отримав від Войтовича: «баба під кожним зглядом неможлива, має часті “напади”, що обявляють нехтію до вс[і]х і вся. Найменшої постійности характеру, коротко, се істеричка, а в найлучшим раз[і] сильно нервозна». Маючи певні сумніви щодо характеристики Войтовича, В. Ратальський сам під виглядом покупця хати прийшов з нею поспілкуватися. Його враження були наступними: «Є се женьщина середних літ, пристійна, в очах доволі хитрости, сильно нервозна, в вислові дуже обережна. Ос[і]ла тут перед 4 роками, з “туги за рідними сторонами”. Батько її мав в Бориславлю посіл[і]сть). Муж був концелістом судовим. Перескакує з теми на тему з незвичайною скоростію, фізійномію змінє також дуже швидко, год[і] підхопи[ти] [інформацію], що свідчилоб глибше про її душевну сторону»². 10 лютого 1906 р. Іван Франко відповів В. Ратальському: «Дуже Вам дякую за Ваш лист і за совісно зібрані звістки про п. З[игмунтовську]. Вони не були для мене несподіванкою і стверджують та доповнюють те, що я знав з інших джерел. Богу дякую. Що діло, яке мало мене звести в стичність з нею, відсунулося на далекий план»³. І. Франко цікавився постаттю Целіни Зигмунтовської тому, що хотів придбати у неї будинок, але, як бачимо із цитованих його слів, після збору інформації про неї, відмовився мати з нею справи⁴.

З листа Івана Франка до В. Ратальського 7 лютого 1906 р. дізнаємося, що він допомагав товаришу через К. Студинського отримати роботу в Стрию. Проте це було нереальним, оскільки там подали на конкурс заяви аж 40 кандидатів, які мали у своєму послужному списку університетську освіту та навіть «цісарські ордени». Тому Іван Франко пропонує, що цю справу

¹ Франко І. Зібрання творів у 50-ти т. – К.: Наукова думка, 1986. – Т. 50. – С. 571.

² Ратальський В[асиль]. Лист до І. Франка від 4 лютого [1]906 р. з м. Дрогобича. – І. Л. – Ф. 3. – Спр. 1634. – С. 85-87.

³ Франко І. Лист до Василя Ратальського від 10 лютого 1906 р. // Франко І. Зібрання творів у 50-ти т. – К.: Наукова думка, 1986. – Т. 50. – С. 286.

⁴ Франко І. До Ц[еліни] Ж[уровської] // Франко І. Збір. творів у 50-ти томах. – Т. 2. – К.: Наукова думка, 1976. – С. 407.

краще було б полагодити у Сколім¹. У зв'язку з повільним вирішенням цієї проблеми В. Ратальський вирішує пригадати І. Франку про його обіцянку. Так, у листі до І. Франка від 10 червня 1906 р. В. Ратальський пише: «Обставини так склались, що я змушений Вас знова торопити моїми справами... Річ іде о мою посаду в Скол[і]м. Про цю справу я уже згадував Вам, та Ви обіцяли ласкаво пригадати, в соім час[і] Д[окто]ру Студинському. Оскільки мен[і] відомо ся справа уже є у Львові, та мене навіть мали в Стрию не поставити в [терно], а умістили людей з 8-10 л[і]т служби... Наколи Вам Доброд[і]ю час та обставини позволять сю справу предложити, т[а] щось путнього про ню дізнатись, звольте ласкаво мене повідомити»². Проте відповіді на це звернення від І. Франка не було.

Через шість років – 16 січня 1912 р. – В. Ратальський знову пише до Івана Франка. У листі В. Ратальський просить вченого приїхати в Дрогобич 1 лютого цього року до «тутешного Вид[і]лу “Учительської орган[і]зації”», щоб виступити з рефератом. Тема реферату повинна бути довільною. В. Ратальський мав надію, що саме тоді, коли приїде І. Франко, буде великий вплив «народа» з повіту, «численна українська місцева і замісцева інтел[і]генція дуже радо прибуде, тому сердечно просимо не відмовити нам тої ласки». Також В. Ратальський просить: «Наколиб Вас Ласкавий Доброд[і]ю уже где заангажовано звольте ласкаво безумовно відмовити, позаяк н[і]яке галицьке місто не є в сил[і] в сей спосіб Ваш труд серед теперішніх відносин нагородити, як Дрогобич. Рівнож булоб дуже вказане, щоб приїхало до нас на полудне (обід у мене), а по належнім відпочинку о 4 [годині] бувби відчит, а на другий день рано поїхалиб»³.

На це запрошення В. Ратальського І. Франко відгукнувся позитивно: «Сердечно спасибі за Ваші запросини. Приїду 1 лютого в четвер ранішнім поїздом, що виїздить зі Львова пів до 8-ої і стає в Дрогобичі 10½. Думаю, що найліпше буде відчитати “Мойсея”»⁴. Уже 1 лютого 1912 р. вчений був у Дрогобичі. На зустріч з ним прийшло біля чотирьох сотень осіб. Зустріч відбувалася у найбільшому приміщенні, яке тоді було в Дрогобичі – спортивному залі (знаходився там де зараз торговельний осередок –

¹ Франко І. Лист до Василя Ратальського від 7 лютого 1906 р. // Франко І. Зібрання творів у 50-ти т. – К.: Наукова думка, 1986. – Т. 50. – С. 285-286.

² Ратальський В[асиль]. Лист до І. Франка від 10 червня [1]906 р. з м. Дрогобича. – І. Л. – Ф. 3. – Спр. 1634. – С. 89-90.

³ Ратальський Василь. Лист до І. Франка від 1 січня [1]912 р. з м. Дрогобича. – І. Л. – Ф. 3. – Спр. 1634. – С. 91-92.

⁴ Франко І. Лист до Василя Ратальського від 17 січня 1912 р. // Франко І. Зібрання творів у 50-ти т. – К.: Наукова думка, 1986. – Т. 50. – С. 400.

навпроти театру), де у 1909 р. В. Стефаник мав доповідь про Івана Франка¹, а 19 червня 1911 р. тут проходили «криваві вибори» до австрійського парламенту (другий і третій тури цих виборів призначалися відповідно на 26 червня та 3 липня). Коли всі присутні всілися, на підмостки вийшов учитель виділової (семирічної) школи Василь Ратальський, а з ним – середнього зросту, в темному костюмі, трохи зсутулений худорлявий чоловік в окулярах – Іван Якович Франко.

На цій зустрічі з дрогобичанами І. Франко читав свою поему «Мойсей». Читав він її дуже тихо й повільно, а сам В. Ратальський допомагав перегортати йому сторінки. В залі була повна тиша, доки поет не завершив декламувати свого «Мойсея». По закінченню зал наповнився бурхливими оплесками, відусюди лунали похвальні вигуки. Після цього І. Франко у супроводі слухачів вийшов на вулицю, обмовився кількома словами та й поїхав. Це був передостанній приїзд І. Франка у місто своєї юнацької діяльності².

Володимир Галик (Дрогобич)

**ВАТРОСЛАВ ЯГИЧ – НАУКОВИЙ КЕРІВНИК
ДОКТОРАТУ ІВАНА ФРАНКА
(за листами від і до Івана Франка)**

Високо цінував Іван Франко свої контакти зі знаним хорватським славістом, палеографом і археографом, літературознавцем й істориком, професором Віденського та інших європейських університетів, загальноновизнаним світовим авторитетом слов'янської наукової думки – Ватрославом Ягичем, адже саме він надав неоціненну допомогу багатьом українцям у їхній науковій праці, серед яких був і Іван Франко. Про це останній стверджував у листі до М. Драгоманова у 1899 р. зазначаючи, що В. Ягич закликав молодих українських вчених займатися славістикою і обіщав сприяти отриманню стипендії. Цим закликом В. Ягич спонукав 33-річного І. Франка до навчання та отримання доцентури слов'янських літератур при Віденському університеті³.

Отже, бачимо, що думка про захист докторської роботи виникла в І. Франка ще задовго до 1892 р. Проте на поїздку до Відня він не мав коштів,

¹ Гузар З. Місто Івана Франка – Дрогобич: видавець Сурма С., 2008. – С. 147-149.

² Пастух Р. Вулицями старого Дрогобича. – Львів: Каменяр, 1991. – С. 46-47.

³ Франко І. Лист до М. П. Драгоманова від 10 лютого 1889 р. // Франко І. Збір. тв. – Т. 49. – С. 196.

а тому вирішив зробити докторську у Львові під керівництвом професора Омеляна Огоновського.

На жаль, з ним не вдалося знайти спільної мови, оскільки професор був заляканий полонізаційними процесами, які проходили у Львові¹. З цього приводу він зазначив І. Франкові: «...тут у Львові я би Вам не радив подавати [докторат], тут Вам будуть робити перепони» спираючись на те, що можливим буде осуд з боку поляків. З цих слів І. Франко зрозумів, що сам О. Огоновський старатиметься йому «підставити ногу» при захисті докторату².

Зауважимо, що в цей час тривала полонізація Львівського університету, а сам І. Франко був просякнутий антипольськими почуттями. Але в основному антипатія з боку О. Огоновського до І. Франка була викликана постійною Франковою критикою його фахових даних. У одному із листів до М. Драгоманова він пише: «Лекції на університеті зовсім мене не зайняли і не дали мені нічогосінького – ані методи, ані здобутків. Я слухав класичної філології у пок[і]йного Венцлевського і зівав, слухав руської граматики і літератури у д[окто]ра Огоновського³. Загалом загальний баланс оцінок І. Франка щодо О. Огоновського є негативним, а подекуди й гострим, хоча в посмертнім некролозі І. Франко досить позитивно оцінює діяльність свого вчителя⁴. Дуже гостро І. Франко розкритикував шеститомну «Історію літератури руської» зазначаючи: «Я думаю, що після Огоновського конче треба забратися до зладження більш наукової історії нашої літератури. Особливо перший її том є зовсім скандальний, а не менше скандальний буде, я думаю, том останній – усна словесність⁵. Захищаючись від шквальної критики, О. Огоновський писав в одному з листів до І. Франка: «Ваші замітки про мою діяльність чи-то по волі, чи-то по неволі виходять по-найбільше не дуже прихильні... чужі люде лучше оціняють мої труди, ніж свої»⁶.

¹ Див. про це докладніше у: Микитюк В. Іван Франко та Омелян Огоновський: мовчання та діалог. – Львів, 2000. – 188с.; Микитюк В. Коли студент переростає професора (І. Франко та Ом. Огоновський) // Українське літературознавство. – Львів, 1993. – Вип. 58. – С. 132-137.

² Франко І. Лист до О. Ф. Франко від 10 серпня 1891р. // Франко І. Збір. тв. – Т. 49. – С. 285.

³ Франко І. Лист до М. П. Драгоманова від 26 квітня 1890 р. // Франко І. Збір. тв. – Т. 49. – С. 245.

⁴ Див. про це у: Франко І. Професор Омелян Огоновський // Франко І. Збір. тв. – Т. 43. – С. 358-381.

⁵ Франко І. Лист до М. П. Драгоманова від 14-15 листопада 1891 р. // Франко І. Збір. тв. – Т. 49. – С. 308.

⁶ Огоновський О. Лист до Івана Франка. – І. Л. – Ф. 3. – Спр. 1608. – С. 149.

Зважаючи на такі відносини з О. Огоновським, І. Франко вирішив вступити до семінару В. Ягича і здобути докторський ступінь. З цього приводу він писав 30 травня 1890 р. до М. Драгоманова: «З великою радістю приймаю Вашу думку, щоб з'їхатись нам у Будапешті. Шкода, що Ви не можете вибратись трохи скорше, бо мені і так прийдеться побувати у Відні. Мені нараджено сідати до докторського екзамену не у Львові, а в Відні, під Ягичем, котрий з усякого погляду все-таки не Огоновський і не вважає мене своїм ворогом»¹.

Іван Франко мав намір показати В. Ягичу дослідження про полеміста Івана Вишенського, над творчістю якого він почав працювати. Дослідження хотів закінчити до серпня 1890 р. Основні труднощі були подолані, хоча ще залишався добрий «шмат писання». Про це повідомляв дружину 30 липня 1890 р.,² яка після народження сина Петра перебувала у Нагуєвичах³. Закінчив він її на початку грудня, про що одразу сповістив М. Драгоманова у листі зід 7 грудня 1890 р.⁴

Незважаючи на те, що дисертація була вже написана, І. Франко вирушив до В. Ягича більше ніж через рік, про що зазначив у своєму листі до М. Драгоманова від 28 – 30 липня 1892 р.⁵

7 жовтня 1892 р. Іван Франко був уже у Відні й відразу повідомив про це М. Драгоманова, вказавши свою адресу⁶, а 11 жовтня оповістив дружину, що записався в університет і вже чекав на В. Ягича. Щоб даремно не витратити час, вчений відвідував лекції та знайомився зі вченими людьми, вважаючи, що нові знання і знайомства будуть йому більш потрібними, ніж сам докторський титул⁷.

Перебуваючи тут протягом кількох місяців, І. Франко пише три реферати: «До переказу про квітучу палицю короля Пржемислава», «Про повість «Варлаам і Йоасаф» та «Причинки до легенди про Магомета у

¹ Франко І. Лист до М. П. Драгоманова від 30 травня 1890 р. // Франко І. Збір. тв. – Т. 49. – С. 254.

² Див.: Франко І. Лист до О. Ф. Франко від 30 липня 1890 р. // Франко І. Збір. тв. – Т. 49. – С. 259.

³ Див.: Франко І. Лист до М. П. Драгоманова від 28 липня 1890 р. // Франко І. Збір. тв. – Т. 49. – С. 259.

⁴ Див.: Франко І. Лист до М. П. Драгоманова від 7 грудня 1890 р. // Франко І. Збір. тв. – Т. 49. – С. 263-264.

⁵ Франко І. Лист до М. П. Драгоманова від 28-30 липня 1892 р. // Франко І. Збір. тв. – Т. 49. – С. 338.

⁶ Франко І. Лист до М. П. Драгоманова від 7 жовтня 1892 р. // Франко І. Збір. тв. – Т. 49. – С. 353.

⁷ Франко І. Лист до О. Ф. Франко від 11 жовтня [1892] р. // Франко І. Збір. тв. – Т. 49. – С. 354.

слов'ян»¹. Саме другий здобув визнання В. Ягича, проте щоб професор прийняв його як докторську дисертацію, І. Франко мав дещо переробити та розширити². Ця робота увінчалася успіхом: реферати дали підставу домінувати І. Франка на стипендію, яку він, із подання професора В. Ягича, отримав. З цього приводу В. Ягич у звіті до центрального комітету міністерства культу і освіти за 1892/1893 рр. зазначив, що 29 листопада 1892 р. студент філософії Іван Франко виголосив свій реферат про літературну історію широко відомого твору «Варлаам і Йоасаф», а також 8 лютого 1893 р. читав малий реферат про «Легенду про Магомеда серед слов'ян» і завершуючи звіт, порекомендував преміювати українського дослідника стипендією у розмірі 30 гульденів. Цю стипендію Намісництво Долішньої Австрії виплатило І. Франкові 5 квітня 1893 р.³ Невдовзі, 1 липня 1893 р. у Віденському університеті він захистив під керівництвом В. Ягича докторську дисертацію на тему: «Варлаам і Йоасаф, старохристиянський духовний роман і його літературна історія»⁴. У 1897 року І. Франко видав її у Львові окремою книжкою під назвою: «Варлаам і Йоасаф: старохристиянський духовний роман. Розвідка д-ра Івана Франка»⁵.

Ця подія мала велике значення для вченого, оскільки науковий ступінь йому був потрібний не лише для загальної наукової кваліфікації, а й для отримання політичних прав у Галичині, тобто права голосу, обрання до парламенту тощо. У цей час такі права мала лише особистість із наявністю такого наукового ступеня. Водночас це давало можливість вченому отримати престижну роботу, наприклад, кандидувати на посаду університетської кафедри⁶. Але, за словами К. Кисілевського, І. Франко небезпідставно сумнівався з цього приводу, зазначаючи: «Хіба що Австрія перестане бути Австрією»⁷.

¹ Васильєва Л. Південнослов'янська проблематика в мовознавчих зацікавленнях Івана Франка... – С. 9.

² Франко І. Лист до М. П. Драгоманова від 20 грудня 1892 р. // Франко І. Збір. тв. – Т. 49. – С. 370.

³ Див. Про це докладніше у: Вацик М. Листування Івана Франка з Ватрославом Ягичем // Записки НТШ. / Доповіді ювілейного наукового конгресу для відзначення сторіччя НТШ. – Нью Йорк – Париж – Сідней – Торонто, 1976. – С. 48., а також: Günther W. Ivan Franko als Student und Doktor der Wiener Universität in "Wiener slavistisches Jahrbuch. – Graz-Köln, 1960. – Bd. VIII. – S. 228-241.

⁴ Панасенко Т. Іван Франко. – Харків, 2009. – С. 55.

⁵ Франко. І. Варлаам і Йоасаф: старохристиянський духовний роман. Розвідка д-ра Івана Франка. – Львів, 1897. – 202 с.

⁶ Франко І. Лист до М. П. Драгоманова від 28 – 30 липня 1892 р. // Франко І. Збір. тв. – Т. 49. – С. 338.

⁷ Див. про це у: Кисілевський К. Наукові праці Івана Франка // Записки НТШ. Збірник праць і статей приготованих на наукову конференцію 12 і 13 травня 1956, у виданні

Із самого початку знайомства В. Ягич поставився до українського докторанта дуже прихильно. Він одразу виокремив його серед інших українських слухачів семінару, про що згадує І. Франко в одному зі своїх листів до О. Франко від 20 лютого 1893 р., підкреслюючи, що коли він читав у «семінарії свою другу роботу «Причинки до легенди про Магомета у слов'ян» написану на підставі одного рукопису, який віднайшов у бібліотеці, то вона дуже сподобалася В. Ягичу, і він, оцінюючи її, навіть назвав його «Нег Doctor [Пан Доктор – В. Г.]»¹. У іншому листі – від 12 травня 1893 р., І. Франко радіє почутій від К. Студинського розповіді, із якої дізнається, що Ватрослав Ягич був вельми вражений його роботою і що «такої праці семінарія слов'янська вже давно не бачила»².

Також І. Франко бував у домі В. Ягича³, відвідував влаштовувані ним «комерси» (зустрічі) учених-славистів, де, окрім господаря, були присутні Й. Іречек, віденські та хорватські слависти. На таких диспутах український науковець мав можливість поділитися з товариством новими ідеями та дослідницькими здобутками, послухати про наукові результати колег. У ході таких зустрічей В. Ягич познайомив І. Франка з деякими відомими представниками класичної філології, зокрема, з візантологом Мюнхенського університету К. Крумбахером⁴. Зазначимо, що після цього знайомства український дослідник листувався з ним від 1894 р. до 1907 р., і між ними, як свідчить листування, склалися тривалі наукові стосунки⁵.

Водночас акцентуємо на тому, що під час докторату у Відні В. Ягич постійно радив своєму учневі кандидувати на посаду доцента слов'янських

літератур у Львівському університеті, про що повідомляє сам І. Франко в листі до О. Франко від 2 червня 1893.¹ Писав він про це 20 червня цього ж року і М. Драгоманову: «Ягич радить габілітуватися у Львові на доцентуру слов'янських літератур, та я боюсь, що часу потрачу на роботу, а до доцентури мене не допустять, та й доцентура також хліба не дасть»². З огляду на це, коли у 1894 р. помер О. Огоновський, який очолював кафедру української літератури, І. Франко спробував зайняти звільнене місце. Він навіть дав відкриту лекцію про поему Т. Шевченка «Наймичка», але мети не досягнув.

Іван Франко був дуже радий із такої прихильності свого вчителя до себе і як подяку задумав у журналі «Жите і Слово» написати статтю про Ватрослава Ягича і помістити його світлину. З цього приводу наприкінці грудня 1893 р. в листі до Матія Мурка писав: «...чи не могли б Ви для одної із слідуєчих книжок зладити мені біографію проф. Ягича? Я хотів би дати його портрет і життєпис, то думаю, що для сього останнього найкраще буде попросити Вас, і надіюсь, що Ви не відмовите мені сього»³. Проте М. Мурка відмовив, написавши у листі до нього від 2 січня 1894 р. таке: «Многоуважаемый Иван...! Благодарю Васъ за хорошую память и желаль бы быть къ Вашимъ услугам, но в этом случае мне трудно, особенно теперь. Нашему брату трудно написать подходящую биографыю Ягича для Вашего журнала, если бы даже времени у меня было достаточно»⁴. Далі Матія Мурко радить вченому послужитися словником «Konver-sationsleksikon», який видала видавнича фірма Фрідріха Брокгавза та «Записки Ламанського і Грота», що публікувалися у журналі «Записки Императорской Академии Наук» за 1879 чи 1880 р., де мають бути уміщені біографічні дані В. Ягича⁵.

Як бачимо, І. Франко дуже цінував свої наукові контакти з В. Ягичем, адже, як зазначає франкознавець з діаспори О. Кравченко, вони спонукали українського вченого до плідної праці. І. Франку імпонували Ягичева колосальна ініціатива та його вміння зберегти власне народне і моральне

НТШ і «Свободи» – Нью-Йорк; Париж; Сідней; Торонто, 1957. – Т. CLXVI. – С. 143.; Кисілевський К. Наукові праці І. Франка // Відбитка. – 1958. – С. 143.

¹ Франко І. Лист до О. Ф. Франко від 20 лютого 1893 р. // Франко І. Збір. тв. – Т. 49. – С. 387.

² Франко І. Лист до О. Ф. Франко від 12 травня 1893 р. // Франко І. Збір. тв. – Т. 49. – С. 396.

³ Франко І. Лист до О. Ф. Франко від 19 травня 1893 р. // Франко І. Збір. тв. – Т. 49. – С. 400.

⁴ Франко І. Лист до М. П. Драгоманова від 28 травня 1893 р. // Франко І. Збір. тв. – Т. 49. – С. 401.

⁵ Див. докладніше про це листи К. Крумбахера до І. Франка: Krumbacher K. (Крумбахер К.). Листівка до І. Франка від 7 лютого 1894 р. із Мюнхена. – І. Л. – Ф. 3. – Спр. 1631. – С. 365-366.; Krumbacher K. (Крумбахер К.). Листівка до І. Франка від 24 лютого 1894 р. із Мюнхена. – І. Л. – Ф. 3. – Спр. 1631. – С. 367-368.; Krumbacher K. (Крумбахер К.). Лист до І. Франка від 27 березня 1894 р. із Мюнхена. – І. Л. – Ф. 3. – Спр. 1612. – С. 851-852.; Krumbacher K. (Крумбахер К.). Листівка до І. Франка від 7 жовтня 1894 р. із Мюнхена. – І. Л. – Ф. 3. – Спр. 1631. – С. 369-370.; Krumbacher K. (Крумбахер К.). Листівка до І. Франка від 15 червня 1905 р. із Мюнхена. – І. Л. – Ф. 3. – Спр. 1631. – С. 371-372.; Krumbacher K. (Крумбахер К.). Листівка до І. Франка від 7 грудня 1907 р. із Мюнхена. – І. Л. – Ф. 3. – Спр. 1631. – С. 373-374.

¹ Див. про це у: Франко І. Лист до О. Ф. Франко від 2 червня 1893 р. // Франко І. Збір. тв. – Т. 49. – С. 403.

² Франко І. Лист до М. П. Драгоманова від 20 червня 1893 р. // Франко І. Збір. тв. – Т. 49. – С. 409.

³ Франко І. Лист до Матія Мурки від кінця грудня 1893 р. // Франко І. Збір. тв. – Т. 49. – С. 444-445.

⁴ Мурко М. Лист до Івана Франка 2 січня 1894 р. із Відня. – І. Л. – Ф. 3. – Спр. 1612. – С. 767-768.

⁵ Там само. – С. 768-769.

обличчя перед австрійськими, пруськими і російськими владними структурами тощо¹.

Святослав Кияк (Івано-Франківськ)

ПАТРИАРХ ЙОСИФ СЛІПІЙ І УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФІЯ

Кардинал Йосиф Сліпий увійшов в українську історію не лише як Отець та Ієрарх-Ісповідник Української Греко-Католицької Церкви, але і як один з визначних українських філософів і богословів ХХ століття, науковим кредо якого було збереження та розвиток у своїх працях української філософської й богословської ідентичності.

Вже від самих початків своєї наукової праці Йосиф Сліпий дотримується обраного принципу, зокрема, це помітно в його екзегетичній докторській дисертації «Про поняття „життя” в Євангелії і першій епістолі Йоана», яку він захистив у 1918 році у 26 років в Інзбруку, котра на загальному фоні тодішньої європейської біблійної екзегетики залишила помітний слід. Уже в цій праці стають очевидними науково-богословські інтереси і спрямування Й. Сліпого: розвиток української богословсько-філософської ідентичності на основі творчої синтези патристичної спадщини Східної та Західної Церкви, шляхом вияву спільного і відмінного між грецькою і латинською традиціями в інтерпретації спасительної сили смерті Ісуса Христа, центральності воскресіння Христа-Переможця („CristusVictor“). У дисертації автор закладає також основи майбутніх філософських і богословських досліджень: розглядає догматичні різниці вчення Західної та Східної Церков, дискутуючи питання походження джерела духовного „життя” в Церкві – від Бога Отця, чи від Сина, вважаючи, слідом за євангелистом Іваном, Ісуса Христа повнотою життя, в якому ми беремо участь [1, с. 51,61]. У своїх подальших працях Йосиф Сліпий розвиває цю тезу в обговоренні питання ставлення східних та західних отців до проблеми «Filioque», аналіз якої став основою його габілітаційної праці «Deprincipiospirationis in SS. Trinitate» («Про походження Святого Духа в Пресвятій Трійці»), захищеної в папському Григоріанському університеті в

¹ Див. про це у: Кравченко О. Особисті зв'язки Івана Франка з чужинцями // Записки НТШ. / Збірник доповідей для відзначення 110-річчя народин і 50-річчя смерті Івана Франка. Ч. II. – Нью-Йорк; Париж; Торонто 1968. – Т. CLXXXIV. – С. 94.

Римі в 1924 році. Вчений досліджує це питання з усією глибиною догматичної аргументації, доводячи на порівняннях текстів святих Отців, що між навчанням Західної та Східної Церков в науці про Святу Трійцю не має істотної різниці: відмінність тринітарної доктрини не в її навчанні, а у відмінній догматичній формулі, котра в обох Церквах має однаковий догматичний зміст і сенс [3, с. 287].

Після повернення отця Й. Сліпого в Україну до праці на посаді ректора Богословської Академії у Львові коло його науково-богословських інтересів розширюється: він пише ряд праць на богословсько-історичні, філософсько-богословські та екуменічні теми.

До згаданих праць належить, зокрема дослідження про «Значення св. Томи з Аквіну для справи з'єдинення». Результати цього дослідження були опубліковані в доповіді на четвертому Унійному Конгресі у Велеграді (1924), а пізніше опубліковані в журналі «Богословія» (1925). У цій праці Й. Сліпий підкреслює велике значення творів св. Томи Аквінського для Східної Церкви, засуджуючи зневажливе ставлення деяких тогочасних російських і українських учених до схоластики як суто західного витвору, чогось нежиттєвого, застиглого, забуваючи при цьому, що схоластика і її найвидатніший вчитель св. Тома Аквінський – це багатовікова спадщина також і східних філософів й богословів: Платона, Арістотеля, Климента Олександрійського, Орігена, святих Василя Великого, Кирила та Івана Дамаскіна.

У 1925 році отець-доктор Й. Сліпий написав окрему книгу «Св. Тома з Аквіну і схоластика», в котрій іще глибше і детальніше висвітлює зв'язки св. Томи із східною філософською і богословською думкою, підкреслюючи визначальний вплив на останню томістичної схоластики. Цим автор прагнув підкреслити спільність філософсько-богословської спадщини Східної і Західної Церков, як основи їх екуменічного поєднання, а її незнання було і залишається перешкодою в цьому поєднанні. Тому Й. Сліпий впродовж усього свого життя був переконаний, що «чим глибше богослови Сходу знали б праці св. Томи, тим стійкіше вони трималися Унії в Ліоні, Флоренції і Бересті» [1, с. 210].

Непохитна вірність та беззастережне служіння істині склало кредо усієї наукової творчості Йосифа Сліпого. Саме з цієї засади він знаходить точки зближення між Східною та Західною Церквами і розв'язання низки екуменічних питань, зокрема, так званого візантійського і обрядово-літургійного питання. У 1933 році він як тодішній ректор Львівської Богословської Академії на унійній конференції в Пінську зробив доповідь на

тему «Візантинізм як форма культури», в якій дав об'єктивну наукову оцінку візантинізму на підставі глибоких студій візантійської богословської літератури, духовності, Церкви, культури, філософії, мистецтва та ідеології. В доповіді він толерантно, але об'єктивно вказав на всі позитиви, добрі та досконалі сторони, а також на негативи, котрі потрібно виправити чи осудити [4].

Вірність істині спонукала Й. Сліпого до написання численних історично-богословських і філософських праць, серед яких особливе місце займає його знаменитий філософсько-апологетичний твір «Віра і наука» (1935), яким автор відповів на закиди щодо суперечностей між вірою і наукою та в якому доводить їхню однотайність щодо розуміння істини, котра ґрунтується на святості та істинності науки Ісуса Христа [5, с. 8-9].

Вчений трактує віру і науку як «два крила, якими підноситься людський дух в безкраї простори, <...> як два невідлучні товариші», котрі удосконалювали знання історії, її мораль і життєві вимоги [5, с. 11]. Вони є спорідненими вже за своєю ціллю: кожна ставить собі за ціль пізнання правди, істини. При цьому Й. Сліпий наголошував на тому, що як віра, так і наука підлягають своєму Творцеві, Богові: «І як залежить цілий чоловік від Бога, так підлягає Йому в усім своїм діянням, в науковім і культурнім життю» [5, с. 22].

В своїх поглядах отець Й. Сліпий обстоює католицьке бачення віри і науки, котре твердить, що між вірою і наукою не може бути протиріч: «Наука і віра – це вправді два роди пізнання. В науці є чинний розум, у вірі діє також розум, але просвічений надприродним об'явленням. В науці доходить розум до посередньої або безпосередньої наглядности-евіденції, у вірі знову до тієї точки, де розум переконується, що Бог це об'явив, значить до авторитету Бога. Предметом науки є природні правди, а віри – об'явлені тайни». Звідси автор слушно підсумовує, що віра не обмежує свободи науки, як «рецензент не обмежує свободи автора твору». Він тільки виправляє його помилки, як одна наука поправляє іншу, і ніхто не бачить в цьому якогось поневолення. Аналогічно відбувається коли віра поправляє науку. Тому з цього Й. Сліпий робить надзвичайно справедливе і актуальне для української (зокрема, пострадянської) дійсності узагальнення: «Релігійно вихований вчений все скорше опановує свої пристрасті і склонності, як нерелігійний, і буде вважати обов'язком своєї совісті підійти якнайближче до об'єктивности, пам'ятаючи слова Христа „і правда освободить вас“» [5, с. 43].

Навіть будучи в таборах митрополит Йосиф при першій же нагоді повертався до наукової філософсько-богословської праці. Так, коли йому в ув'язненні випала нагода займатися науковою працею, він найперше зайнявся поглибленням своїх знань із середньовічної філософії, зокрема – томізму, причому «томізму зі слов'янським наголошенням». Його наукові записки тих років містять уривки і коментарі до польських перекладів двох праць Етьєна Жільсона, до яких Й. Сліпий отримав доступ у таборах. Спів'язні митрополита згадували, що він користувався цим матеріалом у лекціях для них з історії філософії [2, с. 141].

Ось така далеко не повна картина наукової філософсько-богословської діяльності Кардинала Йосифа Сліпого – видатного богослова, філософа, ісповідника віри, символу страждальної, але нескороної Української Греко-Католицької Церкви, котрий все своє життя був вірний євангельській істині: «Спізнаєте правду і правда визволить вас» (Ів.: 8, 32). Цю вірність Правді Христовій він підтвердив стражданнями в радянських концтаборах, а пізнання цієї правди вважав дорогою всіх українських християн та дорогою зближення і об'єднання християнського Сходу і Заходу.

1. Твори Кардинала Йосифа Сліпого – Верховного Архископа. – Рим: Вид-во Українського Католицького Університету ім. святого Папи Клементя, 1968. – Т. 1. – 383 с.
2. Пелікан Я. Ісповідник віри між Сходом і Заходом. Портрет українського кардинала Йосифа Сліпого / Ярослав Пелікан. – Київ, 1994. – 302 с.
3. Соловій М. ЧСВВ. Митрополит Йосиф Сліпий як науковець-богослов / Отець Соловій М. ЧСВВ // Наукові записки Українського Вільного Університету. – Т. 9-10. – 1969. – С. 285 - 298.
4. Сліпий Й. Обрядова однообразність / Йосиф Сліпий // Матеріали унійногоз'їзду у Львові. – Львів, 1942. – С. 241 - 249.
5. Сліпий Йосиф. Віра і наука / Отець доктор Йосиф Сліпий. – Рим: Вид-во Отців салезіан, 1990. – 51 с.

Ігор Гоян, Ігор Коваль (Івано-Франківськ)

ОБРАЗ КНЯЗЯ-ФІЛОСОФА В ГАЛИЦЬКО-ВОЛИНСЬКОМУ ЛІТОПИСАННІ XII – XIII СТОЛІТЬ

Галицько-волинські літописці зображують на сторінках старих українських хронік своїх володарів як державних будівничих і захисників Руської землі, ревних оборонців християнської віри і людей, що зробили значний внесок у розквіт вітчизняної культури. Серед десятка керманичів тільки небагатьох сучасники обдарували найбільш почесним на Русі титулом

«князь-філософ» або «князь-книжник». Тому метою нашої публікації є спроба з'ясувати, за якими критеріями автори літописів удостоювали честі величати правителя князівства званням «філософ-книжник». Найраніше в історії Галицько-Волинської Русі цього високого неофіційного титулу заслужив собі князь Ярослав Осмомисл (1153–1187).

Ім'я Осмомисл автор «Слова о полку Ігоревім» (і тільки він єдиний серед усіх давньоруських письменників і літописців) назвав у поемі тільки один раз, але це друге ім'я князя Ярослава пережило віки. Талановитий галицький краєзнавець Р. Пашин у своїй розвідці, побудованій на філософських роздумах про життя Ярослава Осмомисла, висловив головні версії про походження рідкісного слова:

1. Мудра, дуже розумна людина, що має «вісім мислій», або ж «розумний за вісьмох» чи той, хто догоджає своїм вісьмом гріховним помислам.
2. Послідовники філософа Піфагора (піфагорійці) вважали число вісім символом справедливості.
3. Нібито у галицького князя, крім відчуттів, які мають звичайні люди (зору, слуху, нюху, саку і дотику) були ще й вищі смисли премудрості: «размишление», «разсуждение», «заклучение».
4. Своїм розумом він осягав усі сторони світу, подібно як чотириликий слов'янський бог Світовид, що має 8 очей.
5. Дослідники світогляду далеких предків українського народу доводять, що число 8 було символом вічності, безкінечності та досконалості. Це проявилось й у восьмикратності праукраїнської колядницької зірки. Її ще можна розуміти як подвійний хрест.
6. Враховуючи родинні, сусідські, державні зв'язки Осмомисла, можна припустити, що він володів вісьмома мовами: руською, угорською, грецькою, польською, латинською, німецькою, половецькою, литовською [12, с. 6-7].

Чому саме князь Ярослав Володимирович (той, що славить Сонце) удостоївся вже в сучасників такої високої оцінки, спробуємо з'ясувати зі сторінок його біографії. На відміну від свого батька, князя Володимира Володаревича – творця могутнього об'єднаного Галицького князівства (1141 - 1153), Ярослав Осмомисл належав до людей і державних діячів зовсім іншого складу характеру. Чи не єдине, що їх зближувало, – це відданість патріотичній справі – утримувати в цілості всі Галицькі волості. Вони обидва сповна усвідомлювали, до чого феодальна роздробленість і міжкнязівські чвари довели Наддніпрянську Русь-Україну. Розбрат призвів до повного ослаблення могутньої Давньокіївської держави і занепаду

культури. Якщо для Володимира всі засоби виправдовувались досягненням політичної чи військової мети, то Осмомисл своїм головним завданням обрав забезпечення миру для Галицького князівства. У процесі гострої дискусії між батьком і сином славетний письменник Р. Федорів вкладає в уста Ярослава Осмомисла такі слова:

- Я прагнув бути отцем для народу, а сином – для своєї землі. Поки я сидів на столі, то не турлували поле братовбивчої брані, не плакали вдовиці й сироти. Смерди орали і сіяли, пастирі пасли свої отари, рукомесний люд кував не мечі, а коси і серпи, писці писали книги, діти пізнавали Слово. Мною розбудовані Галич і Перемишль, я укріпив старі і заклав нові городи, скрізь вирости святі храми й монастирі, а при них училища та шпитали [15, с. 103].

Своєю розсудливою і виваженою політикою він імпонував сучасникам. Київський літописець характеризує його щедрою похвалою: «Був же він князь мудрий і красномовний, і богобоязний, і поважний в усіх землях. І славен військами. Він бо навів лад у землі своїй і милостиню щедро роздавав, прочан люблячи і нищих годуючи. Монаший чин люблячи і честь їм роздаючи од могутності своєї, він у всьому сповняв Закон Божий, до церковників сам приходячи і дбаючи добре про них» [7, с. 345].

Оскільки освіченість, за масштабами того часу, була досить поширеною в Давній Русі, то книга, книжні знання вшановувались тут особливо. Літописці приналежнюють до числа князів-книжників тільки шістьох володарів – Володимира Святославича, Ярослава Мудрого, Володимира Мономаха, Володимира Васильовича Волинського, Костянтина Всеволодовича Ростовського і Ярослава Володимировича Галицького [4, с. 56].

Школа Ярослава Осмомисла зажила собі доброї слави у княжій Русі. За літописними свідченнями, володар Галицького князівства розгорнув цілу освітню політику, що полягала в залученні до навчання широких верств дітей. «Політика Ярослава Осмомисла в галузі народної освіти, – констатував дослідник С. Бабишин, – мала свої особливості». Для з'ясування їх принципове значення має повідомлення історика В.М. Татищева, яке він почерпнув з втрачених літописів про те, що Ярослав «монахов же и их доходы к научению детей определил». З цих слів видно, що Осмомисл розгортав шкільну мережу коштом неоподаткованих прибутків монастирів. Така політика якоюсь мірою зменшувала прямі витрати населення на школу, тому народні маси всіляко її схвалювали [1, с. 144].

Елітарний освітній заклад Осмомисла належав до високих шкіл так званого «княжого вчення» й утримувався за рахунок князівської казни. Успіхи його вихованців були такими великими, що літописець обдаровує її творця такою оцінкою: «Зане бысть книжник велик и философ», якого ще не знала Руська земля. Своєю головою підкреслює літописець, - він «удержал всю Галицкую землю» [2, с. 42].

Школа Осмомисла функціонувала при Успенському катедральному соборі – провідному центрі культурно-духовного життя Галицького князівства. У скрипторії Успенського собору працював величезний загін редакторів, товмачів, переписувачів книг, художників-мініатюристів. Ними здійснювався новий переклад церковних книг з грецької, болгарської та сербської мов на давньоруську, укладався всесвітній звід історії, переписувалися книги античних і візантійських істориків та літераторів, розгорталося місцеве літописання. Про інтелектуальний потенціал освітнього закладу свідчать безсмертні творіння її вихованців, шедеври вселюдського виміру – Галицьке Євангеліє 1144 р., Добрилове Євангеліє 1165 р., Христонопільський Апостол (XII ст.). Багато дослідників відстоюють галицьке походження геніального поетичного твору XII сторіччя «Слова о полку Ігоревім».

Школа Осмомисла збудила до життя численні «школи грамоти», які виникають у всіх містах і в окремих селах та селищах Галицько-Волинської Русі. Сучасна археологічна наука виокреслила географію розміщення стародавніх галицьких шкіл. Найбільше своєю освіченістю славилися мешканці княжої столиці. Автографи грамотності залишили ювеліри в монограмах ікон, медальйонів та хрестів-енколпіїнів, гончарі – на денцях керамічних посудин, косторизи – на виробих з кістки, купці – на амфорах і корчагах, дипломати – на вислих свинцевих печатках.

Знахідки стилосів-писал, а також наявність різного роду пам'яток давньоруської епіграфіки дає можливість ставити питання про існування «шкіл грамоти» в цілому ряді міст Галицької і Волинської земель, а саме: в Бересті, Белзі, Буківній, Звенигородці, Городниці, Жидачеві, Коломії, Ленківцях, Перемишлі, Пересипниці, Олешкові. Діяли такі школи і в давньоруських селах, зокрема в Іване-Пусте та Усті, що на Тернопіллі [13, с. 171-174].

Школа найвищого ступеня, заснована в Галичі Ярославом Осмомислом, давала дорогу в життя не тільки книжникам. Вона виростила діячів, які залишили глибокий слід у вітчизняній іконографії, декоративно-ужитковому мистецтві та архітектурі. Саме в епоху володарювання Ярослава

Володимировича у стольному городі понад Луквою розвинулося монументальне сакральне будівництво, яке мистецтвознавці назвали «галицькою архітектурною школою». Для неї характерними є конкретна територія поширення, спільна білокам'яна техніка, синтез візантійських і романських будівельних традицій, переосмислених на ґрунті місцевих устоїв та смаків. Лебединою піснею галицької архітектурної школи стало спорудження Успенського собору в 1157 р. Якщо в монументальних спорудах Галича першої половини XII ст. майже не використовувалася кам'яна різьба, то в катедрі макропластиці належить значне місце. В архітектурному декорі храму домінували різьблення з рослинним орнаментом, зустрічаються також рельєфні композиції з фігурами божественних осіб. На капітелях і консолях зображували фігури звірів і фантастичних істот.

Очевидно, що саме з меценатством Ярослава Осмомисла слід пов'язувати будівництво в Галичі білокам'яних храмів: Благовіщення, святого Кирила Олександрійського, Воскресіння Господнього і святої Анни [8, с. 370-373]. В одному з літописів, відомому тільки російському історичу В. Татищеву, було сказано, «ученые хитрецы и ремесленники от всех стран к нему приходили и грады населяли, которыми обогосчалась земля Галицкая во всем». Сліди діяльності зарубіжних архітекторів і скульпторів ми бачимо в кожній із церков, побудованих у добу Осмомисла. Але Успенський собор – зібраний символ мудрості правителя Галича і могутності Галицького князівства. Тут проходили урочисті прийоми іноземних делегацій, тут велось літописання, тут виникла і зберігалась одна з найбагатших бібліотек на Русі.

У центральній наві Успенського собору в 1165 р. князь Ярослав приймав втікача з Константинополя, майбутнього імператора Візантії Андроніка Комніна. Автор Київського літопису звертає увагу на міжнародний авторитет Осмомисла і в погагоджуванні релігійних справ, адже задля ліквідації конфлікту до Галича прибули два митрополити Константинопольського патріарха [7, с. 286]. Російський вчений О. Мусін прийшов до висновку, що галицький князь Ярослав Володимирович за безпосереднім дорученням Константинопольського патріарха брав участь в поставленні на Новгородську єпископську кафедру в 1165 р. Іллі-Йоана [10, с. 16].

Численні археологічні сакральні джерела, виявлені дослідниками на теренах княжого Галича також засвідчують, що найбільш активний церковно-релігійний діалог між Київською митрополією і Галицькою єпархією відбувався в роки правління Осмомисла і його духовного

сподвижника, владики Косми (Кузьми). Зокрема, в Галичі і Звенигородці знайдено привісні печатки, які скріплювали дипломатичні документи, надані Київськими митрополитами Костянтином I (1156-1159) і Костянтином II (1167-1174) [3, с. 15].

Не можна не погодитись із висновками, зробленими російським дослідником М. Казовським про діяльність Ярослава Осмомисла: «Він увійшов в історію Давньої Русі як один із кращих представників Рюриковичів. Як один із найбільш освічених людей своєї епохи. Як батько Ярославни, що плакала на стінах міста Путивля... Власним прізвиськом він приніс нові слова до нашої мови – «осмислення», «осмислювати», «осмислений»... Хіба цього замало для одного людського життя? Князь Осмислений, він золотими буквами вписав своє ім'я в чорні скрижалі того часу. Золоте на чорному – так його і запам'ятають люди» [6, с. 422].

Підводячи підсумок земного життя Данила Галицького (1200-1264), автор Галицько-Волинського літопису підкреслює: «Сей же король Данило був князем добрим, хоробрим і мудрим, який спорудив городи многі, і церкви поставив, і оздобив їх різноманітними прикрасами, і братолюбством він світився був із братом своїм Васильком. Сей же Данило був другим по Соломоні» [7, с. 425]. В цих рядках знайшли відображення інтелектуальні чесноти Данила Романовича, його містобудівна політика, висока людяність і філософські здібності правителя Галицько-Волинської держави.

Його розумному таланту судилося розкритися в найкритичніший момент історії для Галицько-Волинської Русі, коли столицю треба було перенести з Галича до щойно заснованого Холма. Літописець досить докладно розповідає нам про розбудову Холма. «Коли ж побачив се князь Данило, що Бог сприяє місцю тому, став він прикликати приходців – німців і русів, іноплемянників і ляхів, – захоплено розповідає про будівництво Холма літописець. – Ішли вони день у день. І юнаки, і майстри всякі утікали сюди од татар, – сидельники і лучники, сагайдачники, і ковалі заліза, і міді, і срібла» [7, с. 418]. Примножуючи високі релігійні традиції Галича, Данило Романович задумав спорудити в Холмі катедральний собор на честь Йоана Златоуста як центру майбутньої єпархії. Літописна розповідь переконує нас, що новозбудований храм доріс до вершин церковного монументального мистецтва галицької архітектурної школи. Соборна церква на славу Йоана Золотоустого вирізнялася капітелями колон з чотирьох боків прикрашеними рельєфними зображеннями у вигляді людських голів. Кам'яними оздобленнями у соборі були прикрашені портали західних та північних дверей, для яких зодчі використали білий галицький та зелений холмський

камінь. У тимпанах над дверима були поміщені, за романським взірцем, зображення Христа та святого Йоана. Крім того, храм був оздоблений прегарними фресками («зорі золоті на лазурі»), різнокольоровими вітражами («стакла римські»), унікальною за складністю художнього вирішення підлогою («поміст її був вилитий з міді і чистого олова, так блищав він, як дзеркало»). Всі різьблення монументального характеру виконав для собору «умілець Авдій» [7, с. 418].

Загальноукраїнського пошанування здобула собі ікона Хомської чудотворної Божої Матері, яку придбав для катедрального собору Данило Романович. Згідно з легендарними переказами, її написав євангеліст Лука, а вже з Візантії образ привезли до Києва в епоху Володимира Великого [14, с. 423].

Ще одну церкву Данило Галицький у Холмі присвятив благочестивим Кузьмі і Дем'яну. «Мала вона чотири стовпи витесані з цілого каменя, що держать верх, а в олтарі перед бічними дверима стоїть також гарний образ Дмитрія Солунського, принесений здалеку», - вказує автор літопису [7, с. 419].

Мистецтвознавець Р. Михайлова справедливо вважає, що в архітектурній програмі в Холмі, король Данило Галицький на перше місце поставив «Богородичну тему». «Тема заступництва і покровительства Божої Матері, – пише дослідниця, – залишалася однією з провідних у створенні образу міста» [9, с. 106].

У 1260 р. літописець записав, що Данило спорудив у Холмі величний Богородичний храм. «спорудив він також превелику церкву в городі Холмі на честь Пресвятої Приснодіви Марії, величиною і красою не менше од тих, що були раніше, і прикрасив її пречудовими іконами; вирізьбив він також чашу з землі Угорської з багряного мармуру, вирізьблену з дивовижним умінням, – навіть змієві голови були навкруг неї, і поставив її перед дверима церковними, що їх називають царськими. Зробив він також в ній хрещальню – хрестити нас святе Богоявлення», – цими рядками літописець продовжує розповідь про розгортання храмового будівництва в столиці Галицького-Волинського князівства [7, с. 420].

Король Данило Галицький дуже добре знався на тогочасній іконографії. Як констатує автор оповідання про будівництво Холма, володар міста прикрасив катедральний собор Йоана Золотоустого іконами, оздобленими дорогоцінним камінням, бісером і золотом. Із Києва він привіз до храму «Образ Спаса і Пресвятої Богородиці», а крім них ще «Ікону Стрітення з города Вручого» та «Образ Архангела Михаїла» [7, с. 420]. З

огляду на сюжети двох згаданих ікон, вони були намісними, стояли у вівтарній огорожі поміж кам'яними стовпами і під купольними опорами.

Надзвичайну вартість для вималювання релігійно-філософського портрету середньовічного володаря Галицько-Волинської Русі має і таке історичне джерело, як книги, що дійшли з епохи Данила Романовича.

Рівень розвитку книжкової справи – один із найважливіших показників культурного поступу європейських народів в добу середньовіччя. Якщо брати кількісні параметри, то від часів Данила Галицького збереглося чи не найбільше рукописних книг. Його столиця – місто Холм стало могутнім осередком книгописання на галицько-волинських землях.

До «холмських пам'яток» книжкового мистецтва слід віднести два Євангелія другої половини XIII ст., зокрема Євангеліє (апрокос повний), яке зберігається в Державній Третьяковській галереї в Росії. Євангеліє – невелика за форматом книга (16*13,8 см) написана на 228 пергаментних аркушах дрібним красивим уставом, оправлена в шкіряну палітурку, прикрашену металевим зображенням чотирьох євангелістів по кутах з Розп'яттям в центрі. Особливої уваги заслуговують мініатюри рукопису. Вони зображають канонічних євангелістів, котрі читають або пишуть свої Євангелія. Мистецтвознавець М. Фіголь відзначав святкову настроєність, яскравість кольорів, оптимістичність у змалюванні образів євангелістів, характерну для всіх мініатюр цієї книги [16, с. 175].

Надзвичайно багате за художнім оформленням Холмське Євангеліє XIII ст. Воно має оригінальну заставку з орнаментальною композицією з восьми медальйонів. Поряд з плетінчастим орнаментом у книзі застосовано тератологічні сюжети і в такій манері виконані ініціали. Отже, можна зробити висновок, що паралельно з церковним будівництвом у Холмі формувався князівський скрипторій, який відіграв важливу роль у розвитку й поширенні писемного слова у Галицько-Волинській Русі.

Досліднику С. Бабишину вдалося виявити духовний феномен епохи короля Данила Галицького. На його думку: «Нове піднесення переживала освіта за часів князювання Романа і Данила. Вони зосередили в Галичі численну генерацію вчених, літераторів, митців, громадсько-політичних діячів. Багато з них були співавторами Галицько-Волинського літопису, в якому є важливі відомості з філософії, літератури, астрономії, географії, етики, всесвітньої історії. Такий комплекс знань дає підставу вважати, що в XII - XIII ст. у Галичі працювала вища школа, в якій готувалися кадри князівської адміністрації та вищого духовенства» [2, с. 43].

Галицько-Волинський літопис містить яскраву розповідь про активну діяльність волинського князя Володимира Васильовича в справі розповсюдження рукописної книги на Русі. За оцінкою літописця, він був «Філософ великий» [7, с. 445]. Вчені підрахували, що Володимир пожертвував єпископським катедром, церквам і монастирям княжої Русі-України близько 50 рукописних книг, причому окремі з них князь створив власними руками [5, с. 186].

Володимир Василькович любив вести учені розмови з найосвіченішими людьми свого часу (єпископами та ігуменами) на філософські теми, зокрема про «життя світу сього тлінного». «Великий книжник і філософ, якого ото не було в усій землі і ні після нього не буде» [7, с. 442], окрім повного корпусу книг богослужбового призначення понад усе любив читати Прологи та Збірники. «Найкращим показником ідейно-філософських зацікавлень князя Володимира Васильовича та його вченого оточення служить так званий «Паранезис» – збірник повчань Єфрема Сиріна (сирійця), що був виготовлений 1288 року в князівському скрипторії, – розмірковує сучасний дослідник І. Заславський. – Копіювання перекладу цього твору засвідчує той величезний інтерес до вчення сирійського мислителя, який тривав на східнослов'янських землях упродовж цілого пізнього середньовіччя. У кожному разі, є свідчення, що твори Єфрема Сиріна почали інтенсивно поширюватися на Русі-Україні відразу ж після їх появи у Володимирі, а з книги повчань робили копії навіть наприкінці XV століття» [11, с. 23].

Як відомо, Єфрем Сирін належить до найавторитетніших отців Східної Церкви IV ст. Він сповідував платонівську ідею про верховенство душі над тілом, обстоював абсолютне вдосконалення людини через її наближення до Бога та уподібнення Йому. Цього можна досягти аскетичною поведінкою і мораллю, тобто повною відмовою від усіх земних благ.

Князь Володимир Василькович зробив неоціненний внесок у храмове будівництво на Волині. У заснованому ним місті Каменець волинський володар спорудив церкву Благовіщення св. Богородиці, у Володимирі з його ініціативи та при фінансовій підтримці здійснено розписи храму Дмитрія Солунського, у Любомлі князь спорудив храм Георгія Побідоносця, а в Бересті - церкву святого Петра [7, с. 447-448].

Як бачимо, галицько-волинські літописці удостоїли трьох місцевих князів найпочеснішого на Русі для володарів титулу «книжник-філософ»: Ярослава Осмомисла, Данила Галицького і Володимира Васильовича. Усім їм були притаманні високі духовно-моральні чесноти та інтелектуальний

порив розуму. Данило увійшов до анналів вітчизняної історії як видатний воєначальник. Ярослава сміливо можна віднести до обдарованих державних діячів і дипломатів. Володимир уславився будівництвом нових міст. Але пристрасть до книголюбства відкрила кожному з них двері до премудрості. Зерна книжної мудрості, посіяні ними, проросли в житіях святих, євангельських і апостольських повчаннях, пророчих бесідах і літописах; у ведичних храмах, скрипторіях і бібліотеках; у чудесних іконах, фресках та мозаїках.

1. Бабишин С.Д. Школа в Галицькій Русі / С.Д. Бабишин // Жовтень. – 1971. - № 6. – С. 144-150.
2. Бабишин С. Д. Школа та освіта Давньої Русі / С.Д. Бабишин. – К.: Вища школа, 1973. - 88 с.
3. Білик О., Шульгай П. Київські сакралії серед старожитностей княжого Галича / О. Білик, П. Шульгай // Пам'ятки України. – 2013. - № 6. – С. 12-15.
4. Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в. / В.С. Горский. – К.: Наукова думка, 1988. – 214 с.
5. Запаско Я. Скрипторій волинського князя Володимира Васильовича / Я. Запаско // Записки Наукового товариства імені Т. Шевченка. – Львів, 1993. – Т. ССХХV. – С. 184-193.
6. Казовський М. Ярослав Осмомисл / М. Казовський. – М.: Астрель, 2002. – 428 с.
7. Літопис Руський. За Іпатським списком переклав Леонід Махновець / Л. Махновець. – К., Дніпро, 1990. – 591 с.
8. Лукомський Ю. Архітектура княжого Галича XIII ст. / Ю. Лукомський // Доба короля Данила в науці, мистецтві, літературі: Матеріали Міжнародної наукової конференції, 29-30 листопада 2007 р. – Львів, 2008. – С. 362-375.
9. Михайлова Р. Архітектурна програма Данила Галицького / Р. Михайлова // Українські землі часів короля Данила Галицького: церква і держава. Статті й матеріали. – Львів: Логос, 2005. – С. 102 - 109.
10. Мусін О. Єпископи галицької кафедри і Великий Новгород / О.Мусін// Українські землі часів короля Данила Галицького: церква і держава. Статті й матеріали. – Львів: Логос, 2005. – С. 14 - 21.
11. Паславський І. Філософська культура Галицько-Волинської держави: пошуки морального ідеалу і формування державної ідеології / І. Паславський // Українські землі часів короля Данила Галицького: церква і держава. Статті й матеріали. – Львів: Логос, 2005. – С. 21 - 26.
12. Пашин Р. Любов, мир і влада в житті Ярослава Осмомисла / Р. Пашин. – Галич, 1992. – 42 с.
13. Петегирич В.М. Памятники эпиграфики и сфрагистики / В.М. Петегирич // Археология Прикарпатья, Волыни и Закарпатья. Раннеславянский и древнерусский периоды. – К.: Наукова думка, 1990. - С. 171-174.
14. Романюк О. Чудотворна ікона Хомської Богородиці. Повернення з небуття / О. Романюк // Доба короля Данила в науці, мистецтві, літературі. – Львів, 2008. – С. 422-450.
15. Федорів Р. Отчий свігильник / Р. Федорів // Твори в трьох томах. – К.: Дніпро, 1990. – Т. I. – 518 с.
16. Фіголь М. Мистецтво стародавнього Галича / М. Фіголь. – К.: Мистецтво, 1997. – 224 с.

Галина Остапчук (Київ)

ЄВРОПЕЙСЬКІ ІДЕЙНІ ТЕНДЕНЦІЇ НАЦІОТВОРЕННЯ У КИЇВСЬКІЙ РОМАНТИЧНИХ КОНЦЕПТАХ 2-І ПОЛ. XIX ст. (М. МАКСИМОВИЧ, М. КОСТОМАРОВ, П. КУЛІШ)

Даниною романтизму і класичному ідеалізму є розуміння національної ідеї як історичної місії певної нації, тобто її призначення в поступальному розвитку людства. Діячі національно-визвольного руху к. ХУІІІ – ХІХ ст. пов'язували тлумачення національної ідеї з уявленнями про дух («ідеою») людства, людської історії та його втілення в конкретних націях у вигляді їхніх різних «ідей» історичних місій. Європейський романтизм як антитеза Просвітництву на українському ґрунті започатковує розробку філософії національної ідеї. Національна ідея являє собою синтетичний погляд на власну націю, етнічну спільність як коло, що визначає обрії світу, в межах якого здійснюється самовизначення людини, і разом з тим як суб'єкт всесвітньо-історичного процесу.

Романтизм як культурний напрям сформувався наприкінці ХУІІІ ст. у Німеччині, Англії та Франції і швидко увійшов у всі сфери духовної культури: літературу, мистецтво, філософію, історіософію та соціальні вчення, утверджуючи себе як особливий тип світосприйняття та духовного феномену, що розгортає специфічне філософське рефлексування над дійсністю. Романтичний світогляд за своєю суттю складає своєрідну цілісність знання і цінностей, розуму і чуття, інтелекту і дії, чим засвідчує нове бачення світу і, в цілому, протиставляє себе традиційним моделям та формам мислення. На відміну від просвітницького дискурсивного мислення, котре оперує до розуму, романтизм пропонує інші шляхи пізнання, зокрема, фантазію, інтуїцію, тобто почуття, що визначають сутність людини і стають для неї основними пізнавальними інструментами. В романтизмі людина постала у своїй духовній величч, творчих пориваннях, натхненні, у невичерпній суб'єктивності проявів. Романтики в різних сферах буття відшукують внутрішні протилежності, переносячи їх на людину. І хоча романтизм не був філософією в чистому вигляді, він найбільше співіснував з нею, а інколи брав на себе і її функції. Це особливо проявилось в німецькому романтизмі, який тісно злився з філософським способом світобачення, доповнював філософію, і фактично йшов із нею однією пізнавальною дорогою.

Європейський суспільно-історичний розвиток к. ХУІІІ – ХІХ ст. характерний тим, що відбувається процес формування націй, котрий тісно пов'язаний з боротьбою за національне визволення, за визнання етносу основною ознакою і фундаментом утворення самостійної держави. Утвердження ролі народу як головної дійової сили історії, етнічного суверенітету, що становило провідну ідею національного відродження, було спрямоване проти політичного імперського централізму, який заперечував саме поняття етнічної своєрідності народів, що входили в державу, та утверджував пріоритет культури і мови переважаючої нації.

В активізації національно-визвольного руху велику роль відіграла ідеологія Просвітництва, діячі якого виступили проти абсолютистської феодальної монархії, її деспотії, проголосивши ідеї республіканізму, рівності громадян перед законом незалежно від їх соціального становища, вільний розвиток особистості, культ «природної» людини. Засадничими для національного концепту були успадковані культурологічні ідеї Дж. Віко і Ж.-Ж. Руссо. Дж. Віко у своїх «Основах нової науки про загальну природу націй» досліджує два світи – «світ стародавніх народів» та «світ християнських народів» стверджуючи, що історія своє коло вершить не тільки в рамках життєдіяльності одного народу, а в рамках того чи іншого світу в цілому. Руссоїстська антропологія з її культом природи вбачала в людині два природних начала, передуючих розуму: «... з них одне гаряче зацікавлює нас в нашому власному добробуті і самозбереженні, а інше виражає нашу природну відразу, побачивши загибелі і страждань всякої істоти, що відчуває, і головним чином нам подібних» [3, с. 43]. Ж.-Ж. Руссо розкриває довгий історичний шлях, більш природніший – любов до себе, співчуття до нещастя інших. Імператив: «Поступай з іншими так, як бажаєш, щоб поступали з тобою» проявляється лише тоді, коли природна жалісливість витісняється егоїстичними схильностями, але і в цьому випадку вимоги, що спонукають до виживання природного закону, знаходять дієву силу не в розумі, а в совісті і почутті.

Поснавши макрокосм та мікркосм, романтизм поставив людину в центр перетину світових сил і законів у нерозривний зв'язок із природою, всесвітом, суспільством, долею та Богом як вічно животною силою. Оскільки людина є частиною всеосяжної природи й, таким чином, містить у собі космічні сили, вона постає індивідуально-самоцінною та неповторною з автономним душевним світом. Людина стає належною до певної групи (етнічної, релігійної, соціальної, професійної), особистість може повноцінно

формуватись і працювати лише як органічна частинка певних націй. Причиною появи націй вважається природний поділ людства.

З творчістю представників німецького філософської думки Й. Гердера, Й. Фіхте, Г. Гегеля пов'язане обґрунтування взаємозв'язку ідеї народного та національного суверенітету, їх внесок став теоретичною основою всієї східноєвропейської національної ідеології. На думку Й. Гердера найбільш природною серед усіх груп і найпривабливішою для будь-якої особи є етнічна група, народ або нація. Згідно із Гердером, кожна з цих груп має народний дух (Volksgeist), тобто спосіб життя, почувань і поведінки, котрі цінують понад усе лише тому, що вони є «своїми власними». Гердер виходив з духовної спадщини Просвітництва в його кантівському трактуванні, а також з тієї сучасної йому духовної ситуації Німеччини, що широко відома під назвою «бурі й натиску». Романтик пропонує доволі натуралістичну концепцію виникнення та розвитку людства, що є продовженням природних законів, еволюції. На думку Дж. Гатчінсона, Гердер стверджує ідею номіналізму, оскільки нації виступають органічними утвореннями, живими неповторними особистостями, у житті яких найбільшу роль відіграють почуття, закорінені у природі та історії [1, с. 667]. Й. Гердер розглядав ідею загальної людської природи як тривіальну абстракцію, бо «... людям завжди було властиво поділитися на групи, які розвивали мову й культуру відповідно до навколишнього середовища та формували свій власний національний характер. Упродовж багатьох поколінь народ цю культуру виробляє й розвиває: і кожен індивід є тим, чим він є, завдяки тому, що та чим та культура наклала на нього свій відбиток» [10, с. 275]. У свою чергу, кожен індивід є продуктом дії на нього культури, яка конституюється завдяки внеску багатьох поколінь кожного народу [1, с. 125].

Загальнотеоретичні погляди Й. Фіхте зводяться до розуміння суб'єктом історії нації як феномену водночас унікального, «природного» та об'єктивного. Нація займає місце над і поряд з індивідами, які її складають, а її членам притаманні спільні, об'єктивно підтверджені ментальні характеристики, які відрізняють їх від не-членів нації. «Природа» сама визначила цю культурну індивідуальність. Із цих зовнішніх відмінностей ми можемо висувати «дух» нації, що гуртує частини нації в органічну «цілість».

Саморушійний національний дух виникає лише поступово, із нашарувань передісторії, сама нація здійснює самовизначення і забезпечує умови для власного відродження. Фіхте наголошував, що ті, котрі говорять

однією мовою, вже від природи, зв'язані разом безліччю невидимих ниток ще до втручання людського посередництва. Вони розуміються поміж собою і здатні спілкуватися чим далі, то тісніше, вони взаємозалежні, становлять єдине.

Не менш вагомим є спроби розмежувати нації на вищі і нижчі, історичні і неісторичні. Яскравим носієм таких ідей був Г. Гегель. У його вченні становлення та повнокровне функціонування націй пов'язано з фактором державності. На переконання Гегеля, держава є вершиною прагнень нації, в межах якої найповніше розкривається та минає її життя. Тому державні нації і є, власне, історичними, мають право на існування. Відповідно бездержавні нації приречені рано чи пізно зникнути з арени історичного буття. Дух народу може повноцінно розгорнутись в умовах існування цілісної культурної реальності і, як вважає Г. Гегель, охоплює все своє розмаїття, сукупність культурних самовиявів. «Дух народу» увібрав в себе всі попередні етапи його розвитку [2, с. 75].

Таким чином, в німецькій інтелектуальній традиції ХУІІІ-ХІХ ст., представленій Й. Гердером, Й. Фіхте, Г. Гегелем під нацією розуміли не політичну (єдність суверенного народу та його держави), а культурну (етнічну) спільноту, що сформувалась на основі спільного походження, мови, духу, традицій, й усвідомила важливість політичного самовизначення. У межах цієї традиції, категорії «етнос» і «народ» мають ідентичне змістовне навантаження і, відповідно, саме етнос трансформується в націю та організовується в державу.

За ідейно-теоретичної єдності основних рис нації, що були великою мірою зумовлені спільною тенденцією розвитку європейської національної свідомості ХУІІІ-ХІХ ст., романтизм має свої особливі соціально-історичні функції та специфічні типи в різних країнах, що зрештою залежить від характеру суспільних умов, рівня розвитку буржуазних відносин, історичних традицій кожної культури, морального рівня національної еліти. У країнах з яскраво вираженими суперечностями буржуазного розвитку (Західна Європа) романтизм був реакцією на Просвітництво з його новим розумінням особистості, її самоцінності, проблема людини і суспільства, нації та держави, піднесення національної самосвідомості, формування нового стилю філософствування. В центрі його світобачення – «свобода духу», а ідеалом – свобода особистості (людини, народу, людства). Романтичне – все те, що виходить за межі буденності, і водночас те, що відповідає життю, взяте з історії. Об'єднуючим началом для романтиків стала культура як продукт діяльності людей і стимул цієї діяльності. Своє вираження вона знайшла в

народній творчості, де народ є носієм, творцем культури. Характерним стає вивчення фольклору, етносу, міфології із зверненням до суб'єкта їх творення – народу, «народної душі» як носія надіндивідуальних смислів і значень, народ стає суб'єктом культури. Цим романтизм і відіграв важливу роль у розвитку національної самосвідомості західноєвропейських народів.

У країнах з уповільненим буржуазним розвитком, зокрема в Україні з поневоленним українським народом, домінантою романтизму був національно-визвольний рух, боротьба за національне самовизначення, звернення до національної мови, до історичного минулого, народних витоків культури у взаємодії із загальноєвропейськими соціально-філософськими ідеями чільне місце займає ідея єднання та обміну національними культурними цінностями. Як суспільно-історичне явище український романтизм, проявляючи тенденції, спільні для розвитку європейського романтизму, великою мірою був зумовлений своєрідними умовами суспільно-політичного й культурного життя України кінця ХУІІІ – поч. ХІХ ст. Надіями ліберально-дворянських кіл України на вік Просвітництва, покликаного утвердити царство розуму й справедливості, їхнім сподіванням законодавчо врегулювати станові інтереси та досягти хоч якоїсь автономії в національному питанні не судилося справдитися. Український романтизм є наслідком об'єктивної дійсності, зокрема трагічних подій історії, коли відбулося знищення всіх елементів державності, які Україна мала в межах автономії (1764), було ліквідовано Січ (1775), що означало скасування прав і свобод населення, запроваджено інститут кріпацтва (1783), заборонено українську мову. Усунення традиційних соціально-демократичних структур актуалізує повернення до першоджерел, до збереження традицій, що є запорукою подальшого існування нації. У національній свідомості реальна соціально-політична, економічна й культурна ситуація не могла не викликати невдоволення й протесту не тільки з боку народних мас, а й у середовищі навіть політично поміркованих кіл суспільства. Ця атмосфера трагічного відчуття несумісності високих ідеалів людства, проголошених просвітителями з реальною дійсністю, породжувала протест і протиставлення кріпосницькій дійсності овіяного легендами історичного минулого України. На протигагу раціоналістичному принципові абсолютистської монархії як породженню нівелюючого розуму, що придушує природне право народів на розвиток свого «духу», до ідеалу підносяться «вольності козацького народу» як втілення свободи й демократичних форм національного життя. Саме за таких умов романтичний

тип світогляду дістає сприятливі можливості для свого розвитку та відіграє велику роль у формуванні нації та національної самосвідомості.

На вітчизняних теренах концепт «нація» представлений у творчому спадку М. Максимович, М. Костомарова, П. Куліша, та ін., які під впливом німецького романтизму, обґрунтували культурну самобутність українського народу, не усвідомивши при цьому важливість його політичного самовизначення. Київ середини XIX ст. магнетично привертав до себе талановиту українську молодь, збуджував у молодих головах світлі надії на краще суспільне життя України, М. Старицький зазначав: «Київ в этом отношении был далеко впереди: здесь было задумано и Кирилло-Мефодиевское братство, здесь и Максимович, и Костомаров, и Кулиш будили прежде интерес к изучению народа...» [12, с. 408]. Романтики зруйнували стереотип зверхнього ставлення до народної культури як до чогось явно нижчого, вульгарного, ствердивши, що саме з народного джерела інтелектуали можуть черпати найкращі зразки для своєї творчості. Саме це найперше довів М. Максимович у своїх «Малоросійських піснях» (1827 і 1834 років видання). Довівши, що народне мистецтво є найвищим типом мистецтва, а український народ є носієм такого мистецтва, яке по силі і красі можна поставити поряд з кращими зразками народної культури Європи. Мова простого українського народу – це справжня самостійна мова, близька до мов західного слов'янства. Виникла вона в найдавніші часи, де в доісторичну епоху самі українці є давніми автохтонами на своїй землі, проживаючи від Дунаю до Дону. Завдяки цьому знімалось відчуття вторинності і залежності українського народу, доводилась його самостійність, рівність з іншими народами та право на своє життя, національну культуру. Сам М. Максимович, без сумніву, бачив в українській традиції широкий культурологічний контекст, не обмежував його лише загальноросійським баченням, але й недвозначно стосував до слов'янського культурного відродження і, що особливо істотно, – до реалій і потреб нового українського руху як повноправної складової слов'янського відродження. «Малоросійські пісні» – це заклик до серйозного наукового пізнання народної традиційної культури, головної підвалини національної культури. В українському фольклорі М. Максимович презентував незіпсовану патріархальну іділію Південної Русі на відміну суворій похмурості Північної. По великому рахунку, він перший став писати історію не окремої верстви, а цілого народу – напевне, вчений усвідомлював, що його ерудиція, працьовитість і талант можуть прислужитися процесам новітнього націотворення. Збирачу «малоросійського» фольклору шукати «дух народу»

довелося недовго – він був скрізь – в українських піснях, обрядах, природі.

Фольклорно-історичні твори зрілого романтика М. Максимовича створили ідеалізований образ України «козацьких часів», виразили основні ідеї романтичної свідомості, насамперед ідеї історизму, що передбачає розробку концепції національної історії, самобутньої культури. Однією із центральних в них є ідея народності, що зумовлює звернення до національних джерел, традицій, мови, фольклору. Народний романтизм спрямований до історії народу, національної традиції, сприяв виробленню нового типу свідомості, зверненню до культурної спадщини, фольклорної конкретики. Романтизм показав якісно нове розуміння фольклору як кодифікації естетичної вартості народної поезії, як художнього осмислення історії, вираження неповторності народу. Наріжним у ньому стає лінгвоцентризм. Мова набуває в українській свідомості значення, стає виразом духовної сутності нації.

Романтичні тенденції другої половини 40-х р. XIX ст. представлені багатим творчим доробком із виразним політичним характером М. Костомарова. Синтез ідей романтизму і народності в єдності літературного, соціально-політичного та національно-визвольного аспектів знайшов відображення в діяльності та творчості діячів «Кирило-Мефодіївського братства», де акумулюється романтично-християнська програма, викладена у костомарівських «Книгах буття українського народу». Погляди кирило-мефодіївців – це певний синтез, злиття елементів романтичної традиції, національно-політичних та релігійних мотивів. Основною вимогою проголошується додержання християнської моралі та введення її до політичного й суспільного життя, що закладе підвалини для нового майбутнього. Творчий спадок М. Костомарова – це «вихід за поетичні рамки романтизму, як і принаявність міцної традиції», це показ психології національного героя, безвихідності «із життєвої долі через вихід за межі людської екзистенції».[5, с. 11]. В історичному процесі народ – не бездуховна маса, матеріал для держави, а жива стихія історії. Він є змістом, державність – це тільки форма, яка живиться діяльністю народу, і тому вирішальним є вивчення «душі народу», його надій і прагнень. «Будь-який народ має в собі щось певне, <...> народ має свій ідеал <...> Для розуміння народного характеру <...> – треба шукати такі джерела в яких би народ показував себе несвідомо» [6, с. 54]. Таким джерелом, «душею народу» є культурна традиція. Для романтичного світогляду М. Костомарова минуле – не достовірна історична реальність, а сфера втілення певного ідеалу, де не потрібно залишатися на поверхні минулого життя, а розкривати національне

буття народних мас в усій його повноті і життєдіяльності: побуті, звичаях, почуттях, міфології. На його думку, міфологічна свідомість як явище донаціональне несе в собі вічні проблеми буття і в художній формі передає їх наступним поколінням, формуючи духовну субстанцію етносу, утворюючи цілісну національну самосвідомість.

В теорію національної ідеології М. Костомаров привніс дух історизму, і акцентує увагу не на зовнішніх атрибутах етносу, а на сучасному житті нації. Адже основний зміст історичного знання полягає в поясненні сучасного через минуле та в передбаченні майбутнього розвитку. Єднальною ланкою між минулим, теперішнім і майбутнім є своєрідність історичного місця і культури кожного народу, його національний дух. А українська нація має самобутній національний характер, має право на гідне існування, підняття та розвиток національної культури, її рідної мови. В програмних документах братства М. Костомаров майбутнє для української нації вбачає в Слов'янському союзі «...в який ми віримо і до якого сподіваємося, наша південна Русь повинна становити одну державну цілість на всьому просторі, де народ говорить українською мовою, зберігаючи єдність (з Росією), засновану не на згубній, мертвій централізації, але на ясній свідомості рівноправності своєї власної користі... то ж ні росіяни, ні поляки не вважають своїми землі, заселені нашим народом» [7, с. 23]. Як ми бачимо, романтизм М. Костомарова, як вічне явище вільного духу, органічно впливає з української культури, особливо в тих іпостасях, де соціальні і національні мотиви переломлюються через колізію свого часу, духовне відродження людини, що властиве не тільки йому, а й іншим братчикам, особливо П. Кулішу.

«Хутірська філософія» П. Куліша – це своєрідна філософія буття, яка формується в типових і цілком природних обставинах повсякденної діяльності українців (господарської, розумової, духовної), визначаючи їхній національний характер. Ця нація за самою природою є селянською, але не в класовому, а в духовному розумінні. Крім того основними рисами української нації є почуттєвість та глибока релігійність. Символом його духовного розвитку, на думку П. Куліша, є хутір, де живуть люди «свіжі душею», «чисті серцем». Це Україна, яку треба, як «.. і своєї рідної мови, і свого рідного звичаю, вірним серцем держатися» [8, с. 131]. Певний вплив на Куліша справили погляди Ж.-Ж. Руссо, на якого він посилається, обґрунтовуючи свою «хуторянську філософію», він закликає до спрощення, повернення до природи, яке може більше навчити, ніж зіпсоване цивілізацією людське суспільство. «Селянська теорія Куліша, – писав В.

Петров, – русоїстична, і він підходить до українського селянина, як до того «ідеального дикуна», що його проповідували Руссо, Шатобріан, німецький романтизм, утопічний соціалізм тощо, – як до ідеальної людини, що зберегла свою природність, простоту, близькість до первісних джерел і лишилася незіпсованою від штучної цивілізації» [11, с. 14]. Хутір як осередок національної самобутності, традиції, народної мови протиставляється русифікованим «городам и порядкам».

Вихідна теза П. Куліша – негативне оцінювання цивілізації. Взагалі, місто – це явище не українське, а іноземне, і українцям нічого «слідом за чужоземцем бігати». «Оставайтесь собі при своїй городянській філософії, – проголошує Куліш, – а нам дозвольте нашу селянську філософію проповідувати, взявши її прямицінько з тої книжечки, котру сотнями років великі города затуманюють, та й досі не затуманили» [9, с. 27]. Цивілізацію, місто, чужину як синоніми Куліш вважає осередком бездуховності, предметом економічного зиску й соціального розшарування, а хутір асоціює із збереженням традицій, культури, національної ідентичності. З селом, хутором мислитель пов'язує морально-етичний зміст таких категорій, як «любов», «честь», «гідність», «совість», «працелюбність», «шанобливе ставлення до батьків». Ці цінності визначають зміст українського національного характеру, «українського духу», національної свідомості, котрі за своєю сутністю завжди забезпечують передавання аксіологічних констант.

Аналізуючи історію, з виділенням національного компоненту в його зв'язку з словом Божим, Куліш романтизує минуле, звертається до нього як до такого, що уже закодоване у вічному, але закрите, існує як скарб. Свідчення про нього він шукає у народній творчості, поезії, вважаючи, що поезія є первісною по відношенню до історії і філософії. Саме на гребінь національного духу він підносить поезію Т. Шевченка за те, що він дав нам поезію «жизні народної», дав можливість збагнути її забуту українську глибину. Збереження української ментальності було характерним для національної свідомості, і є умовою для майбутнього існування.

Таким чином, у європейському та українському інтелектуальному дискурсі к. ХУІІІ – ХІХ ст. чільна увага приділяється аналізу націотворення в межах традиції заснованої ідеологією Просвітництва та німецьким романтизмом. В добу романтизму гостро постає необхідність усвідомлення сутності нації, ідея культурної нації стала світоглядною основою національного відродження. Формування нації відбувається на етнографічному ґрунті, який забезпечуючи чітке окреслення об'єктивної та

суб'єктивної сторони буття надії, давав право говорити про її самовизначення на міжнародному рівні. Основними джерелами національного самопізнання для романтиків були: традиція як світоглядна основа новацій; минуле як сфера втілення певного ідеалу; мова як історичний чинник та зовнішня ознака нації. І незважаючи на занепад українського політичного життя, представники українського романтизму, з одного боку, доводять історичну тяглість української політичної традиції, а з іншого – показують етнокультурну окремішність українського народу, формуючи тим самим світоглядні підстави для міфу про бездержавний, але демократичний український народ.

1. Гатчинсон Дж. Культурний і політичний націоналізм // Націоналізм: Антологія. - К.: Смолоскип, 2000. – 690с.
2. Гегель Г.В. Лекції по філософії історії / Г. Гегель. - СПб.: Наука, 1993. – 479 с.
3. Гердер И. Избранные сочинения / И. Гердер. – М., Л.: Гос. изд-во худ. л-ры, 1959. – 332 с.
4. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре // Об общественном договоре. Трактаты. М.: Канон-пресс, 1998. – 376с.
5. Козачок Я.В. Українська ідея: з вузької стежки на широку дорогу (художня і науково-публіцистична творчість Миколи Костомарова). – К.: Основи, 2004. – 370с.
6. Костомаров Н. И. Дверусскіи народности / Н. И. Костомаров // Основа. – 1861. – № 3. – С. 33–80.
7. Костомаров М.І. Закон Божий (Книга буття українського народу). К.: Вид-во «Либідь», 1991. – 40 с.
8. Куліш П.О. Хутірні поезії [Текст] / П.О.Куліш – Львів: Друкарня Товариства ім. Шевченка, 1882. – 137 с.
9. Куліш П.О. Листи з хутора. [Текст] / П.О.Куліш. – Львів: Накладом укр.-рус. видав. спілки, 1906. – 86 с.
10. Майноуг К. Анатомія націоналізму // Націоналізм: Антологія. - К.: Смолоскип, 2000. – 575с.
11. Петров В.П. Романи П. Куліша [Текст] / В.П.Перов. – К.: Рух, 1930. – 211 с.
12. Старицький Михайло. Твори: У 8 т. – Т.1. – К.: Дніпро, 1965. – 671с.

Микола Закович (Київ)

СУЧАСНА НАУКА В ПРИЗМІ ХРИСТІЯНСЬКОГО СВІТОГЛЯДУ

Величезний вплив досягнень сучасної науки на духовне життя суспільства у наш час ніхто не піддає сумніву. На рубежі ХХІ століття наука стала важливою продуктивною силою без якої важко уявити життя суспільства. Її досягнення владно увійшли в життя кожної людини, вплинули її погляди, в т.ч. на релігійний світогляд. Найбільш показовим є вплив

сучасної науки на християнський світогляд, який намагається по-новому осмислити соціальний статус науки.

Переважна більшість християнських богословів дотримуються думки, що сучасна наука відіграє величезну роль у житті суспільства і позитивно оцінюють її значення у соціальному і культурному розвитку людства. Що стосується нашої епохи, то ХХ століття на їх думку можна по праву назвати епохою сучасної науки і, оскільки саме вона здійснює величезний вплив на всі процеси, що відбуваються у світі. Так, православний ієромонах Януарій розвиток сучасної науки і техніки називає «провідними характеристиками сучасної людини» і позитивно оцінює прагнення людини «раціонально осмислити реальну дійсність». Німецький католицький богослов Г. Байор із м. Тріра пише, що для «нашої культури є характерним бурхливий ріст промисловості і сільського господарства на основі науки». Важливим є те, підкреслює він, що «наукове виробництво» корисне не лише в плані створення матеріальних цінностей і покращення добробуту людей, але й в духовному відношенні, оскільки люди з його допомогою формують власну уяву про навколишній світ, нову систему цінностей. Протестантський богослов Ф.Поттер і відомий американський професор теоретичний фізики, фахівець з проблем співвідношення науки і релігії, теолог Я. Бабур підкреслюють, що наука збагачує культуру, наукові дослідження «трансформують світ і відкривають можливості для кращого життя, а в донаукових культурах життя було коротким і тяжким». У сучасній християнській свідомості наука розглядається як велике досягнення людства ХХ століття. Не випадково папа Іоан Павло II в енциклопедії 1998 р. «Fides et Ratio» (Віра та розум) вказує на автономію науки у пізнанні істини, підкреслює необхідність гармонії розуму і віри.

Поряд з позитивною оцінкою досягнень сучасної науки у християнській свідомості висловлюється певна стурбованість. Оцінюючи гуманістичний статус науки, деякі богослови відзначають, що наукові дослідження в наш час втрачають «етичний горизонт». До таких вони відносять розвиток науки у військових цілях, використання наукових відкриттів на шкоду природі тощо. Крім того, підкреслюють богослови, людина, озброївшись знаннями, впала в гординю, протиставила себе природі, уявила себе її володарем. Вона перетворює природу, ставить над нею експерименти, не уявляючи собі руйнівних наслідків такої діяльності. Професор теології Санкт-Петербурзької духовної академії М.А. Заболотний пише, що «найвидатніші відкриття науки до цього часу використовувалися для зла людському роду у природі».

Проблеми розвитку деякі богослови пов'язують з нерівномірним міжнародним розподілом праці і матеріальних цінностей. Для наукових фундаментальних досліджень в наш час, вказують вони, потрібна кооперація вчених, дороге обладнання і величезні кошти. Все це можуть забезпечити лише високорозвинуті країни. Екс-генеральний секретар Всесвітньої Ради Церков, протестантський теолог Ф. Поттер пише, що «переважна більшість вчених нині працюють у промислово розвинутих країнах і 90% їх діяльності сконцентровано у багатому світі. Лише 4% всіх наукових досліджень припадає нині на країни, що розвиваються». Вже згадуваний американський професор Я. Бабур справедливо стверджує, що «без наукової технології нації світу, що розвиваються, залишаться у стані голоду і нищоті». У християнській свідомості утверджується думка, що сучасна наука сприяє розвитку лише розвинутих країн, приносить більше влади тим, хто її вже має, збагачує і без того багатих, і практично не приносить користі, не допомагає біднішій частині населення світу.

Причину такого стану деякі богослови вбачають в тому, що наука відійшла від релігії, а тому стала бездуховною. Використання її досягнень на практиці втрачає моральні, гуманістичні орієнтири. В кінцевому підсумку це приводить до негативних соціальних наслідків, наукові дослідження з блага для людини у шкідливу силу, спрямовану проти неї. Вихід з цієї ситуації богослови вбачають у піднесенні ролі релігії в житті суспільства, активному використанні релігійної спадщини, яка повинна пронизувати особисте життя людини і різні сфери суспільного життя. «Майбутнє людства на нашій планеті, цьому космічному кораблі по імені Земля, залежить від нашої здатності об'єднати розум з досвідом, науку – з покірністю, технологію – з моральними цінностями» – пише Я. Барбур. Висловлюється думка про те, що церква може бути моральним арбітром у справі наукових відкриттів та їх використання у сфері виробництва.

Більшість богословів у наш час визнають авторитет науки, підкреслюючи, що вона завжди істотно впливала на свідомість людей. При цьому зачіпалися основоположні постулати релігії такі як уява про Бога і його ставлення до світу. Вони зосереджують свою увагу на історії фундаментальних відкриттів. Наприклад, Р. Декарт у XVII столітті розробив дуалістичну концепцію співвідношення матерії і розуму, яка сферу компетенції Бога істотно обмежувала. Мислителі епохи Просвітництва у XVIII столітті замінили Бога законами механіки, залишивши, за релігією лише функцію підтримки моралі. В XIX столітті захоплення наукою досягло апогея. Епохальні відкриття у фізиці давали людству безмежні можливості

пізнання навколишнього світу. Дарвінізм дав наукове пояснення еволюції організмів і походження людини. Вчення І.М. Сеченова і І.П. Павлова про вищу нервову діяльність тварин і людини, розвиток психології, успіхи в медицині, зокрема в нейрохірургії, істотно підірвали релігійне уявлення про душу. Теорія відносності А. Ейнштейна виключила вплив будь-яких зовнішніх чинників на закономірний порядок у природі. Уява про навколишній світ набула більш строгої наукової форми, що став розглядатися як одне ціле, де панує універсальний причинний зв'язок усіх процесів і каузальна гармонія. Правда, жодна наука не ставить перед собою мети заперечити або підтвердити існування Бога, але вона формує переконання про недоцільність віри в божественного коректора природних і соціальних процесів.

В наш час наука буквально пронизує все життя людини. Перш за все, це загальнодоступні засоби масової інформації, різноманітна побутова техніка, передбачення погоди за допомогою штучних супутників і багато іншого. Крім того, наукове пізнання дійсності проникає у глибинні таємниці світобудови, психіки людини та її поведінки. Все це формує певний стиль мислення в умовах науково-технічного прогресу, дає природне пояснення виникнення та розвитку Всесвіту, найпотемніших людських думок і почуттів, різноманітних соціальних процесів. Процеси, які відбуваються у світі, багато людей розглядає не як прояв «Божої волі», а як наслідок діяльності людини. «Сучасна людина, – пише американський богослов Ч. Гендерсон, – приходить до висновку, що наше життя створюється силами, які повністю описуються у межах науки». Поширення подібного стилю мислення приводить, на думку німецького протестантського теолога В. Пененберга, до знецінення релігії. «Релігійна інтерпретація дійсності, – пише він, – більше не сприймається як універсально надійна, а розглядається як предмет часткового виключення, якщо не марновірство взагалі». В кінцевому підсумку новий стиль мислення суспільний прогрес пов'язується лише з досягненнями сучасної науки, а релігія трактується як антитеза щодо наукового знання.

Подібне становище викликає глибоку стурбованість серед богословів і вони шукають шляхів співробітництва церкви з сучасним світом. Нині питання ставиться так: «Якщо церква хоче розмовляти з людьми сучасною мовою і мати тісні зв'язки з життям, то вона повинна відповідально взаємодіяти з сучасною наукою». Асиміляція релігією сучасної науки виступає як потреба теології, потреба розвитку релігійного світогляду. З цією метою богослови вважають за необхідне спрямувати свої зусилля на

встановлення тісного контакту між сучасною наукою і релігією, на розвиток конструктивного діалогу між теологами і вченими. Власне така думка як центральна домінує в енциклопедії папи римського Іоанна Павла II «Fides et Ratio» (Віра та розум), як вийшла у світ 14 вересня 1998 р.

В контексті діалогу богослови зосереджують увагу на таких питаннях.

По-перше, християнське мислення, визначаючи авторитет науки, повинно з повагою ставитись до раціональної пізнавальної діяльності людини. Підкреслюється, що християнська віра – це віра, що шукає знання і розуміння. І як така вона не може стояти осторонь розвитку науки.

По-друге, на релігію активно впливають наукові відкриття і досягнення. Їх не варто заперечувати, оскільки вони, на думку богословів, надзвичайно корисні, для еволюції релігійного світогляду, для розвитку теології в цілому. Тому церква повинна ставити перед собою завдання координації своєї діяльності з досягненнями різноманітних галузей науки.

По-третє, наукове пізнання, за словами англійського протестантського богослова А. Пікока, «дозволяє збагатити наше розуміння ставлення Бога до світу і людини». Адже пізнаючи створений Богом світ, людина поглиблює власну уяву про нього. Наукове пізнання, на думку А.Пікока, сприяє усуненню хибних уявлень про Творця. З цією метою багатьма християнськими діячами висувається ідея створення системи викладання і вивчення релігії на науковій основі. Такий підхід на їх думку допоможе зміцнити авторитет християнської віри в цілому.

По-четверте, робляться спроби відродити теологічну методологію релігії і науки ще на початку ХХ століття. В межах цієї методології проводиться порівняльний аналіз науки і релігії, виявляються їх специфічні і подібні характеристики, з'ясовується особливості їх об'єкту, методів, мови, мети і завдань пізнання, визначається об'єктивність здобутої інформації і характер розвитку релігії і науки як феноменів культури. В наш час, на думку деяких богословів, практично неможливо чітко розмежувати науковий і релігійний способи пізнання світу. Порівняльний аналіз науки і релігії, покликаний за їх словами, сприяти природній взаємодії науки і релігії, гармонії наукових знань і релігійної віри.

В християнській теології започаткована велика робота, спрямована на осмислення взаємин науки і релігії як у минулому, так і в наш час, вишукуються нові підходи у розвитку діалогу між науковою істинною і релігійною вірою. Пропонуються різні інтерпретації причин і сутності конфліктів між наукою і релігією в історії християнства. Серед палітри богословських думок пробивається провідна теза, що у взаєминах науки і

релігії необхідна модернізація, яка здатна забезпечити ефективний розвиток цих важливих галузей культури людства.

Максим Дойчик (Івано-Франківськ)

ГІДНІСТЬ ЛЮДИНИ ЯК ЦІННІСТЬ БУТТЯ СУСПІЛЬСТВА

У демократичному суспільстві ідея гідності людини є вкрай значуща для кожного. Вона постає важливим критерієм демократичного поступу, утвердження принципів гуманізму. Гідність людини засвідчує, що вона є суб'єктом волі, з чого з внутрішньою необхідністю випливають усі можливості вдосконалення як системи суспільних відносин, так і створення гідних умов життя для всіх.

Як поняття моральної свідомості й категорія етики, «гідність» розкриває моральне ставлення людини до себе, а також ставлення до неї інших людей і суспільства загалом. Гідність віддзеркалює уявлення про безумовну цінність кожної людини, яка або реалізувала себе, або може реалізувати в майбутньому. Визнання гідності кожної людини впливає з принципу рівності всіх людей у моральному сенсі, прав на повагу безвідносно до соціального статусу. Таке визнання є неодмінною передумовою моральних відносин між людьми.

Суспільство повинно визнавати гідність кожної людини, незалежно від її віку і реальних чеснот. Визнання гідності людини, як родової ознаки, позитивно впливає на розвиток почуття її власної гідності як особливої форми самосвідомості. Це визнання вона сприймає як свідчення об'єктивного існування своєї гідності, навіть за відсутності моральних чеснот. А це сприяє пробудженню сумління в людині, посиленню вимогливості щодо себе, формуванню почуття відповідальності, самоконтролю, що належать до важливих передумов її самовдосконалення. Гідність як абстрактна властивість реалізується у процесі становлення людини як особистості, конкретизуючись у відповідних моральних чеснотах. Самореалізація людини як особистості передбачає, насамперед, уміння орієнтуватися серед моральних цінностей, оскільки, без чітких понять про загальне благо гідності немає.

У кожної людини з дитинства слід виховати повагу до себе та до інших, відчуття цінності та унікальності людського життя, усіх його позитивних проявів у часі. Людина повинна займати активну громадянську позицію на

всіх шаблях ієрархії суспільного буття, спираючись на відповідні для гідності людини універсальні моральні принципи та переконання (добро, свобода, відповідальність, віра, любов), поза якими неможливий гідний життєвий вибір.

Духовне відродження українського суспільства, гідність нашої держави залежать кінцево від гідності утворюючих її особистостей: «У державі дух народу – мораль, закони – є пануючим началом. Тут людину визнають і з нею поводяться як з розумною істотою, як з вільною, як з особистістю; і кожна окрема людина, зі свого боку, робить себе гідною цього визнання тим, що долаючи природність своєї самосвідомості, кориться всезагальному, у собі-і-для-себе-сущій волі, закону, – відповідно, по відношенню до інших поводить себе таким чином, як належить вести себе усім, – визнає їх за те, за що сама хотіла би бути визнаною, тобто за вільну людину, за особистість» [1].

Подальший розвиток і модернізацію України зможуть здійснити тільки самодостатні, особистісно цілісні, принципові та ціннісно-орієнтовані люди, які керуються усім зрозумілою і простою формулою гармонізації суспільного буття – гідність людини, визнання її прав і свобод, законних інтересів для самовдосконалення і самоорганізації різного рівня співтовариств, суспільства, людства. У цьому ключ до справедливої реалізації принципу суспільного блага в інтересах усіх громадян України.

1. Гегель Г. Феноменология духа / Г. Гегель. – В432. – Режим доступа : <http://philosophy.ru/library/hegel/fenomen.html>

Надежда Есипова (Орёл)

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ОСНОВА ПСИХОТЕРАПЕВТИЧЕСКОЙ И ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ ПРАКТИКИ

Философское представление о человеке является необходимой основой для развития психологической и педагогической практики. То, какой теоретической точки зрения мы придерживаемся, во многом определяет стратегию и тактику наших действий.

Если, например, мы рассматриваем человека как объект, внутри которого активно действуют противоборствующие и в большинстве своем неосознаваемые силы, а он лишь откликается на ту из них, которая в настоящий момент обладает большей энергией и активностью, то это предполагает оказание психотерапевтической помощи человеку в осознании

и «выведении на свет» этих подсознательных сил и мотивационных тенденций. Однако такое понимание человека мало что дает для психолого-педагогической практики, почему психоаналитическое направление не нашло широкого применения в педагогике.

С середины XX века экзистенциальное направление в философии стало оказывать все большее влияние на психолого-педагогическую практику и находит все больше приверженцев среди психотерапевтов и педагогов. Даже те специалисты, которые причисляют себя к другим теоретическим школам, все больше опираются в своей практике на экзистенциальные идеи. Например, о возможности целительного воздействия для личностного роста осознания человеком неизбежной конечности собственного существования; о том, что истинные межличностные отношения (в отличие от дефицитарных) являются сильнейшим стимулом развития и психического здоровья человека; о том, что свобода и вытекающая из нее ответственность могут быть слишком тяжелым испытанием для человека, и что он скорее предпочтет безопасные рамки зависимости и безответственности, в том числе и за свою судьбу; что большинство пациентов страдают от недостаточной осмысленности собственной жизни.

Однако экзистенциальный подход – это не отдельные разрозненные установки терапевта и ассоциации с такими понятиями, как: «встреча», «ответственность», «выбор», «смысл жизни» и пр. Экзистенциальная терапия опирается на соответствующее глубоко разработанное направление в философии, а потому является цельной, логически стройной и эффективной психотерапевтической парадигмой.

Работы основоположника экзистенциализма – Серена Кьеркегора – оказали серьезное влияние на становление экзистенциальной психологии. Очень значимым является выделенное им представление о внутренней жизни человека как о динамическом, постоянно меняющемся соотношении субъективной и объективной реальности, внутриспсихической организации и контактов с внешним миром. В настоящее время на уровне нейробиологии доказано значение чувств и переживаний в жизни человека, во многом определяющее технологию оказания психотерапевтической помощи: чувства – это рельсы, по которым движется мышление [3]. Это еще в начале XIX века предвидел Кьеркегор, обращая внимание на значение и реальность непосредственного опыта, и стараясь преодолеть разрыв между разумом и чувствами.

В работах С. Кьеркегора, а в дальнейшем – М. Хайдеггера, Ф. Ницше, К. Ясперса, В. Франкла и др. – определены основополагающие

характеристики особенностей человеческого существования, влияющие на ощущение переживания осмысленности, наполненности и качества жизни. К этим особенностям относятся так называемые «данности существования» [7]: конечность жизни и неизбежность смерти каждого из нас и тех, кого мы любим, свобода проживать нашу жизнь, так, как мы хотим и ответственность за свою судьбу, отсутствие безусловного и самоочевидного смысла жизни, неизбежность экзистенциального одиночества, несмотря ни на какое качество межличностных отношений и пр.

Первичная тревога, о которой писали экзистенциалисты, связана с сознательными и бессознательными попытками человека справиться с этими жесткими фактами жизни. А надежда и цель психотерапии заключается в изменении отношения к ним, в помощи человеку увидеть в этих данностях семена мудрости и использовать их глубинную энергию для личностного становления и роста.

В данной статье я хотела бы показать, каким образом идеи экзистенциальной философии оказывают влияние на практику психотерапевтической помощи детям и их родителям.

В детско-родительских отношениях есть свои экзистенциальные данности, осознание и проживание которых ведет не к избеганию того, что невозможно избежать, а к более полной и насыщенной жизни.

Многие психолого-педагогические теории, основанные на том, что стоит людям понять, как им нужно поступать, и тут же произойдут позитивные изменения, потерпели неудачу. Жизнь показала, что понимание не равно изменениям. Родители ищут умных и добрых советов, но редко им следуют. Для изменений необходимо проживание, как писал еще в 1946 году Франц Александер [6], описывая механизм психоаналитического лечения, вводя понятие «коррективного эмоционального опыта», нового целительного опыта отношений. А чтобы дать возможность прожить этот опыт, необходимо учитывать данности, которые неизбежно проявляются в детско-родительских отношениях: чувство вины и беспомощности, амбивалентность любви и ненависти, страх перед одиночеством и потерей любви.

Одна из родительских данностей – родители тоже люди и у них есть свои чувства. И что наиболее важно – общение с детьми неизбежно активизирует нашего «внутреннего ребенка»: наши вытесненные или слабо осознанные детские переживания, которые из-за своей болезненности были забыты, и вновь проявились при взаимодействии с детьми. Столкновение с открытыми переживаниями ребенка требует надежной защиты от

собственных невыносимых чувств и аффектов, и любая попытка изменения представляет существенную угрозу душевному равновесию.

В экзистенциальной философии и психологии отмечается, что, несмотря на открывающееся богатство бытия, ни один человек не способен постоянно жить на пике проживания собственной экзистенции. Периодически каждый из нас использует те или иные защитные механизмы от «очевидностей жизни». Существование этих защитных механизмов связано с тем, что они предотвращают угрозу прорыва базальной тревоги или позволяют находить способ реализации бессознательных потребностей.

Так, например, общераспространенным защитным механизмом от страха смерти является установка «этого не может произойти со мной». Причем в каждом случае эта позиция конкретизируется в виде двух противоположных реакций: либо вера в собственную необыкновенность, либо – в конечное спасение. В первом случае человек убежден в своей неуязвимости, силе, прочности, превосходящей обычные законы человеческой судьбы. Второй механизм защиты от страха смерти позволяет чувствовать, что кто-то сильный и могущественный, некая сила заботится о нас и защищает. Как только человек сталкивается с некоторой критической ситуацией: неудачей в личной жизни, на работе, болезнью, и пр., эти защитные механизмы дают сбой и тогда открывается человеческая уязвимость и обыкновенность, разрушается вера в то, что жизнь будет постоянным подъемом. И тогда усиливается ощущение страха смерти или открывается обогащающая жизнь мудрость, которая заключается в том, что хотя реальность смерти разрушает нас физически, идея смерти может спасти нас. В этом и заключается суть творческого экзистенциального ответа на такую данность человеческого существования, как конечность жизни.

Вхождение экзистенциально-философского знания в ткань педагогической и психологической практики можно проиллюстрировать следующим образом.

Очень распространенной среди родителей является установка: если я – хороший родитель, то «во имя ребенка» я отказываюсь от удовлетворения своих личных потребностей, среди которых могут быть удовлетворяющие отношения с супругом, сексуальные потребности, желание профессиональной самореализации, построения карьеры и др. Эта установка позволяет человеку частично защищаться от ответственности за собственную судьбу. Часто бывает легче «осчастливить» другого (в данном случае собственного ребенка), чем взять на себя ответственность за удовлетворение собственных физических, душевных и духовных

потребностей. А это постоянно актуальная жизненная задача, так как вытесненные потребности не исчезают, а проявляются в иной форме, с чем родители и приходят на психологическую консультацию: обидами и жалобами на неблагодарность детей, на общую неудовлетворенность жизнью. Отражается это вытеснение и на детях - в виде чувства вины и ощущения невозможности соответствовать родительским ожиданиям.

Альтернатива подобной родительской установке, позволяющей более полно и открыто жить с собой и со своими детьми, хорошо представлена у Винникота [1], который подчеркивал, что для психического здоровья родителя и ребенка, маме важно быть не идеальной, а достаточно хорошей матерью. Достаточно хорошая мать по мере возможностей старается понять и откликнуться на потребности ребенка, но ясно понимает, что не сможет это делать постоянно и всегда правильно; а также хорошо чувствует, когда лично для нее «уже слишком», когда необходимо обратиться к собственным потребностям в покое, поддержке, социальной активности и пр.

Еще одна проблемная родительская установка: «если я все буду делать правильно, то у меня с детьми не будет конфликтов», или «правильное воспитание должно протекать без давления, ограничений и наказаний». Эти установки временно и ненадежно защищают от осознания того, что никто не способен все делать правильно, так как не существует объективно заданного «правильного» течения жизни, как нет и четко определенного для всех смысла жизни. Эти установки защищают от принятия экзистенциальной данности отношений, суть которой в том, что отношения зависят как минимум от двух сторон. Кроме того, они постоянно меняются, и как бы ни хорошо складывались отношения в настоящий момент, их невозможно «законсервировать».

Если не допускать в сознание этих данностей, то легко совершается переход к «нарциссической иллюзии». Идея о собственной силе поддерживает и укрепляет, но одновременно налагает непосильную ответственность. А в случае малейшей неудачи грозит захлестнуть невыносимым чувством вины. Тогда на смену величию приходит самоуничтожение. Подобный «маятник» не способствует сохранению психического здоровья.

Описанные здесь и многие другие защитные механизмы являются не просто заблуждениями. Они выполняют важную функцию: сдерживают от проникновения в сознание неприятных или невыносимых чувств и мыслей. Идея идеального родителя защищает от осознания, что многое из того, что делается «во благо ребенка», на самом деле косвенно удовлетворяет

потребности родителя, игнорируя истинные нужды самого ребенка. Например, сильная забота о школьной успеваемости скорее подтверждает чувство собственной полноценности у родителя, чем является заботой о будущем ребенка. Убеждение, что мы испытываем к ребенку только теплые чувства любви, защищает от принятия амбивалентности любых межличностных отношений, и, соответственно, от чувства вины за собственную агрессивность по отношению к близким людям.

Помощь психолога при работе с экзистенциальными данностями детско-родительских отношений заключается в создании условий для осознанного проживания конфликта между внутренними переживаниями и внешним давлением: что хорошо и что плохо для воспитания детей. Такое проживание позволяет иначе видеть мир, иначе воспринимать и чувствовать собственную экзистенцию. Это переход на новый уровень сознания, разрушающий ограниченность мышления, возникшую в результате отказа от собственных чувств, личного опыта жизни в пользу большей ориентации на общественное мнение, социальные стереотипы, мифы и различные теории. Это обращение к опыту личного проживания, доверие собственной человеческой глубине помогает приобрести чувство внутренней опоры и свободы; позволяет формировать свою жизнь «не вопреки, а благодаря», на основе скрытой энергии экзистенциальных данностей.

1. Винникотт Д.В. Разговор с родителями. - М.: Независимая фирма «Класс», 1995. - 92 с.
2. Кьеркегор С. Страх и трепет. - М.: Изд-во Культурная революция, 2010 г., 488 с.
3. Ленгле А. Чувства – пробужденная жизнь. Обоснование и практика экзистенциально-аналитической теории эмоций. Экзистенциальный анализ. Бюллетень института экзистенциально-аналитической психологии и психотерапии 2010; 2: С. 167 – 182.
4. Маслоу А., Мэй Р., Оллпорт Г., Роджерс К. Экзистенциальная психология – М.: Институт общегуманитарных исследований, Инициатива, 2005, 160 с.
5. Тиллих, Пауль. Мужество быть. - М.: Модерн, 2011, 240 с.
6. Ялом И. Групповая психотерапия: Теория и практика. -- М.: Изд-во Института Психотерапии, 2010. - 576 с.
7. Ялом И. Экзистенциальная психотерапия. - М.: Изд-во Римис, 2008. - 608 с.
8. Ясперс К. Разум и экзистенция. - М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. - 336 с.

ОБРАЗОВАНИЕ КАК ПРИНЦИП ПОЛИТИКИ

В мире сложились два принципиально отличных понятия об образовании. Первое можно было бы обозначить английским словом «educate» - обучение, научение, второе – немецким «bildung» – образование, формирование, воспитание. Мы будем исходить из второго понимания образования. В таком понимании слово «образование» не даром является однокоренным для «воображения»: оно также означает вхождение *во образ*. Вхождение *во образ*, образование – универсальный способ развития. Древние греки были правы, когда полагали, что ничто не может оформиться, сложиться по истине, минуя «пайдейю». «Неосознанная мудрость природы рассматривается как параллель осознанному обучению человека». Эта мысль, – замечает В. Йегер, – глубже, чем философские высказывания софистов, воспринимавших Пайдейю просто как исходящую извне дрессировку. «Однако, по мнению Гиппократов, сама природа со свойственной ей телеологичностью уже представляет собой неосознанную, спонтанную предварительную ступень Пайдейи. Такая точка зрения не только привносит в природу духовность, но и не представляет духовность отдельно от природы» [1, с. 35].

Исходя из этих принципов необходимо рассматривать и образование человека (образование в педагогическом смысле), и образование человечества, включая очеловеченную природу так, как его представляли себе уже Сократ и Платон, как «родовспоможение», как помощь воспитаннику в раскрытии своей собственной природы, в развитии им своих собственных (они же общечеловеческие) способностей, но не как внешнее, механическое воздействие. Только так по истине может быть воспитан человек, но и также очеловечивается природа:

«Мы, люди, – хозяева этого мира,

Его мудрецы и его педагоги,

.....

От моря до моря, от края до края

Мы учим и пестуем младшего брата,

И бабочки, в солнечном свете играя,

Садятся на лысое темя Сократа».

Рассматривая платоновский «Менон» В. Йегер отмечает: «Разумеется, раб без помощи Сократа не может сделать тех шагов, которые приведут его к пониманию сложных математических связей. Он делает те ошибки, которые и должен делать наивный разум, оперирующий чисто чувственными ощущениями. К правильному выводу его приводят размышления. И как только он постиг **природу математических отношений**, его способность **размышлять** приобретает абсолютную убедительную силу. Эта убедительная сила познания – не результат обучения, она исходит из собственного ума и способностей и **продиктована закономерным соотношением вещей в мире**. Сократ неоднократно отказывается от слова «учить» для обозначения этого процесса, так как это слово вызывает представление о привнесении знания в душу человека. Раб познал математический закон не в результате обучения, он нашел это знание в своей душе... Подлинное учение – это не просто пассивное восприятие. Это напряженный поиск, возможный лишь при спонтанном участии обучаемого» [1, с. 174].

Платон не может рационально объяснить, каким образом идеальное самой действительности, ее истинный образ, закон, внутренняя логика предметов, может быть открыта человеком в самом себе, в своей душе. В «Федоне» он развивает идею метемпсихоза, когда душа в перерывах между своими телесными воплощениями пребывает в мире эйдосов, где непосредственно приобщается к ним. Поэтому творческий процесс, по Платону, это именно процесс припоминания. Лишь только на базе диалектики как логики Гегеля и Маркса Э.В. Ильенкову, прежде всего, удалось понять процесс генезиса идеального в человеке, как образов, идей, целей, идеалов, как человеческих субъективных способностей, как специфически человеческих способов бытия.

Открытие и освоение человеком собственного идеального окружающего его мира и есть не что иное как процесс образования человека, и как рода, и как индивида – личности. И этим филогенез и онтогенез человека принципиально отличается от развития любого другого живого существа. Этим подлинная педагогика отличается от дрессировки и натаскивания. Причем таково специфическое отношение человека не только к другому человеку, но и к природе (в том числе и социальной), которую он не насилует, не использует как пассивный материал для своего формирующего произвола, а раскрывает ее лучшие потенции, которые в ее стихийном бытии никогда бы не смогли актуализироваться.

В этом же смысле следует понимать и сократовское положение о том, что добродетель есть знание. Это действительно так, если под «знанием» понимать не информацию, а субъективную человеческую способность, или, как выражался молодой Маркс, сущностную силу человека. И как таковая она есть не результат научения, а результат воспитания, понимаемого как процесс, в котором основным субъектом выступает сам воспитанник (воспитание есть, прежде всего, его самодеятельность), истинная роль педагога – это роль помощника в этом процессе. Это вовсе не значит, что эту помощь следует понимать в либеральном, филантропическом смысле, не значит, что средства педагога должны быть мягки. «Лучше встряхнуть человека, – писал Мих. Лифшиц, – чтобы он встал на ноги и пошел, чем вести его на помочах при помощи прозрачных педагогических приемов, которые он видит насквозь и ненавидит. Дело не в либерализме приемов, а в том, чтобы между воспитателем и тем, кого он хочет воспитывать, не было пропасти, чтобы все между ними было на чистоту, на равных началах» [2, с. 346]. Чтобы воспитание было их общим делом, добавим мы.

Этим же подлинная демократия отличается от либерализма, все равно какого – казенного или анархического. Все горе-реформы последних десятилетий связаны с навязыванием узкими группами лиц народу своих произвольных представлений о том, как должно быть устроено общество и государство, экономика и социальная сфера, образование и наука и т. д., и т. п., основаны на отношении к подавляющему большинству населения страны, как к пассивному материалу, сознанием и волей которого можно манипулировать, как вздумается.

Последние исследования мировых экспертов (PISA и TIMS) выявили как раз слабую способность российских школьников противостоять попыткам манипуляции их сознанием, слабую способность критически относиться к информации и вообще мыслить (ибо мыслить можно только самостоятельно и это всегда творческий процесс). Выводы мировых экспертов свидетельствуют о том, что российские школьники хотя и обладают хорошими знаниями, но пользоваться ими не умеют. Прочитав отчеты об этих исследованиях, я понял, наконец, что же означает термин «функциональная грамотность». Введение этого термина связано с ложным, как мне представляется, различением человеческих способностей на предметные и функциональные. Такое различение справедливо лишь тогда, когда под «предметом» понимают не действительный предмет познания, а информацию (наличные формализмы) о знаниях об этом предмете, т. е. учебную дисциплину. Только в случае, если учащийся в учебном процессе

осваивает не действительный предмет, а учебную дисциплину, и возникает необходимость формировать у него пресловутую способность пользоваться знаниями, хотя в действительности такая способность как самостоятельная не существует и формирование ее есть бесполезное занятие, как это показал Э.В. Ильенков в своих философско-педагогических работах [3, с. 376-387]. Только в том случае, если учащийся осваивает сам предмет, получает знания о нем, а не информацию об этих знаниях, он и способен действовать с этим предметом в соответствии со знанием о нем, сознательно, и только в этом случае у него формируются собственное сознание и собственная же способность мыслить, творить.

Но то же самое справедливо и для общественной жизни: участие в политике не может быть сведено к получению информации и пассивному участию один раз в четыре года в шоу под названием «выборы депутата» или «выборы президента», в противном случае выбор будет по преимуществу результатом манипулирования сознанием. Если бы большинство участвовало в политике сознательно, постоянно осознавало, выражало и защищало свои действительные интересы, все так называемые политтехнологи остались бы не у дел. При всех вариантах общественного развития оно может осуществляться либо с опорой на насилие, либо с опорой на принцип воспитания (образования), но любое истинное достижение прогресса культуры и свободы неразрывно связаны с самодеятельностью народа с его самовоспитанием. Любые варианты полицейщины в сочетании с казенным либерализмом способны только отбрасывать общество далеко назад.

Всякое образование, как человека, так и человечества, есть тождество творения культуры и воспроизводства ее. Нельзя освоить культуры иначе как внешне, не будучи вовлеченным в творческий процесс – научный, художественный, практический – ее созидания. Но, в то же время, нельзя творить, не воспроизводя в своем творчестве наличной культуры. Это общий принцип, как формирования человеческой индивидуальности, так и общественного развития. Творческий процесс, самодеятельность, прогресс в развитии это и есть свобода, не совместимая с произволом грубой силы, будь то насилие материальное или моральное – манипуляция чужим сознанием. И школа и государство свободного человека могут быть основаны только на этом принципе.

1. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем). Перевод с немецкого М.Н. Ботвинника. – М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 1997.

2. Лифшиц Мих. Поэтическая справедливость. – М., 1993.
3. Ильенков Э. В. Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991.

Валерий Суханов (Москва)

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И ПЕДАГОГИКА

Современная педагогика вязнет в ворохе проблем. И, в первую очередь, в главной – *отсутствие личности*. Призыв Э.В. Ильенкова «Школа должна учить мыслить!» так и не услышан учителями. Это происходит из-за того, что философия не стала внутренним делом школы, а история философии, история диалектики – профилирующей дисциплиной в процессе подготовки педагогов.

Где и когда в истории человечества наука серьезно, глубоко и последовательно поставила вопрос о человеческом «Я»?

Проблема субъективности является одной из ключевых проблем философии. Впервые поставленная софистами эта проблема всегда выходит на первый план во время кардинальных, переломных событий в истории человечества. Протагор явился родоначальником этой проблемы, зафиксировав её зерно – «человек есть мера всех вещей». Что побудило Протагора сделать столь громкое заявление? Зачем человеку понадобилось набраться гордыни и выделить себя из космоса, более того, сделать себя его основанием?

Проблема познающего субъекта возникает на определённой стадии развития культуры. Ни в родовой идиллии, ни во время зарождения общетеоретического знания о мире этой проблемы возникнуть не могло. Почему? Может быть потому, что сама культура диалектична, и развитие в ней образа и философского взгляда на мир в целом происходит за счёт усмирения, торможения индивидуальных качеств субъекта в угоду целому. Но целое не может существовать без части – кто бы тогда творил это целое – но и часть, развращенная потреблением целого, созданного до неё, созидать новое целое не в состоянии, в первую очередь из-за того, что это уже не её целое, отчужденное от нее. Чуждость культуры гражданам полиса была тонко уловлена софистами.

Созидать самому или потреблять? Этот, казалось бы, достаточно простой вопрос и во времена Протагора, и в наше время остро враждебен официальным хранителям культуры. И называя его софистическим (в дурном смысле), деятели, стоящие на страже культуры, призывают сначала

потребить, сделанное творцами культуры до тебя, и лишь усвоив определённые знания, умения, навыки, начинать творить самому. Но тумблер почему-то не переключается, и из школ и вузов выходит одна серая посредственность.

Небожители культуры пытаются спустить детям лестницу, чтобы те поднялись в мир дружбы, взаимопомощи, ума, но дети почему-то берутся за пистолет. И требования этих хранителей культуры – в первую очередь учителей – казалось бы, вполне резонны – если детям не нести культуру, то за пистолет они схватятся ещё быстрее. Незаметно, но происходит подмена проблемы. Ведь вопрос ставится не так – работать или не работать с детьми – проблема в том, что научного понимания субъективности нет ни у одного учителя, а значит и воспитание личности даже лучшими из них происходит интуитивно, по наитию. То самое знание, которое учителя несут детям, зачастую оказывается вовсе не силой (Ф. Бэкон), а полным уничтожением потенции ребенка. Именно здесь, в понимании роли познающего субъекта гвоздь проблемы.

Софисты первыми спустились с культурного Олимпа и сделали шаг к человеку. И если не понять революционность этого шага, то не будет понят и Сократ.

Абсолютная зависимость человека от космоса была зафиксирована уже Гераклитом. «У Гераклита нет и намека на какой-либо особый, отличный от Всеобщего Логоса «логос» деятельности души, одушевленного существа <...> Мудрость, выраженная в афоризме тех времен: желающего судьба ведет, нежелающего тащит, и с этим ничего не поделаешь» [4, с. 70]. Исследование диалектического единства мира проводилось и Гераклитом, и Зеноном, и Парменидом, и Демокритом, но при этом разумная душа так и оставалась частичкой, которую «судьба ведет». И если рассматривать проблему познающего субъекта под углом философских категорий целого и части, то абсолютизация целого, нивелирующая отдельные части, должна неминуемо привести к абсолютизации части. Что и произошло с появлением софистов. Целое и часть разошлись по своим самодостаточным углам, с тем, чтобы схлестнуться на равных в новом, Сократовском раунде.

Гегель высоко ценил сделанное софистами, едко издеваясь над людьми, осуждающими софистику, не замечающими, что сами впадают в софистику куда более низкого уровня. «Если полагают, будто софистика дурна в том смысле, что она представляет собою своеобразную особенность, виновными в которой являются лишь дурные люди, то следует сказать, что она вместе с тем куда более распространена, чем это можно думать, ибо

всякое рассуждение, исходящее из основания, приведение оснований за и против, выдвигание таких точек зрения есть софистика» [1, с. 19].

Современный образованный человек значительно более «дурной софист», чем Протагор. Современное образование – это софистика без всякого выхода на Сократа, поскольку оно не учит рассматривать вещь с разных сторон, лишь вдавливая в учеников набор знаний, призванных быть основанием суждений. Но именно эти основания и отрывают индивида от целого, намертво привязав его к точке своей профессии. Современный человек обязан стать частичным человеком, при этом оставаясь в ладу с собой, своей совестью. И если софисты вплотную подошли к Сократу, то Гегель, исследуя деятельность софистов, вплотную подходит к Марксу. «Образованный человек умеет все подводить под точку зрения добра, во всем выдвигать существенную точку зрения; тот человек, который не имеет в своем распоряжении хороших оснований для самых дурных дел, недалеко, должно быть, ушел в своем образовании; все злые дела, совершенные на свете со времен Адама, оправдывались хорошими основаниями» [1, с. 20-21]. Частичный человек – это полностью оторванное от целого существо, не имеющее внутри себя ничего, кроме одного – желания схватить добычу. Чувства человеческого рода в нем нет даже намеком. Оно ему просто ни к чему. И если даже такое чувство в ком-то есть, то со временем оно отомрет, как орган, оставшийся без работы. Но ничего – образование обоснует и это.

Значимость сделанного софистами трудно переоценить, поскольку впервые в человеческой истории знание о мире становится не отношением человека к космосу, а отношением человека к себе. Это и дает возможность Сократу исследовать всеобщие основания полиса как самого себя. Только благодаря софистам Сократ исследует целое в себе, познает самого себя как целое, и это, по словам Гегеля, впредь становится основным делом философии. «Здесь, следовательно, высказано то великое положение, вокруг которого отныне все будет вращаться, так как дальнейшее движение философии лишь разъясняет его, и смысл этого положения заключается в том, что разум есть цель всех вещей. Более определенно этот принцип выражается в том весьма замечательном обратном положении, согласно которому всякое содержание, все объективное существует лишь в отношении к сознанию» [1, с. 25].

Сократ творит Бога в себе, уже имея в себе его образ, и поэтому поиск Сократа не бесцелен. Сократ творит Бога при помощи Бога. Этого и не увидели сограждане, обвиняя философа в том, что он почитает новых богов. Бог в лице Сократа творит самого себя.

Сократ искал Бога в своей собственной субъективной деятельности, тем самым ставя под сомнение незыблемые, казалось бы, вечные истины, которыми руководствовались сограждане. Сократ, благодаря софистам, находит новый методологический принцип, путь, по которому только и возможно постижение истины. Творить истину самому при помощи истины.

Практически все жесткие этические принципы ставятся Сократом под сомнение. Путь Сократа – это трудная и долгая фиксация человека на вещи, которая на первый взгляд общепризнанна и сомнений не вызывает, тем самым, опять же на первый взгляд, являющаяся твердым основанием предметно-преобразующей деятельности. Сократ ищет конкретное понимание вещи, а значит и самого себя, среди вороха абстрактных определений любой этической нормы – добродетель, справедливость, прекрасное – отыскивает всеобщее, этическую норму саму по себе, подводя собеседника к тому, что только это всеобщее и может быть твердым основанием.

Если изыскания в области этики еще как-то признаются противниками такой системы, то в науках о физико-химическом устройстве мира этот метод отвергается напрочь. Основной довод таков – зачем изобретать закон всемирного тяготения? Его надо знать. Более того – его опасно не знать. Ведь ничего не знающий изобретатель («я знаю, что ничего не знаю» (Сократ)) может запросто проверить этот закон прыжком с 12 этажа. Очень опасный метод!

Противники метода Сократа не понимают одной простой вещи, что дело вовсе не в том, что человек откроет заново старый физический закон, тем самым потратив, казалось бы, бесполезно, время. Дело в том, что благодаря этому методу человек развивает в себе универсальную мыслительную способность, без наличия которой не были бы открыты ни закон всемирного тяготения, ни реакция нейтрализации, ни теорема Коши, ни теория относительности. Очень глупая, отдающая махровым фашизмом позиция – делить людей на творцов-изобретателей-гениев и на потребителей-исполнителей. Сознание, отравленное фашизмом, всегда будет выводить человека на буржуазную и мелкобуржуазную позицию. Творчество является атрибутом человека, а для этого нужно понять, что нет, и не может быть «природных гениев», что от природы гениальны мы все, но, в первую очередь, классовое деление общества делает одних первооткрывателями, творцами, а других жалкими потребителями, репродуктивами.

И сразу возникает вопрос – творчество и открытие – это одно и то же или нет? Ведь когда Рембрант написал «Портрет старика», то истинные ценители искусства поняли, что он открыл своё, новое понимание Красоты, но если я сам выведу теорему Пифагора, то, что нового, неизведанного создам я? Ведь теорема Пифагора была известна со времён древней Греции? Подсказку нам даёт сам Рембрандт, идущий по пути Сократа, но по-своему. Образ Бога ведёт Сократа, но и у Рембрандта Бог не в виде оформившейся иконы, не в виде откровения – готового рисунка, спустившегося с небес, Бог у Рембрандта на конце кисточки. В старике Рембрандт ищет и находит всеобщее мудрости при помощи строгого и сильного художественного образа. Но с таким же основанием можно сказать, что это портрет и самого Рембрандта, нашедшего после долгих исканий своё собственное лицо. Но, могут возразить, в случае со стариком всё ясно – старик может быть и не похож на Рембрандта внешне, но общие черты наверняка имеются, но как быть с теоремой Пифагора, как в ней увидеть своё лицо, ведь именно эту подсказку нам даёт Рембрандт. Как обнаружить нового себя в старой теореме? Где он – момент тождества, фиксирующий самотворчество? И что это за тождество такое – чего с чем? Если его не найти, то правы будут враги диалектики, видящие в этой науке лишь одно разрушение. Как найти в творческом поиске познающего субъекта момент абсолютизации? Где он? В теореме? В ручке? В тетрадке? В линейке? В карандаше? В ластике? Или может быть он в самих математических абстракциях – линии, отрезке, треугольнике, квадрате? Но я кто угодно, но только не квадрат!.. Хотя Малевич именно в квадрате увидел себя. И если бы только Малевич! Малевич лишь зафиксировал оформившуюся абстракцию как истинное лицо себя. И сразу нашел море почитателей. Но ведь и картина Рембрандта абстракция, только совсем иного рода. Чем же отличаются абстракции Рембрандта и Малевича? Высотой образа. Точнее тем, что у Рембрандта образ присутствует, – образ как потенция мышления, – а у Малевича образа нет совсем, есть только абстрактная констатация полнейшей бездуховности наших душ, фиксирующая это состояние как вечное, неизменное, святое. Потому многие дамочки, развращенные потреблением культуры (что намного опаснее материального потребления!), в восторге от Малевича, считают его за своего пророка.

А ведь корни такого понимания себя лежат в глубоком детстве, когда ученик с первого класса, занимаясь математикой, лишь потребляет математические абстракции, они ему даны в созерцании и ребенку «кажется, что созерцаемые, уже чувственно различные, абстрактные характеристики

вещей человеческого мира есть характеристики мира вещей вообще» [5, с. 84]. Получается, чтобы найти истинное лицо себя в теореме Пифагора, нужно докопаться до «истинного содержания <...> абстракции и ее действительной роли в движении познания и практической деятельности» [5, с. 84]. Понятно, что сразу, наскоком в теореме Пифагора себя не откроешь, но выйти на эту дорогу можно, дорогу, озаряемую «важнейшими философскими сюжетами» [5, с. 85]. Это очень трудная, тяжелейшая дорога, не все ее выдерживают, поскольку философия как наука масс возможна лишь при коммунизме. Но это нисколько не подтверждает фашистские положения о генетической предрасположенности сильных личностей к преодолению трудностей. Наоборот, люди, от рождения лишенные каких-либо способностей к борьбе со стихией – слепоглухонемые – попав в заботливые руки учителей, вырастают до таких духовных высот, взойти на которые не под силу миллионам зрячеслышащих. Слепoglухой профессор, доктор психологических наук А.В. Суворов воспитан Э.В. Ильенковым и А.И. Мешеряковым – людьми, не принимавшими фашизм ни в каком облики. В своем философско-литературном диалоге с Э.В. Ильенковым «Средоточие боли» профессор Суворов абсолютно точно уловил связь абстрактного взгляда на мир с фашистской позицией. «Будучи убежденным антифашистом, Вы и сейчас, бесспорно, гордились бы своей причастностью к борьбе с фашизмом, – не только на фронте, но и в философии... По-настоящему противоречит фашизму только сознательный, жестко трезвый, ни на Бога, ни на черта не уповающий гуманизм. Конкретный, – исследующий реальность, а не абстрактный, навязывающий реальности свои иллюзии, перед реальностью поэтому беззащитный» [7, с.20].

Философия – это вовсе не оторванное от жизни духовное образование, пусть, наверно, очень важное, как думают многие, философия – могучее оружие для противостояния нашей скотской действительности, мощное средство для выработки конкретного взгляда на мир.

Философия и фашизм – вещи несовместимые, даже если фашизм рядится в философские одежды. Поэтому в образовательном процессе неприемлема и позиция логического позитивизма, исходящая из того, что во всех науках ученик должен добираться к знанию сам, но...опять же при помощи готовой лесенки логических категорий, мастерски сколоченной Гегелем. Слов нет – Гегель – это вершина диалектики, и с этим не поспоришь. Но диалектика на то и диалектика, чтобы быть внутренним делом человека, а не *внешним инструментом* типа отвертки. Логические категории, также как и категории любой другой науки, ученик должен

вывести сам, выстрадать свое логическое и личностное начало, сам смастерить и гвозди, и молоток, и лесенку. Без сознательного и серьезного освоения диалектики как логики познания невозможно войти в культуру

Вход в культуру и вход в науку логики должен совпадать. С чего же следует начинать науку? Именно с этого вопроса начинается гегелевская «Наука логики». Гегель предлагает начинать с категории бытия, бытия самого что ни на есть абстрактного, непосредственного, бытия, совпадающего с ничто.

Абстрактное бытие тождественно ничто. Это изначальное тождество бытия и ничто первоклассник и должен отыскать в своей деятельности. Более того, должен существовать специальный предмет (может быть «введение в диалектику»), где бы ученики искали и находили своё изначальное тождество. Ведь пока ученик не поймёт, с чего он начинается – себя он не осознает. Любое знание будет ему внешним. А он должен всасывать его в себя как в воронку. Как запустить «всасывающий механизм» субъекта? Где оно – начало начала?

Но вопрос ведь можно поставить и по-другому – как не запороть «всасывающий механизм субъекта» – ибо сказано: «не навреди». И понятно, что это касается не только медицины. В чём оно – животворящее зерно педагогики, – уничтожив которое, мы перечеркнём всю последующую педагогическую работу? Ведь вполне возможно, что школьному учителю и не нужно искать никакого начала, поскольку оно уже в ребёнке положено всей дошкольной жизнью, его нужно только разглядеть...

Удержать единство себя с Богом – это удержать образ Бога в себе. И как ни странно, это у дошкольника получается, а у выпускника школы и учителей нет. Именно этим моментом профессор философии Г.В. Лобастов и предваряет свои «Философско-педагогические этюды». И делает это не случайно. Именно этот момент и должен быть точкой абсолютного тождества ученика и учителя, точкой, которой и предлагает профессор Лобастов выстраивать всю дальнейшую траекторию совместного движения. Именно поэтому «педагогу надо *идти за учеником и лишь внутри его движения обгонять и вести его* – это, пожалуй, должно быть одной из самых важных заповедей Учителя» [5, с. 51]. Естественно, у учителя, не понявшего этого момента, призыв профессора «идти за учеником» вызовет недоумение, а то и истерику. Как! Идти за учениками?! За этими безкультурными балбесами?! Что же нам прикажешь бочку пива в спортзал завести?! На уроках музыки Аллу Пугачеву слушать? Учителя, как это ни прискорбно, не осознают, что их деятельность по разделению субъекта и

объекта в познании и есть та самая порнография духа, против которой они восстают. Все протесты малышей учитель воспринимает как угрозу культуре и делу, которому честно (что самое страшное!) служит. «Прилежных он вознаграждает, даже если прилежание это – лъстивая хитрость. А самостоятельно-непослушных даже оправдать не может. Не может оправдать, потому что не может понять. А в непослушании как раз может быть скрыт *первый личностный акт*, предчувствие дисгармоничности бытия, ещё не способное уложиться в ясно осознанную рационально-разумную форму» [5, с. 149].

Потому-то в Библии и сказано будьте как дети, поскольку дошкольник как раз с Богом един, и у него не возникает никаких проблем, чтобы выйти на акт самотворения. Узнав от умного педагога самое общее определение Бога, малыш может запросто понять Бога как самотворчество, как причину самого себя. «Творение как начало всего логическим пределом имеет самотворение – и именно этот предел схватывает ребёнок» [5, с. 53].

Но одного умения идти за учеником мало – надо знать, куда вести ученика, и в этом опять же правы логические позитивисты. Идти нужно от себя к себе по всем правилам логики.

И вовсе не разворот мысли будет, если ученик уже с первого класса сможет зафиксировать, что мед может быть для одного горький, для другого сладкий, ветер для одного холодный, для другого теплый. Умение взглянуть на мир глазами другого человека, понять, что твое бытие в знании при взгляде на твое бытие со стороны – полное ничто, осознать без всяких истерик, что это *ничто тебя самого*.

Отличие софистов и учителей школ начинается уже здесь, с первого шага вхождения в знание, и то как педагоги это делают, в конечном счете определяет содеянное. Ведь учителя школ тоже с первого класса, с первого урока внушают детям, что они полное ничто, без какой-либо связи с бытием. Чистое ничто никогда не сможет стать кем-то. Так оно и получается, когда проучившись 16 лет, выпускник вуза не может решить ни одной производственной задачи, требующей самостоятельного принятия решения, поступка. Это противоречие между Словом и Делом достигло в современном мире высочайшего напряжения. А корни его здесь, в первом классе, первом шаге становления личности.

В первую очередь ученик должен *сам* осознать своё изначальное тождество со всей культурой в целом, которая для него пока полное *ничто*, и в то же время первоклассник должен удержать в себе это абстрактное *бытие* культуры.

Учитель обязан знать, какое могучее средство придумал «человек разумный» для удержания в себе этого изначального «тождества противоположностей». Это средство – образ.

Понять все божественные сюжеты как поиск себя, а умение очистить образ от сюжета как нахождение себя, – вот основная цель начального курса «введение в диалектику». Но как увидеть в Боге себя, а тем более имманентно присущее Богу тождество бытия и ничто? Понятно, что на уроках закона божьего этого никогда не будет. Задача первого шага входа в культуру, чтобы ученик сам вошел в Бога, или по-другому – принял Бога в себя, и опять же не внешне – в виде откровения, а внутренне – в виде понимания. Через чувства прийти к разумному пониманию Бога. Получается, что надо специально развивать и чувственность, умело направляя её в сторону разума. Тогда и предметы в курсе «введение в диалектику» для младших школьников должны делиться как в Платоновской академии. Помимо диалектики, как умения рассматривать вещь с различных сторон, должен существовать предмет, непосредственно отвечающий за разумную чувственность – «развернутое изобразительное искусство», включающий живопись, скульптуру, музыку. Естественно этот предмет не должен иметь ничего общего с «чвахоточными» уроками рисования и музыки современной школы.

Хотя мы и делаем шаг в науку с отыскания непосредственного абстрактного бытия, но как утверждает Гегель, и с этим не поспоришь, «нет ничего ни на небе, ни в природе, ни в духе, ни где бы то ни было, что не содержало бы в такой же мере непосредственность, в какой и опосредствование» [2, с. 56]. Логическое начало опосредствовано образом, поэтому для уяснения природы логического начала, нужно уяснить природу образа. Но как уяснить, ведь ученик еще не научился мыслить? Он еще не сделал первого шага. Вот тут и появляется лазейка для логического позитивизма – дескать, наука – это не набор мнений, ее предметом является истина, и чтобы заниматься действительно наукой, а не гаданием на кофейной гуще, нужно изначально задать категорию бытия, а откуда она взялась – это к сути дела (к истине) отношения не имеет. Смири гордыню и трудись, постигай категории, естественно не в школе, а в институте, после школы, в которой эту самую гордыню у тебя уничтожили окончательно, опять же при помощи лесенки логических категорий, с одной лишь целью – чтобы потом эту лесенку понять. Если ответить позитивисту, что «человек – это звучит гордо», то он скажет, что это Горький, художественная литература, которая к сути дела также отношения не имеет.

При всей убогости позиции логического позитивизма, она высвечивает один очень важный вопрос. Можно ли войти в культуру, не имея изначально заданную категорию бытия? Способен ли ученик, не имея категории бытия, самостоятельно вывести ее из образа? Способен ли человек, обладая лишь потенцией сознания, сам осознать себя? И в зависимости от того, как мы отвечаем на этот вопрос, будет зависеть и понимание образа, – или как внешнего атрибута человека, духовного костыля, – или как имманентно присутствующего во всей предметно-преобразующей деятельности человека.

Вопрос можно поставить и по-другому. Как, не владея мышлением, познать природу Бога, образа? Стать самому верующим? А если понравится? И мыслить прекратишь раньше, чем начнешь. Вот есть Бог, пусть он и думает... Как к мысли-то потом выбраться?

До какой степени небезопасно для души растворяться в Боге? И опять же до какой степени необходимо раствориться в Боге, чтобы возникла интенция к сепарированию, очистке образа от сюжета, так, как это делали первые философы? Очередная победа логического позитивизма – нужна, необходима изначально заданная категория меры... Чтобы действительно не утонуть в болоте «ползучего эмпиризма». Как тут быть? На помощь приходит Кант, – поскольку в ходе рассуждений мы пришли именно к началу немецкой классической диалектики, уйдя от наличного бытия педагогики, сразу столкнулись с антиномией. Она звучит так. Тезис. Для познания Бога необходимо полностью раствориться в Боге. Антитезис. Для познания Бога нужно находиться в состоянии полного обособления от Бога. Но как уловить это состояние – полного растворения и одновременно полного обособления от Бога? Как войти в это неуловимое, третье состояние, в котором только и возможен поиск истины? Физкультура? Трудовое обучение? Рисование? Музыка? ...Медитация? Ведь мы должны не привить «трансцендентальное единство апперцепции» ребенку, а вычленив из его, ребячьей деятельности, с тем, чтобы он во всей своей деятельности, удержанием изначального противоречия мог постигать истину. Понятно, что это инструмент, но он лишь тогда не будет внешним, когда ребенок найдёт его в себе сам. Известно, что природу такого состояния Кант не исследовал, лишь констатировал следствие – способность суждения. Но именно этой способностью не владеют ни дети, ни учителя.

Позицию Канта снял Фихте, вернув монизм в теорию познания, и одновременно наметив новый путь педагогической науке, путь, к сожалению педагогикой так и не освоенный. Фихтеанское «Я сначала

продуцирует силу воображения некоторый продукт, а затем начинает его рассматривать как нечто отличное от самого себя, как объект понятия, как не-Я. На самом деле под видом не-Я Я по-прежнему имеет дело лишь с самим собой, рассматривает самое себя как бы со стороны, как в зеркале, как вне себя находящийся объект» [3, с. 88]. Разве в этой позиции нет серьезного методологического зерна в деле воспитания личности? В позиции изначального тождества понятия и предмета?

И здесь мы подходим к философскому определению личности, не имеющему ничего общего с морем определений в океане современных «психологий». Что же такое личность?

Понять личность непросто. В наличном бытии современного мира этого почти нигде не происходит. Но встреча с личностью задевает многих. Люди начинают говорить о таланте, о гениальности. Но в этих разговорах никогда не бывает понимания личности.

Почему это происходит? Потому что осознание личности – это осознание себя. Это самосознание. Но свежий ветер личности будит ум, и даже философски не воспитанный человек многие явления личности схватит абсолютно точно.

Жизнь личности всегда как бы вне времени. В какие бы века ни жила личность, она будет твоим современником. Какой бы образ пространства личность не охватила, почему-то этот образ замкнется на тебе. «Ведь это ж про меня, про всех про нас, какие, к черту, волки!», – пел Высоцкий, который стал личностью всемирно-исторического масштаба. Как ему это удалось?

Действительно, какой секрет дает личности власть над двумя важнейшими философскими категориями – пространства и времени? Может быть, знание этого секрета позволит организовать, говоря прагматичным языком нашего времени, массовое производство такой уникальной вещи как личность?

«Великие поэты и художники – всегда философы» [4, с. 5], – писал А.Г. Новохатько в предисловии к книге Э.В. Ильенкова, и был абсолютно прав. Уловить феномен Ильенкова, Есенина, Харламова, Моцарта, Станиславского, Че Гевары, – это, в первую очередь, увидеть философское основание деятельности личности.

Личность всегда парадоксальна. Насколько время не властно над жизнью личности, настолько же понять личность можно лишь в историческом ключе. Попробуем более четко зафиксировать это противоречие. Личность способна в своем творчестве представлять

субстанциальное содержание эпохи и одновременно быть современником других эпох. И ещё одно не менее важное противоречие личности: личность всегда предельный профессионал своего дела и одновременно способна легко снимать свой профессиональный кретинизм и свободно входить в любое духовное пространство.

Разберем эти существенные противоречия. Откуда у личности такая уникальная способность находиться вне времени и одновременно быть субстанциальным представителем своей и только своей эпохи? Чтобы понять это, нужно уяснить – с чего начинается личность? Личность начинается с самостоятельного обнаружения и удержания в себе, своей деятельности *категории бытия*. Но категория бытия – откуда она взялась, где она была до того, как её обнаружили элеаты? Не с неба же она свалилась на голову Пармениду? Категория бытия – это вычлененная и очищенная трудом элеатов всеобщая составляющая предметно-преобразующей деятельности человека. И это происходит с необходимостью. Зачем человеку потребовалось вычленять всеобщую составляющую из любого труда и затем очищать её до уровня категории – абсолюта, закона, лежащего в основании любой особенной деятельности человека? Как ни странно, но ответ, не всегда и не всем понятный, на эти два последовательных вопроса можно дать один: для того, чтобы стать свободным. Человек и движется от мифа (иллюзии свободы) к логосу (истинной свободе).

Действительно, вычленение идеального из орудийной практики – это шаг в царство свободы. Вычлененное всеобщее начинает руководить всей деятельностью человека, но именно это сотворенное человеческим трудовым коллективом всеобщее и несет в себе потенцию заострения всеобщего до уровня единичного, личности. Но никак не наоборот. От единичного (природно-биологического) к единичному (общественно-личностному) никогда не придёшь, минуя абсолютную власть всеобщего. Но если биологическая индивидуальность задана природой изначально, то человеческую индивидуальность – личность – человек должен сотворить сам. Никогда не придёшь к Марксу, минуя Гегеля. Но как снять позицию Гегеля в педагогике (абсолютная власть всеобщего и абсолютное нивелирование индивидуального), не свихнувшись при этом в экзистенциализм? Ведь даже от Маркса можно скатиться к Богу куда более низкого пошиба, чем гегелевский, что и произошло с русской философией.

Вот поэтому-то и необходима детальная проработка позиции Фихте. Движение от Гегеля к Марксу в вопросе формирования личности нужно

начинать не вперед, а назад к Канту и Фихте. Сделать два шага назад, чтобы совершить три шага вперед.

Мы с необходимостью должны выйти на позицию Фихте и в чистом поле своей души сотворить образ бытия, абсолютно тождественный с твоим Я. И вот тут уж мотивация у учеников запредельная. Понятно, что сотворенный учеником (студентом) конгломерат Я и субстанции весьма и весьма далек от гегелевского субъекта-субстанции, но находится с ним в органическом единстве. Самостоятельно сотворенная студентом «полная чушь» может оказаться для формирования ума полезнее, чем прочитанная трудолюбивым и послушным учеником вся «Наука логики». «Полная чушь» первого студенческого творения имеет главное преимущество перед зазубренным и грамотно отвеченным «уроком из Гегеля». В «полной чуши» есть потенция к рефлексии этой чуши. В таком самостоятельно сотворенном образе как раз и находится интенция к самоочищению. Только при таком способе вхождения в предмет любое внешнее противоречие способно стать внутренним – субъектностью, определяющей образ бытия. И лишь таким способом сотворенный образ бытия и становится основанием и целью определения личности.

И лишь здесь, на этом пути возможно и осознание природы теоретической абстракции, и осмысление опыта исторического человека, поскольку именно твоя субъектность творит и абстракцию, и историю.

И это властно требует время. Именно ввиду стопроцентного отсутствия личности фашизм и поднимает голову в современном мире. В своей работе «Что же такое личность?» Э.В. Ильенков дал жесткую, весьма острую характеристику человека капиталистического мира, теперь, увы, и нашего с вами мира. «А если жизнь все-таки с человека эту маску сорвет, то образ возникает еще более кошмарный: маска сорвана, а под нею и за нею собственного лица уже вообще нет. Человек без лица, как часы без стрелок, – бесформенная масса, биохимия плоти. Зрелище тем более страшное, что иллюзия наличия личности – индивидуально-неповторимое самочувствие этой плоти – не только полностью сохраняется, но и становится болезненно гипертрофированной... Что еще сохранилось здесь от личности, начинает уродливо искажаться, как в зеркалах комнаты смеха, как в кошмарном сновидении, а сфера самоощущения превращается в средоточие боли одиночества, боли «личности», которая ни для кого другого, кроме самой себя, не существует. Боль, которую она испытывает, – это боль заживо похороненного... А существует ли в такой ситуации личность, хотя бы внутри себя? Только в виде средоточия собственного страдания – страдания

личности, утратившей самое себя. И то до поры до времени, до той точки, где страдание становится уже и физически невыносимым. И тогда – самоубийство. Сюжет, обсосанный тысячи раз и экзистенциальной беллетристической, и экзистенциалистской психологией... Именно такой «личностью» и этикой такой «личности» экзистенциалисты хотели бы «дополнить» марксизм... Личность, утратившая самое себя, – это индивид, утративший все личностные, т.е. социально-человеческие связи с другими индивидами, это «ансамбль», все связи между участниками коего прерваны и торчат во все стороны, как болезненно кровоточащие обрывки» [4, с. 411]. Сказано предельно точно.

Отсюда возникает вопрос: как в современном мире стать личностью? И вообще, возможно ли это? Ведь насколько трудно обнаружить категорию бытия в наличном эмпирическом бытии, настолько же трудно и удержать ее. Фактически из ничего нужно смастерить плот-образ бытия и вытащить свою душу из болота экзистенциализма.

Стратегическое направление построения этого «плота-образа» было проработано и Марксом, и Лениным, и Ильенковым. «Марксистско-ленинское понимание личности требует совсем иного выхода из подобной ситуации – восстановления всей полноты личностных, общественно-человеческих отношений человека к человеку» [4, с. 411]. Но как это сделать в обществе, так и хочется сказать, возвратного капитализма, где люди и читать-то разучились, а если читают, то с одной целью – удовлетворить потребности «биохимии плоти». Как выполнить завет Ильенкова по «восстановлению отношений, которые опосредованы «вещами», сохраняющими человечески-личностный характер, в том числе и такими, как слова» [4, с. 411]. Ведь слово-то ничего не весит! Ведь именно сейчас мы и находимся в тех «известных условиях», когда «слова становятся преградой для взаимопонимания, вместо того, чтобы быть посредником, формой выражения личности во всем ее своеобразии, формой человеческого общения, формой «наличного бытия человека для другого человека» [4, с. 411]. А что же весит в нашем мире? Манерничанье и кривлянье. И именно за него платят деньги, которые и являются основным предметом и продуктом творчества, и естественно, основным критерием оценки «личности».

Но, несмотря на предельную безысходность и безвыходность современного мира, выход искать всё-таки надо. И начинать нужно с себя, с развития в себе истинной индивидуальности, которая проявляется «не в манерничанье, а в умении делать то, что умеют делать все другие, но лучше

всех, задавая всем новый эталон работы. Она рождается всегда на переднем крае развития всеобщей культуры, в создании такого продукта, который становится достоянием всех, а потому и не умирает вместе со своим «органическим телом» [4, с. 413]. Вот и получается, что, несмотря на то, что плот-образ бытия я создаю для себя, вытащить из болота экзистенциализма я обязан всех.

Философом Натальей Любинецкой из Дрогобыча было дано емкое, свежее и лаконичное определение мышления на XIII Ильенковских чтениях в Астане (Республика Казахстан): «Мыслить – значит впускать в себя содержательность мира и осуществлять идеальное движение согласно его всеобщим формам» [6, с. 73]. Замечательные слова, как нельзя более точно определяющие цель и сам способ движения образовательного процесса.

1. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга вторая. – СПб., 2006.
2. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. – СПб., 2002.
3. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. – М., 1974.
4. Ильенков Э. В. Философия и культура. – М., 1991.
5. Лобастов Г. В. Философско-педагогические этюды. – М., 2003.
6. Любинецкая Н. М. К вопросу о мышлении // Ильенковские чтения – 2011. Материалы XIII международной научной конференции. – Астана, 2011.
7. Суворов А. В. Эвальд Васильевич Ильенков в воспоминаниях. – М., 2004.

Ольга Мацап'як (Івано-Франківськ)

МЕТАФІЗИКА ЛЮБОВІ У ФІЛОСОФІІ АРТУРА ШОПЕНГАУЕРА

Історія духовного розвитку людства свідчить, що для людини важливе не стільки життя як біологічний процес, скільки його наповненість суто людськими якостями, серед яких фундаментальною та смислоутворюючою постає любов.

Любов – це базова потреба, цінність людини, від якої залежить її повноцінний розвиток, реалізація особистісного та творчого потенціалу, найбільш адекватна людині форма екзистенції. Любяча людина культивує толерантність, повагу, доброту, співчуття, що сприяють гуманізації суспільних відносин, зняттю соціальної напруги, формують позитивне ставлення до природного середовища, стимулюють творчі тенденції в усіх сферах діяльності. Завдяки їй кожен відчуває повноту, змістовність,

гармонійність життя та причетність до усього сущого. Поза любов'ю не є можливою ні адекватна самореалізація людини, ні її ефективна взаємодія з навколишнім світом. Комплексне дослідження феномену любові як фундаментальної цінності й найбільш адекватної форми екзистенції набуває особливого значення в умовах розвитку сучасного суспільства.

Представники основних класичних напрямків західноєвропейської філософії XIX століття – ідеалістичного та матеріалістичного – намагаються створити нову етику й аксіологію. І. Кант, Г. Гегель, Л. Фойєрбах, К. Маркс та Ф. Енгельс вважають любов найвищим моральним почуттям, наслідком духовної еволюції людського роду. Проблема статевої любові, сутнісних характеристик, відмінностей чоловіка та жінки знаходиться також у центрі уваги німецьких філософів І. Фіхте та Ф. Шеллінга. В їхній творчості любов уподібнюється одержимості та безглузду. Вона приносить не тільки радість, але й печаль [1, с. 168].

Про любов як засіб удосконалення роду людського розмірковує у своїй «Метафізиці любові» й А. Шопенгауер. Всі любовні хвилювання і радості, страхи і прикrostі, вся ця суєта, що здатна цілком заповнити існування людини, насправді має сенс не для неї самої, а тільки для продовження роду. По суті, любов нічого не дає людині особисто в утилітарному сенсі, а найчастіше навіть забирає в неї життєві сили і блага. З точки зору здорового глузду, любов – це божевілля. Якби індивід слухався тільки розуму, ніякої любові бути не могло б. Однак тоді минулося б продовження людського роду, а світова воля, яка виконує керуючу функцію щодо людського життя, не може цього допустити. Вона «винайшла» любов для того, щоб обдурити розсудливий егоїзм живих істот.

Хоча любов – це, по суті, прагнення індивіда до фізичного володіння іншим індивідом задля продовження роду, все ж піднесена пристрасть любові – не те саме, що примітивний статевий потяг. Любов спрямована на конкретну особу, а не просто на представників протилежної статі. Воля зацікавлена в народженні не просто ще однієї істоти, але якомога більш досконалого, гармонійного індивіда. Тому чоловіки і жінки придивляються один до одного, шукають відповідності та взаємодоповнення своїх фізичних і духовних особливостей. Якщо чоловік і жінка відчувають одне до одного відразу – це ознака того, що дитина, яку вони народять, буде погано організованою, дисгармонійною, нещасною істотою. Вибірковість, натхненне прагнення до конкретного індивіда, а не до будь-якого представника протилежної статі якраз і відрізняють любов від вульгарного статевого потягу [2, с. 396].

Моментом зародження нового індивіда слід вважати, на думку А. Шопенгауера, початок захоплення його батьків один одним. Люблячі люди жертвують своїм щастям заради роду, натомість, для себе особисто вони не отримують того блаженства, на яке могли б розраховувати. Любовне почуття згасає коли його мета досягнута, і тоді може виявитися, що крім сліпої пристрасті двох людей нічого не пов'язувало, вони більше не потрібні один одному. Шлюб за розрахунком зазвичай щасливіший, аніж шлюб по любові, вважає А. Шопенгауер, адже корисливий розрахунок зберігає свою силу і тоді, коли ілюзія любові розсіюється. Однак шлюб по любові, навіть нещасливий, таки піднесений – він відповідає природному призначенню. Втім, і шлюб по любові не обов'язково повинен мати сумний фінал. Іноді, пише А. Шопенгауер, до пристрасної статевої любові приєднується почуття зовсім іншого походження – дружба, яка заснована на солідарності поглядів чоловіка і жінки. І все ж-таки дружба не може замінити любов – це різні феномени [2, с. 402].

Любов – нездоланна пристрасть, яка перемагає голос розуму і штовхає людей на жертву своїм благополуччям; вона породжує високі творіння мистецтва і має властивість раптом зникати, як привид. Яка ж таємнича сила вводить нас в згубний піднесений обман? Ця сила – небачена воля, статевої інстинкт. Таке пояснення таємниці статевої любові запропонував А. Шопенгауер.

Метафізика любові мислителя тісно пов'язана з усією його філософською концепцією і надає їй більш повного виразу, підтверджуючи раніше висловлені істини: по-перше, що внутрішня сутність людини є безсмертною і продовжує жити в прийдешньому поколінні, по-друге, що ця сутність відноситься більше до роду, ніж до індивіда. Любов тому має над нами таку владу, що вона є запорукою безсмертя.

1. Алексеев П.В. Історія філософії: [навч. посібник]. – М. : ТК Велбі, Проспект, 2005. – 240 с.

2. Шопенгауер А. Вибрані твори. / А. Шопенгауер. – М. : Просвітництво, 1992. – 492 с.

Тетяна Белінська (Івано-Франківськ)

ПРОБЛЕМА ЖИТТЯ І СМЕРТІ У БІОЕТИЦІ

Актуальність вивчення проблем життя і смерті у біоетиці визначається, насамперед, трансформацією традиційних цінностей милосердя, добра і зла, моральності стосовно людини в сучасному суспільстві. Науково-

технологічний прогрес у галузі медичної науки відкриває можливості керування процесами життя і смерті. Внаслідок переорієнтації духовних і етичних цінностей, усвідомлення сучасною людиною своїх прав, актуалізуються і переосмислюються поняття відповідальності за життя, права на смерть.

Одне із найважливіших питань, яке нині висвітлюється у морально-філософському дискурсі – це цінність життя окремого індивіда. Людське життя має абсолютну цінність, і слід здійснювати все можливе, для його продовження. Однак у біоетиці розмежовуються поняття «святість життя» та «якість життя». Згідно релігійної доктрини, можливість позбавляти людину життя категорично відкидається, оскільки всі люди рівні, створені за подобою Божою, і лише Бог може забрати життя. Ця точка зору протиставляється ідеї «якості життя», яка не визнає ні права на життя, ні обов'язку берегти його, а швидше трактує життя як таке, що варте або не варте збереження з точки зору його якості [2; 3]. Недоліком цієї позиції є неможливість «визначити і, тим більше, виміряти якість життя» [1, с. 278], оскільки погляди людей на чинники, які впливають на якість життя (такі як, наприклад, фізична неповносправність), різняться. Крім того, судження щодо якості життя часто виявляють упередження та забобони.

Невід'ємним супутником людського життя є смерть. Поряд із «життям», «смерть» є одним із ключових понять біоетики. Людина – це істота, свідомо своєї смертності. І саме це усвідомлення спонукає її до духовного розвитку. Розуміння кінечності свого життя, сприяє покращенню якості життя. Питання про зміст життя нерозривно пов'язане з прагненням зрозуміти таємницю смерті, пошуком можливості перемогти смерть якщо не фізично, то хоч би духовно.

Смерть як завершення життя зазнає переосмислення з точки зору наукового прогресу. До винайдення апарату штучної вентиляції легень, смерть наставала миттєво після зупинки серця. Зараз, коли життєдіяльність організму можна забезпечити штучно, поняття смерті в біоетиці потребує подальшого осмислення й уточнення [4]. Слід визнати, що є об'єктивна складність у розрізненні процесу і результату вмирання і фактичної смерті. Можливі парадоксальні ситуації, коли людина вже не жива, але ще і не мертва, коли людина вже не жива, але має право на життя, і коли людина ще не мертва, але вже має право на смерть. В результаті розвитку реаніматології стало недійсним традиційне визначення «смерті». Дійсно, межа між підтриманням життя, як протидії смерті і продовженням помирання, що призводить до смерті, стає настільки непомітною, що підтримання життя

може виявитися лише механізованим способом продовження вмирання. У біоетиці питання життя і смерті завдяки можливостям біомедичних технологій виявляється питанням морального вибору. Хто повинен приймати рішення про смерть людини? Чи повинне суспільство оберігати «право на життя» усупереч волі людини? Хто повинен приймати рішення про «право на смерть» помираючої людини? Як уникнути участі мимовільного виконавця «права на смерть»?

Таким чином, біоетичні філософські роздуми про життя та смерть є важливими для вирішення конкретних проблем, пов'язаних із життям, якістю життя, з процесом помирання, визначенням моменту настання смерті і подолання страху смерті.

1. Boddington P., Podpadec T. Measuring quality of life in theory and in practice / P. Boddington, T. Podpadec // *Bioethics: an Anthology*; [ed. by H. Kuhse and P. Singer]. – Oxford: Blackwell, 1999. – P. 273–282.
2. Glover J. Causing Death and Saving Lives / J. Glover // *Should the Baby Live? The Problem of Handicapped Infants*. – Oxford: Oxford University Press, 1977. – P.18–31.
3. Kuhse H., Singer P. Is all human life of equal worth? / H. Kuhse, P. Singer // *Should the Baby Live? The Problem of Handicapped Infants*. – Oxford: Oxford University Press, 1985. – P. 34–47.
4. *The Canadian Bioethics Companion*: [online textbook]. – режим доступу: <http://canadianbioethicscompanion.ca/the-canadian-bioethics-companion/chapter-3-end-of-life-issues/>

Ірина Кучера (Івано-Франківськ)

ЗОВНІШНЯ ТРУДОВА МІГРАЦІЯ НАСЕЛЕННЯ УКРАЇНИ ТА ЇЇ СОЦІАЛЬНІ НАСЛІДКИ

Глибока економічна криза, що охопила Україну, має різнопланові наслідки, серед яких і активізація зовнішньоспрямованої міграції. З кожним роком зростає кількість громадян, які починають замислюватися, в кращому випадку, про тимчасову міграцію із країни, а в гіршому – щоб покинути її назавжди. На особливу увагу заслуговує міграційний потенціал молоді. За даними опитування молоді України, проведеного фондом «Демократичні ініціативи» та фірмою «Ukrainian Sociology Service» у грудні 2009 р. та січні 2010 р., 13,8% молодих людей віком від 18 до 34 років мали намір виїхати в іншу країну і 29,9% - емігрувати на деякий час¹.

¹ Прибиткова І. Сучасні міграційні процеси в Україні / І. Прибиткова // [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://i-soc.com.ua/institute>

Міграційні процеси і проблеми їх регулювання стали предметом наукового дослідження зарубіжних і вітчизняних вчених ще наприкінці XIX ст., однак, феномен міграції з'явився набагато раніше, виступаючи, головним чином, у формах кочування та військових переселень. Вперше поняття «міграція» запровадив у науковий обіг у кінці XIX ст. англійський вчений Е. Равенштейн. У роботі «Законои міграції» він розглянув міграцію як безперервний процес, зумовлений взаємодією чотирьох основних груп чинників (тих, що діють у початковому місці проживання мігранта, на стадії його переміщення, в місці в'їзду і чинників особистого характеру) та сформулював одинадцять міграційних законів, які не втратили свою актуальність й сьогодні¹.

У сучасній вітчизняній соціологічній науці спостерігається стійкий дослідницький інтерес до міграційної тематики в різнопланових її проявах. Зокрема, О. Хомра запропонував класифікацію форм міграції², О. Малиновська охарактеризувала міграційну ситуацію в Україні починаючи з 90-х рр. XX ст. та розглянула правові основи формування міграційної політики³. М. Шульга в роботі «Велике переселення народів: репатріанти, біженці, трудові мігранти» детально проаналізував процеси імміграції та еміграції в Україні у 90-х рр. XX ст.⁴. Особливості трудової міграції населення України (формування міграційних установок, спрямованість міграційних потоків, їх структура) висвітлено в роботі С. Пирожкова⁵. Причини і передумови української трудової міграції стали предметом наукового аналізу І. Прибиткової. Дослідниця конкретизувала такі поняття, як якість життя, соціальне самопочуття, міграційні плани, міграційна настанова, міграційна політика, розглянула трудових мігрантів у соціальній ієрархії українського суспільства⁶.

¹ Ніколаєвський В. Теоретико-методологічні засади вивчення міграції населення / В. Ніколаєвський, Н. Прохоренко [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.nbuv.gov.ua/.../09nvmvuyaiya.htm>

² Хомра А. Міграція населення: вопросы теории, методики исследования / А. Хомра. – К.: Наукова думка, 1979. – 146 с.

³ Малиновська О. Трудова міграція: соціальні наслідки та шляхи регулювання / О. Малиновська – К.: НІСД, 2011. – 40 с.

⁴ Шульга Н. Велике переселення народів: репатріанти, беженці, трудові мігранти / Н. Шульга. – К.: Інститут соціології НАН України, 2002. – 700 с.

⁵ Пирожков С. Зовнішня міграція в Україні: причини, наслідки, стратегії / С. Пирожков, О. Малиновська, Н. Марченко. – К.: Академ прес, 1997. – 127 с.

⁶ Прибиткова І. Сучасні міграційні процеси в Україні / І. Прибиткова // [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://i-soc.com.ua/institute>; Прибиткова І. Трудові мігранти в соціальній ієрархії українського суспільства: статусні позиції, цінності, життєві стратегії, стиль і спосіб життя / І. Прибиткова // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2003. – №1. – С. 112–119.

В даній статті автор ставить перед собою мету проаналізувати кількісний та якісний склад зовнішньої трудової міграції, з'ясувати її наслідки для українського суспільства.

Окреслена мета детермінує виконання таких завдань:

з'ясувати фактори, що визначають специфіку трудової міграції населення України на сучасному етапі;

розкрити соціально-демографічні та освітні характеристики трудових мігрантів як окремої соціальної групи;

охарактеризувати особливості працевлаштування українських гастарбайтерів у Росії;

визначити наслідки трудової міграції для українського суспільства.

На початку третього тисячоліття однією з головних причин міжнародної міграції стала поляризація багатих і бідних країн, у результаті якої значна частина жителів Півдня вдається до реальних заходів для того, щоб влитися у країни «золотого мільярду». У зв'язку із цим, ще в 1990 р. відомий соціолог І. Валлерстайн прогнозував, що в результаті напівлегальної і нелегальної імміграції з Півдня на Північ у розвинутих країнах до 2025 р. іммігранти складатимуть від 30 до 50% населення, причому, не виключено, що вони не будуть мати політичних прав¹.

Міграційна проблема на глобальному рівні набуває неоднозначного характеру. Імміграція в індустріально розвинені країни має не тільки негативний результат, адже багато із цих країн в найближче десятиліття не в змозі будуть зберегти свій економічний і життєвий рівень без притоку до них іммігрантів. З кризовими демографічними явищами уже зіткнулася Італія, Німеччина, Греція, Іспанія, Росія та Естонія, у яких коефіцієнт народжуваності наблизився до 1. У такому випадку, за розрахунками канадського демографа А. Романюка, населення цих країн буде зменшуватися наполовину кожних 25-30 років. Зміниться і їх демографічна структура. Так, на думку експертів ООН, в Іспанії до 2050 рр. 43% населення будуть старші 60 років, що практично в два рази перевищить сьогоднішній показник (22% - І. К.), а в Італії середній вік населення зросте до 53 років². Тому багато дослідників цієї проблеми підкреслюють, що розвинуті країни виступають не проти імміграції, а проти нелегальної та нерегульованої.

Суспільні зміни кінця 80-х – початку 90-х рр. ХХ ст. кардинально вплинули на політичну і соціально-економічну ситуацію в Україні, внаслідок чого мільйони українців стали трудовими мігрантами. Відповідно до

¹ Шульга Н. Вказана праця. – С. 300.

² Європа под угрозой демографического коллапса // Зеркало недели. - №16. – 2000. – 22 апреля.

Міжнародної конвенції про захист прав усіх працівників-мігрантів та членів їхніх сімей мігрант – це особа, яка буде займатися, займається або займалася оплачуваною діяльністю в державі, громадянином якої вона не є¹.

Вивчення зовнішньої трудової міграції населення України гальмується практично повною відсутністю їх обліку: в країні з домінуванням виїздів на тимчасову роботу за кордон облік зовнішніх трудових міграцій здійснювати надзвичайно важко, практично неможливо. Перше масштабне обстеження проведене Державним комітетом статистики у 2001 р. визначило тогочасний загальноукраїнський обсяг тимчасових трудових міграцій у 2,3-2,7 млн. осіб, або 10% працездатного населення². Водночас, Головне управління з питань економічної політики Адміністрації Президента України, посилаючись на експертну оцінку, визначає щорічну трудову міграцію із країни в 5 млн. осіб³.

Традиційно вважається, що агентами трудової міграції виступають переважно чоловіки, однак, реалії 90-х рр. у пострадянських державах вказують, що такі уявлення не зовсім відповідають дійсності. По-перше, практика породила нове масове явище – «човників», в якому жінки представлені не менше, ніж чоловіки. По-друге, демографічна структура мігрантів суттєво відрізняється залежно від країни перебування та характеру робочих місць у ній. Так, на роботу до Росії виїжджали 57% мігрантів-чоловіків, тоді як чверть жінок-мігранток працювали в Італії⁴.

У зарубіжній трудовій міграції з України беруть участь переважно молоді люди: 70,2% цього контингенту перебувають у віці 30-55 років, а ще 17,7% не досягли 30 років. Вагомий вплив на рішення мігранта про переїзд має освіта. Так, 12,6% українців, що працюють за кордоном, мають вищу освіту. Серед чоловіків ця частка складає 11%, а серед жінок – майже вдвічі більше – 20%, що пояснюється менш сприятливою ситуацією для фахового працевлаштування жінок в Україні⁵. 38,6% трудових мігрантів мають загальну середню освіту і 32,3% - середню спеціальну. Значно меншою є частка осіб з початковою або неповно-середньою освітою (12,7%), що

¹ Гриценко Г. Черты к портрету трудового мигранта / Г. Гриценко, Н. Кобзева, Т. Маслова // Социологические исследования. – 2007. - №8. – С. 125.

² Малиновська О. Вказана праця. – С. 4.

³ Лук'янова Л. Проблеми і перспективи розвитку зовнішньої трудової міграції в Україні / Л. Лук'янова [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/znpn/2010_6/10_Prob.pdf.

⁴ Малиновська О. Вказана праця. – С. 7.

⁵ Малиновська О. Вказана праця. – С. 7.

пояснюється невеликими можливостями працевлаштування за кордоном через низьку кваліфікацію¹.

Дві треті частини гастарбайтерів є мешканцями сільської місцевості (34,8%) і невеликих міст (29,1%). З міст населенням 250 тис. жителів і більше виїжджає за межі України на роботу кожен третій трудовий мігрант (34,8%). Основна маса працюючих за кордоном наших співгромадян – це мешканці західних областей України (43%). Жителі центральних областей становлять чверть контингенту зарубіжних трудових мігрантів (27,4%). Набагато рідше залучаються в цей процес українці зі Сходу країни (19%) й ще рідше – мешканці південних областей (13,3%)².

До основних причин, що впливають на формування міграційних установок громадян України, слід віднести, насамперед, низький рівень оплати праці (56,7%), бажання поліпшити умови життя (51,0%), відсутність коштів для вирішення господарських і побутових проблем (придбання житла, побутової техніки, автомобіля, оплати ремонту квартири чи будинку) – 38,2%, високий рівень безробіття у місці проживання (27,3%), необхідність коштів для отримання освіти (19,7%), вишлати боргів, (10,2%), відкриття власної справи (9,6%). Найявні в переліку причин і особисті мотиви: 12,7% трудових мігрантів сподіваються влаштувати особисте життя, 6,4% – позбавитися сімейних проблем (конфліктів, розлучення), 1,3% – об'єднатися за кордоном з чоловіком, дружиною, дітьми. І тільки окремі респонденти пояснюють свій зарубіжний вибір тим, що їх не влаштовує вдома характер роботи або умови праці на робочому місці (5,7%)³.

В результаті загальнонаціонального вибіркового обстеження населення з питань трудової міграції, проведеного Українським центром соціальних реформ за участю Державного комітету статистики в Україні у 2008 р., встановлено, що 48,4% від загальної кількості заробітчан перебували в Російській Федерації і майже стільки ж – у країнах Європейського Союзу (в Італії – 13,4%, Чехії – 12,8%, Польщі – 7,4%, Іспанії – 3,9%, Португалії – 3,0%)⁴.

Українські гастарбайтери стали невід'ємною рисою життя великих і середніх міст Росії. З одного боку, це можна розцінювати як результат зміни співвідношення фізичного і соціального просторів: люди, які раніше їхали на заробітки в межах однієї країни, тепер роблять те ж саме, але уже

¹ Прибиткова І. Сучасні міграційні процеси в Україні / І. Прибиткова // [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://i-soc.com.ua/institute>

² Там само.

³ Там само.

⁴ Краузе О. Зовнішня трудова міграція населення України / О. Краузе // Галицький економічний вісник. – 2010. - №2(27). – С. 27.

перетинають кордон і займають статус іноземного працівника. В цьому аспекті значна кількість гастарбайтерів – це наслідок політико-правового реструктурування соціального простору. З іншого боку, поява нелегальних і напівлегальних трудових мігрантів на ринку праці – результат як свідомої лібералізації багатьох сфер життя пострадянських суспільств, так і втрати контролю держави за міграційними процесами.

До основних факторів, що визначають спрямованість потоків трудової міграції українських громадян у Російську Федерацію, слід віднести, насамперед, територіальну близькість держав, прозорість міждержавних кордонів та знання мови¹.

В перші роки після проголошення незалежності України тимчасове працевлаштування наших земляків у Росії здійснювалося самостійно, однак згодом цю функцію взяли на себе фірми-посередники, діяльність яких регламентувалася Законом України «Про підприємництво». Так, завдяки їм у 1994 р. в Росії було працевлаштовано 55 тис. українців (74,5% іноземної робочої сили із країн близького зарубіжжя), 1995 р. – 94,2 тис. (68%), 1996 р. – 98,7 тис. (63,8%)². 20% вказаного контингенту робочої сили зосереджувалося у Москві. В 1995 р. загальна кількість трудоемігрантів із України, які працювали на підприємствах Москви, складала 17 тис. осіб, у 1996 р. – 21 тис., 1997 р. – 10,7 тис., 1998 – 20 тис.³ Однак, як стверджує російський вчений Я. Давід, з усіх реально працюючих у Москві емігрантів реєструються не більше 20-30%, решта, значною мірою, знаходяться у сфері тіньового чи напівтіньового ринку праці, що робить дані соціальні групи важкодоступними для широкомасштабного вивчення⁴.

Переважна більшість гастарбайтерів зайнята ручною та машинно-ручною працею, і тільки у кожного четвертого з них робота механізована чи автоматизована. Пріоритетними напрямками їхньої економічної діяльності стали промисловість (38,7%) та будівництво (28,5%). Окрім цього, 18,5% українців зайняті у сільському господарстві, 9,8% – у транспортній сфері й 9% - у сфері обслуговування⁵.

Під час експертного опитування кожен третій експерт засвідчив, що мігранти зайняті тяжкою фізичною працею, кожен п'ятий вказав на підвищений ризик їхньої роботи. До числа негативних усі експерти віднесли

¹ Красинец Е. Гастарбайтеры в России / Е. Красинец, Н. Барина // Социологические исследования. – 1996. – № 3. – С. 66.

² Шульга Н. Вказана праця. – С. 283.

³ Давид Я. Иностранная рабочая сила в Москве / Я. Давид // Социологические исследования. – 2000. – № 4. – С. 33.

⁴ Там само. – С. 35.

⁵ Красинец Е. Вказана праця. – С. 69.

такі характеристики їхньої роботи, як шкідливі для здоров'я умови, понаднормовану і монотонну працю та значне психологічне навантаження¹.

Проблема трудової міграції українських громадян вже стала темою літературно-художньої творчості. Зокрема, молодий російський поет В. Смелін написав у трагічно-іронічному тоні вірш «Смерть українця», у якому ставить україно-мігранту риторично-філософське запитання:

«Скажи мне арбайтер, сын вольных степей,
Зачем ты собрался в дорогу?
Зачем ты за горстку кацапских рублей
Здесь робиш усе понемногу?»².

Зовнішня трудова міграція значною мірою криє в собі негативні наслідки для українського суспільства, оскільки сприяє депопуляції населення країни, соціальному сирітству і виває найбільш освічений та конкурентоспроможний прошарок населення. Для багатьох українських громадян тимчасова трудова міграція – це початковий етап еміграційного процесу.

Окрему проблему представляє еміграція із країни кваліфікованих спеціалістів і вчених. Зокрема, академік В. Трефілов у газеті «День» вказує, що впродовж 1991-1998 рр. з України емігрувало 5600 вчених, серед яких 454 доктори наук³[1; 14, с. 342]. 40 % серед останніх є представниками технічних наук, 17,6% – фізико-математичних і 15,7% - медичних. Крім того, щорічно із України виїжджає від 2700 до 5000 спеціалістів по інформаційних технологіях⁴.

Таким чином, суспільно-економічні трансформації в українському суспільстві на рубежі ХХ-ХХІ ст. значно активізували процеси зовнішньої трудової міграції. Ядро українських трудових мігрантів складають молоді особи, переважно чоловіки, мешканці малих міст і сільської місцевості. Досвід, який вони отримали на зарубіжних ринках праці, потребує глибокого вивчення для кращого розуміння закономірностей формування внутрішніх і міжнародних ринків праці в епоху глобалізації.

¹ Там само.

² Шульга Н. Вказана праця. – С. 287.

³ Воронюк В. «Большая наука» Украины обречена на эмиграцию / В. Воронюк // День – 1998. – 24 октября; Шульга Н. Вказана праця. – С. 342.

⁴ Там само.





ВІТАЛЬНІ СЛОВА

Марія Кашуба (Львів)

ВІТАЛЬНЕ СЛОВО ЮВІЛЯРОВІ

Степан Михайлович працює в галузі історії української філософії віддавна – ще у 70 –х рр. ХХ ст. він заявив про свій інтерес до соціально-філософських проблем в Україні своїми дисертаційними дослідженнями. У той час такі дослідження тільки розпочиналися – під керівництвом Павла Васильовича Копніна учені Інституту філософії АН України підготували колективну монографію «Нариси з історії філософської думки на Україні», які далеко не вичерпували зміст цієї думки, адже вважалося, що український народ жодним чином не продемонстрував свого світовідчуття і світорозуміння. Навіть Дмитро Чижевський, опублікувавши за кордоном свої «Нариси з історії філософії на Україні», ствердив, що Україна не дала світові жодного професійного філософа, крім Григорія Сковороди, який нібито сформувався на ідеях німецького містицизму.

Вважаю, що Степан Михайлович проявив неабияку мужність, десятиліттями досліджуючи у своєму рідному місті проблеми історії української філософії. Завдяки його постійній увазі до цих проблем поступово згуртувалася плеяда молодих дослідників, здебільшого його аспірантів, які своїми працями заповнюють суттєві прогалини – своєрідні «білі плями» в історії української філософії, переважно ХІХ ст., поглиблюючи уявлення про його філософський зміст, зокрема антропологічну проблематику. Можна ствердити, що зусиллями Степана Михайловича у Прикарпатському університеті ім. В. Стефаника сформовано плідний науково-дослідний центр з вивчення проблем історії української філософії періоду «культурницького націоналізму», якими в Україні ніде так глибоко не займаються. Це засвідчують і організовані кафедрою філософії цього університету за безпосередньою участю Степана Михайловича Міжнародні та Всеукраїнські конференції, учасники яких збагачуються досвідом вивчення проблем української філософії від давнини до сучасності.

Особисте спілкування зі Степаном Михайловичем завжди зворушує його шляхетністю, широку увагою до співрозмовника, надихає оптимізмом, добротою й теплом, яких нам усім нині так бракує у цьому світі.

Нехай ще довго, шановний Степане Михайловичу, Ваші працьовиті руки збирають щедрий урожай на ниві української науки! Плідних Вам здобутків і допитливих та старанних учнів!

З глибокою повагою Марія Кашуба

Володимир Галик (Дрогобич)

**СТЕПАН МИХАЙЛОВИЧ ВОЗНЯК
НА НИВІ ФРАНКОЗНАВЧОЇ НАУКИ
(франкознавцеві від франкознавця)**

Різнобічна та багатостороння творчість і життєдіяльність Івана Франка привертала і привертає увагу чималої когорти франкознавців Прикарпаття у таких галузях як літературознавство, історія, філософія, краєзнавство, етнографія, фольклористика, економіка, політологія, соціологія тощо. В цьому плані вагомий внесок у розвиток франкознавчої науки зробили дослідники Франкової спадщини із Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника. З-поміж великого кола цінителів Івана Франка цього престижного вищого навчального закладу хочемо виокремити Степана Михайловича Возняка, який упродовж своєї багаторічної наукової діяльності вельми прискіпливо студював і студіює творчість великого українця.

Степан Михайлович – доктор філософських наук, професор кафедри філософії і соціології філософського факультету Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника. Свою наукову стежку вчений розпочав саме із вивчення еволюції поглядів та багатогранної діяльності Івана Франка. Першим його кроком входження у франкознавчу (тоді ще радянську) науку стало навчання в аспірантурі на кафедрі філософії Львівського національного університету імені Івана Франка, адже тему для кандидатської дисертації він обрав саме із франкознавства. Його дебютною науковою працею в цьому напрямі стала брошура «Іван Франко – поборник дружби народів», яка побачила світ у 1961 р. та отримала схвальні відгуки. Продовжуючи активну дослідницьку роботу на франкознавчій ниві Степан Михайлович Возняк прискіпливо займається вивченням поглядів Івана Франка. Така праця принесла вагомий результат – кандидатську дисертацію «Ідеї інтернаціоналізму і дружби народів у творчості Івана Франка», яку молодий вчений-франкознавець успішно захистив у стінах Київського державного університету імені Тараса Шевченка в 1965 р.

Після отримання наукового ступеня кандидата філософських наук, франкознавчі обороти Степана Михайловича Возняка зростають. У 1974 р. дослідник видає монографію «Іван Франко – поборник єднання народів» та надалі вивчає політичні та філософські праці Івана Франка і його сучасників. У 1981 р. Степан Михайлович видає свою чергову книгу де розглядає Франкове бачення проблеми нації і національних відносин в контексті роздумів представників української революційної демократії останньої чверті XIX – початку XX ст. Згодом ця проблема стала темою докторської дисертації ученого, яку він захистив 1986 р. в Інституті філософії АН УРСР та отримав наукове звання доктора філософських наук.

Окреслена вище наукова діяльність Степана Михайловича Возняка у галузі франкознавства відноситься до його першого періоду творчості – так званого радянського франкознавства, адже франкознавство 60-80-х рр. XX ст. в основному зосереджувалося на вивченні формування політичного світогляду та уподобань Івана Франка, особливостей формування його творчого методу і при тому максимально враховувалися догми існуючої ідеології. Франкознавчі праці часу панування радянської ідеології були підігнані до вимог часу, які не дозволяли розкрити тему до глибинних моментів, висвітлити її всебічно, незаангажовано.

Значного піднесення набуває франкознавство з проголошенням незалежності України, що засвідчує поява багатьох модерних досліджень, де І. Франко постає в новому світлі. В таких умовах, продовжуючи плідно працювати на ниві франкознавства, С.М. Возняк намагається повернути І.Я. Франку «істинне обличчя». Беручись за переосмислення Франкової творчої спадщини, дослідник заново студіює його праці, в ході чого особливу увагу звертає на недоступні для читача в радянські часи. В результаті кропіткої роботи впродовж незалежності України з-під пера Степана Возняка в науковий обіг виходить низка праць (одноосібних і у співавторстві), де учений прямо чи опосередковано торкається громадсько-політичної та наукової діяльності Івана Франка, намагаючись показати її велику значимість для сучасності його дослідницької діяльності, творчої спадщини, поглядів, ідей тощо.

Вельми пристойне місце в сучасному франкознавстві посіла монографія Степана Михайловича Возняка «У пошуках суспільного ідеалу (І. Франко і соціалізм)», яка вперше побачила світ 2006 р., а згодом вдруге, у дещо переробленому та доповненому варіанті в 2007 р. У своєму науковому виданні С.М. Возняк по-новому висвітлює погляди Івана Франка на суспільний ідеал та фактори, які спричинили сходження великого українця

«від пріоритетності суспільних проблем до національного питання, від соціалістичного ідеалу до ідеалу національного, викриття ним антигуманної сутності ідеї «державного соціалізму». Зазначимо, що автор у даній праці відкинув свої первинні думки, які були відображені у франкознавчих дослідженнях радянського часу і за умов відсутності ідеологічного тиску дещо по іншому, реально, представив Фракові погляди щодо соціалізму. З цього приводу, у передньому слові до книги автор зазначає:



Монографія Степана Возняка «У пошуках суспільного ідеалу»: видання 2006 р. та перевидання 2007 р.

«Духовне відродження передбачає очищення джерел нашої духовності від того мулу, який був нанесений тенденційним, політизованим підходом до оцінки української культури, творчості її діячів і зокрема Івана Франка. Ідейна спадщина останнього була втиснена в схеми "революціонера-демократа", "соціаліста", "майже марксиста", і все, що виходило за межі цих схем, або замовчувалось, або оголошувалося зазвичай просто: "не дійшов", "не зрозумів", "не піднявся" і т. п. Це стосується і ставлення І. Франка до соціалізму»¹.

Підсумовуючи зазначимо, що франкознавчі дослідження Степана Михайловича Возняка слугували і будуть слугувати ще не одному поколінню франкознавців, викладачів студентів та усім хто буде цікавитися творчістю Івана Франка. З огляду на це, хочемо побажати досліднику ще довгих років життя, любові від рідних, колег й оточуючих, активної участі в популяризації Франкової творчості та плідної праці й нових наукових здобутків у царині франкознавчої науки.

¹ Возняк С. М. У пошуках суспільного ідеалу (І. Франко і соціалізм) : монографія / С. М. Возняк. – Івано-Франківськ : ВДВ ЦІТІПУС, 2006. – С. 3.

ЮВІЛЕЙНЕ ВІТАННЯ ПРОФЕСОРУ С.М. ВОЗНЯКУ

Вельмишановний Степане Михайловичу!

В час Вашого світлого ювілею складаємо Вам, відомому українському досліднику української філософії та релігієзнавства, найсердечніші вітання від імені кафедри релігієзнавства, теології і культурології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника!

Ювілейна дата Ваших уродин по-особливому усвідомлюється нами в контексті Вашого величезного наукового й педагогічного доробку та з огляду на Ваш незаперечний авторитет і енциклопедичні знання в царині дослідження української філософської думки, які завжди вирізняли і вирізняють Вас з поміж наукового загалу виваженістю й глибиною опрацювання українських філософських та релігійних проблем. Зокрема, Ваші фундаментальні праці з проблем українського антропоцентризму, обґрунтування і теоретико-філософського осмислення національної ідеї, які вирізняються глибоким людинознавчим, екзистенційним, етико-гуманістичним характером, внесли визначний вклад у становлення парадигми української філософії. Ваші широко відомі і авторитетні праці з історії філософської думки України, релігієзнавства, методологічних проблем духовності, філософської та соціально-політичної спадщини І. Франка слугують прикладом високо компетентного аналізу вченого-філософа органічно толерантної культури найвищої якості.

Ваша багатогранна участь у становленні української філософії як в радянські часи, так і в незалежній Україні стала важливим закономірним етапом Вашого наукового життя, реалізацією давно виношуваних планів, задумів і знань про домінуючі феномени українського філософського й релігійного життя, які завше є сучасними та надихають і заохочують читачів й учнів до глибокого осмислення українських філософських ідей. Ваші енциклопедичні і незмінно свіжі філософські знання дозволяють Вам вже багато десятиліть залишатись невтомним провідним автором і редактором численних фундаментальних академічних праць і фахових вузівських періодичних видань з філософії та релігієзнавства, а Ваш науковий доробок складають понад дві сотні наукових праць, статей в авторитетних наукових виданнях, десятиліття плідної праці в українській академічній науці й цікавого, живого і глибоко професійного викладання у вузах, десятки вдячних учнів-науковців, а також сотні молодих і поважних вчених

Прикарпаття та із-за його меж, котрі пройшли під Вашим гуманним і творчим керівництвом філософську школу аспірантів і по шукачів Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Ви володієте унікальним Божим даром настановляти й критикувати так, що це сприймається учнями як допомога, окрилюючи їх. Вашій енергійності, оптимізму, творчому завзяттю, не заспокоєності на досягнутому, врешті Вашій молодечій активності, шляхетності, уважності й відкритості до нового, оригінального, національного можуть позаздрити молоді колеги. А надто – повчитися Вашої мудрості й невичерпної душевної відкритості до спілкування, якими Ви радо ділитесь з усіма, толерантності, інтелігентності та істинно християнської готовності прийти на допомогу.

То ж зичимо Вам, дорогий Степане Михайловичу, іще впродовж довгих років життя щедро ділитись своїми талантами і примножувати їх у щасті подальшої творчої праці та в натхненні на славу української вузівської науки.

З роси і води Вам на многії і благії літа!

З найглибшою пошаною від усієї кафедри релігієзнавства, теології і культурології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника завжди Ваш – професор Святослав Кияк.

Людмила Облова (Київ)

МОЕМУ УЧИТЕЛЮ

Есть такие учителя, которые остаются в памяти ученика именно потому, что преподавая, не используют высоких педагогических эффектов. Ничего не смысла в тонкостях педагогического мастерства, Степан Михайлович не давал нам спуска, но и никогда не занимался вымогательством мысли. Мне помнится, как мы, студенты второго выпуска философского факультета, плохо понимали, чему нас учат. Создавалось впечатление, что всему подряд. Теперь я осознаю, что преподавателям было еще слаще. Программ нет, структура зыблет, предметы определяются...

И вот, во всем этом потоке, всем понятно, что надо читать историю философии. Что читать этот предмет надо, а вот как? Здесь Степан Михайлович проявил уникальность. Ему было предложено за ничтожный отрезок времени посвятить людей в историю идей. И он это сделал. Такое никогда и никому больше не удастся.

Я сидела на последней парте и старалась записать все, что звучало. Философы, свернутые в десять минут, разворачивались не сразу. Это был

адов труд. Хаос материала заваливал понимание, и единственное, что оставалось – строчить. На библиотеку надежды было мало – нужное было вырвано предыдущими. Как бесприданники мы сколачивали свой конспект в основном благодаря лекциям по истории философии.

Сегодня я читаю лекции общего курса философии по лекциям Степана Михайловича. И мне удастся не впасть в одну из идей, а охватить каждую. Конечно, я не умею ходить по краям философских открытий, как мой учитель, но умею, как его ученица, держать диету изложения материала. Спасибо Вам, Степан Михайлович.

Низкий Вам поклон за то, что, не испытывая любовь к истязанию, отпускали нас без переделок. У Вас был алгоритм опроса, который сообразительность студента быстро улавливает. Мы всегда знали, на какой вопрос будем отвечать. Поэтому списывали страницы тетради по «своему» вопросу и выглядели тщательными. Как нам казалось. Вы терпеливо слушали и, молча, ставили «хорошо». Сегодня мне понимается, что Вы ставили «ладно» или «пусть». В этой методе не было высоты педагогики, но не было и воли к власти. Всем так было хорошо и оценочный механизм, сохраняя свою иерархию, не разрушал человеческого.

Я желаю Вам беречь свое доброе сердце. Помню, что добро не пропагандируют. Храню Ваш урок.

Мечислав Фіглевський (Івано-Франківськ)

СУДИЛОСЯ ІМ СТАТИ ФІЛОСОФАМИ

Добра приятелька С.М. Возняка, відомий український вчений, доктор філософських наук, професор Ганна Іванівна Горак після закінчення університету розпочала трудову діяльність на Прикарпатті. І не в вузі чи технікумі, а в редакції районної газети в Снятині. Саме в цьому місті відбулося її знайомство з лектором товариства «Знання», викладачем С.М. Возняком, якого запросили виступити з проблем національного і загальнолюдського у творчості І. Франка перед майбутніми агрономами і механізаторами в клубі місцевого сільськогосподарського технікуму. «Новоспечена» журналістка, випускниця філософського факультету готувала інформацію про школу молодого лектора в цьому закладі. Хто міг тоді подумати, що в майбутньому ці люди стануть докторами філософських наук, професорами, авторами монографій, наставниками багатьох вчених.

Багато років вони потім зустрічалися на наукових конференціях, на засіданнях спеціалізованих вчених рад, на різних семінарах. С.М. Возняк очолював кафедру філософії і Івано-Франківському інституті нафти і газу, потім завідувачим відділом Інституту філософії ім. Г. Сковороди НАН України, професором Прикарпатського національного університету імені В. Стефаніка. Г.І. Горак успішно склала екзамени до аспірантури Київського національного університету імені Т.Г. Шевченка. Після захисту кандидатської, а потім докторської дисертації завідувала тут кафедрою філософії. Професор Ганна Іванівна Горак є автором 4 індивідуальних та 18 колективних монографій і підручників, понад 100 наукових статей, збірки есеїв та віршів «Сутінкові роздуми і полудневі бесіди», книг «Миттєвості життя» та «Сорок сороков». Її лекції слухали колишні студенти, а нині віце-міністр України з гуманітарних питань В.Кириленко та экс-міністр освіти і науки В.Кремінь, декан філософського факультету Київського національного університету ім. Т.Г. Шевченка А. Конверський, декан факультету Київської Академії праці і соціальної політики В. Буяшенко, відомі українські вчені В. Хмелько, А. Єрмоленко, Н. Хамітов, М. Ткачук та багато інших. Декілька років тому на запрошення ректорату і кафедри філософії Прикарпатського національного університету імені В.Стефаніка. Вона приїжджала на Прикарпаття, читала тут лекції з курсу аксеології для майбутніх релігієзнавців. Впродовж 25 років Г.І. Горак була членом спеціалізованих рад по захисту дисертацій з філософії, особисто підготувала більше 10 кандидатів наук.

А починалося все з Прикарпаття. Ганні Іванівні Горак і Степану Михайловичу Возняку судилося стати відомими філософами, збагатити українську науку новими вагомими здобутками.

Володимир Возняк (Дрогобич)

ВІТАЛЬНЕ СЛОВО ВІД СТАРШОГО СИНА, АБО ПРО ПЕДАГОГІКУ ВІД СТЕПАНА МИХАЙЛОВИЧА

Мій батько – безперечно щаслива людина. У наш без благодатний час всі чимось незадоволені: владою, екологією, країною, зарплатою, дружиною, дітьми, тещею, сусідами. Правда, ніхто не висуває занепокоєння стосовно рівня власного інтелекту, кожен вважає себе мудрим, а кожен третій – мудрішим за інших.

А ось Степан Возняк (старший) – щаслива людина. Тому що *вміє красиво жити*. Пересічний обиватель впевнений, що саме він знає, що таке «жити красиво» і глузує з тих, хто, на його розсуд, «не вміють жити». А мій батько – знає і вміє. Тому що вміти жити красиво – це *любити те, що ти робиш, і робити те, що ти любиш*. Пригадаймо Аврелія Августина: «Люби, і тоді роби, що хочеш»¹. Мабуть, далеко не завжди протягом життя Степанові Михайловичу припадало до душі те, що він робив. Але все життя він прагнув досягнути саме такого стану – *свободи*. Щоб займатися виключно улюбленою справою.

Коли влітку 1973 року я подавав документи до вступу на філософський факультет Київського державного університету імені Т.Г. Шевченка, прочитавши анкету, мені сказали: «Юначе, вам буде дуже тяжко поступити». І пояснили: адже тато – кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри Івано-Франківського інституту нафти і газу, а мама – кандидат філософських наук, доцент Івано-Франківського медичного інституту. Ось такі були часи: династії визнавалися лише серед шахтарів, сталеварів, землеробів, а серед інтелігенції це йменувалося «сімейністю».

Коли люди дізнаються про нашу філософську династію (8 захистів кандидатських робіт, з них ще 2 – докторські), то кажуть: «Зрозуміло, гени, у вас це вроджене». А я відверто глузую з цього, оскільки в жодні «гени» не вірю. Мій батько – з селянської родини, його батьки – безземельні селяни у тодішній Польщі. Звідки «гени»? Ми звикли казати про генетичну вродженість тих чи інших здібностей лише тому, що не здатні пояснити більш-менш раціонально їх походження. Ніхто спеціально не «формував», а ось воно і з'явилося. Значить, «гени». Проте у науці факт передачі суто людських здібностей через генофонд не доведений – на тому рівні, який прийнятий у сучасному науковому співтоваристві.

До речі, батьки не підтримували моє бажання вчитися на філософа. Зробив по-своєму, наполягав. Змирилися. Якось у 9-му класі вчителька під час обговорення якогось достатньо практичного питання на мене прикрикнула: «Возняк, не філософствуй!». Це не тому, що я щось мудре говорив, а тільки через те, що батьки у мене філософи. Я затаївся: а ось буду філософствувати, буду. Наперекір усьому.

Як мене батько залучав до науки, наукової роботи? Досить дивно: сам того не підозрюючи. З дитинства запам'яталося: батько пізно ввечері сидить на кухні, в білій майці, перед ним – папери, книжки, попільничка і пачка дуже

¹ Буквально позавчора почув від Михайла Жванецького чудовий парафраз на цю думку: «Май совість, і тоді роби, що хочеш».

добрих тоді болгарських сигарок «БТ». І пише всю ніч – ручкою із залізним вставним пером, занурюючи акуратно її у чорнильницю. Писав на жовтому папері дрібним гарним почерком. Це була кандидатська. Я тоді ще не вмів писати, зате замальовував дивним чином аркуші паперу формату А 4 (ми і слів тоді таких не знали) і казав всім, що «пишу дисертацію». Ось так собі на все життя і наврочив...

Докторську батько писав у Києві – у бібліотеці, писав олівцем, – так зручніше було витирати написане. Пам'ятаю штук 7-8 огризків олівців, списаних майже вщент, довжиною у сірникову коробку.

Пригадалися рядки Дмитра Павличка:

Мені нагадують людські серця

Крихле й тоненьке серце олівця:

Зламати легко, застругати важче,

Списати неможливо до кінця.

До речі, ми з татом досить часто у Києві, під час його творчої відпустки для завершення докторської, зустрічали на Печерську (на Інститутській, Лютеранській, Банковій), прогулюючись ввечері, Дмитра Павличка, балакали з ним. Адже вони з батьком вчилися разом у Львові на філологічному факультеті і жили в одній кімнаті у гуртожитку.

Ось під час своєї «докторантури» батько, дізнавшись про конкурси студентських наукових робіт у нас на філософському факультеті, запропонував мені, другокурснику, взяти участь. Просто так, без надії на здобуття якогось місця. «Ти що зараз вивчаєш? Гегеля? Так напиши». Ми працювали разом в історичній бібліотеці, що на території Києво-Печерської лаври, він – у професорському залі, я – у загальному. Щось написав («Діалектика категорій якості та кількості у Гегеля»), подав, жодного призового місця не посів. Проте й досі дуже гостро пам'ятаю шалене почуття – ні, не задоволення, а якогось невідомого до тих пір щастя, всеповноти («плероми») збування, цілісності само-буття, яке було пов'язане з писанням цієї роботи... Нагороди, призові місця з'явилися потім, на старших курсах. Ось так Степан Михайлович залучав мене до наукової роботи: вводив у ситуацію напруженої інтелектуальної праці, роботи з текстом, книгою – і жив зі мною у ейдосі такої ситуації. Це була подія, рос. – «событие», со-бытие.

Взагалі «педагогіка від Степана Михайловича» – досить дивна. Я помітив, що його вказівки, зауваження, настанови, напучування тощо – не мали серйозного значення. Взагалі таким «виховним формам» красна ціна – півкопійки у базарний день. Виховувало зовсім інше, і не просто власний приклад, – а та атмосфера, той дух, які були у сім'ї. Це був дух якоїсь

невимовної *Істини, Правди*, про яку не говорять багато вголос, але яка – або присутня у стосунках, або її немає. Це був дух *Праці*, самовідданої, щоденної. Це й було вихованням без «виховної роботи».

Даруючи мені, студентові, свою першу монографію, батько написав, що бажає мені «успіхів на ниві науки на благо нашої Батьківщини». У нашій сім'ї слово «Батьківщина» ніколи не було пустим, досить рідко вживалось. Але працювати для Вітчизни батьки навчили.

Я безмежно вдячний тобі, батьку, що ти є, що ти *еси*. А це вже – не рівень якостей, ознак, предикатів, характеристик, це – допредикативна очевидність, *буття* як таке.

Хочете побачити щасливу людину? Сходіть зі Степаном Михайловичем у ліс, дочекайтесь, коли він знайде гарний гриб, і самі все побачите...

Сергій Возняк (Луцьк)

БАТЬКОВІ – ВІД МОЛОДШОГО СИНА

Найважче, напевно, писати сину про батька, коли абсолютно свідомий того, що все, аби ти на сказав – стає публічністю. Ми так не звикли. Все моє спілкування з татом є лише моє спілкування з ним, і тому так важко мені щось висловити наразі.

Батько. Для мене він не став відразу якимось філософом, він для мене – тато. Батько. Ми розмовляли різними мовами, але мене і – і батька – це не турбувало, і якимось в дитинстві пройшло поміж мене. Ти ніколи сильно не втручався в наше якесь таке – повсякденне виховання, може тому нам і став таким – авторитетом вищих питань, тоді незбагнених. Коли карав за провини – тільки докірливого погляду й пари слів достатньо було, аби збагнути – так не можна робити. За дитячі пустощі – не пам'ятаю жодної твоєї кари, й тільки мама підходила і журила – нашкодили, тож не турбуйте батька... І нікого не хвилювало, що з мамою говоримо російською, а з тобою – здебільшого тою, котру чули й надворі – українською. Я ніколи про це не замислювався навіть. Як і про питання суспільні – ви нас берегли від них, як могли на той час – тепер я це розумію.

Тільки пам'ятаю, що колись у 8-му, по-моєму класі, я прийшов і сказав: «Тато, нам в школі сказали, що можна не вивчати українську мову і літературу. Як ти вважаєш?» Ти відповів: «А як ти вважаєш?» Питання відпало, я, можливо, тоді вперше замислився над цим. І перші своїх спроби

писати – і в прозі, і у нескладних віршах – я робив українською. І понад усе хотів – в не насмілювався – якось дати почитати – бо ж лячно.

Хоч не в тім мова. Не в тім печаль. У нас це було завжди заведено – і дотичність мовна – різна (ми з братом у школі (російській) з 1 класу вивчали англійську), і культурна – в дома стояли – і зараз є – книги і російські, і польські, і українські. Ні, не різна. Спільна.

З великого масштабу – мені крупно пофарбило: я виріс серед книжок. Так, я виріс серед книжок. І – сподіваюся, це не зробило мене снобом. Бо я відчував, і наразі знаю, що я, мій брат, всі наші близькі – залучені до цієї сакральності книжного дива, що таки створив мій тато, моя мама, сім'я... Як мені казали, читати я навчився мало не раніше, ніж говорити. Читання стало культом, який ніхто не нав'язував, але це був приклад. Я мав шанс і щастя читати те, що потім ми десь краечком обговорювали – а може й ні? – з татом, мамою, братом, але це створило унікальну атмосферу. Дай Боже, щоби так могла творитися аура будь-якої родини. Бо відчуття родини – сім'ї – корпускули, коріння, спільної аури, тепла і розуміння – як хочете, називайте, – й досі живе в мені, коренить мене в бутті, береже у ситуаціях розчарувань пожиттєвих, надихає у скруті. І залишатися навіть зараз – певним романтиком життя як суспільного так і власного, попри всі політичні та буденні розчарування, – сподіваюсь, я зможу це відчуття передати далі, дітям та онукам.

Я не хотів прокидатися до школи, а ти наполегливо, через кожних 5-10 хвилин таки мене будив, і спонукав йти снідати і організовуватися до навчання. Я не хотів займатися щоденними вправами, але тато не карав – просто мовчки брав гантелі і робив зарядку. Я й зараз відчуваю цей клопіт, це тепло, цю насагу, без якої – мене просто б не було. Я важко прокидався, коли тато піднімав мене до лісу – по гриби, але вже на 10-15-й хвилині я знав – мене чекає чарівний світ Природи) – і так було повсякчас – з 6-ти років і тепер.

Щодо цього трохи більше. Ліс, ходіння до нього, перебування в лісі – для Степана Михайловича (й сподіваюсь, для нас, його дітей і онуків) справа сакральна. Займаючись не лише освітніми, а й громадськими справам, що виснажували і стресували – тато в лісі знаходить завжди те осереддя буття, яке я не можу раціонально передати. Те єднання з природою, яке й передається мені, думаю – усім близьким. Я безмежно вдячний, тату, за це відкриття, – відкриття лісу як того вищого образу спільноти, що таки *над нами*, котра зумовлює нас, надихає і спонукає знов до повсякдення. Саме Ви

з мамою нас до цього залучили, і не раз я розмірковую – чи не в цьому коріння таких речей, як сумління, совість, сором...

Я дуже сумую, що як лектора, я батька майже не знаю. Всього на двох його лекціях мені довелося побувати. Але цього досить було, аби збагнути твій хист і вплив на людей власною, тепер кажуть – харизмою, я вважаю – душею.

Багато ще я б казав батькові. Але краще я скажу йому сам. Хоч знаю – він не любить словесного лушпиння. Ну, ще є очі... Тату, безмежну мою любов я не вмю передавати, і тому окремі слова нічого не варті, окрім одного – бажаю, щоб ти був...

Степан В. Возняк і Ореста (Івано-Франківськ)

ЩОДЕННА МАГІЯ ЛЮБОВІ

Батьки і діти – це одвічна тема для педагогів. А от дідусь і внуки – для філософів.

Юнацький максималізм завжди бунтує проти будь-яких сталих, вкорінених, традиційних форм, особливо проти нав'язливих дидактичних спроб навчити, привчити, настановити «на шлях істинний». Такий спротив – класика. Для того, щоб стати собою кожному з нас потрібно від чогось відштовхуватися – визначити своє не-Я, щоб пізнати своє живе і неповторне Я. А якщо не-Я ще й ідеальне, сформоване, канонічне, то тим більше. Таке відштовхування – це частина нашого розвитку, спроба стати Іншим, ніж хтось – це особливий спосіб пізнати *іншого в комусь* і полюбити його таким, яким він є. Цей розвиток – спосіб буття, ритм, в якому існує будь-яка молода генерація. Але для того, щоб цей ритм пульсував, бився, в молоді з необхідністю є і щось прямо протилежне будь-якому бунтарству – відкритість і чутливість, сприйнятливність, зосередженість на позавіковому, сталому, надчасовому, вічному. Саме через цю чутливість молоді люди дуже гостро відчувають будь-яке лукавство, недосказаність, фальш, будь-яку педагогічну «неправду» і особливо невіру в ті цінності, які так часто чують від старших. Саме тому найбільше захоплення в нас завжди викликають ті люди, котрим незважаючи на історичні, особисті, суспільні чи професійні обставини вдається слідувати універсальним, позачасовим, буттєвим орієнтирам все своє життя. При погляді на таких людей філософський принцип тотожності буття і мислення починає набувати нового, особистісно-

екзистенційного звучання. Може, саме тому ми так захоплюємось давньогрецькими філософами, котрі жили так, як мислили?

Але в XXI столітті навіть Сократ частково перестає бути ідеалом самоаутентичності та правдивості – все видається ефемерним, швидкоплинним, неважливим, і мимоволі починаєш боятися, що вже ніхто не «дивується зоряному небу над головою, і моральному закону всередині нас». В час, коли всі авторитети та вічні образи піддаються критиці та різноманітним постмодерним інтерпретаціям, вкрай важливо, щоб поряд був взірець, скеля, непідвладна змінам часу та суспільним настроям – цілісна особистість, котра «лупає себе як скалу», щодня вирізьблює і творить свій життєвий простір сама, за власним баченням, орієнтуючись на Істину, живе за совістю. Таким для нас є і завжди буде наш дідусь – Степан Михайлович Возняк. Сьогодні у переддень Його прекрасного свята – 85-річчя ми лише намагаємось схопити живий цілісний образ відданого і люблячого чоловіка, строгого батька, доброго дідуса, скрупульозного науковця та щирого і відповідального педагога. Але ми певні, що ще не цілком знаємо свого рідного Вчителя, бо він є частиною нашого життя, яке так швидко біжить, що ми ще не в силі його охопити ні розумом, ні серцем. Спадають на думку слова авторської пісні відомого російського барда Вероніки Доліної: «Все можно, все можно простить учителю, если этот учитель есть». І найголовніше слово тут «Є». І нам дуже хочеться якомога довше бути поруч з ним.

Бути Вчителем – це велика відповідальність і важка ноша, адже це – не лише професія, а спосіб життя. Але шістдесят років педагогічної праці не зробили Степана Михайловича ані сухим енциклопедистом, ані зверхнім демагогом, його душа залишається молодою. Приємно бачити, як він цікавиться новими публікаціями в інтернеті та технічними досягненнями, дивується витівкам студентів, кепкує з модних тенденцій. Величезна радість – відчувати себе його колегами, адже коли спілкуєшся із дідусем про найважливіші для науковців і викладачів речі, то повністю зникає та формальна «вікова межа», котрої так часто боїться молоде покоління, коли питає поради у досвідчених колег. Залишається тільки суть справи і живий, зацікавлений та вдумливий діалог...

Степана Михайловича сміло можна назвати івано-франківським Імануїлом Кантом. Щоденне життя доктора філософських наук та почесного професора Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника дуже просте і водночас повне, адже він всією душею присутній в тому, що робить: читає щоденну пресу, готує для рідних борщ, обирає фрукти на

ринку, шукає в лісі чи маринує гриби, готує матеріали для нових лекцій, годує своїх хвилястих папуг та kota... Все сповнене глибокого внутрішнього смислу, все робиться з рідкісним у наш час відчуттям впорядкованості і гармонії, що присутні у повсякденності також.

Якщо б нас спитали, що найбільше любить Степан Михайлович, то ми одразу можемо сказати, що це – не техніка, гроші, коштовності, нагороди, влада чи статус; він любить людей і життя понад усе: з радістю зустрічає дома сім'ю та рідню, з задоволенням йде на роботу до колег та студентів, з приємністю зустрічає колишніх учнів та спілкується зі знайомими.

Нам пощастило – ми живемо поряд з дідусем і можемо щодня бути частиною його життя. Дуже хочеться навчитися у Степана Михайловича цієї мудрої щоденної «магії» – відчувати життя та читати смисл всього, що нам дароване тут і тепер та радіти цим простим і безцінним дарам.

Сьогодні від всієї душі хочеться побажати йому найважливішого:

«Дідусю, ніколи не забувай, що ми Тебе любимо і бажаємо Тобі щасливого довголіття!»

Анастасія Яремак (Івано-Франківськ)

ОРІЄНТИР ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ

З чого починається філософський факультет і кафедра філософії? Мені пощастило: перша лекція в університеті для нашої групи була прочитана Степаном Михайловичем. Він став тим камертоном, який задає звучання всьому подальшому навчанню – саме впродовж перших занять з курсу «вступ до філософії» прийшло розуміння, що обрано вірну спеціальність. Навряд чи таке ставлення з'явилося б, якби не прониклива розповідь викладача. З перших фраз стало зрозуміло, що виклад матеріалу не буде монотонним і бездушним. Степан Михайлович відкрив, наскільки захоплюючою може бути філософія: суху мову теорії він розкриває прикладами з життя і, – за що його особливо люблять студенти, – завжди знайде як пожартувати, завдяки чому знання з не такої вже легкої дисципліни стають нехитрими і доступними для розуміння. Я не пригадую жодного випадку, щоб виникало відчуття несправедливого ставлення до студентства: виваженість, толерантність, доброзичливість, присутність духу – ось щоденні враження від цієї знакової постаті, фахівця своєї справи. Я переконана, що мою думку поділяє не одна сотня студентів, що вийшла з-під його дбайливої руки.

Та найбільше мене вразив Степан Михайлович своєю вірністю в наукових вподобаннях, які ні для не є кого секретом. Особливого визнання, на мою думку, заслуговує постійна методична робота на поприщі української філософії. Важливість його наукових праць в цьому руслі важко переоцінити. Окреме місце в його науковому доробку посідає дослідження різних аспектів творчості – як писемної, так і наукової – Івана Яковича Франка. Чим детальніше він проводить аналіз праць, тим ясніше розкривається суть спадщини Каменяра і її значення для сучасної письменнику епохи та для послідувачих поколінь.

Життєвий шлях нашого ювіляра сповнений вагомих звершень як на науковій, так і на педагогічній ниві, але головним залишається те, що крізь роки він проніс світоч людяності та мудрості. Низький уклін Вам за це, Степане Михайловичу!

Любомир Андрусів (Івано-Франківськ)

УЧИТЕЛЬ

Спогади студента, аспіранта, кандидата філософських наук

Пригадую свої перші враження від знайомства з викладачем курсу «Філософія Стародавнього Світу» Степаном Михайловичем Возняком, а згодом незабутні враження від курсу «Історія української філософії», лекції якого запам'ятались як аналітичні, прості та енциклопедичні. Вони були свого роду класичними. Коротко прокоментую, чому. Аналітичні, оскільки розкривали, на мій погляд, багатогранність філософських ідей, понять та їх взаємозв'язок. Досі пам'ятаю кільканадцять дефініцій *що таке філософія?* на першій парі, вступні слова будь-якої лекції, цитати різних дослідників, розповіді, що різногоронньо розкривали нам специфіку теми. Ця насиченість матеріалу чергувалась із елементами радості, жарту, виховних моментів на прикладі Конфуція, Сократа та інших. Захопленість професора українською філософією передавалася нам – студентам. Простота викладу матеріалу, мабуть, полягала у філософському досвіді Степана Михайловича, а також у просто вмінні подати складне. Думаю, це характерна риса всіх справжніх мислителів, – пояснювати складні речі доступно і зрозуміло. Енциклопедичність полягала у змістовній побудові лекційного матеріалу, що дозволяло використовувати отримані знання на практиці при складанні як державних, так і кандидатських іспитів. Старі зошити зі згаданих курсів у мене вже як у викладача лежать сьогодні на полиці разом із іншими підручниками, помальовані та підкреслені різними ручками. Гадаю, не

тільки для мене одного вони стали фундаментом знань із філософії Стародавньої Індії, Китаю, античності та української філософії. Стиль та методика викладу лекцій Степана Михайловича дали мені приклад до наслідування. Пригадую собі підкреслену моїм учителем розповідь із філософської думки Київської Русі про образ мудреця, який, як бджола, збирає з різних джерел основне, цінне, сутнісне – «есенцію», як він любив говорити.

Ще зі студентських років запам'яталась така риса нашого професора, як справедливість. Його оцінювання було не просто балом за певні знання, а певним заохоченням до дискусії, підсумків, більшої праці за своєю спеціальністю. Навіть постійний трієшник мав можливість виправитись і отримати «відмінно».

Бути людиною, людяність – це основа, звідки все починається і про яку неодноразово пригадував С.М. Возняк. Сьогодні ці слова я говорю студентам – завжди бути людиною, де б вони не були і ким би не стали у подальшому житті.

Мені подобається захоплення мого вчителя лісом, збиранням грибів, вміння милуватися природою, переживати красу. Сам поділяю його вподобання. Інколи Степан Михайлович ділився з нами про кількість походів у ліс, свої переживання природи, слухання співу птахів. Ці спогади досі викликають у мене радість та почуття певної гармонії зі світом, людьми...

Продовження моїх наукових пошуків тісно пов'язане зі Степаном Михайловичем. Я обрав писати під його керівництвом не тільки курсові роботи в студентські роки, але й кандидатську дисертацію. Перед вступом до аспірантури переживав, чи пройду за конкурсом. Одного разу зустрів на вулиці біля університету свого майбутнього керівника і запитав, що робити, щоб поглибити свої знання з філософії, свою ерудованість. Степан Михайлович, глянувши на мене, відповів, що «потрібно багато читати». Я зрозумів, що це означає «шліфувати» своє мислення і таким чином розвиватись. Ще одна його фраза, яка зринає у моїх спогадах, це цитата Л. Фейєрбаха про те, що людина творить саму себе. Тепер, після захисту дисертації з історії української філософії та кількох років викладання ще більше розумію важливість порад учителя.

Насамкінець своїх спогадів зазначу, що своїм розвитком у науковому житті завдячую моєму керівникові, його вірі в мої можливості, в те, що я завершу дисертацію.

Возняк Степан Михайлович – це філософ, учитель, патріот, Людина, яка викликає повагу, захоплення та просто приязнь!

Нагалія Кіданчук (Галань) (Івано-Франківськ)

ЖИТТЯ НА КАНВІ ІСТИНИ, ДОБРА І ЛЮБОВІ: ДО 85-РІЧЧЯ З НАРОДЖЕННЯ С.М. ВОЗНЯКА

Існують люди, зустріч з якими, наче з добрими чарівниками із дитячих казок, непомітно дозволяє зробити правильний Вибір, які не примусом чи страхом «змушують» до особистісного росту, формуючи цілісну особистість.

Зустрівшись вперше зі Степаном Михайловичем на лекції із дисципліни «Вступ до філософії», ми, ще «зелені» першокурсники, навіть не уявляли, що ховається за лукаво поблискуючими, по-глибинному мудрими очима цього статечного чоловіка. В його присутності одразу хотілось виструнчитись, уважно вслухатись ще поки не надто зрозумілі вухам колишніх школярів терміни і... Так, найбільшим страхом було, мабуть, чогось не знати, осоромитись, ще тільки спробувавши на смак оту дивну «філософію». Блискучий філософ, чудесний оратор з прекрасним почуттям гумору, Степан Михайлович якось по-сократівськи-маєвтично змушував нас не тільки готуватись до семінарів з ретельністю академічних новобранців, але й вчитись мислити, аналізувати і власне жити. Недарма чи не кожен з нас вже за чотири роки, готуючись до комплексного державного іспиту мріяв про те, що запитання у білеті, який витягнемо, були з саме з тих курсів, які нам читав Степан Михайлович. І це не дивно: ми знали їх чи не найкраще.

Та хіба чимало викладачів – Професіонали з великої літери? Справа в тім, що Степан Михайлович Возняк є справжнім прикладом того, що можна охарактеризувати не стільки звичним вуху спеціаліста «Філософ – це доля», а значно глибшим, чимось на зразок «проживанням» кожної миті, кожного дня з великої літери. Це не університетська сухість і завченість, на що грішать часом розумні люди, це не публічні – такі характерні для інтелігенції – зізнання-скарги на власну «неактуальність». Це щось значно більше, адже Степан Михайлович – це людина, яка вмє смакувати життя, людина, яка не тільки є глибоко порядною, висококультурною та надзвичайною самовіданною, але й вже десятки років створює навколо себе отой по-справжньому «не-порожній» простір.

Спасибі, дорогий Степане Михайловичу, за те, що ви робите! Спасибі, що навчили вірити у свою зірку, ставити цілі і досягати їх, а ще бути

Людиною! За те, що навчили долати терни і ставати кращими! Завдяки вам ми, вчорашні студенти, а потім захоплені аспіранти навчилися цінувати основне — задоволення від Науки, захват від Пошуку, радість від Знахідок. Мудрі поради допомогли нам не стати бізнесменами від науки, не розчаруватись в обраному шляху, а «тихою працею» – цілком за вашим улюбленим І.Франком – долати заскорублі сходишки, викладених із власних ліній, нестриманості та поспіху.

Довгих років життя, сповнених щоденного Горіння, нескінченних вечорів сімейного Загипску, неймовірних відкриттів кожного Моменту! Вдячності, тепла, любові від дітей, внуків, студентів та аспірантів! Щастя і горіння щомиті! Адже завдяки таким людям як ви, світ існує у правильній морально-ціннісній системі координат, даруючи Радість і Блаженство тим, хто шукає, й інколи знаходить, торкаючись кінчика невидимої, зітканої з власного життя, сукні персональної Софії.

(аспірантка Возняка С.М. у 2009-2012 рр.)

Алла Макарова (Івано-Франківськ)

ВДЯЧНЕ СЛОВО ДО ВЧИТЕЛЯ

Говорячи про Степана Михайловича, не хочеться використовувати слова на кшталт «викладач» та «зразок», просто тому що цей чоловік – набагато більше ніж тільки «викладач» і тільки «зразок». Мудрий, добрий, поважний, величний. Ми, вчорашні школярі, мали щастя познайомитися з ним вже на першому курсі, і згодом завжди з нетерпінням чекали нових зустрічей, старанно вчилися, щоб ВІН – нас – похвалив!.. Будучи першокурсниками ми, звичайно, не знали, який довгий науковий шлях треба пройти, щоб здобути звання професора, проте ми чітко розуміли, що перед нами – таки Справжній Професор, Майстер своєї справи, Людина, спілкування з якою приносить інтелектуальну насолоду, розширює горизонти розуміння. Він – Вчитель з величезних літер. Коли він говорив до нас – а говорив він завжди спокійно, розважливо, захопливо, з такими виразними інтонаціями – здавалося, ніби він розповідає чарівну історію. А він і розповідав – історію філософії, а чарівною її робили для нас саме його розповіді. А потім була філософія стародавнього сходу і антична філософія, які ми полюбили саме тому, що їх нам викладав Степан Михайлович. А ще – він розкрив нам світ української філософії так, що і сумніву не залишилось, що вона не просто існує, а й є однією з найбільш морально досконалих філософських комплексів, в яких людина цінується по-справжньому. І

Степан Михайлович є таким українським філософом, який по-справжньому цінує і любить людей, і ми з гарячою вдячністю говоримо Вам, дорогий ювіляре, через роки: Ви навчили нас любити людей. Ви навчили нас думати, співпереживати; Ви – безперечно, і викладач, і зразок для наслідування – так; але – для нас Ви – Дороговказ на філософському шляху, завжди вірний, завжди вчасний, завжди рятівний. І коли ми вирости і власноруч почали писати статті, виступати на конференціях, а згодом вступили до аспірантури, саме до цього Дороговказа знову прилинуло багато з нас – з почуття ширшої любові, з надією на увагу, розуміння, підтримку, справжній Діалог – не тільки науковий, але й буттєвий, особистісний – і ця надія справдилася, точно так само як справдилися колись розказані вами чарівні історії про філософію, що стали зрештою нашим життям. А за нами йдуть і йдуть наступні покоління, і ніколи – ніколи! - Ваш Дороговказ не впаде, не потьмяніє, не буде забутий. Неможливо вмістити в одне коротке слово «Дякуємо» всі ті теплі емоції, які ми до Вас відчуваємо. Неможливо припинити говорити: «Дякуємо, Вчителю!! Здоров'я, Вчителю!! Ми любимо Вас, Вчителю! VIVAT, дорогий Вчителю!!» Будьте щасливі, дорогий Вчителю, бо – знаєте – Ви зробили щасливими безліч Людей.

І хай цей вірш, складений ще 2010 року, потішить Вас сьогодні, бо він – підтвердження, що наша любов є незмінною, скільки б літ не минало.

НА ЮВІЛЕЙ ВОЗНЯКА СТЕПАНА МИХАЙЛОВИЧА

Ви не зима, - о ні, - Ви не зима.
Ви - мудрість літ і усмішка лукава.
Ви – втілене добро, і Вам по праву
Добром віддасться пройдене життя.

Ми любим Вас, бо Ви любові варті.
Стількох із нас Ви вивели на шлях!
І стільки літ Ви стоїте на варті
Сердець малих, що у земних раях

Згубившись, розум й гідність забувають,
Перетворившись врешті на невдах
Що вік свій безталанно пробавляють
Ні в чому не відзначившись ніяк.

Учися, серце, будуть незабаром

Із тебе люди, - кажете Ви їм.
Ви їх вчите розпоряджатись даром,
Що є найкращим в світі із дарів.
Свобода лиш тоді бува доречі,
Коли вона із праці пророста.
Коли її несе, немов на плечах
Життєва мудрість – старшая сестра.

Свобода для свободи – це омана
Свобода влади – попіл, кров і цвіль.
Це так, немовби сипати на рану
Від солі світу нелюбові сіль.

Свободу хто в науці здобуває,
Той зрозуміє меседжі століть, –
Свобода лиш тоді стійка буває,
Коли вона на совісті стоїть.

Філософів міцний кордон сталевий
На всіх кутах ці істини кричить.
Їх радять жебраку і королеві,
Та жоден з тих їх слухать не спішить.

Хоч балачкам отим кінця не видно,
Їх не дано усім за раз збагнуть.
Своїм життям Ви подаєте приклад,
Якою та свобода має бути.

Якою має бути честь і совість,
І гідність, що виблискує у Вас.
Пора мені закінчувати повість,
Бо слів багато, часу ж мало в нас.

Час змиє все; нестатки і фільварки.
Ви – сіль землі, й цього не змінить час.
В усіх церквах шанують патріархів
Дозвольте й нам ушанувати Вас!

Ольга Радченко (Івано-Франківськ)

ВІТАННЯ

Шановний Степане Михайловичу, прийміть щирі вітання з нагоди 85-ліття! Бажаю Вам доброго здоров'я, тепла від рідних і близьких, благополуччя, успіхів на науковій ниві, радості від спілкування з людьми і природою, здійснення мрій!

Вдячна Вам за те, що як наставник Ви поважали кожного студента, аспіранта, щиро ділилися багатством знань з філософії і власною життєвою мудрістю, влучним гумором, природовідповідністю і жагою справжнього пізнання - на благо своє і людей. Складні теми завдяки Вам, пане професоре, поставали більш близькими, осмисленими, прийнятними. Так, проблема смерті у курсі історії української філософії в Вашому викладі постала як перехід в інший вимір буття, більш досконалий. Пам'ятаю, тоді мене вразило, що давні українці раділи і веселилися, вітаючи цей перехід і відпускаючи тих, хто пішов. Життя продовжується, і воно має нові горизонти.

Близько десяти років тому Ви давали мені інтерв'ю для місцевої газети. У розмові поділилися важливим - і про філософську родину династію, започатковану Вами, і про улюблений Вами ліс. Тоді ж дали пророче побажання сучасній молоді - «ступати більш впевнено і твердо», яке певною мірою втілене сьогодишньою студентською революцією.

Тож хай тривають і множаться молодість душі, злет думок, радість і натхнення, примножене Вашими, Степане Михайловичу, дітьми й онуками, їх сім'ями, учнями і послідовниками. Як бажають українці, многая і благая літа Вам!

Зі щирою повагою і вдячністю, колишня Ваша студентка **Ольга Радченко**

Ярослав Татарин (Івано-Франківськ)

ХРЕСНИЙ БАТЬКО ФІЛОСОФІЇ

Від усього серця вітаю Вас з цією скромною датою.

Одні називають Вас «генієм», другі - «великим», а для мене Ви - «хресний батько філософії». Та й не тільки для мене. Адже, тільки батько

може виховувати «своїх» дітей і словом, і ділом. Тільки батько може підібрати ті слова, які сподвигують рух мислі і думки, свідомості і духу. Ваші слова як зерна попадають в творчий ґрунт голів, а урожай думок не заставляє на себе чекати. І як же доречними будуть і слова Каменяра, який став частиною Вашого (і Ваших хрещеників) життя:

Задарма в слові твому іскряться

І сила, й м'якість, дотеп, і потуга,

І все, чим може вгору дух піднятися?

Наполегливість, працьовитість та виваженість є тими якостями, які Ви передаєте своїм дітям, учням, студентам. Дивлячись на Вас, завжди розумієш, що Ваша життєва чаша наповнена Божою благодаттю по вінця, яку Ви без жалю виливаєте всім.

Хочу побажати Вам, Степане Михайловичу, міцного здоров'я, щастя, благополуччя, подальших успіхів у будь-яких починаннях, щоденних справах, сміливих планах та сподіваннях. Хай вас підтримують та надихають рідні люди, розуміють та допомагають колеги, минають негаразди та непорозуміння. Хай доля збагачує вас життєвою мудрістю та оптимізмом, енергією та натхненням, радістю сьогодення та вірою в майбутнє.

Тетяна Гайналь, Ростислав Даниляк (Івано-Франківськ)

ВІТАННЯ

Шановний Степане Михайловичу! Сьогодні Вас із ювілеєм вітають і ті, кому пощастило бути знайомим та працювати з Вами пліч-о-пліч багато років, і ті, кого доля звела з Вами нещодавно. Проте, всі об'єднані думкою про те, що такі люди, як Ви, - справжній зразок професіонала, вмілого наукового керівника, уважного наставника та викладача. І, водночас, людина, яка зберегла простоту спілкування та величезну любов до людей. Завдяки своїй працелюбності, відповідальності, наполегливості, невичерпній творчій енергії, цілеспрямованості, плідній науково-дослідницькій та педагогічній роботі, відданості справі Ви заслужили визнаний авторитет в обраній науковій сфері. У всіх, хто Вас знає, викликає справжнє захоплення невичерпна життєва енергія, повна самовіддача, служіння ідеалам добра.

Ставлячись з глибокою повагою до сімейних цінностей та традицій, Ви, Степане Михайловичу, самі є зразком спадкоємності поколінь.

Необхідно, однак, відзначити багатоплановість такої спадкоємності. Адже важливою складовою наукового життя України є реалізація Вами граничної мрії та мети вченого – створення наукової школи, громади інтелектуальних нащадків, здатних гідно продовжувати справу Вчителя, налагоджувати творчу комунікацію, жити дослідницьку традицію.

Нехай же Ваш науковий ужинок багатократно множитьсЯ працями Ваших учнів ще не один десяток років, а значущість Вашої школи долає нові межі – як географічні, так і культурні.

Алла Сініцина (Івано-Франківськ)

Високоповажаний Навчителю!

Дозвольте саме так звернутися до Вас з нагоди Вашого славного ювілею. Заслуга Ваша як Вчителя саме у тому, що Ви змогли покликком гарячого серця розкрити таїну і велич вищої мудрості – Філософії, досвідом власного життя зацікавити своїх учнів і вміло спрямувати їхню жагу до нового, тасмничого; величчю душі вдаруваги надію; світлістю розуму сіяти знання; професіоналізмом – виховувати справжніх філософів – вчених, педагогів..

Я маю честь бути Вашою першою аспіранткою, якій Ви вказали дорогу для власного філософського світу, основу для самоствердження і самореалізації.

Тому звертаюсь до Вас як до Великого Вчителя!

Тяжка, відповідальна, хвилююча і водночас вдячна місія Вчителя.

Питання не в тому, що ти надбав, а в тому, що саме залишаєш іншим.

Ви, Степане Михайловичу, виховали достойних вчених, викладачів, які високо несуть гасло мудрості, просвіти у студентську аудиторію, формуючи креативність і неординарність мислення.

Дозвольте побажати Вам, українському етноцентристу, гордитися своїм життям, втішатися шанобою і повагою людей, і якщо:

Життя надихає Вас – живіть!

Пісня підносить Вас – співайте!

Думка спонукає Вас – творіть!

Доброта переповнює Вас – діліться!

Любов надихає Вас – любіть!!!

ПРО СЕБЕ САМОГО

У генеалогію своєї родини ніколи не вникав. Пам'ять сягає лише діда по материнській лінії – Івана з роду Маковецьких, що замешкував на Радехівщині тодішнього Львівського воеводства, та його дружини, моєї бабці, Параски. Дід був учасником першої світової війни, служив у «піонірах» (саперах) на італійському фронті. Після війни разом з дружиною батракував у поміщиків, був фірманом (їздовим), а баба Параска – кухаркою у панському фільварку. Діда і баби по батьківській лінії ніколи не знав.

Батько Михайло був січовим стрільцем. Попав до рук польських жовніврів, які його сильно побили і один з них запропонував батька застрелити, однак інший заявив, що на нього не варто тратити кулю, бо він і так здохне, і залишили його. Проте батько вижив, його врятували селяни, але ніколи вже не мав доброго здоров'я. Разом з дружиною, моєю матір'ю Марією, як і її батьки, батракував у поміщиків, був форналем (працював з кіньми). Батьки не мали ні клаптика поля, власної хати, а жили у чвораках (бараках для наймитів).

В одному з таких двораків у с. Шарпанці Сокальського повіту на Львівщині я народився 27 грудня 1928 року, а в метриці записаний 2 січня 1929 року. Був другою дитиною в родині (першим був брат Мирослав, пізніше – учасник Великої Вітчизняної війни, педагог).

Навесні 1936 року батька звільнили з роботи за участь у селянському страйку, і той у пошуках заробітку переїхав з сім'єю до с. Стоянова Радехівського повіту, де управителем фільварку, що належав графові Бадені, був Цанг – людина досить жорстока і хитра. Спочатку родина жила у поміщицькому баракі, та невдовзі батьки купили хатину у селянина, що виїжджав до Аргентини.

В цьому ж, 1936, році почав ходити до школи і до 1939 року закінчив три класи. Радянська влада повернула учнів на один рік назад, так що до війни мав початкову (чотирирічну) освіту. У січні 1940 року в родину прийшло горе – помер батько, захворівши на запалення легенів; залишились напівсиротами четверо дітей, наймолодшому ще не було й року. Не маючи жодного достатку, дід з бабою і ми з братом Мирославом пасли чужих корів, так заробляючи на прожиття.

Маючи потяг до знань, умовив маму, щоб віддала мене до гімназії у Львові. Однак там треба було за навчання платити, а таких коштів у нас не було. І за порадою місцевого пароха отця Юрія Процюка мама віддала мене до

ювенату (школи для юнаків) при монастирі отців редemptористів у с. Збойська біля Львова. Там я провчився з вересня 1943 по весну 1944 року, бо недалеко від рідного села вже «стояв» фронт.

З приходом радянських військ і встановленням радянської влади мене взяли на роботу технічним секретарем сільради, бо її і голова, і секретар були навпілграмотні, а потрібно було писати людям довідки, оформляти інші документи. Там я пропрацював рік і у вересні 1945 року вступив у 8-ий клас Стоянівської середньої школи, яку закінчив у 1948 році.

Після школи вибір був один – філологія Львівського університету ім. І.Франка. Вступив на відділення славистики (чеська і польська мови та літератури). Вчився із запалом. Вже на третьому курсі одержав персональну (тоді вона називалася сталінською) стипендію. Вже в перші роки навчання включився в наукову роботу, виступав на студентських науково-теоретичних конференціях, брав участь у конкурсах студентських наукових робіт. Особливо мене приваблювала творчість І.Франка. Перша моя публікація з франкознавства – «До питання боротьби І.Франка за дружбу українського і польського народів» вийшла у світ 1952 році у бюлетені наукової студентської конференції. Навчання поєднував з громадською роботою: двічі обирався заступником голови профкому університету. У травні 1953 року вступив до КПРС.

Закінчив університет у 1953 році, одержавши диплом з відзнакою. На пропозицію представників Київського університету ім. Т.Шевченка став слухачем різних курсів по підготовці викладачів суспільних наук (відділення філософії) при університеті. Склавши випускні та кандидатські іспити на «відмінно», одержав «право викладати діамат та істмат у вищих навчальних закладах СРСР». По закінченні курсів був направлений в тодішній Станіслав на посаду завідувачого кабінетом суспільних наук і викладачем філософії трирічної партійної школи. Через два роки став старшим викладачем. Коли ж у 1957 році школа була розформована, мене без моєї волі направили на роботу в апарат обкому партії: інструктором відділу шкіл і вузів (1957-1960), керівником лекторської групи (1960-1961), завідувачим Будинком політосвіти (1961-1964). З 1962 року заочно навчався в аспірантурі на кафедрі філософії Львівського університету ім. І.Франка.

З 1964 по 1980 роки – робота в Івано-Франківському інституті нафти і газу: старший викладач (1964-1966), доцент (1966-1969) кафедри марксизму-ленінізму, завідувач кафедри філософії і політекономії (1969-1971), завідувач кафедри філософії (1971-1980). У 1965 році в Київському університеті захистив дисертацію на здобуття наукового ступеня кандидата філософських

наук на тему «Ідеї інтернаціоналізму і дружби народів у творчості І.Франка». У 1967 році одержав учене звання доцента.

Протягом десяти років (1980-1990) завідував Івано-Франківським відділом атеїзму Інституту філософії АН УРСР. В Інституті у 1985 році захистив докторську дисертацію на тему «Проблема нації і національних відносин в ідеології української революційної демократії останньої чверті XIX – початку XX ст.». Вчене звання професора одержав у 1989 році.

З 1990 року по даний час – професор кафедри філософії Прикарпатського національного університету ім. В.Стефаніка. Вчена рада університету своїм рішенням від 25.09.2007 року присвоїла мені звання почесного професора.

Сфера наукових інтересів – історія філософії, зокрема філософської думки України, релігієзнавство, методологічні проблеми духовності. Основний напрям наукової діяльності – філософська і суспільно-політична спадщина І.Франка.

Є автором понад 140 наукових і понад 120 науково-популярних публікацій, у тому числі трьох індивідуальних монографій («Іван Франко – поборник єднання народів» Львів, 1974; «У боротьбі за дружбу народів. Проблема нації і національних відносин в ідеології української революційної демократії» Львів, 1981; «У пошуках суспільного ідеалу: І. Франко і соціалізм» Івано-Франківськ, 2006, 2007), а також 16 розділів книг і колективних монографій, зокрема «Духовні цінності українського народу» (Івано-Франківськ, 1999), 20 брошур, 8 навчально-методичних посібників, зокрема «Філософська думка України» (у співавторстві), «Релігієзнавчий словник», «Філософія Стародавнього світу».

Здійснюю керівництво науковою роботою аспірантів з історії філософії; під моїм керівництвом захистили дисертації 10 аспірантів і здобувачів. Як голова редакційної колегії підготував до друку 17 випусків серії «Філософські і психологічні науки» Вісника Прикарпатського університету.

Поряд із педагогічною та науковою роботою брав участь у громадському житті. Ряд років очолював обласні організації товариства «Знання», культурних зв'язків з українцями за кордоном «Україна», філософського товариства. Протягом 10 років обирався депутатом Івано-Франківської міської ради (1980-1989), членом її виконкому (1986-1989).

За науково-педагогічну і громадську діяльність відзначений орденом «Знак пошани», медалями «За доблесну працю» і «Ветеран праці», Почесною грамотою Президії Верховної Ради УРСР, медаллю С.С. Вавілова «За видатний вклад у пропаганду наукових знань», знаками Мінвузу СРСР «За

відмінні успіхи» та Міністерства освіти і науки України «Відмінник освіти України».

Про мене і мою творчість писали: О. Забужко. Філософія української ідеї та європейський контекст. К., 1992. – С.2-9; Філософський енциклопедичний словник. К., 2002. – С.96-97; Вчені Прикарпаття. Брошнів, 2003. – С.240-241; Наукова еліта Івано-Франківщини. 2007. – С.23-24.

ПОКАЖЧИК ОСНОВНИХ ПУБЛІКАЦІЙ

Дисертації

1. Возняк С.М. Ідеї інтернаціоналізму і дружби народів у творчості Івана Франка [рукопис] : дисертація на здобуття вченого ступеня кандидата філософських наук. – К. : Київський державний університет імені Тараса Шевченка, 1965.
2. Возняк С.М. Проблема нації і національних відносин в ідеології української революційної демократії останньої чверті XIX – початку XX ст. [рукопис] : дисертація на здобуття вченого ступеня доктора філософських наук. — К. : Інститут філософії ДН УРСР, 1986.

Монографії

1. Возняк С.М. Іван Франко – поборник дружби народів / С.М. Возняк. – К. : Знання, 1961. – 42 с.
2. Возняк С.М. Іван Франко – поборник єднання народів / С.М. Возняк. – Львів : Вища школа, 1974. – 143 с.
3. Возняк С.М. У боротьбі за дружбу народів (Проблема нації і національних відносин в ідеології української революційної демократії останньої чверті XIX – початку XX ст.) / С.М. Возняк. – Львів : Вид-во при Львів. держ. ун-ті ВО «Вища школа», 1981. – 191 с.
4. Возняк С.М. Історико-культурне значення прийняття християнства на Русі / С.М. Возняк // Українська культура: історія і сучасність. – Львів : Світ, 1994. – С. 30-34.
5. Духовні цінності українського народу / [авт. : Возняк С.М., Кононенко В.І., Кононенко І.В., Луць В.В., Москалець В.П., Фомін В.М.]. — Київ – Івано-Франківськ : Плай, 1999. – 294 с.
6. Маланюк І., Баран Є., Возняк С. та ін. Мій рідний край – Прикарпаття / С.М. Возняк. – Івано-Франківськ : Плай, 2000. – 376 с.
7. Возняк С.М. У пошуках суспільного ідеалу (І. Франко і соціалізм) :

монографія / С.М. Возняк. – Івано-Франківськ : ВДВ ЦТНПУС, 2006. – 170с.

8. Возняк С.М. У пошуках суспільного ідеалу (І.Франко і соціалізм) : Монографія / 2-е вид., доп. / С.М. Возняк. – Івано-Франківськ : ВДВ ЦТН ПНУС, 2007. – 170 с.

Навчальні посібники

1. Возняк С.М., Голянич М.Ю., Рубін О.А. Філософська думка України : імена та ідеї. — Івано-Франківськ : Плай, 1996. – 87 с.
2. Возняк С.М., Голянич М.Ю., Москаленко Ю.М. Філософська думка України : імена та ідеї / 2-е вид. – Івано-Франківськ : Плай, 2003. – 135 с.
3. Возняк С.М. Філософія стародавнього світу / С.М. Возняк.. – Івано-Франківськ : Плай, 2003. – Ч.І. Філософія Стародавнього Сходу : конспект лекцій. – 55 с.
4. Возняк С.М. Філософія стародавнього світу / С.М. Возняк.. – Івано-Франківськ : Плай, 2004. – Ч.ІІ. Антична філософія : Конспект лекцій. – 138 с.
5. Возняк С. М. Філософія стародавнього світу : навчальний посібник / С.М. Возняк. – Івано-Франківськ : Вид-во І. Третяка, 2008. – 276 с.
6. Возняк С.М. Вступ до філософії (Філософська пропедевтика) / С.М. Возняк. – Івано-Франківськ : Видавець І.Я. Третяк, 2010. – 52 с.

Словники

1. Релігійнознавчий словник / [за ред. А. Колодного і Б. Лобовика ; автори: Адамчук М., Арістова А., Возняк С. та ін.]. – К. : Четверта хвиля, 1996. — 392 с.

Статті

1963

1. Возняк С.М. Про джерела інтернаціоналізму І. Франка / С.М. Возняк // Іван Франко. Статті і матеріали. – Львів : Вид-во Львівського ун-ту, 1963. – Збірник 10. – С. 5-15.

1964

2. Возняк С.М. І.Франко про єдність патріотизму й інтернаціоналізму / С.М. Возняк // Боротьба матеріалізму проти ідеалізму та релігії. – Львів : Вид-во Львівського ун-ту, 1964. – С. 23-32.
3. Возняк С.М. І.Франко про національне питання і шляхи його розв'язання в Галичині / С.М. Возняк // Іван Франко. Статті і матеріали. – Львів : Вид-во Львівського ун-ту, 1964. – Збірник 11. – С. 5-17.

4. Возняк С.М. Ненадрукована стаття І. Франка для журналу «Правда» / С.М. Возняк // Іван Франко. Статті і матеріали. – Львів : Вид-во Львівського ун-ту, 1964. – Збірник 11. – С. 197-204.

1969

1. Возняк С.М. «Маніфест Комуністичної партії» К.Маркса і Ф.Енгельса в оцінці та творчості І.Франка / С.М. Возняк // Проблеми філософії. – К. : Вид-во Київського ун-ту, 1969. – Вип.13. – С. 63-72.

1978

1. Возняк С.М. Общедемократические идеи равенства и дружбы народов – один из теоретических источников пролетарского интернационализма / С.М. Возняк // Вопросы научного коммунизма. – К. : Вища школа, 1978. – Вып.40. – С. 19-28.

1979

1. Возняк С.М. Революційні демократи України другої половини ХІХ – почату ХХ ст. – поборники ідеї возз'єднання українського народу / С.М. Возняк // Український історичний журнал. – 1979. – № 8. – С.15-26.

1989

1. Возняк С.М. Ідеї возз'єднання українського народу в українській революційно-демократичній думці другої половини ХІХ початку ХХ ст. / С.М. Возняк // 50 років возз'єднання України в складі УРСР. – Івано-Франківськ, 1989. – С. 16-18.

1992

1. Возняк С.М. І. Франко про гуманітарний характер соціалістичної ідеї і антигуманізм марксистської програми її реалізації / С.М. Возняк // Гуманізм. Людина. Культура. – Дрогобич, 1992. – С.109-110.
2. Возняк С. Яблуно не треба вчити родити яблука. Її потрібно відгородити від свиней [про Г.С.Сковороду] / С.М. Возняк // Прикарпатська правда. – Івано-Франківськ, 1992. – 2 грудня.

1993

1. Возняк С.М. Ідея возз'єднання українського народу в суспільно-політичній думці Галичини ХІХ – початку ХХ ст. / С.М. Возняк // Міжнародна наукова конференція, присвячена 75-річчю Західноукраїнської Народної Республіки (1-3 листопада 1993 р.) : Матеріали. – Івано-Франківськ, 1993. – С. 14-16.
2. Возняк С.М. Філософська концепція Г. Сковороди в контексті традицій української духовності / С.М. Возняк // Григорій Сковорода і сучасність. – Івано-Франківськ : Факел, 1993. – С. 3-5.

1994

1. Возняк С.М. Християнство і культура Русі / С.М. Возняк // Українська культура : історія і сучасність / [за ред. С.О. Черепанової]. – Львів : Світ, 1994. – С. 20-34.

580

2. Возняк С.М. Філософська спадщина Г.Сковороди і сучасність / С.М. Возняк // Григорій Сковорода і сучасні проблеми відродження України. – Івано-Франківськ, 1994. – С. 3-4.

3. Возняк С.М. Філософський світогляд П.Куліша / С.М. Возняк // Пантелеймон Куліш і сучасність : матеріали Всеукраїнської наукової конференції, присвяченої 175-річчю від дня народження письменника. – Івано-Франківськ, 1994. – С. 8-12.

1995

1. Возняк С.М. Вплив прийняття християнства в Київській Русі на розвиток літератури / С.М. Возняк // Науково-методичний вісник. – Івано-Франківськ, 1995. – № 1. – С.15-19.
2. Возняк С.М. Д. Чижевський як історик філософії України / С.М. Возняк // Дмитро Чижевський і українська культура : збірник. – Івано-Франківськ, 1995. – С. 8-12.

1996

1. Возняк С.М. Драгоманов – виразник раціоналістично-позитивістської орієнтації в українській філософії другої половини ХІХ ст. / С.М. Возняк // Михайло Драгоманов : доба та ідеї : матеріали Всеукраїнської наукової конференції, присвяченої 100-річчю від дня смерті письменника. – Івано-Франківськ, 1996. – С. 21-26.
2. Возняк С.М. Освоєння історії філософської думки України як фактор утвердження національної самосвідомості / С.М. Возняк // Гуманізм і духовність в контексті культури. – Дрогобич, 1996. – Кн.2. – С. 27-34.
3. Возняк С.М. Філософська україністика як чинник національного самоусвідомлення та етноінтеграції / С.М. Возняк // Збірник наукових праць : філософія, соціологія, психологія. – Івано-Франківськ, 1996. – Ч. 1. – С. 4-13.

1997

1. Возняк С.М. Дуалізм у трактуванні людини в філософській україністиці / С.М. Возняк // Гуманізм і моральність : скзистенційні виміри. – Львів : Край, 1997. – С. 158-161.
2. Возняк С.М. Людина в спектрі філософської україністики / С.М. Возняк // Галицько-Буковинський хронограф. – Івано-Франківськ – Чернівці, 1997. – №1-2. – С. 101-112.
3. Возняк С.М., Фомін В.М. Світ духовного життя : про С.Л. Франка і його теософію // Галицько-Буковинський хронограф. – Івано-Франківськ-Чернівці, 1997. – №1. – С. 199-200.
4. Возняк С.М. Світогляд І. Франка в контексті вітчизняної і світової філософської думки / С.М. Возняк // Іван Франко і національне та духовне відродження України : збірник наукових статей. – Івано-Франківськ : Плай, 1997. – С. 68-73.

1998

1. Возняк С.М. До оцінки І. Франком соціалістичної ідеї і

581

марксистських програм її реалізації / С.М. Возняк // *Методологічні проблеми гуманітарних наук : Наукові записки ДДПШ. – Дрогобич : Вид-во ДДПШ, 1998. – Вип.1. – С. 12-14.*

2. Возняк С.М. Філософія української національної ідеї : Ретроспективний погляд / С.М. Возняк // *Проблеми нації і української національної ідеї та питання державотворення. – Івано-Франківськ, 1998. – С. 12-14.*

1999

1. Возняк С.М. Духовні цінності українського народу : спроба методологічного осмислення / С.М. Возняк // *Збірник наукових праць : філософія, соціологія, психологія. – Івано-Франківськ: Плай, 1999. – Вип.3, ч.1. – С. 3-12.*
2. Возняк С.М. Духовні цінності в структурі світоглядних орієнтацій українського народу / С.М. Возняк // *Духовні цінності українського народу / [авт. : Возняк С.М., Кононенко В.І., Кононенко І.В., Луць В.В., Москалець В.П., Фомін В.М.]. – Київ – Івано-Франківськ : Плай, 1999. – С. 9-77.*
3. Возняк С.М. Людина як цінність : філософсько-українознавчий аспект // *Вісник Прикарпатського університету. Серія Філософські і психологічні науки. – Івано-Франківськ : Плай, 1999. – Вип.1. – С. 3-12.*
4. Возняк С.М. Розвиток національної ідеї у філософській думці України / С.М. Возняк // *Україна державність, історія, перспективи : Матеріали регіональної наукової конференції. – Івано-Франківськ : Плай, 1999. – С. 84-91.*

2001

1. Возняк С.М. Духовність і формування особистості / С.М. Возняк // *Державна політика в гуманітарній сфері : Збірник матеріалів круглого столу. – Івано-Франківськ, 2001. – С. 32-35.*
2. Возняк С.М. Іван Франко як предтеча української соціал-демократії / С.М. Возняк // *Українська соціал-демократія і національна державність. – Івано-Франківськ, 2001. – С. 107-127.*
3. Возняк С.М. Тенденція інтелектуалізму і раціоналізму в українській філософії / С.М. Возняк // *Вісник Прикарпатського університету. Серія : філософські і психологічні науки. – Івано-Франківськ : Плай, 2001. – Вип. II. – С. 3-10.*
4. Возняк С.М. Філософська україністика Галичини / С.М. Возняк // *Галичина. – 2001. – №5-6. – С. 99-103.*

2002

1. Возняк С.М. Місце філософської україністики в системі засобів утвердження національної самосвідомості / С.М. Возняк // *Вісник Прикарпатського університету. Серія Філософські і психологічні науки. – Івано-Франківськ : Плай, 2002. – Вип. III. – С. 30-35.*
2. Возняк С. М. Філософія як теоретична основа загальнолюдського та національного в структурі духовності особистості / С.М. Возняк //

Єдність національного і загальнолюдського у формуванні морально-духовних цінностей : 36. наук, праць. – Івано-Франківськ, 2002. – С. 5-9.

3. Возняк С.М. Християнство як джерело становлення української філософської думки / С.М. Возняк // *Християнство в Україні на межі тисячоліть. – Івано-Франківськ, 2002. – С. 7-12.*

2003

1. Возняк С.М. Загальнолюдське і національно особливе у філософії / С.М. Возняк // *Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. – Івано-Франківськ, 2003. – Вип.IV. – С. 3-8.*

2004

1. Возняк С.М. Національна ідея як ціннісні орієнтації українського народу / С.М. Возняк // *Українські проблеми / [гол. ред. С. Квіт]. – К., 2004. – № 22. – С. 158-164.*

2005

1. Возняк С.М. Навчитися творчо мислити — мета філософської освіти / С.М. Возняк // *Вісник Прикарпатського університету. Серія Філософські і психологічні науки. – Івано-Франківськ, 2005. – Вип.VII. – С. 178-180.*
2. Возняк С.М. Соборність як базова цінність українського народу : історико-філософський аспект / С.М. Возняк // *Соборна Україна : збірник наукових статей. – К. 2005. – Вип. 2, Ч.II. – С. 42-49.*

2007

1. Возняк С.М. Іван Франко як мислитель // *Вісник Наукового Товариства імені Шевченка / С.М. Возняк. – Івано-Франківськ, 2007. – С. 9-18.*
2. Возняк С.М. Освітньо-виховний контекст пріоритетів українського народу / С.М. Возняк // *Аксіологічні аспекти трансформації сучасного українського суспільства. — Івано-Франківськ, 2007. – С. 48-49.*
3. Возняк С.М. І.Франко – титан думки і праці / С.М. Возняк // *Вісник Прикарпатського університету. Серія Філософські і психологічні науки. – Івано-Франківськ, 2007. – Вип. X. – С. 33-39.*

2008

1. Возняк С. М. І.Франко про гуманну сутність соціалістичної ідеї / С.М. Возняк// *Іван Франко – соціаліст : минуле й сьогодні. – Івано-Франківськ : ВДВ ППТ Прикарпат.нац.ун-ту, 2008. – С. 21-29.*
2. Возняк С.М. Ідеал братерства в соціально-філософських орієнтаціях І.Франка / С.М. Возняк // *Історія. Філософія. Релігієзнавство. – К. : Антросвіт, 2008. – № 1. – С. 8-13.*
3. Возняк С.М. Антропонаціоцентризм філософського світогляду І. Франка / С.М. Возняк // *Прикарпатський вісник НТШ. Думка. – Івано-Франківськ, 2008. – С.7-12.*

2009

1. Возняк С.М. І. Франко про єдність національного і загальнолюдського в літературі / С.М. Возняк // Історія. Філософія. Релігієзнавство. – К. : Антросвіт, 2009. – №2. – С.12-17.
2. Возняк С.М. Ціннісні пріоритети українського народу : генеза і сутність / С.М. Возняк // Етико-аксіологічні аспекти трансформації українського суспільства. – Івано-Франківськ : Видавець І.Я. Третяк, 2009. – С.20-34.
3. Возняк С.М. Суспільний ідеал Михайла Павлика / С.М. Возняк // Прикарпатський вісник НТШ. Думка. – Івано-Франківськ, 2009. – С.54-61.

2010

1. Возняк С.М. Категорія щастя : український історико-філософський контекст / С.М. Возняк // Актуальні проблеми трансформації моральних цінностей сучасного українського суспільства. – Івано-Франківськ : Симфонія форте, 2010. – С.7-8.
2. Возняк С.М. Ідея «громадівського соціалізму» в українській соціально-філософській думці другої половини XIX ст. / С.М. Возняк // Вісник Прикарпатського університету. Серія філософські і психологічні науки. – Івано-Франківськ, 2011. – Вип. XIV. – С.44-48.
3. Возняк С.М. Філософська думка Ураїни як формотворення світової філософії / С.М. Возняк // Українська філософська думка у контексті європейської філософії. – Івано-Франківськ : симфонія форте, 2011. – С.11-13.
4. Возняк С.М. Антропоцентризм філософської думки України : ретроспективний погляд / С.М. Возняк // Прикарпатський вісник НТШ. Думка. – Івано-Франківськ, 2011. – С.7-15

2012

1. Возняк С.М. Дегуманізація особистості як феномен сучасності / С.М. Возняк // Вісник Прикарпатського університету. Серія Філософські і психологічні науки. – Івано-Франківськ, 2012. – Вип. XVI. – С.86-90.

2013

2. Возняк С.М. Патріотизм і гуманізм : український історико-філософський контекст / С.М. Возняк // Гуманізм. Людина. кзистенція. – Дрогобич, 2013. – С.3-16.
3. Возняк С.М. Філософія як «культура душі» / С.М. Возняк // Вісник Прикарпатського університету. Серія філософські і психологічні науки. – Івано-Франківськ, 2013. – Вип. XVII. – (у друці).

Наукове наставництво Дисертації, захищені під керівництвом проф. Возняка С.М.

1. *Стіцина А.В.* «Історико-філософські ідеї українського романтизму (П. Куліш, М. Костомаров) (2001, Львівський нац. ум-т ім. І.Франка).
2. *Гнатюк Я.С.* «Український кордоцентризм: історико-філософський аналіз» (2005, Львівський нац. ун-т ім. І.Франка).
3. *Пятківський Р.О.* «Проблема суб'єкта історичного процесу в українській філософії кінця XIX – першої чверті XX століть» (2005, Львівський нац. ун-т ім. І.Франка).
4. *Гуцуляк О.Б.* «Неоязичництво як світоглядне явище: Історико-філософський аналіз» (2005, Львівський нац. ун-т ім. І.Франка).
5. *Бичков'як О.В.* «Єдність істини, добра і краси у філософії В.С. Соловйова» (2007, Львівський нац. ун-т ім. І.Франка).
6. *Макарова А.О.* «Ідея соціальної справедливості в українській філософії другої пол. XIX – початку XX століть» (2009, Львівський нац. ун-т ім. І.Франка).
7. *Андрусів Л.З.* «Раціоналістичні тенденції в українській філософії XVI – початку XVII ст.» (2011, Нац. педагогіч. ун-т ім. М. Драгоманова).
8. *Сокирко А.М.* «Світоглядно-ментальні особливості філософії романтизму : історико-філософський аспект» (2011, Київський нац. ун-т ім. Т. Шевченка).
9. *Палагнюк М.М.* «Ідея нації в соціально-філософській думці України останньої чверті XIX – очатку XX ст.» (2011, Нац. педагогіч. ун-т ім. М. Драгоманова).

Дисертації, підготовлені до захисту під керівництвом проф. Возняка С.М.

1. *Бак В.В.* «Національне і соціальне в українській філософській думці Галичини останньої третини XIX ст. – початку XX ст.».
2. *Будз Г.І.* «Формування концепцій істини у давньогрецькій філософії VII – IV стт. до н.е.».
3. *Татарин Я.Г.* «Ціннісний аспект взаємозв'язку національного і загальнолюдського у філософській думці України другої половини XIX – початку XX ст.».

НАШІ АВТОРИ

1. **Алясь Геннадій Євгенович** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії і соціально-політичних дисциплін Полтавського національного технічного університету імені Юрія Кондратюка, співголова Товариства російської філософії при Українському Філософському фонді.
2. **Андрусів Любомир Зіновійович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, заступник директора інституту фундаментальної, гуманітарної підготовки та заочно-дистанційного навчання Івано-Франківського національного технічного університету нафти і газу.
3. **Арсланов Віктор Григорович** – кандидат філософських наук, доктор мистецтвознавства, провідний науковий співробітник НДІ Російської академії мистецтв (Москва, Російська Федерація).
4. **Белінська Тетяна Олександрівна** – студентка філософського факультету Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (м. Івано-Франківськ).
5. **Бичков'як Олена Вікторівна** – кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.
6. **Біленко Тетяна Іванівна** – доктор філософських наук, професор кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.
7. **Будз Володимир Павлович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
8. **Будз Галина Іванівна** – аспірантка кафедри філософії і соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
9. **Буцяк Ірина Дмитрівна** – соціальний педагог Дрогобицької ЗОШ № 16.
10. **Величко Елена Борисовна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри україністики Національного медичного університету ім. О.О. Богомольця (Київ).
11. **Возняк Володимир Степанович** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.
12. **Возняк Ореста Тарасівна** – викладач кафедри релігієзнавства, теології та культурології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

13. **Возняк Сергій Степанович** – кандидат філософських наук, професор кафедри культурології та менеджменту соціокультурної діяльності Інституту соціальних наук Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки (Луцьк).
14. **Возняк Степан Володимирович** – кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії і соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
15. **Гайналь Тетяна Олександрівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
16. **Герасимова Олена Євгенівна** – кандидат філософських наук (Ніжин).
17. **Гнятюк Ярослав Степанович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
18. **Голянич Михайло Юрійович** – кандидат філософських наук, доцент, професор кафедри філософії і соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
19. **Гоян Ігор Миколайович** – доктор філософських наук, професор, декан філософського факультету Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника;
20. **Громов Михайло Миколайович** – доктор філософських наук, професор, завідувач сектором історії російської філософії Інституту філософії РАН (Москва, Російська Федерація).
21. **Гусьв Дмитро Володимирович** – кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри соціології та ювенальної політики філософського факультету Орловського державного університету (Російська Федерація).
22. **Гусьва Ніна Василівна** – доктор філософських наук, професор кафедри філософії та проблем людського розвитку Східно-Казахстанського державного університету імені Д.Серикбаєва, професор Східно-Казахстанського Представництва Інституту державного адміністрування м. Москви (Усть-Каменогорськ, Республіка Казахстан).
23. **Гуцуляк Олег Борисович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і соціології, заступник директора Наукової бібліотеки Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (Івано-Франківськ), директор Центру Сходу у Заході «МезоЄвразія», головний експерт Східного бюро етнополітичних досліджень, член Ради Директорів Консалтингової Формациї «Примордіал-Альянс».
24. **Даниляк Ростислав Петрович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

25. **Даренський Віталій Юрійович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Луганського державного університету внутрішніх справ ім. Е. Дідоренка.
26. **Дойчик Максим Вікторович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і соціології, заступник декана філософського факультету Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
27. **Єсіпова Надія Дмитрівна** – кандидат педагогічних наук, доцент кафедри соціальної психології і акмеології Орловського Державного Університету (Російська Федерація).
28. **Закович Микола Михайлович** – доктор філософських наук, професор кафедри релігієзнавства Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова (Київ), заслужений діяч науки і техніки України.
29. **Кашуба Марія Василівна** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри гуманітарних дисциплін Львівської національної музичної академії імені Миколи Лисенка.
30. **Княк Святослав Романович** – доктор теології, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри релігієзнавства, теології і культурології філософського факультету Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (м. Івано-Франківськ).
31. **Кіданчук (Галань) Наталія Володимирівна** – старший лаборант кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, аспірантка Возняка С.М. (2009-2012 рр.)
32. **Коваль Ігор Михайлович** – кандидат історичних наук, доцент кафедри релігієзнавства, теології і культурології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
33. **Кучера Ірина Василівна** – кандидат історичних наук, доцент кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (м. Івано-Франківськ).
34. **Лазуткін Володимир Анатолійович** – кандидат філософських наук, помічник депутата Державної Думи (Москва, Російська Федерація).
35. **Ларіонова Вікторія Костянтинівна** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії і соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
36. **Лімонченко Віра Володимирівна** – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.
37. **Лисий Василь Прокопович** – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії Львівського національного університету імені Івана Франка.

38. **Лобастов Генадій Васильович** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії і соціології Національного дослідницького університету «МИЭТ» (Москва, Російська Федерація).
39. **Лобастов Юлій Генадійович** – старший викладач кафедри філософії і соціології Національного дослідницького університету «МИЭТ» (Москва, Російська Федерація).
40. **Мазурик Марія Василівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного університету «Львівська політехніка».
41. **Макарова Алла Олександрівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (Івано-Франківськ).
42. **Малахов Віктор Аронович** – доктор філософських наук, професор, головний науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (Київ).
43. **Малецька Ольга Степанівна** – магістранта філософського факультету Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (м. Івано-Франківськ).
44. **Марєєв Сергій Миколайович** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Сучасної гуманітарної академії (Москва, Російська Федерація).
45. **Марєєва Олена Валентинівна** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Інституту МИРБИС (Москва, Російська Федерація).
46. **Мацап'як Ольга Іванівна** – студентка філософського факультету Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (м. Івано-Франківськ).
47. **Мовчан Віра Серафимівна** – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.
48. **Мороз Вікторі Василівна** – доктор філософських наук, доцент, професор кафедри філософії Курського державного університету (Російська Федерація).
49. **Облова Людмила Анатоліївна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова (Київ).
50. **Окорков Віктор Броніславович** – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара.
51. **Остапчук Галина Олександрівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова (Київ).

52. **Панков Георгій Дмитрович** – доктор філософських наук, доцент, професор кафедри культурології і медіа-комунікацій Харківської державної академії культури.
53. **Петрушенко Віктор Леонтійович** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Національного університету «Львівська політехніка».
54. **Пхиденко Станіслав Семенович** – кандидат філософських наук, доцент, професор кафедри філософії і релігієзнавства Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки.
55. **Радченко Ольга Борисівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника
56. **Римарович Віктор Станиславович** – аспірант кафедри філософії Курського державного університету (Російська Федерація).
57. **Римарович Світлана Миколаївна** – кандидат філософських наук, доцент, кафедри філософії і соціології Курського інституту соціальної освіти (філіалу) Російського державного соціального університету (Російська Федерація).
58. **Савчин Галина Віталіївна** – викладач кафедри культурології і українознавства Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.
59. **Сичевська-Возняк Олена Максимівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, політології і права Луцького національного технічного університету.
60. **Сініцина Алла Василівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри українознавства і філософії Івано-Франківського національного медичного університету.
61. **Скотна Надія Володимирівна** – доктор філософських наук, професор, ректор Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.
62. **Соловійов Олег Борисович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри гуманітарних наук Спеціалізованого навчально-наукового центру Новосибірського державного університету (Російська Федерація).
63. **Суханов Валерій Миколайович** – кандидат технічних наук, старший науковий співробітник. Науково-освітнього центру «Зондовая микроскопия и нанотехнология». Национального исследовательского университета «МИЭТ» (Москва, Російська Федерація).
64. **Суходуб Тетяна Дмитрівна** – кандидат філософських наук, професор Центру гуманітарної освіти НАН України (Київ), співголова Товариства російської філософії при Українському Філософському фонді.
65. **Татарин Ярослав Григорович** – старший викладач кафедри українознавства і філософії Івано-Франківського національного медичного університету.

66. **Ткаченко Олександр Анатолійович** – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.
67. **Федорів Любомир Михайлович** – асистент кафедри філософії Національного університету «Львівська політехніка».
68. **Фіглевський Мечислав Казимирович** – кандидат філософських наук, доцент завідувач кафедри релігієзнавства, теології і культурології філософського факультету Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
69. **Фоменко Людмила Костянтинівна** – кандидат філософських наук, доцент, кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.
70. **Хамідов Олександр Олександрович** – доктор філософських наук, професор, головний науковий співробітник Інституту філософії, політології і релігієзнавства Комітету науки Міністерства освіти і науки Республіки Казахстан (м. Алмати).
71. **Цепенда Ігор Євгенович** – доктор політичних наук, професор, ректор Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
72. **Шаповал Володимир Миколайович** – доктор філософських наук, професор кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Харківського національного університету внутрішніх справ.
73. **Шелковая Наталія Валеріївна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри політології, соціології і культурології Харківського національного педагогічного університету ім. Г.С. Сковороди.
74. **Яремак Анастасія Іванівна** – аспірантка кафедри філософії і соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

З М І С Т

Від ректора	
Цепенда Ігор	5
Від завідувача кафедри	
Ларіонова Вікторія . Степан Михайлович Возняк: учений і людина-любомудр	6

ТЕОРЕТИЧНІ СТАТТІ

Петрушенко Віктор (Львов). Путь (дорога) как аббревиатура человеческого удела (Размышления в некоторой переключке с историей философии)	9
Суходуб Татьяна (Київ). Что значит быть философом в современном мире?.....	20
Лимонченко Вера (Дрогобыч). История философии как познавательный проект	32
Гусева Нина (Усть-Каменогорск). История философии и смысл ее современной реконструкции	51
Возняк Владимир (Дрогобыч). Чему может научить история философии?	57
Соловьёв Олег (Новосибирск). Дискурсивные практики как способ интерпретации историко-философских знаний	69
Даренський Віталій (Луганськ). „Західний” та „східний” типи філософського пізнання	77
Малахов Віктор (Київ). Рассуждение о доброте.....	83
Арсланов Віктор (Москва). Учение Платона о мимезисе.....	88
Лобастов Геннадий (Москва). К диалектическим началам философии Аристотеля	104
Будз Галина (Івано-Франківськ). Аксиоматичність істини у давньогрецькій філософії	121
Пхиденко Станіслав (Луцьк). Логічна інтерпретація категорій «Ньяя-сутри»	123
Фоменко Людмила (Дрогобич). Феномен лікаря у середньовічній філософії	146
Мареева Елена (Москва). Д. Локк: реплика в споре о нематериальности души	154
Савчин Галина (Дрогобыч). Нравственные идеалы искусства в философии И. Канта	169
Возняк Сергій (Луцьк). Змістовність форми культуротворення у філософії Ф. В. Шеллінга	175
Лисий Василь (Львів). «Перехід» як закон пізнання та діяльності: историко-філософський вимір	185
Хамидов Александр (Алматы). Абсолютная идея и	

самовозрастающая стоимость: «Наука логики» в свете «Капитала»... ..	199
Шаповал Володимир (Харків). Проблема свободы у німецькому класичному ідеалізмі	220
Облова Людмила (Київ). Особливість досвіду метафізики у ХХ столітті	228
Окороків Віктор (Днепропетровск). М. Хайдеггер у истоках человеческого мышления (путь творчества).....	235
Возняк Степан В. (Івано-Франковск). Мартин Хайдеггер о взаимосвязи мышления и памяти	250
Гусев Дмитрий (Орёл). Идеи активно-творческой эсхатологии в истории западноевропейской философии ХХ века: о. Пьер Тейяр де Шарден	262
Герасимова Елена (Нежин). Феноменология зазеркалья (Ещё несколько слов о взаимоотношении «палача» и «жертвы»).....	269
Федорів Любомир (Львів). Франц Brentano та Казімеж Твардовський: особистісті та ідейні взаємини	285
Лобастов Юлий (Москва). Постмодернизм и свобода	289
Аляєв Геннадій (Полтава). Українська і російська філософії: чинники єднання чи розходження	296
Громов Михаил (Москва). Николай Бердяев: «очистительный огонь философии»	302
Шелковая Наталья (Харьков). Эротология Н. Бердяева и М. Эпштейна	318
Мазурик Марія (Львів). Проблема свободы у філософії В. Соловйова та М. Бердяєва	331
Бичков'як Олена (Дрогобич). За гранню прекрасного: естетичні погляди В. Соловйова	341
Возняк Ореста (Івано-Франківськ). Поняття «особистість» у творчості Володимира Лосського	349
Панков Георгий (Харьков). Концепция лично-духовного христианства М.М. Тареева	354
Рымарович Виктор (Курс). Социально-экологические идеи Л.Н. Толстого	364
Скотна Надежда, Ткаченко Александр (Дрогобыч). П.А. Флоренский о памяти, семье и вечности.....	370
Мовчан Віра (Дрогобич). Самопізнання як моральна цінність	373
Сичевсько-Возняк Олена (Луцьк). «Паморок свободи» (до питання про співвідношення свободи та знання у релігійно-екзистенційній етиці)	383
Буцяк Ірина (Дрогобич). Зміст концепції «глибинного спілкування» Г.С. Батищева.....	390
Величко Олена (Київ). Шляхи та віхи розвитку російської іконології.....	399
Мареев Сергей (Москва). От какого наследства надо отказаться. Миф о «серебряном веке» русской культуры	405

Мороз Вікторія, Рymarович Светлана (Курск). Концепція целостного миропонимання В.В. Налімова	418
Гуцуляк Олег (Івано-Франківськ). Изначальный архетип Украины и России	423
Гнатюк Ярослав (Івано-Франківськ). Українська філософія на шляхах концептуалізації	429
Макарова Алла (Івано-Франківськ). Гуманізм української філософії як реформаторська ознака історичного часу	443
Будз Володимир (Івано-Франківськ). Аксиологічні аспекти розвитку українського суспільства у контексті європейської інтеграції у соціально-філософських поглядах Михайла Грушевського	446
Біленко Тетяна (Дрогобич). Митрополит Андрей Шептицький та Іван Франко: міркування про «квестію соціальну»	449
Кашуба Марія (Львів). Проблема рідної мови у трактуванні Олександра Потебні	458
Малецька Ольга (Івано-Франківськ). Білі плями в історії української філософії: філософія мови Олександра Потебні	466
Голяннич Михайло (Івано-Франківськ). Суспільні ідеали Івана Франка в інтерпретації історика української філософії С.М. Возняка	472
Галик Володимир (Дрогобич). Василь Ратальський – організатор відчиту поеми “Мойсей” Івана Франка у Дрогобичі (за матеріалами двостороннього листування)	477
Галик Володимир (Дрогобич). Ватрослав Ягич – науковий керівник докторату Івана Франка (за листами від і до Івана Франка)	480
Княк Святослав (Івано-Франківськ). Патріарх Йосиф Сліпий і українська філософія	486
Гоян Ігор, Коваль Ігор (Івано-Франківськ). Образ Князя-філософа в Галицько-Волинському літописанні XII – XIII століть	489
Остапчук Галина (Київ). Європейські ідейні тенденції націотворення в київських романтичних концептах II пол. XIX ст. (М. Максимович, М. Костомаров, П. Куліш)	499
Закович Микола (Київ). Сучасна наука в призмі християнського світогляду	508
Дойчик Максим (Івано-Франківськ). Гідність людини як цінність буття суспільства	513
Есипова Надежда (Орёл). Экзистенциальная философия как основа психотерапевтической и педагогической практики	514
Лазуткин Владимир (Москва). Образование как принцип политики	520
Суханов Валерий (Москва). История философии и педагогика	524
Мацап'як Ольга (Івано-Франківськ). Метафізика любові у філософії Артура Шопенгауера	538

Белінська Тетяна (Івано-Франківськ). Проблема життя і смерті у біоетиці	540
Кучера Ірина (Івано-Франківськ). Зовнішня трудова міграція населення України та її соціальні наслідки	542

ВІТАЛЬНІ СЛОВА

Кашуба Марія (Львів). Вітальне слово ювілярові	551
Галик Володимир (Дрогобич). Степан Михайлович Возняк на ниві франкознавчої науки (франкознавцеві від франкознавця)	552
Княк Святослав (Івано-Франківськ). Ювілейне вітання професору С.М. Возняка	555
Облова Людмила (Київ). Моему учителю	556
Фіглевський Мечислав (Івано-Франківськ). Судилося їм статися філософами	557
Возняк Володимир (Дрогобич). Вітальне слово від старшого сина, або – про педагогіку від Степана Михайловича	558
Возняк Сергій (Луцьк). Батькові – від молодшого сина	561
Возняк Степан В., Возняк Ореста (Івано-Франківськ). Щоденна магія любові	563
Яремак Анастасія (Івано-Франківськ). Орієнтир філософського факультету	565
Андрусів Любомир (Івано-Франківськ). Учителю	566
Кіданчук (Галань) Наталія (Івано-Франківськ). Життя на канві Істини, Добра і Любові	568
Макарова Алла (Івано-Франківськ). Вдячне слово до вчителя	569
Радченко Ольга (Івано-Франківськ). Вітання	572
Татарин Ярослав (Івано-Франківськ). Хресний батько філософії	572
Гайналь Тетяна, Даниляк Ростислав (Івано-Франківськ). Вітання	573
Сініцина Алла (Івано-Франківськ). Вітання	574
ПРО САМОГО СЕБЕ	575
ПОКАЖЧИК ОСНОВНИХ ПУБЛІКАЦІЙ	578
Наші автори	586

Науково-бібліографічне видання

**Історія філософії як школа думки.
Збірник на пошану професора
Степана Михайловича Возняка
(до 85-річчя з дня народження)**

Серія
«Вчені Прикарпатського національного університету»

Науковий редактор серії
Олег Борисович Гуцуляк

Комп'ютерний набір О.Б. Гуцуляк

Здано до складання 15. 12 2013 р. Підписано до друку 25. 12. 2013 р.

Папір офсетний. Гарнітура Times. Наклад 130 прим.

Ум. друк. арк. 35,7. Зам. 104.

Видавець ДВНЗ "Прикарпатський національний університет імені Василя
Стефаніка" 76025 м. Івано-Франківськ, вул. С. Бандери, 1, тел.: 71-56-22
E-mail: vdvcsit@pu.if.ua. Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 2718 від
12.12. 2006 р.