

ИДЕИ

**БРОЙ 5 (15)
ГОДИНА V
2013
ДЕКЕМВРИ**

ISSN 1313-9703

**© ЦЕНТЪР ЗА РАЗВИТИЕ НА ЛИЧНОСТТА ИЩМАНЦУС, БЪЛГАРИЯ
ИНСТИТУТ ЗА ФИЛОСОФИЯ „Г.С. СКОВОРОДА” КЪМ
НАЦИОНАЛНАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ НА УКРАИНА**

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧНО ПРИЛОЖЕНИЕ

ИДЕИ
ФИЛОСОФСКО СПИСАНИЕ
КНИЖКА 5 (15), ДЕКЕМВРИ , ГОДИНА V, 2013

УТВЕРЖДЕНО К ПЕЧАТИ УЧЕНЫМ СОВЕТОМ ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ ИМ. Г.С. СКОВОРОДЫ НАЦИОНАЛЬНОЙ АКАДЕМИИ НАУК УКРАИНЫ (ПРОТОКОЛ № 9 ОТ 10 ДЕКАБРЯ 2013 Г.)

РЕЦЕНЗЕНТЫ:

- | | |
|----------------------|--|
| Н.Н.Киселев | доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института философии им. Г.С. Сковороды НАН Украины |
| П.А.Кравченко | доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Полтавского национального педагогического университета имени В.Г.Короленко |
| Н.Г.Мозговая | доктор философских наук, профессор, профессор кафедры культурологии Национального педагогического университета им. М.П.Драгоманова |

ИДЕИ: международное научно-теоретическое приложение

Основано в 2013 г. Издатель:

- Центр развития личности «HUMANUS», Пловдив, Болгария
- Институт философии имени Г.С.Сковороды Национальной академии наук Украины
Киев, Украина

ИДЕИ: международно многоезично научно-теоретично приложение

Основано през 2013. Издател:

- Център за развитие на личността HUMANUS, Пловдив, България
- Институт по философия към Националната академия на науките на Украйна
Киев, Украйна

IDEAS: international multilingual scientific application

Founded in 2013. Published by:

- Personality Development Center «HUMANUS»
Plovdiv, Bulgaria
- Skovoroda Institute of Philosophy at the National Academy of Sciences of Ukraine
Kyiv, Ukraine

МЕЖДУНАРОДНО МНОГОЕЗИЧНО НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧНО ПРИЛОЖЕНИЕ

МЕЖДУНАРОДНОЕ МНОГОЯЗЫЧНОЕ НАУЧНО- ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ ПРИЛОЖЕНИЕ

INTERNATIONAL MULTILINGUAL THEORETICAL SCIENTIFIC APPLICATION

Редакционен адрес: Център за развитие на личността «HUMANUS», Пловдив, България, тел. +359878269488, angeligdb@abv.bg

Институт по философия към Националната академия на науките на Украйна. Катедра по история на външната философия (01001, Киев, Украйна, жк. Tryokhsvyatitelskaya, 4/327). Тел.: +38(044)278-31-70, факс +38(044)278-63-66. E-mail: 1) angeligdb@abv.bg; 2) if-ukr@i.kiev.ua. Web-site: 1) <http://aig-humanus.blogspot.com>; 2) <http://grancharov.blogspot.com>; 3) <http://www.filosof.com.ua> **ISSN 1313-9703**

Адрес редакции: Центр развития личности «HUMANUS» Пловдив, Болгария, тел. +359878269488, angeligdb@abv.bg

Институт философии имени Г.С.Сковороды Национальной академии наук Украины. Отдел истории зарубежной философии (01001, г. Киев, Украина, ул. Трёхсвятительская, 4/327). Тел.: +38(044)278-31-70, факс +38(044)278-63-66. E-mail: 1) angeligdb@abv.bg; 2) if-ukr@i.kiev.ua. Web-site: 1) <http://aig-humanus.blogspot.com>; 2) <http://grancharov.blogspot.com>; 3) <http://www.filosof.com.ua>. **ISSN 1313-9703**

Editorial Office Address: Personality Development Center «HUMANUS» Plovdiv, Bulgaria, tel. +359878269488, angeligdb@abv.bg

Skovoroda Institute of Philosophy at the National Academy of Sciences of Ukraine. Department of History of Foreign Philosophy (4, Tryokhsvyatitelska str., Kyiv 01001, Ukraine) tel.: +38(044)278-31-70, fax: +38(044)278-63-66. E-mail: 1) angeligdb@abv.bg; 2) if-ukr@i.kiev.ua. Web-site: 1) <http://aig-humanus.blogspot.com>; 2) <http://grancharov.blogspot.com>; 3) <http://www.filosof.com.ua>. **ISSN 1313-9703**

РЕДАКЦИОНЕН СЪВЕТ

Ангел Грънчаров,

главен редактор, преподавател по философия, Директор на Центъра за развитие на личността «HUMANUS»

Мирена Атанасова,

Доц., доктор, Софийски Университет „Свети Климент Охридски“, Солунски Университет „Македония“, Департамент „Балкански, славянски и източни изследвания“
(България)

Ирина Василиевна Василиева,

доктор на философските науки, доцент, завеждаща катедрата по философия и социология на Киевския национален медицински университет „О. Богомолков“

Николай Николаевич Киселев,

доктор на философските науки, професор, водещ научен сътрудник на Института по философия „Г. С. Сковорода“, НАН на Украйна

Анатолий Николаевич Колодний,

доктор на философските науки, професор, Заслужил деец на науката и техниката на Украйна, заместник на директора, ръководител на отделението по религиоведение на Института по философия „Г. С. Сковорода“ към НАН на Украйна, президент на асоциацията по религиоведчески изследвания на Украйна

Петр Анатолиевич Кравченко,

доктор на философските науки, професор, завеждащ катедрата по философия, декан на историческия факултет на Полтавския национален педагогически университет „В. Г. Короленко“

Милан Луптак,

PhD, старши преподавател в катедрата по политология на Висшата школа по икономика, Прага (Чешка Република)

Виталий Василиевич Лях,

доктор на философските науки, професор, завеждащ отдела по история на задграничната философия на Института по философия „Г. С. Сковорода“ НАН Украйна

Киня Масугата,

професор и вице-президент на Микогава Форт Райт института (международния филиал-кампус на университета Микогава за жени в САЩ), почетен професор на Педагогическия Университет в Осака, президент на киркегоровото общество на Япония, (Япония)

Митко Момов,

доц. доктор Велико-Търновски Университет „Св. Кирил и Методий“, Философски факултет, кат. „История на философията“ (България)

Стефан Пенев,

доктор на философските науки, ст.н.с. Институт за изследване на обществата и знанието, Българска академия на науките (България)

Константин Юриевич Райда,

доктор на философските науки, професор, водещ научен сътрудник на отдела по история на задграничната философия на Института по философия „Г.С. Сковорода“ към НАН на Украйна

Людмила Василичевна Сторижко,

доктор на философските науки, професор, кат. Философия на Националния технически университет на Украйна «КПИ»

Джон Стюарт,

старши научен сътрудник на Центъра за изследване на С. Киркегор, теологически факултет на университета в Копенхаген (Дания)

Людмила Александровна Филипович,

доктор на философските науки, професор, завеждаща отдела по история на религиите и практическото религиоведение към Института по философия „Г. С. Сковорода“ към НАН на Украйна

Виталий Владимирович Шевченко,

доктор на философските науки, професор, водещ научен сътрудник на отделението по религиоведение на Института по философия „Г.С. Сковорода“, НАН на Украйна

Петр Лаврентеевич Яроцкий,

доктор на философските науки, професор, водещ научен сътрудник на отделението по религиоведение на Института по философия „Г. С. Сковорода“, НАН на Украйна

Сергей Леонидович Шевченко,

доктор, изпълнителен секретар на редколегията

EDITORIAL STAFF

Angel Grancharov,

editor in chief, Professor of Philosophy, Director of the Center for Personality Development «HUMANUS»

Mirena Atanasova,

PhD, Associate Professor, Department of Balkan, Slavic and Oriental Studies at Sofia University St. Kliment Ohridski (Bulgaria)

Irina Vasilyeva,

Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy and Sociology of the Kiev National Medical University. O. Bogomolova (Ukraine)

Nikolai Kiselev,

Doctor of Philosophical Sciences, Professor, leading research fellow of Skovoroda Institute of Philosophy at the National Academy of Sciences of Ukraine (Ukraine)

Anatolii Kolodny,

Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Honored Worker of Science of Ukraine, Deputy Director, Head of Department of Religious Studies of Skovoroda Institute of Philosophy at the National Academy of Sciences of Ukraine, President of the Ukrainian Association of Religious Studies scholars (Ukraine)

Petro Kravchenko,

Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Philosophy Department, Dean of the History Faculty of the Poltava Korolenko National Pedagogical University (**Ukraine**)

Milan Luptak,

PhD, Senior lecturer in political science at the Higher School of Economics, Prague, (**Czech Republic**)

Vitalii Liakh,

Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of Department of History of Foreign Philosophy, Skovoroda Institute of Philosophy at the National Academy of Sciences of Ukraine (**Ukraine**)

Kinya Masugata,

Professor, Executive Vice-President of Mukogawa Fort Wright Institute (Mukogawa Women's University), Emeritus at Osaka University of Education, President of the Kierkegaard Society of Japan (**Japan**)

Mitko Momov,

PhD., Associate Professor, Department of History of Philosophy Philosophy Faculty of Veliko Turnovo, University of St. Cyril and Methodius (**Bulgaria**)

Stefan Penov,

Doctor of Philosophical Sciences, Senior Research Fellow, Institute for Research and Knowledge Society, Bulgarian Academy of Sciences (**Bulgaria**)

Constantine Raida,

Doctor of Philosophical Sciences, Professor, leading research fellow of Department of History of Foreign Philosophy, Skovoroda Institute of Philosophy at the National Academy of Sciences of Ukraine (**Ukraine**)

Lyudmila Storizhko,

Doctor on philosophical sciences, professor, cat. Philosophy of the National Technical University of Ukraine "KPI", (**Ukraine**)

Jon Stewart,

Associate Research Professor Søren Kierkegaard Research Centre, Faculty of Theology, University of Copenhagen (**Denmark**)

Liudmyla Fylypovych,

Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of Department of History of Religion and Practical Religious Studies, Skovoroda Institute of Philosophy at the National Academy of Sciences of Ukraine (**Ukraine**)

Vitalii Shevchenko,

Doctor of Philosophical Sciences, Professor, leading research fellow of Department of Religious Studies, Skovoroda Institute of Philosophy at the National Academy of Sciences of Ukraine (**Ukraine**)

Petro Yarotskiy,

Doctor of Philosophical Sciences, Professor, leading research fellow of Department of Religious Studies, Skovoroda Institute of Philosophy at the National Academy of Sciences of Ukraine (**Ukraine**)

Serhii Shevchenko Ph.D., executive secretary of the editorial board, (**Ukraine**)

СЪДЪРЖАНИЕ:

ЛОГИКА И МЕТОДОЛОГИЯ НА НАУЧНОТО ПОЗНАНИЕ

Г.Челпанов: Логико-гносеологически анализ на понятието «число».....11
Ирина Владимировна Березинец

СОЦИАЛНА ФИЛОСОФИЯ

Използване на Уеб 2.0 в конструирането на изкуствения интелект.....18
Ксения Сергеевна Пивоварская

Имитации на постсъветския мегаполис: симулакъри и хиперреалност.....25
Марина Петровна Препотенская

Концепцията на икономическия национализъм: теоретико-методологически аспект.....35
Татяна Петровна Глушко

Социално-философски анализ на причините за пасивността на украинците в контекста на формиране на икономическата етика.....42
Сергей Анатольевич Ефименко

Корпоративната национална култура като предмет на социално-философския анализ.....50
Ирина Григорьевна Остапенко

Проблемното поле и особеностите на функциониране на икономическата сфера на битието на човека.....57
Оксана Борисовна Петинава

ИСТОРИЯ НА ФИЛОСОФИЯТА

Съотношението между етика и политика в разбирането на Иван Мирчук.....65
Анна Петровна Шендрик

Ризоматико-номадическият аспект на концептуалната мрежа на Ж.Делюз.....72
Екатерина Сергеевна Гончаренко

ИЗТОЧНА ФИЛОСОФИЯ

Философията на пустотата в «Малката сутра за пустотата».....81
Анастасия Юрьевна Стрелкова

Специфика на будистката метемпсихоза.....	91
<i>Алесиян Пацев</i>	
Връщане към темата за традициите. Из „За изреченията и думите“ на Бхартрихари.....	99
<i>Мирена Атанасова</i>	
Превод и интерпретация от Д. Овсянко-Куликовский на химна от Ригведа Х.129.....	106
<i>Юрий Завгородний</i>	
Абхидхармакоша, Раздел 3 Лока – Нирдеша, карика 14-16. Васубандху....	115
<i>Митко Момов</i>	

ФИЛОСОФИЯ НА РЕЛИГИЯТА

Образуване на богословско-философската концепция на личността в контекста на съвременната православна антропология.....	120
<i>Тарас Викторевич Костенко</i>	

КЪМ 200 ГОДИШНИЯ ЮБИЛЕЙ ОТ РАЖДЕНИЕТО НА С. КИРКЕГОР

Модификации на етико-сотериологическата проблематика в религиозния и атеистическия екзистенциализъм (Киркегор – Камю, Сартр)	130
<i>Александр Евгеньевич Бродецкий</i>	
Религиозният опит като условие за екзистенциалната трансформация във философията на С. Киркегор.....	138
<i>Оксана Васильевна Онищук</i>	
Парадоксалността на греха в концепцията на С. Киркегор.....	144
<i>Виталий Юрьевич Даренский</i>	
Генеалогия на диалога на М. Хайдегер със С. Киркегор: Между доксографията и историографията.....	151
<i>Андрей Алексеевич Карпенко</i>	
Киркегоровата абсурдност на съществуването и Танабе Хадзиме.....	157
<i>Баба Томомиши</i>	
Някои аспекти от наследството на С.Киркегор в контекста на формирането на теологическия екзистенциализъм.....	162
<i>Сергей Владимирович Таранов</i>	

РЕЦЕНЗИИ

Рецензия на книгата на М.Луптак и В.Пророк «Политическите идеологии и теории. От древните времена до 1848 г.»	170
<i>Константин Райда</i>	

ПРАВИЛА ЗА ОФОРМЯНЕ НА СТАТИИТЕ в международното научно издание на ИДЕИ: философско списание.....	174
---	-----

СОДЕРЖАНИЕ

CONTENT

ЛОГИКА И МЕТОДОЛОГИЯ НА НАУЧНОТО ПОЗНАНИЕ

LOGIC AND METHODOLOGY OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE

Г.ЧЕЛПАНОВ: ЛОГИКО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПОНЯТИЯ «ЧИСЛА»

И. В. Березинец

аспирантка кафедры философии Национального педагогического университета имени М. П. Драгоманова, Украина

irina_berezinets@ukr.net

Анотация

Ирина Владимировна Березинец. Г.Челпанов: Логико-гносеологически анализ на понятието «число». В статията са разгледани проблемите на произхода на основните философски понятия и категории на примера на понятието „число“ в разбирането на Г.Челпанов. На основата на сравнителния анализ на миросгледните възгледи по проблема за априористичното и емпирическо учения е направен опит за реконструкция на теоретичното обосноваване от учения на априорното понятие за „число“. Направеният извод дава възможност да говорим за частично разделяне от учения на възгледите на неокантианството.

Ключови думи: априоризъм, понятие „число“, рефлексия, сетивен опит, емпиризм

Abstract

Irina Berezinets. G.Chelpanov: logical-gnosiological approach in consideration of "number". The article considers the problem of the origin of the basic philosophical concepts and categories for example the concept of "number" in terms of G. Chelpanov. Based on a comparative analysis of philosophical views on this problem à priori and empirical exercises attempted reconstruction of a priori theoretical justification scientists start the concept of "number". This conclusion makes it possible to speak of a partial accessories philosophical views scientist to neo-Kantianism.

Keywords: a priori, the concept of "number", reflection, sensual experience, empiricism

Анотація

Ірина Володимирівна Березінець. Логіко-гносеологічний аналіз поняття «числа». У статті, розглянуті проблеми походження основних філософських понять та категорій на прикладі поняття «числа», з точки зору Г.Челпанова. На підставі порівняльного аналізу світоглядних поглядів на проблему априорістичного та емпіричного вчень, зроблена спроба реконструкції теоретичного обґрунтування вченим априорного начала поняття числа. Даний висновок дає можливість говорити проте, що вчений частково поділяє ідеї неокантианства.

Ключові слова: априоризм, емпіризм, поняття «числа», рефлексія, чуттєвий досвід

Актуальность. Георгий Иванович Челпанов – это яркий представитель идеалистического направления философской мысли, психолог, учредитель первого на территории

Восточной Европы Психологического института в Москве, ставшего центром психологической науки и просвещения, талантливый педагог. Как представитель университетской философии, он был одним из тех, кто не только воспринял кантовский критицизм, но стал его приверженцем и защитником. До сих пор нет однозначного мнения по поводу правомерности причисления ученого к неокантианству [1, 343]. Его научные изыскания, связанные с разработкой проблем познания, которые должны были, по его мнению, определить отношение «существующее между «бытием» и «мышлением», между субъектом и объектом». [10, 147].

Степень разработки и постановка задачи. Отметим, что основное внимание исследователей направлено на изучение работ, связанных с психолого-педагогической деятельностью ученого. Проработке этой тематики посвятили свои работы представители как российской науки: С. Богданчиков [2], Л. Ждан, Т. [5] и др., так и украинской: В. Роменец, И. Маноха, А. Бреусенко [8]. Но для нашего исследования важными являются те работы, которые не только иллюстрируют философские взгляды Г. Челпанова, но и позволяют выявить то новое, что внес ученый в теорию философской науки конца XIX – начала XX в.

В Украине, одной из первых, кто обратился к изучению гносеологических идей Г. Челпанова в рамках Киевской философской школы, была В. Плужник [7]. Именно она затронула тему интерпретации ученым понятий пространства и времени в традиции неокантианства. Гносеологическая составляющая творчества ученого рассматривалась в рамках исследования философских интенций у С. Чайки [9]. Общие философские мировоззренческие взгляды мыслителя презентовали в своих работах российские исследователи Е. Верховцева [3] и И. Гладкова [4].

Полученные результаты исследований определили необходимость анализа более конкретных направлений в творчестве ученого. Полем нашего интереса является деятельность мыслителя, связанная с логико-гносеологической проблематикой.

Г. Челпанов высоко ценил логику, поскольку, по его мнению, правильное мышление, которое она формирует, указывает путь к достижению истинного знания – цели человеческого познания. В связи с этим, **задачей** нашей статьи является реконструкция теоретического обоснования Г. Челпановым априорного начала понятия «числа».

Основное содержание. Ученый считал, что основную роль для распространения логики, играет силлогистика. В Предисловии к своему «Учебнику Логики» (1897) он писал, что силлогистика «является чрезвычайно важной для умственного развития», и ее образовательное значение «основывается на том, что учащийся, знакомясь с разнообразными формами дедуктивного умозаключения, научается более умело обращаться с собственной мыслью» [12, VII]. Давая определение логики, философ акцентировал внимание на том, что это наука, прежде всего, о законах правильного мышления или наука о законах, которым подчиняется правильное мышление. Законы логики не только обеспечивают правильность мышления, но в тоже время, определяют нормы, которым оно должно подчиняться. Такое определение, по мнению ученого, не даёт права говорить о логике как о средстве «открытия» истины, поскольку ею такая цель не ставится. Но дает возможность говорить о том, что основной целью данной науки является «доказательство уже открытых истин» [12, 1 - 4].

Одними из важных и интересных, по своей сути, «открытых истин», требующих доказательств, являются истины, связанные с теорией познания. На чем основывается процесс познания: на чувственном опыте или на априорных познаниях? Поиски ответов на эти вопросы занимали внимание Г. Челпанова. В качестве примера, который легко, как он считает, доказывает существование и значение априорных элементов познания, предлагается рассмотрение понятие «числа». За основу берется целое, положительное

число, производными от которого являются все остальные числа. Как сторонник априоризма, Г. Челпанов считал, это понятие априорного происхождения. Но существовал и другой, противоположный ему, эмпирический подход. Представители последнего считали, что в основе нашего познания лежит чувственный опыт и наше познание является копией всего существующего во внешнем мире. Такое толкование познания распространялось и на представление числа. Как писал один из ярких представителей эмпиризма Дж. Милль: «факт, утверждаемый в определении числа, есть факт физический. Каждое из чисел – два, три, четыре и т.д. – означает физические явления и соотнажает физическое свойство этих явлений» [6, 135]. Этот подход, определял число как свойство предметов, наряду с другими его свойствами. Так же, число обуславливало определенный способ формирования множества и подмножества. Ученый писал: «что же соотначается самим названием числа? Конечно, какое-либо свойство, принадлежащее скоплению вещей, которому мы даем это название, и свойством этим бывает характерный способ, которым скопление составляется из частей и может быть на них разбито» [6, 136]. По мнению автора, не существовало чисел без вещей, так как они всегда являлись определенной частью чего-то, и принадлежали чему-то. То есть, понятие «отвлеченного числа» отсутствовало. Дж. Милль признавал, что числовые законы, обладая свойством общности и отвлеченности не так от внешних факторов, как от «воображения себе предметов видимых и осязаемых», впоследствии столкнулись с довольно трудным процессом абстракции, которая обеспечивала понимание этих законов как физических истин, полученных в результате наблюдения [6, 142].

Комментируя взгляд эмпиристов на число, Г. Челпанов приходит к выводу, что оно представляется ими, как результат процесса абстракции от чувственных впечатлений. Такое понимание абстракции полностью соответствует идее этого учения о познании как копии внешней реальности. Совершенно иначе понимают процесс познания априористы. Они защищают идею активности сознания при познании внешнего мира. Это дает возможность иначе определять само понятие. Философ обращает внимание на то, что в силу психологических особенностей формирования человеческого индивида, понятия формируются на основе отдельных представлений, из которых, благодаря процессу абстракции вычлняются общие признаки и отбрасываются различающиеся. В такой трактовке процесса абстракции есть важное понимание того, что «есть ряд представлений, который дал начало этому понятию, и что всего важнее, это то, что его содержание заимствуется из содержания отдельных представлений» [11, 534]. Эти два мнения об абстракции ярко демонстрируют существенную разницу между пониманием ее эмпиристами и априористами.

Для того, что бы еще раз показать различия, существующие между обыкновенными эмпирическими понятиями и понятием «числа», Г. Челпанов провел сравнительный анализ между арифметикой и естествознанием. Выяснилось, что положения естествознания носят избирательный характер и зависят от сферы применения, а положения арифметики – универсальны. Они используются как в отношении к материальному, так и к духовному. Если, арифметические понятия обладают аподиктичностью, то положения естествознания относительно верны, имея достаточно приблизительный характер, поскольку сводятся к показателям чувственного опыта. Отличаются эти научные сферы и источником очевидности. Это связано с тем, что в естествознании все то, что доказывается, должно быть сведено к очевидности чувственного опыта, тогда как для очевидности арифметических положений характерно отсутствие чувственного характера [11, 535 – 536]. Сравнительный анализ дал повод априористам говорить о том, что понятие «числа» отличается от понятий естествознания своим особым источником происхождения. В чем же состоит особенность источника происхождения понятия «числа» !?

В отношении математики и математических истин Дж. Милль высказывал мнение, что предпосылки истин математической науки «несмотря на кажущуюся справедливость противного, результаты наблюдения и опыта: основаны на свидетельстве внешних чувств» [6, 134]. Эта мысль подчеркивает опытный характер и зависимость от воспринимаемого нашими органами чувств математики, и всех наук, занимающихся изучением физических явлений. Следовательно, число, соответствуя этим условиям, должно присутствовать в предметах и может быть получено из чувственного опыта. Эта позиция подчеркивает всеобщую принадлежность числа к физическим объектам, отрицая отвлеченный характер, являющийся одним из главных его условий. Признавая эмпирическое происхождение арифметики – необходимо признать ее гипотетический характер, который характерен и для других эмпирических наук. А этот факт ставит под сомнение ее достоверность.

В поисках особого источника понятия «числа», снова обратимся к теории Дж. Милля. Исследуя физическую составляющую числа, он говорил о численном количестве вещей, что имеется «то, что делает их парами или дюжинами» и это «то... есть нечто физическое, так как нельзя отрицать, что два яблока могут быть физически отличными от трех яблок..., что они суть отличное видимое и весомое явление» [6, 135]. При этом мыслитель не мог пояснить, в чем же заключается само это различие. Для него был важен сам факт возможности познания существующего различия внешними чувствами.

Но выявить, в чем проявляется данное различие физически – принципиальная задача, которая способствует определению начала понятия «числа». Решая ее, Г. Челпанов обращает внимание на то, что с вещами, в равной степени, можно соотнести как физические условия, так и не физические. К первым, ученый относит пространственную и временную раздельность, которые не связаны между собой общей причиной числового восприятия. А это значит, что они не придают вещам числовые свойства. О нефизических условиях речь идет тогда, когда нематериальным вещам приписываются числовые свойства. В качестве примера философ рассматривает понятия «три мысли», «два отношения», «семь грехов» и т.д. [11, 544]. В этом случае возникает вопрос, какими физическими свойствами обладают данные понятия, что к ним можно применить число? Известно, что в этих понятиях отсутствует физическая составная, и если придерживаться теории Дж. Милля, то к ним нельзя было бы применить число.

В то же время, нельзя выпускать из виду мнение эмпиристов о числе как о результате наблюдения и опыта, которые ограничивают круг применения числа, и таким образом, лишают его обобщения. Г. Челпанов, комментируя это мнение, пишет: «Мы не сочли бы себя вправе применять ко всем предметам, и при том с аподиктической достоверностью, то, что мы подметили на одной или нескольких группах предметов» [11, 545].

В поисках источника понятия «числа», философ подходит к анализу чувственной основы в его восприятии с другой стороны. Он в рамках логики высказываний рассматривает суждения об одной и той же вещи, которой приписывает два разных числовых предиката. Это дает возможность подойти к пониманию того, что эта вещь, имея различные свойства, оказывает одно и то же физическое воздействие: «одна куча» и «десять ядер» [11, 547]. Итак, вещь произвела одинаковое физическое впечатление, хотя представляла кажущееся различие в числовых свойствах. Этот факт совершенно не вписывается в теорию Дж. Милля, поскольку восприятие человека в полной мере зависит от физических качеств воспринимаемых предметов, явлений. Очевидно, эта закономерность не распространяется на восприятие чисел.

Г. Челпанов пояснил этот факт таким образом, что, наделяя одну вещь в одно и то же время разными предикатами, человек один раз обращает внимание на одну ее сторону, а другой раз – на другую. При этом главенствующую роль играет не физическое свойство, а избирательность внимания. «Вот это – то изменение внимания..., и есть источник происхождения понятия числа» – писал ученый [11, 548]. Внимание, играя решающую роль, указывает на тесную связь процесса возникновения понятия «числа» с особенностями сознания человека. Эта мысль была почерпнута Г. Челпановым у А. Бэна (1818 – 1903) – последователя Дж. Милля. А. Бэн высказал не характерное для этого учения мнение касательно понятия «числа». В его «Логике» внимание Г. Челпанова привлекли такие выражения как «прерывистые ощущения», «переходы сознания», «перерывы сознания, которые живо отличаются друг от друга» [11, 548 – 549]. Раскрывая их смысл, философ пришел к выводу, что процесс восприятия самого предмета сопровождается остановкой сознания на нем. Введя термин «остановка», Г. Челпанов обозначил, что «сознание констатирует свою остановку на восприятии того или другого впечатления, что оно действует, чтобы в следующее мгновение прекратить эту работу» [11, 549]. Таким образом, источниками понятия «числа» являются не только физические впечатления о предмете, но и число собственных остановок сознания. А значит, когда речь идет о числовом свойстве предмета, то кроме самого предмета существует еще и «остановка» сознания, соответствующая его количеству. Следовательно, определение количественного состава вещей осуществляется благодаря наблюдению сознания за своими процессами, в результате которых происходит сравнение и констатация его остановок. Серьезную помощь в протекании этого процесса оказывает память, которая удерживает ряды таких остановок и подмечает их качественное отличие между собой. Выделение в различных по своей природе остановках общей черты, приводит сознание к более детальному различению, приобретающему количественный характер. Так осуществляется переход от качественного отличия к количественному отличию или непосредственно к подсчитыванию.

До сих пор речь шла о самом процессе подсчета, когда числовые свойства были непосредственно связаны с конкретными предметами или вещами. Но необходимо обратить внимание на понятие «отвлеченного числа». Понятно, что между числовыми свойствами и отвлеченным числом существует разница, поскольку последнее является тем общим, что объединяет все случаи восприятия количества внешних вещей повторением остановок сознания. А значит, речь идет об абстрагировании не от физических свойств внешних объектов, как это представляли представители эмпиризма, а от процессов сознания. Эта мысль подводит нас к важному с точки зрения гносеологии вопросу: что в понятии числа принадлежит субъекту, а что – объекту? В поисках ответа Г. Челпанов предлагает обратиться к рассмотрению содержания понятия «числа». В нем важно выделить, что в него привнесено из внешнего опыта, а что в нем является продуктом деятельности самого ума.

Эмпиризм, как и априоризм, признает тот факт, что образование понятия «числа» является результатом развития. Но пути развития этими учениями видятся совершенно разные. Если в основе эмпирической теории заложена идея опытного, деятельностного образования понятия «числа», то априористы основой этого процесса видят рефлексию. Имея своим источником рефлексию, понятие «числа» приобретает такие характеристики как универсальность по отношению к различным явлениям, предметам, свойствам, психическим явлениям и т. д.; формальный характер, который не зависит от содержательной стороны объекта (материальной или же нематериальной); аподиктичность или бесспорную достоверность, основанную на одинаковости процессов человеческого сознания.

Как уже отмечалось, образование понятия «числа» теснейшим образом связано с сознанием, которое проходит определенные периоды становления. Так, для зачаточного или первоначального сознания характерен период формирования простого качественно-количественного различия. На этом этапе оно различает характерные несовпадения между раздражителями. Этот этап соответствует уровню чувственного восприятия раздражителей и качественному различию между остановками сознания. В нем отсутствуют непосредственные числовые отношения. Когда сознание выделяет не только качественные, но и количественные отличия, появляется возможность увидеть в вещах одновременно как чувственные свойства, так и присвоенные им, числовые. «Это именно та стадия счета, когда числовые свойства неразрывно связаны с конкретными вещами», – писал Г. Челпанов [11, 552]. Вероятно, что эта мысль ученого перекликается с определенными положениями эмпирического учения о числовых свойствах вещей! Видимо, речь идет о том этапе, который соответствует первоначальному сознанию, когда только формируется понятие «числа». По представлению ученого, он связан с небольшими числами, ограниченными возможностью тела. Основываясь на опыте и наблюдении, первоначальное сознание соотносит числа с частями тела, поскольку память еще не в состоянии запомнить большие количества остановок.

Дальнейшее формирование непосредственного понятия «числа» как абстракции формируется на этапе развитого сознания и непосредственно связано с рефлексией, которая порождает априорную идею числа. Признание этой взаимосвязи является очень важным моментом в гносеологическом отношении, поскольку отрицает взгляд на наш ум как на пассивное зеркало, в котором без изменений отражается окружающая нас действительность.

Выводы. Идея по пути развития кантовского априоризма, опираясь на результаты сравнительного анализа мировоззренческих концепций двух ведущих философских учений – априоризма и эмпиризма на предмет определения начала понятия «числа», Г. Челпанов приходит к выводу, что понятие «числа» является априорным элементом познания. Доказательство априорности понятия «числа» дает возможность говорить нам, если не о полноценной принадлежности Г. Челпанова к когорте неокантианцев по всем вопросам гносеологии [1], то о наличии элементов неокантианства в его мировоззренческой и философско-теоретической концепции.

Литература

1. Абрамов А.И. О русском кантианстве и неокантианстве в журнале «Логос» / А.И. Абрамов. Сборник научных трудов по истории русской мысли. - М.: «Круг» , 2005. – 544 с. – С. 343 – 363.
2. Богданчиков С.А. Неизвестный Г.И. Челпанов / С.А. Богданчиков // Вопросы психологии. 1994. - №1. – С.27 – 35.
3. Верховцева Е.В. Г.И. Челпанов как философ и его курс «Введение в философию»: дис. канд. филос. наук: 09.00.03 / Евгения Вадимовна Верховцева. – М., 2000. – 146 с.
4. Гладкова И.В. Философские взгляды Г.И. Челпанова: дис. канд. филос. наук: 09.00.03 / Ирина Витальевна Гладкова. – Екатеринбург, 2001. – 177 с.
5. Ждан Л.Н. Московское психологическое общество / Л.Н. Ждан // Вопросы психологии. – 1995. – № 4. – С.82 – 92.
6. Милль Джон Стюарт. Система логики. Изд. 2 – е. Перевод Ф. Резенера с 5 – го дополненного лондонского издания. - Т. 2. - М. – СПб. : Изд. Книготорговца – типографа М.О. Вольфа. – 1878. - 507 с.

7. Плужнік В.О. Київська школа філософії: гносеологічні пошуки кінця ХІХ – початку ХХ ст.: дис. канд. філософ. наук: 09.00.05 / Вікторія Олександрівна Плужнік. – К., 1998. – 180 с.
8. Роменец В., Маноха, І., Бреусенко А. Г.И.Челпанов: период профессорства в Университете Св. Владимира (г. Киев, 1892 – 1907 гг.). - К.,: «Гнозис», 2000. – 270 с.
9. Чайка С.А. Філософські інтенції творчості Г.І.Челпанова: автореф. дис. на здобуття наукового ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.05 «історія філософії» / С. А. Чайка. – К., 2009. – 17 с.
10. Челпанов Г. И. Мозг и душа: Критика материализма и очерк современных учений о душе. Вступ. ст. В.В.Умрихина. Изд. 8 – е, доп. – М.: Издательство ЛКИ, 2007. - 336 с.
11. Челпанов Г. Об априорных элементах познания (Понятие числа) / Г. Челпанов // Вопросы философии и психологии. - Кн. IV (59). Сентябрь – октябрь. М., 1901. С. -529 – 559.
12. Челпанов Г. Учебник логики (для гимназий и самообразования). Изд. 9 – е. – М.- Петроград: Изд. Т – ва «В.В. Думнов – наслед. Бр. Салаевых». – 1917 г. – VIII, 196 с.: 31 ил. – (Элементарный курс философии; ч. 2. Логика).

© Ирина Владимировна Березинец

СОЦИАЛНА ФИЛОСОФИЯ

SOCIAL PHILOSOPHY

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ВЕБ 2.0 В КОНСТРУИРОВАНИИ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА

К.С. Пивоварская

аспирантка кафедры философии Полтавского национального педагогического университета имени В.Г.Короленко (Украина)

lumpen@meta.ua

Анотация

Ксения Сергеевна Пивоварская. Использование Веб 2.0 в конструировании искусственного интеллекта. В статье рассматриваются некоторые варианты создания искусственного интеллекта, его особенности, пути решения проблемы. Автор основан на утверждении о том, что необходимы условия для разума, а именно наличие информационной базы и механизмы для ее управления. Одним из возможных путей создания искусственного интеллекта является коллаборация в виртуальных социальных сетях (Веб 2.0) как информатория, постоянно пополняемая неограниченным числом пользователей, которые копируют свои знания в сеть и динамично развивающиеся системы для поиска, среди которых первое место занимает Google.

Ключевые слова: Веб 1.0, Веб 2.0, виртуальные социальные сети, искусственный интеллект, Интернет

Abstract

Xenia Pivovarskaya. The use of Web 2.0 in the design of artificial intelligence. This article discusses some of the options for artificial intelligence, its features, how to set reasonable and modern approaches to the problem. The author was based on the assertion that the reason for this you need the information base and a mechanism to manage it. One of the possible ways of creating virtual collaboration sees social networking (Web 2.0) as an informer, constantly replenished unlimited number of users who copy their knowledge in the network, and the fastest growing search engines, among which the lead is Google.

Keywords: Web 1.0, Web 2.0, virtual social networks, artificial intelligence, Internet

Анотація

Ксенія Сергіївна Пивоварська. Використання Веб 2.0 в конструюванні штучного інтелекту. У статті розглядаються деякі варіанти створення штучного інтелекту, його особливості, шляхи визначення розумності та сучасні підходи до проблеми. Автор базувався на твердженні про те, що для розуму необхідними умовами є наявність інформаційної бази та механізми з управління нею. Одним з можливих шляхів створення штучного інтелекту бачиться колаборація віртуальних соціальних мереж (Веб 2.0) як інформаторію, що постійно поповнюється необмеженим числом користувачів, які копіюють свої знання в мережу та пошукові системи, що динамічно розвиваються, серед останніх провідне місце займає Google.

Ключові слова: Веб 1.0 , Веб 2.0, віртуальні соціальні мережі, штучний інтелект, Інтернет

Актуальность и постановка проблемы. Хотя проблема возможного создания искусственного интеллекта волновала человечество на протяжении многих веков, сам термин появился только в 1960-1970-е гг. в связи с прогрессом вычислительных машин и появлением науки кибернетики. В этот период философов главным образом интересовали вопросы, которые прежде всего касались принципиальной возможности создания ИИ. Причем ИИ чаще понимался как некий целостный феномен, в определенном смысле соотносившийся, а то и соперничающий (и даже побеждающий) с человеческим интеллектом. Значительные усилия были потрачены на то, чтобы доказать, что системы ИИ, созданные в то время, не являются полноценными аналогами человеческого интеллекта, они работают не так, как функционирует человеческий мозг. Здесь отметим, прежде всего, работы Д.А. Поспелова, В.Н. Пушкина, А.К. Тихомирова, С. Шалютина, Х.Дрейфуса, Г.Клауса, М.Таубе и др.

Постепенно отношение к этой проблеме менялось. Если раньше суть ее большинством исследователей виделась в том, можно ли создать искусственный аналог человеческого интеллекта, то сегодня она фактически превратилась в конгломерат самых разных проблем и задач, связанных, например, с моделированием психики, интеллекта, распознаванием образов, автоматическим доказательством теорем и т.д. [1, 24]. Тем не менее, эта проблема остаётся актуальной как в связи с техническим прогрессом, так и с социальными, моральными и культурными вопросами. Создание хотя бы подобия искусственного разума таит в себе немало опасностей, и философия может подготовить человека к такого рода потрясению.

В.Е.Карпенко, опираясь на труды Ю.Ю. Петрунина в Новой философской энциклопедии, приводит следующую базовую классификацию аспектов термина «искусственный интеллект»: во-первых, это «научное направление, ставящее своей целью моделирования процессов познания и мышления, использование методов решения задач, которые задействует человек, для повышения производительности вычислительной техники», во-вторых, это «разные приборы, механизмы, программы, которые по тем или иным критериям могут быть названы «интеллектуальными», и наконец, это «совокупность представлений о познании, уме и человеке, которые определяют саму постановку вопроса о моделировании интеллекта»[2].

Целью данной статьи является не просто выяснение возможностей создания искусственного интеллекта или методов его определения, а обозначение нового пути, который может привести к созданию альтернативной его формы. Как будет показано дальше, виртуальные социальные сети (Веб 2.0) могут сыграть в этом основополагающую роль.

Изложение основного материала. Одним из самых известных способов определения искусственного интеллекта является «тест Тьюринга», названный по имени Алана Тьюринга, который его предложил. В своей знаменитой статье «Могут ли машины мыслить?» он так описывает его: «Эта новая форма может быть описана с помощью игры, которую мы назовем «игрой в имитацию». В этой игре участвуют три человека: мужчина (А), женщина (Б) и кто-то, кто задает вопросы (С), которым может быть лицо любого пола. Тот, кто задает вопросы, отделен от двух других участников игры стенами комнаты, в которой он находится. Цель игры для задающего вопрос заключается в том, чтобы определить, кто из двух других участников игры является мужчиной (А), а кто – женщиной (В). Он знает их под обозначениями Х и У и в конце игры говорит либо: «Х есть А и В есть В», или: «Х есть В и В есть А»... Чтобы запрашивающий не мог определить по

голосу, кто из двух других участников игры мужчина, а кто – женщина, ответы на вопросы следовало бы давать в письменном виде, а еще лучше – на пишущей машинке... Цель игры для третьего игрока – женщины (в) – состоит в том, чтобы помочь задающему вопрос. Для нее, вероятно, лучшая стратегия – давать правдивые ответы...

Поставим теперь вопрос: «Что произойдет, если в этой игре вместо А будет участвовать машина? Будет ли в этом случае тот, кто задает вопросы, ошибаться так же часто, как и в игре, где участниками являются только люди? Эти вопросы и заменят наш первоначальный вопрос «могут ли машины мыслить?» [3]

В этой связи А.Н.Колмогоров отмечал: «Если свойство той или иной материальной системы «быть живой» или обладать способностью «мыслить» будет определено чисто функциональным образом (например, любая материальная система, с которой можно разумно обсуждать проблемы современной науки или литературы, будет признаваться мыслящей), то придется признать в принципе вполне осуществимым искусственное создание живых и мыслящих существ» [4]. Принципиальное это определение искусственного интеллекта не противоречит тесту Тьюринга. Можно вспомнить шуточный «утиный тест»: если нечто выглядит как утка, плавает как утка и крикает как утка, то, вероятно, это и есть утка [5]. Собственно говоря, один из главных критериев интеллекта, неважно, искусственного или биологического – это адекватные реакции, которые могут быть идентифицированы другим разумным существом (человеком) как относящиеся к мыслящему существу. Но проблема современных вариантов искусственного разума в том, что они неспособны хотя бы приблизительно имитировать поведение человека в различных сферах жизни.

А.Коротков приходит в этой связи к довольно парадоксальному, на первый взгляд, выводу: машины с легкостью выполняют действия, на которые человек не способен (обычный карманный калькулятор считает со скоростью, для человека почти недостижимой), но не способны делать простейшие действия, доступные даже детям [6, 81]. Например, машина требует огромных усилий для распознавания текста, особенно рукописного, в то время как человек легко расшифровывает его даже в сильно искаженном виде. Или, например, научить роботов ходить оказалось нелегкой задачей, с которой человеческие дети справляются за год-полтора. Д.Ленат пишет об этом же: «В середине 70-х годов после двух десятилетий медленного и едва заметного прогресса в этой новой области искусственного интеллекта исследователи пришли к следующему фундаментальному выводу о разумном поведении вообще: оно требует колоссального количества знаний, которыми люди обладают, как чем-то само собой разумеющимся, но которые нужно постепенно «скормить» машине» [7, 527].

Для того чтобы правильно оценить умственные способности машины, Джон Серл вводит понятие «сильного» и «слабого» искусственного интеллекта. Он пишет: «Согласно со слабым, основная ценность компьютера в изучении сознания состоит в том, что он дает нам определенный очень мощный инструмент. Например, он дает нам возможность более строгим и точным образом формулировать и проверять гипотезы. Согласно же с сильным искусственным интеллектом, компьютер – это не просто инструмент в исследовании сознания; компьютер, запрограммированный подходящим образом, на самом деле и есть какое-то сознание в том смысле, что можно буквально сказать, что при наличии соответствующих программ компьютеры понимают, а также обладают другими когнитивными состояниями. Согласно с сильным искусственным интеллектом, поскольку обеспеченный программой компьютер обладает когнитивными состояниями, программы – не просто средства, позволяющие нам проверять психологические объяснения, сами программы суть объяснения» [8]. Такое разделение позволяет глубже подойти к проблеме искусственного интеллекта, в частности отделить электронно-

вычислительную технику, которая сейчас активно используется, от полноценного машинного разума.

Однако и существование сильного искусственного интеллекта наталкивается на ряд методологических трудностей. Дж.Р.Серл был и родоначальником нового критического подхода к существованию сильного искусственного интеллекта, основанный на отрицании традиционного поведенческого взгляда на сущность интеллекта. Он отмечает: «Сильный искусственный интеллект утверждает, что мышление – это не что иное, как манипулирование формализованными символами, а именно это и делает компьютер: он оперирует формализованными символами. Подобный взгляд часто суммируется примерно следующим высказыванием: «Разум по отношению к мозгу – это то же, что и программа по отношению к аппаратуре компьютера» [9].

Серл утверждает, что человеческий разум, кроме формального манипулирования символами, также обрабатывает и воспринимает семантическое значение этих символов. Машина же не может понять суть символа, его содержание, воспринимает только синтаксис, а не семантику, а потому сильный искусственный интеллект – это еще не разум: «Одного умения манипулировать символами еще недостаточно, чтобы гарантировать знание, восприятие, понимание, мышление и т. д. И поскольку компьютеры как таковые – это устройства, манипулирующие символами, наличия компьютерной программы недостаточно, чтобы можно было говорить о наличии знания» [10]. Вместо известного теста Тьюринга он предлагает тест «китайской комнаты»: в условиях, когда вопрос поступает на китайском в закрытую комнату, где сидит человек, который не знает китайского языка, можно создать иллюзию, что ответчик китайский знает. Для этого его необходимо обеспечить соответствующим инструкциям, вроде «если вам пишут такой-то и такой-то иероглиф, вы берете второй листок с первой стопки и седьмой с третьей». Хотя ни сама комната, ни человек, отвечающий на вопрос, не знают китайского языка, такая конструкция пройдет тест Тьюринга.

Э.Хант, исследуя искусственный интеллект, приходит к неутешительному выводу: «Мы не способны сказать, как должно быть организовано мышления. Ни Декарт, ни Локк не смогли дать нам безошибочных правил; прогресс с тех пор был небольшим» [8, 267]. Действительно, как уже сказано, мы делаем вывод о наличии или отсутствии интеллекта, опираясь на внешние признаки, но не можем точно сказать, что же стоит за ними. Частично это результат произвольности наших мыслительных процессов, которые в обычном состоянии не рефлексируются и не осознаются. Мы знаем, что умеем думать, но не знаем ещё точно, как это делаем.

Сами современные исследования машинного разума распадаются на ряд направлений, каждый из которых формирует общую картину. Д.А.Поспелов выделил десять «горячих точек» в исследованиях искусственного интеллекта: проблема аргументации (переход от строго логических процедур к возможностям системы взвешивать «за» и «против» перед принятием решения), проблема оправдания (влияния собственного мировоззрения и установок на загруженные в систему данные), порождение объяснения (объяснение полученного результата машиной), поиск релевантных знаний (возможность поиска по базам знаний и отбора подходящего результата), понимание текстов (проблема интерпретации), синтез текстов (проблема создания линейного текста с нелинейной структурой), когнитивная графика (понимание компьютером изображений и возможность ими оперировать), многоагентные системы (асинхронные и параллельные процедуры поиска решений), сетевые модели (нейронная архитектура искусственного интеллекта), метазнание (знание о знании) [11, 48-56]. Мы обратим особое внимание на предпоследний пункт в классификации Поспелова – на сетевые технологии, которые могут стать основой для создания искусственного разума. Кроме того, этот подход кажется нам

перспективным, потому что современное общество проявляет тенденцию к разрушению вертикалей иерархии построений в различных сферах. Объединив эти процессы, мы имеем шанс получить новый подход к созданию искусственного интеллекта.

Исходной тезисом, который мы постараемся доказать, будет утверждение о том, что достаточное количество объединенных компьютеров может стать прототипом искусственного интеллекта. Но при этом не каждое объединение может претендовать на его роль – для этого необходимо соответствовать некоторым требованиям. Мы утверждаем, что сеть типа Web 2.0 как раз и отвечает этим требованиям.

Поясним, что же такое Web 2.0 (Веб 2.0), или виртуальные социальные сети. Между Веб 1.0 и Веб 2.0 существует принципиальная разница, хорошо описанная М.Ю.Опёнковым и М.Н.Лысоченко: «Главным субъектом Web 1.0 был сайт как набор статических файлов. Редко встречались и были малоэффективны интерактивные системы типа «форум» или «гостевая книга». Главным объектом Web 1.0 была и осталась информация, потому что странно было бы считать, что Web 1.0 был и кончился. Большая часть сети живёт по законам Web 1.0, поскольку для предоставляемых этим сегментом сети сервисов инструменты взаимодействия Web 2.0 фактически не нужны. В сети Интернет эпохи Web 2.0 использование Сети может быть представлено как децентрализация содержания сайта, которая, помимо традиционных потребителей, является еще и производным от «восходящего», со многими пользователями, участвующими в процессе добавления и коррекции информации в рамках «длинного хвоста» [12].

Технология Web 2.0, распространившаяся в начале 2000-х годов, стала революцией в Интернете: теперь любой пользователь мог сам загружать контент, что привело к резкому всплеску активности в сети. Вместо профессионалов управления сетью перешло к любителям. Хотя однозначной границы между Веб 1.0 и Веб 2.0 не существует, термин прижился и широко используется для обозначения современного нам типа сетевой организации. Впервые его употребил в 2005 г. Тим О'Рейли в статье «What Is Web 2.0» [13, 3-5].

В наиболее широком смысле виртуальные социальные сети (Веб 2.0 или Web 2.0) – это те сайты, которые наполняются самими посетителями. В них отсутствуют или сведены к неизбежному минимуму администраторы и модераторы, таким образом, загружаемая информация не встречает почти никаких препятствий. Это привело к лавинообразному увеличению контента и к его разнообразию, а также постоянному пополнению свежими фактами.

Время от времени в прессе появляются публикации, посвященные попыткам той или иной корпорации создать искусственный интеллект. В последнее время появляются сообщения о разработке такого интеллекта компанией Google. Якобы в ее тайных отделах ведется работа по созданию такого разума, который сможет заменить человеческий. Мы, конечно, не можем достоверно подтвердить или опровергнуть эти слухи. Но с определенной точки зрения сам Google уже является вариантом искусственного интеллекта, который постоянно совершенствуется.

Попробуем объяснить наше мнение. Благодаря технологиям Web 2.0 всемирная сеть ежесекундно обогащается новой информацией, которая поступает от миллионов пользователей со всего мира. Однако без действенных механизмов поиска эта информация остается невостребованной – если во времена Веб 1.0 еще была надежда разобраться в сайтах и страницах, то с появлением возможности самостоятельно создавать контент его количество стало расти настолько безумными темпами, что пользователям понадобились эффективные инструменты поиска. Google сейчас является крупнейшим, популярнейшим и самым совершенным (по нашему мнению) поисковиком, позволяющим ориентироваться в море информации. Аккумулируя все те

знания, которые постоянно загружают в сеть пользователями, он дает ответы на почти все вопросы.

С.Дацюк отмечает: «... интерактивность Internet – это наша, человеческая интерактивность. Природа интерактивности совершенно иная, нежели рефлекторная деятельность нервной системы. Ведущие разговор на уровне таких метафор не учитывают при этом главное: чтобы говорить об Internet как о мировом мозге, необходимо с одной стороны человеческую культуру разместить в Internet, а с другой стороны сам Internet сделать магистралью человеческой культуры. Только в этом случае мы можем говорить о мировом мозге или нервной системе» [14]. Не предвидел ли исследователь, тогда еще находясь в условиях Веб 1.0, дальнейшее развитие сети? Человеческая культура или человеческий опыт попадает в Интернет беспрепятственно и в огромных объемах, а магистральным путем как раз и становятся поисковики, которые придают этой информации упорядоченности и ориентируют пользователей.

Выводы. Таким образом, виртуальная социальная сеть накапливает информацию, а Google выбирает из нее ответы на поставленные вопросы. Не таким же образом ведет себя человеческий мозг? Коллаборация виртуальных социальных сетей как источника информации и Google как ее проводника позволяет с большой долей вероятности говорить о том, что искусственный интеллект – не в классическом его понимании, а как вмещалище универсальных ответов на все вопросы – уже создается на наших глазах и нашими усилиями. Скорее всего, он будет развиваться и в дальнейшем, улучшая механизмы поиска, запоминания и отбора необходимой информации. Конечно, сейчас Google еще довольно далёк от полноценного машинного разума, но он динамично совершенствуется, а главное – его информаторий ежесекундно пополняется новыми знаниями, источником которых является каждый пользователь сети. Так что в некотором смысле все мы являемся конструкторами искусственного разума.

Наступит ли когда-нибудь такой момент, когда все знания человечества окажутся загруженными в сеть? Вряд ли: этому мешают и постоянные изменения человека и общества, и наличие личностей, которые сознательно отказываются от сетевого взаимодействия, и объективная недоступность Интернета во многих районах, и неизбежно продолжающееся давление со стороны бюрократических и правоохранительных государственных структур, и внутренняя цензура. Можно предполагать, что отображение приближаться к реальности по асимптоте, приближаясь максимально близко, но не пересекаясь. Однако массив данных уже сейчас приобретает такой объем, что возникает вопрос о соблюдении безопасности и возможных угрозах для человечества, что и может служить темой дальнейших исследований.

Литература

1. Швирков О.І. Феномен штучних інтелектуальних систем: філософський погляд [Текст] / Швирков О.І. // Мультиверсум. Філософський альманах. - К. : Центр духовної культури, - 2005. - № 47. – С. 23-29.
2. Карпенко В.Є. Проблема штучного інтелекту в сучасній філософії [Електронний ресурс] / Карпенко В.Є. Режим доступа : http://archive.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/FilosNauk/2008_2/159.pdf (24.03.2013). – Загл. с экрана. (25.09.13)

3. Тьюринг Алан. Могут ли машины мыслить? [Электронный ресурс] / Алан Тьюринг. Режим доступа : <http://alt-future.narod.ru/Ai/turing.htm> (24.03.2013). – Загл. с экрана. (25.09.13)
4. Колмогоров А.Н. Автоматы и жизнь [Электронный ресурс] / Колмогоров А.Н. Режим доступа : <http://alt-future.narod.ru/Ai/kolm.htm> (24.03.2013). – Загл. с экрана. (25.09.13)
5. Утиный тест [Электронный ресурс] Режим доступа : http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A3%D1%82%D0%B8%D0%BD%D1%8B%D0%B9_%D1%82%D0%B5%D1%81%D1%82 (24.03.2013). – Загл. с экрана. (25.09.13)
6. Коротков А. В. Послесловие к Матрице: виртуальные миры или искусственная жизнь [Текст] / Коротков А.В. – М. : Альпина бизнес букс, 2005. – 308 с.
7. Ленат, Дуглас Б. Искусственный интеллект [Текст] / Дуглас Б. Ленат // Современный компьютер. Сб. науч. попул. статей. – М. : Мир, 1986. – 212 с. – С. 45-79.
8. Э.Хант. Искусственный интеллект [Текст] / Эрл Хант. – М. : Мир, 1978. – 558 с.
9. Серл Джон. Сознание, мозг и программы [Электронный ресурс] / Джон Серл. Режим доступа : <http://alt-future.narod.ru/Ai/searle1.htm> (24.03.2013). – Загл. с экрана. (25.09.13)
10. Сирл Джон. Разум мозга – компьютерная программа? [Электронный ресурс] / Сирл Джон. Режим доступа : <http://alt-future.narod.ru/Ai/sciam1.html> (24.03.2013). – Загл. с экрана. (25.09.13)
11. Поспелов Д.А. Десять «горячих точек» в исследованиях по искусственному интеллекту [Текст] / Д.А.Поспелов. – М. : Интеллектуальные системы (МГУ). – 1996. – Т.1, вып.1-4. – С.47-56.
12. Опёнков М.Ю. и др. Философия социальных сетей. Коммуникация знания [Электронный ресурс] / Опёнков Михаил Юрьевич, Лысоченко Максим Николаевич. – Режим доступа : <http://www.ifap.ru/pr/2012/n121108a.pdf>. – Загл. с экрана (25.09.13)
13. Paul Anderson. What is Web 2.0 ? Ideas, technologies and implications for education [Текст] / Paul Anderson // JISC Technology and Standards Watch, Feb. 2007. - С. 3-64.
14. Дацюк С. Internet: культура и государство [Электронный ресурс] / Дацюк С. Режим доступа : http://www.uis.kiev.ua/~xyz/cultur_net.html. – Загл. с экрана. (25.09.13).

© Ксения Сергеевна Пивоварская

ИМИТАЦИИ ПОСТСОВЕТСКОГО МЕГАПОЛИСА: СИМУЛЯКРЫ И ГИПЕРРЕАЛЬНОСТЪ

М. П. Препотенская

кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии
Национального технического университета Украины «Киевский
политехнический институт», Украина
p.mari@list.ru

Анотация

Марина Петровна Препотенская. Имитации на постсъветския мегаполис: симулакри¹ и хиперреалност. Съвременните мегаполиси концентрират основните цивилизационни ресурси и проекти, но големият град не е само «конструкторско бюро», а преди всичко се състои от хората, от тяхното световъзприятие и жизненни стратегии. Изследването на природата на човека на мегаполиса, спецификата на неговата комуникация със света на града – е актуална философско-антропологическа задача – та нали именно човекът на града е главният социален актьор на съвременността. Особенна трансформация претърпяват днес постсъветските градове в атмосферата на деидеологизация, на нарастване на култа към потреблението, на неувереност в утрешния ден, на обща нестабилност. Очевиден е такъв парадокс на световъзприятието на гражданите като «илюзорността» на битието. Тя се обяснява с обезценяването на много базисни етически сфери на живота, със замяната им с имитации, симулакри – под диктата на комерсализацията на живота.

Симулакриите се разглеждат като „продукти“ на имитационния процес в градското „общество на спектакъла“, създаващо хиперреалност, изкривяваща природата на човека, нарушаваща хармонията на неговото духовно-душевно и физическо състояние. Най-типичните имитации: имитация на любовта, на пасионарността, на общуването, на богатството и на нищетата. Повърхностното общуване, интензивният темпоритъм на града, приоритетът на материалното над духовното, желанието за бързи удоволствия създават псевдо-образци на любовните отношения, поддържани в медийното пространство и масовата култура. Следствие от това е екзистенциалното кастриране, самотата в тълпата. Бързането, слагането на етикети и рефлексивните реакции, „селекцията“ на обкръжението поражда симулакриите на общуването. Култът към потреблението довежда до имитация на пасионарността: постановъчният характер на дискурсите на социалната активност анигилира истинските граждански чувства и действията на социалния протест. Очевиден е и симулакра на властта в извратените имитации на социалните институции, демонстрацията на псевдобогатство и псевдонищета. Избавлението от симулакриите минава през актуализацията на личността, развитието на творческото начало, обществената промяна.

¹ **Симулакр** (от лат. *simulo*, «да си даваш вид, да се преструваш») — «копие», нямащо оригинал в реалността. С други думи семиотически знак, нямащ обозначаем обект в реалността. В съвременната употреба думата симулакр въвежда Жорж Батай. Също така този термин активно се използва от философи като Делюз и Бодрийар. В наше време под симулакр разбират обикновено това, което е разбирал Бодрийар – симулакр е изображение без оригинал, репрезентация на нещо, което всъщност не съществува. (Бел. на редактора)

Ключови думи: мегаполис, имитация, симулякр, гиперреальность, общество на спектакля, иллюзорность на битието

Анотация

Марина Петровна Препотенская. Имитации постсоветского мегаполиса: симулякры и гиперреальность. Современные мегаполисы концентрируют основные цивилизационные ресурсы и проекты, но большой город – это не только «конструкторское бюро», а прежде всего – люди, их мировосприятие и жизненные стратегии. Исследование природы человека мегаполиса, специфики его коммуникации с миром города – актуальная философско-антропологическая задача, ведь именно человек города – главный социальный актер современности. Особую трансформацию претерпевают сегодня постсоветские города в атмосфере деидеологизации, наращивания культа потребления, неуверенности в завтрашнем дне, общей нестабильности. Очевиден такой парадокс мировосприятия горожан, как «иллюзорность» бытия. Она объясняется обесцениванием многих базовых этических сфер жизни, заменой их имитациями, симулякрами под диктатом коммерциализации жизни.

Симулякры трактуются как «продукты» имитационного процесса в городском «обществе спектакля», создающие гиперреальность, искажающую природу человека, нарушающую гармонию его духовно-душевного и физического состояния. Наиболее типичные имитации: имитации любви, пассионарности, общения, богатства и нищеты. Поверхностное общение, интенсивный темпоритм города, приоритет материального над духовным, желание быстрых удовольствий создают псевдо-образцы любовных отношений, поддерживаемые в медийном пространстве и масс-культуре. Следствие этого – экзистенциальное выхолащивание, одиночество в толпе. Спешка, навешивание ярлыков и рефлексивные реакции, «селекция» окружения порождают симулякр общения. Культ потребления приводит к имитации пассионарности: постановочный характер дискурсов социальной активности сводит на нет истинные гражданские чувства и действия социального протеста. Очевиден и симулякр власти в извращенных имитациями социальных институтах, демонстрация псевдобогатства и псевдонищеты. Избавление от симулякров лежит через актуализацию личности, развитие творческого начала, общественное переустройство.

Ключевые слова: мегаполис, имитация, симулякр, гиперреальность, общество спектакля, иллюзорность бытия

Abstract

Maryna Prepotenska. Imitations of post-soviet megalopolis: simulacra and hyperreality. Modern megalopolises concentrate basic civilization resources and projects, but a city is not only "designer bureau", but foremost people, their perception of the world and vital strategies. Research of nature of man of megalopolis, specifics of his communication with the world of city are an actual philosophical-anthropological task, in fact exactly a man of city is a main social actor of contemporaneity. The special transformation is suffered today by post-soviet cities in the atmosphere of деидеологизации, increases of cult of consumption, to uncertainty in a morrow, general instability. Such paradox of perception of the world of townspeople, as "illusiveness" of life, is obvious. She is explained by depreciation of many base ethic spheres of life, replacement, simulacra under the dictate of commercialization of life, their imitations.

Simulacra are interpreted as "products" of imitation process are in municipal "society of theatrical", creating hyperreality, distorting nature of man, defiat harmony spiritually-heartfelt and physical. Most typical imitations: imitations of love, to social activity, communication, riches

and poverty. Superficial communication, intensive tempohythm of cities, priority material above spiritual, the desire of rapid pleasures is created by false standards of love relations, supported in media-space and mass culture. Investigation of it existential emasculation, loneliness in crowd. Haste, hanging of labels and reflection reactions, "selection" of surroundings generate the simulacrum of communication. The cult of consumption results in the imitation of to social activity : raising character of situations of social activity takes the veritable civil feelings and actions of social protest on it is not. The simulacrum of power is obvious in perverted by imitations social institutes, demonstration of pseudoriches and pseudopoverty. Releasing from simulacra lies through actualization of personality, development of the creative beginning, public reorganization.

Keywords: megalopolis, imitation, simulacrum, hyperreality, society of theatrical, illusiveness of life

Анотація

Марина Петрівна Препотенська. Імітації пострадянського мегаполісу: симулякри і гіперреальність . Сучасні мегаполіси концентрують основні цивілізаційні ресурси і проекти, але велике місто – це не тільки «конструкторське бюро», але й, насамперед – люди, їхнє світосприйняття і життєві стратегії. Дослідження природи людини мегаполісу, специфіки її комунікації з світом міста – актуальне філософсько-антропологічне завдання, адже саме людина міста – головний соціальний актор сучасності. Особливу трансформацію зазнають сьогодні пострадянські міста в атмосфері деідеологізації, нарощуванні культу споживання, невпевненості у завтрашньому дні, загальної нестабільності. Очевидним є такий парадокс світосприйняття городян, як «ілюзорність» буття. Це пояснюється знеціненням багатьох базових етичних сфер життя, заміною їх імітаціями, симулякрами під диктатом комерціалізації життя.

Симулякри трактуються як «продукти» імітаційного процесу в міському «суспільстві спектаклю», що створюють гіперреальність, спотворює природу людини і порушує гармонію її духовно-душевного і фізичного стану. Найбільш типові імітації: імітації любові, пасіонарності, спілкування, багатства і злиднів. Поверхнєве спілкування, інтенсивний темпоритм міста, пріоритет матеріального над духовним, бажання швидких задовольень створюють псевдо-зразки любовних відносин, підтримувані в медійному просторі і мас - культурі. Наслідок цього – екзистенціальне вихолощення, самотність у натовпі. Поспіх, навішування ярликів і рефлексивні реакції, «селекція» оточення породжують симулякр спілкування. Культ споживання призводить до імітації пасіонарності: постановочний характер дискурсів соціальної активності зводить нанівець істинні громадянські почуття і дії соціального протесту. Очевидним є і симулякр влади в збочених імітаціями соціальних інститутах, демонстрація псевдобогатства і псевдоніщети. Позбавлення від симулякрів лежить через актуалізацію особистості, розвиток творчого початку, суспільне перевлаштування .

Ключові слова: мегаполіс, імітація, симулякр, гіперреальність, суспільство спектаклю, ілюзорність буття

Постановка и актуальность проблемы. Нарастивание урбанизации превратило большие города в арену цивилизационных событий, зачатки культурных матриц будущего. Постсоветские мегаполисы особенно интересны в этом смысле, так как очевидно, что бытие горожан несет отпечаток социальных катаклизмов, отражает трансформацию сознания людей, живущих на сломе мировоззренческих установок. Деидеологизация, приход «ценностей» периода накопления капитала, виртуализация жизни и многие другие кардинальные изменения жизненного уклада обуславливают ряд

явлений, которые мы рискуем назвать имитациями (от лат. *imitatio* – "подражание"). Становятся типичными как сами феномены имитации (например, имитация политической активности путем проплаченных митингов), так и явления имитационных переживаний, когда реакция на определенный знак, символ, событие разворачивается по искусственной схеме, без глубинной душевной работы. В связи с этим можно говорить о подлинном и неподлинном бытии горожан как экзистенциальном выборе способа жизни и мировосприятия. Определение доминант в этих процессах – достаточно актуальная задача, если учесть, что постсоветские мегаполисы, и, в частности, современные украинские крупные города определяют в итоге глобальные стратегии развития государства во внутреннем и международном масштабах.

Предмет исследования. Несмотря на актуальность темы, городские имитации еще не были предметом научной рефлексии сугубо в философско-антропологическом ключе, хотя напрямую касаются природы человека, его экзистенции, переживания существования в городе и мире. Однако сходные темы мы находим в русле семиотики, социальной философии, в общей постмодернистской парадигме.

Анализ предшествующих исследований. Речь идет о замене реальных феноменов жизни их копированием, подделкой или симуляцией. Симуляция (от лат. *simulatio* — видимость, притворство) в свою очередь отсылает нас к понятию симулякра, хорошо знакомому по трудам постмодернистов. Симулятивные образы не раз были предметом анализа в работах Ж. Бодрийяра, Ги Дебора, И. Гофмана, С.Г. Кара-Мурзы, Э. Кассирера, Г. Маклюэна, М.К. Мамардашвили, А.М. Пятигорского, У. Эко. Сущность симулякра определяли Ж. Батай, Ж. Бодрийяр, Ж. Делёз, С. Жижек, П. Клоссовски. В частности, Ж. Бодрийяр, связывая симулякры со стадиями развития общества, выстраивает их в три порядка: подделка в докапиталистическом обществе, производство в буржуазно-капиталистическом и непосредственно симуляция в эпоху посткапиталистического модерна, эры псевдодеятельности, когда «сфера труда повсеместно переключается в сферу потребления» [1, 120].

Изложение основного материала. Для нашего исследования воспользуемся определением «третьего порядка», хотя строй в постсоветских странах вряд ли можно с полным правом назвать пост-капиталистическим. Однако налицо – культ потребления и нарастающая коммерциализация всех сфер жизни. Итак, имитация – это процесс создания симулятивных феноменов, симулякров, вступающих в бытийственную сферу и становящихся самостоятельным смыслообразующим (или убивающим смысл) фактором. Это дает нам право вслед за Бодрийяром фиксировать образование гиперреальности в городской среде. Можно сказать, рано или поздно симулякр начинает жить собственной жизнью и в итоге творит свое симулятивное пространство. Как справедливо отмечает автор концепции иллюзионизма личности Р. Гарифуллин, грань между симулякром и объективной реальностью становится со временем все размытее: «Сейчас производится нечто, которое благодаря масс-медиа и рекламе, образам, формам... воплощается на экране и создает иллюзию реального. Эта симуляция зашла так далеко, что теперь мы всё меньше и меньше отличаем фантазию от реальности» [3, 87].

Большинство образов и символов в мегаполисе представлено в виде определенных перфомансов, связанных с визуальностью, экранной культурой и публичностью. В связи с этим уместно вспомнить идею «общества спектакля», провозглашенную Ги Дебором, где отмечена продолжающаяся поныне утрата непосредственности, некое искажение мировосприятия из-за имитаций: «реальность, рассматриваемая по частям, является к нам в виде самостоятельного псевдо-мира...гнетущего псевдо-наслаждения...Это краеугольный камень нереальности реального общества ... Оно фундаментально подчинено спектаклю, является зрелищным в самой своей основе» [5, 224]. Ниже

покажем, как постановочный стиль симулякров провоцирует специфическое мироощущение большинства горожан.

При этом не стоит воспринимать имитации как примету сугубо современной жизни, ведь они сопровождают всю человеческую историю. Вспомним, что понятие симулякра встречалось еще у Платона, разрабатывалось схоластами. А недавнее советское прошлое презентовало целую панораму имитаций, особенно в своем медийном выражении, что, на наш взгляд, во многом оформило его идеологический крах в массовом сознании. Тогда зародились разнообразные имитационные стратегии: «постановочный стиль» жизнедеятельности, символическое конструирование, мифологизация и примитивизация, идеологические индоктринации» [10]. Однако сегодняшний имитационный дискурс несет особые черты, отражая экзистенциальную проблематику современного человека, зачастую потерянного во времени и судьбе, живущего воистину неподлинным бытием. Потеря чувства «настоящести», кризис самоидентификации в быстро меняющемся мире способствуют развитию поверхностного взгляда на жизнь, когда отдельные повторяющиеся знаки или сигналы, образы, действия, перформенсы города вырабатывают стереотипные реакции «массового человека». К тому же, «функционирование имитационной составляющей во многом обусловлено угасанием в жизни рациональности и творческого начала, накладывается на общество, где в кризисной ситуации утрачиваются идеалы» [10]. Очевидно, что нынешняя «иллюзорная» реальность в постсоветских странах экзистенциально усилена чувствами неуверенности, неопределенности бытия, утратой четких жизненных ориентиров. В атмосфере больших городов, оторванных от природных смыслообразующих ритмов, названные состояния усугубляются именно городскими симулякрами, которые в свою очередь сами могут быть следствием «неподлинного» бытия, ведь иногда «наблюдатель становится частью самого симулякра, а его точка зрения трансформирует и деформирует последний» [6, 336]. Для анализа процессов городских имитаций и созданных ими симулякров обратимся к опыту повседневности, что методологически оправдано: антропологический поворот в науках, начиная с XX в., сопровождается повсеместной реабилитацией повседневности в качестве предмета исследований. Достаточно вспомнить мнение М. Хайдеггера о повседневности как основе человеческого существования, идею А. Шютца о повседневности как верховной реальности, мифологизацию обыденности Барта, «архивные» исследования М. Фуко. М. Хайдеггер убедительно определил повседневность как способ экзистирования, сутью которого есть присутствие (Dasein) [9]. Рассмотрим же самые типичные, на наш взгляд, имитации и сконструированные ими симулякры в опыте повседневности мегаполисов.

Имитация любви. Исконно человеческая потребность в любви, родственной душе и тесных эмоциональных связях в условиях мегаполиса встречается с возможностями для новых знакомств, контактов, взаимодействий, но по этой же причине может утрачивать свою целостность, дробясь и рассыпаясь во времени и пространстве, подменяясь симулякрами. Соприсутствие большого количества людей еще не гарантирует их истинной близости, одиночество в городах издавна является одним из ведущих экзистенциальных парадоксов, устойчивым понятием стал феномен «одиночество в толпе». Интенсивный темпоритм города, усталость от сложностей трафика и дисциплинарных рабочих норм – очевидные факторы, усиливающие дефицит душевного общения, которое возможно лишь при условиях внимания к ближнему и авторефлексии. Знакомства же «на скорую руку», поверхностность коммуникации и желание быстрых удовольствий презентуют поверхностный урбанистический гедонизм. Не зря именно в больших городах в атмосфере занятости и спешки процветает проституция – извечный симулякр любви.

Большой город предлагает гигантский сервис услуг. Конкуренция и борьба за покупателя приучила работников сервиса всячески изображать симпатию и желание помочь клиенту. Улыбчивость, вежливость, деланная отзывчивость, несмотря на взаимное понимание игрового момента, быстро создает атмосферу безопасности, иллюзию доброты. Приемы показной любви используют также агитаторы различного рода для привлечения в свои ряды новых сторонников. Улыбающиеся лица на рекламных плакатах, семантика рекламных слоганов имитируют любовь и благополучие: «приготовлено с любовью», «с заботой о вас», «здесь вас любят и ждут». Возможно, феномены инимании (стремления покупать) и шоппинга также экзистенциально связаны с желанием получить быструю дозу дружелюбия. К тому же, город презентует обилие потенциальных подарков из спектра товаров широкого потребления, символизирующих чувства симпатии, что позволяет изображать любовь сугубо через «знаки любви». Имитация любви широко представлена в информационном пространстве. Обилие популярной литературы на тему «как влюбить в себя», «как стать любимой», руководства по пикапу превращают дар любви в некое подобие предпринимательства, построенного на алгоритмах «правильных» действий. Нельзя обойти вниманием засилье дамских романов, в которых незамысловатые сюжеты построены в виде примитивных интерпретаций истории Золушки на современный лад. Крайнее упрощение любовных фабул вплоть до абсурда наблюдается и в песенной культуре, которая во многом оформляет духовный склад людей, слушающих поп-музыку. Многочисленные сайты знакомств и чатов в Интернете наращивают масштаб выбора спутника жизни, однако пользователи зачастую подменяют истинную откровенность и доверие искусственными образами, масками. Виртуализация любовных отношений достигает апогея, когда диалог так и не совершается в живом непосредственном общении, не перерастает в опыт реального узнавания и взаимодействия. Кроме того, телевидение предлагает разнообразные реалити-шоу на тему брачных отношений, которые в большинстве своем имеют постановочный характер, прописаны по сценариям с упором на конфликтные «душераздирающие» ситуации. Этот феномен маскультуры также презентует скорее имитацию любовных чувств, чем их истинную природу, однако дает некие псевдо-образцы общения мужчин и женщин, доминантой которых становится дискурс соревнования.

Перечисленные симулякры творят гиперреальность любви, что в свою очередь вызывает утрату доверия к настоящим чувствам, подрывает веру в них и, возможно, атрофирует духовно-душевные ресурсы для обретения любви во всей ее целостности. В то же время тоска и ностальгия по настоящей любви иногда прорываются в урбанистические артефакты. Ведь «сердце устало жить в иллюзиях любви», - звучит в рефрене популярной песни. Глубинная потребность в истинных чувствах и невозможность построить их в реальном мире зачастую провоцируют экзистенциальный надлом и тоску современного человека. Очевидно, что полноценные любовные отношения формируются с затратами душевных сил и жизненного опыта. Ориентация на зрелищность и сугубо материальное измерение любви обкрадывает человеческую природу, провоцирует возврат к обыденным инстинктам. Не желая или не умея творить любовь-целостность, чувствуя дефицит истинного чувства, человек города попадает в зависимость от симулякров любви, созерцая и одновременно создавая их, оставаясь экзистенциально одиноким.

Имитация общения. Коммуникация как ведущее проявление экзистенции претерпевает в мегаполисе динамику от обыденного общения до духовного. Общение в городе многолико так же, как и его жители. Город объективирует потенциальных собеседников, сужая их взаимодействие, говоря словами М.Вебера, до «Оно – Оно» [2]. Будучи на конвейере конвенциональных диалогов, человек города как правило вынужден прятать

личностные черты за маской формальностей. Однако, учитывая ситуации агрессивного фона соседства, например, в общественном транспорте, люди проявляют тенденцию к навешиванию ярлыков, использованию стереотипов в восприятии соседей по ситуации. Образ собеседника зачастую редуцируется до визуального впечатления, основанного на коммуникативных барьерах. В этом ключе заметны некая инфантильность, регресс в детское сознание; на языковом уровне наблюдается употребление койне, где вместо безличных обращений используются клички: «рыжий», «толстый», «швабра» и т.п. Интересным феноменом сниженной лексики является обращение к названиям животных как аллегорий для характеристики раздражающих коммуникаторов: «крыса», «слон», «корова», «змея» и пр. Одна из детерминант имитации общения – социально-статусные признаки горожан, перерастающие в городские типы. Прозвища «крутой», «жлоб», «лимита», «бомж» и подобные им позволяют горожанам составлять понятную для себя социально-коммуникативную карту города, вырабатывать стратегии «общения» с городскими типами.

Однако духовно-душевная структура личности требует понимания, сопереживания, полноценного диалога «Я – Ты». Если человек лишен этого в своей микролокации города, он начинает искать такую возможность среди чужих. Отсюда – эффект «случайного попутчика», когда анонимность и связанная с этим безответственность иногда позволяют случайным участникам дискурса проявлять экзистенцию исповедальности. Добавим к этому, что средства ретрансляции своим шумовым фоном создают ложный «эффект присутствия» для тех, кто боится тишины уединения или замещает сюжеты собственной жизни теле-радиосюжетами. Еще одной разновидностью безличного диалога являются разговоры ни о чем, когда люди имитируют беседу, пересказывая банальности или обмениваясь формальными репликами, «убивают» время. Таким образом, большой город можно воспринимать как большой шумовой фон, рискующий имитировать общение, ввести в коммуникативную стагнацию людей, лишенных волевых интенций к полноценному диалогу. Однако личность, осознающая реальность и свои устремления, способна в большом городе найти круг полноценного общения в различных микролокациях – от собственных квартир до специально обустроенных кафе, студий, клубов, творческих центров. Обратим внимание, что в таком случае большой город как бы остается «за бортом» коммуникации, хотя именно он и предоставляет исчерпывающий выбор общения. Отметим также такие преимущества мегаполиса для потенциальной массовой коммуникации горожан, как организацию масштабных перформансов на площадях и стадионах, что в идеале актуализирует людей, превращая их из толпы в публику. Однако наращивание коммуникативных симулякров зачастую превращает именно симулятивное общение в ведущий способ взаимодействия горожан. Это экзистенциально сужает и объективирует личности собеседников, обуславливает коммуникативный автоматизм, инерцию.

Имитация пассионарности. Осмысленное участие горожан в социально-политических и экономических делах города требует определенного заряда гражданской активности, пассионарности как «необоримого внутреннего стремления к целенаправленной деятельности, всегда связанной с изменением окружения» [4, 252]. Это особенно важно для столичных мегаполисов, где в кабинетах, а иногда и на площадях решаются судьбы страны. Государства с развитой демократией или страны, где революционный градус общественной жизни достигает предела, демонстрируют высокий уровень пассионарности. Шествия, забастовки, протестные акции, массовые собрания – ее типичные проявления. В отличие от этого, в некоторых постсоветских мегаполисах дискурсы гражданской активности превратились в коммерческие перформансы, на которых за определенную плату малоимущие граждане размахивают флагами и

выкрикивают нужные лозунги, создавая симулякр пассионарности. Экзистенциальное выхолащивание, потеря собственной позиции – возможные последствия подобной «работы». Иногда наблюдается рождение агрессии по отношению к «вражеским» действиям подобного рода. Тут можно говорить о двойном постановочном симулякре: симулируются причина действия и его последствия, не имеющие под собой рациональной почвы конфронтации. Имитация пассионарности продолжается в медийном пространстве. В телепрограммах дискуссионного характера страсти зачастую накаляются искусственно с помощью ведущих или самими участниками, выполняющими определенные коммуникативные амплуа. Конфликтотенные темы автоматически рожают импульсы социальной активности, которая на самом деле не приводит к каким-либо реальным свершениям. В Украине это – вопросы языка, национальной истории, выбора «пути». Манипулятивный характер подобных информационных симулякров особенно заметен в сети Интернет, где на форумах и чатах «работают» тролли, сознательно разжигая взаимную агрессию.

Безусловно, некоторая часть горожан отличается пассионарными настроениями, всерьез переживает по поводу социально-политических событий в стране и городе, готова к объединению и реальным шагам по отстаиванию гражданских прав и свобод. Однако, на наш взгляд, в современном городе более популярны маски пассионарности, многие жители постсоветских мегаполисов больше заняты собой, нежели общественным устройством, им скорее свойственен первый уровень пассионарности («пассионарии, стремящиеся к благоустройству без риска для жизни») или нулевой, субпассионарный уровень (обывательская «приспособленность к ландшафту», «жизнь для себя») [4, 286]. Готовность многих «покупать» и «продавать» голоса, обилие амбивалентной информации о событиях в стране, политическое актерство и популизм в итоге формируют симуляцию пассионарности, ведущую к аномии и социальной апатии, дефициту доверия к публичной информации и к публичным личностям. Есть смысл говорить и об имитации власти, когда функции власти и подчинения соблюдаются формально, а на деле извращены нарушением законов, бюрократизмом, протекционизмом, коррупцией. Переживание несоответствия институтов власти ожиданиям провоцирует негативное мышление и компенсаторную агрессию, которые поневоле влияют на общую атмосферу города.

Имитация богатства и нищеты. Витрины мегаполисов презентуют «всё для всех и всегда», создавая имитацию изобилия. При этом отношение к богатству на постсоветском пространстве уникально в своей гиперболизации. После десятилетий дефицита, общего скромного равного достатка, железного занавеса и тотального контроля пришла эпоха видимой свободы и видимой общедоступности благ. Понятия статуса, престижа прочно вошли в массовое сознание. Общество, хронически болеющее коррупцией, наделило деньги дополнительной мощью в урегулировании практически всех жизненных проблем. Неотъемлемой чертой богатства стала демонстративность. В связи с этим рынок товаров наполнился подделками брендовых вещей, позволяющих презентовать псевдобогатство. За немалые деньги психологи и многочисленные псевдо-психологи проводят тренинги о «секретах миллионеров», «шагах к богатству», «энергии денег». Не умаляя пользы некоторых подобных занятий, заметим, что их неумеренное количество обусловлено спросом на богатство как основу бытия. Очевидно, что стремление к улучшению качества жизни является вполне обоснованным, однако многие люди, желающие «иметь, а не быть», в погоне за благами забывают, что *уровень* жизни еще не означает ее *полноту*. Известны факты кабальных кредитов, на которые идут горожане, дабы продемонстрировать свою обеспеченность, самоутвердиться в ложном чувстве превосходства. Частным следствием этого является обилие дорогих иномарок на улицах

мегаполиса, которое усложняет жизнь самим же владельцам, создавая аномальный трафик, загрязняя атмосферу. К сожалению, алчность некоторых людей власти приводит также к разрушению исторического облика мегаполиса, когда старинные строения уничтожаются ради новостроек, уродующих общую архитектуру. Добавим к этому, что телеэфир презентует многочисленные программы светской хроники, передачи о «жизни звезд», где всячески рекламируются дорогие вещи и развлечения, что наряду с засильем прямой коммерческой рекламы снова и снова наращивает идеи потребления. Сами же «звезды» зачастую воплощают метафоры Э. Фромма о «конформности автоматов», «просто вынужденных изображать доброе человеческое существо» [8]. Подобные программы наряду с дефицитом незаангажированной информации создают ложные образцы жизни, в которых материальное благополучие становится основным ее мериллом.

«Спектакль» города дополняется типами городских нищих. Общеизвестен факт игрового момента в этом специфическом бизнесе: большинство попрошайек – псевдонимы, распределенные своими хозяевами по территориям районов. От непосредственного актерства с демонстрацией псевдоинвалидности до эксплуатации маленьких детей, просящих милостыню, симулякр нищеты, граничащий с преступлением, размывает у горожан истинное сострадание, вызывая сомнение в целесообразности даяний. При этом определенная часть горожан действительно пребывает на социальном дне, не умея или не желая приспособляться к нормам жизни, существуя в городе и словно вне его, с трудом обеспечивая себя самым необходимым. Большие города, особенно в развитых странах, способны создать минимум для выживания таких людей, что в свою очередь провоцирует наращивание симуляции бедности, иждивенчества. Эта проблема нашла отражение в Европейской хартии городов: «Невозможно... оборудовать города как защитные «коконы» для слабых или страдающих от недостатков. Чрезмерная опека приводит к взглядам на государство, как обязанное обеспечивать всех, и появлению каст, обедняющих и ослабляющих определенные группы населения, к разрыву отношений между социальными группами и появлению «отбросов» общества» [7]. Таким образом, культ потребления обуславливает рождение симулякров псевдобогатства и псевдоничеты.

Выводы. Резюмируя вышеизложенное, отметим феномен наращивания имитаций в городской среде: непосредственно в пространстве города и в медиа-пространстве. Процесс детерминирован спецификой современного социально-экономического развития постсоветских стран, когда на фоне деидеологизации и ломки духовно-душевных основ общества культ потребления стал смыслообразующим фактором. Крайняя коммерциализация жизни привела к распространению симулякров в базовых сферах бытия в городе. На наш взгляд, наиболее очевидными имитациями истинных ценностей для горожан стали симулякры любви, общения, пассионарности, власти, богатства и бедности. Их распространение создало особую гиперреальность, экзистенцию «иллюзорности» бытия. В обстановке «городского спектакля» духовно-душевный потенциал горожанина во многом остается незадействованным, а биологическая составляющая, напротив, развивается гиперболически, что искажает природу человека.

Если расширять поле исследований в контексте симулякров, можно говорить о тотальной гиперреальности, становящейся симулякром счастья и смысла, о городе в целом как симулякре и о жизни в нем как о квази-жизни. Также в перспективе необходимо определить способы экзистенциальной актуализации человека города, преодоления инертности бытия, развития критичности в восприятии медийного пространства, осознанном выборе жизненной стратегии, творческой реализации для обретения духовно-душевной и физической гармонии, присущей полноценному человеку.

Литература

1. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. II. Порядок симулякров / Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. –М: ДОБРОСВЕТ, КДУ, 2011.- 392 с.
2. Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. – М. : Республика, 1995. – С. 17.
3. Гарифуллин Р.Р. Психология симулякров или пустых знаков и пустышек / Гарифуллин Рамиль. Психологические расчеты и просчеты нашего времени. – Казань: Таткнигоиздат, 2007 – 370 с.
4. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. М.: Эксмо, 2008 - 736 с.
5. Дебор Г. Общество спектакля. М.: Издательство «Логос», 1999. - 224с.
6. Делез Ж. Симулякр и античная философия. –М.: АСТ, 2003. – 732 с.
7. Европейская хартия городов. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://zakonprost.ru/content/base/21053/>.
8. Фромм Э. Иметь или быть / Э. Фромм. – М.: Прогресс, 1990. - 336с.
9. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. – Пер. с нем. – М.: Гнозис, 1993. – 464 с.
10. Шалюгина Т.А. Имитация в современном российском обществе: сущность, субъекты воздействия, социальное пространство проявления: Автореферат дис. ... доктора филос. наук: 09.00.11. Ростов-на-Дону, 2012. – С. 28.

© Марина Петровна Препотенская

КОНЦЕПЦИИ ЭКОНОМИЧЕСКОГО НАЦИОНАЛИЗМА: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Т. П. Глушко

кандидат философских наук, доцент, докторант кафедры философии
Национального педагогического университета имени М.П. Драгоманова (Украина)
tetyana.glushko@gmail.com

Анотация

Татьяна Петровна Глушко. Концепция на икономическия национализъм: теоретико-методологически аспект. Задачата на настоящата статия е да бъдат проанализирани теоретическите и методологическите основи на съвременната философско-икономическа мисъл. Икономическият национализъм се формира в XIX век в трудовете на Ф.Лист и е представен днес от цяла плеяда мислители, в това число и съвременни. Недостатъчността на комплексното теоретическо осмисляне на това направление с съвременната социално-философска литература ни подтиква към по-нататъшната актуализация на изследването на тези концепции и към внимателното изучаване на техните теоретико-методологически особености.

Ключови думи: нация, философия на икономиката, икономически национализъм

Abstract

Tatiana Glushko. Economic nationalism conceptions: theoretic-methodological aspect. The aim of the article is to outline the major lines of the theoretical and methodological foundations of the economic nationalism conceptions, as a branch of philosophical and economic thought. The last one was formed in the 19th century in F. List's works, and now is represented by the constellation of the thinkers, including the contemporary ones. Deficiency of a theoretical comprehension the economic nationalism in the current socio-philosophic literature encourages us to further actualization of these conceptions and researching its theoretical and methodological features.

Key words: nation, economic nationalism, philosophy of economy

Анотація

Тетяна Петрівна Глушко. Концепції економічного націоналізму: теоретико-методологічний аспект. Завдання цієї статті – проаналізувати теоретичні та методологічні підстави концепцій економічного націоналізму як напряму сучасної філософсько-економічної думки. Економічний націоналізм сформувався в XIX столітті в роботах Ф. Ліста і представлений на сьогоднішній день цілою плеядою мислителів, у тому числі і сучасних. Недостатність комплексного теоретичного осмислення цього напряму в сучасній соціально-філософській літературі спонукає нас до подальшої актуалізації досліджень цих концепцій і уважного вивчення їх теоретико-методологічних особливостей.

Ключові слова: нація, філософія економіки, економічний націоналізм

Актуальность. Реконцептуализация экономического национализма в условиях глобализирующегося мира постепенно становится одним из важнейших направлений современных философско-экономических исследований. В частности, анализ такого феномена как экономический национализм актуален сегодня не только в контексте его фактического развития в некоторых постсоветских странах или восточной Азии, но в том числе и в контексте развития немецкого экономического либерализма [10]. Соответст-

венно, экономический национализм обретает новые формы, возникающие в условиях глобализационных тенденций современности.

Степень исследования проблемы. Стоит отметить и особо знаковую, на наш взгляд, позицию некоторых современных авторов относительно того, что экономический национализм и неолиберализм не обязательно должны противостоять один другому, как принято было полагать ранее. Более того, вполне закономерно, что современный неолиберализм рассматривается, в том числе, и как одна из возможных форм экономического национализма [10, 2]. Таким образом, экономическая значимость национальной идентичности также не остается за пределами внимания современных философско-экономических исследований, хотя и требует более внимательного изучения.

То есть, если американский политэконом Р. Райх заявлял несколько десятилетий назад о так называемом завершении эпохи экономического национализма и настаивал на её анахроничности для современного мира [14], то сегодня мы все же, как ни странно, наблюдаем её возрождение. Экономический дискурс Постмодерна переживает сегодня довольно серьёзный методологический кризис, в связи с чем и происходит актуализация теорий «второго Модерна», что в свою очередь возвращает нас также и к возрождению идей экономического национализма. Кроме того, как авторитетно заявляет А. Пикл «расширение пределов экономической деятельности вне границ национальных государств не эквивалентно исчезновению национальной экономики как таковой» [10, 6]. Таким образом, такие модели экономического поведения как экономический глобализм и экономический национализм вполне могут сосуществовать, а иногда даже и дополнять друг друга.

Но, вместе с тем, исследователи склоняются к мысли, что сегодня пока довольно сложно говорить о единой универсальной доктрине экономического национализма как таковой, поскольку все когда либо предложенные мыслительные парадигмы экономического национализма были исторически детерминированы и, соответственно, крайне релятивны [10, 8]. Но все же, поставим вопрос иначе: возможно ли в условиях современного мира, учитывая как исторический материал, так и возможность общетеоретической аналитики, сформулировать основные теоретические принципы экономического национализма? Более того, достаточны ли для этой цели авторские наработки в сфере существующих на сегодняшний день методологических версий экономического национализма, с одной стороны, и противостоят ли идеи экономического национализма как такового глобализационным тенденциям – с другой? Попытка ответить на эти вопросы требует от нас изначально гипотетически допустить такую возможность и в дальнейшем путем её всестороннего анализа сделать соответствующие выводы относительно её состоятельности.

Соответственно допустим, что экономический национализм как направление социально-философской мысли является теоретико-методологической основой формирования и концептуализации теорий национальной идентичности, в том числе и в условиях глобализирующегося мира. Так, российский исследователь Э. Баграмов настаивает, что «и в условиях глобализации национальные государства, располагая как экономическими, так и политическими рычагами с большим или меньшим успехом воздействуют на объективные процессы, минимизируя риски для своего населения» [1], что отчасти позволяет говорить о существовании национально ориентированных векторов глобализационного развития как такового.

На сегодняшний день, исследования в сфере экономического национализма действительно не имеют систематического характера и представляют собой одиночные аналитические попытки осмысления сущности этого феномена, а также его социально-практического значения. Кроме того, один из современных исследователей этого

направления Д. Леви-Фаур в своей статье «Экономический национализм от Фридриха Листа до Роберта Райха» делает вывод о том, что «после окончания Второй Мировой Войны в контексте соперничества между «либеральным Западом» и «социалистическим Востоком» экономический национализм приобрел статус обделенного вниманием исследовательского поля» [13, 359], что и позволяет нам сегодня вести речь о его реконцептуализации и вынуждает более детально обратиться непосредственно к его истокам.

Изложение основного материала. Основателем концепции экономического национализма является известный в своё время немецкий политэконом Ф. Лист, на некоторые концептуальные социально-философские аспекты работ которого нам необходимо указать. Автор этой концепции собственно никогда не отрицал продуктивности международного экономического сотрудничества, но при этом настаивал на беспочвенности той разновидности космополитизма, в пределах которой не признаются и не принимаются в расчет национальные интересы и национализм как таковой. С точки зрения мыслителя пагубность подобной социальной позиции более всего является следствием недостаточности понимания некоторых существенных особенностей экономических процессов и демонстрирует разрушительную природу партикуляризма и индивидуализма как антинационалистических мировоззренческих феноменов.

Ф. Лист заложил основания экономического национализма в своей работе «Национальная система политической экономии...», теоретическая ценность которой для социальной философии в целом и философии экономики в частности заключается, прежде всего, во введении им в научное пространство идеи нации как особого субъекта экономической (хозяйственной) деятельности. Исследователь настаивал на том, что «политическое усовершенствование и могущество нации находятся в зависимости от их экономического положения и наоборот» [7, 31]. Важнейшим аспектом листианской концепции является глубокое убеждение мыслителя в том, что «политическая экономия ... должна основывать свое учение на опыте, сообразуя предлагаемые ею меры с потребностями настоящего времени и своеобразным положением каждой отдельной нации» [7, 23]. При этом мыслитель не нивелирует космополитический аспект развития экономических отношений как таковой – именно к нему с его точки зрения и призывает философия – но Ф. Лист, скорее, указывает на необходимость диалектического анализа и определенного равновесия национального и космополитического аспектов в жизни общества.

Всемирное объединение наций, с точки зрения Ф. Листа, возможно «только в том случае, если многие нации достигнут одинаковой степени культуры и могущества и если это мировое объединение осуществится на почве федеративного устройства» [7, 30]. То есть глобализационные процессы и соответствующая интеграция экономических культур различных наций уместна – согласно взглядам мыслителя – в принципиально иных в сравнении с нашей современностью условиях. Любая форма экономического доминирования одной нации над другой является, по мнению Ф. Листа, путем к варварству. При этом важнейшей общечеловеческой целью является все же создание мировой конфедерации [7, 32], что совершенно не противоречит идеям глобализма как такового, но противоречит доминирующим в мировоззрении современной западной цивилизации теориям глобализации.

В российской философской традиции идеи экономического национализма представлены и разработаны в исследованиях графа С. Витте, известного ученого Д. Менделеева и в некоторой мере – П. Столыпина. Так, граф Витте называет Ф. Листа предтечей О. фон Бисмарка и настаивает, что именно Ф. Лист заложил теоретические основания экономической продуктивности хозяйственной жизни не только немецкой, но и любой

другой нации как таковой. Поэтому мыслитель настаивает, что «основательное знакомство с «Национальной системой политической экономии» составляет необходимость для всякого влиятельного государственного и общественного деятеля» [2, 262]. Собственное видение необходимости обоснования экономического национализма С. Витте демонстрирует следующим тезисом: «одни и те же экономические положения или выводы, справедливые по отношению лица, могут быть совершенно неправильными по отношению нации, одни и те же положения или выводы, правильные в отношении нации, могут быть ошибочными в отношении всего человечества» [2, 260-261]. Исследователь убежден, что «творцы классической политической экономии, если не всецело, то преимущественно, в своих логических построениях имели в виду не нацию, а человечество в целом. Они создали науку, которую было бы правильнее назвать не политической (общественной), а космополитической экономией» [2, 260].

Вследствие подобной терминологической подмены сформировалось «доктринерское отрицание всех тех национальных потребностей, которые не согласуются с принципами творцов политической экономии» [2, 261]. Согласно взглядам мыслителя, для эффективного развития экономики отдельно взятой страны, параллельно с политической экономией должна была развиваться экономия национальная. Вместе с тем как раз одной из центральных идей Ф. Листа была, в том числе, и идея национального единства, а также применение не классической политической экономии, коей является космополитическая теория А. Смита, а сообразных национальным потребностям экономических доктрин.

Известный российский научный деятель Д. Менделеев, который является автором политэкономической монографии «Толковый тариф, или Исследование о развитии промышленности в России...», также считается представителем экономического национализма и единомышленником графа С. Витте. В последней своей работе, которая считается духовным завещанием Д. Менделеева – «Заветные мысли» – автор обосновывал, в том числе, и свои экономические взгляды, в частности необходимость развития промышленности как единственно надежного основания эффективного экономического развития общества; уделяя в этом контексте значительное внимание проблемам внешней торговли, народонаселения и специфике высшего образования, как ориентированной на общественное, а не на личностное развитие, системы знаний, в том числе знаний экономических.

К теориям экономического национализма российская исследовательница В. Коротева в своей работе «Теории национализма в зарубежных социальных науках» относит также теоретико-методологические наработки Э. Геллнера и Т. Нэйрна. Так, Э. Геллнер рассматривает национализм в контексте неизбежной ключевой характеристики развитого индустриального общества, разновидностью которого является и общество капиталистическое. Эта позиция позволяет нам классифицировать мыслителя как апологета «второй цивилизационной волны». По Геллнеру, отказ от идеи национального государства и соответственно национальной идентичности, в принципе, мало вероятен.

Согласно выводам В. Коротевой, «Геллнер предполагает, что возникновение наций путем преобразования «низких» культур в «высокие» наиболее вероятно ... когда обнищание народных масс имеет абсолютный, а не относительный характер» [5, 40], то есть источником формирования нации, как носителя национального сознания, целиком и полностью становится экономическая составляющая. По мнению Геллнера именно национализм как систематизированное идейное единство создает нации как социальные феномены, и ни в коем случае не наоборот. Довольно интересно, что с точки зрения Ж. Делеза как раз дестабилизация капиталистической системы цивилизационного развития демонстрирует ситуацию, когда «капитализм поддерживает свой баланс

постоянным, и из-за этого три четверти человечества живет в крайней нищете... Поэтому обществу контроля придется столкнуться не только с эрозией границ, но и с социальными взрывами в бедных кварталах и индустриальных гетто» [4]. Это описание социально-экономических перспектив современного капитализма вполне согласуется с предствлениями Э. Геллнера об экономических истоках национализма как такового, а также иллюстрирует как раз те самые экономические процессы, которые мыслитель считает источником социального возрастания националистических настроений.

Особо стоит отметить феноменологичность размышлений Э. Геллнера в работе «Нации и национализм». Автор размышляет не над отдельными историческими фактами, а пытается системно осмыслить сущностные особенности таких феноменов как нации и национализм. Такой подход вполне обоснован с позиций гуссерлианской критики историцизма как одной из вариаций психологического релятивизма. Таким образом, в методологическом плане концепции экономического национализма демонстрируют на сегодняшний день не только историко-материалистическую составляющую отдельных исторически детерминированных концепций, но также и феноменологический подход.

Следует также отметить, теоретическую позицию марксиста Т. Нэйрна, который раскрывает свое видение экономического национализма с точки зрения становления последнего под влиянием капиталистического развития общества. Так, Т. Нейрн отталкивается от такого важного социально-экономического явления как неравномерность распространения модернизационных процессов индустриального развития обществ в различных странах. С этим феноменом связан и тот факт, что «экономическое превосходство центров развития над другими странами несет угрозу для запаздывающих обществ. Даже те, кто хотел бы имитировать достижения передовых стран и нагнать упущенное, отталкиваются от навязываемого им господства – экономического, а потенциально и политического» [5, 45]. В свою очередь В. Коротеева утверждает, что Т. Нэйрн стремится ответить на вопрос, как сочетаются материальные и идеальные факторы в национальном движении. В частности Т. Нейрн настаивает, что «рост национализма происходит тогда, когда реальные социально-экономические силы вторгаются в повседневную жизнь людей» [5, 49].

Таким образом, современная философия экономики, как форма духовно-практического отображения экономических ценностей общества, продолжает разрабатывать существующие тенденции в развитии экономического национализма. Новейшие исследования в сфере междисциплинарных связей экономики, социальной теории и философии – такие как «Покупай американское: неизвестная история экономического национализма» [11] и уже упомянутый выше «Экономический национализм в глобализирующемся мире» [10] – демонстрируют точку зрения, согласно которой экономический национализм в современном мире не просто не устаревает, а наоборот, становится все более актуальным. Подобный статус экономического национализма усиливает значимость национальной идентичности в современную эпоху и позволяет изучать стратегии, посредством которых национальная идентичность и национализм продолжают влиять на процессы современной экономической политики.

Так, исследование Д. Франк представляет собой довольно удачную попытку анализа политической истории экономического национализма от «американского экономического прорыва» до нашего времени. Автор способствует обновлению дискуссии относительно оппозиции теорий «свободного рынка» и протекционизма. В работе исследовательницы продемонстрировано влияние экономического национализма на социально-экономические манипуляции общественным сознанием со стороны отдельных политических партий на протяжении всей американской истории. В современных же условиях подобные манипуляции выходят за пределы отдельного государства и становятся

основой глобально ориентированной социально-экономической парадигмы. Амбивалентная составляющая современного глобализма раскрывается в его националистическом характере, поскольку доминирующая в современном мире концепция глобализации демонстрирует экспансию национальных экономических интересов отдельного государства в глобальное пространство. Специфика этого глобально ориентированного проекта распространения экономического национализма структурно продемонстрирована в исследованиях российского аналитика В. Лебедева [6], который раскрывает существенные структурно-функциональные особенности современной капиталистической экономики.

Важно также учесть и позицию И. Валлерстайна, согласно исследованиям которого современная капиталистическая экономика, пребывающая в условиях кризиса, вполне может представлять собой временное явление или переходной этап социально-экономической эволюции, который, с необходимостью, трансформируется в принципиально новый тип социально-экономических отношений в условиях совершенного нового мирового порядка. Вместе с тем, в соответствии со взглядами мыслителя, преодоление сформированного «историческим капитализмом» системного беспорядка возможно только в условиях становления новой исторической системы, которая была бы лишена исторического неравенства [12].

По нашему мнению, теоретико-методологические основания такой системы как раз и заложены в значительной мере в исследованиях Ф. Листа. Поэтому, в условиях мирового финансового кризиса, который иллюстрирует социальную неэффективность экономической идеологии нелиберализма, чрезвычайно важно, на наш взгляд, сформировать такую концепцию социально-экономического развития общества, которая одновременно включала бы как глобально, так и национально ориентированный вектор экономического мышления.

Выводы. На основе исследованного материала, следует обратить особое внимание на тот факт, что современные постсоциалистические общества, несмотря на довольно длительный этап формирования новой социально-экономической реальности, все ещё нуждаются в серьёзном философско-экономическом анализе собственных хозяйственных ценностей и соответствующих им социальных интересов. Поиск продуктивных направлений трансформации экономической культуры, а также обоснование стратегий продуктивного экономического развития в условиях современного мира, подводят нас к необходимости разработки и внедрения в социальную практику некоторых идей экономического национализма. Именно это направление социально-философской мысли может способствовать интеграции общества и обеспечить основы хозяйственной идентичности субъектов социально-экономической деятельности.

Литература

1. Баграмов Э.А. Национальная проблематика: в поисках новых концептуальных подходов // Вопросы философии, 2010. – № 2. – С. 34-51.
2. Витте С.Ю. По поводу национализма. Национальная экономия и Фридрих Лист // Лист Ф. Национальная система политической экономии. – М.: Европа, 2005. – С. 257-305.
3. Геллнер Э. Нации и национализм / Пер. с англ. Т.В. Бредниковой, М.К. Тюнькиной; Ред. и послесл. И.И. Крупника. – М.: Прогресс, 1991. – 322 с.
4. Делез Ж. Общество контроля [электронный ресурс] // http://philosophy.ru/library/katr/text/delez_socio-kontrol.html
5. Коротеева В.В. Теории национализма в зарубежных социальных науках / В.В. Коротеева. – М.: РГУ, 1999. – 140 с.

6. Лебедев В. Великая амбиция // Вопросы философии. – М., 2003. – № 10. – С. 18-30.
7. Лист Ф. Национальная система политической экономии. – М.: Европа, 2005. – С. 21-256.
8. Менделеев Д.И. Заветные мысли: Полное издание (впервые после 1905 г.) / Д.И. Менделеев. – М.: Мысль, 1995. – 414 с.
9. Нэйрн Т. Интернационализм и второе пришествие // Нации и национализм / Б. Андерсон, О. Бауэр, М. Хрох; Пер. с англ. и нем. Л.Е. переяславцевой, М.С. Панина, М.Б. Гнедовского. – М.: Праксис, 2002. – С. 347-363.
10. Economic Nationalism In Globalizing World / Eric Helleiner and Andreas Pickel. – London: Cornell University Press, 2005. – 228 p.
11. Frank D. Buy American: The Untold Story of Economic Nationalism: Beacon Press, 2000. – 336 p.
12. Hopkins T., Wallerstein I. The Age of Transition: Trajectory of the World System, 1945-2025. – London: Zed Books, 1996 – 256 p.
13. Levi-Faur D. Economic nationalism: from Friedrich List to Robert Reich // Review of International Studies, 1997, Issue 23. – P. 359-370.
14. Reich R. The Work of Nations. Preparing Ourselves for 21st Century Capitalism / Alfred A. Knopf. – New York: Vintage, 1992. – 331 p.

© Татьяна Петровна Глушко

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ПРИЧИН ПАСИВНОСТІ УКРАЇНЦІВ У КОНТЕКСТІ ФОРМУВАННЯ ЕКОНОМІЧНОЇ ЕТИКИ

С. А. Єфименко

аспірант кафедри філософії та соціології Південноукраїнського національного педагогічного університету ім. К. Д. Ушинського, м. Одеса, Україна
efimenkoser@mail.ru

Анотація

Сергей Анатолиевич Ефименко. Социально-философски анализ на причините за пасивността на украинците в контекста на формиране на икономическата етика. В статията ретроспективно се анализират ставането и формирането на икономическата личност в условията на съвременна Украйна, отчитат се не само аспектите на социалната динамика, но и факторите на определената социална статика: аспект на менталната приемственост, на културната идентичност, на внедреността на личностното съзнание в сферата на националното битие и националните ценности. Отбелязва се, че в основата на трудовите мотивационни нагласи на много украинци лежи преди всичко материалната заинтересованост. Тази тенденция може да бъде определена като положителна ако в нея се проявяваше стремеж към рационализация на труда и ако доминираха такива ценности като майсторство, добросъвестност, честност, спестовност. Обаче от възможните типове мотивация на човека: професионална, лумпенска, инструментална, на първо място в украинското общество днес се намира инструменталната мотивация, характеризираща трудовата активност само като източник на средства за съществуване.

Особеност на икономическата етика на украинските организации се явява това, че тя в повечето случаи от само себе си представлява неосъзнато явление. Спецификата на формирането на икономическата етика в украинските предприятия е обусловена: - на първо място от особеностите на националната култура на стопанисване, на труд и на управление, от недостатъците на законодателството и от специфичността на митническото пространство на страната, които и са формирали непродуктивното поле на нравствените императиви на стопанската дейност всъзнанието на украинския предприемач; на второ място от съчетанието на отрицателните елементи на социалистическата стопанска култура с мобилизационния, екстремален и антисоциален характер на реформиране на социално-икономическата система на съвременна Украйна; на трето място, от извънсистемното пресаждане на отечествената почва на елементите на западната корпоративна култура без отчитане на особеностите на националната икономическа култура.

Негативните тенденции в динамиката на икономическите отношения в украинското общество, тяхното влияние върху състоянието на човешкия потенциал актуализират проблема за жизнеспособността на украинския предприемач, тъй като пълноценен субект на реформирането може да бъде само жизнеспособната личност. Концепцията за икономическата жизнеспособност на човека е съзвучна с концепцията за личността като субект на живота. Тя получава развитие във връзка с тези глобални изменения в ценностно-смысловите ориентации на украинския гражданин, които се случват в условията на трансформация на украинското общество.

Ключови думи: икономическа етика, бизнес, гражданско общество, личност, социална реалност, социални аспекти, антропологически фактори, национално битие

Аннотация

Сергей Анатольевич Ефименко. Социально-философский анализ причин пассивности украинцев в контексте формирования экономической этики. В статье ретроспективно анализируются становление и формирование экономической личности в условиях современной Украины, учитываются не только аспекты социальной динамики, но и факторы определенной социальной статистики: аспект ментальной приемственности, культурной идентичности, внедренности

личностного сознания в сферу национального бытия и национальных ценностей. Отмечается, что в основе трудовых мотивационных установок многих украинцев лежит, прежде всего, материальная заинтересованность. Эту тенденцию можно было бы назвать положительной, если бы в ней проявлялось стремление к рационализации труда и доминировали такие ценности как: мастерство, добросовестность, честность, бережливость. Однако из возможных типов мотивации человека: профессиональной, люмпенской, инструментальной, на первом месте в украинском обществе сегодня находится мотивация инструментальная, характеризующая трудовую активность только как источник средств существования.

Особенностью экономической этики украинских организаций является то, что она, в большинстве случаев, представляет собой неосознанное явление. Специфика формирования экономической этики на украинских предприятиях обусловлена: – во-первых, особенностями национальной культуры хозяйствования, труда и управления, недостатками законодательства и специфичностью таможенного пространства страны, которые и сформировали непродуктивное поле нравственных императивов хозяйственной деятельности в сознании украинского предпринимателя; во-вторых, сочетанием отрицательных элементов социалистической хозяйственной культуры с мобилизационным, экстремальным и антисоциальным характером реформирования социально-экономической системы современной Украины; в-третьих, внесистемной пересадкой на отечественную почву элементов западной корпоративной культуры без учета особенностей национальной экономической культуры.

Негативные тенденции в динамике экономических отношений в украинском обществе, их влияние на состояние человеческого потенциала актуализируют проблему жизнеспособности украинского предпринимателя, так как полноценным субъектом реформирования может выступать только жизнеспособная личность. Концепция экономической жизнеспособности человека является созвучной концепции личности как субъекта жизни. Она получила развитие в связи с теми глобальными изменениями в ценностно-смысловых ориентациях украинского гражданина, которые происходят в условиях трансформации украинского общества.

Ключевые слова: экономическая этика, бизнес, гражданское общество, личность, социальная реальность, социальные аспекты, антропологические факторы, национальное бытие

Abstract

Sergey Yefymenko. Socio-philosophical analysis of the causes of inactivity in the context of Ukrainian economic ethics. The article is a retrospective analysis of the formation, forming an economic identity in today's Ukraine, not only takes into account aspects of social dynamics, but also the factors of a social statics: the mental aspect of continuity, cultural identity, personal consciousness in the sphere of national life and national values. It is noted that the basis of labor motivational attitudes of many Ukrainian lies primarily financial interest. This trend can be called positive, if it turned out the desire to streamline work and dominated by values such as craftsmanship, integrity, honesty, frugality. However, the possible types of human motivation: in Ukrainian society today tool that characterizes labor activity only as a source of livelihood. The feature of economic ethics Ukrainian organizations is that it is, in most cases, is formed as an unconscious phenomenon. The specificity of the corporate culture of Ukrainian enterprises due to: – firstly, the features of the national culture of management, labor and management, impaired laws and customs area of the country that have shaped the field of moral imperatives unproductive economic activity in the minds of Ukrainian – secondly, the combination of negative elements of the socialist economic culture of mobilization, and extreme antisocial character reform of socio-economic system of modern Ukraine – thirdly, transferring exogenous to the domestic soil elements of Western corporate culture without considering the peculiarities of national culture.

Negative trends in the dynamics of economic relations in Ukrainian society and their impact on human potential dwells upon the viability of the Ukrainian people, as a full-fledged subject of reform may be the only viable person. The concept of sustainability is consonant with the concept of the human individual as a

subject of life. It was developed in connection with the global changes in value – semantic orientations of Ukrainian rights that occur in terms of transformation of Ukrainian society.

Keywords: economic ethics, business, civil society, identity, social reality and social aspects, anthropological factors of national life

Постановка проблеми. Крах радянського державного соціалізму призвів до кардинальних зрушень у всіх сферах суспільно-політичного життя України і далеко не в останню чергу – в структурі та організації народного господарства. На місце галузей і галузевих міністерств і відомств, які представляли ключові ланки планової економіки, висунулися принципово інші господарюючі суб'єкти. Центральне місце серед них у другій половині 90-х рр. зайняли великі осередки корпоративного типу. Будучи за своєю формою акціонерними товариствами комерційного типу, вони перетворилися не тільки в ядро нових економічних відносин, а й стали надавати зростаючий вплив на розвиток соціальних і політичних процесів в українському суспільстві.

У 90-ті роки змінився соціально-економічний лад, а державний підхід до соціально-трудових питань не змінився. С. Смірнов зазначає, що нині державна модель управління процесами на ринку праці ґрунтується на розширенні сфери економічного і соціального патрунування. А посилення патерналістських тенденцій у державній політиці призводить, перш за все, до зростання утриманських настроїв.

Об'єктом статті є економічна етика українського працівника.

Предметом – є соціально-філософський аналіз причин економічної пасивності українців у контексті формування економічної етики.

Метою статті є розкриття соціально-філософських особливостей формування економічної етики в українському соціумі.

Аналіз останніх досліджень. Історичні корені виникнення економічної етики як форми колективної свідомості соціальних груп всередині виробничої організації розглядаються в роботах вчених Е. Джакуса, К. Девіса, Д. Кракхарда, Дж. В. Ньюстрома, Д. Гансона, а також Ю. Резніка і К. Кравченко [1, 191].

Ціннісні орієнтації сучасного суспільства були досліджені Д. Беллом, П. Дракером, Р. Інглхартом, А. Тоффлером, а також В. Ільїним. Процеси витіснення зі свідомості особистості цінностей «економічного» характеру «неекономічними» чинниками розглянув П. Дракер. Р. Інглхарт виділив основні характеристики цінностей людини культури «постмодерну» і сформулював визначення «постекономічної» мотиваційної системи. А. Тоффлер розробив поняття «постекономічної системи цінностей». Д. Белл зазначив протиріччя між основними структурними складовими культури «постмодерну» [1, 250].

Концептуальні підходи до виділення структурних елементів і основних характеристик економічної етики представлені в працях зарубіжних дослідників – М. Альберта, Ф. Хедоурі, І. Кунді, М. Мескон. Роботи вітчизняних учених Е. Капітонова, В. Співака свідчать про те, що поширений в даний час підхід до культури корпорацій і її основних структурних елементів, що базується на моделях країн з розвиненим ринком, не є адекватним для української реальності, де розглядаються процеси корпоративізації соціальних структур з позицій політичних та економічних відносин [2, 66].

Виклад основного матеріалу. Економічна пасивність сучасного українця своїм корінням спрямовує нас до дослідження процесів і явищ, що мали негативний вплив на процес її формування. Для аналізу зв'язку процесів люмпенізації населення та умов розвитку сучасної економічної етики в Україні, достатньо навести характеристики пасивного (люмпенізованого) працівника:

- відсутність будь-якої активності за своєю ініціативою і негативне ставлення до ініціативності інших;
- низький рівень відповідальності і прагнення ухилитися від справи, що вимагає особистої відповіді;
- постійне прагнення мінімізувати свої трудові зусилля;

- володіння середньою кваліфікацією і не бажання її підвищувати;
- конформізм, заснований на підтримці системи зрівняльного розподілу;
- аномальна залежність від керівника;
- гіпертрофоване прагнення до пошуку можливостей для доведення своєї лояльності.

Люмпенізованість працівника, «органічно вписуючись» в принципи командно-адміністративної системи, не сумісні з діловою, корпоративною поведінкою в умовах ринкових відносин, оскільки виступає проявом феномена соціально-економічної залежності, що загострилася в масовій свідомості пострадянського українського суспільства.

Установки на соціально-економічну залежність не сумісні з ринковими відносинами, так як до них відносяться: пасивність у життєзабезпеченні, очікування гарантованих матеріальних благ, готовність обмежувати індивідуальну свободу взамін на ці гарантії. Зазначений феномен у свідомості людей, супроводжується дифузією відповідальності, нееквівалентним обміном діяльності. Отже, незавершеність ринкових перетворень в Україні що йдуть від радянських часів і особливості індустріальних відносин багато в чому зумовлюють збереження спадщини традиційних відносин патронажу.

У самому загальному плані відносини патронажу на виробництві зводяться до того, що виступаюча в якості роботодавця особа або група осіб поводить як свого роду покровитель, патрон, від якого залежить, причому найчастіше поза прямим зв'язком з трудовим внеском працівника, не тільки одержувана ним заробітна плата, а й власне благополуччя, і благополуччя його родини, просування по посадових сходах і т.д. Неодмінним компонентом радянського патронажу була розгалужена система соціальних послуг, що надавалися нерідко поза прямим зв'язком з трудовим внеском, стажем роботи, кваліфікацією працівника і т.д. Як і заробітна платня, увесь основний набір соціальних послуг був гарантований кожному працівникові, і це означало, що патронаж обмежувався рамками підприємства, об'єднання, але носив державний, тобто, обов'язковий характер.

Одним з корінних відмінностей «радянської» патронажної системи від японської, наприклад, є те, що в межах японського варіанту патронами були тільки господарі фірми, і тому формула «фірма – це одна сім'я» означала і означає, що «батько» у цієї сім'ї всього один, і над ним немає ніякої іншої влади, крім влади закону і заснованих на ньому повноважень місцевих і центральних органів влади. У цьому ж криється причина досить високої ефективності японського патронажу, позбавленого бюрократичних «надбудов» і націленого, насамперед, на успіх фірми. В результаті патронаж досить органічно вписується в систему ринкових відносин.

Ієрархічність радянської системи управління економікою і виробництвом визначила не тільки бюрократизацію відносин, але і розпорощення відповідальності. Неодмінною особливістю радянської патронажної системи була заснована на наказових засадах система управління. При цьому управлінський авторитаризм зовсім не означав жорсткої дисципліни праці, скоріше навпаки, відсуваючи на задній план економічні стимули до праці, він породжував такі вади системи, як прогули, пияцтво і т.д.

Одним з найважливіших елементів радянського патронажу, що забезпечував безперерйне та чітке його функціонування, були профспілки. Наділені повноваженнями представників персоналу, вони виступали як найважливіша ланка державного патронажу, що забезпечувала, з одного боку, підлегле становище працівника і всієї сфери найманої праці по відношенню до держави – роботодавця, а з іншого як передавальної ланки, через яку здійснювався перерозподіл коштів, що виділяються державою на впровадження та здійснення соціальних послуг. Сама по собі система знаходилася в розпорядженні держави і була покликана тісніше прив'язати працівника до підприємства, об'єднання, галузі та суттєво посилити його залежність і від головного патрона, і від патрона, якому делеговані відповідні повноваження.

Залежне, повністю підлегле державній владі та адміністрації підприємств положення полегшувалося «єдністю» радянських профспілок, що охоплювали своїм членством не тільки поголовно всіх найманих працівників, а й адміністрацію підприємств, представники якої, як правило, входили до

керівних органів профспілок знизу доверху. Настільки ж обов'язковим було і членство керівників профспілок в комуністичній партії, що забезпечувало їх підпорядкування партійній дисципліні і загальне положення профспілки як «приводного ременя партійно – державної влади. Породженням системи стала вкорінена у свідомості працівників утриманська психологія, соціальна та громадська пасивність.

Отже, ця система консервувала корпоративно-бюрократичний характер відносин, робила профспілки, а через них і найманого працівника співучасником даних відносин. Побудована на патронажних підставах структура соціально-трудова відносин усередині підприємств виявилася доволі міцною і важко реформованою.

Так само, необхідно враховувати, що в суспільстві, де збереглися фізичні носії ринкових відносин (Східна та Центральна Європа), суспільні перетворення в плані їх трансформації у бік ринкових, здійснювалися порівняно швидко і успішно. М. Коннер відзначає, що на рубежі 80 -90- х років у країнах Східної та Центральної Європи таких було не менше 10-20 %. Автор причину феномена соціально – економічної залежності української людини вбачає в еволюції українських економічних відносин «в економіку фізичних осіб» [4, 199]. Її характерними рисами є:

- збільшення розриву інтересів керівників і трудових колективів;
- зрушення інтересів економічних агентів на користь короткострокових інтересів;
- корупція на всіх рівнях управління і влади;
- різке обмеження вільно-ринкової конкуренції, створення галузевих, регіональних бар'єрів для входження в ринок.

Перераховані особливості цього типу економічних відносин призводять до висновку про те, що система управлінських відносин, що складається в українському суспільстві, є «заручницею» неефективних і несумісних з цивілізованою моделлю економічних відносин.

При такій системі відносин у соціально-трудова сфері посилюється залежне становище зайнятих в організаціях, вона накладає негативний відбиток на зміст головного управлінського ланцюжка «керівник – підлеглий», гальмує організаційний розвиток, застосування групових форм прийняття рішень, роботу команду і інші складові сучасної концепції корпоративної культури.

Особливу тривогу в числі негативних кризових явищ у соціально-трудова сфері викликає тенденція падіння трудової етики загалом, і серед молоді, зокрема, оскільки трудова діяльність виступає базовою людською діяльністю, безпосередньо визначаючою суспільне відтворення.

Дана тенденція виражається в падінні соціальної цінності праці, так як основним мотивом трудової діяльності сьогодні виступає не професійні чи творчі потреби, а інструментальні цінності, тобто, праця, в першу чергу, як джерело засобів до існування.

В основі трудових мотиваційних установок багатьох українців лежить, перш за все, матеріальна зацікавленість. Цю тенденцію можна було б назвати позитивною, якби в ній виявлялося також і прагнення до раціоналізації праці, а також домінували такі цінності, як майстерність, сумлінність, чесність, ощадливість тощо. Проте, з можливих типів мотивації людини: професійної, люмпенської, інструментальної, на першому місці в українському суспільстві сьогодні знаходиться, насамперед, мотивація інструментальна, що характеризує трудову активність лише як джерело засобів існування [3].

Зазначені негативні характеристики, пов'язані зі станом трудової етики українців, є наслідком соціально-трудова відносин командно-адміністративної системи, а також найглибшої кризи української економіки в пострадянський період. Необхідно відзначити, що з початку 90-х років Україна пережила важкі, масштабні потрясіння. Зміна одного суспільного ладу іншим, причому тим, що ідеологічно вважався полярним, супроводжувалася болючим руйнуванням звичних підвалин, масовим зубожінням, посиленням незахищеності соціально вразливих груп населення, небаченим розмахом корупції, несправедливою приватизацією, скороченням виробництва, безробіттям. Перед мільйонами українців з усією гостротою постала проблема виживання.

Люди більш спритні демонстративно наживали величезні багатства, отримавши завдяки своїм зв'язкам доступ до природних запасів або проводячи усілякі махінації. З'явилися мільйонери, а пізніше мільярдери, які на відміну, наприклад, від Г. Форда, не вчинили революцію в автомобілебудуванні, не стріяли підйому економіки, але заволоділи чималою владою і могутністю. У чиновницькому середовищі хабарництво стало нормою. В результаті, аморальні принципи як би негласно зводилися в якусь норму. Використовуючи їх, нерідко добивалися успіху і політики, і функціонери у владних структурах.

Отже, негативні тенденції в динаміці економічних відносин в українському суспільстві, їх вплив на стан людського потенціалу актуалізують проблему життєздатності української людини, так як повноцінним суб'єктом реформування може виступати лише життєздатна особистість.

Концепція життєздатності людини є співзвучною концепції особистості як суб'єкта життя. Вона отримала розвиток у зв'язку з тими глобальними змінами в ціннісно-смыслових орієнтаціях української людини, які відбуваються в умовах трансформації українського суспільства.

Життєздатність в сучасному суспільстві, передбачає здатність людини, вижити не деградуєючи, в жорстких і гірших умовах соціального і природного середовища. Завданням такої особистості є формування позитивних смисложиттєвих орієнтацій, спрямованих на реалізацію задатків і творчих здібностей, перетворення в своїх інтересах середовища проживання без його руйнування і знищення.

Одним з дослідників соціальних джерел сучасного підприємництва В. Гимпельсоном в якості тих, хто увійшов до нового прошарку українського підприємництва, називаються такі соціальні потоки:

- «тіньовики всіх мастей»;

- підприємці нової хвилі – представниками цього потоку є люди, що пройшли систему наукових і дослідницьких інститутів, вони інтелектуальні, ерудовані і готові до ризику;

- підприємці з партійно-державної номенклатури.

Всі ці перераховані потоки, відрізняються один від іншого. Зв'язок інформації про них з проблемою становлення сучасної концепції управління людськими ресурсами в українському суспільстві полягає в тому, що породженням цих потоків соціалістичною економікою об'єктивно стримує кардинальне реформування української системи управління персоналом, обумовлюючи тривалість її перехідного характеру, що не є гіршим з наслідків «строкатості» перерахованих соціальних джерел українського підприємництва. Важливо, щоб відбулося зміцнення «проміжних» ціннісно-смыслових орієнтацій бізнес-еліти на користь цивілізовано – ринкових, а не тоталітарних або мафіозних.

На початковому етапі ринкових реформ 90-х рр.. XX століття існувала необхідність перекинути колосальні трудові ресурси з держпідприємств з надмірною зайнятістю в створюваний ринковий сектор. У результаті повинна була загостритися конкуренція на ринку праці, підвищилася інтенсивність і якість роботи, покращилася трудова мораль і кваліфікація задіяної у виробництві робочої сили.

Замість цього керівництво підприємств і установ у повній відповідності з національними стереотипами, постаралося рівномірно розподілити тяготи реформ на весь персонал і зберегти всіх співробітників, незалежно від їх кваліфікації. Ця ситуація змусила українські підприємства перейти до практики використання режимів неповної зайнятості і вимушених неоплачуваних відпусток.

В результаті, по-перше, склався тіньовий ринок праці як невід'ємна частина тіньової економіки. По-друге, найбільш кваліфікована і дієздатна частина співробітників, не забезпечена повноцінною роботою і зарплатою, покинула підприємства. Персонал підприємств часто нездатний ні на інтенсивну працю, ні на інновації, придбав стійку звичку до отримання «нелегальних» доходів.

Отже, низький рівень заробітної плати, або її невивплата протягом тривалого періоду часу на українських підприємствах знизили ефективність спільної роботи організації, тому співробітники втратили лояльність до організації і роботодавця, не підтримували етику і психологію організації, втратили творчий дух.

На формування корпоративної культури вплив майнової нерівності в сучасній Україні досяг небаченого раніше рівня. Негативний вплив на складання основ корпоративної культури робить і корупція. Причини подібних негативних явищ, на наш погляд, пов'язані з низьким рівнем розвитку корпоративної та ділової культури у свідомості більшості керівників українських підприємств і організацій.

Значний вплив на генезу корпоративної культури сучасної України мають особливості кадрової політики підприємств і організацій. Характерною рисою кадрової політики більшості українських приватизованих підприємств є принцип призначення на керівні посади неодмінно «своїх» працівників і родичів, причому часто на шкоду кваліфікації призначуваного на посаду працівника. Це традиційно пояснюється конфіденційністю інформації, ступенем персональної відповідальності працівника і довірою. У кадровій політиці українських підприємств прийнято вирішувати проблеми заповнення нових вакансій, що вимагають досвіду і кваліфікації, не шляхом внутрішньо-фірмового навчання і співробітників, а за рахунок переманювання вже підготовленого персоналу з інших фірм або з інших підрозділів свого підприємства. В. Тітов пояснює подібну кадрову політику тим, що «нинішні роботодавці купують не стільки досвід і кваліфікацію, скільки зв'язки, якими повинен володіти новий співробітник». [2, 80].

Як наслідок подібної кадрової політики структура управління підприємства виявляється прив'язаною до конкретних керівників, їх здібностей, кваліфікації та відношення до роботи. Це закономірно веде до безперервного «перекроювання» оргструктури, плутанини у функціях і сферах відповідальності відділів і служб, керівників і головних спеціалістів, що неодмінно позначається і на корпоративній культурі.

У результаті атмосфері тотальної недовіри, в якій власники і менеджери неминуче починають відтворювати на підприємствах сімейну модель управління, в рамках якої можна відносно безбоязно довіряти один одному. Відзначимо також наявність у вітчизняному бізнесі великого числа фірм з «сімейним» менталітетом. Виражається він у тому, що на ключові посади приймають тільки «своїх», обов'язки і функції «членів сім'ї» чітко не позначені, а ключові, стратегічні рішення приймаються «на кухні».

У традиційному суспільстві радіус довіри обмежений межами сім'ї та клану. У продуктивному суспільстві радіус довіри визначається не за кровними зв'язками, а за морально-етичними характеристиками. У будь-якій точці земної кулі і в усі часи там, де радіус довіри обмежений сім'єю, все, що виходить за межі родини в кращому випадку безособово і, як правило, вважається ворожим.

З одного боку, ринкові реформи «розкряпали» підприємства, з іншого боку, реформи завдали по системі управління на більшості підприємств серйозний удар.

– По-перше, знизилася якість, комплексність і цілеспрямованість управління, а також гальмування відтворювальних процесів на підприємствах з причини домінування короткострокових цілей на шкоду розвитку.

– По-друге, авторитарний стиль управління призвів до деконсолідації колективів; зростання соціальної напруженості між керуючими, працівниками та власниками.

– По-третє, знизилася кваліфікація співробітників, розпалися трудові колективи.

У дореформений період у свідомості працівника домінувала «філософія заводського патріотизму», тобто, відданості, готовності йти на компроміс при виборі між особистими інтересами та інтересами підприємства. За останні роки в результаті затримок заробітної плати, її несправедливого рівня, звільнень, примусового переведення на неповний робочий тиждень, махінацій при розподілі власності і т.і. це відношення працівників до підприємства піддалося сильній ерозії. Між інтересами дирекції та інтересами працівників виникла прірва, в якій разом із заводським патерналізмом зник і заводський патріотизм працівників. Робота на підприємстві сприймається ними вже не як «доля», а, швидше, як тимчасове явище. В результаті погіршується керованість трудовим колективом.

Висновки. В українській культурі правові цінності значно поступаються економічним, тому що основним мотивом професійної діяльності залишається матеріальне забезпечення. Постулати

економічної етики не є чітко визначеними, а формуються як нестійкі, відносні норми економічної поведінки. Якщо в державних установах, установах з низькою платнею вимог трудового кодексу в цілому дотримуються, то на комерційних підприємствах, вважається нормальною практикою виплачувати неофіційну заробітню платню, натомість, вимагати понаднормову роботу, не оплачувати лікарняні листи, вільно розпоряджатися робочим графіком.

Особливістю економічної етики українських організацій є те, що вона, в більшості випадків, формується як неусвідомлене явище. Таким чином, специфіка формування економічної пасивності українських підприємців обумовлена:

– по-перше, особливостями національної культури господарювання, праці та управління, вадами законодавства та митного простору країни, які сформували непродуктивне поле моральних імперативів господарської діяльності у свідомості українця;

– по-друге, поєднанням негативних елементів соціалістичної господарської культури з мобілізаційним, екстремальним і антисоціальним характером реформування соціально-економічної системи сучасної України;

– по-третє, позасистемним пересаджуванням на вітчизняний ґрунт елементів західної корпоративної культури без урахування особливостей національної культури.

Література

1. Маршалл А. Принципы экономической науки: В 3-х т. Т. I. - М.: Прогресс-Универс, 1993. - 415 с.
2. Крымец Л.В. Социальное взаимодействие в контексте постиндустриального общества на современном этапе развития: монография / Л.В.Крымец, Lap Lambert Academic Publishing, Saarbrucken, Germany.-2012.-163с.
3. Тарасенко В. В. Криза соціального самовизначення в Україні. До питання про соціальну ідентифікацію українського суспільства / В. В. Тарасенко // Віче. – 2000. – №11. – С.58–68
4. Conner, M. Interaction effects in the theory of planned behavior / I M. Conner, B. McMillan. – Leicester, 1999. – Vol. 38. – P. 195-222.

© Сергей Анатольевич Ефименко

КОРПОРАТИВНА НАЦІОНАЛЬНА КУЛЬТУРА ЯК ПРЕДМЕТ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ

І.Г. Остапенко

аспірантка кафедри філософії та соціології Південноукраїнського національного педагогічного університету ім. К. Д. Ушинського, м. Одеса, Україна.

ostapenkoir@mail.ru

Анотація

Ирина Григориевна Остапенко. Корпоративната национална култура като предмет на социално-философския анализ. Икономическите закономерности и корпоративната култура се анализират в статията в съответствие с принципите на икономическата рационалност в контекста на обществените тенденции, съгласно които от членовете на обществото при определени условия се очаква определен начин на действие. Корпоративната и стопанска култура на Украйна е сложна и противоречива. Нейната особеност се свежда до слабостта на отечественния организационен потенциал. Като най-важна базисна ценност на стопанската култура се разглежда трудът. Трудът като ценност на културата съществено влияе на стопанското развитие, заедно с това ценността на труда се определя от икономическите, политическите и социо-културни те условия. Необходими атрибути на всяка стопанска дейност се явяват практицизмът и рационалността. Отношението към практицизма в Украйна в течение на досдтатъчно дълго време беше нееднозначно. Съществуваше известна традиция за осъждане на стремежа към лично обогатяване и към „еснафството” като битов, всекидневен практицизъм. Тази традиция беше свързана с колективисткия идеал, разпространен и сред селяните, и сред либералната интелигенция, която, на свой ред, се опитваше да утвърждава нравствените идеали на безкористното „служене на народа”. Разпространение сред определена част на интелигенцията получи и поддържаният от православиеото идеал на упростяването, т.е. свеждането към минимум на потреблението и всекидневния битов комфорт. От друга страна съществуваше и тенденция, при която се култивираше практическо умение да достигнеш успех, заможност, честно да забогатееш. И в Украйна, както и в другите страни, също така се ценеше стопанинът, енергичният предприемач, разширяващ своето дело по честен начин. Обществото поддържаше естественото уважение към инициативата и справедливата разсъдливост, умението да се уреди стопанския механизъм. Корпоративната култура на територията на съвременна Украйна се намира още в началото на своето демократично формиране. Социалната философия притежава несъмнени предимства като методологическо обосноваване на научното търсене на възможностите за оптимизация на общественото развитие. Социално-философският анализ на проблемите на корпоративната култура и корпоративната етика е оправдан от призива на времето – и изисква неотложни преобразования в общественото съзнание на украинците.

Ключови думи: корпоративна култура, икономическа дейност, социално-философски анализ, икономическа теория, рационалност, социална реалност

Аннотация

Ирина Григорьевна Остапенко. Корпоративная национальная культура как предмет социально-философского анализа. Экономические закономерности и корпоративная культура анализируются в статье в соответствии с принципами экономической рациональности в контексте общественных тенденций, согласно которым от членов общества при определенных условиях ожидается определенный образ действий. Корпоративная и хозяйственная культура Украины сложна и противоречива. Ее особенность заключается в слабости отечественного организационного потенциала. Важнейшей базовой ценностью хозяйственной культуры рассматривается труд. Труд как ценность культуры существенно влияет на хозяйственное развитие, вместе с тем ценность труда определяется экономическими, политическими и социокультурными условиями. Необходим-

ыми атрибутами любой хозяйственной деятельности является практицизм и рациональность. Отношение к практицизму в Украине в течение достаточно долгого времени было довольно неоднозначным. Существовала известная традиция осуждения стремлений к личному обогащению и «мещанства» как бытового, повседневного практицизма. Эта традиция была связана с коллективистским идеалом, распространенным и среди крестьян, и среди либеральной интеллигенции, которая, в свою очередь, пыталась утверждать нравственные идеалы бескорыстного «служения народу». Распространение среди определенной части интеллигенции получил и поддерживаемый православием идеал упрощения, т.е. сведения к минимуму потребления и повседневного бытового комфорта. С другой стороны, существовала и тенденция, где культивировалось практическое умение добиться успеха, достатка, честно разбогатеть. И в Украине, как и в других странах, также ценился хозяин, энергичный предприниматель, расширяющий свое дело честным образом. Общество поддерживало естественность уважения к инициативе и справедливой рассудительности, умению наладить хозяйственный механизм. Корпоративная культура на территории современной Украины находится еще в начале пути своего демократического формирования. Социальная философия обладает несомненными преимуществами как методологическое основание научного поиска возможностей оптимизации общественного развития. Социально-философский анализ проблем корпоративной культуры и корпоративной этики оправдан вызовом времени, и требует неотложных преобразований в общественном сознании украинцев.

Ключевые слова: корпоративная культура, экономическая деятельность, социально-философский анализ, экономическая теория, рациональность, социальная реальность

Abstract

Irina Ostapenko. Corporate national culture as an object of socio-philosophical analysis. The article socio-philosophical analysis of corporate culture in terms of economic activity and is based on the principle of economic rationality. Economic laws are discussed in the context of social trends, according to which members of the public in certain circumstances a certain course of action is expected. Historical-philosophical analysis of economic culture, national culture, labor and management revealed the historical and socio-economic conditions of the corporate culture in modern Ukraine. The economic culture of Ukraine is complex and controversial. Feature Ukraine is the weakness of its institutional capacity. Contradictions extreme fighting and coexist, passing one another without indirect links directly. The most important core value of the business culture is labor. Work as a cultural value has a significant impact on economic development, however, the value of labor is determined by economic, political and socio-cultural conditions. Necessary attribute of any economic activity is practicality and rationality. Attitudes toward practicality in Ukraine has been mixed. There was a strong tradition of conviction of personal enrichment and "middle class" as a domestic, everyday practicality. This tradition has been associated with collectivist ideal, as the peasants, and in the liberal intelligentsia, who claimed the moral ideal of "serving the people".

One reason for the lack of development of corporate culture in Ukraine is immersion in domestic issues, the desire to improve the welfare seemed somewhat contrary to the highest ideals. Supported Orthodoxy ideal simplification, ie to minimize consumption and everyday domestic comfort became widespread among some of the intelligentsia. On the other hand, the practical ability to achieve abundance, get rich honestly always respected in Ukraine, as in other countries. Appreciated boss, energetic merchant that expands their business honestly, sturdy peasant, who personally created the material basis of life. Society defines a natural respect for the initiative, business acumen and prudence fair, establishing economic mechanism. Corporate culture on the territory of Ukraine is only beginning its democratic path formation. Social philosophy has undeniable advantages as a methodological basis of scientific research ways to optimize social development. Socio-philosophical analysis of the problems of corporate culture and corporate ethics is justified response time challenges that require urgent reforms in the public consciousness of ukrainians.

Keywords : corporate culture, economic activity, social and philosophical analysis, economics, rationality, social reality

Постановка проблеми. Корпоративна культура – це складне багатоманітне соціокультурне явище, засноване на цінностях «спільної долі», професіоналізму, самовираження і саморозвитку, творчості, «співучасті» особистості у діяльності сучасної корпорації і суспільства. Вона визначає сенс існування корпорації та взаємовідносини поміж співробітниками і суспільством. Концептуальні підходи зарубіжних (Д. Белл, Дж. Гелбрайт, Р. Інглхарт, А. Тоффлер) та вітчизняних вчених (М. Булакова, Л. Кримець, Ю. Васильчук, Г. Зінченко) дозволяють досліджувати корпоративну культуру в контексті аналізу еволюції культури організації, управління, трудових відносин у рамках індустріального і постіндустріального суспільства [1, 2, 3, 4]. Згідно з поданими концептуальними підходами соціокультурним середовищем виникнення, розвитку і функціонування корпоративної культури виступає постіндустріальне суспільство, в рамках якого знання, інформація і «людський капітал» придбали домінуюче значення у виробничій та господарській діяльності. Корпоративна культура забезпечує ефективність розвитку інтелектуальної і духовної енергії [3]. Філософський аналіз корпоративної культури, національної культури праці та управління дозволив виявити особливості історичних і соціально-економічних умов розвитку корпоративної культури в сучасній Україні.

Об'єктом статті можна вважати корпоративну культуру.

Предметом – є соціально-філософський аналіз процесів формування корпоративної культури в українському соціумі.

Метою статті будемо вважати висвітлення особливостей формування корпоративної культури в Україні.

Аналіз останніх досліджень. Визнаним родоначальником вивчення корпоративізму та корпоративної культури є М. Вебер, який досліджував засади самоорганізації корпорацій, взаємозв'язок морально-етичних принципів і соціально-економічного благополуччя окремих корпоративних структур, а також розробив модель «раціональної організації вільної праці», яка вимагала від працівника суворої дисципліни, точності, відповідальності і стабільності [2, с. 125]. У продовження веберовської концепції Ф. Тейлор та А. Файоль створили монополіарну модель промислової організації виробництва індустріального суспільства, в якій домінувала жорстка ієрархія запропонованих ролей і статусів, і людина розглядалася лише як функціонер.

Дослідження О. Зуєвої, Р. Кричевського, Є. Скліяра, А. Співака присвячені аналізу визначень корпоративної культури та організаційної культури. Одні дослідники вважають, що дані концепти – синоніми, інші поділяють ці концепти, вважаючи, що корпоративна культура спеціально формується, як правило, першими особами в корпорації і об'єднує ціннісні підстави цієї організації, а організаційна культура утворюється спонтанно через взаємодію цінностей самих працівників. Треті – використовують концепт «корпоративна культура» при дослідженні великої корпорації, а організаційну культуру при аналізі діяльності невеликої корпорації.

Процеси формування корпоративної культури в рамках становлення громадянського суспільства розглядаються в роботах А. Ахієзера, А. Давидова, В. Іноземцева.

С. Перегудов досліджує великі корпорації як специфічні групи інтересів і один з найважливіших елементів політичної системи світової спільноти. Особливу увагу автор приділяє відносинам корпорації з інститутами державної влади та громадськими організаціями, ролі й місцю корпорацій в процесі формування громадянського суспільства [3, 109].

Процес формування корпоративної культури знаходиться у взаємозв'язку з проблемами розвитку глобального культурного середовища, творчих, інтелектуальних і моральних якостей особистості і усього людства. У цьому зв'язку слід відзначити роботи В. Каширіна, М. Моїсєєва, А. Панаріна.

Виклад основного матеріалу. Аналіз існуючої наукової літератури показує, що в сучасній вітчизняній науці відсутня всебічно розроблена концепція корпоративної культури. У багатьох роботах корпоративна культура не виступає самостійним об'єктом дослідження, а розглядається в контексті проблем корпоративного управління. У першу чергу це обумовлено відсутністю понятійного апарату дослідження цієї проблеми. Значний обсяг наукової літератури, присвяченої загальним і спеціальним аспектам корпоративної культури та посиленню її ролі в соціально-економічному житті сучасного суспільства, не знімає необхідності соціокультурного аналізу проблем, пов'язаних з розвитком корпоративної культури в умовах сучасного українського суспільства. Недостатньо вивчені питання ціннісних підстав і структурних елементів корпоративної культури сучасного суспільства.

Історико-філософський аналіз господарської культури, національної культури праці та управління дозволить виявити особливості історичних і соціально-економічних умов розвитку корпоративної культури в сучасній Україні. Господарська культура України складна і суперечлива. Суперечності існують у всіх культурах, у всіх цивілізаціях. Особливість України полягає не в суперечливості самій по собі, а в слабкості серединного початку. Суперечності, крайності борються і співіснують у даному випадку, переходять одна в іншу без посередніх ланок, безпосередньо.

З цих позицій розглянемо господарську культуру України у її історичному розвитку, фіксуючи особливості, суперечливості і спадкоємність. Особливу увагу слід приділити діалектиці індивідуального, корпоративного (общинного) і державного ідеалів.

Найважливішою базовою цінністю господарської культури є праця. Праця як цінність культури має істотний вплив на господарський розвиток, разом з тим, цінність праці визначається економічними, політичними та соціокультурними умовами. Цінність праці в українській культурі неоднозначна і суперечлива, як і багато інших цінностей.

Для українського селянина, що відчуває нерозривну єдність своєї особистості, способу життя з сільською працею, природою взагалі, праця була найважливішим змістом життя, її єдиним сенсом. А.В. Гордон відзначає, що, виявляючи в концентрованому вигляді архаїчне сприйняття землеробства як священнодійства, жнива відтворювали архаїчну цілісність буття, злитість людських сил з силами природи, повноцінність особистості хлібороба. Повнота буття припускала повну самовіддачу, витрату всіх фізичних і духовних сил. Час ставав вічністю, конкретна праця – самоцінністю.

Основи мотивації та цінності праці істотно підірвані кріпосним правом і підневільними формами праці (панщиною). Панщина розривала єдність праці і господарювання, придушувала ініціативу, підприємливість. Відпрацьовуючи панщину, селянин не прагнув працювати з повною віддачею, намагаючись зберегти сили для роботи на своїй ниві. У результаті сформувався подвійний моральний стандарт щодо праці.

Суттєвим відбитком на українському національному характерові праці позначилися природньо-кліматичні умови. Насамперед, мова йде про здатність української людини до крайнього напруження сил. Стислий цикл сільськогосподарських робіт не сприяв зміцненню в українцеві звички регулярної, наполегливої праці. Природне середовище визначило особливості формування типу господарювання всієї системи життєдіяльності людей, трудових навичок і вмінь.

Специфіка української культури господарювання формувалася в умовах півтисячолітньої традиції примусової праці, від встановлення кріпосного права в XVI ст. до добровільно – примусової роботи радянських громадян у XX ст., в період, коли суспільство практично не знало вільної праці. Українське селянство, яке становило перед скасуванням кріпацтва 82% населення країни, не мало історичного досвіду приватної власності. Кріпацтво і общинне землеволодіння не дозволили вкоренитися навичкам продуктивної праці. Примус виховував ставлення до роботи як до прокляття. Фортечна система призвела до ототожнення у свідомості українця землеробської і продуктивної фізичної праці з низьким соціальним статусом.

У той же час, праця інтелектуальна, духовна українським селянством не сприймалася як праця взагалі. Подібне ставлення до різних видів професійної діяльності, праці мало місце бути і в радянський період історії України. Статус інтелектуальної праці під впливом офіційної ідеології

класової боротьби і керівної ролі робітничого класу в суспільстві був принижений на користь «творчої» виробничої праці. У той же час на рівні суспільної свідомості віддавався пріоритет «інтелектуальним» професіям, люди прагнули дати дітям вищу освіту і сприймали це не лише як придбання професії, а й як зростання престижу родини.

Значний вплив на формування української господарської культури мав і етноконфесійний фактор. У фольклорній релігійній свідомості певні трудові моделі майже не закріпилися, тому що вони не були ані «престижними», ані «перспективними» з точки зору православної концепції порятунку душі [3, 66]. Витоки православної байдужості до господарського життя Т.Б. Коваль знаходить у візантійській православній традиції. Аналізуючи цю традицію, дослідник робить важливе зауваження: «чернечий «град», зосереджений на молитовному подвигу і спогляданні, хоча і мав великий вплив на суспільство, сам відрізнявся байдужістю до духовних доль світу». У результаті, «соціальне та господарсько – економічне життя в миру залишалася цілком і повністю у владі язичницьких стихій». Повсякденна праця, професійна діяльність, взаємини людей у процесі виробництва та споживання «не узгоджувалися з їх вірою, вищим сенсом служіння Богу і ближньому». Характерним елементом православної трудової етики була широка поширеність хресних ходів і прохальних молін про гарну погоду, багаті врожаї і т.д. Можна стверджувати, що православний ритуал в чомусь заміщав для українського селянина економічну раціональність.

Дані аспекти православної трудової етики та господарської культури, на наш погляд, певною мірою суперечать християнському протестантському підходу до соціально-економічних питань, де більш продуктивний працівник повинен заробляти більше, ніж недбайливий, і суспільство має сприяти перерозподілу ресурсів від неефективних працівників і підприємств до ефективних. Це впливає з євангельської притчі про трьох працівників, яка проголошує принцип соціального устрою: «Тому, хто має – дасться і примножитья, а в того, хто не має, відніметься навіть те, що він має». Західні системи управління та господарювання, на відміну від української православної культури, більшою чи меншою мірою відповідають цьому принципу. Система винагороди за працю є складовою частиною конкурентного устрою суспільства. Люди в організації конкурують за отримання роботи, а отримавши роботу, за її краще виконання.

Отже, православ'я не могло створити продуктивне в веберовському сенсі поле моральних імперативів господарської діяльності. Православ'я явно чи неявно формувало своєрідну гедоністичну мотивацію трудової діяльності.

Необхідними атрибутами будь-якої господарської діяльності є практицизм і раціональність. Практицизм суперечить цінностям більшості релігій (крім протестантизму і іудаїзму), оскільки вони орієнтують віруючого на глибоке духовне проникнення в основи віровчення, на відхід від мирських турбот або на мінімізацію інтересу до них.

Ставлення до практицизму в Україні було неоднозначним. З одного боку, існувала сильна традиція засудження особистого збагачення і «міщанства» як побутового, повсякденного практицизму. Ця традиція була пов'язана з колективістським ідеалом, як у селян, так і у ліберальної інтелігенції, яка проповідувала моральний ідеал безкорисливого «служіння народу».

Однією з причин нерозвиненості корпоративної культури в Україні є заглибленість у побутові проблеми, прагнення до підвищення добробуту здавалося чимось таким, що суперечить високим ідеалам. Підтримуваний православ'ям ідеал спрощення, тобто зведення до мінімуму споживання і повсякденного побутового комфорту, отримав поширення серед деякої частини інтелігенції. З іншого боку, практичне уміння домогтися достатку, чесно розбагатіти так само поважалися в Україні, як і в інших країнах. Цінувався господар, енергійний підприємець, який розширює свою справу чесним шляхом, міцний селянин, що власноруч створює матеріальну основу життя. Суспільство культивувало повагу до ініціативи, ділової хватки і справедливої розважливості, налагодження господарського механізму.

У радянську добу престиж праці так само був незначний. Праця перебувала поза сферою природних, першочергових потреб людини, радянською владою їй було надано ідеологічної,

сакральної функції. Людина працювала, в першу чергу, не для того щоб прогодувати себе, свою сім'ю, а для Батьківщини. Життя людини розглядалося тільки з точки зору такої суспільної праці, якій підпорядковувалося все інше. Тема праці була базовою і для радянського мистецтва.

Основні риси соціалістичної господарської культури були сформульовані М.М. Зарубіною. По-перше, для неї був характерний примат ідеологічних і політичних цінностей і цілей над економічними. По-друге, в соціалістичній господарській культурі найбільш яскраво проявився мобілізаційний, екстремальний характер української господарської культури. Безпосередніми стимулами трудових звершень стали служити висунуті політико-ідеологічні гасла. В результаті соціокультурними особливостями радянського працівника виступали висока самовідданість, безкорисливість, терпіння, готовність працювати за ідею при мінімальній винагороді.

По-третє, централізована, планова економіка придушувала господарську ініціативу працівника. Господарські функції з необхідною свободою економічного цілепокладання та індивідуальною відповідальністю відчужувалися від працівника, перетворювалися на прерогативу адміністрації та держави.

По-четверте, відбулося остаточне витіснення індивідуального господаря і працівника і заміна його трудовим колективом. На відміну від дореволюційних форм колективного господарювання, які давали можливість поєднувати колективні та особисті інтереси, то нормою соціалістичного колективізму стали відмова від особистих інтересів на користь громадських, повне підпорядкування особистості колективу.

По-п'яте, соціалістичне господарство не залишало місця для особистої підприємницької ініціативи.

На індивідуальному рівні зберігався маргінальний характер індивідуалізму і практицизму. Убогість, дефіцитний характер ринку споживчих товарів, великі витрати часу та праці на елементарне облаштування побуту змушували приділяти споживанню надзвичайно багато уваги. Всупереч офіційним ідеологічним установкам сформувався підвищений інтерес до споживацтва. З ним був пов'язаний і споживчий індивідуалізм, який замикав особистість на задоволенні егоїстичних потреб.

Значну роль у формуванні української господарської культури зіграла авторитарна держава з централізованою системою управління. Ця роль принципово відрізнялася від тієї, яку відіграла держава в розвитку економіки Заходу. У Європі розвиток товарно-грошових відносин був пов'язаний із зростанням міст, що володіли вже в середні століття відповідною системою прав і свобод. Надалі розвиток капіталістичного підприємництва йшов знизу, на основі формування «третього стану» і його боротьби за політичні права і свободи, за вплив і визнання у суспільстві. Західний підприємець працював, розвивав свою справу, багатів незалежно від держави, і часто при цьому протиставляв себе їй, відстоюючи свої права. Причому в країнах континентальної Європи традиційно держава більш активно регулювала господарське життя, ніж в Англії, а в США економічний індивідуалізм і ідеологія невтручання держави у бізнес отримали статус державної політики у економічній сфері.

В Україні ж, на жаль, усе було навпаки.

Висновки. Українська традиційна модель управління до певного часу цілеспрямовано пригнічувала конкуренцію в суспільстві. Ідея взаємозв'язку між результатами праці та її винагородою суперечили як історичним умовам формування української системи управління, так і самій сутності цієї системи. Зрівняльний підхід як складова частина трудового менталітету була необхідним елементом у функціонуванні української системи управління соціально-економічними та виробничими процесами.

Отже, українська трудова та господарська культура по причині геокліматичних, етноконфесійних особливостей, специфічного формування державного устрою та управління мала мобілізаційний, екстремальний характер. Український працівник був здатний до зверхінтенсивної, самовідданої праці у кризові моменти історії, під тиском зовнішньої необхідності і по натхненню ідеологічних гасел.

Проте екстремальний підйом трудового ентузіазму був недовгим і не постійним, він змінюється застоєм, як тільки зовнішні стимули до інтенсивної праці пропадають. Відповідно, нерегулярний характер сталості трудової культури, що поєднується зі звичкою працювати в одних випадках добре, «на себе», а в інших погано, « на пана», породив поєднання найвищої майстерності і професіоналізму в одних сферах господарства з негативним ставленням до праці в інших.

Корпоративна культура на території сучасної України ще тільки починає шлях свого демократичного формування. Розвиток і розквіт, сподіваємось, попереду. Соціальна філософія володіє безперечними перевагами як методологічне підґрунтя наукового пошуку шляхів оптимізації суспільного розвитку. Соціально-філософський аналіз проблем корпоративної культури та корпоративної етики є виправданою відповіддю викликам часу, що вимагає нагальних перетворень у суспільній свідомості українців.

Література

1. Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Соч.: В 2-х т. Т. 1. - М: Наука, 1993. - С. 47-297.
2. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. Попытка сравнительного исследования в области социологии религий / Вебер М. Избранное. Образ общества. - М.: Прогресс 1994. - С. 43.
3. Крымец Л.В. Социальное взаимодействие в контексте постиндустриального общества на современном этапе развития: монография / Л.В.Крымец, Lap Lambert Academic Publishing, Saarbrucken, Germany.-2012.-163с.
4. Boyett J.H. Maximum Performance Management / J.H. Boyett, H.P. Conn. . – Oxford, 1995. – P. 32.

© Ирина Григориевна Остапенко

PROBLEM FIELD AND THE PECULIARITIES OF ECONOMIC SPHERE OF INDIVIDUAL'S EXISTENCE

Oksana Petinova

PhD, Associate Professor, department of philosophy and sociology the South Ukrainian National Pedagogical University after K.D. Ushinskiy (Ukraine)
oksanapnpu@gmail.com

Анотация

Оксана Борисовна Петинова. Проблемното поле и особеностите на функциониране на икономическата сфера на битието на човека. Статията е посветена на социално-философското осмисляне на икономическата сфера на битието на човека. Разглеждат се нейните особености на функциониране, характерните ѝ черти. Авторът стига до извода, че икономическата сфера на обществото детерминира социалните процеси в тяхното историческо развитие, тя дава възможност да се проследи богатството на цялостната жизнена дейност на личността тъй като без постоянния процес на производство обществото изобщо и личността в частност не биха имали възможност да се развиват. Икономическото образование в Украйна придобива особен статус в държавната политика, което е свързано както с натрупването на информация в различните сфери на дейността на личността, така и непосредствено с външните изменения в обществото – с новите културни тенденции и икономически ориентири. Разкрива се влиянието на икономическата дейност върху мирогледа на човека. Очертава се влиянието на пазарните отношения и материалното производство върху формирането на личност от пазарен тип – или на икономически човек.

Ключови думи: икономическа сфера, икономически човек, иновации, модернизация, образование, пазарна икономика, икономически живот, пазар, пари, личност от пазарен тип

Анотация

Оксана Борисовна Петинова. Проблемное поле и особенности функционирования экономической сферы бытия человека. Статья посвящена социально-философскому осмыслению экономической сферы бытия человека. Рассматриваются ее особенности функционирования, характерные черты. Автор приходит к выводу, что экономическая сфера общества детерминирует социальные процессы в их историческом развитии, она дает возможность проследить все богатство целостной жизнедеятельности личности, так как без постоянного процесса производства общество вообще и личность, в частности, не имели бы возможности развиваться. Экономическое образование в Украине приобретает особенный статус в государственной политике, что связано как с накоплением информации в разных сферах деятельности личности, так и непосредственно с внешними изменениями в обществе – новыми культурными тенденциями и экономическими ориентирами. Раскрывается влияние экономической деятельности на мировоззрение человека. Очерчивается влияние рыночных отношений и материального производства на формирование личности рыночного типа или человека экономического.

Ключевые слова: экономическая сфера, человек экономический, инновации, модернизация, образование, рыночная экономика, экономическая жизнь, рынок, деньги, личность рыночного типа

Анотація

Оксана Борисівна Петінова. Проблемне поле і особливості функціонування економічної сфери буття людини. Стаття присвячена соціально-філософському осмисленню економічної сфери буття людини. Розглядаються її особливості функціонування, характерні риси. Автор приходить до висновку, що економічна сфера суспільства виступає детермінантою всіх соціальних процесів в їх історичному розвитку, вона дає можливість прослідкувати все багатство цілісної життєдіяльності особистості, без постійного процесу виробництва суспільство взагалі та особистість зокрема не могли б розвиватися. Економічна освіта в Україні набуває високого статусу в рамках загальнодержавної політики, це пов'язано як і з нагромадженням інформації в різних сферах діяльності особистості, так і безпосередньо із зовнішніми змінами в суспільстві – новими культурними тенденціями, новими економічними орієнтирами. Розкрито вплив економічної діяльності на світогляд людини. Висвітлено вплив ринкових відносин, матеріального виробництва на формування особистості ринкового типу чи людини економічної.

Ключові слова: економічна сфера, людина економічна, інновації, модернізація, освіта, ринкова економіка, економічне життя, ринок, гроші, особистість ринкового типу

Foreword. Ukrainian society stays in the continuous development; determination of the guideline of education is characterized by innovations and control on the part of the state. Development of technologies and connection, creation of complicated international economic and trade systems, activity extension of international companies and transnational corporations, changes in international relations and international legislation greatly affect both the context of existence of every human being and Ukrainian society as a whole. The development of technologies changes the nature and life span worldwide. Revolution in means of communication unites the world in awareness, contributes to solidarity in confrontation injustice. But the progress also bring new dangers for stability as causes damage to environment, ruins families and social life, meddles in private and daily life of Ukrainians. While analyzing the transformational processes and social tendencies in Ukraine, we came to a conclusion of necessity of a new understanding of existing reality.

In the conditions of modern transformation processes which take place in Ukraine and world, a large role in becoming of personality of market type is played by economic relations which appear as the special method of self-realization of man, find out necessary orientators due to which a man provides itself necessary terms for existence and development. Exactly in labour, market relations it will realize itself as integrity, and that is why today actual is a problem of philosophical comprehension of economic sphere of company.

The extent of the problem. To this problem the row of researchers applies on the modern stage – as I.Vakarchuk [1], D. Dzvinchuk [2], V. Kremen [3], V. Kutsenko [4], S. Nikolaenko [5], V. Ognevjuk [6], A. Sbrujeva [7], V. Teslenko [8]. So, for example, V. Skotniy examines a property as socio-economic phenomenon in a philosophical aspect [9]; didactics measuring philosophical-economic knowledge in the context of theory of spiritual capital probes T. Glushko [10]; O. Aminova characterizes the role of spiritual values in economic activity of man [11]; N. Goncharenko probes the phenomenon of riches [12]; A. Mazaraki and V. Il'in study philosophy of money [13]; Y. Osipov analyses philosophy of economy [14].

The main material. Daily direct economic activity of everybody influences on its personality, forms world view position. An economic sphere is determining in the structure of company. The core of this sphere is a financial production without which a company would not exist in general, the more so – to develop. In the process of financial production people reproduce the terms of the life, produce facilities, necessary for satisfaction of the necessities. Necessities are

always underlain activity and conduct of people, come forward motive force and source of the real public relations, induce a man to the practical actions. Reasons which induce a man to activity, reasons of its conduct are always explained necessities, and more precisely – aspiring to their satisfaction. Coming from the necessities, a man produces certain (proper the necessities) attitude toward a company, to other people and to itself [15].

Philosophy of economy is a sphere of philosophical knowledge about essence of economic life of man in the multivectorial field of socium and humanism aspect. The philosophical measuring of economic life (economies) is considerably wider from his semantic circle as sufficient condition of existence and vital functions of man. In him an economic sphere appears as the special mean of self-realization of man in the process of change by it the outer and own (internal) world, and an economy acquires status of “men-measured”, universal unique materially spiritual sphere in which personality will realize itself as biosocialspirited integrity. The fact of economic activity in philosophical interpretation is comprehended in all his depth, delivered cleanly objective sense and opens up in the field of spirit. The spiritual sphere of menage engulfs moods, experiencing, estimations, attitude, attitude, recognition of world, what philosophical interpretation, comprehension, world view ground of economic problems, begin from [16].

Everybody is daily attracted in the sphere of economic life, economic phenomena, in fact it buys and sells, gets profits and pays taxes, leads and submits an administrative decision, saves and outlays, produces and consumes. Economic activity, labour since earliest times inherent every company. It not only creates financial sufficiency, satisfies congratulatory necessities but also develops creative forces, capabilities, internal world of man, gives him the special direction [17].

Economy which becomes firmly established in a company, brightly presents the convertings possibilities, radical changes all external, and sometimes and internal (spiritual) life of man, generates technical civilization with its energy, mechanisms, information, communications, by armaments and others like that. The artificial world which directly and scale resists to the natural world and earthly nature is as a result created.

Adam Smit, Britanic economist, philosopher, one of founders of economic theory, yet in 1776 year in the famous book of «Research of nature and reasons of riches of people» rotined that exactly own interest of separate everybody, which is based on the division of labor, conduces to the receipt of the maximally possible blessings for all company on the whole. Pre-conditions for this purpose is a competition and open markets. A competition stimulates achievement of higher results of labour, and increase of standard of life for all. The opened markets allow to overcome the shortage of commodities even where in they are not produced. Be – which, unusual necessities will be satisfied even, if there will be solvent demand on them [18]. By main reasons of economic activity of people, after A. Smit, there are necessities and exchange products for their satisfaction. In the certificates of exchange it appears on principle different on the nature from necessities measure which determines an equivalence and difference of things. This measure is objective, does not depend on moods, desires of people: by it is time of their life and time of their labour. The rotation of goods, money, riches, takes place due to the labour inlaid in commodities.

Intercommunication between the different spheres of financial production of A.Smit shows on an example the economies of separate peasant, busy in the field of plant-grower. Growing grain, a producer distributes him: abandons one part for a self-consumption; second part – on seed, necessity for the recreation of process of production; third – for an exchange at the market, that for the rescued money to purchase other the commodities need him. Then again there is a reiteration of this cycle – production, distributing, exchange, consumption, and so

continuously. Just like this the process takes place and in the scales of all public production, which can, though partly, illustrate production relations in an action [18].

We support the point of view, after which in the philosophical understanding market, – it opened, mainly uneven organized system, with all attributes and zvorotnimi connections. If in nature there are surprisings after the adaptation to the environment of plant and animals, a «public selection» creates more perfect forms of menage, related to the division of labor and development of production forces. A market comes forward embodiment of them. Such is the world view understanding of market [19, 265].

Market as an all-purpose determiner of the social production creates a balance between entrepreneurs' and consumers' interests. Barter depends on its profitability and not on the sympathies or antipathies between people. Besides generosity, reliability, integrity and solidarity market demands unwritten laws, rules and moral beliefs. We believe that it is important to nurture these qualities because they are often neglected and forgotten.

Competition is also an important factor that stimulates the improvement of quality of goods. Modern business is focused on the material needs of consumers, as well as on their needs and aesthetic tastes. Consumers prefer goods that awaken thinking; competition creates new areas of strategic thinking and management in enterprises. Innovations were associated only with goods and technology earlier and now business is focused on creating consumer's emotional experiences.

The practice of modern market economy shows that today there is a growing influence of the human factor in all aspects of society. Society is gradually coming to the conclusion that wealth is created by wisdom. Those who have knowledge about themselves, their nature and their origin inherit wisdom. This is the human's way of thinking, perception, understanding and transforming the world and yourself.

An important factor in the functioning of social production, the economic sphere is money – a particular reality, which is associated with human's everyday existence that creates a specific attitude to the world and us in it. Absence of money causes problems to people and the abundance or excess of money causes even more troubles. It seems only at the beginning that money determines people behavior and dictates their policies, impose special outlook and philosophy. Having a general exchange of property, money becomes not only value, but also the measure of value exchange benefits – the measure of all things. They express show the qualitative limitlessness of people's possible actions and become the motivation for many activities - both humane and inhumane. Money can encourage any action against the person to turn to the subject of sale that it should not be in a healthy society. This means that money brings the order and chaos elements to the society. But money is only a mean of volition and mental efforts. They serve equally well as creative and destructive human actions and deeds. In this role, they create or destroy human personality, influencing its individual value system, the hierarchy of personal priorities and goals. Everything depends on the ratio of mentally willpower and pecuniary interest in of human's the activities. Indeed, money is substantially changed the system of human values, putting himself in their center as a universal value. They give people the freedom ideal consumer who can choose the products, people, place and time that are most suitable to meet the needs. The German philosopher Peter Sloterdajk said about money: "Money – an abstraction in action... Money doesn't care. They are just the intermediary through which the different equations are made. They like nothing else can transform everything under one denominator "[20, 200].

Money is the product of society, its creation and society is responsible for it. People must understand the true role and place of money in life and being of society, learn to manage with the help of combining modern economic science (with its practical orientation) and philosophy (with its orientation to the knowledge of the whole world).

Property is another aspect of economic life, which should be considered in the light of philosophy. During the Modern times, when the formation and development of the philosophy of rationalism took place, the property becomes the object of philosophical analysis. The problem of property arises as an attribute of individual freedom, which declared the rights of the subject of social activity beyond all estates and hierarchical constraints. In the Age of Enlightenment and the bourgeois revolutions property proclaimed basic natural right of man, his will and dignity. The last considered to be the most important principle of the ideology and philosophy of liberalism. In modern economic theory of property rights are understood as socially sanctioned (state laws, traditions, customs, administration orders) behavioral relationships, which appear due to the existence of benefits relating to their use.

In modern literature it is said that the first step in the development of property relations is the personal property. It is understood as the possession of a limited range of everyday items, personal existence. It is considered to be everything that doesn't use all ways to get profit and gain. The philosophical aspect of the analysis of the concept of "property" sees it as a feature of human nature. By the way the personal attitude is treated as a way of self-determination and self-realization in the outside world. The human factor is a key in property relations. The statements of importance of the individual in economic life do not necessarily mean economic individualism. In economic life are possible compatible complex ways and different principles. But the complete subjugation of the individual economic social collective or state farm destroys and enslaves the individual. Free individual existence in the material world provides freedom to farm, free and responsible person acts concerning material nature.

Today, special attention is paid to research specifics of intellectual ownership, defined as the possession and use of the results of intellectual activity. The specificity of this type of property is manifested in the level of education, skills, knowledge, experience, knowledge workers. The higher the intellectual capacity is the usually higher employment opportunities of employees, their labor efficiency, productivity and quality of work [9, 63].

We agree with the words of German philosopher A. Schopenhauer, who said that it is difficult, if not impossible, to find a reasonable limit of our desire of ownership [21]. It is really, that the abundance of a person in this respect does not depend on the absolute but relative to some purely magnitude, exactly on the relationship between its requirements and its possessions. Therefore the property of itself, as the numerator without denominator. A person may be perfectly satisfied if he/she has only the necessary things for life, while the other person who has high income, feels miserable.

It is appropriate to say that the property by itself is not evil or good. It has only one function – to help person to ensure the production of necessary means of subsistence, establish a reasonable domestic economy and guarantee prosperity. Morality and the spirit of all this provides the same person. The owner does not in itself necessarily the exploiter and the parasite. Evil and good – In person, not in a property. Hence, there arise all the arguments about the meaning of human life in terms of its economic implementation.

Thus, the economic sphere of society in the context of philosophy as an important factor in the formation of personality. A person, in varying degrees, shows his attitude to the objects of economic knowledge. Money – Is an important component of our lives and through the attitude they can assess the worldview of the individual. Excessive passion for the money, their excess negatively impact on a person but he cares only for the material rather than the spiritual. Lack of money programmed into human negative attitude to the world and to himself. Money can encourage any effort against man, also turn on the subject of purchase – sale that it should not be in a healthy society. This means that they make in public existence as the order and elements of chaos. But money is only the means of volitional and mental efforts. It should be remembered that all material goods should be treated more rationally with wisdom. Wisdom – is

exactly the quality that helps in the economic life of society. Only a wise leader or entrepreneur can effectively manage his subordinates to reach thus material goods without losing its spiritual qualities. All their actions, economic transactions must be previously comprehend also give an account of how it affects other people, and, of course, himself.

The economic sphere of society is the determinant of all social processes in their historical development, it makes it possible to trace all the wealth whole life of the individual, without the constant process of society in general and personality in particular could develop. Education in the world becomes a very high status within the framework of national policy, it is connected as the accumulation of information in various fields of individual and directly with external changes in society – new cultural trends, new economic benchmarks. The economic sphere of society and education are very closely related, and this relationship is a golf complex interdisciplinary understanding those trends that occur in modern Ukraine and touching transformation in all spheres of life. Education in a globalized world depends on the quality of economic politic. The state together with business and society as a whole must clearly formulate its goals and priorities for creating favorable conditions of preparation specialists that will effectively work for the benefit of the country that will contribute to achieving the most important goal – to provide sustainable long-term welfare of the population.

The globalizing world creates new challenges and preparation of specialists to the labor market within the Ukrainian practice. The global economy requires the creation of institutions that primarily will provide functioning of labor markets. By the meaning “Globalization” we understand the process of growing influence in social reality of individual countries by various international factors: economic and political ties, cultural and information exchanges, etc.. In the innovation economy of Ukraine XXI century economic basis should be innovative production, in which will be integration of education, science and industry in a single innovation. Education is the main element of innovation , and also productive force, which directly affects the pace and quality of economic growth, its orientation and dynamics. Providing the formation and accumulation of human capital, education acts as a systemic regulator of economic, technological and social progress of society. The complexity and diversity of interrelated problems form a new political, social, economic and educational environment, which requires new governance of systems thinking, new qualifications and new management skills.

Inference. Market personality – Is a product of modern capitalist society. And exactly in this individual interested developed countries. In the developed countries, new social-economic conditions and the businesses that are equipped with the new technology, workers need a new type. We think, that a new type of personality is the market identity or Economic Person. In the present economic conditions it is important that the citizens of Ukraine for the good of the country, to their knowledge meet the rapid development of production, because the market needs creatively-minded individuals capable of assimilation and innovation. In modern society, innovative market economy important consideration should be given to the formation of personality "market type", or the Economic Person. For the present the current task is to solve social, economic and cultural problems that mostly has set a social policy that is manifested in the individual readiness to live and work in new social – economic conditions that defined market economies. But it must be remembered that production must serve man, not the economy, and the highest goal of all social events must be good and intelligent human consumption. The complexity and diversity of interrelated problems form a new political, social, economic and educational environment, which requires new governance philosophy of systems thinking, new qualifications and new governmental skills, which we can speak in terms of "market-type personality" or "Economic-Person ". The system of higher education in Ukraine, which was formed during the years of national independence to a certain extent mirrors the difficulty of sociocultural situation in which the country is found. It happened as a result of not

only political and economic changes at the end of the past century but also as a result of global humanitarian crisis caused by mass migratory processes, loss of ethnic originality, introduction of foreign life values, goals and guidelines. The problem of innovation in education gains special significance in XXI century as mankind entered the innovative state of social progress. Given process can be characterized by the swift dynamics of changes, transformations in different spheres of existence and vital activity of individual and society. This dynamics is accompanied with building of a new country with reconsidered manner of life and thought.

References

1. Vakarchuk I. Vyscha osvita Ukrainy – yevropeyskyi vymir: stan, problemy, perspektyvy: Dopovid Ministra osvity i nauky na pidsumkovii kolehii Ministerstva osvity i nauky 21 bereznia 2008 r. / I. Vakarchuk // Osvita i upravlinnia. – 2008. – T. 11. – S. 6–20.
2. Dzvynchuk D. Osvita v istoryko-filosofskomu vymiri: tendentsii rozvytku ta upravlinnia [monohrafiia] / D. Dzvynchuk. – K. : ZAT “Nichlava”, 2006. – 378 s.
3. Kremen V. Maibutnie — za indyvidamy, yaki aktyvno mysljat, yaki zumiut umontuvatsia v systemy shtuchnoho rozumu / Vasyl Kremen [Elektronnyi resurs]. – Rezhym dostupu: http://dt.ua/EDUCATION/vasil_kremen_maybutne_za_indyvidami_yaki_aktivno_mislyat_yaki_zumiyut_umontuvatsiya_v_sistemish-50461.html
4. Kutsenko V.I. Ekonomika osvity: [navch. posib.] / V.I. Kutsenko. – K.: Milenium, 2003. – 105 s.
5. Nikolaienko S.M. Osvita v innovatsiinomu postupi suspilstva / S.M.Nikolaienko – K. : Znannia, 2006. – 207 s.
6. Ohnev’iuk V.O. Osvita v systemi tsinnosti staloho liudskoho rozvytku / V.O.Ohnev’iuk [Elektronnyi resurs]. – Rezhym dostupu: <http://www.psyh.kiev.ua>
7. Sbruieva A.A. Tendentsii reformuvannia serednoi osvity rozvynenykh anhlomovnykh krain v konteksti hlobalizatsii (90 – ti rr. KhKh – pochatok KhKhI st.): [monohrafiia] / A. A. Sbruieva. – Sumy : VAT “Sumska oblasna drukarnia” ; Vyd-vo “Kozatskyi val”, 2004. – 500 s.
8. Nikolaienko S.M., Teslenko V.V. Yakisna osvita – zaporuka samorealizatsii osobystosti : [nauk. vyd.] / Za zah. red. S. M. Nikolaienko, V. V. Teslenka. – K. : Ped. presa, 2007. – 176 s.
9. Skotnyi P.V. Vlasnist yak sotsialno-ekonomichnyi fenomen: filosofskyi aspekt / P.V.Skotnyi // Visnyk natsionalnoho tekhnichnoho universytetu Ukrainy «Kyivskyi politekhnichnyi instytut». – Serii Filosofii. Psykholohii. Pedagogika. – K.: Politekhnik, 2009. – № 3 (27) / 2009. – Ch. 1. – S.60-63.
10. Hlushko T.P. Filosofii ekonomiky u strukturi suchasnoi humanitarnoi osvity. Monohrafiia / T.P. Hlushko. – K: Naukovi svit, 2008. – 211 s.
11. Aminova O.V. Rol dukhovnykh tsinnosti v ekonomichnii diialnosti liudyny / O.V.Aminova [Elektronnyi resurs]. – Rezhym dostupu: http://www.nbu.gov.ua/portal/natural/Nvchu/Filos/2008_414/414415%5C18.pdf
12. Honcharenko N.A. Realnist i utopichnist fenomenu bahatstva u strukturi sotsialnoho kapitalu / N.A. Honcharenko [Elektronnyi resurs]. – Rezhym dostupu:http://www.nbu.gov.ua/portal/Soc_Gum/Gileya/2011_53/Gileya53/F16_doc.pdf

13. Mazaraki A.A., Ilin V.V. *Filosofia deneg: monografiia* / A.A.Mazaraki, V.V.Ilin. – K.: KNTEU, 2004. – 719 s.
14. Osipov Yu.M. *Filosofia haziaistva* / Yu.M. Osipov.– M.: Yurist, 2001. – 624 s.
15. Shcherba S.P. *Filosofia: Navch. posib. dla stud. vyshch. navch. zakl.* / S.P.Shcherba. – K., 2004 [Elektronnyi resurs]. – Rezhym dostupu: <http://slv.com.ua/bookz/177/6091.html>
16. Boiko O.P. *Filosofia. Navchalno-metodychnyi posibnyk dla samostiinoho vyvchennia dystsypliny. V 2-kh chastynakh.* – Ch. 2. *Filosofski systemy* / O.P. Boiko. – Sumy: DVNZ "UABS NBU", 2009. – 113 s.
17. Prychepii Ye.M., Chernii A.M., Chekal L.A. *Filosofia* / Ye.M.Prychepii, A.M.Chernii, L.A.Chekal. – K.: Akademydav, 2005. – 592 s.
18. Smit A. *Issledovanie o prirode i prichinah bogatstva narodov* / A. Smit [Elektronnyi resurs]. – Rezhim dostupa: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Econom/smit/smit_1.pdf
19. Abdeev R.F. *Filosofia informatsionnoi tsivilizatsii* / R.F. Abdeev. – M.: Vldos, 1994. – 336 s.
20. Minakov M. *Peter Sloterdai i yoho «Krytyka tsynichnoho rozumu»* / M.Minakov. – *Ukrainskyi humanitarnyi ohliad.* – 2002. – №8. – S. 199-204.
21. Shopenhauer A. *Aforizmy zhyteiskoi mudrosti* / A. Shopenhauer [Elektronnyi resurs]. – Rezhim dostupa: <http://www.theosophy.ru/lib/aforizmy.htm>

© Оксана Борисовна Петинава

ИСТОРИЯ НА ФИЛОСОФИЯТА HISTORY OF PHILOSOPHY

СПИВІДНОШЕННЯ ЕТИКИ ТА ПОЛІТИКИ У РОЗУМІННІ ІВАНА МІРЧУКА

А. П. Шендрік

аспірантка кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету
імені В.Г.Короленка, Україна
annaproland@mail.ru

Анотация

Анна Петровна Шендрік. Сътношеннято между етика и политика в разбирането на Иван Мирчук. В статията се анализират възгледите на И.Марчук, отнасящи се до същността на етиката, политиката и тяхното съотношение. Разкрива се връзката между политиката, потребностите и стремежите на гражданите, реализирането на властните функции, дейността на държавата и институтите на гражданското общество. Демонстрира се различието между държавните интереси и морала, описват се ситуациите на възникване на противоречия и конфликти между етиката и политиката. Подробно е разгледана интерпретацията от И.Марчук на възгледите на Н.Макиавели. Описани са несътответствията и разминаванията във възгледите на последователите на Н.Макиавели по проблема за съотношението между морал и политика. Методологически изследването е проведено в параметрите на триадата „политика – цивилизация – култура”.

Ключови думи: държава, етика, култура, морал, «най-висше добро», политика, «политика на силата», общество, цивилизация

Аннотация

Анна Петровна Шендрік. Соотношение этики и политики в понимании Ивана Мирчука. В статье анализируются взгляды И. Мирчука касающиеся сущности этики, политики и их соотношения. Раскрывается связь между политикой, потребностями и стремлениями граждан, реализацией властных функций, деятельностью государства и институтов гражданского общества. Демонстрируется различие государственных интересов и морали, описываются ситуации возникновения противоречий и конфликтов между этикой и политикой. Подробно рассмотрена интерпретация И.Мирчуком взглядов Н. Макиавелли. Описаны несоответствия и расхождения во взглядах последователей Н. Макиавелли на проблему соотношения морали и политики. Методологически исследование проведено в параметрах триады «политика – цивилизация – культура».

Ключевые слова: государство, этика, культура, мораль, «наивысшее добро», политика, «политика силы», общество, цивилизация

Abstract

Anna Shendryk. Correlation of ethics and policy is in understanding of Ivan Mirchuka. In the article the looks of I. Mirchuka are analysed to essence of philosophical concepts «ethics» and «politician», their correlation, between itself. Connection opens up between a policy and necessities and aspirations of citizens, realization of imperious functions, activity of the state, institutes of civil society. Showing the difference between the theoretical conquest of state interests laws of morality and practical demonstration of conflicts between ethics and politics. Considered in detail N.Makiavelli views on the essence of politics in the sense

I. Mirchuka. Deals with the difference between the views of followers N. Machiavelli the question : "Should politics morality? " Are arguments for each position. The analysis of the triad " policy - civilization – culture " and the results that should be expected politician, guided in its activities or interests of civilization, culture and interests .

Keywords: state, ethics, culture, moral, «the greatest good», policy, «policy of force», society, civilization

Актуальність. Постать Івана Мірчука (1891 - 1961) в Україні відома небагатьом. Він був не лише мислитель, а й педагог, менеджер освіти, певною мірою меценат. «Іван Мірчук належав до такого типу суспільної людини, котра вважала своїм особистим моральним обов'язком не лише науково працювати, але й також організовувати наукове життя і створювати українській молоді сприятливі фінансові умови, які б дозволяли їй розпочинати або продовжувати студії. Іван Мірчук був справжнім представником свого часу, людиною яка бачила себе у світлі твердження Х. Ортеги-і-Гассета «Я – це я і мої обставини» – пише один із дослідників його творчості Микола Шафовал [7, с. 564].

Мета: аналіз поглядів мислителів – попередників щодо співвідношення політики та етики проведений І. Мірчуком; показати власний погляд вченого на цю проблему.

Виклад основного матеріалу. Чільне місце у філософському доробку І. Мірчука займають праці «Етика та політика» (1923), «Основи грецької етики» (1923), у яких розглядаються проблеми співвідношення етики та політики крізь призму поразки визвольної боротьби 1917–1921 рр. в Україні, досліджується роль філософії та етики у практичному житті людини.

Чому сучасному читачеві та досліднику варто звернутися до проблеми тлумачення сутності політики та визначення можливих кореляцій політики і моралі, пояснює, наприклад, М. Ожеван у статті «Українська національна ідея та культурополітика наздоганяючої модернізації»: «На темпах демократизації позначається й успадковане від совєцьких часів підозріле ставлення до політики та політиків. Адже "реальний соціалізм" ґрунтувався на неписаному контракті між людиною та державою, згідно з яким людина відмовлялась від несанкціонованого втручання в політику, а держава натомість гарантувала їй поміркований добробут ("Дай Бог, не вляпаться во власть!", – бажав собі колись культовий поет совєцької доби Євген Євтушенко). Наслідками ж "не вляпування" стали масовий конформізм, виснаження творчих потенцій та політична неструктурованість суспільства. Отже, в нових умовах доводиться мало не від нуля створювати *правила гри та механізми, спрямовані на суспільну консолідацію, врівноваження та компенсацію стихій фрагментації та еготизації*» [5, с. 3]. Аналізуючи ранні праці І. Мірчука, можна помітити, що він вже в першій половині минулого століття передбачав ці небезпеки. Мислитель прагнув віднайти спільне між поняттями етика та політика, проте не забував стверджувати, що політика та етика належать до різних сфер життя.

Сам І. Мірчук зауважував, що було декілька причин написання даної праці, до яких, зокрема, відносив:

1) часті нарікання української інтелігенції на брак найпримітивніших понять моралі у політиці ворогів українських визвольних змагань;

2) відсутність тверезої оцінки історичної ситуації періоду 1917–1921рр., адже «не маючи найменшого поняття про дійсне співвідношення етики і політики, ми без потреби бавилися у принциповість, замикаючи очі перед сумною дійсністю, або звертаючи їх у бік недосяжних ідеалів» [3, 295];

3) брак розуміння прагнень та домагань українського народу «сильними цього світу»;

4) так званий культурний світ не реагував на звернення українських патріотів, а продавав спокійно етичні ідеали за ціною реальних здобутків, домовленостей, торговельних угод;

5) політика безпосередньо пов'язана з потребами та прагненнями громадян, з реалізацією владних функцій та повноважень, з діяльністю держави, політичних інститутів та інституцій громадянського суспільства.

Звідси й робився висновок про те, що «політика ХХ ст.. абсолютно не відрізняється як у теорії, так і на практиці від політики доби Відродження, а оптимізм деяких авторів у твердженні, що поведінка політиків суттєво змінилася на краще, можна розглядати як невинуватого самооману, ...ми маємо справу зі станом, який можна зхарактеризувати латинським висловом *homo homini lupus*» [4, 39].

Уся історія України, на думку І Мірчука, одна велика трагедія, адже на багатства нашої землі здавна зазіхали сусіди, проте варто відмовитися від статусу «довголітніх рабів», для чого «слід лише пожертвувати на користь кращого майбутнього і ліпшої долі всі приватні інтереси та особисте щастя. У цьому полягає наш трагізм та наше велике завдання. Замість прокльонів на голови наших ворогів за ці незаслужені кривди; прокльонів, які обезцінюють наші змагання. Нам потрібно плекати в собі почуття великої і страшної долі, для того, щоб завзято і енергійно виступити у відповідний момент проти зрозумілих, але згубних для нас зазіхань наших сусідів» [3, 295]. Подібна ситуація повторилася у кінці минулого століття, коли після розпаду СРСР склалася ситуація, у якій «люди прекрасно усвідомлюють, проти чого і проти кого вони виступають, але часто дезорієнтовані стосовно вибору у площині актуально-значимих суспільних цілей та ідеалів, а також своєї приналежності до соціально визначених статусів та ролей. До того ж – як це часто трапляється в епохи буремних трансформацій – піраміда соціальної стратифікації, відповідно горезвісного тексту “хто був усім, той став нічим”, перевернулася на вістря й демонструє граничну неусталеність у соціальному просторі й часі» [5, 3].

Тому **головне завдання** цієї наукової розвідки – це усвідомлення співвідношення етики та політики, вирішити яке автор намагається через ретроспективний аналіз тлумачення взаємодії цих феноменів у історико-філософській традиції.

У своїй концепції І. Мірчук зауважував, що існує розбіжність між теоретичним підкоренням інтересів держави законам моралі та практичним виявом конфліктів між етикою та політикою. Причину цього він вбачав у тому, що «держави збирає розбіжні стремління окремих одиниць і пов'язує їх у гармонію вищого ступеня. Водночас вона дає силу і авторитет тим установам, які спираються на існування держави. Однак, коли за окремі одиниці приймемо поодинокі держави, то у цьому випадку вже не залишиться нічого вищого і зникне також й те вище добро, якому політика мала би підлягати» [3, 298].

Розпочинаючи аналіз співвідношення етики та політики, мислитель намагався зрозуміти, чи можна абстрактно виправдати вживання будь-яких можливих засобів в політиці для досягнення наміченої мети. Він звертався до інтелектуальної спадщини стародавньої Греції, старозавітної етики та середньовічної моралі, і, зрештою, прийшов до висновку, що старозавітна етика не знає різниці між індивідуальними та народними, політичними та національними правами та обов'язками, що моральні закони мають зобов'язуючу силу лише для християнської громади як сторонній елемент, нав'язаний згори авторитетом Церкви.

Зауважимо, що саме слово політика має грецьке походження і позначає «місто», «громаду», «суспільство», «країну». «Політика – сфера відносин суспільних класів, націй, верств, страт та інших історичних спільнот, яка визначається їх інтересами та цілями, спрямованими на завоювання, утримання й використання державної влади» [6, 500]. «Політика – це діяльність, спрямована на зорганізування суспільної форми життя, її

збереження та зміцнення, захист від зовнішніх ворогів та забезпечення прав і добробуту окремих індивідуумів, які творять дану спільноту. А оскільки люди, будучи істотами тілесними, займають певне місце в просторі, то невід'ємним правом кожного індивідуума, а отже – і їхньої спільноти, є територія, на якій вони могли би жити. Тому до «політики» належить також забезпечення та збереження території, необхідної для життя спільноти. Таким чином, політика, загально кажучи, є служінням окремим індивідам, зорганізованим в спільноту – інших цілей політика не має» [1, 2]. Проте, перш ніж інтелектуальна еліта людства прийшла до усвідомлення такої сутності політики, існувала велика кількість трактувань сутності цього феномену, одним з яких і є аналіз та визначення політики І. Мірчуком.

Центральне місце у розвідці І. Мірчука щодо сутності політики займає аналіз поглядів Н. Макіавеллі, «генія у негативному сенсі», на співвідношення етики та політики. І. Мірчук підкреслює, що сам італійський мислитель «перший сформулював заклик звільнення держави з-під опіки Церкви» [4, 32], «геніального флорентійця, якому вистачає щирості, відвертості та відваги, щоб відкрити перед світом всі засоби і методи, на яких базуються успіхи сучасної політики» [4, 37], а його наука – це «синтез сумної дійсності, що відображена у формі теорії» [4, 33].

Особлива увага надається роботі Н. Макіавеллі «Державець», адже «цей твір мав би бути свого роду катехизмом державної мудрості, бо автор зібрав у ньому все найкраще і наймудріше, що можна було взяти від найуспішніших політиків старих та нових часів» [4, 33]. І. Мірчук вбачає схожість тогочасної Італії та сучасної йому України, яка полягає у тому, що обидві країни, незважаючи на значний часовий проміжок, розмежовані, розбиті на частини і є об'єктами зазіхань сильніших сусідів. Аналізуючи текст «Державця», І. Мірчук погоджується з італійським мислителем у тому, що політика немає нічого спільного з етичними нормами про добро і зло, про право і безправ'я, які є необхідними в індивідуальному житті. У державця немає вибору, він повинен вживати тільки ті засоби для реалізації політичних цілей, що можуть втримати його при владі, тоді як пряма і чесна дорога приведе його швидше до загибелі і не дозволить йому закріпити своє провладне становище. «Володар мусить бути левом, поборюючи силу силою, та лисом, коли йдеться про необхідність уникнути ворожої хитрощі та підступності. Його слова та вчинки повинні лише нагадувати про загально визнані чесноти, щоб люди жили у хибному переконанні, що його серце таке як у них, і не звертали увагу на його деякі вчинки, що будуть йти в розріз з моральними ідеалами» [4, 34].

Н. Макіавеллі дійсно писав про можливість та необхідність застосування жорстокості державцем, адже «жорстокість застосована добре в тих випадках – якщо дозволено погане називати хорошим, – коли її проявляють відразу і з міркувань безпеки, не упираються в ній і по можливості обертають на благо підданих; і погано застосовна у тих випадках, коли на початку розправи здійснюється рідко, але з часом частішає, а не стає рідше» [2, 15]. Жорстокість у державних справах необхідна, тому «володар, якщо він бажає утримати у покорі підданих, не повинен зважати на звинувачення в жорстокості. Чинячи декілька розправ, він проявить більше милосердя, ніж ті, хто по надлишку потурає безладу. Бо від безладу, який породжує грабунок і вбивства, страждає все населення, тоді як від кари, що накладається володарем, страждають лише окремі особи» [2, 26].

Н. Макіавеллі неодноразово наголошував, що «державець повинен вселяти страх так, щоб, якщо не придбати любові, то хоча би уникнути ненависті, бо можливо вселити страх без ненависті. Щоб уникнути ненависті, державцеві необхідно стримуватися від посягання на майно громадян і підданих і на їхніх жінок. Навіть коли державець вважає за потрібне позбавити когось життя, він може зробити це, якщо достеменно є відповідне обґрунтування і очевидною причина, але він повинен остерігатися зазіхати на чуже добро,

бо люди швидше пробачать смерть батька, ніж втрату майна. Тим більше, що причин для вилучення майна завжди вистачає, і якщо розпочати жити хижацтвом, то завжди знайдеться привід привласнити чуже, у той час, як підстав для позбавлення кого-небудь життя набагато менше і привід для цього підшукати важче» [2, 27]. Саме ці сентенції і привернули увагу І. Мірчука, коли він аналізував працю Н. Макіавеллі.

І. Мірчук захищає Н. Макіавеллі від звинувачень у тому, що останній цілковито відкидав поняття будь-якої моралі. І. Мірчук переконаний, що Макіавеллі навпаки залишається в рамках природної моралі християнства, поділяє з християнством песимізм стосовно невідворотної зіпсованості людського роду. «Про дії всіх людей, а особливо державців, з яких в суді не питаєш, судять за результатами їхніх діянь, тому нехай державці прагнуть зберегти владу і отримати перемогу. Які б засоби для цього не використовувалися, їх завжди визнають гідними і схвалють, бо простий люд спокушається видимістю і успіхом, а в світі немає нічого іншого, окрім простих людей, і меншості серед них не залишається місця, коли за більшістю стоїть держава» [2, 29].

Також варто враховувати, що за часів Макіавеллі мораль змінювалася з кожним днем і вимірювалася лише успіхом. Проте, головна проблема Макіавеллі, на думку І. Мірчука, полягає у тому що італійський філософ «намагається думати як антична людина, однак цього він зробити не може, бо є християнином» [4, 36].

Далі І. Мірчук аналізує погляди послідовників Н. Макіавеллі, виокремлюючи декілька варіантів розв'язання питання про співвідношення етики та політики.

Перший можливий варіант – твердження про те, що «ця проблема має лише фіктивний, а не дійсний характер. Політиці мораль ні до чого, оскільки етичні норми застосовуються у взаєминах між людьми, а не поміж державами. Коли йдеться про поняття моралі, то ми не повинні відносити його до сфери, яка не має нічого спільного з індивідуальними обов'язками і вчинками» [4, 39–40]. Перевагою цієї концепції І. Мірчук вважає доведення того факту, що у таких речах як політика, де головну роль відіграє лише реальна дійсність, не можна вживати моральної термінології, політику варто оцінювати лише з боку її доцільності та спроможності.

Дослідник визначає також два недоліки даної позиції:

1) на думку І. Мірчука, у цій ситуації з'являється певна психологічна проблема: адже якщо приватна особа знаходиться від впливом тих чи інших етичних норм, які вона повинна шанувати, то за умови обрання її на політичну, державну посаду, вона може бути змушена в окремих ситуаціях поставити себе вище будь-яких законів моралі. «Цілий конфлікт між етикою та політикою переноситься у моральну свідомість людської істоти, яка у скрутній ситуації неначе хамелеон мусить раз у раз перетворюватися чи то у дипломата, чи знову у приватну особу і лише після цього нормувати свої вчинки. Доволі сумним виглядав би авторитет моралі, якщо б вона була змушена обмежувати свої норми і постулати та поступитися вищій інстанції, якою в цьому випадку може бути держава, нація або батьківщина» [4, 40];

2) за допомогою проголошення незалежності політики від етики кожне політичне насильство шукає аргумент, що виправдовує його перед моральною свідомістю світу.

Іншою формою виправдовування політики і насильства І. Мірчук вважає теорію зростання, згідно з якою власним розвитком кожна держава прагне виправдати свою експансивну політику. Слабке місце цієї концепції, на думку І. Мірчука полягає у тому, що «держава, яка хоче виправдати свою поведінку за допомогою цієї теорії, не існує на землі сама, а має сусідів, які також зростають та розвиваються, дотримуючись тих самих принципів. Одночасний розвиток більшості держав у цій ситуації неминуче призведе до конфлікту інтересів, який виникне, якщо кожна держава керуватиметься лише мотивом зростання» [4, 41].

І. Мірчук був переконаний у тому, що у дійсності за фактором зростання криється безмежний егоїзм певної держави або нації, а сам принцип зростання у вирішенні питання співвідношення політики та насильства зводиться лише до ролі звичайного засобу для досягнення кінцевої мети – поширення та закріплення власної влади та сили.

Ще одним засобом вирішення питання про співвідношення політики та етики є розрізнення двох видів моралі – індивідуальної (існує у приватному житті одиниць) та державної (виправдовує будь-які засоби та інструменти для досягнення вищої, державної мети). Адептом цієї позиції, на думку І. Мірчука, був Г. Гегель, і ця концепція, очевидно імпонує І. Мірчуку, він навіть пропонує власне її тлумачення: «Держава може вживати для досягнення своєї мети будь-які можливі засоби, не втрачаючи при цьому моральності. Іншими словами мета виправдовує засоби. Якщо цією метою є не особистий вигравш, а загальне добро, добро держави. Якщо детально розглянути теорію змісту історичних подій, то можна зауважити, що світова справедливість дуже часто-густо визначається почасти незрозумілим для людського інтелекту принципом езуїтів. Світова історія – це і є практичне застосування цього принципу, яким виправдовуються найжорсткіші засоби насильства. Перша світова війна навчила нас серйозно сприймати ці безперечно негативні засоби, якими послуговуються політики у своєму прагненні здобути владу. Так, багато сповнених співчуттям людей, захоплюються переможцем на полі битви, цілком забуваючи, що цього успіху досягнуто дорогою ціною, а саме – життям осіб, що полягли за цю перемогу» [4, 42–43].

І. Мірчук погоджується і з тим, що ціль може виправдовувати засоби, проте лише тоді, коли це найвища ціль, найвище добро, загальний розвиток культури. Лише у такому випадку цей принцип втрачає свій неетичний характер і стає корисним для усього людства. Для держави надзвичайно важливим є момент зростання загального морально-го рівня громадян, оскільки моральний занепад призводить до розвалу держави. Держава – це сила, збереження цієї сили є кінцевою метою і обов'язком держави. Єдиною політикою, що призводить до досягнення перемоги є політика сили, яка, не враховуючи норми звичайної моралі, створює своєрідну мораль, мораль сили. У цьому випадку сила не суперечить моралі, а проблему протиріччя між політикою та етикою розв'язує методом політичної сили, для якої головним законом є твердження, що сила це право і мораль одночасно. Обов'язком держави є втримання цієї сили та влади і тому все, що цьому обов'язку служить, має характер моральності [4, 46].

Проаналізувавши погляди своїх попередників на проблему співвідношення політики та моралі, І. Мірчук визначає їхню спільну ваду – фальшиве розуміння самої сутності моралі та політики, яке виявляється у тому, що людські вчинки оцінюються як моральні або аморальні, тоді як вчинок не може бути предметом моральної оцінки, на відміну від його відношення до волі суб'єкту, до мотивів, якими керувалася людина при здійсненні даного вчинку (у деяких випадках навіть вбивство людини набуває характеру позитивного вчинку). Тому, надаючи моральну оцінку людським вчинкам, необхідно враховувати мотиви їхнього здійснення. Це значно важче зробити, коли йдеться про групи, народи, держави, але й у такому випадку моральний масштаб, моральний суд є не лише можливим, а й необхідним, але, щоб віднайти його, потрібно змінити уявлення про співвідношення етики та політики. «На противагу виголошеним ідеям про те, що етика і політика є між собою рівнорядні і від себе незалежні, хочемо рішуче ствердити, що у кожному випадку, завжди і скрізь політика підпорядковується моралі. І навіть якби цілий світ дотримувався інших поглядів, таке твердження є для нас аксіомою» [4, 49]. І Мірчук відстоював гасло про те, що політика стала моральною, базуючись на переконанні, що поступ культури можливий лише тоді, коли усі вияви людської діяльності спиратимуться на мораль. Таким чином, мислитель обґрунтовував власну позицію щодо проблем

співвіднесення етики та політики, різко розмежовуючи поняття цивілізації та культури, оскільки погляди його попередників базувалися на засадничому значенні цивілізації для політики.

Для І. Мірчука незаперечним був той факт, що цивілізація породжує відчуження між людиною та природою, зовнішній світ постає перед людиною як невлотима сила, якій людина не хоче коритися, а, навпаки, намагається заволодіти нею. Наслідком такого стану речей починає бути постійна ворожнеча поміж людиною та оточуючим світом, яка з часом набирає такої сили, що переходить у боротьбу за життя і смерть. На противагу цьому, «значення культури полягає в тому, що остання звільняє людину від почуття відчуження і підносить її до нової злуки з всесвітом. Людина більше не відчуває себе невеличкою нікчемною часткою природи, як це було у первісному світі. Вона відчуває себе пов'язаною з оточуючим світом, і несе у собі відчуття єдності і глибокого розуміння природи, яке може зрости навіть до інтенсивності афекту. В людині пробуджується усвідомлення того, що всесвіт – це не випадковий конгломерат без внутрішнього зв'язку, це не хаос поодиноких явищ, а певна сутність, до якої окремий індивід повинен розміщувати себе у відповідному точно означеному відношенні» [4, 52].

Висновки. Аналізуючи триаду «політика–цивілізація–культура», І. Мірчук наголошував на значенні тих результатів, які має очікувати політик, керуючись у своїй діяльності або інтересами цивілізації, або інтересами культури. У першому випадку засобом влади може стати насильство, у другому – щирість, взаємне довір'я, почуття справедливості та розуміння не лише власних, а й чужих потреб. «Коли політика зважатиме на поєднанні власних інтересів зі щирістю, відвертістю, справедливістю та взаємодопомогою, коли вона відноситиметься до суперника як до друга, тоді щезнуть усілякі кордони поміж державними організаціями, щезне цей дуалізм між суб'єктом та об'єктом, а на його місце прийде дружнє відношення, засноване на загальному довір'ї, та всі будуть почувати себе дітьми однієї великої родини – людства. У такому випадку наша проблема взаємного відношення етики і політики знайде своє розв'язання у повному підпорядкуванні законам моралі не лише індивідуальних, але й державних організацій» [4, 54]. Таким і було побажання та бачення ідеального типу взаємовідношення етики та політики у І. Мірчука.

Література

1. Гусак П. Етика і політика: альтернатива чи консонанс? <http://www.ji.lviv.ua/n22texts/husak.htm>
2. Макиавелли Н. Государь; Рассуждения о первой декаде Тита Ливия; О военном искусстве: /Н. Макиавелли// Сборник Пер.с ит. – 2-е изд. – Минск: ООО «Попурри», 2005. – 672 с.
3. Мірчук І. Етика та політика/ Іван Мірчук. Вступ до філософії. – За ред. М.Шафовала і Р.Яремка. – Мюнхен, 2006. – С. 289-326
4. Мірчук І. Етика та політика / Іван Мірчук . Філософські студії. – За ред. М.Шафовала і Р.Яремка. – Мюнхен, 2006. – С. 29 - 54.
5. Ожеван М. Українська національна ідея та культурополітика наздоганяючої модернізації http://www.pisrr.gov.ua/ukr/publishing/panoramal#2_2000.
6. Філософський словник соціальних термінів. – Харків: «Р.И.Ф.», 2005. – 672 с.
7. Шафовал М. Іван Мірчук/ Іван Мірчук. Вступ до філософії. – За ред. М.Шафовала і Р.Яремка. – Мюнхен, 2006. – С. 560-567.

© Анна Петровна Шендрик

РИЗОМАТИКО-НОМАДИЧНИЙ АСПЕКТ КОНЦЕПТУАЛЬНОЇ СІТКИ ЖИЛЯ ДЕЛЬОЗА

К.С. Гончаренко

аспірантка НПУ ім. М. Драгоманова, Україна, м. Київ

Agneska13@yandex.ru

Анотация

Екатерина Сергеевна Гончаренко. Ризоматико-номадическият аспект на концептуалната мрежа на Ж.Дельоз. В статията се анализира ризоматико-номадическият аспект на концептуалната мрежа на Ж. Дельоз и тия възможности, които се откриват пред философията при помощта на тези концепти. Символът на „коренището“, като ризома, възниква в ракурс, най-изгоден за философията и историята на философията в частност. Ризомата лишава философията от универсализъм, от отъждествяване, но фиксира връзката на хетерогенността, множествеността, равноправието на различните гледни точки. Коренището, като образно изражение на движението на мисълта, възниква в противовес на образа на дървото, главен признак на който се явява „йерархията“: корен, ствол, листа; за него не е важен пункт връзката на една част с друга. Във философското пространство това се изразява с полифонията на гледните точки, на различните позиции, които имат право на равноценно съществуване, но не претендират за фундаментален универсализъм с потенциално единствена възможна истина.

Образумането на йерархия във философското пространство – това е формиране на власт, във всички нейни проявления и във всички сфери с помощта на структурно-системно „консервиране“ на теоретизираните, мислителни конструкти, които се явяват продукт на репрезентацията и изкуствения, неосъзнат отказ от свободната игра, което като цяло норушава нейния централизиран ред. Номадическото философстване, което ризоматически се разпъзва, е способно да преодолее подобни явления: такова философстване нивелира властта, разрушава нейните планове. Това е „бунт“, ориентиращ се на свободните правила, съставляващи маниера и начина на живот. Нарушението на (философската) системност може да приведе до „номадизъм“, което като цяло свидетелства за това, че норма се явява не структурата, а нейното нарушаване, не системата, а нещо извънсистемно. Номадизмът е свободна недоизказаност, повторно разглеждане на въпросите с по-нататъшно отчитане на „прескачанията“, с провеждането на паралели, които откриват нови възможности пред философията.

Ключови думи: концепт, ризома, номадизъм, шизоид, машина на желанията, симулакър

Аннотация

Екатерина Сергеевна Гончаренко. Ризоматико-номадическият аспект на концептуалната мрежа на Ж.Делеза. В статията се анализира ризоматико-номадическият аспект на концептуалната мрежа на Ж.Делеза и те възможности, които се откриват пред философията при помощта на тези концепти. Символ «корневица», как ризомата, възниква в най-изгоден ракурс за философията и историята на философията в частности. Ризома лишава философията от универсализъм, отожествяване, но фиксира връзката на хетерогенността, множествеността, равноправията на различните точки на зрение. Корневицата, като образно изражение на движението на мисълта, възниква в противовес на образа на дървото, главен признак на който е «йерархията»: корен, ствол, листа; за него не е важен пункт връзката на една част с друга. Във философското пространство, това се изразява с полифонията на гледните точки, на различните позиции, които имат право на равноценно съществуване, но

не претендуют на фундаментальный универсализм с потенциально единственной возможной истиной.

Образование иерархии в философском пространстве – это формирование власти, во всех ее проявлениях, и во всех сферах с помощью структурно-системного «консервирования» теоретизированных, мыслительных конструктов, которые являются продуктом репрезентации и искусственного, неосознанного отказа от свободной игры, что в целом нарушает ее централизованный порядок. Номадическое философствование, которое ризоматически расплывается, способно преодолеть подобные явления: такое философствование нивелирует власть, разрушает ее планы. Это «бунт», ориентирующийся на свободные правила, составляющие манеру и образ жизни. Нарушение (философской) системности может привести к «номадизму», что в целом свидетельствует о том, что нормой является не структура, а ее нарушение, не система, а нечто внесистемное. Номадизм – это своеобразная недосказанность, повторное рассмотрение вопросов с дальнейшим учетом «перепрыгиваний», проведение параллелей, которые открывают философии новые возможности.

Ключевые слова: концепт, ризома, номадизм, шизоид, машина желаний, симулякр

Abstract

Kateryna Goncharenko. Ryzomatyc-nomadic conceptual analysis grid Gilles Deleuze. This article analyzes the rhizomes and nomadism as the main concepts of philosophy G. Deleuze and the opportunities opens to philosophy through this concepts. The symbol rhizomes, appears in the best perspective for philosophy and the history of philosophy in particular, because it deprives philosophy universalization, identifying and fixing the relationship in the form of heterogeneity, diversity, equality of different perspectives. Rhizomes as shaped mouthpiece of the movement of thought, there is in contrast to the image of the tree, the main feature of which is the «hierarchy»: the root, stem, crown. For him, no matter where the point of contact of one part to another. In philosophical space is manifested in the form of polyphony perspectives, different positions, eligible for equivalent coexist but are not intended to fundamental universalism with potentially only possible truth.

Creating hierarchy in philosophical space - is an attempt installation power, using structural and systematic «canning» theoretical constructs of thinking, arising from representation and artificial, unconscious denial of free play that gives its centralized procedure. Nomadic philosophizing that is spreading like rhizomes, can deny the power of anything that destroys her plans. This «revolt», which is based on arbitrary, often similar to the artwork rules that make up the style of the existence or lifestyle. Violation of consistency can give «nomadism» («nomadic life rhizomes») must prove that there is not a normal structure, and its violation, not a system, but something exogenous.

Key words: concept, rhizomes, nomadism, schizoid, machine desire simulacrum

Вступ. В творчому доробку Жюльє Дельюза, з-поміж концептів: parkours («пробіг-ковзання»), survol (площинний рух думки), aliquid («поверх-буття»), plan (план), entre-temps («між-часовість»), pli (згин), repli (згинання), depli (розгинання), simulacrum (симулякр), fantasma, defference та distinction виокремлюються концепти ризоми чи корневища, а також номадизму.

Актуальність теми дослідження зумовлена тим, що у сучасній західній філософії існує інтерес до конструювання все нових форм філософських побудов. Саме тому є актуальним наукове вивчення існуючих концептів, зокрема «ризоми» та «номадизму», що відкривають горизонт для пошуку нових підходів до розв'язання проблем сучасності (тим більш, що ці концепти відіграють роль методологічної настанови).

Мета й завдання дослідження полягають в тому, щоб проаналізувати ризомо-номадичну складову концептуальної сітки в філософському доробку Ж. Дельоза. Оскільки, дані концепти, в подальшому, можуть слугувати методологічною базою для нових пошуків.

Виклад основного матеріалу. Ризома, в першу чергу, постає символом нового типу культури [10], а також нового стилю життя та поведінки людини (на чому наголошує й А.Кроукер). Ризома протиставляється дереву, його корінню, а саме дереву Ж.Дельоз та Ф.Гваттарі виводять в ряд символів «бінарної» системи світу з її тотальністю. Символ дерева, на думку авторів, є шкідливим, і тому вони пропонують відмовитися від аналогій та моделей пов'язаних з ним. Множинне як принцип ризоми і філософії в цілому, на думку Ж.Дельоза та Ф.Гваттарі, мало просто констатувати: множинне потрібно здійснювати. Воно здійснюється через принципи, якими наділена ризома. Принципи зв'язку та гетерогенності: будь-яка точка ризоми пов'язана з іншою точкою. Це принципово відрізняється від дерева чи коріння, котре фіксує точку, порядок. Ризома постійно сполучає семіотичні ланки, організацію влади, обставини, що відсилають до мистецтва та науки, суспільної боротьби. Семіотична ланка, (як приклад) подібно бульбі, що вбирає в себе різноманітні «анти» – не лише лінгвістичні, жестикулятивні, мисленнєві: немає мови в собі, універсальної мови, існує змагання діалектів, жаргонів, спеціалізованих мов; метод ризоматичного типу аналізує мову (як виразник), екстраполюючи її на інші реєстри та виміри. Лише полишившись сили, мова замикається власне на собі [14].

Ризомний принцип «незначного розриву», протилежний занадто значним розрізам, розділяючим, розщеплюючим структуру. Автори «Тисячі плато» зазначають, що ризома може бути розірвана, розбита, але згодом наростить свої або вже інші лінії [14]. Мурахи – це приклад незнищеної тваринної ризоми. Хоча, Ж.Дельоз та Ф.Гваттарі, змушені визнати, що в будь-якій ризомі є лінії стратифікації, організації, однак вони невловимі, нефіксовані та плаваючі. Ризома – постійно тікає. На відміну від дерева, логічний принцип якого – «логіка кальки та відтворення», логіка ризоми – карта, яка відкрита, доступна у всіх напрямках, її можна розібрати, змінити, виправити, розірвати, повернути.

Якщо звернутися до Ж. Дельоза, то можна помітити що, зокрема, «Логіку смислу» [12] ми можемо читати з будь-якої серії, при цьому розумітимемо те, про що йдеться й в жодному випадку не зіб'ємося з головної думки. Читаючи вищезгаданий твір, як, втім, і деякі інші, можна помітити ту особливість, що речення досить часто завершуються трьома крапками; як зауважив сам філософ – це не ознака незавершеності думки, це можливість продовження, відхилу в бік, чи простування далі – спосіб обирає сам читач, адже саме з цих трьох крапок розпочинається потік свідомості, як багатоманіття шляхів руху думки. У головного «ідеолога» та «натхненника» дельозівської концепції [12], Л. Керрола даний феномен постає у вигляді «подвійного думання». В. Джеймс [13], зокрема, характеризує психічну реальність, описував її через потік свідомості – stream of consciousness: свідомості властивий постійний неперервний рух образів, асоціацій, переживань. Оскільки свідомість сама по собі не може бути розсіченою, то до неї не може бути застосованим таке поняття як «ланцюг», оскільки в свідомості нема нічого фіксованого. Кожна думка породжується з потоку свідомості, захоплюючи частину сили, фокусованості чи напрямку від попередніх думок, які приходять і йдуть від нас: одні залишаємо ми, а інші проходять повз нашу увагу самостійно. Дані ознаки є свідченням того, що будь-який текст перебуває серед інших текстів і за допомогою деталей, слідів з одного тексту перегукується з іншим текстом, тобто таке собі своєрідна перегукування текстів.

Подібним є і життя тексту серед відголосків, що свідчать про порушення системності – вона більше не потрібна. Ч. Дженкс [9], аналізуючи та описуючи архітектурні

особливості епохи постмодерну, звертає увагу на те, що в архітектурі даного періоду втрачається будь-який натяк на систему чи гармонійне зведення архітектурного ландшафту. (В такому ж ключі Р. Брайдотті, розмірковує над проблемами сучасного гендеру, де стать перетворилася на дещо кочуюче та таке, що живе серед відголосків [2]). В даному ракурсі Ж.Дельоз намагається зконструювати новий підхід до прочитання твору, дає можливість відчутти рух і взаємодію між філософськими текстами, серіями. Адаже в кожному філософському творі чи в певній праці діяча мистецтва, міститься «щось», що передає найголовнішу, найважливішу константу його сутності самого творця; і цей момент буде тим чи іншим чином пронизувати всю його творчість, що дасть змогу відобразити «свій» стиль.

Ж. Дельоз неодноразово наголошував на тій особливості сучасної культури, в якій вільні потоки одиниць, що створюються «машинами бажань», постійно піддаються структуруванню, обмеженню чи так званій «територіалізації» в межах суб'єкта. Для боротьби з подібним явищем Ж. Дельоз, вводить поняття «шизоаналізу», як «детериторіалізатора» потоків сингулярностей та звільнення їх від влади метафізики суб'єкта. У Ж. Дельоза певним чином виокремлюється протистояння двох видів мислення: «державного» та «номадичного». Якщо «державне мислення» є репрезентативним, що циркулює «в межах» понять: суб'єкт, поняття, об'єкт, та базуються на поняттях параної, ідентичності, подібності, істини, заперечення (тобто усіх тих понять, що дозволяють внутрішньо структурувати власні складові), з головною задачею у встановленні подібності, симетрії і, з негативним, заперечливим ставленням до будь-якого розрізнення чи інакшості. «Номадичне мислення» за основу має «шизофренію», що містить розчепленість, розрізнення: прагне до введення і збереження розрізнення, різноманітності навіть там де чітко можна звести все до єдиного центра-суб'єкта і структурної ієрархії.

Межовий двоїстий характер смислу як виразник ризомної номадичності відображується через двоїсте розуміння часу. Ж. Дельоз здійснює наступне розмежування часу: Еон (традиційно – це час, котрий визначає вік людини, тобто одне життя) – лише минуле і майбутнє містяться в часі та Хронос, котрий виявляє себе у вигляді теперішнього, яке одне тільки й існує і є досить громіздким та має вміщує в собі минуле і майбутнє. Отже, за Дельозом: «... є два види часу: один вид складений з рухомого теперішнього, а інший постійно розкладається на минуле та майбутнє» [12, 92]; минуле, майбутнє і теперішнє в жодному випадку не є трьома вимірами одного часу, а є лише формами двоїстого прочитання часу, кожне з яких повноцінне. Хронос – завжди обмежене теперішнє, що змінює дію тіл як причин і стан їх глибинних сумішей; завжди має визначений вигляд – або активне, або пасивне; циклічне – вимірює рух тіл і залежить від матерії, яка обмежує і заповнює його; теперішнє, що має часове здійснення події, подія ж як така своєю безпристрасністю до чогось конкретного не має теперішнього.

Хронос та Еон – це фактично лінійна та циклічна моделі часу. У даному контексті Ж.Дельоз з великою долею доречності звертається до стоїків і наголошує на тому, що саме вони показали необхідність двох прочитань часу поряд з їх взаємовиключеністю. Таким чином, один час можна прочитати так: теперішнє – це обмеженість, але в ньому безкінечність себе проявляє вже тому, що воно циклічне, тому що реанімує фізичне вічне повернення. З іншого боку, ми можемо сказати, що існує лише минуле та майбутнє, які ділять кожне теперішнє до безкінечності, яким би воно малим не було. Взаємодоповнюваність минулого та майбутнього проявляється у безкінечному поділі теперішнього. Але коли мова заходить про минуле та майбутнє то в даному випадку більш доречним є використання не безкінечності (адже воно ніколи не повертається до самого себе), а необмеженості – чиста пряма, її дві крайні точки (у вигляді минулого та

майбутнього) безперервно віддаляються одна від одної в минуле та майбутнє. Ми маємо два виміри часу, що дорівнюють двом лабіринтам: Хроносу та Еону. Теперішнє є двох видів: як буття розуму, що постійно ділиться на те, що тільки-но сталося, або ось-ось відбудеться, тобто завжди вислизає у двох смислах-напрямах та «живе» теперішнє, що трапляється і викликає до життя події. «Подія – це коли ніхто не помирає, а констатація того, що або вже хтось помер, а хтось вмере ось-ось, в порожньому теперішньому Еоні – тобто в вічності» [12, 94]. Подія в Еоні менша за наймінімальніший відрізок у Хроносі, але водночас більша за найбільший ділянок Хроносу, тобто за повний цикл. Безкінечно розподіляючись між минулим і майбутнім кожна подія займає перебіг по довжині всього Еону (вона адекватна всьому Еону) і співмірна його довжині в обох смислах-напрямах. Еон – це більш складний лабіринт, на якому акцентує увагу Ж.Дельоз, як на тому, що має певні унікальності. Еон – це унікальна лінія без товщі, що накреслена випадковою точкою. Сингулярні точки кожної окремої події розміщуються на даній прямій, завжди співвідносячись з випадковою точкою, яка постійно їх подрібнює і змушує брати участь в комунікації. Подія існує на лінії Еона, але не заповнює його. Адже лише Хронос може бути заповнений рухом тіл і станом справ, яким він визначає міру. Еон же без кінця циркулює по серіям відображає їх, і здійснює їх розстановки.

«Номадичне мислення» – це мислення, в якому кожна думка вводить розподіл сингулярностей. Всі думки комунікують в одній «Довгій думці». Кожна думка формує серію в часі, що є меншим за мінімум свідомо мислимого безперервного часу. Час завжди залишається підкореним руху (думки), як у власній витоковості так і у своєму відтворенні. Однак він постійно простує до звільнення, яке з'являється в той момент, коли час втрачає кривизну, коли зникає «вища інстанція» (наприклад, образ Бога), яка могла поставити час в залежність щодо руху. Час втрачає свою тотальність, перетворюючись на окремих порожній проміжок часу. Час перетворюється на суцільну пряму, на якій мислення залишає помітки, окремі одиничні позначки. Образно це можна показати на прикладі лабіринту Х. Л. Борхеса. «Лабіринт змінив напрямок руху: це вже не коло та навіть не спіраль, а нитка, чиста пряма лінія, вся таємничість якої зростає тому, що вона проста, неухильна навіть жаклива... лабіринт, що складається з однієї єдиної прямої лінії, лабіринт неподільний та безперервний» [2, 112].

Ще однією з проблем, що розглядаються Ж. Дельозом в ризомо-номадичному ключі є проблема побудови теорії бажання. Основи даної теорії було написано у співавторстві з Ф.Гваттарі та викладено в праці «Анти-Едіп». Ж.Дельоз та Ф.Гваттарі обґрунтовували власну теорію бажання, котра будучи зовнішньо співзвучною епосі, все ж являлась не своєчасною та безпрецедентною.

На думку мислителів бажання ніколи не йде зсередини: воно не мислиме по аналогії з сутністю суб'єкта, що природнім шляхом є наділене внутрішнім багатством та чеснотами, постійно прагне зовнішнього вираження. Бажання виникає лише з відношення до зовнішнього та приписується суб'єкту лише в разі стану зіткнення, коли той перебуває за власними межами; бажання є деяким способом навчання. Бажання не має ні початкової структури, ні вихідного об'єкта, воно ніколи завчасно не детерміноване. Звільнити бажання – означає дозволити кожному пережити власні зіткнення та зустрічі, як ментальні так і афективні.

Серед засобів духовного впливу на людину, з їх подальшим пригніченням Ж.Дельоз та Ф.Гваттарі виокремлюють політекономічне вчення та психоаналіз. Вони звинувачують фрейдизм та неофрейдизм в тому, що дані вчення допомагають капіталістичній системі перетворити людину (як індивіда) на «пасивного пацієнта клініки», «невротика, котрий лежить на кушетці» та легко піддається впливам та навіюванням психоаналітика, котрий в свою чергу свідомо чи без свідомо виконує замовлення капіталістичної системи. Автори

«Анти-Едіпа» намагаються провести переакцентацію уваги та інтересу з невротика на «шизофреніка», та здійснити не психоаналіз, а шизоаналіз.

При всій масі трактувань шизофренії (не говорячи про діагностику психічного захворювання), філософія схиляється до думки, що в шизофренії безсилля та всемогутність знаходяться в безпосередньому зв'язку один з одним. Вони виявляють в собі дві сторони одного й того ж захворювання, що характеризується зникненням грані між «внутрішнім» та «зовнішнім». Якщо шизофренік живе, з одного боку, власними ілюзіями та страхом (тобто в світі фантазмів), не відрізняючи (або точніше – погано відрізняючи) їх від реальності, то й в житті звичайної, «нормальної» (начеб-то) людини, мають місце його власні: настрої, установки, гадки, котрі відіграють не менш важливу роль «опосередковуючи» зв'язок людини з реальною дійсністю. Реально людина живе саме в проміжку («проміжному просторі»). «Проміжний простір» – це «погранична територія», котру прийнято називати «життєвим світом», «практичним світом» чи «світом культури» (тобто все залежить від філософської концепції).

Патологічна шизофренія – це не що інше, як виродження духовного буття культури, спектр станів свідомості між повною втратою «суверенітету» людського Я по відношенню до Іншого, розмивання меж між внутрішнім світом людини та зовнішньою реальністю, що призводить до повного розпаду власного Я, з одного боку, та ілюзорним, абсолютним суверенітетом внутрішнього світу, що поступово перетворюється в «чисту свідомість». Якщо продовжити хід думки Ж.Дельоза та Ф.Гваттарі, та оперувати медичною термінологією, то інший стан свідомості можна охарактеризувати як параною. (Ж.Дельоз та Ф.Гваттарі проводять певне розмежування «шизофреніка» та «параноїка»). Межі між «внутрішнім» та «зовнішнім» теж, в даному випадку, виявляється розмитою. Однак, якщо у випадку шизофренії – власне людське Я безвідмовно капітулює, то у випадку параної капітулює та полишається будь-якої незалежності світ Іншого. А так як, що те, що інше відбувається у свідомості людини, що є моментом і суб'єктом культури, то в результаті протилежності стають тотожними; відмінності редукуються лише емоційним наповненням життєдіяльності.

Терміни «шизофренія» та «шизоаналіз», котрі вводяться в обіг, застосовуються дещо в іншому сенсі аніж це прийнято. «Шизофренік» – це не психіатричне, а соціально-політичне поняття. «Шизо», в даному випадку – не реальна, чи то потенціально психічно хвора людина (хоча задля прикладу подібні випадки теж досліджуються авторами), а контекстант, що тотально заперечує капіталістичний соціум та живе за природнім законом «бажаючого виробництва». Його прототипами є персонажі С.Бекета, А.Арто, Ф.Кафки [13], що у своїх творах (котрі згодом аналізуються Ж. Дельозом та Ф.Гваттарі) втілюють у вигляді моделі людини – «бажаючої машини», «хребетно-машинної тварини».

Ж.Дельоз та Ф.Гваттарі ставили перед собою за мету «детеатралізацію» безсвідомого, розгнуданість світу бажань, його за власною суттю «палкої» енергії. При цьому не оминалася увагою можливість вивчення реальних рушійних сил на шляху до співпраці безсвідомого та соціальної діяльності, звертаючись до дешифрування кодів, «ідеологічних» та логічних ігор, до критичного перегляду «бінарних» ансамблів бажань, котрі склалися в суспільстві та закріпилися в культурі завдяки духовним системам, школам, цінностям.

Звертаючись до критики сучасного капіталізму, Ж.Дельоз та Ф.Гваттарі, відмічають ту особливість, що його недоліком є «репресивна формація», в котрій шизоїдна культура перетворюється в «цивілізацію»: структури, коди, системи, норми явної форми державного примусу чи в неявній формі – «цензури», що в психологічному сенсі перетворюють цей світ в якому все ще зберігається відчуження. Тому при такій розстановці акцентів

шизоїдна свідомість ризоматично-номадична і революційна, по відношенню до будь-яких передсудів, загальнолюдської моралі та догм мистецтва.

Прикладом ризоматично-номадичної концептуалізації, може слугувати проблема симулякру. У праці «Платон та симулякр» [5], Ж.Дельоз, вбачає можливість розрізнення та відокремлення сутності та явища, інтелегібельного від чуттєвого, ідеї від образу, оригіналу від копії, моделі від симулякру. Тобто, мотивація є питанням «проведення розрізень» між «річчю» самою по собі та її образами, між оригіналом та копією, моделлю та симулякром. «Ідея покладається Платоном, як те, що наділено якістю в першу чергу (необхідно і повсякчасно); вона завдяки випробуванням дозволяє визначити те, що наділене якістю в другу чергу, в третю чергу, згідно природі причетності до ідей... Законний претендент – це учасник, той хто наділений якістю в другу чергу, той чия претензія підтверджена Ідеєю» [5, 183].

Більш ясним та зрозумілим замисел Платона постає тоді, коли ми звертаємося до самого методу розподілу, що потенційно ввібрав у себе всі можливості діалектики, але сам по собі діалектичним не є. Мета розподілу, на думку Ж.Дельоза, – це для Платона зовсім не розподіл на роди та види [6]. Вона є дещо глибшою та полягає в тому, щоб визначити істиннісне походження: розділити претендентів, відрізнити чисте від «не-чистого», зразкове від «не-зразкового».

Головною проблемою, яка виявляє ризоматично-номадичну складову концептуальної сітки Ж.Дельоза, становить концепт симулякру. «Розрізнення переміщується між двома типами образів: копії – вторинні власники [співпричетності]; вони є претендентами, котрі стоять на виважених підвалинах та претензії, котрі вони мають, гарантуються схожістю [з безпричетним]. Симулякри ж є чимось на зразок хибних претендентів, чії претензії будуються на несхожості, що сконцентрована на збоченні чи значному відхиленні [від безпричетного]» [12, 333]. Копії характеризуються в даному аспекті відбору – нагромадженістю неподібностей, а симулякри – нагромадженістю розрізень.

Отже, копія є тим образом, що має сутнісне обґрунтування. Копія не може існувати між двома речами, оскільки вона завжди знаходиться лише між річчю та ідеєю, оскільки саме ідея охоплює собою відношення та пропорції, котрі конституюються внутрішньою сутністю речі. Копія по-справжньому схожа на певну річ в міру власного походження, на ідею даної речі. Копія – це той претендент, котрий обґрунтовуючи власні претензії, висуває достатньо ґрунтовні важелі, котрі мають змогу на щось впливати. Симулякр, як образ – це такий претендент, котрий для того, аби чогось досягти йде в розріз з загальноприйнятими «маршрутами»: він досягає всього «хитрощами», «агресією», «звабницькими трюками», тобто чинить все те, що є неприйнятливим для ідеї.

У сучасній філософській думці зустрічаються непоодинокі думки, згідно яким, симулякр постає як копія копії, інколи з елементами деградації. Та так стверджувати можна лише в разі повного нерозуміння того, що симулякр та копія різні за природою, але складають дві частини одного й того ж розподілу [4]. Копія – це образ, наділений подобою, симулякр – образ, полишений подоби. Симулякр у власному прагненні ввести в оману, постійно створює ефект подоби: будується на невідповідності, що несе в собі та розрізненні. Моделлю для симулякра постає Модель Іншого, котра обумовлює внутрішню несхожість.

У даному контексті Ж. Дельоз, звертається задля прикладу, до жививаної Античностію тріади: споживач, виробник, імітатор. В той час, коли імітація стає спроможна лише на симуляцію ідеї, вона виявляється патологічно зараженою нищівним смислом, що несе в собі лише непродуктивний ефект подібності, котрий досягається поваленням ідей.

Проблематичність встановлення меж симулякрів полягає в тому, що сучасність не звертає уваги на розрізнення, в якому й приховується таємниця симулякрів. Відмовив-

шись від відбору «суперників», сам по собі відбір починає базуватися не на обгрунтованій претензії, а на могутності. Тобто обирається сильніший, могутніший, оскільки володіє ризоматично-номатичною силою. Вищезазначені положення стосуються питання розрізненя: сутність-явище, модель-копія принципи яких спрацьовують лише в сфері уявлення. Однак наступною проблемою постає питання заперечення самого цього «світу ідолів». Як вже було зазначено симулякр – це далеко не деградована копія: в ньому потенційно міститься така сила, що заперечує не лише оригінал та копію, але й модель та репродукцію. В самому симулякрі не існує жодного натяку на ієрархію, навіть більше, він руйнує всі можливо існуючі ієрархії, впорядкованості, чіткого розподілу. Головним його завданням, є вираження власної сутності – симуляція (як фантазм, як ефект функціонування машини симулякру). «Симулякр засновує світ кочуючих розподілів та тріумфуючих анархій. Зовсім не будучи якоюсь з основ, він поглинає всі існуючі основи, викликаючи всезагальний крах, але крах як радісну та позитивну подію, як деяку безосновність: «за кожною печерою ще більш глибока печера, невидимий та багатий світ над кожною поверхнею, прірва за кожною основою, за кожним «обгрунтовано»... Симуляція ж виявляє силу, здатну виробляти ефект..., ефект, котрий варто розуміти в сенсі «знаку», котрий виникає в процесі сигналізації, або в сенсі «костюму», чи точніше маски, що втілює сам процес карнавалу, коли за кожною маскою виявляється наступна... Зрозуміла таким чином симуляція нерозривно пов'язана з вічним поверненням, оскільки саме через нього відбувається постійне повалення імперей ікон та світу уявлення. Явний зміст вічного повернення можна визначити у повній згоді з платонізмом вцілому» [12,342 – 343]. Вічне повернення дещо нагадує «затьмарення розуму», що має вигляд моноцентричного копіювання вічного.

Сучасність можливо охарактеризувати епохою симулякрів. Однак це саме ті симулякри, тон відносно яких було задано Платоном. Адже інколи сучасність потрактує їх через штучність (що можна знайти у філософії Ж. Бодрійяра [1]). Порівняти симулякр зі штучністю, з точки зору Ж. Дельза, було б надзвичайним невіглаством. Так як вони не просто не є єдиним цілим, але виявляються протилежними один відносно іншого. Штучне – це та копія копії, котру ще варто зіштовхнути в точку, що дасть можливість переформування до рівня симулякра. Платонізм зобразив діяльність симулякрів через руйнування моделей та копій, чим дав змогу зрозуміти мотивацію, котра рухає ними та дає поштовх до віднайдення способу позбавлення від влади останніх.

Висновок. Ризоматично-номадичний аспект концептуальної сітки Ж. Дельоза, є трендовою структурною ланкою його мисленнєвого конструкту, оскільки, завдяки характеристиці множинності, відкриває новий обрій можливостей для філософії загалом. Множинність як принцип ризоми, є тією багатоманітністю, що не підкоряється нічому універсальному; в ній не існує єдності. Множинність – гра, що встановлює правила в процесі. Варто відкинути одразу уявлення про змагальність даної гри. Про жодне змагання не йде мова: гравець зацікавлений у тому, щоби вдосконалити гру таким чином, щоб вона могла включити в себе множинність варіацій, а свою майстерність гравець, вдосконалює до рівня постійної зміни зв'язків та комбінацій. У свою чергу, номадичність як позитивне ствердження в філософії, виникає на противагу негативності теорії репрезентації. Простір номадичних потоків – це гладка поверхня, що дозволяє чинити рух в різних напрямках і виявляє багатоманіття варіантів, які відкривають нові можливості та обрії перед філософською думкою.

Література

1.Бодрійяр Ж. Симулякри і симуляції. – Х.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2004. – 230 с.

2. Борхес Х.Л. Проза разных лет. – М.: Радуга. 1989. – С. 112.
3. Брайдотти Р. Путем номадизма // Введение в гендерные исследования. – СПб. : Алетейя, 2001. – С. 136 – 163.
4. Делез Ж. Различие и повторение. – СПб. : Петрополис, 1998. – 384 с.
5. Делез Ж. Платон и симулякр / Ж. Делез // Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. – М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. – С. 329 – 346.
6. Делез Ж. Лукреций и симулякр / Ж. Делез // Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. – М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. – С. 347 – 365.
7. Деррида Ж. Письмо и различие. – СПб. : Академический проект, 2000. – 495 с.
8. Деррида Ж. *Difference*. – Томск: Водолей, 1999. – С. 124 – 158.
9. Дженкс Ч. Язык архитектуры постмодерна. – М.: Стройиздат, 1985. – 136 с.
10. Кроукер А. Кук Д. Постмодернистская сцена: экспериментальная культура и гиперэстетика / А. Кроукер, Д. Кук // На путях постмодернизма. – М., 1995. – (187 с.) С.139-148.
11. Badiou A. *Manifeste pour la philosophie*. – Paris: Ed. du Seuil, 1989. – 91 p.
12. Deleuze G. *Logique du sens*. – Paris, Ed. de Minuit, coll. «Critique», 1969. – 392p.
13. Deleuze G. *Critique et clinique*. – P., 1993. – 192 p.
14. Deleuze G. Guattari F. *Capitalisme et schizophrénie*. Mille Plateaux. P., 1980.- 647 p.
15. Onfray M. *Traité d'athéologie*. – Galilée: Le Monde Diplomatique, 2004. – [n. p.].

© Екатерина Сергеевна Гончаренко

ИЗТОЧНА ФИЛОСОФИЯ

HISTORY OF PHILOSOPHY. ORIENTALISM

ФИЛОСОФИЯ ПОРОЖНЕЧУ У «МАЛІЙ СУТРИ ПРО ПОРОЖНЕЧУ»

А. Ю. Стрелкова

кандидат філософських наук, співробітник сектору історії східної філософії відділу історії зарубіжної філософії Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (Україна)

anastasia3141@gmail.com

Анотация

Анастасія Юриєвна Стрелкова. Філософія на пустотата в «Малката сутра за пустотата». Статията е посветена на изследването на идеите на будистката философия на пустотата в раннебудистката традиция. Върху материала на „Малката сутра за пустотата“ (пали *Cūḷasūññata-sutta*, кит. Сяо кун цзин 小空經) авторът показва, че „пустотата на понятията“ като един от трите аспекта на общобудистката философия на пустотата присъства (във вида „практика на пустотата“ – кит. *сін кун 行空*) и играе важна роля още в текстовете на палийския канон, а не само в будизма на махаяна.

В статията се привежда коментирания превод на китайската версия на „Малката сутра за пустотата“.

Ключови думи: будизъм, «Малка сутра за пустотата», пустота, практика на пустотата, медитация, безпредметно самадхи, шунята, анимита

Аннотация

Анастасія Юрьевна Стрелкова. Філософія пустоты в «Малой сутре о пустоте». Статья посвящена исследованию идей буддийской философии пустоты в раннебуддийской традиции. На материале «Малой сутры о пустоте» (пали *Cūḷasūññata-sutta*, кит. Сяо кун цзин 小空經) автор показывает, что «пустота понятий» как один из трех аспектов общебуддийской философии пустоты присутствует (в виде «практики пустоты» – кит. *сін кун 行空*) и играет важную роль уже в текстах палийского канона, а не только в буддизме махаяны.

В статье приводится комментированный перевод китайской версии «Малой сутры о пустоте».

Ключевые слова: буддизм, «Малая сутра о пустоте», пустота, практика пустоты, медитация, беспредметное самадхи, шуньята, анимитта

Abstract

Anastasia Strelkova. Philosophy of emptiness in “The Lesser Discourse on Emptiness”. This article examines the Buddhist philosophy of emptiness in the Early Buddhist tradition. On the basis of «The Lesser Discourse on Emptiness» (*Cūḷasūññata-sutta*, Ch. *Xiao kong jing* 小空經) the author shows that the “emptiness of concepts” by which is meant one of the three aspects of the universally Buddhist philosophy of emptiness is present (in the form of «practice of emptiness» – Ch. *xing kong* 行空) and plays important role not only in the Mahayana Buddhism, but already in the Pali canonical literature.

The article contains a translation with commentary of the Chinese version of “The Lesser Discourse on Emptiness”.

Key words: Buddhism, “The Lesser Discourse on Emptiness”, emptiness, practice of emptiness, meditation, signless samadhi, *śūnyatā*, *animitta*

Буддійську філософію порожнечі (санскр. *śūnyatā*, палі *suññatā*) зазвичай ототожують з магаянським вченням про порожнечу, викладеним у сутрах праджняпараміти та у працях засновника мадґ'ямаки Наґарджуни (*śūnya-vāda*). Однак насправді, якщо поглянути на буддизм як на певну спробу помислити реальність як таку, ми відкриємо для себе буддизм в цілому як «філософію порожнечі». На різних етапах еволюції буддійської думки було докладно розроблено три різні її шари, які є взаємодоповнюючими та нерозривно пов'язаними однією логікою реальності. Їх можна умовно позначити як «порожнечу речей» (їх плинність та взаємозумовленість), «порожнечу понять» (їх нерелевантність для висловлення істинної реальності) та «порожнечу свідомості» (її здатність бути нічим не обмеженою і вміщувати все що завгодно).

З раннім буддизмом, до текстів якого належить і «Мала сутра про порожнечу» (палі *Cūḷasūññata-sutta*, кит. Сяо кун цзін 小空經) [1], зазвичай пов'язують «порожнечу речей»: тут її розкрито, з одного боку, як вчення про *anātman* («не-я»), й, з іншого боку, як вчення про *pratītya-samutpāda* («взаємозумовлене походження»). Перше стверджує, що в речах і в людині немає самостійної незалежної сутності («я»), вони є «порожніми» (*śūnya*) від неї. Друге пояснює, що це відбувається через те, що всі речі цього світу зумовлені одна одною, відтак в Аґамах *pratītya-samutpāda* названо також «великим вченням про порожнечу» (大空法經, кит. да кун фа цзін).

Утім, якщо ми відкриємо текст «Малої сутри про порожнечу», то побачимо, що тут не йдеться ані про *anātman*, ані про *pratītya-samutpāda*, які є базовим змістом філософії порожнечі в ранньому буддизмі. Про яку ж «порожнечу» тут ідеться?

Cūḷasūññata-sutta являє собою діалог між Буддою Шак'ямуні та одним з його найкращих учнів Анандою, який пригадує, що колись раніше чув з вуст Будди слова «Анандо, я багато практикую порожнечу (行空)» і тепер прагне ще раз пересвідчитися в цьому і глибше збагнути зміст почутого. У відповідь Будда розгорнуто пояснює, як саме слід практикувати порожнечу (кит. сін кун 行空; палі *suññatāvihārena viharati* – перебувати в оселі порожнечі, перебувати у царині порожнечі, «оселятися в домівці порожнечі» або просто, як нижче по тексту сутри, *suññataṃ viharati* – «перебувати в порожнечі») [2], практика, якій він сам присвячував, за його ж словами, багато часу і шанобливо називав «медитативним станом старійшин» 上坐禪住 (кит. шан цзо чань чжу, палі *mahāpurisavihāra*).

Спочатку Будда задає логіку викладу на наочному прикладі монастирського приміщення, в якому зібралися ченці і де власне відбувалася розмова. Бачити приміщення порожнім від того, чого там немає, і не-порожнім від того, що там є, – це і означає «практикувати справжню, невикривлену порожнечу (行真實空不顛倒)». Від цього побутового прикладу, де порожнечу цілком можна уявити візуально, Будда переходить до дедалі складніших об'єктів споглядання і показує, що метою практики є звільнення розуму від будь-яких дискурсивних структур та процесів (санскр. *nimitta*, *lakṣaṇa*, *saṃjñā*; палі *nimitta*, *lakkaṇa*, *saññā*, кит. сян 相 або 想). Усі процеси сприйняття

є непостійними, ілюзорними і належать до феноменального світу сансари, через це вони привносять у наш розум зумовленість, яка і є джерелом страждання.

У сутрі змальовано шлях поступового звільнення від сприйняття різних предметів, а потім і від самого сприйняття як такого. Це подібно до того, як, аби збагнути, що таке дзеркало, необхідно зрозуміти, що відображення не знаходяться на його поверхні. Стан «зосередження розуму без будь-якого сприйняття» 無想定 (кит. у сян сінь дін) або в перекладі з палі «безпредметне/беззнакове зосередження свідомості» (*animitta cetosamādhī*), якого зрештою досягає адепт, якраз нагадує таке дзеркало без відображень. Таким чином, поняття *animitta* (кит. у сян 無想) «беззнаковість», «безпредметність», «безформність», «відсутність сприйняття») є ключовим для «практики порожнечі».

Однак робота свідомості все ж таки відрізняється від простого віддзеркалення. Адепт починає розуміти, що рафінований стан «безпредметного зосередження» є надуманим, штучним творінням його власного «я», а не істинним станом цього «я». Саме в цей момент і відбувається повне звільнення від «я» і усього з ним пов'язаного: адепт стає аргатом.

Утім, допоки у людини залишається це тіло, вона ще не знаходиться у нирвані. «Турботи», пов'язані з живим тілом, спорядженим шістьма органами чуттів, зрештою, є причиною виходу як з безпредметного самадгі, так і з «самадгі повного знищення [чуттєвого та когнітивного сприйняття]» (滅盡定, палі *nirodha-samāpatti*), яке йде за ним, хоча цей термін у цьому місці сутри експліцитно не фігурує, ані в китайському, ані в палійському тексті.

Тож в ході «практики порожнечі» спочатку щезає чуттєве сприйняття, потім нечуттєве сприйняття і, зрештою, усвідомлюване сприйняття як таке, а разом з ним і наше власне «я», яке і прив'язувало нас до світу сансари. Лише тепер відкрито шлях до звільнення, нирвани. В буддизмі існують різні схеми медитативних практик, однак, всі вони так чи інакше ґрунтуються на філософських ідеях «практики порожнечі».

Отже, попри те, що в ранньобуддійській традиції поки що відверто не йдеться про магаянські ідеї, пов'язані з неподвійністю та інтуїтивною мудрістю-праджняпарамітою, яка є антитезою дискурсивному мисленню, власне процеси сприйняття, розрізнення, усвідомлення та їх результат (поняття, ідеї, уявлення) вже тоді вважали перешкодою для бачення справжньої природи реальності. У такий спосіб в ранньому буддизмі представлений другий з виділених нами шарів буддійської філософії порожнечі – «порожнеча понять».

Саме цей шар порожнечі дослідники раннього буддизму оминають своєю увагою. Так М.-К. Чунг, чия монографія спеціально присвячена дослідженню порожнечі у ранньому буддизмі, виділяє три її значення: порожнеча у звичайному розумінні слова (приміром, як у виразі «порожнє місце»), порожнеча як «не-я» (в речах світу немає «я») та порожнеча як медитативний стан, пов'язаний з нирваною [3, 86]. Тож він відзначає «порожнечу речей» та «порожнечу свідомості», але зовсім не звертає увагу на «порожнечу понять», яка насправді є одним з базових аспектів філософії порожнечі у ранньому буддизмі і реалізується як «практика порожнечі».

До нашого часу збереглися три версії «Малої сутри про порожнечу»: палійська, китайська та тибетська. Найбільше перекладів здійснено з палійського тексту сутри. Англійською мовою сутру перекладали: І.Б. Горнер [4], прев. Ньянамолі [5] (а також його

переклад, переглянутий та підготований до друку прев. Бодгі [6]) [7], прев. Тханіссаро [8], Т. Пія [9]) та ін. З тибетським та палійським текстами сутри працював П. Скіллінг [10; 11]. Переклав з китайської та здійснив паралельне зіставлення китайського та палійського текстів М.-К. Чунг [3, 66–76]. Існує також переклад «Малої сутри про порожнечу» російською мовою, здійснений Д. Устьянцевим (вочевидь, з мови палі) [12].

Китайський та палійський тексти майже ідентичні, але все ж таки китайська версія не є перекладом палійського тексту. Китайцями було перекладено тексти канону іншої ранньобуддійської школи сарваствіади, канон якої був записаний на санскриті, але до нашого часу не зберігся.

Тут ми пропонуємо переклад «Малої сутри про порожнечу» з китайської мови за [13, 736–738]. Під час перекладу було здійснено порівняння китайського та палійського текстів (палійський текст цитуємо за електронною версією видання «World Tipiṭaka Edition» [14]). У дужках подаємо найважливіші терміни та смислові блоки китайською мовою, а також, в разі потреби, їхні палійські паралелі, пам'ятаючи водночас, що китайські терміни не є безпосереднім перекладом з палі.

Мала сутра про порожнечу

Так я чув. Одного разу Будда перебував у країні Шравасті (палі Саваттхі) [15] у Палаці матері Мріґари (палі Міґари) [16], що у Східному парку (палі Пуббарамі). Тоді превелебний Ананда якраз у надвечірній час [17] вийшов з медитації: наблизившись до Будди, він схилив голову до ніг Будди, відійшов і ставши по один бік, мовив:

– Коли одного разу Ви, Бгаґаване, перебували у [країні] Шак'їв, у місті Шак'їв, яке зветься Наґарака, тоді я почув від Вас, Бгаґаване, такі слова: «Анандо, я багато практикую порожнечу (行空; suññatāvihārenāhaṃ, ānanda, etarahi bahulaṃ viharāmi)». Чи добре я зрозумів, чи добре сприйняв та чи добре запам'ятав я ті слова?

– Ти дійсно добре зрозумів, добре сприйняв та добре запам'ятав ті мої слова. Чому так? Відтоді і дотепер я багато практикую порожнечу (行空; suññatāvihārena bahulaṃ viharāmi). Анандо, подібно до того, як цей Палац матері Мріґари є порожнім – [у ньому] немає слонів, коней, корів та кіз, майна, збіжжя, рису, служників та служниць, однак є дещо, від чого він не порожній – і це лише громада ченців-бг'ікшу (唯比丘衆; bhikkhusaṃghaṃ paṭicca ekattaṃ) [18]. Тому, Анандо, якщо в ньому чогось немає, то я бачу, що він є порожнім від цього [чогось]. Якщо в ньому є щось іще, то я бачу, що воно насправді є. Анандо, це і означає практикувати справжню, невикривлену порожнечу (行眞真空不顛倒) [19].

Анандо! Якщо чернець-бг'ікшу прагне багато практикувати порожнечу, він не повинен думати про сприйняття селищ (村想; gāmasaññā), не повинен думати про сприйняття людей (人想; manussasaññā), а має думати лише про одне сприйняття лісу (無事想) (araññasaññapaṭicca manasi karoti ekattaṃ) [20]. Він думає так: «[Мій розум] [21] порожній від сприйняття селищ, порожній від сприйняття людей, але є дещо, від чого він не порожній – і це лише одне сприйняття лісу. Щодо турбот [22], пов'язаних зі сприйняттям селищ – їх у мене немає. Щодо турбот, пов'язаних зі сприйняттям людей – їх теж у мене немає. Є лише турботи, пов'язані з одним сприйняттям лісу» [23]. Якщо в ньому чогось немає, то він бачить, що він є порожнім [від цього]. Якщо в ньому є щось іще, то він бачить, що воно насправді є. Анандо! Це і означає практикувати справжню, невикривлену

порожнечу (行眞實空不顛倒; yathābhuccā avipallatthā parisuddhā suññatāvakkanti bhavati [24]).

Далі, Анандо! Якщо чернець-*бгікшу* прагне багато практикувати порожнечу, він не повинен думати про сприйняття людей, не повинен думати про сприйняття лісу, а повинен думати лише про одне сприйняття землі (地想; pathavīsaññā). Коли цей бгікшу дивитиметься на цю землю з її вивищеннями та пониженнями, повзучими гадами і колючими хашчами, піском та камінням, крутими горами та глибокими ріками, то хай не думає про них. Якщо ж він погляне на цю землю як на гладеньку та рівну мов долоня, то це буде правильний об'єкт для споглядання, і на ньому він має зосередити свою думку. Анандо, [це] схоже на шкіру бика, розтягнуту на сотнях кілочків, на якій через граничний натяг вже немає жодної складочки чи зморшки. Коли цей бгікшу дивитиметься на цю землю з її вивищеннями та пониженнями, повзучими гадами і колючими хашчами, піском та камінням, крутими горами та глибокими ріками, то хай не думає про них [25]. Якщо ж він погляне на цю землю як на гладеньку та рівну мов долоня, то це буде правильний об'єкт для споглядання, і на ньому він має зосередити свою думку. Він думає так: «[Мій розум] порожній від сприйняття людей, порожній від сприйняття лісу, але є дещо, від чого він не порожній – і це лише одне сприйняття землі. Щодо турбот, пов'язаних зі сприйняттям людей – їх у мене немає. Щодо турбот, пов'язаних зі сприйняттям лісу – їх теж у мене немає. Є лише турботи, пов'язані з одним сприйняттям землі». Якщо в ньому чогось немає, то він бачить, що він є порожнім [від цього]. Якщо в ньому є щось іще, то він бачить, що воно насправді є. Анандо! Це і означає практикувати справжню, невикривлену порожнечу.

Далі, Анандо! Якщо чернець-*бгікшу* прагне багато практикувати порожнечу, він не повинен думати про сприйняття лісу, не повинен думати про сприйняття землі, а повинен думати лише про одне сприйняття царини нескінченного простору (無量空處想; ākāśaṇaṇcāyatanasaññā). Він думає так: «[Мій розум] порожній від сприйняття лісу, порожній від сприйняття землі, але є дещо, від чого він не порожній – і це лише одне сприйняття царини нескінченного простору. Щодо турбот, пов'язаних зі сприйняттям лісу – їх у мене немає. Щодо турбот, пов'язаних зі сприйняттям землі – їх теж у мене немає. Є лише турботи, пов'язані з одним сприйняттям царини нескінченного простору». Якщо в ньому чогось немає, то він бачить, що він є порожнім [від цього]. Якщо в ньому є щось іще, то він бачить, що воно насправді є. Анандо! Це і означає практикувати справжню, невикривлену порожнечу.

Далі, Анандо! Якщо чернець-*бгікшу* прагне багато практикувати порожнечу, він не повинен думати про сприйняття землі, не повинен думати про сприйняття царини нескінченного простору, а повинен думати лише про одне сприйняття царини нескінченної свідомості (無量識處想; viññāṇaṇcāyatanasaññā). Він думає так: «[Мій розум] порожній від сприйняття землі, порожній від сприйняття царини нескінченного простору, але є дещо, від чого він не порожній – і це лише одне сприйняття царини нескінченної свідомості. Щодо турбот, пов'язаних зі сприйняттям землі – їх у мене немає. Щодо турбот, пов'язаних зі сприйняттям царини нескінченного простору – їх теж у мене немає. Є лише турботи, пов'язані зі сприйняттям царини нескінченної свідомості». Якщо в ньому чогось немає, то він бачить, що він є порожнім [від цього]. Якщо в ньому є щось іще, то він бачить, що воно насправді є. Анандо! Це і означає практикувати справжню, невикривлену порожнечу.

Далі, Анандо! Якщо чернець-*бгікшу* прагне багато практикувати порожнечу, він не повинен думати про сприйняття царини нескінченного простору, не повинен думати про

сприйняття царини нескінченної свідомості, а повинен думати лише про одне сприйняття царини ніщо (無所有處想; ākiñcaññāyatanaśāññā). Він думає так: «[Мій розум] порожній від сприйняття царини нескінченного простору, порожній від сприйняття царини нескінченної свідомості, але є дещо, від чого він не порожній – і це лише одне сприйняття царини ніщо. Щодо турбот, пов'язаних зі сприйняттям царини нескінченного простору – їх у мене немає. Щодо турбот, пов'язаних зі сприйняттям царини нескінченної свідомості – їх теж у мене немає. Є лише турботи, пов'язані з одним сприйняттям царини ніщо». Якщо в ньому чогось немає, то він бачить, що він є порожнім [від цього]. Якщо в ньому є щось іще, то він бачить, що воно насправді є. Анандо! Це і означає практикувати справжню, невикривлену порожнечу [26].

Далі, Анандо! Якщо чернець-бгікшу прагне багато практикувати порожнечу, він не повинен думати про сприйняття царини нескінченної свідомості, не повинен думати про сприйняття царини ніщо, а повинен думати лише про одне зосередження розуму без будь-якого сприйняття (無想定; animitta cetosamādhī). Він думає так: «[Мій розум] порожній від сприйняття царини нескінченної свідомості, порожній від сприйняття царини ніщо, але є дещо, від чого він не порожній – і це лише одне зосередження розуму без будь-якого сприйняття. Щодо турбот, пов'язаних зі сприйняттям царини нескінченної свідомості – їх у мене немає. Щодо турбот, пов'язаних зі сприйняттям царини ніщо – їх теж у мене немає. Є лише турботи, пов'язані із зосередженням розуму без будь-якого сприйняття (на палі інакше: kāyaṃ paṭicca saḷāyatanikaṃ jīvitapaccasaḷā [28]). Якщо в ньому чогось немає, то він бачить, що він є порожнім [від цього]. Якщо в ньому є щось іще, то він бачить, що воно насправді є. Анандо! Це і означає практикувати справжню, невикривлену порожнечу.

Він міркує так: «Я відпочатку перебуваю у зосередженні розуму без будь-якого сприйняття, відпочатку [штучно] створеному і відпочатку задуманому [мною]. Якщо ж його відпочатку [штучно] створено і відпочатку задумано [мною] [29], то я не можу тішитися ним, не можу прагнути його і не повинен перебувати в ньому». Так знати і так бачити – це звільнення розуму від забруднення чуттєвим (欲漏), звільнення розуму від забруднення буттям (有漏) і забруднення незнанням (無明漏). Звільнившись, він знає, що це звільнення. Народження вже припинено, чисте життя вже розпочато, те, що необхідно було зробити, вже зроблено, він більше не зазнає [страждань] буття – він знає [це] воістину [30]. Він думає так: «[Мій розум] порожній від забруднення чуттєвим, порожній від забруднення буттям, порожній від забруднення незнанням, але є дещо, від чого він не порожній – і це лише життя цього мого тіла, яке постає на шести основах (此我身六處命存) [31]. Щодо турбот, пов'язаних із забрудненням чуттєвим – їх у мене немає. Щодо турбот, пов'язаних із забрудненням буттям та з забрудненням незнанням – їх теж у мене немає. Є лише турботи, пов'язані з життям цього мого тіла, яке постає на шести основах». Якщо в ньому чогось немає, то він бачить, що він є порожнім [від цього]. Якщо в ньому є щось іще, то він бачить, що воно насправді є. Анандо! Це і означає практикувати справжню, невикривлену порожнечу.

Це звільнення розуму, нічим не зумовленого, без забруднень, забруднення якого припинилося.

Анандо! Усі татхаґати [32] минулого, ні до чого не прив'язані, досконало просвітлені – усі вони практикували цю справжню, невикривлену порожнечу (行此真實空不顛倒; parisuddhaṃ paramānuttaraṃ suññataṃ upasampajja vihariṃsu) [33]. Це звільнення розуму, нічим не зумовленого, без забруднень, забруднення якого припинилося.

Анандо! Усі татхаґати майбутнього, ні до чого не прив'язані, досконало просвітлені – усі вони практикуватимуть цю справжню, невикривлену порожнечу. Це звільнення розуму, нічим не зумовленого, без забруднень, забруднення якого припинилося.

Анандо! Усі татхаґати теперішнього, ні до чого не прив'язані, досконало просвітлені – усі вони практикують цю справжню, невикривлену порожнечу. Це звільнення розуму, нічим не зумовленого, без забруднень, забруднення якого припинилося.

Анандо! Ти маєш вчитися [думати] так: «Я теж практикую цю справжню, невикривлену порожнечу». Це звільнення розуму, нічим не зумовленого, без забруднень, забруднення якого припинилося. Ось чому, Анандо, ти маєш вчитися [думати] так.

Так говорив Будда. Превелебний Ананда та ченці-бг'ікшу [34], почувши [ці] слова Будди, зраділи і запам'ятали, аби слідувати їм [35].

Література та примітки

1. «Мала сутра про порожнечу» входить під №121 до *Majjhimanikāya* (одного з п'яти відділень Кошика Сутт палійського канону). Їй відповідає сутра №190 в китайській *Madhyamāgama* (中阿含經).

2. Палійське *suññatā-vihāra* («оселя порожнечі») китайською передавали також як «самадгі порожнечі» 空三昧 (кун саньмей).

3. *Choong Mun-keat (Wei-keat)*. The Notion of Emptiness in Early Buddhism. – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Ltd., 1999. – 132 p.

4. The Lesser Discourse on Emptiness // The Collection of the Middle Length Sayings / transl. from the Pali by I.B. Horner. – Vol. III. – Oxford: The Pali Text Society, 1955. – P. 147–162.

5. *Cūḷa-suññata Sutta: The Lesser Discourse on Emptiness // A Treasury of the Buddha's Words. Discourses from the Middle Collection / transl. by Ven. Nyanamoli Thera; ed. by Phra Khantipalo.* – Bangkok: Mahamakut Rajavidyalaya Press, 1977. (www.budsas.org/ebud/ebсут016.htm)

6. *Cūḷasuññata Sutta: The Shorter Discourse on Voidness // The Middle Length Discourses of the Buddha. A New Translation of the Majjhima Nikāya / Translated by Bhikkhu Ñāṇamoli, translation edited and revised by Bhikkhu Bodhi.* – Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1995. – P. 965–970.

7. Ми працювали з електронною версією першого видання перекладу Ньянамолі [5].

8. *Cūḷa-suññata Sutta: The Lesser Discourse on Emptiness / transl. by Thanissaro Bhikkhu // Access to Insight.* – 2012.

(www.accesstoinight.org/tipitaka/mn/mn.121.than.html)

9. *Piya T. Cūḷasuññata-sutta // The Living Word of the Buddha SD.* – 2006. – Vol. 11. – №3. – С. 37–50. (www.dharmafarer.org)

10. *Skilling P. Mahāsūtras: Great Discourses of the Buddha.* – Vol. I, Texts. Critical editions of the Tibetan Mahāsūtras with Pāli and Sanskrit counterparts as available. – Oxford: The Pali Text Society, 1994. – 885 p.

11. *Skilling P. Mahāsūtras: Great Discourses of the Buddha.* – Vol. II, Parts I & II. – Oxford: The Pali Text Society, 1997. – 670 p.

12. Короткая сутра о пустотности // Орлов А. Читтаматра. Миф и реальность. – М.: Шечен, 2005. – С. 557–562.

13. Чжун ахань цзін 中阿含經 (яп. Тж-агонгьō, санскр. Madhyamāgama) // Тайсьō сінсж Дайдзōкьō 大正新脩大藏經. – Т. 1. – № 26. – С. 421–809.
14. Cūḷasasuññatasutta // World Tipiṭaka Edition. – Vol. 11. (<http://studies.worldtipitaka.org>)
15. За часів написання сутри в давній Індії не було юридичного поняття «країни». Уявлення про «країну» було пов'язане радше з поняттям *janapada*, тобто не жорстко визначений культурний регіон, утворений завдяки регіональним та родовим зв'язкам (докладніше див.: Морі Сьōдзі 森章司, Канеко Йосіо 金子芳夫. Парі буттен-ні міру *janapada* та *raṭṭha* (Поняття *janapada* та *raṭṭha* у текстах буддійського канону) 一八一 仏典に見る *janapada* と *raṭṭha* // Генсі буккьō сеитен сірьō-ні йору Сякусон-ден-но кенкж (Дослідження біографії Будди Шак'ямуні на матеріалах канонічних текстів раннього буддизму) 原始仏教聖典資料による釈尊伝の研究. – Токіо: Тжō гакудзюцу кенкждзьō, 2008. – С. 130 (www.sakya-muni.jp)).
16. «Палац матері Міґари» 鹿子母堂 (палі Migāra-mātu-pāsāda, санскр. Mrgāra-mātr-prāsāda) – це назва монастиря, зведеного у парку Пуббарамі (Pubbārāma), розташованому за межами міста Шравасті (палі Sāvasthi), за його східною брамою. Його збудувала заможна мирянка на ім'я Вісакха (Visākhā), яку вважають головною ученицею Будди серед жінок-мирянки. Міґара (Migāra) – це ім'я батька її чоловіка, який, вдячний їй за своє навернення у буддизм, визнав її своєю матір'ю, скуштувавши на знак цього молоко з її грудей. Після цього Вісакху почали називати «матір'ю Міґари» (палі Migāramātu, санскр. Mrgāra-mātr).
- Одного разу під час відвідин буддійського монастиря вона забула там надзвичайного дорогого коштовність. Однак виявивши це, вона вирішила відтоді не носити її, а продати, і на ці кошти збудувала розкішний монастир (при чому, оскільки у місті не виявилось нікого, достатньо заможного, аби купити цю коштовність, вона сама ж і викупила її). Розповідають, що його будівля була двоповерховою і на кожному поверсі вміщувалося по п'ятсот рясно оздоблених кімнат, а дах був увінчаний верхівкою з чистого золота, яка могла вмістити шістдесят глечиків для води (Malalasekera G.P. Dictionary of Pāli proper names. – Vol. II: N–H. – London: John Murray, 1938. – P. 628).
17. Надвечір'я 晡時 (кит. бу шу) – час з третьої до п'ятої години опівдні.
18. Пор. варіанти перекладу з палі: «the single state (of non-voidness) dependent on (the presence of) the community of bhikkhus» (Ньянамолі); «the singleness based on the community of monks» (Тханіссаро).
19. У палійському тексті два останні речення і початок наступного відсутні, тому палійський відповідник цього кліше див. нижче.
20. «Ліс» (палі *arañña*) – так називали не лише ліс, а й будь-яке безлюдне місце, звільнене від мирської маячні.
21. Палі: «So 'suññamidam saññāgataṃ gāmasaññāyā'ti pajānāti, 'suññamidam saññāgataṃ manussasaññāyā'ti pajānāti». Тобто у китайському тексті не звучить слово *saññāgata* – «mode of perception» (Тханіссаро), «field of perception» (Ньянамолі), також пор. «perceptible, the world of sense» (Rhys Davids T.W., Stede W. The Pali Text Society's Pali-English Dictionary. – London: The Pali Text Society. – 1952. – Vol. IV. – P. 129).

22. Турботи 疲勞 (кит. *nī lao*, палі *darathā*) – англійською з палі перекладають як «disturbances» (Ньянамолі, Тханіссаро). Розум опиняється зумовленим «знаками», «формами» у той чи інший спосіб. Зумовленість же є причиною страждання. Відтак і процеси, пов'язані зі сприйняттям схарактеризовано як болісні, негативні (Васубандгу в «Абгідгармакоші» називає сприйняття «хворобою», «наривом», «скалкою»).

23. У палійському тексті речення переставлено: перше з речень у лапках іде останнім (так само всюди по тексту, де фігурує це кліше).

24. У китайському тексті не звучить слово *avakkanti* – «вхід», «входження», «занурення». Це речення, як у китайському, так і в палійському варіанті є кліше, яке повторюється без змін наприкінці кожного абзацу (хоча в перекладі з палі воно звучить дещо інакше: «*yathābhuccā avipallatthā parisuddhā suññatāvakkanti bhavati*» (це занурення у справжню, невикривлену, чисту порожнечу)). Лише коли його вжито востаннє, у палійському варіанті трапляється цікава зміна: «*Evampissa esā, ānanda, yathābhuccā avipallatthā parisuddhā paramānuttarā suññatāvakkanti bhavati*» – порожнечу схарактеризовано не лише як «справжню, невикривлену та чисту», а й як «найвищу та неперевершену».

25. В оригіналі тут повтор: це і наступне речення ідентичні двом реченням вище по тексту абзацу.

26. У палійському тексті тут вставлено аналогічний абзац про *nevasaññānāsaññāyatana* – «сприйняття царини не-сприйняття і не не-сприйняття». У китайському тексті цієї стадії окремо не зазначено: мало б бути 非想非非想處想 (або ж 非有想非無想處想 – сприйняття царини «не наявності сприйняття і не відсутності сприйняття»).

27. Можна розглядати різні варіанти перекладу цього важливого терміну: «безпредметне/беззнакове зосередження (самадгі) свідомості (розуму)» (пор. «*signless concentration of mind*» (Ньянамолі), «*theme-less concentration of awareness*» (Тханіссаро)) або, в китайському варіанті, навіть «зосередження розуму без будь-якого сприйняття», «зосередження розуму, де будь-які форми сприйняття відсутні» (пор. «*mind-concentration of non-perception*» [3, 71]). Так чи інакше, йдеться про недискурсивне зосередження свідомості, не обмежене певним предметом, формою (*nimitta*, 想). Коли фактично ніякого сприйняття не відбувається: немає ані сприйняття, ані його предмету.

28. Варіанти перекладу див. нижче.

29. Пор. варіанти перекладу з палі: «*is conditioned and mentally produced*» (Ньянамолі), «*is fabricated & mentally fashioned*» (Тханіссаро). Тобто є не моїм мисленням, а лише продуктом мого мислення, адже його було запроваджено штучно.

30. Або «він знає істину (реальність як вона є)» (知如眞). Граматична структура китайського речення дозволяє так перекласти цей вислів, але в палійському джерелі такої фрази немає.

31. Пор. варіанти перекладу з палі (*imameva kāyaṃ paṭicca saḷāyatanikaṃ jīvitapaccayā*): «*life as its condition dependent on this body with its six bases*» (Ньянамолі); «*six sensory spheres, dependent on this very body with life as its condition*» (Тханіссаро).

32. На палі не «татхаґати», а «*samañā vā brāhmaṇā*».

33. У палійському тексті кліше дещо змінено (див. примітку про це кліше вище).

34. У палійському тексті – лише Ананда.

35. Стандартна прикінцева формула 歡喜奉行 (кит. *хуань сі фен сін*). М. Бінгенгаймер відзначає, що сучасні дослідники пропонують два варіанти тлумачення сполучення «奉行»: «чинити у відповідності» (to practice / act in accordance) та «пам'ятати, тримати в голові» (to remember / bear in mind), при чому саме останній, на його думку, є ближчим до задуму індійського оригіналу (йому часто відповідає корінь √dhṛ «тримати», «утримувати» і не втрачати). Сам він, принаймні щодо літератури Агам, схильється до компромісного варіанту «пам'ятати та чинити у відповідності до» (remember and act accordingly). Цьому питанню він присвячує цілий розділ у своїй книзі, докладніше див.: *Bingenheimer M. Studies in Āgama Literature. With Special Reference to the Shorter Chinese Saṃyuktāgama.* – Taipei (Taiwan): Shin Wen Feng Print Co., 2011. – P. 51–56.

© Анастасія Юрьевна Стрелкова

СПЕЦИФИКА НА БУДИСТКАТА МЕТЕМПСИХОЗА

Алесиян Пацев

преподавател по будистка философия в Пловдивския университет
«Паисий Хилендарски»
patsev@abv.bg

Анотация

Алесиян Пацев. Специфика буддийской метемпсихозе. В статье анализируется специфика буддийской метемпсихозе, главным образом абхидхармистская традиция. В раннем буддизме идея переселения душ непосредственно связана с идеей истинного пути. Тот, кто не видел дорогу, остается в сансаре, в постоянно меняющемся. Именно он подлжит метемпсихозе. Форма реинкарнации связана с фактической реализации существа в мире. Чем больше мышление человеческого существа является чистым и свободным, тем оно ближе к справедливости и добра. Истинный путь можно увидеть только глазами добра. Все, что ограничивает мышления, ограничивает также и справедливости, и добра.

Ключевые слова: буддизм, метемпсихоз, буддийская теория реинкарнации.

Abstract

Alesiyana Patsev. Specificity of Buddhist metempsychosis. The Buddhist concept of metempsychosis, mainly the abhidharmian tradition, is analyzed in the article. The idea of metempsychosis is directly related to the idea of the true path in the early Buddhism. The one who has not seen the road remains in *samsara*, in ever-changing world. He is in the realm of metempsychosis. The form of reincarnation is due to the actual realization of the being in the world. The actual work of being is the reason for his new incarnation. As cleaner and free the thinking of the being is, so closer is it to fair and good. The true path can be seen only through the eyes of the good. Everything what limits the thinking – limited the fairness, and goodness also.

Keywords: Buddhism, metempsychosis, Buddhist theory of reincarnation

Анотація

Алесиян Пацев. Специфіка буддійського метемпсихозу. У статті аналізується поняття буддійського метемпсихозу, головним чином у абхидхармістській традиції. Для раннього буддизму ідея переселення душ безпосередньо пов'язана з ідеєю реального часу. Той, хто не бачить достеменного шляху життя назавжди залишається оповитим мінливістю сансари. Саме він підвладний владі метемпсихозу. Форма реінкарнації пов'язана з фактичною реалізацією буття у світі. Дісний стан існування обумовлює й може бути причиною нового втілення. Чистота й свобода мислення наближує людську істоту до справедливості і добра. Істину роздивитися можна лише очима доброти. Усе, що заважає мисленню, обмежує й справедливість й доброту.

Ключові слова: буддизм, метемпсихоз, буддійський теорія реінкарнації

Идеята за метемпсихозата. Две са тенденциите в общата мисловно религиозна традиция. Според първата, истината може да създаде различното от себе си, но като нейно създаване то (различното) отново се връща при нея, снеймайки различиято.

Според втората, това е законът на кръга или законът на вечното повторение, което създава и същността, и основните принципи на нещата. За древноиндийската мисловна традиция това е концепцията "Рита".

"Рита" е световен ред, порядък, истина, закон задължителен за всички живи същества. "Рита" е и законът на кръговрата на Вселената. Той е и закон на кръга, в който се стапя различieto между начало и край и се превръща в повтораемост. Именно този мисловен закон е в основата на учението за метемпсихозата. Във Ведите не е казано нищо за прераждането. Учението се оформя в Упанишадите [Брихараданяка упанишада, IV, 2, 14-16 и Чхандогия упанишада, IV, 10, 1-10].

Последната глава 12 в "Законите на Ману" (manavadharmacāstra) е посветена на прераждането, или по-скоро на условията за него. В човека съществуват два образа на Аза – емпиричен Аз, дълбоко свързан с желанията и с тялото, и Атман. Смислът на човешкия живот е да направи разграничението и да познае истинския Атман. Ако човек успее да направи това, ще получи спасение.

За древния индус светът на битието е ужасен свят. Метаморфозата на човешката душа в този свят може да регресира дори до неорганичната материя, като всяко едно разрушаване на носещото тяло е свързано с болка и ужас. Но всяко възможно състояние – и "състоянието битие", и "състоянието небитие" имат край и начало. Те са подвластни на закона за вечната повтаряемост.

Счита се, че учението за метемпсихозата идва в Гърция от Индия [Терминът се среща за първи път в гръцката философия при Диор Сицилийски (I в. пр.н.е.)].

Ямвлих и Херодот свидетелстват, че Питагор го е донесъл от Египет. За него човешката душа е проявен принцип на хармонията. Този принцип не само присъства, но и създава живота. Той може да сменя различни тела, може да се въплъщава и в животни, и в растения.

Платон задълбочава възгледа. Душата не подлежи на разрушение. Изменя се проявеното, т.е. двойствеността, която се състои от принципа (идеята) и неговото проявление. Душата е толкова по-съвършена, колкото е по-близо до мисленето и знанието, колкото е по-голяма нейната потребност от знание. Следователно, щом потребността е различна, следва да е различна и самата душа, а това значи, че индивидуалното само по себе си е безсмъртно и присъщо на душата.

Елементи на метемпсихозата има във философията на Емпедокъл, на неопитагорейците, както и при Плутарх и Плотин.

Идеи за метемпсихозата, освен в Египет и Гърция, се срещат в Кабалата и Библията. Обикновено се цитира кн. Йов, гл. XXXVIII. 21; Премъдрост Соломонова, VIII. 19, 20; Премъдрост Еремия, I,5; Премъдрост Малахия IV,5.

След Константинополския събор през 553 г. учението е обявено за ерес. То продължава да съществува в някои секти, например в албигойството.

Смята се, че Ориген също е вярвал в прераждането. Може да се упомене още английския религиозен реформатор Джон Виклеф (Wycliffe 1320-1384), швейцарския религиозен реформатор Улрих Цвингли (Zwingli, 1485-1531) Франц Меркурий Ван Гелмонт (F.Mercurius van Helmont, 1618-1699), Шарл Боне (Charles Bonnet, 1720-1793). Капеланът на английския крал Георг, отец Гланвил издава книга Lux Orientatis където подробно излага теорията за метемпсихозата.

Лайбниц, Юм, Шелинг, Шопенхауер, синът на Фихте, Емануил Херман Фихте (1797-1879) приемат и изучават концепцията.

Будистката метемпсихоза. В ранния будизъм идеята за метемпсихозата е непосредствено свързана с идеята за истинския път. Този, който не е видял пътя остава в сансара, във вечно променящото се. Именно той е подвластен на метемпсихозата.

Формата на прераждането е следствие на действителното реализиране на съществуващото в света. Действителното дело на съществуващото е причина за новото му възплъщение. Колкото мисленето на съществуващото е по-чисто и свободно, толкова то е по-близо до справедливото и доброто. А истинният път може да се види само през очите на доброто. Всичко, което ограничава мисленето ограничава и справедливостта, и доброто.

Едни от най-обсъжданите въпроси в будистката доктрина са:

Кой се преражда когато няма душа?

Какво е това, което се преражда?

Какъв е методът на прераждането в потока на конфигурациите?

Запазва ли се памет в прераждането и ако се запазва, не е ли това противоречие в будистката доктрина?

Ако нещо е перманентно, то винаги е налично. Ако нещо не е перманентно, т.е. ако се унищожава напълно, то никога не би се преродило. Ако човешкото същество се разглежда по този начин, то не може да става дума за прераждане.

Будистката метемпсихоза има в себе си своите специфики. Те са съответно специфики на будистката карма и идеята за доброто.

Доброто и учението за метемпсихозата. За нашата мисловна традиция Доброто е непреходната връзка между човек и Бог – единното на връзката. Различното от себе си става отново себе си, без да губи себе си в сливането с Бог.

Доброто влиза в света на битието чрез мярата и хармонията, а тя създава вътрешния принцип на живота. Моментът на оживяването на битието е проявяване на вътрешната мяра в него. Доброто е основание и на мярата, и на хармонията в принципа на живота. Мярата се превръща в хармония, а животът е хармонизирана мяра, която се превръща в мислене.

Тази мисловна традиция превръща идеята за доброто в онази вътрешна светлина, следствие на която е възможно различаването и разбирането [Виж Платон, Държавата, кн. 6, стр.307].

Източната традиция е по различна. Доброто и злото съществуват вечно и са основа на хармонията във Вселената. Техният закон е законът на кръга ("Рита"). Той е навсякъде и може да се види и чрез сетивността, и чрез мисленето. Доброто сменя злото, а злото – доброто, подобно на деня и нощта. Тази вечна игра между доброто и злото съществува на всички нива, но в социалното поле съставя света на сансара. В този свят съществата могат да се въртят вечно и могат да останат вечно, защото неговият закон е законът на Вселената [Традицията идва от Ригведа или закона "рита", универсален закон на повторемостта, а също и на реда и морала].

Но човешкото същество може да разкъса този кръг. Пътят за това е чрез и посредством доброто. Ако човешкото същество възприеме пътя на доброто, то ще излезе от вечното въртене на кръга. Това е неговото спасение. Това е мокша.

Като възможността за спасение доброто е основанието на абсолютната реалност. То може да се нарече закон на абсолютната реалност. Но за разлика от злото, доброто може да се превърне в мислене, или по-скоро във всеобщност на мисленето, а от тук и в мъдрост. А единствено чрез мисленето и мъдростта е възможно спасението.

За брахманистката мисловна традиция спасението (мокша) е познанието на истинния Атман. За будистката мисловна традиция това е пътят и стъпването в Нирвана. Основен будистки тезис е, че през различните светове и през различните времена не може да премине нищо, освен едно – доброто. Единствено то не може да бъде задържано от границите на световите и времената.

Според будизма всеобщата идея за доброто, която се конкретизира в нравствения закон води общия поток на съществуването към крайното успокоение в Нирвана. Това е

най-дълбоката същност на всяко съществуване. Това е и същността на Вселената. Доброто е основа на дхармата и основа на възникването на съзнанието. То създава живота като степен на битието. По този начин доброто присъства като основанието на конфигурациите от елементи, които създават личността и потока на съзнанието. То е опората на конфигурациите и може да бъде наречено и “душа”, лишено е от индивидуалното и частичното, не може да бъде задържано от някаква конкретна или частична сфера на битието и е същинската идея за независимост.

В този смисъл идеята за душата в будизма не се свързва със субекта и личността, а с принципа на доброто. Коренът на “душата” се измества от проявяването в основанието. Ако битието е простата проявеност, ако животът е чистотата на тази проста проявеност или “най-битийното” в битието, то самото основание на това “най-битийно” е в самия принцип на живота, а той – в доброто.

Имайки предвид същностния морален акцент на цялата будистка доктрина, доброто е вътрешното присъствие на истинния път, възможността за успокоение и спасение. Като такова то е основание на кармата. Или обратно, кармата е силата на запазващото самото себе си добро.

Кармата и създаването на потока на конфигурациите. В будизма (във всичките му варианти) кармата се разглежда във връзка с принципа за всеобщата причинност (пратитя самутпада). Един от най-важните моменти (аспекти) на причинно-следствената зависимост е нравствената причинност (vipaka-heti, vipaka-heti). Нравствеността е идеята за доброто в полето на социалните отношения.

За карма може да се говори в чисто онтологически аспект, в епистемологически аспект и в психологически аспект.

В онтологическия аспект кармата е силата, която е създала света, или “светът е създаден от съвкупната карма на всички живи същества” [АК, 4,1]. Кармата е и силата, която води до окончателното освобождение, т. е. до крайната цел.

В Ригведа това е концепцията Рита. Тя предхожда учението за кармата.

В Упанишадите кармата е силата, която управлява Вселената. Тя е “безсъзнателна”. На нея са подвластни и хора, и животни, и растения, и богове [Карма се създава само при хората. Боговете също са подвластни на кармата, но при тях тя се “изживява”, а не се създава]. Законът на кармата е закон на Абсолюта. Нарушаването на този закон е нарушаване на закона на Абсолюта.

Има съществени разлики в тълкуването на кармата между ортодоксалните индийски философски системи и будизма, както и между самите шест системи. Няя и Вайшешика смятат, че законът на кармата е подчинен на Единния Бог. Санкхя счита закона на кармата за напълно независим. Същото мнение се споделя и от Миманса.

За будизма нарушаването на всеобщия закон е нарушаване на закона на доброто и закона на битието. Това нарушаване е разрушаване на битието и, според будизма, е небитие [“Разрушението или унищожението е небитие”. АК, 4,2]. Следствието, ответната реакция на това нарушаване е възстановяването. Битието възстановява себе си, вътрешната си “битийна структура” и това е възстановяването на “доброто” на битието. Доброто следва да се мисли като запазване на действителното, запазване на реалността, като истина на действителното, истина на реалното, било то проявено или не проявено.

Как може да се наруши всеобщия закон на битието? Това би могла да направи свободната воля. От будистки позиции нарушаването, следствие на свободната воля не е същностно, а повърхностно нарушаване на всеобщия закон. Същностното нарушаване е в неведението, незнанието и респективно в нежеланието за знание, във “враждебността”

към познание. Свободната воля може да се прояви истински единствено в стремежа към знание. Там човекът е напълно свободен.

Епистемологическият аспект на кармата е учението за кармичната конфигурация или специфичните отношения между елементите и силите, които изграждат потока на съзнанието на съществата. Самите конфигурации като оформени от кармата са кармични следствия. Те са в непосредствено отношение с нравствената причинност, а тя е действителна на всички възможни нива. Спецификата на тези отношения се определя от действията на съществото. Това значи от кармата на предишните прераждания.

Случайна или не е болката и страданието, ужасните болести и нещастията, безвременното прекъсване на живота, страданията на невръстните същества? Защо има толкова много несправедливост? Отговорите на тези въпроси не се крият единствено в кармата. Те са в липсата на хармония в мисленето и следователно в отношението към света. А причината на липса на хармония е вярата в Аза.

Това е психологическият аспект на кармата. Прието е да се смята, че в будизма свободна воля няма. Това е външно твърдение. Свободна воля съществува. Тя може да въздейства на общия поток на конфигурациите и дори да го промени. Ако човек желае нещо много силно и не може да го постигне или чувства, че постигането му е “нежелано от съдбата”, той все пак би могъл да продължи напред към желанието си. Но тогава съдбата непременно ще го изправи пред избора между доброто и злото. Той трябва да избере. С други думи колкото повече свободната воля става действителна, толкова повече тя е провокирана от съдбата. Защото много пъти това, което не ни се отдава е свързано именно с подобен избор и подобен компромис.

Изборът винаги има два аспекта – съзнателен и безсъзнателен. Съзнателният е личният избор. Безсъзнателният е колективният. Той генерира “генетичната карма”, “кармата на рода”, “кармата на страната”, “кармата на пространството, в което си”, “кармата на времето, в което живееш” [Според Упанишадите, а също и според “Законите на Ману”, колективната карма не съществува. Кармата винаги е индивидуална.” Живото същество се ражда само, умира също само, само поглъща плодовете на добрите дела и само на лошите.” (Законите на Ману, IV. 240)].

В отношението си към кармата, мисленето се явява нейната “добра страна”. Но не всяко мислене е добра карма. За добра карма можем да говорим тогава когато имаме една завършена, хармонизирана, “мисловна или философска сетивност”, една възможност за непосредствено схващане на всеобщото, защото схващането на всеобщото е основата на мъдростта. Всеобщото е и основание на разбирането, а разбирането е пътят към доброто. Мъдростта не може да съществува във от доброто и всеобщото, както доброто и всеобщото не могат да съществуват във от мъдростта. С други думи, доброто може чрез и посредством кармата да създаде мисленето като “особено сетиво” за всеобщността, а от тук и особено сетиво за самото добро. В “мисловното възприятие” на всеобщността доброто се свързва с разбирането, а всеобхватността на разбирането с мъдростта.

Кармичният метод. Етимологически карма означава акт или по-скоро действен акт нещо, което се е извършило като действително в познатия ни свят. То може да бъде или мисъл (помисляне), или вербално действие, или физическо действие. “Самото действие не се изчерпва при своето осъществяване, а остава някакъв заряд, потенциал, отпечатък, който се активира при определени условия (аналогични с тези при възникването си)” [Виж В.Г. Лысенко, “Метафизика возвращение и сансара”]. По същия начин и съответната карма бива “помислена”, “словесна” или “телесна”. В ранно будистките текстове кармата не е всяко действие, а само онова, което е свързано с нравствено следствие.

В Енциклопедия Абхидхарма, раздел IV (Карма-Нирдеша) кармата се определя като силата “четана” (cetana). Това е менталният импулс, който възниква в съзнанието като ментален акт, вид намерение, воля на действие преди то да е извършено. Менталният импулс е причината на действието. Васубандху го определя като “особен вид интрапсихическа мотивация, диспозиция на психиката, провокираща актовете на съзнанието, а от тук и на действието” [АК разд. 4, 1]. Менталният импулс предхожда самата мисъл. Той може да се осъзнае просто като желание.

Често менталният импулс или желанието за действие е нравствено неориентирано. При положение, че менталният импулс е тясно свързан със запазването на собствената идентичност, най-често той е в нарушение на идеята за доброто. Човек запазва “мое” и като състояния, и като мисъл, и като себеутвърждаване, независимо че дори може да бъде убеден в тяхната погрешност. От друга страна самото запазено “мое” аперципира възприятията на всички нива, което повлиява перцептивното поле и непосредствено увереността на човека.

За будистката доктрина вярата в Аза е стеснение на мисленето, една своеобразна “мисловна инсуфициенция”. Според Абхидхармата се нарича моха (moḥa), невежество, но същевременно и тъпост, в смисъл на оправдание на собствените си действия.

Самият ментален импулс произлиза непосредствено от кармичната конфигурация на личността. Той се явява нейно продължение като психична конфигурация. Това ще рече, че един път създадена кармично лошата психическа конфигурация предопределя “лош” ментален импулс, както и обратно.

Възможен ли е “добър” ментален импулс на базата на една “лоша” кармична конфигурация или не? Обикновено менталният импулс възниква извън контрола на съзнанието. Следователно, първият момент от борбата на съществуващото за “добър” ментален импулс е довеждането на идеята за доброто до равнището на съзнанието. Това е трудна задача. Ако се случи, непременно ще се наруши строгата стохастичност на Аза. Това ще даде възможност за вчувстването и по-пълното възприемане на болките и страданията на другите същества. Създават се две психически матрици – тази на собствената личност и тази на другите. Съвпадането на ритмичното равновесие между “съзнателната” или личностната матрица и “несъзнателната” или матрицата на другите същества може да доведе до “добър ментален импулс”.

Потокът на съзнанието, аспекти. Според будисткото учение съзнанието е непрекъснат поток от ежеминутно появяващи се и изчезващи елементи, дхарми. В него се различават структурален и динамичен аспект.

Динамичният аспект на потока е непрекъснатото изменение и динамика на конфигурациите в потока и на потока. Елементите се появяват и изчезват, променят се отношенията им, така че може да се говори единствено за дхармично битие на потока, т.е. действително в него е вечното изменение.

Потокът има и структурален аспект. Това е актът на ставането на общите структурални закони на потока. Това е и актът на изменението на тази обща структура, следствие на индивидуални заслуги на съществуващото в неговия жизнен път.

“Формата” на общата структура на съзнанието има фокус, около който се групират елементите, които го изграждат. Елементът “чита” е център на този фокус. Другите елементи, изграждащи фокуса са “виджняна” и “манас”.

“Чита” е елементът на абстрактното съзнание, самата първична осветеност на съзнанието. Появата на психическата светлина. Тя е абсолютно проста, единна в себе си. Не съдържа осъзнаването и следователно няма обем. Актът на осъзнаването идва когато се появи отношение с другия елемент, елементът “манас”. Той носи със себе си предишния времеви момент. Миналото навлиза в чистото настояще на “чита”. Това е

непосредственото участие на времето в потока на съзнанието. Когато миналото навлезе в настоящето то се превръща в настояще, но настояще, което носи в себе си миналото, т.е. знанието. Това е и феноменът на осъзнаването – превръщането на миналото в настояще. Актуализиране на недействителното и превръщането му в действително.

Актът на осъзнаването създава и обема на съзнанието. Това е третият елемент, който участва във фокуса на съзнанието, елементът “виджняна”. Конкретното се явява винаги като отношение. Това е модалността на съзнанието, опорите на съзнанието [Имам предвид зрителното, слуховото, тактилното, обонятелното и вкусовото съзнание]. По-късно в конкретността влиза и спецификата на конфигурациите, тяхната пространствена и времева организация.

Присъствието на отминалото в настоящето се превръща в знание за това и оформя конкретността на самосъзнанието.

„Методът” на прераждането. При смъртта всяка конфигурация се разпада. Разпада се и конфигурацията на съзнанието. С разпадането на конфигурацията изчезва възможността за запазването на миналото в настоящето, а заедно с нея изчезва и самосъзнанието. Разпадат се конфигурациите между елементите изграждащи уникалността, индивидуалността и единствеността.

Голата абстрактна “чита” остава, но тя няма в себе си възможността за времева или пространствена конфигурация. Възможността за конфигурациите е в кармата. Това, което се преражда е конфигурацията, т. е. това което е създадено от съществуването в света.

“Чита” има дхармично битие. Тя се появява и изчезва. В този смисъл тя не може да има непрекъснатост на траенето и всъщност не е никога една и съща. Именно тук се появява будисткият вариант на метемпсихозата. Елементите, които изграждат съзнанието никога не са едни и същи, те се появяват и изчезват, но конфигурацията, вътрешното отношение между елементите се запазва независимо от тях. Именно отношението, което се запазва има дълбоко нравствено съдържание, а и самото то, в известен смисъл, е нравственост.

Всеки проявен елемент, включително и “чита”, има моментно битие. Неговото битие е “времево”. От друга страна светът като преживяване е същата тази “времево”. Следователно ние имаме две системи от “времево”, които се преплитат една в друга – системата на “чита” и системата на света. А същността на всяка “времево” е недействителността на неизменното и действителността на изменението. Това значи, че самото неизменно можем да търсим във от системата на проявеността на дхармите, във от дхармичното битие. Вън от системата на дхармите е това, което според будизма действително преминава през времената и през световите. Това е доброто. Следователно, то е самото неизменно, а доколкото то може да бъде сътворявано от една личност в света, то е сътвореното неизменно. От друга страна доброто е в основанието на всяко действително битие, именно като основанието на неговата действителност. В този смисъл то е и в основанието на една действителна “чита”, и в основанието на нейната субстанция носител – дхармата. С други думи можем да кажем преражда се самото добро, или по-точно възможността за него. Само то може да премине през световите.

Човешкото същество, следствие на собствените си действия и заслуги в света, е сътворило бъдещето на себе си, така както бащата сътворява сина. Подобно на това както елементът “манас” запазва съзнанието за предишния момент в настоящия, човешкото същество сътворява себе си в бъдещето.

Сега и тук, в този свят и в това битие е уникалният шанс на човешкото същество да сътвори себе си. В известен смисъл в този свят и в това време човешкото същество може да сътвори и собствената си душа, и собственото си безсмъртие, сътворявайки същността на безсмъртието, самото добро.

Що касае конфигурациите на паметта, които определят уникалността на личността, възможно е те да са в друга времева система, различна от физическата, психическата и мисловната времеви системи. Възможно е също така и непълното разрушаване на системата на "чита". Това непълно разрушаване е също предопределено от кармата. Връзките, които обуславят непълното разрушаване могат да бъдат мнемически и следователно да се запази някаква форма на памет и съзнание след смъртта. С това будистките автори обясняват някои постсмъртни състояния на съзнанието, различните "райски" или "адови състояния" и пр., описани в будистките източници [Имам предвид "Джатаките", както и раздел трети на енциклопедия Абхидхарма, а също и "Тибетската книга на мъртвите"].

Литература

1. *Васильев В.П.*, Буддизм, его догматы, история и литература. Спб, 1857.
2. *Васильев В.П.*, Религии Востока. Конфуцианство, буддизм и даосизм. Спб 1873.
3. *Васильев Л.С.*, История религий востока М., 1999.
4. *Васубандху*, Абхидхармакоша, гл.1-2, перев. с тиб. Б.В. Семичова и М.Г.Брянского, Улан-Удэ 1980.
5. *Васубандху*, Абхидхармакоша, гл.3. перев. с тиб. Б.В. Семичова и М.Г.Брянского. Улан.Удэ 1980.
6. *Васубандху*, Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы) разд.первый: Анализ по класам элементов. Перев. с санскр., введ., комент., ист-филос., исслед. В.И.Рудого. М.,1980.
7. *Васубандху*, Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы) разд.третий: Учение о мире. Перев. с санскр., введ., комент., ист-филос. исслед. Е.П.Островской и В.И.Рудого. СПб.,1994.
8. *Васубандху*, Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы) разд.четвертый: Учение о карме. Перев. с санскр., введ.,комент., ист-филос. исслед. Е.П.Островской и В.И.Рудого. М., 2001.
9. *Васубандху*, Абхидхармакоша разд.1-2. Издание подготовили В.И.Рудой, Е.П. Островская. М.1998.
10. *Пацев А.А.* Будисткото учение за анатмана (не-душата) С.2012
11. *Щербатской Ф.И.*, Избранные труды по буддизму. М. 1988.
12. *Щербатской Ф.И.*, Теория познания и логика по учению позднеших буддистов СПб. 1995.
13. *Щербатской Ф.И.*, Будисткий философ о единобожий - ЗВОРАО, СПб.,1904, т.16, выпр.1
14. *Щербатской Ф.И.*, Философское учение буддизма. Восток-Запад, Исследования.
15. *Conze E.*, Buddhist Dhought in India L.,1962.
16. *Conze E.*, Further Buddhist Studiens Selected Essays Oxf.,1975.
17. *Conze E.*, The Prajnaramita Literature, L., 1960.
18. *Das S.*, Ch. Indian pandits in Tibet-JBTS 1893 vol. 1
19. *Dasgupta S.*, A History of Indian Philosophy, Vol. 1-4, Cambridge , 1961-1963
20. *Frauwallner E.*, History of Indian Philosophy, vol. 1 Delhi 1976.
21. The Abhidhamma Philosophy or the Psicho-Ethical Philosophy of early Buddhism, vol. 1,Delhi 1982.
22. The Abhidharmakosa of Vasubandhu vol. 1-2 General Editor Dr. Subhadra Jha Patna 1983.

© **Алесиян Атанасов Пацев**

ВРЪЩАНЕ КЪМ ТЕМАТА ЗА ТРАДИЦИИТЕ

Мирена Атанасова

доц., д-р в Софийски университет „Св. Климент Охридски“ (България), в момента лектор
в Солунския университет „Македония“ (Гърция)
mirena.patseva@gmail.com

Анотация

Мирена Атанасова. Возвращение к традиции. Бхартрихари является центральной фигурой в индийской философии языка V века. Его текст «О речении и слове» (Вакья-падия) рассматривается как определенный итог многолетней традиции в Индийском языкознании. Поэт с таким же именем жил в то же самое время. Среди исследователей нет согласия, являются ли оба одной и той же личностью. Основная работа Бхартрихари организована ритмическим образом. Философские идеи мыслителя тяготели к школе *Адвайты Веданты* и имеют также некоторые точки соприкосновения с буддизмом и Кашмир Шиваизмом. Среди основных идей, которые делают работу уникальной, являются непередаваемые идеи-термины: *спхота* – речь в уме и понимание общего смысла как озарения или интуиции – *pratibha*.

Текст был подготовлен для перевода в Центре санскритских исследований в Дж. Неру университете, Нью-Дели с помощью доктора Мишра, профессора Капил Капура, доктора Шукла и Шарды в чтении и обсуждении оригинального текста Бхартрихари. Я глубоко благодарна им.

Ключевые слова: Бхартрихари, Философия языка, психолингвистика

Abstract

Mirena Atanassova. Return to the subject of traditions. Bhartrihari is a central figure in the Indian philosophy of language from V century. His text *About the Sentences and the Words (Vakyapadīa)* is considered as a summary of a long tradition in the Indian investigation of language. A poet with the same name lived at the same time. There is no agreement among the investigators if both are the same personality. The main work of Bhartrihari is organized rhythmically. The philosophical ideas of Bhartrihari gravitated toward the Advita Vedanta School and have also some common ground with Buddhism and Kashmir shaivism. Among the main ideas which make the work unique are the untranslatable *sphota* – the *speech in the mind* and the understanding the whole meaning of the sentence as an insight or intuition – *pratibha*.

The text was prepared for translation at the *Special Center of Sanskrit Studies* in J. Neru University, New Delhi with the help of Dr. Mishra, Prof Kapil Kapur, Dr. Shukla and Sharda in reading and discussing the original text of Bhartrihari. I am deeply grateful to them.

Key words: Bhartrihari, language philosophy, psycholinguistics

Анотація

Мірена Атанасова. Повернення до традиції. Бхартріхарі – це центральна постать в індійській філософії мови V століття. Його текст про «Мовлення та слово» (*Vakyapadiya*) розглядається як певний підсумок у багатолітній традиції індійського мовознавства. Поет з таким самим ім'ям також жив у той самий час. І серед дослідників немає згоди, чи є вони однією й тією ж самою особистістю. Головна ж праця Бхартріхарі організована ритмічним чином. Філософські ідеї мислителя нагадували відому традицію Адвайти Веданти, перегукуються з буддизмом та Кашмір Шиваїзмом. Серед головних ідей, що надають праці унікальність, непередавані ідеї-терміни: *спхота* – вимовляння «про себе» і розуміння загального сенсу як осяяння та інтуїція – *Пратібха*.

Текст був підготований для перекладу у Центрі санскритських досліджень у Дж. Неру Університеті, Нью – Делі за допомогою доктора Мішра, професора Капіл Капура, доктора Шукла і Шарди у читанні та обговоренні оригінального тексту Бхартріхарі. Я глибоко вдячна їм.

Ключові слова: Бхартріхарі, філософія мови, психолінгвістика

На фінала на първата част на Вакупадиям Бхартріхарі се връща към тезата си, изложена в началото, за ролята на традицията. По думите на Евтимова древната цивилизация на Индия се отличава от тези на Египет, Месопотамия и Гърция по това, че нейната традиция е „непрекъсната във времето... произведенията, написани на класическия език на древността санскрит, а също и на разговорните езици – пракрити, се пренасят непокътнати през хилядолетия и поколения и никога не са преставали да бъдат обект на почитание, изучаване и тълкуване” (Евтимова 2004: 25). Елементи на хилядолетната традиция са живи и днес в Индия освен във философията и в сферата на ежедневните ритуални практики, норми на общуване, облекло.

Средищна роля за поддържане на традицията има науката за езика – граматиката. Тя съхранява единството на знанието, отразено в единството на звук, форма и съдържание, изграждащи думата.

Трите нива на функциониране на думата: произнесена, средна и вътрешна (виждаща), формулирани от Бхартріхарі са обсъждани не веднъж във философската литература. Интересно е обособяването на средно ниво, при което има фино участие на дъха. Със съвременни технологични средства е установено, че при т.нар. „вътрешна реч” има активност на говорните органи без никакви видими движения на говорния апарат и без продукция на звук (с поставяне на електроди на шията могат да се предадат съобщения без да се произнесе и звук).

Съвременната психолінгвистика поставя въпроса за нивата при пораждаване и разбиране на реч. В книгата си ”Мислене и реч” руският психолог Лев Виготски разглежда вербалното мислене като комплексно динамично цяло. В него отношението между мисъл и дума се реализира като движение, което преминава през няколко *плана*. При пораждането на думите движението започва от мотива, който поражда мисълта, продължава с формирането на самата мисъл, след което следва опосредяването и във вътрешна дума, за да се стигне до самата изречена дума (Виготски 1987: 283). При възприемането и разбирането на реч се извървява обратния път. Постановките на Виготски се изучават и дискутират и днес далеч извън рамките на руската психолінгвистика.

Впечатлително е, че Бхартріхарі диференцира отделни нива при функционирането на думата преди повече от 15 века, а в коментарите на стиха има позоваване на аналогични идеи от Ведите – отпреди хилядолетия. Това е свидетелство за дълбочината на индийската мисъл по отношение на психическия механизъм на говоренето, което дава основание на Хубен да нарече Бхартріхарі „представител на когнитивната лингвистика на древността”.

Bhartrhari *The Vakyapadiyam* English translation by K.A.Subramania Iyer, M.A. London 1965
Евтимова Т. 2004 Увод в индологията, Университетско издателство „Св. Кл. Охридски”
Vygotsky L. 1987 The collected works of L.S. Vygotsky Vol. p.283 eds. R. Rieber and A. Caton, NY& Plenum press

Из „За изреченията и думите“ на Бхартрихари

(10 част, продължение от брой 12, година 5, 2013, август)

Превод Мирена Атанасова

141. Знанието на правилността на думите е предмет на науката, наречена граматика. В нея се съхранява непрекъсващата традиция на културните хора.

Традицията по отношение на това какво трябва да се яде и какво не бива, коя жена може да се омъжи и коя – не, какво може да се каже и какво не бива, е установена и културните хора не нарушават този код на поведение. По същия начин, традицията, наречена граматика определя кои думи могат да се употребяват и кои – не. Тя се повтаря от поколение на поколение по един непрекъснат начин и отново се превъплъщава в думи. Традицията, която няма писмена основа, се съхранява в практиката на културните хора.

142. Науката граматика е висш и чудесен източник на тристепенната дума, обединяващ следните нива: на произнесената, средната и вътрешната (виждащата) дума.

Произнесена е тази дума, която се възприема по начина, по който достига слуха. Тя се произнася чрез отделни звукове, има установена правилна употреба. Това е форма, подобна на тази, която се произвежда от осите на кола, от ударен инструмент, флейта или лютня, тя има безкрай вариации.

Средната съществува вътре в нас, съзнанието ни е единствения ѝ субстрат, тя само привидно има протяжност. Според някои обаче тя е съпроводена от фино движение на дъха, и въпреки че няма протяжност, все пак има известно участие на диханието.

Вътрешната форма на думата няма протяжност, тя е единна и има силата да произвежда последователност. Тя е неуловима и въпреки това е концентрирана, тя е скрита и чиста. В нея се съдържат формите на обектите на познание. Те могат да са слети, отделни или свързани.

Според някои във всички състояния на думата, които се употребяват, се прави разлика между правилна и неправилна форма. Само висшата форма на вътрешната дума няма подобно разграничение, защото тя е извън ежедневна употреба. Според традицията нейната форма може да се постигне чрез познаване на Граматиката и правилната форма. По този въпрос има примери и е казано [1]: *...Съществуват такива думи, които винаги звучат, които придобиват звучене и такива, които нямат звучене. По-висша е тази, която няма звучене, тя стои над другите две. Казано е също: Произнесената дума приема формата на звука, когато въздухът достига местата на артикулация, тя се базира на диханието на говорещия. Средната е извън функционирането на диханието, тя има протяжност, неин субстрат е единствено съзнанието. Вътрешната е неразчленима и няма никаква протяжност. Тя е вътрешна светлина, фина, нетленна дума. Макар и постоянно да е атакувана от външни въздействия, тя устоява подобно на последния сърп на младата луна.*

Когато се възприема формата ѝ всички въздействия отпадат. Тя е нетленната част на човека, който има 16 части...

Тази троична дума има различни измерения, подобно на единиците на съзнанието. При това сама малка част от нея се реализира, останалото е извън употребата на обикновените хора. Казано е: *по отношение на думата има четири състояния. Най-*

мъдрите от брахманите ги познават. Три от тях са неизменни, човек използва последната част [2]. Чистата форма на думата е въплотена в описателната наука, наречена граматика, която се състои от общи и специални правила...

143. Силата на думите се вижда от тези, които познават истинската природа на нещата, а науката граматика е съставена на базата на анализ [3] (или по друг начин).

Анализът представлява въвеждане на разделения като това на корен и суфикс за обучение на другите. Например казва се, че афиксът се добавя към корена. Такъв е и механизмът на обучение. Няма анализ когато думата е дадена без промяна. В някои граматически анализът е по-малко застъпен, думите се дават директно. Други пък разчитат на анализа и на индиректните методи за заключаване, като преподават цели групи от думи. Граматическата традиция се установена по различен начин според съответните обстоятелства и е съобразена с менталните способности на хората. За образованите хора може да се съди дори само по правилната употреба на думите. Тези, чиято вътрешна визия е безпрепятствена по отношение на нещата, които трябва да се знаят, възприемат безпогрешно силата на думите и имат средства за овладяване на качествата.

144. Свещените текстове (*sruti* [4]) се приемат за безначални, безкрайни и без определен автор, писмената традиция (*smrti*) е съставена от културните древни хора и има своята приемственост.

Някои приемат властта на Свещените текстове и смятат само свещените книги за достойни за доверие по отношение на нещата, които нямат видими ефекти, и за които хората имат колебливи възгледи... Свещените текстове нямат колебания относно правилата за ударенията, звуковете, последователността, мястото и времето за обучение, нито има различия с казаното от други хора. При писмената традиция има единство в общото значение, но композицията може да е различна, както и формата да е в стихове, проза или отделни изречения.

Някои учители смятат следното: никое действие няма само по себе си видим или невидим ефект. Само действия в съответствие със Свещените текстове имат видими достойнства, а когато се върви срещу тях човек се петни с грях. Свещените писания сами по себе си предопределят убийството на брахман, което е грях в едни случаи, да се превърне в извор на священо благо при определени обстоятелства. Други смятат, че Свещените текстове само съобщават специфичните сили на нещата. Защо иначе да успокояват или тревожат хората. Смята се, че е по-добре да се приеме, че достойнствата или недостатъците са качества на нещата, а не на текстовете. В писмени традиции като науката за наказанията се предвиждат средства като отрови или билки, които да изпълнят целта вместо текстовете. Затова текстовете следват природата на нещата. Както в света причинителите на ползи и вреди са ясно разграничени, така се установяват и начините на познанието им.

145. У тези, които се развиват от недиференцирано състояние, има знание за Свещените текстове, което е подобно на сън. Писмената традиция е съставена от мъдrecи, които са разбрали природата на нещата и следват напътствията (на Ведите).

В предишните стихове се каза, че дхармата е това, което се преподава в свещените текстове и в писмената традиция... Някои смятат, че крайната причина се проявяват като в сън или будно състояние и сред отделните хора, само мъдреци са надарени с интуиция и виждат *Великия Аз* като същество, източник на небитието, надарен с цялото знание и те стават част от него. Някои мъдреци се идентифицират със знанието като единица съзнание, свободно от елементите като ефир и т.н. и от всякакво усещане за Аза. Действието на тези мъдреци са продукт на небитието и поради това са странични и вторични. Тяхното съществуване е основно като знание, то е първично и неизменно. Те виждат Свещенните текстове, надарени със силата на недиференцираността и единението както човек чува звук в съня си, който не се възприема с ухото. Други мъдреци, след като възприемат същината на обектите, която води до благополучие или е във вярата на хората и след като видят в Свещенните текстове индикации за това, съчиняват тестове с видим и невидим ефект. Те първо поднасят писанията в неразчленим вид и едва по-късно ги разделят на части. Такава е традицията.

146. Медицината, граматиката и философията третират нечистотите на тялото, на речта и разума съответно.

След като се забележат болестотворни сили се прилагат качествата на скъпоценните камъни, билките и т.н. за премахването им. Така се оформя науката за лекуването. По същия начин, след като се забележат страсти, които причиняват смущения в разума, се прилагат системите на философията като средство за придобиване на знание, което да ги лекува. Така и науката граматика е иницирана, за да формулира характеристиките на правилните думи и да ни даде възможност да се откажем от грешните форми, които пречат. Каква е природата на грешните форми?

147. Когато човек иска да произнесе една дума (например крава) и действително произнеса дума, която обаче не е правилна и не носи определеното значение, тя се нарича погрешна форма.

Авторът на *Санграха* казва: *Правилната дума е оригинал по отношение на погрешната. Всяка грешна има своя правилна форма за оригинал. Но някои погрешни форми постигат независимост чрез непрестанната си употреба и се конвенционализират...*

148. Някои думи са правилни по отношение на различни (преносни) значения. Навсякъде правилността се определя от конкретното значение, което носи думата.

... Не може да се определи един обект докато не се изолират характеристики, на базата на които може да се установи правилността или неправилността.

149. Неправилни думи могат да станат основа за правилни чрез подразбиране. Като се идентифицират с тях, те предават значението на правилните думи.

Когато погрешни форми се използват да означат обекти, те предават значението посредством правилните думи, а не директно... Правилната дума предава това, което е причина на употребата ѝ. Правилните думи предават значенията, които директно поражда употребата им. Затова е казано:

150.Тъй като те (думите в преносна употреба) не са обявени за синоними от културните хора в писмената традиция, те не са директно експресивни.

Значението на стиха вече е обяснено.

151.Детето, което е научило някои думи може да ги произнася по еднакъв начин, без да ги различава. Но този, който познава речта им, разбира различните правилни форми,

Когато детето прави необходимите усилия, но поради недостатъчно умения на вокалния апарат произнася недиференцирани звукове, когато иска да употреби правилна дума. В този случай слушателят разбира оригиналната дума. Той възприема именно правилната дума и я свързва със значението, а не погрешната форма, произнесена от детето.

152.По същия начин, когато една неправилна дума се произнесе на мястото на правилна, разбирането на значението се предшества от правилната дума, която се появява в съзнанието ни.

Когато думите се смесват, погрешни форми се използват вместо правилни. Но образованите хора, които познават граматиката разбират правилните. Те разглеждат значението като предадено от правилни форми. Погрешните форми са причина за подразбиране на правилните както димът за огъня.

153.В случаите обаче на необразовани говорещи, при които неправилните форми са се затвърдили от навика, правилната форма не изплува в съзнанието и не носи значение.

Погрешни форми се използват обичайно от жени, шудри [5], и от други говорещи, които правят грешки, и така влизат в обръщение. Ако след употреба на правилна форма възникне колебание, то може да се разреши с помощта на неправилната форма, като на нейната основа се стигне до вярната чрез заключаване.

154.Свещената реч се смесва с неправилни форми от необразовани говорещи. Те смятат думите за временни и грешат в това.

От стари времена думите на тези, чието тяло е светлина, са били чисти от грешни форми, както и от всякаква лъжливост. Но те са били замърсени и при постоянната тенденция към контаминация и при повтаряне на първите грешки, за следващите говорещи те стават оригинал по конвенция. Поддържници на не-неизменността не вярват, че правилните форми дават качество и гледат на правилата несериозно, а на цялата колекция правилни форми като на материал. Формите, които се установяват от някои хора при регулиране на ударенията, правилността и прочие е модификация, която се прави по-късно.

155.Ние разполагаме и с двете форми – и с правилни и с неправилни. Но ако говорещият употреби погрешната, имайки предвид правилната, то в този случай не бива грешната да се приема за носеща значението.

Дори според тези, които не вярват в старите времена, нито в чистата свещена дума, която е съществувала, все пак различаването на правилна и неправилна форма винаги е съществувало и се е пренасяло от културните хора подобно на правилата за това коя жена може да се омъжи и коя – не. Погрешните форми като тези от детския говор, не изразяват значение. Значението се разбира посредством припомняне на правилната дума, а в случая на необразованите хора разбирането не е определено.

Справки и връзки

1. Според С. Айер те са открити във видоизменен вид в *Махабхарата*
2. Ригведа 1, 164, 445.
3. Терминът граматика на санскрит *вьякарана* означава анализ.
4. *Sruti* означава на санскрит *чути* и се противопоставя на *smrti*, което означава *запомнени*. Вторите следват първите в темпорален план и според степента им на святост...
5. Четвъртата каста в Индия.

© Мирена Атанасова

ПЕРЕВОД И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ Д. ОВСЯНИКО-КУЛИКОВСКИМ ГИМНА РИГВЕДЫ X. 129

Юрий Завгородний

к. филос. н., научный сотрудник, Институт философии им. Г.С. Сковороды НАНУ,
Украина

zavhorodniy@ukr.net, yuzavhorodniy@gmail.com

Анотация

Юрий Завгородний. Превод и интерпретация от Д. Овсянико-Куликовский на химна от Ригведа X. 129. Един от най-известните химни на Ригведа X. 129 през втората половина на XIX и в началото на XX столетие попадна в полезрението на украинските интелектуалци. Превеждали са го както на украински език (Леся Украинка, П. Ритер, М. Калинович), така и на руски (Д. Овсянико-Куликовский, М. Калинович). Пръв, който се обръща към химна X. 129 в Украйна бил Дмитрий Овсянико-Куликовский (1853–1920).

В статията се разглежда поетическия и прозаическият превод на известния ведийски химн Ригведа самхита X. 129, а също така и неговата интерпретация от харковския професор-индолог Д. Овсянико-Куликовский. Съдържанието на превода на Овсянико-Куликовский се вмества в индологическия контекст както на други съществуващи преводи на дадения химн, така и на изследователската литература на XIX – XX столетия.

Наред с другите индолози (например А. Макдонел, Ф. М. Мюлер, С. Радхакришнан, С. Дасгупта, М. Хирияна), Д. Овсянико-Куликовский също така отнася 129 гимн X на мандала на Ригведа към философските текстове.

Особено внимание в статията се отделя на химна и на съществуващите варианти на превода на понятията «асат» и «сат», срещащи се във ведийския текст. Това, че Д. Овсянико-Куликовский оставя химна без название го сближава с индийската традиция. Вариантите на превода на «асат» и «сат» като «не-съществуващо» и «съществуващо», а не като «не-битие» и «битие», предложени от харковския индолог в прозаическия вариант на превода на химна X. 129 ние определяме като негово сполучливо и парспективно преводаческо решение.

Ключови думи: Д. Овсянико-Куликовский, Ригведа, асат, сат.

Анотация

Юрий Завгородний. Перевод и интерпретация Д. Овсянико-Куликовским гимна Ригведы X. 129. Один из самых известных гимнов Ригведы X. 129 во второй половине XIX – в начале XX ст. попал в поле зрения украинских интеллектуалов. Его переводили как на украинский язык (Леся Украинка, П. Риттер, М. Калинович), так и на русский (Д. Овсянико-Куликовский, М. Калинович). Первым, кто обратился к гимну X. 129 в Украине, был Дмитрий Овсянико-Куликовский (1853–1920).

В статье рассматривается поэтический и прозаический варианты перевода известного ведийского гимна Ригведа самхиты X. 129, а также его интерпретация харьковским профессором-индологом Д. Овсянико-Куликовским. Содержание перевода Овсянико-Куликовского помещается в индологический контекст как иных существующих переводов данного гимна, так и исследовательской литературы XIX – XX ст.

Наряду с другими индологами (напр., А. Макдонелл, Ф. М. Мюллер, С. Радхакришнан, С. Дасгупта, М. Хириянна), Д. Овсянико-Куликовский также относит 129 гимн X мандалы Ригведы к философским текстам.

Особое внимание в статье уделяется возможному названию гимна и существующим вариантам перевода понятий «асат» и «сат», встречающихся в ведийском тексте. То, что Д. Овсяннико-Куликовский оставляет гимн без названия, сближает его с индийской традицией. Варианты же перевода «асат» и «сат» как «не-сущее» и «сущее», а не как «не-бытие» и «бытие», предложенные харьковским индологом в прозаическом варианте перевода гимна X. 129, мы относим к его удачному и перспективному переводческому решению.

Ключевые слова: Д. Овсяннико-Куликовский, Ригведа, асат, сат.

Abstract

Yuriy Zavorodniy. Translation and interpretation by D. Ovsianyko-Kulykovski the hymn of Rigveda, X. 129. One of the most famous hymns of Rig-Veda, X. 129, attracted attention in Ukraine in second half XIX – early XX century. It not only translated in Ukrainian (Lesya Ukrainka, P. Ritter, M. Kalynovych) and Russian (D. Ovsianyko-Kulykovskiy, A. Kozlov) languages but also tried to interpret.

Trying of D. Ovsianyko-Kulykovskiy was most successful. In particular, the Kharkiv professor rightly suggested to translate Sanskrit concepts "asat" and "sat", as "non-existing" and "existing".

Along with other indologists (e.g., A. Macdonell, F. M. Müller, S. Radhakrishnan, S. Dasgupta, M. Hirāṇṇa), D. Ovsianyko-Kulykovskiy also belongs the hymns of Rig-Veda, X. 129 to philosophical texts.

Key words: D. Ovsianyko-Kulykovskiy, Rig-veda, asat, sat. 6

Актуальность исследования. Вот уже более чем полтора столетия 129 гимн X мандалы Ригведа самхиты остается одним из самых популярных ведийских гимнов, не переставая привлекать внимание переводчиков и исследователей своей глубиной и ярко выраженной философичностью космогонического цикла. Например, В. Маурер пишет о том, что гимн X. 129 – один из наиболее переведенных гимнов Ригведы [33, 219].

В конце XIX ст. украинские ученые, работая в русле мировых индологических тенденций, также обратили внимание на вышеупомянутой 129 гимн. В 1890 г. известный отечественный индолог, исследователь ведийского наследия, профессор Харьковского университета Дмитрий Овсяннико-Куликовский (1853–1920) публикует статью «Зачатки философского сознания в Древней Индии», в которой не только представил два варианта перевода гимна Ригведы X. 129: поэтический и прозаический, но и предложил свой вариант интерпретации гимна. Это было первое обращение к известному ведийскому гимну в Украине. Учитывая значение как самого гимна, так и опыт введения его смыслов в историко-философский контекст, рассмотрим упомянутую публикацию Д. Овсяннико-Куликовского, остановившись на нескольких ключевых моментах.

Изложение основного материала. Свою статью Д. Овсяннико-Куликовский начинает со вступления, в первом же предложении высказывая важное историко-философское суждение: «Индия по праву может быть названа классической страной абстрактной философской мысли» [14, 90]. Далее он называет три «грандиозные и законченные системы философско-метафизических взглядов <...> Sankhya, Yoga и Vedānta», а также буддизм, который «скорее походит на философию, чем на религию» [14, 90].

Из содержания обеих цитат видно, что Д. Овсяннико-Куликовский не только признавал наличие индийской философии, но и высоко ее оценивал. Для конца XIX ст. данная позиция не была доминирующей. В то время преобладали две тенденции. Представители первой, в большинстве своем профессиональные философы (напр., Е. Целлер, В. Виндельбанд), разделяли взгляды Г. Гегеля, который отрицал наличие философии в Индии: «Ведь индусы

неспособны придерживаться определений предмета, устанавливаемых рассудком, так как для этого уже нужна рефлексия» [6, 149], «Начало философии в Греции» [5, 92]. В этом случае индийская философия или игнорировалась, или рассматривалась исключительно как предварительный этап перед появлением полноценной древнегреческой философии. Представители второй позиции, как правило, индологи-филологи (напр., Ф. М. Мюллер), вслед за Т. Кольбруком не только признавали наличие индийской философии, но и активно ее исследовали, нередко находя индийскую философию уже в Ведах.

Очевидно, что именно последнюю тенденцию и разделял Д. Овсяннико-Куликовский. Подтверждение сказанному находим в его упомянутой статье: «Первые проблески философской мысли индусов относятся к концу той эпохи, которую принято называть эпохой Вед, т. е. приблизительно к периоду 1500 – 1200 до Р. Х. <...> К этому-то периоду и относится возникновение немногих философских гимнов Риг-Веды, которые и должны быть рассматриваемы как древнейшие образчики философского мышления индусов» [14, 91]. По мнению украинского исследователя, самый ранний период индийской (ведийской) философии характеризуется двумя существенными признаками: «возникновением идеи единобожия и постановкой задачи о происхождении мира» [14, 92]. Автором же гимнов выступает «философ», «ведийский мудрец», «ведийский философ». Именно философским гимном, которому присуща вышеуказанная проблематика, и рассматривает гимн Ригведы Х. 129 Д. Овсяннико-Куликовский.

Если существование индийской философии в современном научном мире, за редким исключением (напр., Э. Гуссерль), уже не вызывает сомнений, то вопрос истоков индийской философии остается открытым. Веды в этом отношении играют ключевую роль, фактически обозначая водороздел между архаическим, ритуально-символическим мышлением и индийской философией. И речь тут идет не только об упанишадах, которые значительно чаще рассматривают философскими текстами, но и о Ригведе самхите. Например, известный английский санскритолог А. Макдонелл (ровестник Д. Овсяннико-Куликовского) в «Истории санскритской литературы» отдельную главу, посвященную Ригведе, назвал лаконично и красноречиво: «Философия Ригведы» [32, 97–117]. В этом случае Ригведа (несомненно, с учетом содержания 129 гимна Х мандалы) рассматривается ранним образцом арийской философской мысли, своеобразной точкой отсчета для натурфилософии, предтечей индийской философии, которая найдет свои очертания в будущем [см.: 32, 116–117]. Несколько позже, известный индийский философ и историк философии С. Радхакришнан в своей фундаментальной работе «Индийская философия» назовет гимны Ригведы такими, что «имеют философский характер» [18, 55].

Как правило, исследователи высоко оценивают 129 гимн, обращая внимание на его философичность: «самый чудесный и величественный гимн, в котором найдены зачатки философской спекуляции в связи с удивительной тайной происхождения мира» [25, 23–24], «возможно, самое удивительное философское произведение давних времен» [38, 18]. Они же относят его к философским или спекулятивным гимнам [42, 89; 2, 293; 23, 102; 10, 29, 118; 39; 24, 25], считая «одним из наиболее интересных в философском плане» [3, 27].

Однако существуют и другие методологические подходы к анализу гимнов Ригведы. Например, индийский исследователь Д. Чатопадхьяя считает, что философское мышление не характерно Ригведе [22, 76], а российский историк философии В. Костюченко все гимны Ригведы относит к передфилософии [12, 17–43].

Мы также предлагаем рассматривать все шрути от самхит до упанишад включительно не философскими текстами, а такими, что содержат философски значимые идеи [см.: 8]. Именно с этих позиций мы и подходим к анализу гимну Ригведы Х. 129, не разделяя точку зрения Д. Овсяннико-Куликовского, и других исследователей, которые считают как Ригведу в целом, так и 129 гимн в частности философскими текстами.

Сначала остановимся на названии гимна, которое могут предлагать те или иные переводчики.

Название гимна. Д. Овсяннико-Куликовский перевод 129 гимна X мандалы приводит без названия, в то время как другие исследователи предлагают разные варианты. Например, у его современника Ф. М. Мюллера встречаем «Nāsadīya Hymn» [35, 64]. Однако это и другие названия ведийских гимнов – позднейшие конструкции западных переводчиков и исследователей. Сами же ведийские гимны названий не имели. В случае с гимном X. 129 за основу были взяты его первые слова: *pa asad* и добавлен суффикс *-tu* [см.: 33, 217]. Не исключено, что благодаря именно Ф. М. Мюллеру, «Насадия гимн» («Насадия») стало одним из самых популярных названий 129 гимна [см.: 12, 34; 3, 27; 18, 80; 36, 217; 41, 92; 34, 356]. Хотя известны и другие варианты названия гимна, например: «Космогонический гимн» [40, 554], «Космогония» [39, 125; 19, 286], «Создание мира» [29, 633], «Песня создания мира» [32, 115; 31, 42], «Происхождение мира» [28, 405] и даже «Монистический (имперсональный) космический принцип» [27, 73].

Как видно, предложенные названия гимна X. 129 следует учитывать, так как они содержат тот или иной смысловой концепт, который, по мнению переводчика или исследователя, отображает содержание древнеиндийского текста. То, что Д. Овсяннико-Куликовский оставил перевод гимна без названия, сближает его подход к бытованию гимнов в индийской традиции.

Насколько нам известно, Д. Овсяннико-Куликовский был вторым в Российской империи (после М. Крушевского, 1879), кто полностью перевел гимн X. 129, и третьим (после К. Коссовича, 1854 и М. Крушевского), кто обратился к переводу гимнов Ригvedы. Однако он был первым, кто не только перевел данный гимн, но и попытался его проанализировать.

Обратимся теперь к самому содержанию гимна X. 129, опираясь на поэтический и прозаический перевод Д. Овсяннико-Куликовского, а также на оригинальный текст и другие переводы гимна.

Asat u sat. Учитывая, что содержание гимна играет важную роль в нашем анализе, а также небольшой объем гимна и ограниченный доступ к вышеупомянутой статье Д. Овсяннико-Куликовского, обратимся к полному тексту поэтического перевода ученого:

«1. Бытие и небытие тогда не были,
И не было ни воздуху, ни неба.
Но что вращалось? Где? Под чьим покровом?
Была-ли вод зияющая бездна?
2. И не было ни смерти, ни бессмертья.
Меж днем и ночью не было различья.
Само, без ветру, то одно дышало,
И не было тогда бытия иного.
3. В начале тьма была покрыта тьмою,
Весь этот мир был мрачною пучиной.
Но – бездною прикрытое начало –
Оно одно тепла родилось силой.
4. То искони любви начало было,
Исконное то было семя Духа,
И связь бытия с небытием открыли
Поэты в сердце, разумом взыскуя.
5. И поперек протянут луч их мысли
Внизу и наверху сияет луч тот...
Они творцы, они велики были,

Внизу их воля, наверху их сила.
6. Кто-жь это знает, кто здесь это скажет,
Откуда вышло это мирозданье?
Съ ним за одно и боги появились.
Но кто же знает, как оно возникло?
7. Откуда вышло это мирозданье?
Была-ли создана, или нет, природа?
Ея блюститель на небе то знает, –
Иль, может быть, и он того не знает!..» [14, 107–108] [43].

Свой анализ гимна Д. Овсянико-Куликовский начинает с того, что обращает внимание на сложность древнеиндийского текста: «Гимн, как видит читатель, не лишен некоторых темнот и неясностей» [14, 108] и тут же добавляет: «Попытаемся дать ему посильное объяснение, к которому мы присоединим более точный перевод в прозе» [14, 108]. Не только в поэтическом и в прозаическом варианте перевода, но и в комментариях Д. Овсянико-Куликовского, нас будут интересовать те фрагменты, которые имеют непосредственное отношение к историко-философской проблематике.

Первые строчки прозаического перевода гимна существенно отличаются от его поэтического варианта: «Ни Несущего, ни Сущего не было тогда, не было ни атмосферы, ни неба, что вверху» [44] [14, 108]. Для нас важно, что в более точном варианте перевода Д. Овсянико-Куликовский отдает предпочтение словам «несущее» и «сущее», вместо «небытие» и «бытие». При этом на первом месте фигурирует именно «несущее», а не «сущее». В оригинальном тексте в этом случае употребляются «*asat*» и «*sat*». И первая, и вторая пара слов – чрезвычайно важные метафизические понятия. Значение «*asat*» и «*sat*» для индийской мысли достаточно точно отображает тезис С. Маеды о том, что они «составляют основу индийской философии» [34, 355, 358], выступая «фундаментальными принципами вселенной» [34, 357].

В каком же случае был прав Д. Овсянико-Куликовский, когда переводил ключевые для индийской философии понятия: для прозаического варианта или же поэтического, и почему? К сожалению, сам переводчик данный вопрос не обсуждает.

Сначала обратимся к другим известным переводам гимна. Если учитывать украинский опыт конца XIX – первой трети XX ст., то А. Козлов [11, 27], Леся Украинка [15, 279], П. Риттер [20, 188], М. Калинович [9, 95] и В. Шаян [43, 58] [45] «*asat*» и «*sat*» переводят одинаково как «небытие» («небуття») и «бытие» («буття»).

В самой России второй половины XIX – начала XX ст. существовали, как минимум, два варианта. Вариант перевода «небытие» и «бытие» принадлежит первопроходцу знакомства с гимнами Ригведы в Российской империи М. Крушевскому: «Тогда не было ни небытия, ни бытия» [13, 11]. В то время как известный российский поэт и переводчик К. Бальмонт предлагает следующий вариант: «В том изначальном не существовали Ни Что-нибудь, ни темное Ничто» [1, 85].

Если обратиться к европейским и индийским изданиям конца XIX – первой трети XX ст., то мы можем встретить следующие варианты: «*weder Sein, noch Nichtsein*» [28, 406], «*non-existent*» i «*existent*» [25, 24; 29, 633], «*Nought*» i «*Aught*» [31, 42], «*non-being*» i «*being*» [32, 115], «*being*» i «*not-being*» [25, 24]. В русском переводе «Шести систем индийской философии» Ф. М. Мюллера, впервые изданном в 1901 г., можно прочесть следующее: «Тогда не было ни того, что есть, ни того, что не есть» [16, 61] [46].

Справочные индологические издания конца XX ст. также фиксируют наличие различных подходов в переводе интересующей нас пары «*asat*» и «*sat*», например: «*real-unreal, being-nonbeing*» [30, 288], или же «*sat*» как «истинно сущее» [17, 394].

В то же время А. Козлов, Леся Украинка, П. Риттер и М. Калинович использовали перевод «асат» и «сат», не только как «бытие» и «не-бытие», но и нарушая при этом вышеупомянутую последовательность. Поэтому второй, прозаический вариант перевода ведийского гимна Д. Овсяннико-Куликовским оказался более адекватным в своей попытке перевести философски значимые реалии древнеиндийского произведения, которые появились в первой же строчке. В этом своем аспекте данный перевод сокращает актуальность и по сегодняшний день [49].

Выводы. Таким образом, у нас есть все основания считать, что предложенный Д. Овсяннико-Куликовским вариант перевода «asat» и «sat» как «не-сущее» и «сущее», был тем удачным переводческим решением, которое начнет утверждаться в научных кругах почти через столетие после выхода статьи «Зачатки философского сознания в Древней Индии». Но, к большому сожалению, без упоминаний о харьковском профессоре.

Литература и примечания

1. *Бальмонт К. Д.* Ведийские гимны // Бальмонт К. Д. Зовы древности. – СПб.: Пантеон, Б/р. – С. 85–93.
2. *Браун Н. У.* Индийская мифология. Пер. Я. В. Василькова // Мифология древнего мира. – М.: Наука, 1977. – С. 283–336.
3. *Бродов В. В.* Истоки философской мысли Индии. Йога: методология практических занятий. – М.: Издательство МГУ, 1990. – 224 с.
4. *Ватман С. В.* Бенгальский вайшнавизм / Под ред. С. В. Пахомова. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2005. – 403 с.
5. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. – М.–Л.: Партийное издательство, 1932. – Т. IX. – Книга первая. – xxviii, 313 с.
6. *Гегель Г. В. Ф.* Философия истории // Г. В. Ф. Сочинения. – М.–Л.: Партийное издательство, 1935. – Т. VIII. – 436 с.
7. Древнеиндийская философия. Начальный период. Пер. с санскрита. Подготовка текстов, вступит. статья и коммент. В. В. Бродова. Второе издание. – М.: Мысль, 1972. – 271 с.
8. *Завгородній Ю. Ю.* Рецепція індійської філософії в Україні. Лінія Вед : Монографія. – К.: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2013. – 412 с.
9. *Калинович М.* Концентри індійського світогляду // Література. За редакцією акад. С. Єфремова, М. Зерова, П. Филиповича. – К.: Всеукраїнська Академія наук, Комісія новітнього українського письменства, 1928. – Збірник перший. – С. 88–113.
10. *Кейпер Ф. Б. Я.* Труды по ведийской мифологии. Пер. с англ. Предисл. Т. Я. Елизаренковой. – М.: Наука, 1986. – 196 с.
11. *Козлов А. А.* Очерки из истории философии. Понятия философии и истории философии. Философия восточная. – К.: типография Императорского университета св. Владимира, 1887. – v, 87 с.
12. *Костюченко В. С.* Классическая веданта и неоведантизм. – М.: Мысль, 1983. – 272 с.
13. *Крушевський М.* Вісім гімнів Рігведи / Упоряд., вступ. ст., дод. З. О. Пахолук. – Луцьк: Волинська мистецька агенція «Терен», 2004. – 137 с.
14. *Куликовский Д.* Зачатки философского сознания в Древней Индии // Русское богатство. – 1884. – № 1. – С. 90–120.

15. *Леся Українка*. Зібрання творів у дванадцяти томах. Упорядкування та примітки О. В. Мишанича. – К.: Наукова думка, 1975. – Т. 2. Поєми. Поетичні переклади. – 367 с.
16. *Мюллер М.* Шесть систем индийской философии. М.: Искусство, 1995. – 448 с.
17. *Парибок А.* Сат // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / Под общ. ред. Альбедиль М. Ф. и Дубянского А. М. – М.: Республика, 1996е. – С. 394–395.
18. *Радхакришнан С.* Индийская философия. – М.: Миф, 1993 (1923). – Т. I. – 623 с.
19. Ригведа. Мандалы IX–X. Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. – М.: Наука, 1999. – 559 с.
20. *Риттер П.* Чотири гімни з Ріг-Веди // Східний світ. – Харків, 1927. – № 1. – С. 186–189.
21. *Соловьев В. С.* Сочинения в 2 т. 2-е изд. / Общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева. Примеч. С. Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – 822 с.
22. *Чаттопадхья Д.* История индийской философии. – М.: Прогресс, 1966. – 328 с.
23. *Эрман В. Г.* Очерк истории ведийской литературы. – М.: Наука, 1980. – 232 с.
24. *Brown Norman W.* Theories of Creation in the Rig Veda // Journal of the American Oriental Society. – 1965. – Vol. 85. – No. 1 (Jan – Mar.). – P. 23–34.
25. *Dasgupta S.* A History of Indian Philosophy. – Delhi: Motilal Banarsidass, 1992 (1922). – Vol. I. – xvi, 528 p.
26. *Dasgupta S.* A History of Indian Philosophy. – Delhi: Motilal Banarsidass, 1991 (1932). – Vol. II. – xii, 620 p.
27. *Edgerton F.* The Beginnings of Indian Philosophy. – Cambridge: Harvard University Press, 1965. – 362 p.
28. *Grassmann H.* Rig-Veda. In Zwei Theilen. – Leipzig: F. A. Brockhaus, 1877. – Zweiter Theil. – 523 s.
29. *Griffith R. T. H.* The Hymns of the Rigveda. Ed. by Prof. J. L. Shastri. – Delhi: Motilal Banarsidass, 2004. – xiii, 707 p.
30. *Grimes J.* A Concise Dictionary of Indian Philosophy: Sanskrit Terms Defined in English. – Albany: State University of New York Press, 1996. – 390 p.
31. *Hiriyanna M.* Outlines of Indian Philosophy. – Delhi.: Motilal Banarsidass, 1994. – 419 p.
32. *Macdonell A. A.* A History of Sanskrit Literature. – Delhi: Motilal Banarsidass, 1990 (1900). – vi, 406 p.
33. *Maurer W. H.* A Re-examination of Rigveda X. 129, the Nāsadiya Hymn // The Journal of Indo-European Studies. – Amsterdam, 1975. – Vol. 3. – # 3. – P. 217–238.
34. *Mayeda S.* What Lies at the Basis of Indian Philosophy // India and Beyond. Aspects of Literature, Meaning and Thought. – London and New York: Kegan Paul International in association with Leiden and Amsterdam: International Institute for Asian Studies, 1997. – P. 348–360.
35. *Müller F. M.* The Six Systems of Indian Philosophy. – N. Y.: Longmans Green, and Co; L. and Bombay, 1899. – xxxii, 618 p.
36. *Narahari H. G.* Ātman in Pre-Upanisadic Vedic Literature. – W/s.: Adyar Library, 1944. – xlv, 278 p.
37. *Raja K. Kunjuni.* Philosophical Elements in Yāska's Nirukta // Encyclopedia of Indian Philosophies. General Editor, Karl H. Potter. – Delhi: Motilal Banarsidass, 1990. – Vol. V. The Philosophy of the Grammarians. Harold G. Coward and K. Kunjuni Raja. – P. 107–110.

38. *Ram S. Essays on Sanskrit Literature.* – Delhi: Munshi Ram Manohar Lal, 1965. – 274 p.
39. *Renou L. Hymnes spéculatifs du Véda.* – Paris: Gallimard, 1956. – 276 p.
40. *Rig Veda. A Metrically Restored Text with an Introduction and Notes.* Ed. by Barend A. Van Nooten and Gary B. Holland. – Harvard: Harvard University Press, 1994. – Vol. 50. – xviii, 667 p.
41. *Varma S. Vedic Studies.* – New Delhi: Bharatiya Prakashan, 1984. – 200 p.
42. *Winternitz M. A History of Indian Literature.* – Delhi: Motilal Banarsidass, 1996 (1905-1922). – Vol. I. Introduction, Veda, Epics, Purānas and Tantras. – xvi, 603 p.
43. *Zięba M. Powstanie świata według Rygwedy.* – Montreal: McGill University, 1996. – 79 s.
44. Под этой фамилией (псевдонимом) Д. Овсяннико-Куликовский также публиковал свои работы.
45. «1a. nāsad āsīn no sad āsīt tadānīm nāsīd rajo no vīomā paro yat|» [40, 554]. Мы анализируем только первый случай потребления «asad» и «sad» в гимне.
46. Переводить «asat» и «sat» как «не-бытие» и «бытие» было присуще и польскоязычным переводчикам, а не только переводу В. Шаяна [43, 27, 58–59].
47. В оригинале: «There was then neither what is nor what is not» [35, 64].
48. В истории философии и бытие, и сущее понималось и понимается по-разному. То, как понимается сущее в индийской философии, конкретно в гимне X. 129 Ригvedы, ближе к его античным и средневековым вариантам. В российской философии близкие соображения высказывал В. Соловьев: «сущее как таковое или абсолютное первоначало <...> всякое бытие относительно, безусловно только сущее» [21, 220–221].
49. Кроме В. Костюченко, а также упомянутых К. Гельдера, Г. Грассмана и Т. Елизаренковой, на этот же момент первенства не-сущего обращал внимание Ф. Эджертон, говоря «о стремлении к собственно негативным характеристикам» [27, 20], а позже С. Маеда, отмечая, что для индийской философии «идея истоков с асата выступает преобладающей, начиная с Ригvedы» [34, 357]. Эджертон предполагает, что ритуалистическая пара ведийских «асат-сат» выступает истоками для позднейшей категории Брахмана [27, 26].
50. Издание статей Ф. Б. Я. Кейпера, на наш взгляд, – убедительный пример существующих разночтений среди российских индологов в вопросе перевода ведийских «сат» и «асат». Так, если А. Дубянский эту пару понятий переводит как «бытие-небытие», то Т. Елизаренкова – как «сущее-не-сущее» [10, 34–45, 181]. В ранее изданном переводе на русский язык работы У. Нормана Брауна «Индийская мифология», Я. Васильков «сат-асат» в гимнах X. 72 и X. 129 переводит как «сущее-не-сущее» [2, 289, 293]. Непоследовательность в переводе «сат-асат» встречается и в более поздних изданиях российских авторов: например, Т. Елизаренкова в гимне X. 129 «сат-асат» переводит как «сущее-не-сущее», а в гимне X. 72 как «бытие-небытие» [19, 286, 208], а С. Ватман переводит «сат» и как «сущее», и как «бытие» [см.: 4, 99, 193 и др.].

© Юрий Завгородний

**АБХИДХАРМАКОША, РАЗДЕЛ 3 ЛОКА – НИРДЕША, КАРИКА 14-16.
ВАСУБАНДХУ (Превод)**

Митко Василев Момов

Доц. Доктор във Великотърновския университет „Св. Кирил и Методий“
mitko_momov@abv.bg

Анотация

Митко Василев Момов. Абхидхармакоша, Раздел 3 Лока – Нирдеша, карика 14-16. Васубандху. Превод. Мы представляем впервые на болгарском языке части учения о мире (Лока Nirdesha) Васубандху (4-ого-5-ого века н.э.). Его самая важная работа *Клад Абхидхармы* (Abhidharmakośa) содержит толкования важнейших буддийских проблем. Среди них изучение элементов, факторов доминирующих души, модели космоса, кармы, благородной личности, чистого знания и йоги медитации. Модель космоса связана с тем сознания и чувств, с миром форм и системой не-форм.

Текст обсуждает промежуточное состояние и путь к будущей жизни. Представлены различия и особенности в развитии представителя разнообразном мире живых существ.

Ключевые слова: Васубанду, Абхидхарма, буддийская философия

Abstract

Mitko Momov. Abhidharmakosha, Section 3 Loka – Nirdesha, cartoons 14-16. Vasubandhu. Translation. We represent for the first time in Bulgarian language part of the *Doctrine about the world (Loka nirdesha)* by Vasubandhu (4th-5th century C.E.). His most important work *The treasure of the Abhidharma (Abhidharmakośa)* contains interpretations of most important Buddhist problems. Among them are the study of elements, the factors dominating the soul, the model of the cosmos, the karma, the noble personality, the pure knowledge and the yoga meditation. The model of the cosmos is related to the one of consciousness and the feelings, the world of forms and of no-forms.

The passage discusses the intermediate state and the way towards the future existence. Differences and peculiarities in the development of representative of the diverse world of alive beings are presented.

Keywords: Vasubandhu, Abhidharma, Buddhist philosophy

В откъса от произведението на Васубандху *Абхидхармакоша* се представят вижданията на учителитеза *промеждутъчното състояние* и пътя му към ембрионалната фаза на бъдещо съществуване. Съпоставени са различия и специфики в развитието на представители от многообразния свят живи същества.

Превод: **Митко Момов**

14. Съществува в промеждутъчно състояние може да се види от същества, които са сродни с него, а също и от божества.

Видимо е само за онези същества в промеждутъчно състояние, които принадлежат към *същия род* като него. Виждат го и онези надарени с чисто „божествено“ зрение, постигнато с висше знание. Родените с обикновено зрение не могат да го видят, тъй като съществата от неговия вид се характеризират с прозрачност. Някои казват, че божество в промеждутъчно състояние вижда всичко. Съответно, съществата в промеждутъчно

състояние, родени сред хора, прети, животни и обитатели на ада виждат всички, с изключение на онези от тях с по-висша форма на бъдещо съществуване.

Съществуването в промеждутъчно състояние действа с ридхическа бързина... Ридхическа способност означава тук, че се придвижва в небесното пространство с особена скорост. Тези, които са я постигнали, се наричат притежаващи бързи радхически действия. Те не могат да бъдат спрени даже и от буди, поради високата ефективност на действията си.

... (характеризира се с) *пълнота на органите на чувства...* В промеждутъчно състояние съществуването притежава всичките пет органа на чувства и не изпитва противодействие (на средата). *Противодействието* е съпротива на материята или непроницаемост. Този, който го изпитва се нарича оказващ противодействие. А този, който не среща съпротива, не оказва и противодействие. Даже и елмазът не е в състояние на непроницаемост. Казват, че ако разрежеш парче разтопено желязо, вътре се откриват множество материални сили.

Промеждутъчното същество, което трябва да се роди, винаги се появява о определена форма, и това е *неизбежно*. Същество в промеждутъчно състояние на човек не може да се преобрази в божествена или в друга форма. То с неизбежно ще се роди именно в съответното състояние, а не в някое друго.

Дали съществуването в промеждутъчно състояние на чувствения свят се храни с материална храна като другите живи същества от този свят? Казано е „Да, разбира се, но не с груба храна“. А каква е храната тогава? – „*Храни се с ухания*“. Оттук и името „ганхарва“ – „този, който се храни с ухания“ [1]. Ганхарва от нисши същества се храни с отблъскваща миризма, а тази от висшите – с приятна.

– Колко време продължава промеждутъчното съществуване?

– Няма установени правила, е казано. Докато не достигне пълна зрялост за раждане няма ограничения в продължителността на живота на промеждутъчното същество, доколкото и това и другото съществуване се отнасят към един и същ вид самотъждествени състояния. В противен случай, ако се прекрати живота на същество в промеждутъчно състояние, тогава може да се направи извода, че има смърт.

– Да си представим куп месо с размера на Сумеру и в дъждовния сезон цялата тя да се изпълва с червеи. Трябва ли да допуснем, че техните промеждутъчни състояние са били там и са очаквали раждането им или са дошли отнякъде другаде? Не се дава отговор на този въпрос.

– Ето едно възможно обяснение: Съществуват безкрайно малки същества с кратка продължителност на живота, изпитващи жадно влечение към мирис и вкус. Изпитвайки постоянна жажда за миризма и вкус, те умират като запечатват в съзнанието си действие, което ги приобщава към съществуването на червеите и поради тази жажда те се раждат червеи.

Друго обяснение е следното: Действията, довели до тазди форма на съществуване, стават ефективни само при определена съвкупност от условия. Тези действия, довели до появата на *чакравартин*, водят до раждането му само тогава, когато продължителността на живота на подчинените му достигне осемдесет хиляди и повече години. Затова Бхагаван е казал: *непостижимо е съзряването на плода от действията на живи същества*.

Според Бхаданте Васумитре времето, което съществата са в промеждутъчно състояние е седем дена. Ако през това време не възникнат условия за раждане, съществуването умира и по-късно се ражда отново.

Други твърдят, че съществуването се намира в промеждутъчно състояние седем седмици. Вабхашика смята, че промеждутъчното състояние е много кратко, поради страстното

желание на съществото за раждане, то се *включва* в него. Ако съвкупността от условия е непълна, но по необходимост трябва да се случи, съществото ще се роди на такова място и в такъв вид, които съответстват на действията, насочени към постигане на всички условия.

Други допускат, че при отсъствие на предопределеност на промеждутъчното същество, раждането се случва на друго място и в друг вид при съвпадане на ред условия. Например, брачният период на кравата е през горещия сезон, на кучето – през есента, на черната мечка – през зимата, на коня – през пролетта. Но при бивола, чакала, магарето и хиената такова зависимост от сезона няма. Затова, който е трябвало да се роди крава, се ражда бивол. По подобен начин, вместо куче се ражда чакал, вместо кон – магаре, вместо черна мечка – хиена. Всъщност, съществото преминава в промеждутъчно състояние, за да заеме съответните място и форма на съществуване.

15. *то се отправя към мястото на своята бъдеща форма за съществуване със замъглено съзнание, изпитващо копнеж.*

То вижда родното си място, дори когато е далеч, с помощта на „божествено“ зрение (благодарение на енергията на действието). След като види там близостта на майка и баща, изпитва присъщо на мъжкия пол влечение към майката. Ако е от женски пол, възниква свойствено влечение към бащата. И обратно, изпитва враждебност към родителя от същия пол [2]. В „Праджняпти-шастра“ е казано: *„В това време ганхарва изпитва едно от двете противоположни състояния на съзнанието, на предразположение или враждебност. Съзнанието е замъглено от двете чувства, възниква силно влечение към наслада, сгушва се в мястото с желанието да се окаже в такова положение. Обзет от радост, той попада в нечисти субстанции на утробата. След това нови форми започват да се оформят, а тези от промеждутъчното съществуване да се разпаднат. Така възниква зародишът [3].*

Ако е от мъжки пол, съществото се помещава в дясната част на майчината утроба, с гръбнака напред и с подгънати крака. Ако е от женски пол, то се помещава в лявата част на утробата с лице към входа ѝ. В случай на неопределен пол, то приема такова положение, като че е обзето от желание. Доколкото са му присъщи всички органи, промеждутъчно същество без полови различия не се среща. Затова, то прониква в утробата с определен мъжки или женски пол и заема съответното положение. Едва впоследствие, с развитието в утробата може да стане безполово.“

Нека сега видим, дали основните елементи на семето и кръвта, по силата на минало действие, са единствените *субстрати* на органите за чувства или тези органи изпитват действието на други елементи намерили в тях *опора*? [4]. Някои смятат, че само основните елементи на семето и кръвта служат за субстрат на органите за чувства. Самите семе и кръв са лишени от чувствителност. Те се разпадат заедно с промеждутъчното същество, когато възниква чувствителността в първично ембрионално състояние наречено *калала*. Това става като се разпада семето и появява зародишът. Подобен коментар пояснява казаното в сутрата: *...с появата на калала от нечистите субстанции на майката и бащата и с течение на времето, вие монаси, увеличавате размера на гробищата си и прибавяте капки кръв...* Други казват, че органите за чувства в ембриона се опират на други елементи, например при копринените буби [5]. Предвид на това, че *калала* означава възникване на други елементи от основните елементи на нечисти субстанции, казаното не противоречи на сутрата. Представени са още типове раждания от яйце и *хорион* [6]. Другите случаи на раждане са според описанията от учителите в Абхидхарма обстоятелства. Отбелязана е закономерност: *Други на*

мястото на раждането си изпитват влечение към мирис и място. Същество, възникващо от изпарения, изпитва влечение към мирис, съответно приятен или неприятен на мястото на раждане. Същество, отнасящо се по тип раждане към самородените, отива отива към мястото на раждане с желанието да остане там.

– Защо при обитателите на ада възниква желание да останат там?

– Заради грешно съзнание [7]. Такова същество вижда в себе си мъченик, сломен от потоци студен дъжд и вятър или обратно, изгарящ от огъня на различни адове. То се втурва натам търсейки топлина. Или, измъчено от непоносима жега, изгарящ вятър и палещо слънце, вижда прохлада в адовете и се втурва натам от желание за прохлада. Виждайки себе си в други подобни в състоянието, в което следва да се роди по силата на действия, тласкащи го към него, съществото се втурва натам – така казват древните учители.

Напротив, същество, на което му предстои да се роди сред божества, се движи като че издигайки се от мястото си. Същества, на които предстои да се родят като хора, животни и прети се предвиждат като хора.

Обитателите на ада, обаче се движат нагоре с краката. Наистина, тези които са обидили риши, поклонници и аскети падат в ада надолу с главата и нагоре с краката – според сведение на гатхата [8].

– В казаното „Идва с мътно съзнание...“. Всички те ли влизат в майчината утроба в такова състояние?

– Не, казва авторът.

– В сутрата се говори за четири състояния на проникване.

– Кои са те?

16. *Първо, съществото влиза с пълното съзнание. Но там не остава и не напуска утробата в пълно съзнание.*

Второ, също идва с пълно съзнание и остава в този вид на съществуване в съзнание. Съществува в утробата в пълно съзнание. Също означава, че прониква в утробата в пълно съзнание.

Трето, съществото напуска в такова състояние. Прониква и остава съзнателно.

И последно, някои същества в промеждутъчно състояние преминават през всичко това в безсъзнание [9], т.е. влизат в майчината утроба неосъзнато, остават и я напускат в това състояние.

Такива са четирите типа проникване в майчината утроба представени в обратен ред.

Справки и връзки

1. Доколкото източниците се разминават, тук приемаме казаното в сутрата на Панини, VI, 1, 94
2. Според Яшомитра, враждебността към родител от същия пол е като към съперник. (Sphutartha Abhidharmakosavyakhya by Vasomitra /ed. By UnraiWogihara, Tokio, 1932- 36, p. 280/)
3. Според учението на Няя-Вайшешика за ембрионалното развитие: „Следствие на съединяването на атоми на семето на бащата и кръвта на майката, възниква движение на промяна под действие на топлината в утробата. Рушат се предишните им цвят, форма, възникват други аналогични свойства. Така от последователното образуване на диади и триади възниква зародиш. Когато тялото му се образува, в него прониква способност към съзнание, което не е било възможно да се случи на стадия на семето и кръвта, доколкото манас се е нуждаела от

опората на тяло. Хранителните сокове в тялото на майката го поддържат. После зародишът се разпада на атоми под въздействие на невидима кармична сила (adrsta), на топлината в утробата, следствие на което тези атоми се съединяват с атоми на хранителните сокове и образуват ново тяло.“

4. Според учението за ембрионалното развитие на класически индийски медицински школи (Dasgupta, 1961, p. 302-318)
5. Според пояснението на Яшомитра на тази фраза: „Благодарение на акумулираната енергия от предходните действия и на основните елементи на листата се раждат други основни елементи, носители на бъдещите органи за чувства“. (Sphutartha Abhidharmakosavyakhya by Vasomitra /ed. By UnraiWogihara, Tokio, 1932- 36, p. 281)
6. Хорион - е глюкoпрoтeинeн *хoрмoн*, хaрaктeрeн e зa *брeмeннoсттa*. Прoизвeждa сe oт eмбриoнa и плaцeнтa и спoмaгa зa прoизвeждaнeтo нa прoгeстeрoн. Пoд дeйствeиeтo нa прoгeстeрoнa прeз цялaтa брeмeннoст стaвa възмoжнo нoрмaлнoтo и oптимaлнo рaзвeитиe нa плoдa.
7. В прeвoд *vīraḡyasa* oзнaчaвa „грeшкa“, „зaблудa“, пoдрoбнo oписaни сa чeрти и видoвe тaкивa „грeшки“.
8. В прeвoдa нa гaтхaтa нa Сyoн- цзaн, Л. дe лa Пусeн e oтбeлeзaл, чe ришeтe сa буди, aскeтитe сa прaтeкaбуди, a пoслeдoвaтeлитe- бoдхисaтви.
9. В сaнскритския oригинaл *osamprajāna* oзнaчaвa нeoсъзнaтo или бeзпaмeтнo.

© **Митко Василев Момов**

**ФИЛОСОФИЯ НА РЕЛИГИЯТА
RELIGIOUS**

**ФОРМИРОВАНИЕ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ЛИЧНОСТИ
В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ АНТРОПОЛОГИИ**

Т. В. Костенко

преподавател на Национального Медицинского Университета имени О.О. Богомольца
(Украина)

mr.tvkostenko@yandex.ua

Анотация

Тарас Костенко. Образуване на богословско-философската концепция на личността в контекста на съвременната православна антропология. В тази статия богословското разбиране на личността е представено като съдържателна метафизична основа, следваща от основните православни догматични учения – триадологията и христологията. Списъкът на съществените характеристики на личностните образи на човешкото битие, предложен в систематизиран и подреден вид, дава на православната антропология и на хуманитарните проучвания онтологичен фундамент за изграждане на частни личностни антропологични модели.

Накратко се излагат някои признаци на формирането на научната общност, която е методологично обединена от един личностен богословски подход. Като пример за използване на личностния методологичен богословски подход за решаването на хуманитарни въпроси на читателя се предлагат примери, които са свързани с религиознанието, социологията и културологията.

В заключителната част е дадена характеристиката на мястото на личностния богословски подход в съвременното православно богословие, ключовите въпроси на което са свързани с него.

Ключови думи: личност, човек, индивид, природа, същност, енергия, ипостас, общуване

Abstract

Taras Kostenko. Formation of the theological and philosophical concept of personality in the context of contemporary orthodox christian anthropology. In this article a theological understanding of the personality is presented as a meaningful metaphysical foundation, subsequent upon the fundamental Orthodox dogmatic teachings – Triadology and Christology. The article offers a systematically organised list of the features essential for the personal way of being which lays the ontological groundwork for creating specific personality anthropological models for the Orthodox Christian anthropology and humanities research.

Examples pertaining to the fields of religious studies, sociology, cultural studies et cetera are offered qua application of the personal and methodological approach to the solution of the humanitarian problems. The author discusses essential traits and seeks to find the place of the personal methodological approach in modern theology.

Keywords: personality, human being, individual, nature, essence, energy, hypostasis, communication

Анотація

Тарас Вікторович Костенко. Формування богословсько-філософської концепції особистості в контексті сучасної православної антропології. У цій статті богословське розуміння особистості представлено в якості змістовної метафізичної основи, що впливає з основоположних православних догматичних вчень – триадології і христології. У систематично-впорядкованому вигляді запропоновано перелік істотних характеристик особистісного образу буття людини, що задає для православної антропології та гуманітарних досліджень онтологічний фундамент побудови приватних особистісних антропологічних моделей.

У якості прикладів додатку особистісного богословського методологічного підходу до вирішення гуманітарних проблем увазі читача будуть запропоновані приклади, що відносяться до сфер релігієзнавства, соціології, культурології. У заключній частині буде дана характеристика місця особистісного методологічного підходу в сучасному православному богослов'ї.

Ключові слова: особистість, людина, індивід, природа, сутність, енергія, іпостась, спілкування

Актуальность и задачи исследования. Задача разработки целостной методологической парадигмы приобрела в настоящее время особую актуальность для православной антропологии вместе с соединенными с ней общегуманитарными научными исследованиями. На научную методологию возлагается задача преодоления субъективизма исследователей и достижения общезначимых результатов в вопросах, связанных с формированием антропологического мировоззрения.

Изложение основного материала. Богословское понимание личности обеспечивает характерную методологическую упорядоченность как при решении различных частных богословских и гуманитарных задач, так и при рассмотрении междисциплинарных проблем. Оно предполагает формирование основных методологических направлений, характерных для православного святоотеческого богословия. Среди них – первичность опыта, синтетический характер богословия, сотериологическая направленность, а также экзистенциальная вовлеченность и целостность. Ориентация на названные традиционные святоотеческие методологические ценности привела в XX веке к становлению и широкому распространению в трудах православных авторов характерного методологического подхода, получившего наименование неопатристический синтез. Этот методологический подход связан со стремлением к экзистенциальному единству богословия, что подразумевает укорененность догматического учения в церковном опыте и предполагает рассмотрение актуальных этических проблем.

Отдельные положения учения о личности, а также примеры привлечения этого учения к решению широкого спектра как собственно богословских, так и гуманитарных проблем разбросаны по разнообразным произведениям православных авторов XX века. К православным богословам, в значительной мере опирающимся в своей работе на учение о личности, помимо уже упомянутых можно отнести *митрополита Нафпактского Иерофея (Влахоса)* (род. 1945), *Панайотиса Нелласа* (1938–1986), *Димитроса Костанелоса*, *Константина Скутериса*, *Георгия Мандзаридиса*, *священника Думитру Станилоае* (1903-1993), *священника Олега Давыденкова* (род. 1966), *протоиерея Николая Балашова*, *протоиерея Михаила Дронова*, *священника Владимира Шмалий*, *епископа Каллиста (Уэра)* (род. 1934), *Оливье Клемана* (род. 1921), *Нонну Верну Харрисон*, *Джиллиан Кроу* и других авторов.

При этом, в работах таких ведущих православных исследователей XX века, как *Владимир Николаевич Лосский* (1903-1958), *протопресвитер Иоанн Мейендорф* (1926-

1992), протоиерей Георгий Флоровский (1893-1979), архимандрит Софроний (Сахаров) (1896-1993), митрополит Сурожский Антоний (Блум) (1914-2003), Христос Яннарас (род. 1935), митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас) (род. 1931) и ряда других особое место заняло богословское понятие Божественного Лица и человеческой личности. Широкое распространение данного понятия в православном богословии, антропологии и гуманитарных исследованиях придает особую актуальность задаче представления богословского учения о личности в виде целостной содержательно-методологической системы, включающей также примеры использования этого учения при богословском рассмотрении антропологических и гуманитарных проблем.

Для православной антропологии и православных гуманитарных исследований очевидной метафизической содержательной основой служат основополагающие догматические учения. Последовательное стремление к догматической укорененности ведет к тому, что характерной чертой, отличающей гуманитарные работы многих православных авторов XX века от большинства современных гуманитарных исследований, стал дедуктивный подход, предполагающий анализ всего многообразия эмпирических данных в свете незыблемых основополагающих догматических положений.

Центральное место в святоотеческой понятийно-терминологической системе словесного выражения богооткровенной догматической истины о Троице заняло понятие лица, сформулированное в эпоху тринитарных споров IV века тремя каппадокийцами – святителями Василием Великим (329-379), Григорием Богословом (330-389) и Григорием Нисским (335-394). Именно понятие лица, формулируемое в соотношении с понятиями ипостаси, сущности и природы было наполнено в святоотеческом тринитарном богословии новым, неведомым ни античному, ни эллинистическому миру содержанием. Этот факт заслуживает тем большего внимания, что каппадокийцы при выборе терминологического аппарата для своих богословских построений учитывали понятийный запас адресатов, стремясь свести к необходимому минимуму набор новых, неизвестных им понятий.

Греческое слово (*prosopon*) «персона», «лицо», «личность» в древнейшем засвидетельствованном употреблении означало *лицо, черты лица, выражение лица*. В древнегреческом словоупотреблении термин (*prosopon*) не имел онтологического наполнения, характеризуя внешнюю, преходящую, а, следовательно – онтологически относительную, акциденциальную сторону действительности. При этом термин «*ипостась*» (*ipostasis*) представлял собой менее распространенный синоним одного из основных философских терминов – «*сущность*» (*usia*).

В христианском Откровении, в опыте Церкви, Бог прежде всего предстает не как единая абсолютно совершенная «*сущность*» или «*природа*», а как «*Лицо*» или «*Личность*». Бог вступает в личные отношения с человеком: Он любит человека, призывает его к Себе, слышит его молитвы и отвечает на них. Без опоры на учение о личных отношениях Бога и человека немислима христианская сотериология. Именно в исповедании Бога абсолютным «*Лицом*» или абсолютной «*Личностью*» заключается коренное отличие православного богословия от всего многообразия представлений о Боге в иных религиозно-философских учениях.

В Ветхом Завете широко распространено употребление слова (*prosopon*) в значении лица Божия (Исх. 33, 20; Лев. 20, 5-6; Числ. 6, 25; 17, 7; Втор. 31, 18; 2 Пар. 30, 9; Пс. 4, 7; 9, 32; 12, 2; 26, 8; 30, 21; 33, 17 (см. также ссылку: 1Пет. 3, 12); 79, 4; 79, 8; 79, 17; 88, 16; 89, 8; Ис. 54, 8; 59, 2; 64, 7; Иер. 44, 11; ср.: Мф. 18, 10; Откр. 6, 16). При этом наиболее очевидным образом идея личных отношений с Богом выражается сочетанием (*prosopon pros prosopon*) – «лицом к лицу» (Быт. 32, 30; ср.: Исх. 33, 11; Втор. 5, 4; 34, 10).

В Новом Завете слово (*prosopon*) часто указывает на лицо Христа (Лк. 9, 29; Откр. 1, 16). Когда Он преобразился, Его лицо просияло, как солнце (Мф. 17, 2). Господь не закрывал Своего лица от оскорблений (Мф. 26, 67; Мк. 14, 65; Лк. 22, 64; ср.: Ис. 50, 6; 53, 3). Лица христиан уже открыты, чтобы видеть славу Божию «в лице Иисуса Христа» (2Кор. 4, 6; ср.: 2Кор. 3, 18). В жизни будущего века им станет доступно знание лицом к лицу (1Кор. 13, 12), они удостоятся тогда видеть лицо Божие (Откр. 22, 4).

На фоне редкого употребления основы (*prosop*) древнегреческими философами обращают на себя особое внимание данные анализа Священного Писания. В Септуагинте относительная доля слов с основой (*prosop*) составляет 96%, а в Новом Завете – 66%.

В святоотеческой триадологии отцов Каппадокийцев понятие «лица» (*prosopon*) было сближено с понятием «ипостаси» (*ipostasis*) и получило, таким образом, онтологическое наполнение [1, 381]. При этом в православном тринитарном богословии IV века было проведено различие между понятиями «лица» (*prosopon*) и «ипостаси» (*ipostasis*), с одной стороны, и «сущности» (*usia*) и «природы» (*fisis*) – с другой.

Прежде всего, каппадокийцы разграничили понятия «сущности» и «ипостаси» как *общего* и *частного*, *второй* и *первой сущности*, *вида* и *индивида*. Кроме того, термин «ипостась» указывает на то, что существует самостоятельно, само по себе. Такое понимание ипостаси подчеркивает реальность опытно переживаемого личного общения человека с Лицами Пресвятой Троицы как с конкретными Божественными Ипостасями. Кроме этого, данное различие предполагает первичность ипостаси по отношению к природе как в икономическом аспекте – то есть в аспекте Божественного действия по отношению к тварному миру, – так и в плане внутритроичного бытия. Ведь сущность как общее или видовое обретает объективную реальность только в своих частных конкретных реализациях-ипостасях, оставаясь вне их – абстрактным субъективным представлением. Выражая идеи первичности ипостаси по отношению к природе и несводимости ипостаси к природе, каппадокийцы указывают также на Лица Пресвятой Троицы как на различные образы бытия единой Божественной природы.

Понятие «лицо» в тринитарном богословии не только не тождественно понятию «индивид», но во многих отношениях противоположно ему. Лицо в отличие от индивида невыразимо посредством каких-бы то ни было качеств природы. Оно не может также быть сведено ни к каким сколь угодно совершенным частям природы, ни к каким индивидуальным особенностям.

Рассматривая триадологию каппадокийцев, православные богословы XX века подчеркивают ее антиномический характер, означающий, в частности, невозможность строго рационального определения терминов «ипостась» и «личность». Даже рациональные по форме терминологические определения святых отцов в учении о Троице в конечном счете задают не формально-логические понятия, а знаки или указатели, призванные помочь читателю сделать хотя бы один шаг за пределы дискурсивного мышления по направлению к невыразимому.

На основании этих святоотеческих учений ведущие православные богословы XX века сделали следующий важный для учения о личности вывод – об онтологической первичности или онтологическом приоритете «лица» и «ипостаси» по отношению к «природе» и «сущности». Лицо и ипостась не существуют без природы и сущности. Однако при этом «лицо» онтологически первично по отношению к природе, абсолютно свободно определяя образ ее существования.

В трудах религиозных философов В. Н. Лосского, Х. Яннараса, митрополита Иоанна (Зизиуласа) и ряда других православных авторов такое приращение *лицу* и *личности* абсолютного онтологического статуса по существу дела задает метафизическую

содержательную основу, опираясь на которую, они решают широкий круг задач тринитарного богословия.

Личностный богословский подход позволяет рассматривать все свойства Божественной природы, все Божественные энергии как результат личностно свободного определения Отца, которые личностно и свободно принимают Сын и Святой Дух. Так, Х. Яннарас и митрополит Иоанн (Зизиулас) на основании богословского понятия о «Лице» (*prosopon*) формулируют личностное понимание свободы и любви в Божественном бытии. Личностный методологический подход они прилагают также к рассмотрению таких апофатических Божественных свойств, как *нетварность*, *вечность*, *безграничность*, *бесконечность* и другие [3, 38]. А протопресвитер Иоанн Мейендорф, раскрывая учение о нетварных Божественных энергиях, выразившее исихастский аскетический опыт богообщения и наиболее полно раскрытое святителем Григорием Паламой (1296-1359), опирается на положение об открытости личностного образа бытия [8, 24-25].

Для богословского понимания личности особое значение имеют слова из ороса IV Вселенского Собора (451 г.) об одном «Лице» и одной «Ипостаси» богочеловека Иисуса Христа [2, с.48], означающие обращение святых отцов в христологии к тому сближению понятий «лица» и «ипостаси» с одновременным их различением от понятий «сущности» и «природы», которое составляет понятийно-терминологическую основу учения о Пресвятой Троице.

Человеческая природа во Христе, будучи полной и совершенной, представляя собой самоотждественный индивидуум, воипостасирована не в человеческой ипостаси, а в ипостаси Бога-Слова. Второе Лицо Троицы – Иисус Христос являет в человеческой природе ту полноту личностного образа бытия, которая характерна для внутритроичного общения единосущных Божественных Лиц. Тем самым, Он открывает человеку возможность осуществления своего тварного бытия по личностному образу нетварного бытия Божественных Лиц, возможность актуализации образа Божия, по которому он сотворен, возможность достижения личностной полноты.

По большому счету, «православное богословие последовательно строится как учение об обожении человека» [11, 44], чем существенно отличается от инославного. Поэтому, перефразируя святителя Григория Нисского, мы можем смело сказать, что христианство и есть стремление человека к обожению, т. е. к богоуподоблению «в меру человеческого естества».

Также необходимо заметить, что в силу существенных особенностей христианства «антропология находит свое выражение и, в некотором смысле, исполнение в христологии» [9, 16]. Такое взаимосближение христологии и антропологии обусловлено Халкидонским догматом, провозглашающим «реальное единство» божественной и человеческой природ в Лице Иисуса Христа. Этот же Халкидонский орос имеет и свою сотериологическую подоснову.

Таким образом, христианское богословие, хотя преимущественно и понимается как «слово или учение о Боге» [10, 9], однако не может быть адекватно воспринято вне его антропологического и сотериологического контекста. Это прежде всего потому, что человек является «богословским местом» по преимуществу, точнее, человек – богословски одаренное существо. Он – образ Божий, т.е. в его тварном существе начертан образ нетварного Троиединого Божества. Человек сам из себя представляет некую «богословскую книгу», которую ему предстоит «прочитать». И «чтение» ее начинается с христианского самопознания, основанного на трезвении ума и сердца и сопряженного с повседневными аскетическими трудами.

Православное богословие немислимо вне его антропологического и сотериологического аспекта еще и потому, что человек является существом теоцентрическим. Иными

словами, Бог есть Причина, Смысл и Цель человеческого существования. Именно поэтому спасение и есть обожение – тот предел, тот сверхбытийный рубеж, к которому должен приблизиться человек.

В православном богословии XX века устанавливается тесная связь двух основополагающих догматических учений – триадологии и христологии – с антропологией. При этом понятие «личности» задает для православной антропологии и для опирающихся на нее православных гуманитарных исследований набор существенных характеристик личностного образа бытия, определяющих метафизическую содержательную основу для построения частных личностных антропологических моделей.

Прежде всего в качестве характерной особенности богословского понимания личности православные авторы XX века выделили положение о ее несводимости к природе. Данное положение следует в их богословских построениях из учения о единосущных Лицах Троицы и из учения о личности как о предельно глубоком выражении образа Божия в человеке.

В самом деле, Лица Троицы единосущны, Их природа одна и та же. Другими словами, нет ни одной природной характеристики, ни одного качества или свойства природы, которые принадлежали бы только одному из Божественных Лиц. При этом Лица Троицы не только не сливаются, но различаются абсолютным образом. Очевидно, что такое богословское видение возможно только при признании несводимости понятия лица к понятию природы или – в другой терминологии – при признании абсолютной инаковости лица по отношению к природе. Как замечает, опираясь на учение о человеке как образе Божиим, Владимир Лосский, в богословском понимании «человеческая личность – не часть существа человеческого, подобно тому, как Лица Троицы – не части существа Божественного» [4, 19]. Чтобы отличить ипостась человека от состава его сложной природы, – поясняет он это же положение о несводимости личности к природе в другой своей работе – мы не найдем ни одного определяющего свойства, ничего ей присущего, что было бы чуждо природе и принадлежало бы исключительно личности как таковой» [5, 128]. Более того, выделяя несводимость к природе в качестве существенного – хотя при этом и апофатического – признака личности, Владимир Лосский предлагает в качестве единственно возможного следующее определение: «Личность есть несводимость человека к природе» [6, 296].

В качестве следующей важнейшей характеристики богословского понимания личности человека, личностного образа бытия православные богословы XX века называют свободу. Эта характеристика личности выводится ими прежде всего из положения об онтологической первичности личности по отношению к природе, предполагаемого учением о Пресвятой Троице. Человеческие личности, представляющие собой образ Божественных Лиц, актуализирующие этот образ в своем бытии и обретающие, таким образом, подобие Божие, в конечном счете, не детерминируемы ни своей природой, ни окружающей социальной или культурной средой [12, 72-73]. При этом личностная свобода человека в ее богословском понимании тесно связана с личностной уникальностью и идентичностью. В положительном смысле личностная свобода не сводится к свободе выражения индивидуальных качеств. Личность свободно определяет сам личностно уникальный образ существования своей индивидуализированной природы.

Личностная свобода, понимаемая как онтологическая первичность личности по отношению к природе, личностная свобода, осуществляемая – при таком понимании – за пределами какой бы то ни было природной необходимости, предполагает и парадоксальный для обыденного сознания отказ от собственной воли, рассматриваемой в православном богословии как функция природы. Такое отношение к воле лежит в основе традиционной православной аскетической практики послушания и отсечения воли.

Личностность человека означает открытость. Эта характеристика личности следует из учений о единосущии Лиц Пресвятой Троицы, об особом способе Божественного бытия в нетварных энергиях, то есть вне Собственной сущности, и о Боговоплощении. Предельной открытости человеческая личность достигает в усвоении нетварных Божественных энергий, то есть в «*обожении*», которое рассматривается в православном богословии как цель всей христианской жизни [10, 273].

Исторически сложилось так, что уже к середине XIV-го века учение об обожении в своем законченном виде становится неотъемлемой частью христианской антропологии, являясь осязаемым «мостом», соединяющим богословие и аскетику, теорию и опыт восточного христианства. В это время в Восточной Церкви выкристаллизовывалось целостное христианское мирозерцание, главным «нервом» которого была исихастская антропология с ее учением об обожении.

С другой стороны, открытость личностного образа бытия проявляется и в отношениях между людьми. При этом личностная открытость реализуется в общении, которое ведет к единению, к состраданию, сопереживанию, участию, выражаясь как в бескорыстном жертвенном служении другим людям, в отдаче им своего времени, своих сил, способностей, всего содержания своей индивидуализированной природы, так и в принятии их индивидуальных, социальных, культурных особенностей (1Кор. 9, 18-22). Важно подчеркнуть, что такое предполагаемое открытостью принятие распространяется только на природные качества и проявления людей и ни в коем случае не предполагает принятия греха или греховных страстей, которые рассматриваются в православном богословии как искажения природы, не обладающие собственной субстанциальной основой. Так, абсолютная открытость личностного образа бытия, явленная человеку Вторым Лицом Пресвятой Троицы в воипостасировании всей полноты тварной человеческой природы, не означала восприятия какого бы то ни было греха (Ис. 53, 9; Ин. 8, 46; 14, 30; 1Пет. 2, 22; 1Ин. 3, 5; 2Кор. 5, 21; Евр. 7, 26).

Открытость означает для личности возможность превосхождения индивидуализированной природы и поэтому тесно связана со свободой. Личностная свобода в сочетании с открытостью личностного образа бытия лежит в основе следующего важного качества личности – ее творческого характера. Творческий характер личности проявляется в общении, прежде всего – в общении с Богом, и затем – в общении с другими людьми.

Рассматривая учение каппадокийцев о Троице, протопресвитер Иоанн Мейендорф подчеркивает представляющееся на первый взгляд парадоксальным положение о том, что уникальность личности не только не нарушается ее открытостью, но тесно с ней связана [8, 24-25]. Ведь именно в открытости личностного образа бытия преодолевается поглощенность личности природой с ее родо-видовой структурой, повторяющимися индивидуальными признаками, количественной относительностью и всеобщей логической детерминированностью.

Уникальность личности оттеняется при ее сопоставлении с условной, относительной различимостью индивидов также и в силу того обстоятельства, что индивидуальные качества любого индивида не являются абсолютными – каждое из них характерно если не для всех людей, то всегда для целой группы лиц. Поэтому сами индивиды, в конечном счете, различаются лишь степенью выраженности повторяющихся качеств.

Другими словами, личностная уникальность означает абсолютную инаковость личности, во-первых, по отношению к видовой природе или сущности, во-вторых, по отношению к индивидуализированной природе или индивидуальности, и, наконец, в-третьих, по отношению к другим личностям. Уникальность личности связана также с ее целостностью. Понятие целостности человеческой личности у православных авторов XX века включает представления о ее идентичности и неделимости.

Целостность и уникальность несводимой к природе личности не нарушаются при рождении, взрослении, получении образования, приобретении или утрате различных жизненных навыков и в ходе любых других процессов, в которые вовлечена индивидуализированная природа человека на протяжении всей его жизни. Целостность и уникальность личности не разрушаются в смерти и в последующем воскресении.

Каждая личность целостна и неделима, уникальна и неповторима. Очевидным следствием уникальности и неповторимости личности является ее непознаваемость. Человек как целостная и уникальная личность непознаваем никакими аналитическими объективирующими методами. Личность воспринимается только в общении.

Учитывая все рассмотренные существенные характеристики личностного образа бытия, богословскому понятию человеческой личности можно дать следующее определение: личность есть несводимая к природе, свободная, открытая, творческая, уникальная, целостная в смысле как неделимости, так и нерушимой идентичности, непознаваемая аналитическими объективирующими методами онтологическая основа человека, определяющая образ бытия его индивидуализированной природы.

Выводы. Таким образом, понимание «лица» или «личности», выработанное в православной триадологии IV века, в V-VIII веках распространенное на православную христологию и в XX веке – на православную антропологию, предполагает целостную терминологическую систему, включающую такие понятия, как «лицо» или «личность», человек, образ бытия, инаковость, индивид, природа, сущность, энергия, ипостась, общение и ряд других.

Напрашивается прагматичный вопрос: насколько необходимо и важно акцентировать современному философу и богослову внимание на проблемах христианской антропологии? Само время ставит перед богословием эту задачу. Например, западных богословов серьезно встревожила возможность, пока только теоретическая, клонирования человека. Оказывается, требует своего нового освещения вопрос о происхождении отдельных человеческих душ, и в первую очередь не для того, чтобы поспешно решить: будет ли разумной душа у гипотетического клона, а чтобы подвести серьезную богословскую базу для построения целостной системы христианской антропологии, а уже потом давать ответы на такие вопросы как человечность клона и необходимость его воцерковления.

Литература

1. Василий Великий, святитель. Собрание творений: в 5 Т., Ч. 4. М., 1846. – 581 с.
2. Деяния Вселенских Соборов: В 4 т., Т. 3. СПб., 1996. – 319 с.
3. Иоанн (Зизиулас), митр. Пергамский. Личность и бытие. М., 2000. – 130 с.
4. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1998. – 204 с.
5. Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности. М., 2002. – 218 с.
6. Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности. М., 2002. – 216 с.
7. Лосский В.Н. Догматическое богословие // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. – 213 с.

8. Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Человечество Христа: Пасхальная тайна / Пер. с англ. иерея Константина Польскова // Богословский сборник. Вып. V. М., 2000. – 327 с.
9. Мейендорф И., протоиерей. Творение в истории Православного богословия.// Богословский сборник ПСТБИ. Вып. 4. М., 1999.- 306 с.
10. Мудьюгин М., архиепископ. Введение в Основное богословие. М., 1995.- 190 с.
11. Хоружий С. С. Аналитический словарь исихастской антропологии. М., 2002. – 130 с.
12. Яннарас Х. Вера Церкви: Введение в православное богословие / Пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной. М., 1992. – 173 с.

© Тарас Костенко

КЪМ 200-ГОДИШНИЯ ЮБИЛЕЙ ОТ РАЖДАНЕТО НА СЪОРЕН КИРКЕГОР

THE 200th ANNIVERSARY OF THE BIRTH SOREN KIERKEGAARD

От 3-5 декември 2013 г. в Киев, в Института по философия "Г. С. Сковорода" на Националната академия на науките на Украйна и в рамките на юбилейната международна научна конференция, посветена на 200-годишнината от раждането на Съорен Киркегор – един от организаторите на която беше и **Центърът за развитие на личността «HUMANUS»** – бяха проведени ред изяви, на които учени от Япония, САЩ, Украйна, България и Словакия имаха възможност да обменят опит в изследването на идеите, на теоретичното, епистолярното и теологическото наследство на датския мислител. На снимката говори Председателят на "Обществото на Съорен Киркегор в Япония" професор Кеньо Масугата, който изнася доклада "Кензо Ушимура, японският Киркегор". Научно-теоретичното **Приложение** на издаваното в България философско списание **ИДЕИ** от настоящия си брой започва публикуване на статии на авторичастници в конференцията, посветени на изследването на философското наследство на знаменития датски мислител.

3-5 декември 2013 г. в Институте философии им. Г.С. Сковороды Национальной академии наук Украины в рамках юбилейной международной научной конференции, посвященной 200-летию со дня рождения С.Кьеркегора, одним из организаторов которой был и «Център за развитие на личността «HUMANUS», был проведен ряд мероприятий, на которых ученые из Японии, США, Украины, Болгарии и Словакии имели возможность обменяться опытом исследования идей, теоретического, эпистолярного и теологического наследия датского мыслителя. На фото – выступление Председателя «Общества С.Кьеркегора в Японии» проф. Кеньо Масугата с докладом «Кензо Ушимура, японский К'еркегор». Научно-теоретическое **Приложение** к журналу «Идеи. Философско списание» в данном номере начинает публикацию статей авторов – участников конференции, посвященных исследованию философского наследия датского мыслителя.



(справа на лево: проф. В.В.Лях, проф. Кеньо Масугата, доктор Баба Томиши)

МОДИФІКАЦІЇ ЕТИКО-СОТЕРІОЛОГІЧНОЇ ПРОБЛЕМАТИКИ В РЕЛІГІЙНОМУ ТА АТЕЇСТИЧНОМУ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМІ (К'ЄРКЕГОР – КАМЮ, САРТР)

О.Є. Бродецький

кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри релігієзнавства та теології
Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, Україна
stud-conf2010@mail.ru

Анотація

Александр Евгениевич Бродецкий. Модификации на етико-сотериологическата проблематика в религиозния и атеистическия екзистенциализъм (Киркегор – Камю, Сартр). Вниманието на екзистенциализма към проблемите на самоопределението на човека, към неговия неповторим жизнен проект за самоосъществяване изявява и етичката интенция на даденото философско течение. А нейната насоченост към търсенето на пълнота на битието на свидетелстват за сотериологическите ориентири. Религиозният и атеистическият екзистенциализъм при наличието на общи феноменологически интуиции нееднакво тълкуват връзката между етичкото и сотериологическото в мирогледа. Това и прави актуален техният сравнителен анализ.

Целта на статията е по пътя на осмислянето на идеите на водещите представители на религиозния и атеистическия екзистенциализъм (Киркегор, Камю, Сартра, а също така интерпретацията на техните възгледи от Шестов и Тилих) да се проанализира съотношението на етичките и сотериологическите елементи на екзистенциалисткия мироглед и да се изяви потенциала на хуманистичната синергия на религиозните и атеистическите представи за смисъла на живота.

В резултат на изследването са направени следните изводи: критическата позиция на екзистенциалистите по отношение на рационалистическите и църковно-догматическите представи за смисъла на живота и самоопределението на човека в света се преобръща от противопоставянето на сциентизма и институционния авторитаризъм на персоналистичните интенции в смисло-жизнените търсения. Методологическото новаторство на С.Киркегор тук е неоспоримо. Именно той се обръща към специфичната, екзистенциална диалектика на етичкото и сотериологическото измерение на човешкото съществуване.

Независимо от методологическите различия синтезът на идеите на религиозния и атеистическия екзистенциализъм все пак е възможен. Особено в аспекта на балансирането на вярата с активната жизненна позиция и нравствената отговорност на човека за собствения жизнен път в този свят. Вярата в Бога неизбежно трябва да се излее в признание на абсолютната ценност на човешката личност. Мистичното самовглъбяване като резултат на това признание не трябва да бъде самоцел, а само своеобразен етап в духовната концентрация заради творческото самоосъществяване чрез практическите усилия по динамичното приближаване на живота към формата на човечността и комуникационната осмисленост.

Ключови думи: ценностен избор, сотериология, религиозна вяра, смисложизнена проблематика, религиозен и атеистически екзистенциализъм

Анотация

Александр Евгеньевич Бродецкий. Модификации этико-сотериологической проблематики в религиозном и атеистическом экзистенциализме (Кьеркегор – Камю, Сартр). Внимание экзистенциализма к проблемам самоопределения человека, к его неповторимому жизненному проекту самоосуществления выявляет и *этическую* интенцию данного философского течения. А ее направленность на поиски *полноты*

бытия свидетельствуют о сотериологических ориентирах. Религиозный и атеистический экзистенциализм при наличии общих феноменологических интуиций неодинаково истолковывают связь этического и сотериологического в мировоззрении. Это и делает актуальным их *сравнительный анализ*.

Цель статьи: путем осмысления идей ведущих представителей религиозного и атеистического экзистенциализма (Кьеркегора, Камю, Сартра, а также интерпретации их взглядов Шестовым и Тиллихом) проанализировать соотношения этических и сотериологических элементов экзистенциалистского мировоззрения и выявить потенциал гуманистической синергии религиозных и атеистических представлений о смысле жизни.

В результате исследования сделаны следующие **выводы:** Критическая позиция экзистенциалистов в отношении рационалистических и церковно-догматических представлений о смысле жизни и самоопределении человека в мире обернулась противопоставлением сциентизму и институциональному авторитаризму персоналистических интенций смысложизненного поиска. Методологическое новаторство *С. Кьеркегора* здесь неоспоримо. Именно он обратился к специфической, экзистенциальной диалектике этического и сотериологического измерений человеческого существования.

Несмотря на методологические различия, синтез идей религиозного и атеистического экзистенциализма все же возможен. Особенно в аспекте сбалансирования веры с активной жизненной позицией и нравственной ответственностью человека за собственный жизненный путь в этом мире. Вера в Бога неизбежно должна выливаться в признание абсолютной ценности человеческой личности. Мистическое самоуглубление как результат такого признания не должно быть самоцелью, а лишь – своеобразным этапом духовной концентрации ради творческого самоосуществления через практические усилия по динамичному приближению жизни к формату человечности и коммуникационной осмысленности.

Ключевые слова: ценностный выбор, сотериология, религиозная вера, смысло-жизненная проблематика, религиозный и атеистический экзистенциализм

Abstract

Oleksandr Brodetsky. Modifications of ethical and soteriological problems in religious and atheistic existentialism (Kierkegaard – Camus, Sartre). In the article it is analyzed the correlation between the ethical and soteriological dimensions of religious and atheistic existentialism. On the ground of compared investigation of the religious and atheistic existentialists' ideas the author shows the potencies of methodological synergy of the ethical and anthropological aspects of these philosophical streams.

The main conclusions of the study are: 1) the existentialism is the reaction on the crisis of rationalistic and church-dogmatic views concerning the sense of human self-determination in the world; 2) the existential philosophy actualizes the personalistic intention to the sense of life problems; 3) S.Kierkegaard's ideas have in this aspect the important methodological innovation and conceptual topicality; 4) the religious and atheistic existentialist's ideas about correlation between ethical and soteriological elements of weltanschauung are methodologically different, but they also have several common phenomenological intuitions; 5) the synthesis of the constructive ideas of religious and atheistic existentialism is methodologically possible and its results consist in the balance of the faith's impulses and active vital position and moral responsibility for our project of life. The faith in God as Absolute must be combined with the faith in absolute value of human person. Mystical attitude must be only the stage of spiritual concentration for creative humanistic self-determination in the world.

Keywords: value choice, soteriology, religious faith, sense of life problems, religious and atheistic existentialism

Актуальність дослідження. У філософії післяпросвітницької доби екзистенціалісти посідають виняткове місце. Особливо гостро порушена ними проблема особистісної ідентичності визначає істотну актуальність звернення до їхньої спадщини. За новітніх тенденцій деперсоналізації досвід екзистенціалістського філософування може надати потужні імпульси обґрунтуванню абсолютної цінності особистості та пошуку механізмів міжособистісної солідарності, готовності до осмисленого вибору в ситуації новітніх викликів часу й долі. Ідеї і релігійних, і атеїстичних екзистенціалістів суттєво вплинули на становлення сучасних уявлень про сенс самовизначення людини у світі.

Смисложиттєва проблематика – центральна для екзистенціалізму, тож пріоритетний розгляд *етичних і сотеріологічних* аспектів екзистенціалістського мислення є закономірним. Увага до проблем самовизначення людини через неповторний життєвий проект виявляє *етичну* інтенцію загальної філософської течії. А її зорієнтованість на пошуки *повноти буття* (порятунку від поглинання особистості речовинним світом) свідчить і про *сотеріологічні* орієнтири екзистенційної думки. У релігійному і атеїстичному екзистенціалізмі, попри певні спільні феноменологічні інтуїції, неоднаково тлумачать співвідношення етичного і сотеріологічного елементів світогляду. Тож актуальною є *порівняльна* інтенція щодо розгляду такого взаємозв'язку в кожному з цих відгалужень. Відповідно **мета статті:** шляхом осмислення ідей провідних представників релігійного й атеїстичного екзистенціалізму (К'єркегора, Камю, Сартра) проаналізувати їхні уявлення про співвідношення етичних і сотеріологічних елементів світогляду та виявити потенціал гуманістичної синергії релігійно- і атеїстично-екзистенційних поглядів на сенс життя, що виникає у ситуації граничних викликів долі та історії.

Аналіз ступеня **розробки проблеми**, окрім усього іншого, передбачає і фахове дослідження *першоджерел – оригінальних праць вищезазначених* мислителів [4], [5], [6], [9], а також праць *Ф.Ніцше* [8], *Л.Шестова* [12], *П.Тілліха* [11], *Д.Ікеди* [3] та деяких сучасних дослідників [1], [2], [10] філософії екзистенціалізму. Вищезазначену проблему *С.К'єркегор* також розробляє на шляхах ієрархізації стадій духовного розвитку особи. Етична стадія визнається важливою, але ціннісно нижчою за релігійно-сотеріологічну. *А.Камю* та *Ж.П.Сартр*, навпаки, тяжіють до примату етичного чинника в особистісному становленні, а релігійну зорієнтованість розглядають як ілюзію та неготовність людини тверезо оцінювати свій онтологічний статус. Але етичне для них не вимірюється загальнозначущістю абстрактних моральних принципів, а кристалізується в актах індивідуального життєвого вибору, комунікації й відповідальності. *Л.Шестов* розвиває ірраціоналістичні настанови К'єркегора: досвід віри має примат над раціональними та морально автономними мотиваціями життя, тож тотальна раціоналізація – джерело трагізму й самовтрати людства. *П.Тілліх* виявляє соціокультурно-антропологічні передумови екзистенціалістського світогляду й доосмислює діалектику історичного і надепохального значень етико-сотеріологічних ідей. З-поміж сучасних публікацій привертають увагу, зокрема, статті *О.Ставцевої* [10], яка аналізує вплив К'єркегора на методологію новітньої релігійної філософії, та *А.Залужної* [1], [2], що виявляє особливості релігійного й атеїстичного екзистенціалізму, компаративно зіставляючи їх з альтернативними сотеріологічними концепціями (святоотцівською спадщиною).

Постановка питання про динамічну *кореляцію* етичного й сотеріологічного елементів в екзистенціалізмі, а також орієнтація на виявлення можливостей їхньої гуманістичної *синергії* в умовах пошуку стратегій подолання антропологічної кризи наших днів визначають елемент **наукової новизни** роботи.

Виклад матеріалу. Загальновідомо, що засновником екзистенціалізму як цілісної течії світоглядної думки є С.К'єркегор. Вплив його ідей на західне мислення незаперечний. П.Тілліх твердив, що він «не просто окремо взята особа..., що він своїми ідеями

уособлює ту ситуацію, у якій перебуває західна цивілізація загалом. У суміші духовного страху, пророчого гніву, меланхолійної покірності, етичної пристрасності та інтелектуальної агресивності, розхитуючись від шаленого сподівання до стражденного відчаю, він значно випереджає свій час, і, випереджаючи його, сприяє становленню ментальності ХХ століття. Однак історична ситуація – лише місце, де слід шукати геніальну особу. Сама ж ця особа трансцендує ситуацію, творячи те, що важить для будь-якої доби» [11, 456].

Провідна теза К'єркегорового мислення: у його час через надмір знань втрачається істинне розуміння смислу існування й духовно-релігійної концентрації (інтроверсії, екзистування), а забуття релігійних цінностей загрожує втратою істинно людського змісту існування. Замолоду мислитель був зачарований величчю панлогічної системи Гегеля, у якій думка генія концептуально й віртуозно виразила доконечну «розумність» універсального поступу Абсолютного Духу. Проте абстрактно-раціоналістичні істини вчення Гегеля досить скоро наразилися на протест душі, яка слідом за Б.Паскалем глибоко переживала ту істину, що закони серця і розуму в багатьох моментах несумірні. Напружені внутрішні переживання, глибоко особистісні, ба навіть відчайдушно болісні – ось К'єркегорів шлях філософування. Це, за словами Ніцше, – писання «кров'ю». Цей шлях цілком відмінний від раціоналістично-умоглядної настанови метафізиків Нового Часу (Спінози та інших), для яких абсолютний смисл життя дається в розумінні, а не переживанні. Уся міць потужної діалектики відчайдушного данського мислителя мала на меті унаочнити безпорадність раціоналістичної філософії щодо осягнення таємниці життя й духовних підвалин, які актуалізують свободу духу та інтуїцію буттєвої повноти.

К'єркегор – ідейний речник софійної традиції філософування, тож він палко закликає людину звільнитися з-під влади умоглядного мислення, яке, апелюючи до ідеї Доконечності, «сковує» переживання онтологічно-екзистенційної нескінченності можливостей і вихолощує переживання свободи. Щодо граничних проблем життя слід світоглядно зневіритися у свідченнях буденного розсудку й теоретичного розуму, силою відчаю зруйнувати дію принципу Доконечності, і тільки тоді віра в Бога набуде феноменологічної дієвості в душі. Саме така відчайдушна віра дає змогу сміливо зазірнути в обличчя абсурдові та смерті. «Адже для Бога все можливо: сказати Бог, отже, сказати, що все можливо» [5, 451], – так характеризує думку К'єркегора його послідовник Л. Шестов. Заперечуючи теорію «компромісу» між розумом і вірою, полемізуючи з гегелівською вимогою виправдання змісту релігії перед мисленням як «абсолютним суддею», К'єркегор ставить категоричну дилему, «або – або»: розум, й отже, буденність, тривіальність, покірливість, межа між «добром» і «злом», або віра – і переживання навіть абсурдного, неможливого як *реальності*, для якої Доконечність виявляється *нікчемним Ніщо*. Саме відданість ідеї об'єктивної неминучості, на думку К'єркегора, змусила Сократа покірливо випити келих з отрутою, бо ж уявлення про морально обов'язкове, – модифікація ідеї Доконечності. Тому К'єркегор протиставляє образіві Сократа біблійні образи Йова й Авраама, віра яких дозволила одному з них екзистенційно зректися очевидностей здорового глузду, а іншому – в акті богоспівпричетності вивести свій дух понад земне етичне, тим самим виявивши «лицарство віри». Біблійна оповідь про вчинок Авраама, який на вимогу Бога був ладен принести в жертву власного сина, найбільше бентежила й вражала К'єркегора: з одного боку, його жахав відчайдушний вчинок, а з іншого, він відчував у ньому всю величчю свободи, яку начебто дає екстатично-нестямна віра. Щодо Авраама та його віри К'єркегор писав: «Незбагнений парадокс – віра! Парадокс ладен перетворити убивство на святу, угодну Богові справу. Парадокс повертає Авраамові його Ісака. Парадокс, що його мислення (звичне) не здатне опанувати, бо віра там і починається, де мислення (звичне) закінчується» [5, 443]. Такі ідеї експлікують антираціоналістичний сенс К'єркегорової концепції особистості як «одинака»: у вірі особа

вища від загального, не підвладна йому, а перебуває над ним: індивід як особа має абсолютний стосунок до абсолютного. У творі «Страх і трепет» мислитель пише, що в історії про Авраама виявляємо такий парадокс. З погляду моралі його ставлення до Ісака може бути виражене твердженням, що батькові належить любити свого сина. Та це моральне ставлення – відносне у порівнянні з абсолютним відношенням до Бога. На питання «навіщо?» Авраам не має іншої відповіді, крім тієї, що це випробування, спокуса, єдність двох настанов: зроби це для Бога, зроби це для себе. Якщо бачать людину, яка робить щось невідповідне загальному, то кажуть, що вона зробила це саме для Бога, і це, власне, означає, що вона зробила це для себе. Парадокс віри втратив поєднуючу ланку, тобто, загальність. З одного боку, віра – це вияв найвищого егоїзму (скоїти цей жадливий вчинок заради самого себе), а з іншого – вияв абсолютної самовідданості: виконати цю дію заради Бога. Віра як така не може дістати опосередкування в загальному, бо ж вона тоді перестала б існувати. Віра – прерогатива особистості в її онтологічній самотності. Такі міркування філософа знаходимо, зокрема, у розділі «Чи існує абсолютний обов'язок перед Богом» праці «Страх і трепет» [див.: 6].

Моральний закон як такий і потреба обирати між добром і злом, за біблійним наративом, – наслідок «гріхопадіння» людини, а гріхопадіння, на думку К'єркегора, в тому й полягає, що людина, скорившись розумові, від страху перед Ніщо (а це зворотний бік первісної свободи), уярмила свій дух і волю в *тенета доконечності*. Л.Шестов пише: «Відтоді як людина стала обізнаною..., разом зі знанням і через знання прийшов у світ гріх..., й усі жахіття нашого життя... Віру, що визначала зв'язок створеного з творцем, знаменуєючи необмежену свободу..., люди проміняли на знання, на рабську залежність від мертвих й убивчих вічних принципів» [5, 448-449].

Радикальність і парадоксальність ідей К'єркегора не повинна затьмарювати важливого для сьогодення методологічного настанови щодо смислу філософування: лише та філософія адекватно виконує свою місію, яка серед онтологічних констант надає значуще місце *реальності особистісного існування* – екзистенції як носієві смислотворчості й духовної свободи. Такі настанови, звісно ж, мали вагомий соціальний і психологічний ґрунт, зумовлений колізіями розвитку західного соціуму. Тінювим наслідком новочасного наукового прогресу стали, як наголошує П.Тілліх [див. 11, 455], перемога гнітючого механізму технічного виробництва й той дегуманізаційний вплив, якого зазнало індустріальне суспільство. Сакральнорелігійний вплив на свідомість виснажився (констатована Ніцше «смерть Бога»): «Де подівся Бог?... Та ми ж убили його – ви та я! Всі ми його вбивці!... Страхітлива подія – вона поки в дорозі і йде до нас – її ще не чують людські вуха... Ця подія все ще дальша від людей, ніж найвіддаленіші світила. І попри це вони її здійснили!...» [8, 446-447].

Методологічно конструктивною в цьому ракурсі є думка П.Тілліха щодо трьох можливих тенденцій реакції мислителів на таку втрату онтологічних засад: 1) заклик до революційних змін через ескалацію *соціальної боротьби* (Маркс); 2) аристократичний духовний протест проти монотонного тяжіння через плекання в собі *надлюдини* (Ніцше); 3) «усамітнення пристрасного релігійного індивіда у своєму духовному вимірі з метою виявлення граничного сенсу життя» (К'єркегор) [див.: 11, 455-456]. Це й визначило примат у його вченні ірраціональної сотеріологічної настанови над категоричною імперативністю ригористичної етики, з одного боку, й супротив зазіханням метафізики чи теології на вичерпність бого- і світопізнання уможлядними або церковно-догматичними методами, з іншого боку.

Засвідчені жадливими катаклізмами першої половини ХХ ст. кричущі ціннісні прогалини «прогресу» раціоналістичної цивілізації привернули увагу до спадщини данського мислителя, що відчайдушно прагнув заперечити тоталітаризм метафізичних абстракцій у

мисленні. З іншого боку, хіба психологічна парадигма вчинку Авраама – «лицаря віри» – не є символом тоталітарної свідомості, коли нестямна віра в незбагненну силу штовхає людину на потворні, фанатичні злочини? У біблійному переказі руку Авраама спинив ангел. Але скільки ж у *реальному історичному бутті* таких фанатично занесених рук залишалися не зупиненими? Хоч віра та розум – два рівнозначних крила людського духу, однак, якщо абсолютизувати їхні історично відомі претензії, обидва вони здатні виявляти свій анти людський тінювий потенціал. Тому так важливо у світоглядних пріоритетах керуватися принципом «золотої середини» й толерантності.

Перебравши від К'єркегора визнання примату особистісності над загальністю, *атеїстичні екзистенціалісти* водночас полемізують з його релігійною сотеріологією, звертаючись до альтернативної моделі «повноти буття» – поза «стрибком» у *потойбіччя*. За А.Камю, К'єркегор робить абсурд критерієм іншого світу, тоді як він – лише уламки досвіду цього світу [див.: 4, с.96]. Під «абсурдом» Камю розуміє ситуацію людини, яка зневірилася в уявленнях про світобудову, керовану певним Логосом, Абсолютом, що «диктує» людині універсальні норми життєвого вибору. Але світ не ірраціональний, йому просто не властивий розум – суто людська прерогатива. Хоч поза людиною годі знайти розум, дух в його абсолютних параметрах, це аж ніяк не означає, що нам належить зрікатися цієї *нашої* сутнісної властивості.

Щойно К'єркегор заміняє бунтівний заклик на несамовиту згоду, вважає Камю, то одразу ж приходиться до нехтування абсурдом, який досі осявав йому шлях, і до обожнення віднині єдиної вірогідності – ірраціональності. «Не так важливо вилікуватися, як жити з цими недугами. Кіркегор намагається зцілитися... Всі зусилля його розуму спрямовано на те, щоб уникнути антиномії людської долі» [4, 96-97]. Усвідомлення меж розуму не повинно означати його заперечення: відносні можливості розуму дієві в рамках середнього шляху, де він може залишатися зрозумілим. «Якщо у цьому його гординя, то я не бачу достатніх підстав, щоб зрікатися її» [4, 97-98] – наголошує Камю. Особі, яка усвідомлює, що її ситуація у світі припускає морок і невідання, К'єркегор пропонує ілюзію, ніби саме невідання все пояснює, ніби ця темрява і є світлом. Такі настанови виявляють певну самозневагу особистості, яка відрікається від себе, не бажаючи робити факт скінченності свого часу й сумнівності свого досвіду альфою і омегою власного світогляду. А втім, саме цей факт, за атеїстичними екзистенціалізмом, дає людині парадоксальні резони сприймати власне існування як *абсолютне*. Смысл такої «абсолютності»: повнота буття реалізується не у вічності існування, а в здатності особи до самопереживання й самосвідомості, зреченні претензій на трансцендентне заради цілковитої відповідальності за власне життя і вчинки. Орієнтуючись на вічність, кидаючи власне існування за межі своєї скінченності, ми розріджуємо повноту свого «я», втрачаємо себе в «ілюзорному» *потойбіччі*. Замість того, щоб вбачати своє призначення і свою гідність у суто людському, релігійно та метафізично настановлена людина робить світоглядний «стрибок» до надлюдського, божественного, «ділиться» з ним власним існуванням заради вічності. Це, переконують атеїстичні екзистенціалісти, – не що інше як утеча від справжньої вищості до химерності абсолюту: шукаючи божественності заради безсмертя, ми розмиваємо віднайдену на шляхах екзистенційної концентрації ідентичність власного існування, а отже, свободу. А втім, атеїзм екзистенціалістів виграшно відрізняється від його інших форм (наприклад, атеїзму марксистського) тим, що у ньому немає войовничості і нетерпимості до релігійних позицій, а лише їхнє *особистісне* неприйняття.

Релігійній сотеріології протиставляються суворі, але, з погляду Камю, гранично чесні світоглядні настанови. «Тіло, ніжність, творчість, дія, людська шляхетність знову обіймуть своє місце в цьому безглуздому світі... Їй відповідають, що в світі немає нічого певного.

Але, принаймні, це і є певність. Саме з нею вона має справу: людина хоче знати, чи можна жити без поклику» [4, 106].

Цілковита свобода, тотожна всеосяжній відповідальності – таким є життєво-ціннісне єство людського буття, на думку Сартра, бо ж саме від нас залежить, якому образіві світу буде дано «санкцію»: обираючи себе, ми обираємо людину взагалі. І тут не може бути ні виправдань, ані пробачень. Надприродного немає, вважає філософ, і водночас людина – це таке буття, яке може (в межах власної скінченності) стати тим, чи вона не є, самотужки надати своєму існуванню певної сутності. А це означає, що людина не може не висувати перед собою вимог – вона приречена бути вільною. І хоч факт сумнівності її досвіду засвідчує неможливість дістати достеменні (себто трансцендентно задані) критерії життєвого й ціннісного вибору, однак ніщо не перешкоджає людині завжди орієнтуватися на свободу як вищу цінність. Обираючи власну свободу як цінність, мусимо бути такою мірою чесними, щоб водночас утверджувати цінність свободи інших. Сартр пише: «Я можу мати за мету мою свободу лише в тому разі, коли вважатиму своєю метою також і свободу інших» [9, 341]. І це – вияв *гуманізму*: навіть не вірячи у вічність, обирати інших людей як цінність; усвідомлюючи, що світ може нам сказати лише одне – «все дозволено», дозволяти собі тільки чесність, попри те, що Бога немає, обирати живу любов до інших. Саме на таких шляхах постулюють гідність людини атеїстичні екзистенціалісти. Тож реалізувати себе по-людськи людина може не через занурення в саму себе як щось самодостатнє, а в пошуку мети назовні; такою метою може бути певне конкретне *конструктивне самоздійснення*. Тому Сартр характеризує екзистенціалізм як спосіб *віднайдення* людиною себе. В цьому – *оптимізм* смисложиттєвих орієнтирів екзистенціалізму як *вчення про діяння* [див.: 9, 344]. До речі, подібні думки ми зустрічаємо й у японського буддійського мислителя Д.Ікеди, який пише: «Навіть якби хтось сказав, що завтра кінець світу, ти сьогодні мусиш посадити в землю нове дерево й зробити все можливе, щоб воно росло. Твоя співчутлива душа повинна бути мужньою. Віддатися зневірі неважко, але це нічого доброго не принесе» [3, 19]. Опосередковано такі ідеї мотивовані й лейтмотивом філософії К'єркегора, адже, якщо для Бога все можливо, то людина з вірою та глибокою ціннісною переконаністю, не втрачати внутрішнього смислового стрижня навіть перед лицем фатальних загроз життя, розпачу, а отже, кожну мить свого існування проживати, якщо навіть і трагічно, то все ж *осмислено* й екзистенційно *наповнено*.

Висновки. У якості реакції на кризу раціоналізму й церковного інституціоналізму, екзистенціалізм протиставляє як сцієнтистському, так і догматичному світогляду суто *персоналістичну* смисложиттєву орієнтацію, і методологічне новаторство С.К'єркегора у даному випадку – незаперечне. Особливо значущою є кристалізована екзистенціалізмом проблема взаємозв'язків *сотеріологічного та етичного* елементів світоглядно-життєвої практики людини. Її аналіз й приводить до розуміння необхідності збалансовувати імпульси віри з активною життєвою позицією та моральною відповідальністю людини за її будь-який власний життєвий проект та шлях самореалізації у цьому світі. Віра в Бога повинна неминуче вилитися у визнання абсолютної цінності людської особистості, причому містичне самозаглиблення не повинне бути самоціллю; воно може бути лише своєрідним *етапом* духовної концентрації людської істоти заради її творчого самоздійснення через практичні зусилля у рухові динамічного наближення життя до формату людяності та комунікативної осмисленості.

Література

1. Залужна А. Демаркаційний дискурс релігійного і морального у філософії К'єркегора та святоотцівської традиції // Мультиверсум. – №9. – 1999. – С. 46-57.
2. Залужна А. Етична проблематика у філософічних пошуках Ж.П.Сартра // Мультиверсум. – №16. – 2000. – С. 53-61.
3. Ікеда Д. Глобальна етика поєднає душі різних народів // Всесвіт. – №9-10. – 2004. – С. 12-21.
4. Камю А. Есе // Камю А. Вибрані твори у 3-х т. Т.3. – Харків: Фоліо, 1997. – 623 с.
5. Кіркєгор С. Наслаждение и долг. Приложения. – К.: AirLand, 1994. – 505 с.
6. К'єркегор С. Страх и трепет [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://psylib.ukrweb.net/books/kerks01/txt05.htm>
7. Нарский И.С. Западноевропейская философия XIX века. – М.: Высшая школа, 1976. – 584 с.
8. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое; Весёлая наука; Злая мудрость: Сборник. – Минск: Попурри, 1997. – 704 с.
9. Сартр Ж.П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1990. – С. 319-344.
10. Ставцева О.И. К'єркегор и западная религиозно-философская культура XX века // Platalea – Пеликан: сборник статей по теологии, философии, истории. – СПб: Светоч, 2001. – С. 127-139.
11. Тиллих П. Кіркєгор как экзистенциальный философ // Кіркєгор С. Наслаждение и долг. Приложения. – К.: AirLand, 1994. – С. 452-456.
12. Шестов Л. И. Кіркєгард и экзистенциальная философия (глас вопиющего в пустыне) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/shestov/kirkegar/index.html>

© Александр Евгеньевич Бродецкий

РЕЛІГІЙНИЙ ДОСВІД ЯК УМОВА ЕКЗИСТЕНЦІЙНОЇ ТРАНСФОРМАЦІЇ У ФІЛОСОФІЇ С. К'ЄРКЕГОРА

О. В.Онищук

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного університету «Львівська політехніка», Україна
kensusia@mail.ru

Анотация

Оксана Васи́лиевна Онищук. Религиозният опит като условие за екзистенциалната трансформация във философията на С. Киркегор. В статията са проанализирани духовно-религиозните аспекти на трансформацията на човека във философията на С.Киркегор. Обособено е значението и актуалността на концепцията на С.Киркегор в контекста на съвременната философия и антропология. Разкрити са особеностите на тълкуване на феномена на вярата като проявление на осъзната жизнена позиция и на религиозно екзистирание. Процесът на екзистенциалната трансформация се разглежда в единство с изменението на ценностните принципи на човека.

Ключови думи: екзистенция, религиозен стадий, вяра, скок, избор

Аннотация

Оксана Васильевна Онищук. Религиозный опыт как условие экзистенциальной трансформации в философии С. Кьеркегора. В статье проанализированы духовно-религиозные аспекты экзистенциальной трансформации человека в философии С. Кьеркегора. Выделены значение и актуальность концепции С. Кьеркегора в контексте современной философии и антропологии. Раскрыты особенности истолкования феномена веры, как проявления осознанной жизненной позиции и религиозного экзистирования. Процесс экзистенциальной трансформации рассматривается в совокупности с изменением ценностных принципов человека.

Ключевые слова: экзистенция, религиозная стадия, вера, прыжок, выбор

Abstract

Oksana Onyshchuk. Religious experience as a condition of existential transformation in philosophy of the S. Kierkegaard. In the article is given the analysis of the spiritual and religious aspects of human existential transformation in the philosophy of S. Kierkegaard. The importance and relevance of the concept of S. Kierkegaard in the context of contemporary philosophy and anthropology is grounded. Emphasized on the factors by which the transformation of human existence can realized. Religious stage sees like the stage of conscious life position, accommodation, which is often accompanied with suffering. On the way to the true faith a person experiencing such conditions as anxiety, choice, despair, suffering, test. The religious sphere suggests the intensity of the spiritual experience. On the radical paradoxical and illogical religious transformation S. Kierkegaard insisted. In the concept religious dimension of the person in the spiritual and existential incarnation is approved. Existential reality of a single person there is not a necessity, as a possibility. Existence is a choice. Spiritual development at inducing exit from the state of indifference, indifference, "Lightweight being" mediocrity is aimed. The ultimate goal – is to know yourself as a unit before God. In his philosophy S. Kierkegaard refers primarily to those aspects of life which define man as a key and creativity.

Keywords: existence, religious stage, faith, jump, choice

Актуальність дослідження. Рефлексії над призначенням людини не втратили актуальності і в наш час. Вони важливі, зважаючи й на екзистенційну ситуацію, в якій опинилась сучасна людина після краху цінностей доби Модерну. “Питання про визначення засад самовідновлення цивілізації постало нині не просто у зв’язку з переходом від вихідних установок сутності людини до дослідження її існування, а в контексті пошуку опосередковуючи ланок між екзистенційними та нормативно – ціннісними гранями єдиного світу людини” [4, 161]. Сучасна доба глобальних змін у соціально-економічному, політичному розвитку несе в собі невідворотні зміни і у духовному житті людства, де все частішими явищами починають бути нігілізм, внутрішня душевна самотність і спустошеність. Стан розслабленості, розумові лінощі і бездуховність перетворилися на звичні явища. Через негачію внутрішнього сенсу екзистенції, через ілюзорність власного уявлення про духовність, через підміну Духу поверхневими минущими речами, виникають псевдодуховні та псевдоморальні орієнтири, людство шукає заміну Духові, прагнучи сурогату. В розвинених країнах нового значення набуває і проблема відчуження. Глобалізація світу веде до зникнення традиційних моральних принципів і норм, місце котрих з успіхом посідає аморалізм. Інформаційні технології формують й тип одностороннього розвитку інтелекту, а масова культура спонукає до створення людини, що прагне лише розваг і насолод. Відтак, перед нами постає соціальний вимір проблеми морального вибору як чинника внутрішнього розвитку особистості.

У справі пошуку духовних орієнтирів – у ситуації поліфонії сучасної філософської думки актуальною постає й філософія С. К’єркеґора, присвячена специфічним аспектам виявлення смисложиттєвих екзистенційних орієнтирів людської буттєвості. У філософії С. К’єркеґора і знаходимо джерела уявлень щодо різних типів знеособлення людини в суспільстві. Саме він висуває тезу про абсолютну цінність кожного індивідуально-неповторного проекту людського існування. Власне, завдяки ідеям С. К’єркеґора у філософському мисленні нашого часу знову набуває ваги феномен суб’єктивної реальності, проблема збереження та культивування духовного світу кожної конкретної людської істоти.

Мета роботи – показати пропонуваній шлях подолання духовно-екзистенційної кризи в сучасному суспільстві та окреслити змістові аспекти особливостей тлумачення релігійного досвіду у філософії С. К’єркеґора.

Виклад основного матеріалу. Філософія С. К’єркеґора є глибоко антропологічною. Проблема людської екзистенції, людини як божественної цінності загалом, її абсолютної свободи як можливості її ж етичного самовизначення, людини з її безмежною глибиною та потенційно невичерпними можливостями, її містичне поєднання з безоднею духовної реальності є домінуючою у філософських шуканнях данського мислителя. Філософські дослідження С. К’єркеґора – це рівень поглибленого аналізу “уособленого Я”, “внутрішнього світу” людини, що має принципове значення для розкриття проблеми індивідуальності, екзистенції загалом, формування моральної та духовної парадигмальної матриці людського буття, почуттів людини, її самоусвідомлення, ставлення до людей, світу і Бога. Повстаючи проти тих тенденцій, які позбавляли людину індивідуальності, перетворюють її лише на об’єкт різноманітних досліджень, С. К’єркеґор, поряд з акцентом на унікальності та неповторності буття кожного конкретного індивіда, підкреслював й первинність та визначальність людського вибору та рішень кожної окремої особистості.

У своїй філософії С. К’єркеґор звертається передовсім до тих аспектів життя, які визначають людину в якості ключового і творчого начала. Мислитель, описуючи людську екзистенцію, розрізняє людину в теперішньому стані, тобто таку, якою вона є зараз, і людину, якою б вона мала стати, або «сутнісну людину». Перехід від одного стану до

іншого – це і є рух у житті від неусвідомленого, невідрефлектованого стану до екзистенційного, рух від “порожнього” буття до екзистенції.

Екзистенція у С. К'єркегора – це внутрішній стрижень людини, що характеризується унікальністю, відкритістю, які реалізуються у самопізнанні, самотворенні на основі вищих моральних цінностей у співвіднесеності себе з божественним началом, у постійному діянні згідно з волею Абсолюту.

Істинність (автентичність) набуває найповнішого сенсу в духовній сфері. Саме свідомо та свobodна духовна діяльність будує особистість. “Відсутність внутрішнього сенсу у тих чи інших людей С. К'єркегор пов'язує і з неправильним теоретичним ставленням цих людей до проблем духовності і духовної діяльності. Люди звикли розмірковувати щодо визначень Духа абсолютно абстрактно”[5, 30]. Людська автентичність є радше тією межею, яка досягається працею у прагненні до вершин духовної досконалості, досягається за допомогою осягнення розумом тієї істини, під керівництвом якої воля прагне до блага і підкорює йому усю поведінку людини.

У тривалому дослідженні різноманітних життєвих позицій С. К'єркегор і приходять до думки, що екзистенція є певним відтворенням ступінчастої схеми, де естетична стадія існування є найнижчою сходинкою, етична – середньою і релігійна – найвищою. Це міцні масивні сходи, між якими знаходяться й більш тонші сфери – одна перед етичним самоздійсненням та інша – перед релігійною трансформацією особи, де вона може й загубитися, або ж віднайти себе у рефлексії та внутрішній духовній силі. Ці дві проміжні періоди екзистенційного руху й іменуються іронією та гумором. Екзистенційні сфери буття можуть налаштовувати на сприйняття їх як неперервної лінії розвитку – від одного рівня до іншого. Проте цей поділ радше вказує на якісні відмінності. Більш того, стадії не є абстрактними, розділеними, дискретними логічними категоріями, і тому якісно нижча сфера не скасовується, а трансформується.

Релігійна стадія життя за С. К'єркегором – це стадія свідомого проживання, яке часто є втіленням страждань. Тому така людина іменується лицарем віри, сином Божим. Це людина-особистість. Розуміння свободи для неї – позитивне (повторення, яке приносить щастя і є актом самосвідомості, волі, ноуменального становлення особистості, акт самосвідомої екзистенції). Віра на цій стадії стає абсолютною цінністю людини, а вибір приймається як стрибок в невідоме через повну довіру Богові в ідеальну реальність. Така людина іде шляхом вертикального сходження, живе відчуттям вічності. Ієрархічно на цій стадії у особистісній світоінтерпретації спочатку йде ставлення до Бога, тоді до людей, тоді до себе самого за схемою: (духовне, душевне, тілесне). Згідно з концепцією данського мислителя від людини до Бога не існує прямої дороги. Є тільки анігіляція людини та диво милосердя. Це диво завжди передбачене божественними дарами в творінні. Бог як основа людської особистості є принципово непізнаним. Саме у віднайденні себе ми віднаходимо свою особистість як до кінця не пізнану і невичерпну містерію. Саме тому і Йоганнес де Сіленціо, і Брат Тацітурнус говорять про те, що ми боїмось – те, що ми є всередині, і що є таємне в нас, і що заважає розкриттю.

С. К'єркегор стверджує надсмысловий вимір існування людини – вимір духовно-екзистенційний. Екзистенційна реальність одичної людини є не стільки необхідністю, скільки можливістю. Екзистенція – це свобода, можливість вибору. Тому духовний розвиток загалом скерований на спонукання виходу зі стану байдужості, стану “полегшеного буття”, рутинності, посередності. Увесь цей процес свідомого творення себе кожною людиною відбувається через діалектику її ціннісних засад та орієнтацій. Бути людиною означає екзистувати, а екзистувати означає бути в діалектичній напруженості. У постійному устремлінні. За словами Тацітурнуса, естетичний герой величний тим, що завойовує, перемагає. Релігійний герой величний своїми стражданнями. Пояснити шлях

лицаря віри коментатор прагне, використовуючи дві аристотелівські категорії – страху і жалю. Вони очищують почуття і призводять до катарсису душі. І недаремним є те, що обидва автори – і Брат Тацітурнус, і Йоганнес де Сіленціо – говорять саме про те, що ми найбільше боїмось, те, що таємно ховається в нас, і що перешкоджає нам на шляху становлення віри.

Тема віри як парадоксу та екзистенційного стрибка віри є центральною в одному з найвідоміших творів данського мислителя – праці “Страх і трепет” [3]. Найбільшим нещастям та злом тогочасної доби (як, до речі, можна висловитись і про сучасну) мислитель декларував втрату віри, без якої, за його переконанням неможлива сама людина, взагалі немає нічого власне людського і не існують жодні людські цінності. Без віри можна тільки загинути. У цій праці С. К’єркегор і прагне показати принципову відмінність біблійного релігійного подвижника від усіх інших форм героїзму: романтичного, демонічного чи трагічного. Лицар віри (так іменує автор Авраама) слугує зразком нескінченного самозречення, яке тут є передумовою істинної віри. “З етичної та релігійної точки зору, героєм стаєш не тому, що ти такий відчайдух, котрий звик ставитися до життя вкрай легко, але тому, що ти здатний ставитися до життя вкрай важко, - і мабуть, зауважте собі, що ця важкість проявляється... у формі постійної наполегливості в глибині внутрішнього” [2, 288].

Ще одна поляриність цієї праці диспозиційнується у якості дилеми “здоровий глузд-божевілля”. З одного боку, маємо світ суспільства та його законів – узвичаєний світ «етичної людини» як втілення універсального та всезагального в екзистенції. Етична людина виправдовує себе термінами і поняттями загальноприйнятих норм, і це гарантує їй «онтологічну безпеку». Але той, хто зробив крок вище добра і зла, не має такої впевненості та безпечності. Він перебуває у становищі “лоза” – поза мовою, поза виправданням, поза розумінням. Він знаходиться у стані парадоксу. З давньогрецької парадокс означає буття поза розумом і відповідає двом латинським зворотам: *contra rationem* – “проти розуму” та *super rationem* – “над розумом”. Для К’єркегора другий варіант ближчий. Буття над, поза розумом не розриває радикально зв’язку з раціональністю, а тільки є важким для досягнення. Релігійна людина творить свій окремих парадоксально-самотній шлях. При цьому вона може видаватися невдахою і божевіллям, який не спокуситься здоровим глуздом. На цій стадії існування лише Господь формує цінності та ціннісне ставлення людської істоти до світу.

Парадокс віри в інтерпретації С. К’єркегора полягає у неспівпадінні внутрішнього із зовнішнім, одиничного із всезагальним, конкретного, буденного з Абсолютом. Тут одинична людина є вищою, ніж всезагальне, вона визначає своє ставлення до всезагального через своє відношення до Абсолюту. По-іншому цей парадокс можна виразити і так: існує абсолютний обов’язок перед Богом. К’єркегор говорить: “Віра якраз і є тим парадоксом, що одиничний індивід перебуває вище, ніж всезагальне, хоча при цьому слід зазначити, що рух повторюється, і, побувавши у всезагальному, одиничний індивід тепер перебуває окремо і стоїть вище від всезагального. І якщо це не віра, значить, Авраам загинув, значить, віри ніколи не було в цьому світі, саме тому, що вона завжди там була” [3, 54]. Шлях пізнання, який базується на вірі, можна проілюструвати на прикладі того ж Авраама. Загалом, він, будучи лицарем віри, залишається незрозумілим, незбагненим для інших. В його одиничності і міститься його велич. Можна ступити на релігійну сходинку, тільки базуючись на власній відповідальності та мужності. Базуючись на чужій – ніколи. Слід бути готовим до несприйняття тебе іншими, до власного підкорення тому, чого і сам не розумієш до кінця. Тут можемо прослідкувати аналог і до попередніх християнських догматик – у дусі послань апостола Павла, вчення Тертуліана тощо. Абсолютний обов’язок може призвести до того, що забороняється стандартами етики,

але ніяк не може привести лицаря віри до зречення від любові. Бо що ж можна назвати знанням, пізнанням у його найвищому прояві? Безумовно, любов. Згадати б хоча відомого російського мислителя О.Ф.Посева, котрий на запитання про те, що є знання, відповів таким же чином, як і С.К'єркеґор: "Знання – це любов."

Відстоюючи принцип трансцендентності та неосаяжності божественного начала, С. К'єркеґор вважає за необхідне повернутися до автентичного християнства, до першопочаткових його істин та віровчення. Проте, це не означає відкидання усього попереднього досвіду, а радше філіацію, зв'язок з попереднім досвідом поколінь та подальший розвиток як наступність попереднього в прямій залежності. Кінцева мета для духу у С. К'єркеґора – пізнання себе як одиничного перед Богом, оскільки самого Бога пізнати неможливо. Бог є пристрастю, яка витісняє усі інші другорядні пріоритети життя. Бог усуває все те, що не є Ним, що не є істиною, займаючи натомість місце в душі людини.

Він наполягав на радикальному парадоксалізмі та алогічності релігійного пізнання, висміюючи спроби раціоналізації віри в гегельянській філософії чи у практиці ліберального протестантського богослов'я. Лютеранство сприймалося ним як подальша раціоналізація релігії, або ж іншими словами – її деградація. С. К'єркеґор відстоював позицію про реальність християнства лише для обраних (бо обрані Богом – це ті, хто обрав Бога сам, хто відкриває Його в собі), котрі зможуть реалізувати свою екзистенційну свободу. Антигегелівська спрямованість базувалась на неприйнятті уявлення про "іманентність Бога", себто Його зближення з "абсолютною ідеєю".

Мислитель обстоює позицію, згідно з якою людина переорієнтовується з істин розуму на віру, предметом якої стає живий Бог. Віра в істини розуму передбачає неможливість виходу за межі їх систематичного зв'язку, а Бог – це віра у безмежну можливість. Можливість же – це завжди вибір, це кожен раз альтернативи, які рухають людину чи то в бік розвитку, на вищі ступені пізнання свого Я, чи навпаки – в бік деградації. І якщо людина до існуючої реальності перебуває в когнітивному відношенні, то справжнє пізнання полягає в переведенні реального в можливе. Сам акт віри передбачає копітку роботу людини над собою через самопізнання та постійну рефлексію над власним Я.

Віра – це результат становлення індивіда, його зречення у сфері розуму. С. К'єркеґор трактує феномен віри як релігійної пристрасті, що, своєю чергою, було позначено впливом романтичної традиції. Віра і розум – неспівмірні величини. Розум – тільки засіб становлення духу і віри, постійний сумнів та рух. Віра ж величина постійна, у ній неможливий сумнів, оскільки сумнів є рух думки, а найскладніший рух – це рух до самого себе, до себе істинного. Найскладніший і найболючіший він тому, що в процесі пізнання себе людина неминуче повинна позбавитися ілюзій стосовно себе самої, мати мужність подивитися на себе іншу, відкинути весь тягар попереднього досвіду для вміщення нового за якістю знання, досвіду, світовідчуття.

У праці "Страх і трепет" К'єркеґор аналізує негативні стани духовного життя (страх, відчай, тривога, неспокій), розглядаючи їх в якості вирішальних чинників у зверненні людини до Бога, до християнства. Їхня важливість визначається силою здатності ціннісного вияву людської свободи. Проявитися ціннісно-морально, себто відповідно до божественного задуму, можна тільки негативно щодо психічного, оскільки психічні вияви людського завжди належать сущому, а не божественному. Тому Бог вимагає від людини максимуму свободи від причинно-наслідкових зв'язків, від природної та соціальної залежності. Це означає усвідомлення відповідальності за кожен вибір. Тому помилкові вчинки людини завжди можна трактувати в позитивному сенсі як такі, що дозволяють пізнати власну недосконалість, внутрішні межі.

Висновки. Для самого С. К'єркеґора найбільш важливою ознакою абсолютного ставлення до Бога є рішення, якісний стрибок, через який людина переорієнтовує власне

життя на новий рівень, рівень вищого блага. Таке життя релігійного самоздійснення є більш складним і парадоксальним, аніж можливість його описати. Ця складність полягає у внутрішній здатності людини поєднувати кінцеве з безкінечним. В акті віри беруть участь два абсолюти – Бог і людина, комунікуючи між собою не на засадах підлеглості, але партнерства. Віра є любов'ю Бога до свого творіння, яка не узгоджується з засадами розуму. Людина ж стає лицарем віри тоді, коли вона максимально відкривається перед Творцем; і саме через таку людину тільки й реалізується віра. Це відкритий прямий зв'язок з Богом, це акт свободної волі людини, і зовсім не розуму. Слідом за Августином, К'єркегор повторює: вірити означає хотіти, воліти. Вірити – це прагнути виділитись з натовпу, це готовність людини до зустрічі з Богом. На таку готовність приходять Творець. Адже, коли учень готовий, завжди приходять вчитель. Проблемою людства є саме страх вийти за межі, межі стереотипів, обраних соціальних масок та ролей, бо люди як правило, наперед переконані у несприйнятті та відторгненні суспільством їхніх неординарних дій, нестандартного мислення. Відбувається своєрідне блокування здійснення самоідентичної позиції, свого Я. Концепція автентичного глибинного і єдино-неповторного Я “підганяється” під типові зразки існування в суспільстві маси, що, як наслідок, продукує сірість, посередність, неоригінальність, неавтентичність. Це, своєю чергою, породжує негативні деконструктивні психологічні стани: апатії, агресії (через неможливість трансформувати амбіції та цілі Я-концепції в реальність), відчаю, страху, безвиході і т. д. Релігійна екзистенція є самовідданим життям, яке вимагає жертви і зречення естетичного в собі та свого почуття влади над зовнішнім світом. “В екзистенційній діалектиці сфер існування ірраціональний акт віри описується як єднання з Богом... і становлення віруючого «вічним» (індивід вперше винесений «назовні, за межі екзистенції»)» [1, 114]. Людина є істотою одночасно земною і небесною, тимчасовою і вічною. Це наймасштабніший код божественної творчості, розкриття якого є розкриття самого себе. Важливо тільки, які цілі вибере індивід: біологічна частина завжди тягне донизу, духовна – до неба. За людиною – тільки вибір. Вибір кінцевого є вибором відчаю, а відчай – спроба втечі від себе, від Бога. Водночас відчай є імпульсом, що веде до реанімації віри.

Література

1. Исаев С. А. Теология смерти: Очерки протестантского модернизма. – М.: Политиздат, 1991. – 236с.
2. Кьєркегор С. Заключение ненатуральное послесловие к «Философским крохам» / Пер. с датского яз. Н. Исаевой и С. Исаева. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. – 680с.
3. Кьєркегор С. Страх и трепет: Пер. С дат. – М.: Республика, 1993. – 383с. – (Б-ка этич. мысли).
4. Людина в есенційних та екзистенційних вимірах / [В. Г. Табачковський, А. М. Дондюк, Г. І. Шалашенко та ін.]. – К.: Наукова думка, 2004. – 247с.
5. Райда К. Ю. Поняття свободи в філософії С. Кіркегора // Мультиверсум. Філософський альманах. – Вип.32. – 2003. – С.24-32.

© Оксана Васильевна Онищук

ПАРАДОКСАЛНОСТЪ ГРЕХА В КОНЦЕПЦИИ С.КЪРКЕГОРА

В.Ю. Даренский

кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры социологии Луганского государственного университета внутренних дел (Украина)

darenskiy@yahoo.com

Анотация

Виталий Юриевич Даренский. Парадоксалността на греха в концепцията на С. Киркегор. В тази статия концепцията за грех на С. киркегор е представена като предмет на философската рефлексия. Феноменът на греха в качеството му на философска и антропологическа категория се анализира тук и в качеството му на източник на екзистенциален опит за съвременния човек. Изследва се специфика на шесте типа парадокси на греха в интерпретацията им от датския мислител. Първият, онтологическият парадокс се състои в това, че грехът в метафизическия смисъл на тази дума се явява отсъствие на човешкото; той едновременно поставя човека «пред лицето на Бога». Вторият, гносеологическият парадокс се състои в това, че грехът се свежда до човешката воля и превъзхожда човешкото съзнание, но същевременно се явява и отсъствие на знания за човешката природа. Третият, екзистенциалният парадокс се състои в това, че грехът прави човека самия себе си и едновременно – не като самия себе си. Четвъртият, антропологическият парадокс се състои в това, че отчаянието от греха е и позитивно, и негативно едновременно. Петият, психологическият парадокс се състои в това, че грехът прави човека нещастен и едновременно показва пътя към преодоляване на нещастията. Шестият, етическият парадокс се състои в това, че грехът се свежда до отсъствие на осъзнаване на спасението на човечеството во Христе, но заедно с това понятието «грех» е неприменимо към хора, което не знаят за това спасение. Специално внимание в статията е отделено на «вътрешния механизъм» на осъзнаване на първородния грех като феномен на «анамнезиса».

Ключови думи: Киркегор, парадокс, грех, смисъл, екзистенция, опит

Анотация

Виталий Юрьевич Даренский. Парадоксалность греха в концепции С.Кьеркегора. В данной статье концепция греха С.Кьеркегора представлена как предмет философской рефлексии. Феномен греха в качестве философской и антропологической категории анализируется здесь и в качестве источника экзистенциального опыта для современного человека. Исследуется специфика шести типов парадоксов греха в интерпретации их датским мыслителем. Первый, онтологический парадокс, состоит в том, что грех в метафизическом смысле этого слова является и отсутствием человеческого; он одновременно ставит человека «перед лицом Бога». Второй, гносеологический парадокс, состоит в том, что грех заключается в человеческой воле и превосходит человеческое сознание, но одновременно он является отсутствием знания о человеческой природе. Третий, экзистенциальный парадокс, состоит в том, что грех делает человека самим собой и одновременно не самим собой. Четвертый, антропологический парадокс, состоит в том, что отчаяние от греха является и позитивным и негативным одновременно. Пятый, психологический парадокс, состоит в том, что грех делает человека несчастным и одновременно показывает путь к преодолению несчастья. Шестой, этический парадокс, состоит в том, что грех состоит в отсутствии осознания спасения человечества во Христе, но вместе с тем понятие «грех» неприменимо к

людям, которые не знают об этом спасении. Специальное внимание в статье уделено «внутреннему механизму» осознания первородного греха как феномену «анамнезиса».

Ключевые слова: Кьеркегор, парадокс, грех, смысл, экзистенция, опыт

Abstract

Vitaliy Darenskiy. Paradoxality of sin in Kierkegaard's conception. The article is devoted to the investigation of Kierkegaard's conception of sin as a subject of philosophical reflection. The phenomenon of sin as philosophical and anthropological category is analyzed here as a source of existential experience for contemporary man. The specific features of six types of paradoxes of sin according to Kierkegaard's conception was analyzed here. The first type is an ontological paradox: sin in its metaphysical meaning is the absence of human being, but indeed sin is a human dimension "in face of God". The second type is a gnoseological paradox: sin is present in human will and overcome our consciousness, but indeed sin is the absence of awareness of human nature. The third type is an existential paradox: sin makes the human themselves and indeed not themselves. The forth type is an anthropologic paradox: our despair of sin is positive and negative in the same time. The fifth type is a psychological paradox: sin makes us unhappy, but indeed this type of misfortune opens the way to salvation. The sixth type is an ethical paradox: sin is the absence of awareness of human salvation by Christ, but indeed the term of "sin" actually is irrelevant to persons, which are not aware of this event. Special attention in article devotes to "inner mechanism" of human awareness about primordial sin as a phenomenon of "anamnesis" (Ἀνάμνησις).

Keywords: Kierkegaard, paradox, sin, sense, existential, experience

Анотація

Віталій Юрійович Даренський. Парадоксальність гріха в концепції С. К'єркегора. У даній статті концепція гріха С. К'єркегора представлена як предмет філософської рефлексії. Феномен гріха як філософської і антропологічної категорії аналізується тут і як джерело екзистенціального досвіду для сучасної людини. Досліджується специфіка шести типів парадоксів гріха у їх інтерпретації данським мислителем. Перший, онтологічний парадокс, полягає в тому, що гріх у метафізичному сенсі цього слова є і відсутністю людського; він водночас ставить людину «перед обличчям Бога». Другий, гносеологічний парадокс, полягає в тому, що гріх пов'язаний з людською волею і перевершує людську свідомість, але водночас він є відсутністю знання про людську природу. Третій, екзистенційний парадокс, полягає в тому, що гріх робить людину собою і навпаки. Четвертий, антропологічний парадокс, полягає в тому, що відчай від гріха є і позитивним, і негативним водночас. П'ятий, психологічний парадокс, полягає в тому, що гріх робить людину нещасною і водночас указує шлях до подолання нещастя. Шостий, етичний парадокс, полягає у тому, що гріх полягає у відсутності усвідомлення порятунку людства у Христі, але разом з тим поняття «гріх» незастосовне до людей, які не знають про це спасіння. Спеціальна увага в статті приділена «внутрішньому механізму» усвідомлення первородного гріха як феномену «анамнезису».

Ключові слова: К'єркегор, парадокс, гріх, сенс, екзистенція, досвід

Противоположное понятие греху есть не добродетель, а вера: все, что приходит не от веры, есть грех (Рим. XIV, 23). И это принадлежит к решительнейшим определениям христианства. (С. Кьеркегор)

Актуальность исследования. Понятие «греха», будучи одной из фундаментальных категорий религиозного сознания, и особенно христианского, вместе с тем не стало столь

же фундаментальной категорией в европейской философской традиции. Видимо, причиной этого и было то, что здесь «грех» обычно трактовался как простой эквивалент совокупности понятий, обозначающих моральное зло. Однако антропологический аспект этого понятия, данный в библейском Откровении, и связанный с пониманием человека как существа, по своему выбору утратившего свою изначальную природу, данную ему в райском способе бытия, в философском ключе почти никогда всерьез не рассматривался, за исключением разве что некоторых авторов периода схоластики. Во всяком случае, для философии Нового времени именно С. Кьеркегор стал, по сути, первооткрывателем «греха» именно как специфически философской проблемы и специфически философской категории.

Задачей данной статьи является анализ именно тех смысловых компонентов кьеркегоровой концепции греха, которые делают это понятие общезначимой философско-антропологической категорией.

Изложение основного материала. Насколько философское сознание Нового времени стало чуждым восприятию библейского смысла понятия «грех», например, ярко описал Л. Шестов в письме М. Буберу: «Мне кажется, если не ошибаюсь, что вы... могли бы сказать: "Я не могу связать определенной мысли с библейским змеем". Действительно, нам, наследникам эллинской культуры, почти невозможно рассуждать иначе... Грехопадение означает, что все мы во власти "змея". Киргегард чувствует лучше, чем кто-либо другой, эту ужасную зависимость: откуда его непобедимая "серьезность"... Чем старше я становлюсь, тем больше я чувствую, что в библейском сказании нам открывается чрезвычайно важная и глубокая истина. Но власть змея над нами столь велика, что мы не в состоянии воспринять эту истину» [Цит. по: 6, 243]. Как видим, Л. Шестов здесь особо акцентирует внимание на вышеуказанной нами заслуге С. Кьеркегора в философской интерпретации смысла феномена и понятия «грех».

Интерпретация библейского смысла греха у С. Кьеркегора ценна своей парадоксальностью, благодаря которой вскрывается философско-антропологическая глубина этой категории. В книге «Болезнь к смерти», в которой дано его наиболее концептуализированное размышление о грехе, он пишет о *позитивности* понимания греха следующим образом: «будем держаться просто христианского принципа, что грех есть нечто положительное, держаться этого не как умственного принципа, но как парадокса, в который надобно верить... возможна лишь одна точка зрения, чтобы осветить положительную природу греха... грех подразумевает Я, поднятое к бесконечной мощи идеей Бога... Именно это выражено в тезисе, что грех – это нечто положительное; его позитивность состоит как раз в том, чтобы быть *перед Богом*... Это определение греха содержит также... парадокс, который вновь обнаруживается как законное следствие из доктрины искупления. Сначала христианство столь твердо установило положительную природу греха... но потом это же самое христианство берется за то, чтобы снять это положительное способом, не менее непонятным для разума» [2, 322-323]. Этот парадокс греха можно определить как парадокс *онтологический*, поскольку в нем фиксируется логическая амбивалентность греховного состояния человека: оно одновременно и указывает на его высшее призвание – предстояние перед своим Творцом, т. е. его абсолютное измерение; но при этом сам грех указывает на самоотрицание этой абсолютности, на причастность человека смерти и Ничто. Эта парадоксальность «удваивается» еще и позитивным «снятием» греха в искуплении его Спасителем – ибо здесь человек и бесконечно ценен, и бесконечно не способен к избавлению от греха одновременно.

С. Кьеркегор настаивает на непонятности христианского учения о грехе. Действительно, существует и парадокс *гносеологический*: с одной стороны, «для христианина

грех... пребывает в воле, а не в сознании: и подобное извращение воли превосходит сознание индивида»; а с другой – «это вполне христианская истина, когда утверждают, что грех – это неведение, но именно неведение собственной природы. Потому определение греха... должно быть дополнено так: после того как откровение Божье разъяснило нам его природу, ясно, что грех – это отчаяние перед Богом, когда не желают быть собою или же когда желают быть собою» [4, 320]. Изначально существует гносеологическое измерение первородного греха, в котором изначально пребывает человек. Как пишет современный исследователь, «на это постоянно ссылается Кьеркегор, что отстраненность человека от истины – не случайность и не временный недостаток. Наоборот, человек сам в силу своей природы несет ответственность за такое положение вещей. Это один из его «грехов»: он не только «вне Истины», но и настроен по отношению к ней «воинственно». Отсюда следуют два вывода. Во-первых, поскольку человек не обладает истиной, он может получить ее только извне. Во-вторых, человек должен внутренне измениться, чтобы быть в состоянии признать ее, иначе его собственные грехи и добровольная слепота помешают ему увидеть истину» [1, 110]. Именно на этом пути и решается парадокс: грех и в воле, и не в воле; в сознании, и «вне» его.

Это, в свою очередь, определяет суть следующего, *экзистенциального* парадокса греха, который С. Кьеркегор определяет так: «Христианство подчиняет все греху... "Когда, будучи наставленным откровением Божиим о том, что такое грех, пребывая перед Богом в отчаянии, человек не желает быть собою или же желает быть собою", он является грешником... и понятно, что не часто можно видеть человека, столь продвинутого, столь прозрачно-ясного для самого себя, что он мог бы применить к себе эту формулировку. Однако что же отсюда следует? Этот момент заслуживает внимания, ибо здесь мы оказываемся рядом с диалектическим поворотом. Из того, что человек отчаивается лишь умеренно, еще не следует на самом деле, что он вовсе таковым не является. Напротив, мы показали, что огромное большинство людей пребывает в отчаянии, однако степень его низка. Однако никакая заслуга тут не связана с высшей степенью... высшая степень отчаяния более удаляет от спасения, чем степень низшая. И то же самое происходит с грехом» [2, 324].

Особый *антропологический* смысл греха здесь сформулирован в словах: «Когда, будучи наставленным откровением Божиим о том, что такое грех, пребывая перед Богом в отчаянии, человек не желает быть собою или же желает быть собою». Пребывая перед лицом Абсолюта, человек приходит в отчаяние от своего несоответствия такому призванию, он «не желает быть собою», стремясь к этому соответствию; и «желает быть собою» – либо устремляясь к своей подлинной высшей природе от того состояния греховной природы, в котором он находится; либо же прямо наоборот, полагая свое греховное состояние своей подлинной «природой», отворачивается от Бога и еще больше укореняясь во грехе. Здесь опять обнаруживается своеобразный «сдвоенный парадокс», определяющий значение экзистенциала «отчаяния». Этот парадокс, в свою очередь, определяет у С. Кьеркегора внутреннюю динамику (диалектику) духовных состояний и устремлений человека: «Можно заметить, что отчаяние во грехе, которое никогда не перестает быть диалектическим, понимается здесь как движение по направлению к вере... отчаяние является также начальным элементом веры. Напротив, когда отчаяние во грехе поворачивается спиной к вере, к Богу, – это еще один новый грех. В духовной жизни все – диалектика. Таким образом, возмущение в качестве возможного способа отмены греха – это, конечно же, элемент веры; однако если оно поворачивается спиной к вере, оно – грех» [2, 337].

Эта диалектика, однако, весьма трагична и тяжело переживаема, создавая *психологический* парадокс греха. В эссе С. Кьеркегора «Несчастнейший» он описан так: «Но что

я говорю: несчастнейший, мне следовало бы сказать – счастливейший; ведь это же такой дар счастья, какого никто не может дать себе. Видишь, язык немеет и мысли путаются: кто счастливейший, кроме несчастнейшего, и кто – несчастнейший, как не счастливейший, и что такое жизнь, как не безумье, и вера, как не сумасшествие, и надежда – как не отсрочка удара на плахе, и любовь – как не укус для раны?» [3, 28]. Этот аспект греха, упраздняющий стереотипы «розового христианства» (К. Леонтьев), составляет особый психологический «фон» текстов С. Кьеркегора, во многом определяя силу их воздействия на читателей. Это была сознательная стратегия. Как пишет П. Гардинер, «если угрожающий... тон некоторых его “напоминаний”, звучащие в них утверждения о всеобщей греховности и необходимости страдания обескураживали некоторых читателей, то это была именно та реакция, которую он предвидел. Вряд ли... он недооценивал способность христианской веры причинять боль» [1, 175].

Однако «люди» (то, что М. Хайдеггер потом назовет «das Man») изобрели некий «устойчивый иммунитет» к осознанию собственной греховности (что является одним из проявлений онтологичности первородного греха). Отсюда возникает и *этический* парадокс греха, который С. Кьеркегор определил так: «как можно обнаружить существенное осознание греха (а именно этого хочет христианство) в жизни, столь погрязшей в посредственности, в болтливом обезьянничанье... Вопрос между тем не совсем лишен смысла, ибо диалектика греха просто настигает его другим способом. Как же возможно, чтобы жизнь человека была, в конце концов, столь не-духовной, что кажется даже бесполезной, что и христианство становится к ней неприменимым, подобно, скажем, домкрату, с которым не могут обращаться (а христианство подымает так же, как и домкрат), когда вместо твердой земли нет ничего, кроме болот и трясин?... большая часть людей настолько лишена духовности, что в строгом христианском смысле нельзя вообще считать их жизнь грехом» [2, 324; 327].

Такая парадоксалистская диалектика С. Кьеркегора в данном случае не отрицает, что все люди, согласно библейскому Откровению, живут под властью первородного греха. Речь идет о том, что искупление этого греха Спасителем для многих остается как бы не существующим, поскольку они живут лишь «естественной» жизнью, то есть не участвуют в этом Искуплении своим осознанием своей первородной греховности и сознательной борьбой со своей греховностью фактической. Тем самым, этический парадокс греха здесь явным образом вытекает из парадокса гносеологического, парадокса, о котором было сказано ранее.

«Метод» парадоксалистской диалектики С. Кьеркегора определяется принципом его соответствия своему особому предмету. С. Кьеркегор писал: «этот наилучший изобретатель парадоксов, каким является христианство, остается настолько парадоксальным, насколько это возможно; работая, так сказать, против самого себя, оно столь прочно полагает положительную природу греха, что затем кажется совершенно невозможным ее устранить, после чего то же христианство благодаря доктрине искупления вновь устраняет эту природу столь решительно, что она как бы поглощается морем» [2, 324]. Для того, чтобы если не «понять» в тривиальном смысле этого слова, но хотя бы адекватно помыслить то, о чем здесь сказано, и требуется именно такой метод. При этом, как справедливо утверждает Л. Шестов, «мышление в “Абсурде” не только сохраняется, но получает неслыханное до того напряжение, оно получает как бы новое измерение, Гегелю и спекулятивной философии совсем незнакомое: и в этом отличительная черта экзистенциальной философии» [6, 71].

Известно, что «Кьеркегор, отрекаясь от гегелевского устранения противоречий, вводит свои центральные понятия: скачок, парадокс и экзистенция» [4, 75]. И в этом отношении методология его философствования, действительно, представляла собой

прямую и сознательную противоположность «методу» Гегеля. Это весьма ярко отразилось и в различии их подходов к пониманию сущности греха и пути его преодоления. Как пишет П. Гардинер, «христианское учение о грехопадении и последующем искуплении людских грехов Христом можно было истолковать таким образом, что они становились созвучны учению Гегеля о том, как дух преодолевает внутренние противоречия, в конечном итоге возвращаясь к себе и достигая полного совершенства» [1, 51]. Очевидно, что Гегель не выходит за рамки обыденного «моралистического» понимания сущности греха и борьбы с ним. Напротив, как ярко пишет Л. Шестов, «у Киркегарда нет общего языка с обыденностью, – надо полагать, что, в свой черед, у обыденности нет общего языка с Киркегардом... Это объясняет нам его слова о том, что противоположное понятие греху есть не добродетель, а вера. Добродетель – мы уже слышали от него, держится собственными силами человека... Но освобождается ли человек таким способом от греха? Все, что не от веры, вспоминает он загадочные слова апостола, – есть грех... Тут для Киркегарда и обнажился смысл библейского повествования о грехопадении. Сократовская добродетель не спасает человека от греха» [6, 76-77]. То есть, все то, что достигается всего лишь «своими силами», то есть без Бого-человеческого отношения, именно поэтому и есть грех – именно как плод гордыни и тщеславия, какими бы внешними «добрыми делами» он не сопровождался. Можно сказать, что грех *показывает* человеку его пребывание в неизбывном *отношении* к Богу путем своеобразной *via negativa*. В качестве частных случаев *via negativa* можно рассматривать и отдельные грехи: например, даже неверие является «негативным» знанием того, *чем* должна быть вера, которой нет.

Современный исследователь Дж. Батлер обобщает концепцию греха у С. Кьеркегора достаточно тривиальным образом: «это демоническое Я должно также проникнуться презрением к себе ради обретения помощи от Бога. Это Я в своем демоническом отчаянии должно выбирать между самофабрикацией и самоненавистью» [7, 390]. Позитивной стороной этого акта, преображающего человека, становится, соответственно, открытость Другому, как об этом пишет Й. Зизиулас: «поработенный природой “ветхий человек” и его самость умирают в акте крещения и тогда страх перед Другим в евхаристическом и аскетическом этосе меняется на приятие Другого как Другого» [8, 87-88]. Вместе с тем, очевидно, что парадоксальные структуры экзистенциального переживания греха и та типология парадоксов, которая здесь обнаруживается, обладают универсальной эвристичностью для понимания человеческой экзистенции.

Кроме того, нам представляется весьма важным дальнейшее осмысление того способа, которым познается грех в человеческой природе, в частности, что представляет собой сама возможность обретения знания о первородном грехе – не в качестве истории в Св. Писании, но в качестве факта личного опыта. Ведь это какой-то совершенно специфический процесс – некое воспоминание не в обычном смысле – неких эмпирических событий, – но как некое обретение Памяти в абсолютном смысле слова, первопамяти о своей подлинной сущности. Первичное, «естественное» состояние сознания можно обозначить парадоксальным по своему смыслу термином «за-бытие» (ведь то, что где-то «за» бытием, само уже бытием не является, но вместе с тем оно неким сокрытым образом все равно есть и как-то неизбежно являет себя). Как пишет Л.В. Стародубцева, «процесс обретения потерянного и потери обретенного знания – “ноэзис”, смысл которого в попеременном облачении-совлечении покрывала... поднятии-опускании занавеса сознания» [5, 55]. Особенно ярко этот закон действует в сфере религиозного опыта, связанного с особой категорией *тайны*: «тайна в буквальном смысле “за-бывается”... Истина находится в за-бывании, – в бывании “за” некою преградой рассудка... “за” пленой сознаваемого. За-бытая истина укутана в темное покрывало.

Она прячется за накидки и занавесы. Совлечь покров, заглянуть за завесу означает припомнить забытое знание» [там же]. Этому процессу хорошо соответствует известный термин платоновской философии *анамнесис* (от др.-греч. Ἀνάμνησις – «припоминание»), обозначающий особое состояние человеческой души, припоминающей в здешнем мире виденное ею в мире вечности. Объекты припоминания – сверхчувственные идеи – образцы того, что в чувственном мире выступает только в виде подобию. Концепция познания и обучения как припоминания развита Платоном в «Меноне» (81b-86b) и «Федоне» (72e-76e), привлекается в «Федре» (250a). В философии Нового времени следует отметить явную преемственность с анамнесисом Платона понятия «Erinnerung» Гегеля (т.е. «воспоминания» и «погружения внутрь» как ухода от внешней объективации духа к его внутренней динамике).

Выводы. Последнее обстоятельство весьма показательно. Оно свидетельствует о том, что «путь Гегеля» и «путь Кьеркегора» можно рассматривать как две взаимно дополняющие друг друга альтернативы. Выбор между ними – «дело вкуса», а точнее – следствие различия экзистенциальных складов личности. И в осмыслении сущности греха для кого-то более приемлемы обычные моральные толкования, а кому-то жаждется погрузиться в опыт живых экзистенциальных парадоксов, в особую захваченность Страхом, Отчаянием и Искушением.

Литература

1. *Гардинер П.* Кьеркегор. – М.: Астрель; АСТ, 2008. – 192 с.
2. *Кьеркегор С.* Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет. – М.: Республика, 1993. – С. 251-350.
3. *Кьеркегор С.* Несчастнейший. – М.: Изд. ББИ св. ап. Андрея, 2005. – 376 с.
4. *Мортенсен Ф.Х.* До Кьеркегора было «слово» // Мир Кьеркегора: Русские и датские интерпретации творчества Серена Кьеркегора. – М.: Ad Marginem, 1994. – С. 75-82.
5. *Стародубцева Л.В.* Завеса и покров: опыт эпистемологической интерпретации // Софія. Культурологічний журнал. – 2005. – № 2-3. – С. 47-56.
6. *Шестов Л.* Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). – М.: Прогресс – Гнозис, 1992. – 304 с.
7. *Butler J.* Kierkegaard's speculative despair // Routledge History of Philosophy. Vol. VI. The Age of German Idealism / Ed. by R.Kearney. – L. and N.Y.: Routledge, 1993. – P. 363-395.
8. *Zizioulas John D.* Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church / Forew. by R. Williams. P. McPartlan, ed. T&T Clark (Edinburgh), 2006. – 316 p.

© **Виталий Юрьевич Даренский**

ГЕНЕАЛОГИЯ ДИАЛОГУ ГАЙДЕГГЕРА З К'ЕРКЕГОРОМ: МІЖ ДОКСОГРАФІЄЮ ТА ІСТОРИОГРАФІЄЮ

А. О. Карпенко

старший викладач, кафедра філософії, соціально-політичних і правових наук Державного вищого навчального закладу «Донбаський державний педагогічний університет», Україна
koperpark@mail.ru

Анотация

Андрей Алексеевич Карпенко. Генеалогия на диалога на М. Хайдегер със С. Киркегор: Между доксографията и историографията. Статията е посветена на критическа оценка на методологическите подходи към историческото изследване на взаимозависимостта между философските концепции на М-Хайдегер и С.Киркегор. Отношението на М.Хайдегер към екзистенциалната философия е въпрос, който е контаминиран от амбивалентни тълкувания на самия философ, които в определен смисъл затрудняват разбирането на действителната взаимозависимост между хайдегеровия дискурс и наследството на мислителите-екзистенциалисти. Анализът на критическата литература, в която се изследва проблема за характера на интерференциите между философските дискурси на Хайдегер и Киркегор показва критическите линии на доксографията и историографията. Доксографическият подход оставя настрана анализа на конкретните текстове и се концентрира на анахроничните аналогии на повърхностно очевидното контекстуално влияние на Киркегор върху философията на Хайдегер. Подобна стратегия се оправдава при умозрителното описание на категориите, отнети от определена парадигма, но не е способна да предостави обосноваване на същността на фактическите генеалогични връзки между дискурсите на тези мислители. Дескриптивните изследвания не са в състояние да преодолеят херменевтичната двусмисленост на хайдегеровите забележки, сочещи не толкова на творчеството на самия Киркегор, колкото на някакво разклонение на екзистенциалистката философия. Показано е, че именно историографският подход обезпечава обективно изследване на генетичната взаимозависимост на категориите на фундаменталната онтология на М.Хайдегер с омонимичните понятия на Киркегор.

Ключови думи: категория, Augenblick, Existenz, парадигма, историография, доксография

Анотация

Андрей Алексеевич Карпенко. Генеалогия диалога М.Хайдеггера с С. Кьеркегором: Между доксографией и историографией. Статя Андрея Карпенко «Генеалогия диалога М.Хайдеггера с С.Кьеркегором: Между доксографией и историографией» посвящена критической оценке методологических подходов к историческому исследованию взаимозависимости между философскими концепциями М.Хайдеггера и С. Кьеркегора. Отношение М.Хайдеггера к экзистенциальной философии является вопросом, который глубоко контаминирован амбивалентными истолкованиями самого философа, которые в определенном смысле затрудняют понимание действительной взаимозависимости между хайдеггеровским дискурсом и наследием мыслителей-экзистенциалистов. Анализ критической литературы, в которой исследуется проблема идентификации характера интерференций между философскими дискурсами Хайдеггера и Кьеркегора выявляет критические линии доксографии и историографии. Доксографический подход оставляет в стороне анализ конкретных текстов и концентрируется на анахронических аналогиях поверхностно очевидного контекстуального влияния Кьеркегора на филосо-

фию Хайдеггера. Подобная стратегия оправдывает себя при умозрительном описании категорий, изъятых из определенной парадигмы, но не способна предоставить обоснование сущности фактических генеалогических связей между дискурсами этих мыслителей. Deskриптивные исследования не в состоянии преодолеть герменевтическую двусмысленность хайдеггеровских замечаний, указывающих не столько на творчество самого Кьеркегора, сколько на некое ответвление экзистенциалистской философии. Показано, что именно историографический подход обеспечивает объективное исследование генетической взаимозависимости категорий фундаментальной онтологии М.Хайдеггера с омонимичными понятиями Кьеркегора.

Ключевые слова: категория, Augenblick, Existenz, парадигма, историография, доксография

Abstract

Andrei Karpenko. Genealogy of Heidegger's dialogue with Kierkegaard: Between doxography and historiography. Genealogy of Heidegger's dialogue with Kierkegaard: Between doxography and historiography by Andrei Karpenko aims at critical assessment of methodological approaches to historical analysis of Heidegger's references to Kierkegaard. Heidegger's relation to existentialist philosophy seems to be one of the issues which are deeply contaminated by the philosopher's ambivalent self-interpretations distorting the course of objective historico-philosophical study of real links between Heidegger's discourse and the legacy of existentialist thinkers. Analysis of reflexive literature on the problem of how to identify the character of interference between philosophical discourses of Heidegger and Kierkegaard allowed revealing the critical lines of doxography and historiography. Doxographical approach is averted from the dimension of concrete texts to logical anachronistic speculations over seemingly evident contextual influence of Kierkegaard on Heidegger. Such strategy is legitimate to sustain logical descriptions of the categories exempted from the certain paradigm but it is useless to reveal factual genealogical links between the discourses of the two philosophers. Descriptive studies seem to fall prey to Heidegger's hermeneutic ambiguity in referring not so much to Kierkegaard but rather Kierkegaardianism, a superficial filiation of existential philosophy. It is proved that historiographical approach enables to objectively examine genetic relations of Heidegger's categories to their homonymous doubles in Kierkegaard. Such Kierkegaardian categories as Existenz and Angst come to Heidegger through Jaspers and are taken in the context of Augustine and Luther. The only category directly taken by Heidegger from Kierkegaard is Augenblick.

Key words: category, Augenblick, Existenz, paradigm, historiography, doxography

Постановка й обґрунтування актуальності проблеми. Сучасна українська культура вказує всі ознаки «пришестя цинічного розуму» як конститутивної основи в процесах ідентифікації різноманітних агентів і предмету соціокультурних практик. Як наслідок, філософська думка відволікається від «вертикальних», «глибинних» проблематизацій класичного філософського мислення, задовольняючись пошуком «deskриптивних інструментів» для виконання «обрійних» проблематизацій. Захоплення екзистенціалізмом та феноменологією змінюють штудії з аналітичного deskриптивізму та ігрові імпровізації постструктуралістського стибу. Позірне розмаїття філософських «уподобань» ледве прикриває безодню кризи української філософії як науки. На межі цієї безодні, або «завжди-уже-з» неї філософія має віднайти у власній іманенції ресурс і форму оновлення самої себе. Таку форму ми вбачаємо в історико-філософській науці,

яка має конституювати себе в якості гаранта по-справжньому наукової мови сучасного українського філософського дискурсу.

З такого загального контексту ми відкриваємо проблематизацію історичного взаємовідношення між двома «континентами» філософсько-гуманітарної думки: творчістю Сьорена К'єркегора та дискурсом Мартіна Гайдеггера. Точка перетину вказаних дискурсів – розрізнення екзистенціалістських тем та омонімічних категоріальних дублів Existenz і Augenblick в загальному контурі еволюції розуміння буття людини.

Аналіз наукових досліджень. У загальному масиві гайдеггерознавства вирізняються дві лінії експлікації к'єркегорівського сюжету: текстологічно-історіографічна та доксографічно-критична. Перша лінія сформована констатаціями прямих запозичень Гайдеггером категорій данського філософа. Друга – різною мірою тенденційними оцінками змістових і термінологічних контамінацій К'єркегорових думок у філософуванні Гайдеггера. Лінія експлікації історіографічного матеріалу сформована працями Т. Кісієла, І. Міхайлова, О. П'юггелера. Лінія доксографічного співставлення категорій двох філософів відстежується в розвідках В. Бібіхіна, Дж. Капуто, Г. Дрейфуса, Р. Сафранскі.

Виокремлення аспектів проблеми, які ще недостатньо вивчені. Залишається невіршеним завдання критичної ідентифікації та евристичного синтезу рефлексивного матеріалу, виробленого в межах історіографічного та доксографічного підходів.

Формулювання мети та завдань статті. Мета дослідження полягає у критичній оцінці методологічних підходів щодо історичного дослідження інтерференцій між дискурсами Гайдеггера і К'єркегора.

Виклад основного матеріалу. Сам Гайдеггер наприкінці 1927р. наступним чином визначає генеалогічну лінію власної філософії: «Моя праця спрямована на радикалізацію античної онтології і водночас на універсальну розбудову цієї онтології у відношенні до площини історії. Фундамент цієї проблематики складає розуміння суб'єкта в якості Dasein людини, така радикалізація [цього розуміння – А.К.] має виявити істинні мотиви німецького ідеалізму. Августин, Лютер, К'єркегор є актуальними для філософії у справі радикалізації розуміння Dasein. Дільтей – радикалізації тлумачення «історичного світу», Аристотель і схоластика – для чіткого формулювання певних онтологічних проблем» [Цит. за: 9, 452]. Експлікація окремої лінії з інтертексту кон'юктури «К'єркегор – Гайдеггер» можлива тільки на тлі загального тематичного плану, такого собі «інтер-підтексту». Цей загальний план сформований кореляцією філософемі Гайдеггера з релігійно центрованою думкою К'єркегора.

Рецептивна диспозиція нашого дослідження визначена тезою Славоя Жижека: «Дійсний атеїзм можливий лише кризь досвід християнства». Узагальнення словенського філософа прямо корелює з логікою творчої еволюції Мартіна Гайдеггера від ієзуїтського вихованця до «революційного» ректора і згодом до пророка й «апостола» буття. В неосяжких просторах гайдеггерознавства та бездонних глибинах думки самого Гайдеггера ми спробуємо виявити топологію дотичності його філософування до творчої спадщини Сьорена К'єркегора на засадах «прямого читання» експліцитних Гайдеггерових референцій до К'єркегорової категоріальної парадигми у «вузькому» контексті, оскільки вважаємо, що узагальнений підхід компаративних експлікацій змістових аналогій у поєднанні з термінологічною омонімією, характерний для багатьох критичних праць з цієї тематики, є вичерпаним і, загалом, хибним.

Загальний план дотичності мислення Гайдеггера до спадщини К'єркегора розподілений трьома ключовими темами: екзистенція, час, жах. Домінуючою в сучасній критичній рефлексії є доксографічна стратегія співставлення омонімічних категорій двох філософів. Наприклад, дослідник Адам Бубен стверджує, що, незважаючи на спільності в експлікаціях даної тематики Гайдеггера і К'єркегора, між ними є суттєва різниця. Гайдеггер

віддає належне працям К'еркегора на дану тематику. За К'еркегором, життя та смерть як моральні та релігійні явища можуть перетинатися іноді в досить дивний спосіб.

Дослідник А. Бубен стверджує, що Гайдеггер розділяє прагнення К'еркегора щодо подолання епікурейського розуміння життя та смерті, а також ідею про тісний взаємозв'язок і заохочення існування шляхом усвідомлення власної скінченності. Крім того, на думку А. Бубена, «важливим є той факт, що Гайдеггер брав участь у розробці секуляризованої версії християнського розуміння смерті» [7, 66]. На думку Гайдеггера і К'еркегора, будь-що, кваліфіковане лише в буденному хронологічному сенсі часу, – це обов'язково відволікання від істинної відповідальності бути собою. Обидва мислителі прагнуть відновити значимість смерті як каталізатора ліпшого усвідомлення людиною свого буття, свого місця у світі. «Образ смерті використовується, оскільки це найкращий спосіб пробудити людину від самовдоволеної дрімоти бездумного існування...» [7, 69]. Усвідомлення неминучої смерті спонукає людину до переходу на більш високий модус існування. Поеднуючи гайдеггерівський формалізм та сумнівну політику, вони дискутують з приводу цінності передчасної рішучості: «Схоже, що ми відкинуті до критерію дії і автентичного існування, яке є настільки формальним, абстрактним та невизначеним, що перспективи для мимовільної дії в конкретних ситуаціях, з якими ми стикаємося в житті, є досить проблематичними» [7, 68].

Хоча, як було зазначено вище, Гайдеггер і К'еркегор мають багато спільного в площині інтерпретації концепту смерті, відмінності в їхніх поглядах зумовлені вихідними позиціями: «атеїзмом» Гайдеггера і теологізмом К'еркегора. Для німецького філософа К'еркегор – теолог, бо він постулює людину як похідну від християнського Бога, і потім вже продовжує дослідження особливостей відношення до Бога. Проте А. Бубен підкреслює, що «теологічне трактування К'еркегором людської провини, тривоги, совісті, і навіть смерті не може забезпечити первинне онтологічне розуміння цих феноменів, яке Гайдеггер прагне віднайти в «Бутті і Часі» ... Роботи К'еркегора здебільшого цікаві як онтичний аналіз, який може допомогти визначити відповідні пункти для більш проникливого дослідження» [7, 70].

На думку А. Бубена, к'еркегорівський справжній індивід відкидає бездумну масу (так званий «натовп») як свого роду неавтентичну спільноту, проте не дистанціюється від самого соціуму як такого. Натомість, Гайдеггер не поділяє цієї думки К'еркегора, вважаючи, що соціальна нормативність асоціюється з буденністю (яка, втім, має бути подолана наскільки це можливо). Подібний довільний «децізіонізм» обумовив його відкритість для націонал-соціалістичної партії.

С. К'еркегор інтерпретує смерть як можливість воскресіння, відродження, тобто з позицій християнства, в тісному зв'язку з духовним світом. Концепція смерті Гайдеггера – це «неможливість подальшої можливості» смерть структурує Dasein. Отже, в екзистенціальній філософії смерті Гайдеггера та К'еркегора намітилося дві фундаментальні позиції для транскрипції сенсу людського буття, які знаходяться в опозиції одна до одної. Одна позиція – спокутування гріховності з допомогою Бога, інша – так звана «передчасна рішучість», яка виключає потребу в такій допомозі. Такими є загальні для доксографії висновки стосовно відношень між омонімічними категоріями двох філософів.

У контексті виявлення історіографічної лінії пошуків конкретної основи для співставлення двох дискурсів ми зосереджуємо увагу на категоріях Existenz і Augenblick, які мають більшу питому вагу щодо концептуалізації проекту фундаментальної онтології в контурі його дотичності до плану екзистенціалістської філософії.

Звісно, треба пам'ятати, що упродовж 20-х років, коли «Гайдеггер особливо цікавиться К'еркегором» [1, 58] така зацікавленість була «нормою» культури Ваймарської

республіки, пронизаної «містерією миті» [6, 245]. Рюдігер Сафранскі вказує на цілу низку похідних від К'еркеґорової категорії Augenblick [миті – А. К.] тогочасних визначень перелому в часі – від «темряви пережитої миті» Ернста Блоха до «миті рішення» Карла Шмітта, від «миттєвого жаху» Ернста Юнґера до «кайроса» Пауля Тіліха [6, 242].

Філософська еволюція Гайдеґґерової думки, результатом якої постав трактат «Буття і час», живилася синтезом трьох ключових планів: історичною транскрипцією філософії життя, тематизацією темпоральних аспектів релігійної самосвідомості, концептуальними настановами феноменології. Лінія «засвоєння Гайдеґґером уроку К'еркеґора» [9, 101] виказує інтуїцію Гайдеґґера щодо сутнісної потреби християнства в радикальному оновленні, репрезентованої в історії постатями Августина, Лютера та К'еркеґора. Саме досвід специфічної історичності християнської свідомості дозволяє перенормувати класичну «хронологічну» історичистську оптику кайрологічним аспектом темпоральності. Т. Кісієл констатує питомість генетичних зв'язків Гайдеґґерової аналітики Dasein з К'еркеґоровою «критикою сучасності», експліцитно орієнтованою на аналітику повсякдення. Проте релігійна спрямованість данського мислителя не задовольняла онтологічні прагнення німецького філософа. Гайдеґґер намагається редукувати кантіанські імплікації категорії Existenz і відірвати її від Ніцшевських та К'еркеґорових коренів прийомами феноменологічної теорії, наполягаючи на тому, що «Existenz треба розуміти виключно як формальний індикатор» [9, 145].

Ключові референції до постаті К'еркеґора, що містяться в opus magnum Гайдеґґера – трактаті «Буття і час», засвідчують свідоме прагнення німецького філософа відмежувати власну позицію від К'еркеґорової. Саме неоднозначність Гайдеґґерових посилань, які прямо вказують на К'еркеґора, але змістовно орієнтовані не так на експлікацію генетичних зв'язків категорій Existenz і Augenblick, як на негативну редукцію екзистенціалістських імплікацій цих категорій, зумовлює характерну для рефлексивної критичної літератури тенденцію до парадигмального порівняння омонімічних елементів філософських дискурсів двох мислителів. Як наслідок нівелюється завдання історіографічної ідентифікації еволюційно-генетичного синтезу к'еркеґорівських категорій в становленні Гайдеґґерового мислення. Логіко-анахронічний підхід до визначення категорій Existenz і Augenblick опиняється герменевтично захопленим інтенцією самого тексту «Буття і часу» і обмежується відтворенням Гайдеґґерової цезури, яка забезпечує опозиціонування його думки до ландшафту екзистенціалістського мислення. Вибратися з цієї герменевтичної пастки і досягти рівня генетичної вкоріненості Гайдеґґерових категорій Existenz і Augenblick у площині К'еркеґорового мислення можна тільки на основі інших референцій до К'еркеґора.

Вказівки на інші посилання Гайдеґґера на К'еркеґора віднаходимо у фундаментальному дослідженні ґенези «Буття і часу» Теодора Кісієла: «В лекціях зимового семестру 1929 року Гайдеґґер прямо вказує на єдиний безпосередньо запозичений у К'еркеґора концепт Augenblick. Здогадно К'еркеґорівські категорії Angst і Existenz, навпаки, приходять до Гайдеґґера опосередковано, крізь Августина, Лютера та Ясперса» [9, 550]. Але ключовим для нас є висновок американського дослідника про те, що безпосередньо до К'еркеґорової категорії Augenblick Гайдеґґер звертається лише у 1929 році, отже тільки на той момент він опрацьовує «Філософські фрагменти» великого данського автора. У посиланнях з «Буття і часу» акцентовано прагнення Гайдеґґера визначити власне розрізнення між онтичним і онтологічним, окреслити зміст цієї відмінності контуром на тлі тогочасного філософування, топологічно розподіленого К'еркеґоровими темами. У лекціях 1929–30 рр. наголос зміщується на виокремлення постаті К'еркеґора, який, на думку Гайдеґґера, відкрив іншу можливість філософії, іншу схему історичності. Гайдеґґерівськими інваріантами елементів цієї схеми постали категорія «онтотеологія» і концепт

«історія буття». Засобами першої Гайдегґер відвойовував у сучасності можливість чатувати на нове прищестя другої.

Висновки. Виявлення специфіки доксографічної та історіографічної стратегій компаративного дослідження взаємозв'язку між дискурсами Гайдегґера і К'єркегора дозволили зробити висновок про необхідність залучення до історико-філософської рефлексії тестів Марбурзьких лекцій початку двадцятих років і лекцій, які передували славнозвісному повороту Гайдегґера до «історії буття», в концептуальній структурі якого діє кайрологічний аспект К'єркегорової категорії Augenblick.

Література

1. Анц В. Диалог Хайдеггера с традицией / В. Анц; пер. с нем. А.К. Судакова // *Философия Мартина Хайдеггера и современность* / Отв. ред. Н.В. Мотрошилова. – М.: Наука, 1991. – С.53–61.
2. Бибахин В.В. Ранний Хайдеггер: Материалы к семинару / В.В. Бибахин. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. – 536 с.
3. Керкегор С. Философские крохи / С. Керкегор; пер. Д.А. Лунгиной. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. – 192 с.
4. Мартин Хайдеггер: Сб. статей / Сост. д.Ю. Дорофеев. – СПб.: РХГИ, 2004. – 576 с.
5. Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер: Между феноменологией и философией жизни / И.А. Михайлов. – М.: «Прогресс-Традиция»; «Дом интеллектуальной книги», 1999. – 284 с.
6. Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время / Р. Сафрански; пер. с нем. Т. Баскаковой. – [2-е изд.]. – м.: молодая гвардия, 2005. – 614 с.
7. Buben A. The perils of overcoming “worldliness” in Kierkegaard and Heidegger / Adam Buben // *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 2 (2012): 65-88.
8. Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Gesamtausgabe. Band 29/30 / Martin Heidegger. – Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 1983. – 560 S.
9. Kisiel Th. The genesis of heidegger's Being and Time / Theodore Kisiel. – Los Angeles: University of California Press, 1993. – 620 с.
10. Pöggeler O. Martin Heidegger's way of thinking / Otto Pöggeler; tr. by Daniel Magurshak. – New Jersey: Humanities press international, 1990. – 306 p.

© Андрей Алексеевич Карпенко

ABSURDITY TO EXISTENCE IN KIERKEGAARD AND TANABE HAJIME

Baba Tomomichi

Doctor of Literature, Part-time Lecturer,
The Open University of Japan (*Japan*)
amayokinokin@gmail.com

Анотация

Баба Томомиши. Киркегоровата абсурдност на съществуването и Танабе Хадзиме. Целта на дадената статия е изясняване влиянието на идеите на С.Киркегор върху формирането на мирогледа и концепцията на един от основателите на съвременната японска философия Танабе Хадзиме (1885-1962). Авторът анализира три етапа в ставането на философския мироглед на Т.Хадзиме: етапът на заниманията му с теоретична логика, етапът, свързан с обучението му в Германия, с философските идеи на немския идеализъм, на диалектиката, социалната онтология и етапът, посветен на философията на религията, на философския ирационализъм и на идеите на С.Киркегор. Историко-философското изследване на формирането на идеите на Т.Хадзиме в дадената работа включва анализа на процеса на разбиране от японския мислител на определени ограничения на рационализма, на неизбежността от обръщането към размишления за същността на социалния и индивидуален конфликт, на парадоксалността и отрицанието в реалното съществуване. Изследва се цял ред категориални взаимозависимости, свързани с концепцията за абсурдността на битието, неговата ирационализация, с идеите за „абсолютното нищо“, с заимстваното от Т. Хадзиме от Нишида, „обединение посредством отрицанието“, диалектиката извън рационалното мислене, или „абсолютната диалектика“ и т.н. Авторът на статията подчертава позитивния характер на възприятието, разбирането и интерпретацията на идеите на С.Киркегор от Т.Хадзиме, стремежа на японския мислител да изяви позитивния смисъл в идеите на „великия датчанин“ и да определи тяхното значение в съвременната култура на Япония.

Ключови думи: екзистенциализъм, метаноетика, «абсолютна диалектика», ирационализъм, абсурд

Анотация

Баба Томомиши. Кьеркегорова абсурдност съществувания и Танабе Хадзиме. Целью данной статьи является выяснение влияния идей С.Кьеркегора на формирование мировоззрения и концепции одного из основателей современной японской философии Танабэ Хадзимэ (1885-1962). Автор анализирует три этапа становления философского мировоззрения Т.Хадзиме: этап занятия теоретической логикой, этап, связанный с обучением в Германии и философскими идеями немецкого идеализма, диалектики, социальной онтологии, и этап, посвященный философии религии, философскому иррационализму и идеям С.Кьеркегора. Историко-философское исследование формирования идей Т.Хадзиме в данной работе включает анализ процесса понимания японским мыслителем определенных ограниченностей рационализма, неизбежности обращения к размышлениям о сущности социального и индивидуального конфликта, парадоксальности и отрицания в реальном существовании. Исследуется целый ряд категориальных взаимозависимостей, связанных с концепцией абсурдности бытия, его иррационализации, идеями «абсолютного ничто», заимствованного Т.Хадзиме у Нишида, «объединения посредством отрицания», диалектики вне рационального мышления, или «абсолютной диалектики» и т.д. Автор статьи подчеркивает позитивный характер восприятия, понимания и интерпретации идей С.Кьеркегора Т.Хадзиме, стремление японского

мыслителя выделить позитивный смысл идей «великого датчанина» и определить их значение в современной культуре Японии.

Ключевые слова: экзистенциализм, метаноэтика, «абсолютная диалектика», иррационализм, абсурд

Анотація

Баба Томоміші. Кьеркегорова абсурдність існування і Танабе Хадзіме. Метою даної статті є з'ясування впливу ідей С. К'єркегора на формування світогляду та концепції одного із засновників сучасної японської філософії Танабе Хадзіме (1885-1962). Автор аналізує три етапи становлення філософського світогляду Т.Хадзіме: етап заняття теоретичної логікою, етап, пов'язаний з навчанням у Німеччині та філософськими ідеями німецького ідеалізму, діалектики, соціальної онтології і етап, присвячений філософії релігії, філософського ірраціоналізму та ідеям С. К'єркегора. Історико-філософське дослідження формування ідей Т. Хадзіме в даній роботі включає аналіз процесу розуміння японським мислителем певних обмежень раціоналізму, неминучості звернення до роздумів про сутність соціального та індивідуального конфлікту, парадоксальності і заперечення в реальному існуванні. Досліджується ціла низка категоріальних взаємозалежностей, пов'язаних з концепцією абсурдності буття, його ірраціоналізацією, ідеями «абсолютного ніщо», запозиченого Т.Хадзіме у Нішіда, «об'єднання за допомогою заперечення», діалектикою поза раціональним мисленням», або «абсолютною діалектикою» тощо. Автор статті підкреслює позитивний характер сприйняття, розуміння та інтерпретації ідей С. К'єркегора Т.Хадзіме, прагнення японського мислителя виділити позитивний сенс ідей «великого данця» і визначити їх значення у сучасній культурі Японії.

Ключові слова: екзистенціалізм, метаноетика, «абсолютна діалектика», ірраціоналізм, абсурд

Introduction. The purpose of this paper is to clarify the effect of Kierkegaard's thought to a Japanese philosopher, Tanabe Hajime (1885-1962). In order to discuss this theme, a concept of 'absurdity' is focused on. In Kierkegaard's thought, absurdity is a feature of Christian relation between absolute being and existence. Absolute being, which is eternal and infinite, moves into the temporal and finite world. Kierkegaard considers this movement absurd for existence. Because of this absurdity, one cannot understand the relation rationally. Kierkegaard insists that it should not be comprehended in logic but be believed.

Absurdity played an important part in Tanabe's thought. He realized ineffectuality of his own thought for the contemporary society through World War II. After the end of the War, he reached a deadlock. He concluded that the reason of the ineffectuality derived from rationalism of his thought. While accepting stimulating suggestions from Kierkegaard's thought, which emphasized absurdity in the actual world, he tried to his original thought again.

Of Tanabe Hajime. In Europe, Tanabe may not be as famous as Nishida Kitaro, a forerunner of Japanese philosophy. This situation is similar in Japan. However, he served as head of the department of philosophy in Kyoto Imperial University as the successor of Nishida. Also in the aspect of the thought, he created his originality by repeating acceptance and criticism of Nishida. Therefore, Tanabe can be evaluated, along with Nishida, as the founder of Japanese philosophy.

His thought is distinguished in three periods. At first, he studied in Mathematical Philosophy. After studying abroad in Germany, his concern changed gradually to German Idealism, dialectic, social ontology. Moreover, the experiences of WWII forced him to change his concern again. At last, the main aim of his thought moved toward philosophy of religion, especially, human being founded on religion.

Logic of species (Shu no ronri). Tanabe's representative thought in the second period is called 'Logic of Species' (Shu no ronri). Species (shu) is defined as mediation between individual (ko) and genus (rui). In other words, both exist not solely but relating each other through species. The aim of this logic on the theoretical aspect is to explain the dialectic of the individual and the universal mediated by the particular. On the practical aspect, he considers the appropriate relation between individual human being and universal human race through nation state or ethnic nation. In 1930's, when he addressed this problem, the power of nations increased more and more. In proportion to this movement, the freedom of individual human being was restricted. He confronted such a situation and tried to overcome this conflict.

Tanabe argues that the conflict between species and individual is not resolved by rational ways. In other words, even if the explanation succeeds rationally, it does not always mean that the conflict has overcome actually. The conflict is inevitable in so far as individual relates as individual to genus. However, he also insists that this conflict rather brings about a chance to realize the appropriate relation.

The way of it is as follows. As the conflict against species is getting deeper, individual feels its own inability. If the conflict reaches to its maximum level and this feeling moves toward the self-denying, it enables to receive the relation in another form. In the new relation, species and individual do not exist separately but are founded by 'a whole'. A whole is called 'absolute nothingness' (zettai mu), which is borrowed from Nishida. It is not something empty in the meaning of western philosophy but the subject of moving force. In the light of the understanding of absolute nothingness, the relation of species and individual is explained as the movement of it. The movement has dialectic features which achieve to unification through negation. This dialectic movement functions also in the relation between species and genus, genus and individual. Totally, in the logic of species, individual develops genus dialectic by mediation of species.

The limit of rational thought and the conversion to Metanoetic. Logic of species explains dialectic ontology in the actual world. While individual accepts the force of nation as a logic of its own being, nation consists of individual who cannot be abstracted in it. Both being were supposed to be united like this. Nevertheless, the logic was used as a theory which subordinated people to the imperial nation. In face of this fact, Tanabe concluded that the reason why the logic was failed was to deal with negativity not in action but logic.

After the war, his concern was focused on overcoming a failure of the rational thinking through accepting its ineffectiveness. He dealt with this theme in a book, '*Philosophy as Metanoetic*' (*Zangedo tositeno Tetsugaku*). Metanoesis (zange) is an action of self-surrender. Tanabe emphasize an unavoidable fact that the rational thinking reach to antinomie between thought and actuality. However, no sooner one has a experience of this antinomie deeply and surrenders its own self, he is revived by mediation of absolute nothingness. The power of absolute nothingness is called Other-power (tariki). It is a sort of religious power which Tanabe borrowed from Shinrann, the founder of Pure Land Buddhism (Jodo Shinsyu).

Individual can do self-surrender with encouragement by Other-power. This action makes his conscious turn to absolute nothingness and realize that he exists on the base of it. On the other hand, absolute nothingness is comprehended as the subject of movement again. It appears into the actual world as self-denying, that is, with a concrete form. In this sense, this action is regarded as negative. The complementary relation, in which absolute nothingness and individual exist like this, is called 'absolute dialectic'. Although the logic of this dialectic is not understood by rational thinking, self-surrender plays an important part to accept it as something absurd. Tanabe improved the logic of species religiously like this.

Attractive point of Kierkegaard thought for Tanabe. '*Philosophy as Metanoetic*' showed human being who exists in the irrational actual world. Tanabe analysed such construction with

referring to Buddhism, especially the thought of Shinran. He also found out similar features in Christianity, especially in Kierkegaard's thought. He published *'Existence, Love and Practice'*, in which he discussed it, after *'Philosophy as Metanoetic'*.

The concept which Tanabe mainly focuses on in this book is 'existence'. He appreciates Kierkegaard's comprehension of it in following three points.

The first is that existence is defined from the aspect of actuality. The rational thought treats human being in ideal aspect. It considers especially what the idea of human being is. The actual problems, for example, conflict, paradox, negation and so on, which result from actual practices, are not treated enough by it. Existence is actual being who is the subject of practice.

The second is that existence is understood not general but individual being. This individual being is called 'the single individual' in Kierkegaard's thought. This individuality means not numerical but qualitative characteristics of 'single'. Existence has such individuality which is abstracted or disappears in the rational thought.

The third is that existence means the self. The self as individual being faces the important decision whether to accept the relation to absolute being. The right decision makes him who he is. Kierkegaard represents it as 'ether-or'. The self also is defined as the subject of this decision.

According to the above analyses, Tanabe understands existence as the single individual who is aware of and decides the ones own self in the actual action. Kierkegaard insists that the relation between absolute being, that is, God and existence can come true only through admitting one's own sin. This denying of the self does not mean disappearance of the self but provides the new relation to absolute being for him. Existence can find the new self again in this relation. Tanabe regards this existence as the subject of self-surrender in his 'Metanoetic'.

This similarity of both thoughts can be pointed out from the standpoint of absurdity as follows. Again, Tanabe's main theme after the war was to explain human being who confronts irrational actuality. He tried to construct the new thought which enable to overcome such condition. This was the reason why he become interested in Kierkegaard.

Kierkegaard explains that the relation between God and existence comes true by God's works or God's love and not only by the action of existence. Hence, the process cannot be understood rationally. Although this relation is irrational in this meaning, he considers the true relation as absurd originally. That is, he interprets the irrationality as absurdity positively and regards this feature as Merkmal of existence.

Tanabe appreciates also such Kierkegaard's attitude to irrationality. He defines that the process of the relation to absolute nothingness is irrational. For him, this irrationality should not be resolve rationally but be accepted as absurdity. In this point, we can see the similarity and effectivity between both thoughts.

Criticism for Kierkegaard by Tanabe. In addition to the individual inner problem, Tanabe kept the other concern. It was the social, ethical one. As we have seen in logic of species, while discussing philosophical theory, he always had social concern in mind. Although the appreciation of existence, he criticized Kierkegaard's thought from this standpoint. He insisted that the mention of society and history is lack in it. In other words, Kierkegaard is interested only in the individual self less in the contemporary people.

Certainly, Kierkegaard's dialectic is mainly intended to explain the religious relation and seems not to return to the ethical, social relations. However, we are required to pay attention to his criticize, because one of the purpose of Kierkegaard's thought is to introduce christianity in the christian society. In this purpose, it should have some kind of concern for other contemporary people. In my opinion, Tanabe's criticism to Kierkegaard come from not lack of the concern for social matter but disagreement on Kierkegaard's concern for it. The feature of Tanabe's understanding of Kierkegaard is found in this point.

The feature of Tanabe's understanding of Kierkegaard. Tanabe accepted the concept of 'absurdity' from Kierkegaard's thought as the way of relating to absolute being. However, there is not a remarkable but important difference between both thoughts. It is understanding of absolute being, which make existence be conscious of this absurdity. Whereas the consciousness of it occurs to existence in front of absolute being (God) in Kierkegaard's thought, according to Tanabe, existence is conscious of it in the actual world, where absolute being (absolute nothingness) moves. As mentioned above, absolute nothingness is a hole as the power. Because of not having form originally, it is not understood rationally. It does not force existence self-denying directly but stimulates it. Therefore, Tanabe focuses on the shame of one's own inability (the self-surrender), rather than the contradiction of the relation to absolute being. He especially shares the former in Kierkegaard's concerns.

It is considered that this difference of the concern influences the Tanabe's understanding of Kierkegaard. As is well known, Kierkegaard insists on absolute difference or contradiction between absolute being and existence. Nevertheless, existence can exist only in this relation. Such oneness of the relation brings about absurdity. On the other hand, absolute nothingness is the power, which makes every being exist, in Tanabe's absolute dialectic. Because it is nothing, absurdity mean inability of rational thinking about it. Hence, the relation between absolute nothing and existence cannot be defined as the only one. In other words, it enables to choose better relations in which absurdity can be overcome. Tanabe actually insisted a unity of Christianity, Marxism and Buddhism after researching of their strengths and limits. Of course, Kierkegaard should reject the relations other than Christianity. Did Tanabe grasp severity enough derived from the oneness of the absurd relation?

In addition to his individual concern, the reason why Tanabe accepted Kierkegaard's thought in that way can be found in historical circumstance of Japanese philosophy. There was a mainstream aiming at fusion of eastern and western thought at the beginning of it. In particular, while based on absolute nothing Nishida argued, the Kyoto school constructed original theories assimilating western philosophies arbitrarily. Although such a way may be evaluated as eclectic in one view, it was their strategy at that time. Tanabe also constructed his thought under this circumstance.

Thus, the difference of the interpretation of absolute being affect Tanabe's understanding of Kierkegaard. That is why we need to pay attention in reading it.

Conclusion. Existence encounters many irrational happenings in the actual world. Moreover, he cannot avoid them as far as being as existence. Therefore, it cannot be overcome rationally but should be accepted as absurdity. This understanding of existence is shared by Kierkegaard and Tanabe.

The concepts of Kierkegaard's thought are discussed carefully in Japan which culture is not based on Christianity. Of course, such a cultural gap does not at all negate Kierkegaard's thought. Rather, the importance in modern Japan increases more and more. A mighty rationalism spreads in our society, for example, systemizing of social structures and advancement of science technologies. On the other hand, this rationality makes many problems by subordinating existence to it. This condition makes us conscious of irrationality of this world. Kierkegaard's and Tanabe's understandings of absurdity must give us suggestive hints to this problems.

© Баба Томомиши

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ НАСЛЕДИЯ С.КЪРКЕГОРА В КОНТЕКСТЕ СТАНОВЛЕНИЯ ТЕОЛОГИЧЕСКОГО ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА

С.В.Таранов

к.филос.н., доцент, заступник директора
Центру гуманітарної освіти НАН України, Україна
svtaranoff@ukr.net

Анотация

Сергей Владимирович Таранов. Някои аспекти от наследството на С.Киркегор в контекста на формирането на теологическия екзистенциализъм. Авторът на статията предлага свои аргументи в полза на разглеждането на екзистенциализма като цялостен историко-философски феномен, където и религиозната, и атеистическата негова форма са обединени от общо проблемно поле и от от структурата на самата екзистенция. Същината на тази структура се заключава в представата за екзистенцията като „път“ от Нищото към Битието, който постоянно се реализира от човека в актовете на негация и творчество. Смисълът на единството на философията на съществуването помага да се изяви нейната неотнимаема съставка – теологическият екзистенциализъм на Паул Тилих. Именно неговите работи позволяват да се говори за специфична форма на философията на съществуването. Теологическият екзистенциализъм на П.Тилих е системен и има за свои съставки онтологията, антропологията, психологията, историята на философията, социалната философия, философията на културата. И макар главен представител на такъв тип мислене се явява П.Тилих, елементите на подобен подход към интерпретацията на реалността се забелязват вече и у С.Киркегор. Сред другото това разбиране на човешката участ като грях и трагедия, даващи импулс към разкриване на екзистенцията, която, на свой ред, се представя като безкрайна нестаналост, приближение към Абсолюта, самотрансцендентиране. Негативното – във вида на условие за позитивното. В последното се заражда и тази страст, с която мислещият индивид трябва да бъде съотнесен и със своето мислене, и с неговата цел. Оттук възниква и „безкрайният интерес“, „обхванатостта от екзистенцията“. Човекът – същина на апроксимацията, приближаване, стремеж към известна завършеност на своето „Аз“. Формата на трансцендентирането у С.Киркегор се явява негов концепт на „повторението“. Идеите за повторението на С.Киркегор отразяват виждането на процесите на самоосъществяване на човека. „Смъртната тъга“ по битието се представя като интенция към неговото самосъхранение, където пътят от нищото към битието и се осъществява като безкрайна екзистенция.

Ключови думи: екзистенциализъм, теологически екзистенциализъм, структура на екзистенцията, битие, трансценденция, повторение

Аннотация

Сергей Владимирович Таранов. Некоторые аспекты наследия С.Кьеркегора в контексте становления теологического экзистенциализма. Автор статьи предлагает свои аргументы в пользу рассмотрения экзистенциализма как целостного историко-философского феномена, где и религиозная и атеистическая его формы объединены общим проблемным полем и структурой самой экзистенции. Суть этой структуры заключается в представлении об экзистенции как "пути" от Ничто к Бытию, который постоянно реализуется

человеком в актах негации и творчества. Смысл единства философии существования помогает выявить ее неотъемлемая составляющая – теологический экзистенциализм Пауля Тиллиха. Именно его работы позволяют говорить о специфической форме философии существования. Теологический экзистенциализм П. Тиллиха системен и имеет составляющие – онтологию, антропологию, психологию, историю философии, социальную философию, философию культуры. И, хотя главным представителем такого типа мышления является П. Тиллих, элементы подобного похода к интерпретации реальности просматриваются уже и у С. Кьеркегора. Среди прочего – это понимание человеческого удела как греха и трагедии, дающих импульс к раскрытию экзистенции, которая, в свою очередь, предстает бесконечной несташеством, приближением к Абсолюту, самотрансцендированием. Негативное – в виде условия позитивного. В последнем и зарождается та страсть, с которой мыслящий индивид должен быть соотнесен и со своим мышлением и с его целью. Отсюда возникает и «бесконечный интерес», «захваченность экзистенцией». Человек – суть аппроксимация, приближение, стремление к некоей завершенности своего «Я». Формой трансцендирования у С.Кьеркегора является его концепт "повторения". Идеи о повторении С. Кьеркегора отражают видение процессов самоосуществления человека. «Смертельная тоска» по бытию предстает интенцией к его самосохранению, где путь от ничто к бытию и осуществляется как бесконечная экзистенция.

Ключевые слова: экзистенциализм, теологический экзистенциализм, структура экзистенции, бытие, трансценденция, повторение

Abstract

Sergii Taranov. Some aspects of the S.Kierkegaard's heritage in the context of developing of the theological existentialism. The author of the article proposes the arguments for consideration of existentialism as a complete historic-philosophical phenomenon, where religious and atheistic it forms are united by a common problem field and the structure of the existence. The essence of this structure is that the existence is "the way" from Nothing to Being constantly implemented in acts of negations and creativity. The theological existentialism of Paul Tillich helps to identify integral components of sense of unity philosophy of existence. His works mainly allow to speak about the specific form of the philosophy of existence. Theological existentialism of Tillich is a system and has components of ontology, anthropology, psychology, history of philosophy, social philosophy, philosophy of culture. Tho' Tillich thinking was the chief representative of this type of thinking, but elements of the approach are observed already in Søren Kierkegaard philosophy. This is the understanding of the human predicament as sin and tragedy, giving impulse to the disclosure of the existence, that is infinite unbecoming, the approaching to the Absolute, transcending of self. Negative – a provision of positive. It emerges that the passion with which the thinker must be associated with his thinking and its aim. It originates an infinite concern and engagement of existence. Human being is the approach, the approximation, the desire for some kind of fullness, that has no end. A form of transcendence by Kierkegaard is his concept of "repetition". The ideas of repetition are an trying to coming true with remaining oneself. Fatal yearning for being appears intention of self-preservation, where the path from nothing to being implemented as an infinite existence.

Keywords: existentialism, theological existentialism, structure of existence, being, transcendence, repetition.

Анотація

Сергій Володимирович Таранов. Деякі аспекти спадщини С.К'єркегора в контексті становлення теологічного екзистенціалізму. Автор статті пропонує аргументи на користь розгляду екзистенціалізму як цілісного історико-філософського феномену, де і релігійна і атеїстична його форми об'єднані загальним проблемним полем і структурою самої екзистенції. Суть цієї єдності філософії існування допомагає виявити її невід'ємна складова – теологічний екзистенціалізм. Найяскравішим прикладом розробки теологічного екзистенціалізму є творчість Пауля Тілліха. Саме його роботи переважно дозволяють нам говорити про специфічну форму філософії існування. Теологічний екзистенціалізм Тілліха системний і має складові – онтологію, антропологію, психологію, історію філософії, соціальну філософію, філософію культури. Хоча головним представником такого типу мислення ми вважаємо Пауля Тілліха, елементи подібного підходу до інтерпретації реальності можна спостерігати вже у Сьорена К'єркегора. Серед іншого – це розуміння людської долі як гріха і трагедії, що дають імпульс до розкриття екзистенції, яка постає нескінченною несталістю, наближенням до Абсолюту, самотрансцендуванням. Формою трансцендування у Кіркегора є його концепт "повторення".

Ключові слова: екзистенціалізм, теологічний екзистенціалізм, структура екзистенції, буття, трансцендування, повторення.

Актуальность темы исследования. Сложившаяся традиция понимания философии существования, по-видимому, требует некоторого переосмысления. Речь идет прежде всего о разделении экзистенциализма на две его формы – "религиозную" (точнее "христианскую"[12, 321]) и "атеистическую". Такой подход был достаточно четко оформлен одним из классиков экзистенциализма – Ж.-П. Сартром и приобрел повсеместное распространение.

Эвристическое значение такой рубрикации действительно имеет место. Но, размышляя синтетически, можно прийти к выводу о сущностном единстве тем этих двух форм экзистенциализма. И в том и в другом типе философии существования мы встречаем такие основные темы: бытие и ничто, интенциональность сознания, индивид и система, абсурд, свобода и выбор, пограничные ситуации, коммуникация и т. д.

Еще важнее то, что эти разновидности экзистенциализма базируются (явно или неявно) на фундаментальной схеме, или в соответствии с высказываниями Н.Аббаньяно содержат "структуру экзистенции". Суть ее в том, что экзистенция есть "выступление", "уход" от "Ничто" к "Бытию" в акте трансценденции. Т.е. экзистенция – это "путь" от Ничто к Бытию, постоянно реализуемый в актах негации и творения (неприятия-отказа и воображения-творчества), самосбытие человека.

Рассматривая экзистенциализм подобным образом, можно заметить, что "атеисты" таковыми являются условно (несмотря даже на их саморубрикации). Раймон Арон указывает, что "когда читаешь "Бытие и ничто" (Сартра – С.Т.), то как будто дышишь воздухом Паскаля. Основная тема философии здесь – отношение индивида к Богу или к отсутствующему Богу (у Сартра это диалог одинокого человека с отсутствующим Богом)" [3, 44]. Тем более, терминологическое ограничение "атеизмом" полностью навряд ли к Мартину Хайдеггеру, теологические корни работ которого анализируются до сих пор, а ученики и

исследователи его философии "упрекали" немецкого мыслителя в том, что "его экзистенциальная философия фактически есть секуляризированное христианство"[2, 58]. Пристальный взгляд на творчество А. Камю так же наводит на мысль о том, что смысл его "бунта" как взыскания высшего смысла и представляет собой ни что иное как связь "абсурда" с теологической терминологией времен патристики.

Цель исследования. Итак, мы предполагаем сущностное единство различных типов экзистенциализма, объединенного основными вышеперечисленными проблемами и тематикой, и что важнее всего – "структурой экзистенции", которая указывает на часто опосредованную, но мощную связь экзистенциализма с религиозным сознанием.

Изложение основного материала. Синтетически экзистенциализм целостен, но аналитический подход для уточнения специфики и взаимоотношений с иными течениями и формами мысли также оправдан. И коль существует аналитическое деление на атеистический (не "материалистический", не "механический", не "природный", не "биологический", а "атеистический", т.е. непосредственно связанный с религиозной проблематикой) и религиозный экзистенциализм, еще более оправданным будет выделение его особой формы – "теологического экзистенциализма".

Термин "теологический экзистенциализм" не является совершенной историко-философской новацией. Он был предложен Николо Аббаньяно во второй половине 50-х годов 20 ст. в работах "Экзистенциализм как философия возможного" и "Экзистенциализм в Италии". [1, 69, 354] Уже в 1964 году (и позднее в 1974) мы встречаем понятие "теологический экзистенциализм" у видного российского историка философии А.С. Богомолова в работах "Англо-американская буржуазная философия эпохи империализма" [4, 384] и "Буржуазная философия США 20 века" [5, 309-310]. Есть такой термин и у Г.З. Сарайкина [См. 11]. Однако указанные авторы лишь манифестируют подход к проблеме, и лишь робкие шаги – попытки исследования предприняты Н. Аббаньяно.

Необходимо также указать на отличие теологического экзистенциализма от экзистенциальной теологии. Последняя находится в рамках богословия, имеющей свои цели и результаты. Мы же, говоря о "теологическом экзистенциализме" находимся на философской почве. (Есть также менее удачный, на наш взгляд, термин "теистический экзистенциализм" [См., напр.: 8, 173])

Главное для понимания специфики теологического экзистенциализма есть указание на его специфику в сравнении с экзистенциализмом религиозным. Если в религиозном экзистенциализме говорится о Боге как феномене трансцендентном, об Абсолюте, а для его понимания используются категории очень часто напоминающие терминологию апофатического богословия (отрицательные и неопределенные по своему значению), то теологический экзистенциализм использует христианскую теологию и ее догматику (постулат о троичности Бога, например) для решения философских вопросов. Религиозный экзистенциализм, так сказать, абстрактен (говоря о Боге вообще и *религии вообще*), теологический – конкретен и определен конфессионально, он христианский, думается предпочтительным здесь является термин "теологический", а не "христианский", ибо он профессионально *связан с теологией*, а не со всем комплексом христианского

мировидения (и связь эта не приводит к утрате свободолюбивого духа философствования).

Для своих целей теологический экзистенциализм привлекает не аморфное представление о Боге как Абсолюте, а содержательные позитивные наработки христианской теологии. Вплетение этих результатов в философский дискурс дает неповторимые, новаторские и эвристически важные результаты. Теологический экзистенциализм апплицирует теологическое содержание на философские вопрошания, вводя традиционные смыслы теологии в сегодняшний философский дискурс.

Ярчайшим примером разработки теологического экзистенциализма является творчество Пауля Тиллиха. Именно его работы преимущественно позволяют нам говорить о специфической форме философии существования – теологическом экзистенциализме. Теологический экзистенциализм (Тиллиха) *системен* и имеет составляющие – онтологию, антропологию, психологию, историю философии, социальную философию, философию культуры. Среди прочего Тиллихом были подчеркнуты значение понимания Бытия как Само-Бытия, возможность его отождествления с Абсолютом, Богом. Им же предложен концепт "мужества быть", являющийся ключевым для описания человеческой ситуации в мире. Для понимания теологии культуры и вообще сущности человеческого Тиллихом предложен метод корреляции. Философу удалось указать на близость и взаимодополняемость фрейдистского и экзистенциалистского понимания человека. Его историко-философский проект неповторим и эвристичен, ибо устремлен к поиску предельного интереса и форм его выражения в различных по виду философских построениях. Социальные его идеи по-новому вскрывают значимость социалистической теории, кроме того, им предпринята попытка "качественной" интерпретации времени и истории.

Однако Тиллих в этой рубрике совершенно не одинок. С позиций, позволяющих их определить как "теологически-экзистенциальные", выступают Рудольф Бультман и Райнхольд Нибур. Свою близость к данной форме экзистенциализма демонстрируют представители диалектической теологии (прежде всего К.Барт), и мыслители, придерживающиеся в основном ветхозаветных мотивов в своем творчестве (Л.Шестов, М.Бубер). Элементы именно христианского теологического экзистенциализма (а не абстрактного религиозного) присутствуют у Габриеля Марселя, Николая Бердяева, да и у родоначальника экзистенциального мышления – Серена Кьеркегора.

У Кьеркегора несомненно имеется потенциал взаимодействия создаваемой им философии существования с протестантской христианской теологией, элементы именно *теологического экзистенциализма*. Не прошло даром его богословское образование и полученная степень магистра теологии. Подтверждением тому – возникшие под его прямым воздействием в двадцатом веке две мощнейшие ветви духовного осмысления – не только экзистенциализм, но и диалектическая теология.

Протестантизм и его мысль находят живейший отклик в киркегоровских размышлениях. Ибо в нем как нигде в христианских конфессиях присутствует свободное отношение к канону. Киркегор настолько воспринял этот вольный дух, что выступил даже с критикой Лютера и лютеранства, сменившего былую католическую косность уже своими незыблемыми формами, где временное заслонило за собой вечное содержание. Именно в этом ключе подвергнуты критике оставшаяся обрядовость протестантизма, в частности наличие в нем пасторов.

Путь освобождения от наносного временного к источнику истины лежит, как помним, у Кьеркегора в отказе от рационалистических схем гегелевского типа для открытия

возможностей экзистенции. Правда существует неоднозначность восприятия Гегеля у Кьеркегора. Кроме критики есть и принятие. Во-первых, это – всем известное использование гегелевской логической триады и применение ее к стадиям жизни – эстетической, этической и религиозной. А во-вторых, это понимание заслуги Гегеля в осмыслении христианской религиозности как всецело духовной деятельности. Ибо немецкий классик "снимает" в христианстве элементы предметности (по сути в согласии с протестантскими принципами), элиминируя в религии даже чувственно-эмоциональное содержание. Этот отказ от предметности важен для Кьеркегора, но отказ от эмоций, чувств для него всецело неприемлем. Ибо суть настоящего философствования в постижении экзистирования, которое всегда сбывается в единственном числе – также и у каждого мыслителя. Посему ему как раз и надо быть захваченным, причем захваченным абсолютно предметом своих размышлений.

Цель философствования – найти путь выхода из негативности. Смысл негативного – страдание. "Религиозное дышит в страдании" – говорит Кьеркегор [7, 499]. И хоть оно может быть непрерывным ("жалом в плоти" ап. Павла), в нем имеется великий смысл. Кьеркегор придает сущностное значение страданию для богоотношения, пример из пророка Исаии – "Бог обитает в сокрушенном сердце".

Страдание и связанные с ним смертность, страх, досада, тревога, вина, отчаяние и трагедия не самоценны. Они суть импульс для превозмагания себя как конечного, ибо выводят из непосредственности существования (животного типа, эстетического, и даже этического). Негативное – условие позитивного. В нем зарождается та страсть, с которой мыслящий должен быть соотнесен со своим мышлением и его целью. В нем берет начало бесконечный интерес, захваченность экзистенции.

Это "наивысшая страсть субъективности" [7, 157], вера, в том числе и вера-доверие, и вера в себя и свое дело обнаруживает смысл экзистенции в неставшести как открытости и становлении как осуществлении. "Тот, кто является экзистирующим, постоянно пребывает в становлении" [7, 109]. Человек – суть аппроксимация, приближение, стремление к некоей своей полноте, которым нет конца. Становление собирает в единство элементы экзистенции. Очерченное "негативное – опознавательный знак чего-то более высокого, позитивного" [7, 612] и порожденное им рассогласование дают возможность становления неставшей экзистенции в горизонт открытости, свободы. Человеческое явлено в синтезе конечного и бесконечного, условия конечности дают возможность понять смысл бесконечности и направляют к ней. При этом человеческое существование, согласно С. Кьеркегору, содержит в себе элементы комичности и патетичности: "Сама экзистенция, экзистирование, – это стремление, экзистенция патетична ровно настолько, насколько комична..." [7, 116]. Патетика означает бесконечность стремления, "обесконечивание", комичность же – в "самопротиворечивости", понимании своей ограниченности. Высшим проявлением существования, экзистенции как таковой является ни что иное как любовь: "... любовь явно означает... экзистенцию или то, благодаря чему жизнь есть в целом, жизнь, которая представляет собой синтез бесконечного и конечного" [7, 117]. И любовь в жизни самого С. Кьеркегора выявила и патетику, и комичность, инспирировав его мыслительный шедевр – идею "повторения".

Трагедия личной судьбы С. Кьеркегора общеизвестна. Не вызывает сомнения и тот факт, что его произведения определенным образом отражали его собственные интимные переживания, и, находя убежище от ужасающих его событий в творчестве, датский мыслитель скрывая раскрывал свои прошлые и настоящие невзгоды. Такова участь и его идеи "повторения". Книга с одноименным названием выходит в 1843 году, через два года после разрыва с Региной Ольсен, неся отпечатки не только этого события, но и сложнейших отношений с уже покойным на то время отцом. Текст "Повторения"

считается своеобразным продолжением и психологической демонстрацией философских идей более известного "Страха и трепета". Подобно Аврааму, жертвующему Исааком в силу абсурда веры, С. Кьеркегор ищет оправдания своему поступку отстранения этического. Его жертва – всеобщее, его надежда – возвращение к былому в силу абсурда. Книга, написанная от лица ее героя Константина Констанциуса, центральным смысловым образом являет отнюдь не его, а некоего молодого человека, жизненные перипетии которого воспроизводят жизненную драму самого С. Кьеркегора. Повторение предстает так называемым "двойным движением бесконечности", возможностью после отказа от конечного восстановить его в новом обличье, хотя под воздействием реальных событий жизни философа сюжет изменяется и повторение реализуется как акт восстановления свободы после отринутых уз. "С этого момента старое оживает на новый манер, обусловленное тем смиренным отречением, которому ты подчинил себя. Это и есть *повторение*" [10, 157].

Разумеется, неприятие мира и своего положения в нем отнюдь не только экспликация любовной трагедии философа (психологическое объяснение), но следствие понимания им трагедийности человеческого существования, обусловленного необходимостью вызванной первородным грехом смерти. Хотя указывается, что сердцевиной повторения есть вера [10, 161], точнее будет сказать, что образ повторения оборачивается надеждой на восстановление полноты, целостности неполноценного бытия экзистенции.

Повторение С.Кьеркегора выступает формой реализации стремления к бытию. При этом полное открытие человека трансцендентному бытию, бытию как таковому, его усмотрение и достижение человеческими средствами остается проблематичным. И С.Кьеркегор считает, что подлинная жизнь раскрывается в опыте осуществления вечного во временном, т. к. человек есть синтез временного и вечного. Вечное – цель индивидуальной жизни, однако оно – сфера грядущего, а в нем нельзя быть прочно уверенным. Именно невозможность полной уверенности ведет С.Кьеркегора к созданию половинчатой, своеобразной формы движения человека к самоосуществлению, к бытию. Бунт против теперешнего состояния человека и выход за его рамки, самотрансцендирование реализуется в форме повторения, которое вырывается из настоящего, надеясь его вернуть, пусть и ином обличье. Не только осмысление прошлого необходимо человеку, этим занималась философия гегелевского типа, вопрос о будущем, куда направлена человеческая жизнь, занимает мыслителя прежде всего. Он непрестанно превозмогает себя в поисках бытия (в обличье Бога), для которого нет невозможного, и сама жизнь датского философа – творчество пути к нему. Недаром наиболее выражающим его внутренние устремления считается псевдоним Иоганнес Климакус (Иоанн Лествичник), в нем он как бы отождествляет себя с древним исихастом, который описал тридцать ступеней лестницы духовного самосовершенствования на пути к Богу. Однако в повторении трансцендентное принимает форму имманентного, будущее мыслится в образе возвращенного прошлого и настоящего. Отсутствие полной уверенности в будущем (предстоящем бытии) сворачивает время в цикл, надежды возлагаются не на полное осуществление, но на повторение бывшего, цель неполноценное бытие (лишь экзистенция) заменяет цель бытие как таковое. Но "... Константин Констанциус сказал о вечном, что оно есть истинное повторение" [9, 238].

Идеи о повторении С. Кьеркегора являются формой осмысления попыток человеческого самоосуществления. Коль осуществление полноты бытия, которое обещает теология, является (или кажется) недостижимым, устремленность к трансцендентному оборачивается стремлением сохранения (неполного) бытия. Смертельная тоска по бытию превращается в интенцию к самосохранению, иммортализм ("Вечная жизнь")

реализуется в постоянном самовоспроизведении, путь от ничто к бытию осуществляется как *бесконечная* экзистенция.

Выводы. Стало быть, мы можем увидеть некоторые важные черты того строя мысли, что мы назвали "теологическим экзистенциализмом" уже у родоначальника философии существования. Исследователи его творчества приближались к такому пониманию этого учения, концептуализируя его в терминах "христианского экзистенциализма" или "теистического экзистенциализма". [См., напр.: 6, с. 92, 94] Во всяком случае, то, что Кьеркегор подчеркнул важность субъективного подхода и мышления иррационального типа ("впускающего в себя") [7, с. 94], принимающего значение эмоциональных состояний и связанных с ними *страдания, трагедии*; раскрыл смысл экзистенции в несамодостаточности, несташести и *становлении*, аппроксимации, дающих структуру ее движения в *устремленности* от негативного к позитивному; и объяснил позитивное как блаженство, благо и *совершенство божественного* в частности с помощью идеисимвола "повторения", дает возможность с уверенностью говорить о плодотворном синтезе философского и теологического дискурсов, принесшем свои плоды в двадцатом столетии.

Литература

1. Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм и другие работы. - С.-Пб., 1998. - 506 с.
2. Анц В. Диалог Хайдеггера с традицией. // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991. – С. 53-61.
3. Арон Р. Мнимый марксизм. - М., 1993. - 384 с.
4. Богомолов А.С. Англо-американская буржуазная философия эпохи империализма. - М., 1964. - 421 с.
5. Богомолов А.С. Буржуазная философия США 20 века. - М., 1974. – 344 с.
6. Исаев С.А. Теология смерти: Очерки протестантского модернизма. - М., 1991. - 236 с.
7. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к "Философским крохам". - Мн., 2005. - 752 с.
8. Коллстон Ф. История философии. 20 век. - М., 2002. - 269 с.
9. Кьеркегор С. Понятие страха. // Страх и трепет. - М., 1993, - 383с.
10. Роде П. Сёрен Кьеркегор. - Челябинск, 1998. - 430 с.
11. Сарайкин Г.З. Критика теологического экзистенциализма П.Тиллиха. Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. к. филос. н. - Л., 1970. - 16 с.
12. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм. // Сумерки богов. М., 1990. -398с.

© Сергей Владимирович Таранов

РЕЦЕНЗИИ

REVIEWS

Рецензия на книгу М.Луптака и В.Пророка «Политические идеологии и теории. С древних времен по 1848 г.»

Константин Райда

Луптак М., Пророк В. Политические идеологии и теории. С древних времен по 1848 г. Пльзень: издательство Алеш Ченек 2011, 414 стр. ISBN 978-80-7380-264-6 (или повествование о том, как истина науки и теологии могут совместно содействовать постепенному преодолению современного мирового экономического кризиса).

Luptak M., Prorok V. Politicke ideologie a teorie. Od staroveku po rok 1848. Plzen: Ales Cenek, 2011. 414 s. ISBN 978-80-7380-264-6

Сегодня уже становится вполне очевидным и тот факт, что недавняя публикация рецензируемой нами книги в Плезенском издательстве Чешской Республики стало весьма заметным явлением в новой восточноевропейской парадигме политической идеологии и теории современных политических наук. Неожиданный на первый взгляд, но столь хорошо известный в истории поворот мысли ее авторов, которые предложили чешскому обществу еще и еще раз задуматься над кризисным состоянием современных устоев всеобщего мирового экономического порядка и, вернувшись к его религиозно-идеологической основе, моральным принципам понимания и интерпретации смысла человеческой жизнедеятельности и существования проанализировать возможные перспективы преодоления сложившейся ситуации, и на наш взгляд заслуживает повсеместного и пристального внимания.

Исходной позицией монографии, которую последовательно проводит и отстаивает прежде всего первый из ее соавторов – М. Луптак (кстати, его перу принадлежит абсолютное большинство глав, содержащихся в монографии и весь ее идейный замысел) – является глубоко продуманная автором с точки идейно-мировоззренческих принципов критика европоцентризма, в том числе и его гносеологических и социологических оснований (к последним, авторами отнесены философия позитивизма «второй волны» в ее изложении Э. Дюркхеймом, а также философия прагматизма).

Социологические основания идеи европоцентризма видятся авторам, с одной стороны, в качестве экспансии неолиберального экономического мышления, в «ползущей инфильтрации» социального мышления и «подавления» разнообразных иных идеологических форм регулирования общественных отношений, а с другой стороны, в недооценке и в непонимании той особенной, давно забытой и искаженной атеистическим мышлением роли религиозных вероучений, которые те в свое время играли в процессе становления политического мышления, его понимания и интерпретации. Так, например, авторы опровергают давно устоявшееся представление о том, что такая научная дисциплина как история политических идеологий и теорий сформировалась «на стыке» политологии, истории, философии и социологии. По их мнению, анализ процесса формирования политических учений такое представление полностью опровергает, поскольку те или иные политические взгляды и теории во всех известных нам цивилизациях и во все времена формировались, прежде всего, под воздействием религиозных

вероучений, влияние последних на политическое мышление (в прямой или опосредованной форме) различные религиозные идеи в той или иной форме сохраняют и до сегодняшнего времени. Недооценка этого факта, по мнению авторов, является одним из так называемых темных, «родимых пятен» мировоззренческой парадигмы возникшей и сформировавшейся во время эпохи Просвещения, ее «негативным наследством», поскольку ибо именно тогда окончательно и утвердился всеобщий «утрирующий антагонизм секулярного рационализма».

Обращаясь к феномену современных кризисных явлений в экономике «цитадели евроатлантической цивилизации» и одновременному динамическому развитию стран с так называемой новой экономикой (Бразилии, Индии, Китая, Южной Африки) авторы пишут об отрезвляющем воздействии этих явлений на умы современных теоретиков и об исчезновении надежды на общепланетарное триумфальное шествие идеологии неолиберализма. Воистину «роковой» в этом отношении, по их мнению, оказалась идея известного американского аналитика японского происхождения Фрэнсиса Фукуямы о наступлении конца истории, изложенная им в частности в работе «Конец истории и последний человек» (2002). Данная работа, как это утверждают чешские ученые, не только развенчала иллюзии европоцентризма (ошибочные представления о цивилизационном превосходстве западноевропейского сообщества), но и «вытолкнула на обочину истории» те идеологии, которые были непосредственно связаны с либерализмом и новейшими вариантами мировоззренческого мышления, конституализирующего либеральные идеи. Идеи, которые были призваны прежде всего удовлетворить наше желание постоянного прогресса, роста потребления и наслаждений, светлого, оптимистического, лишённого всяких забот будущего. Именно так и представлялась своеобразная идеальная траектория всей цепи событий в процессе развития истории всем «птэнцам» из гнезда эпохи Просвещения – либерализму, марксизму-ленинизму и позитивизму. Хотя реальная история уже многократно громко и во всеулышание заявляла, что она попросту устала от неимоверной гонки за светлым будущим, которой сегодня все так же безрассудно увлечена евроатлантическая цивилизация. Последний раз этот вопль истории и прозвучал на фоне разразившегося в недавнее время экономического и финансового кризиса, когда наиболее видные экономические аналитики и западноевропейские политики были вынуждены признать, что нас ожидает будущее, явно не сулящее неиссякаемого роста валового национального дохода и уровня благосостояния населения даже в экономически развитых странах.

Заявленная цель настоящей монографии «не попасть в ловушку» идеи европоцентризма решающим образом предопределила и ее тематическую направленность. Направленность, в которой и был проанализирован опыт религиозного мировосприятия по отношению к историческому прообразу идеологии и разнообразных политико-идеологических воплощений либерализма. Во введении к монографии авторы конкретизируют эту направленность, заявляя и о ценности иного понимания смысла развития истории, ссылаясь на идейных «противников» идеологии Просвещения: представителя западной патристической мысли блаженного Августина, немецкого социолога культуры А. Вебера, английского культуролога А. Тойнби, русских философов Г. Флоровского, Н. Бердяева и, особенно, Павла Флоренского, заявившего, что мировая история в реальности предстает как цепь сменяющих друг друга, подобно ночи и дню, цивилизаций, каждая из которых строится на противоположных мировоззренческих и идеологических принципах. И с этой точки зрения навряд ли целесообразно напрочь отвергать то, что когда-то было установлением и принципом жизнедеятельности твоих предшественников, и смыслом их жизни и предметом всеобщего почитания. Одним из основных лейтмотивов монографии М.Луптака и В.Пророка и является мысль о том, что познавать

мир и интерпретировать смысл истории можно как средствами науки, так и средствами теологии, что истина науки не исключает истины теологии, а наоборот, эти две истины являются взаимодополняемыми и не конкурирующими друг с другом. И в этом ракурсе чешские ученые показывают, как именно религиозное мироотношение определяло моральную составляющую и восприятие исторических инвектив, формирующих прообраз либеральной идеологии. В главе «Политическое мышление древнего Рима», например, говорится о том, что практика ростовщичества стимулировала глубокий финансовый кризис (вполне сопоставимый с нашим), с особой силой разразившийся во время правления императора Тиберия. В свою очередь, кризисная встряска способствовала упадку значения денег, массивных финансовых вливаний и ссуды как инструментов развития экономики, и в торговых операциях поэтому стал преобладать бартерный обмен товарами. Христианство переняло отрицательное отношение к институту ростовщичества, ибо человек, согласно его канонам, не властен над временем, так как оно тоже является собственностью Бога. Богатые люди ссужают деньги под проценты на том только основании, что должники пользуются этими средствами в течение некоторого срока – следовательно, прибыль ростовщика связана с накоплением времени. Торговля временем, или «надеждой на время» с позиции христианства – незаконна. В другом месте, в главе «Политическое мышление восточных христиан» упоминается уникальный опыт Византийской империи, как единственной в истории человеческой цивилизации сумевшей успешно справиться с упрощением и оживлением общественных отношений и институтов, унаследованных из прошлого – культуры древнего Рима. Поскольку нельзя исключить, что Европейское сообщество, столкнувшись с современным кризисом, тоже должно будет делать попытки различного рода упрощений системы функционирования своих институтов, авторы монографии напоминают, что глубинной основой всех успешных византийских перемен было православное христианство, его этика труда и решительный отпор всем проявлениям социального паразитирования.

Более детально трудовая этика восточного христианства раскрывается в главе «Политическое мышление Киевской и Московской Руси». В то же самое время в книге утверждается и то, что носителем специфической этики предпринимательства, разительно отличающейся от более известной протестантской модели, были русские старообрядцы – противники церковных реформ патриарха Никона в 17 веке. Их основное кредо – «жить и трудиться на земле так, как будто ты пребываешь уже в Царствии Божием» – проявило свою жизнестойкость особенно в 19 столетии, когда старообрядческим корпорациям принадлежала более, чем половина российской промышленности.

Основная беда нашего века – не атеизм или индифферентность в вопросах веры – а скорее ложная вера, которая нужна людям для того, чтобы противопоставить ее другим верованиям, или же для того, чтобы восполнить ею отсутствие искренних истинных убеждений. Ложная вера строится в соответствии с желаниями и волей человека; в мире ложной веры все кажется неопровержимым, но в то же время все происходит вопреки Божьему Промыслу. Кстати говоря, либерализм, опосредованно выросший из несторианства (еретического учения, возникшего в V веке н.э.) и относится авторами рецензируемого издания к подобному проявлению «ложной веры», «еретическим учениям», «ересям», возникшим еще в первые века существования христианства. Стоящий вне христианской веры либерализм, по мнению авторов, является классическим примером проповеди спасения (или обретения смысла человеческого существования) в мире вещей, лишенных эсхатологического значения (технологические достижения, финансовая система, рыночные отношения и т.д.), и всякий раз, особенно под давлением неблагоприятных обстоятельств, эта наивная вера мгновенно рушится, поскольку «так и бывает с тем, кто собирает сокровища для себя, а не в Бога богатеет» (Лк 12:21).

Книга М.Луптака и В.Пророка изобилует интересными историческими наблюдениями, которые зачастую используются авторами для аргументации своей теоретической позиции. Типичным примером в этом отношении может служить использование известного заявления Томаса Джефферсона о том, что банковские институты представляют для американской демократии большую угрозу, чем регулярные армии потенциальных агрессоров. И если когда-нибудь так случится, что американские граждане позволят частным банкам контролировать вопросы, связанные с использованием своей валюты, сначала при «помощи» инфляции, а позже – дефолта, банки и финансовые корпорации, выросшие в Америке, лишат их той частной собственности, которой они владеют, и в одно прекрасное утро их дети на континенте, когда-то завоеванном их отцами, окажутся бездомными. Эта мысль Т. Джефферсона и актуализируется в книге на фоне анализа ситуации с известным кризисом на рынке недвижимости США, возникшем четыре года назад.

Кроме политического мышления античного мира, раннего и позднего Средневековья, эпохи Ренессанса, Реформации, Просвещения и нарождающегося либерального капитализма в Западной Европе и в США, в монографии рассматриваются и те политические учения, которые, как правило, обходят вниманием в современной научной литературе (идеи и учения древней Индии, Китая, Израиля, арабского мира, Византийской империи, Киевской и Московской Руси, царской России), идеи конфуцианства, индуизма, буддизма, иудаизма, древне-греческого язычества, первоначального христианства – православия, римского католицизма, ислама и протестантизма) во всех составных их частях (догматической, литургической, жизнеописаний святых, сотериологии) сквозь призму их роли и значения для развития мышления той или иной эпохи.

Учитывая то, что последний раз в Чешской Республике монография по истории политических учений, не поддерживающая дух и букву идеи европоцентризма была напечатана в конце 19. века, (имеется в виду перевод двухтомного исследования одного из французских корифеев в области истории политических учений П. Жанета – Janet P : *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*. Paris 1872), монографию М.Луптака и В.Пророка можно рассматривать в качестве своеобразного, актуального и удачного теоретического «возвращения» к известным историческим традициям мировоззренческих, идеологических и исторических концепций, предпринятого с целью акцентирования внимания на проблеме выбора путей дальнейшего развития европейской и всеобщей мировой современной цивилизации. Стремление авторов включить в сложившейся ситуации в процесс интерпретации истории политического мышления и теологическую составляющую, является исторически многократно апробированным приемом, позволившем человечеству в ходе весьма трагических перипетий его развития еще окончательно не расстаться с идеей гуманизма, гуманистическими идеалами и ценностями.

© Константин Райда

ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

до міжнародного наукового видання «ИДЕИ. Научно-теоретично приложение»

Редакція болгарського журналу «ИДЕИ» приймає до друку статті з філософських наук. До редакції подають електронну версію рукопису статті на адресу: **E-mail: Idei.filosofa@gmail.com**

Текст має бути набраним у редакторі **Word** (формат **rtf**). Шрифт **Cambria**, кегль 12. Обсяг статті до 22000 знаків з урахуванням пробілів. Матеріали можуть надсилатися болгарською, українською, російською чи англійською мовою. З огляду на технічні вимоги до верстки стаття структурується наступним чином:

НАЗВА СТАТТІ (шрифт Cambria, жирний, розмір шрифту 12, великі літери, розміщення по центру)

Ініціали та Прізвище автора (шрифт Cambria, жирний, розмір шрифту 12, розміщення по центру). (Ім'я та Прізвище автора англійською мовою обов'язково зазначається в анотації, яка виконується англійською мовою)!

Науковий ступінь, вчене звання, посада, місце роботи автора (без скорочень), країна, адреса електронної пошти; якщо авторів декілька, відомості про кожного подаються окремими рядками; (шрифт Cambria, напівжирний, розмір шрифту 12, розміщення по центру).

Анотації. Тези повинні містити достатню інформацію для визначення тематичного спрямування та оцінки значимості результатів представленого дослідження (шрифт Cambria, розмір шрифту 12, по ширині). У перших рядках анотації мають бути позначені: прізвище, ім'я та по-батькові автора та назва статті. В кінці анотації подаються **ключові слова** (від трьох до дев'яти, шрифт Cambria, розмір шрифту 12, по ширині).

Назва розділу (за бажанням автора, шрифт Cambria, розмір шрифту 12, по ширині).

Текст статті (шрифт Cambria, розмір шрифту 12, по ширині, без відступів з нового рядка). Якщо текст розбитий на розділи, новий розділ починається з нового рядка після заголовка без відступу.

Посилання [(references) шрифт Cambria, розмір шрифту 12, по ширині].

Примітки (notes) по тексту оформляються у квадратних дужках [1], [2] і виносяться в кінець статті після посилань. Посторінкові виноска та посилання не допускаються.

Малюнки та графіки мають бути виконані й роздруковані в чорно-білому варіанті. У статтю графічні об'єкти мають бути розміщені у форматі *jpeg* або *gif* з роздільною здатністю не менше ніж 300 dpi. Написи на рисунках виконують шрифтом Cambria, основний кегль 9, заголовку – 10. Розміри рисунків не мають перевищувати основні параметри А5 формату. Усі об'єкти в простих рисунках, які зроблені у Word, мають бути обов'язково згруповані. Складні, багатооб'єктні рисунки з нашаруваннями готувати за допомогою графічних редакторів (CorelDraw, PhotoShop та ін.).

Таблиці подають як окремі об'єкти у форматі Word з розмірами, які не мають перевищувати основні параметри А5 формату. Шрифт Cambria, основний кегль таблиці 9, заголовку – 10.

Анотації до статті подаються:

- якщо стаття подається **українською** мовою – анотації мають бути складені **російською** для її подальшого перекладу болгарською (10% від загального тексту статті) та **англійською** (не менше 200 слів) мовами;

- якщо стаття подається **російською** мовою – анотації надаються **російською** для її подальшого перекладу **болгарською** (10% від загального тексту статті) та **англійською** (не менше 200 слів) мовами;

- якщо стаття подається **англійською** мовою – анотації мають бути **російською** для її подальшого перекладу **болгарською** (10% від загального тексту статті) та **українською** (не менше 200 слів) мовами;

- якщо стаття подається **болгарською** мовою – анотації виконуються **російською** для її подальшого перекладу українською (10% від загального тексту статті) та **англійською** (не менше 200 слів) мовами.

До друку приймаються лише ті наукові статті, які мають такі необхідні елементи (постанова № 7-05/1 ВАК України від 15.01.2003 р.):

- 1) постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими чи практичними завданнями;

- 2) аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми, на які спирається автор; виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, яким присвячується стаття;

- 3) формулювання мети статті (постановка завдання);

- 4) виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів;

- 5) висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок у цьому напрямі;

- 6) список використаних джерел (Посилання).

Стаття має бути прорецензована, рекомендована до друку і подаватися з завіреною належним чином **рецензією** керівника, консультанта або іншого фахівця з обраної спеціальності, що має науковий ступінь доктора наук. Рецензія та остання сторінка статті з особистим підписом автора надсилаються до редакції у відсканованому вигляді.

Правила цитування та посилання на використані джерела

Посилання на джерела слід зазначати порядковим номером за переліком посилань, виділеним двома квадратними дужками, наприклад, «... у працях [1–7] ...», або «... на думку дослідника,...» [8, 109].

Правила оформлення списку використаних джерел

1. У списку використаних джерел мають бути названі лише ті джерела, на які є посилання в тексті.

2. Усі посилання мають бути пронумеровані й узяті в квадратні дужки.

3. Джерела у списку літератури не мають повторюватися.

4. Бібліографічний опис складають безпосередньо за друкованим твором або випи-сують з каталогів і бібліографічних покажчиків повністю без пропусків будь-яких елементів, скорочення назв та ін.

5. Джерела у списку можна розміщувати одним із таких способів: у порядку появи посилань у тексті (найбільш зручний для користування і рекомендований при написанні статті), в алфавітному порядку прізвищ перших авторів або заголовків.

6. Відомості про джерела, включені до списку, необхідно давати відповідно до вимог державного стандарту з обов'язковим наведенням:

- прізвищ авторів (співавторів);
- повних назв праць;
- міста, року видання, назви видавництва, кількості сторінок.

Зразки посилань на літературні джерела

На книги:

Тейлор Ч. Етика автентичності. – К.: Дух і літера, 2002. – 128 с.

Purdy V.L. The Christology of John Macquarrie. – New York: Peter Lang, 2009. – 345 pp.

На статті з журналів і газет:

Жулай В. Аналіз створення контексту у С.Кіркегора // Філософська думка. – № 3. – 2006. – С. 46–64.

Purcell M. Rahner amid modernity and post-modernity // The cambridge companion to Karl Rahner [Edited by Declan Marmion and Mary E. Hines]. – New York: Cambridge University Press 2005. – P. 195-210.

На статті з книг:

Шопенгауер А. Афоризмы житейской мудрости // Шопенгауер А. Свобода воли и нравственность. – М.: Республика, 1992. – С. 260–420.

Randall J. The Ontology of Paul Tillich / John Herman Randall, Jr. // The Theology of Paul Tillich. – New York, 1952. – P. 132 – 163.

Контакти:

Відповідальна особа: **Шевченко Сергій Леонідович**

Тел.: **099-524-81-19**

E-mail: **Idei.filosofa@gmail.com**

СОДЕРЖАНИЕ:

ЛОГИКА И МЕТОДОЛОГИЯ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ

- Г.Челпанов: Логико-гносеологический анализ на понятия «числа».....11
Ирина Владимировна Березинец

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

- Использование Веб 2.0 в конструировании искусственного интеллекта18
Ксения Сергеевна Пивоварская

- Имитации постсоветского мегаполиса: симулякры и гиперреальность25
Марина Петровна Препотенская

- Концепции экономического национализма: теоретико-методологический
аспект35
Татьяна Петровна Глушко

- Социально-философский анализ причин пассивности украинцев в контексте
формирования экономической этики42
Сергей Анатольевич Ефименко

- Корпоративная национальная культура как предмет социально-философского
анализа50
Ирина Григорьевна Остапенко

- Проблемное поле и особенности функционирования экономической
сферы бытия человека57
Оксана Борисовна Петинова

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

- Соотношение этики и политики в понимании Ивана Мирчука65
Анна Петровна Шендрик

- Ризоматико-номадический аспект концептуальной сетки Ж.Делеза72
Екатерина Сергеевна Гончаренко

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ. ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

- Философия пустоты в «Малой сутре о пустоте». «Малая сутра о
пустоте»81
Анастасия Юрьевна Стрелкова

Специфика буддисткой метемпсихозе	91
<i>Алесиян Пацев</i>	
Возврат к теме о традициях. Из „О изречениях и словах“ Бхартрихари	99
<i>Мирена Атанасова</i>	
Перевод и интерпретация Д. Овсяннико-Куликовским гимна Ригведы X.129.....	106
<i>Юрий Завгородний</i>	
Абхидхармакоша, Раздел 3 Лока – Нирдеша, карика 14-16. Васубандху ...	115
<i>Митко Момов</i>	

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Формирование богословско-философской концепции личности в контексте современной православной антропологии	120
<i>Тарас Викторович Костенко</i>	

К 200 ЛЕТНЕМУ ЮБИЛЕЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ СЕРЕНА КЬЕРКЕГОРА

Модификации этико-сотериологической проблематики в религиозном и атеистическом экзистенциализме (Кьеркегор – Камю, Сартр)	130
<i>Александр Евгеньевич Бродецкий</i>	
Религиозный опыт как условие экзистенциальной трансформации в философии С. Кьеркегора	138
<i>Оксана Васильевна Онищук</i>	
Парадоксальность греха в концепции С.Кьеркегора	144
<i>Виталий Юрьевич Даренский</i>	
Генеалогия диалога М.Хайдеггера с С.Кьеркегором: Между доксографией и историографией	151
<i>Андрей Алексеевич Карпенко</i>	
Кьеркегорова абсурдность существования и Танабе Хадзиме	157
<i>Баба Томомиши</i>	
Некоторые аспекты наследия С.Кьеркегора в контексте становления теологического экзистенциализма	162
<i>Сергей Владимирович Таранов</i>	

РЕЦЕНЗИИ

Рецензия на книгу М.Луптака и В.Пророка «Политические идеологии и теории. С древних времен по 1848 г.»170
Константин Райда

ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ до міжнародного наукового видання
«ІДЕІ. Научно-теоретично приложение»174

СОДЕРЖАНИЕ

CONTENT

CONTENT

LOGIC AND METHODOLOGY OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE

G.Chelpanov: logical-gnosiological approach in consideration of “number”	11
<i>Irina Berezinets</i>	

SOCIAL PHILOSOPHY

The use of Web 2.0 in the design of artificial intelligence	18
<i>Xenia Pivovarskaya</i>	
Imitations of post-soviet megalopolis: simulacra and hyperreality	25
<i>Maryna Prepotenska</i>	
Economic nationalism conceptions: theoretic-methodological aspect	35
<i>Tatiana Glushko</i>	
Socio-philosophical analysis of the causes of inactivity in the context of Ukrainian economic ethics	42
<i>Sergey Yefymenko</i>	
Corporate national culture as an object of socio-philosophical analysis	50
<i>Irina Ostapenko</i>	
Problem field and the peculiarities of economic sphere of individual's existence	57
<i>Oksana Petinova</i>	

HISTORY OF PHILOSOPHY

Correlation of ethics and policy in understanding of Ivan Mirchuka	65
<i>Anna Shendryk</i>	
Ryzomatyc-nomadic conceptual analysis grid Gilles Deleuze	72
<i>Kateryna Goncharenko</i>	

HISTORY OF PHILOSOPHY. ORIENTALISM

Philosophy of emptiness in “The Lesser Discourse on Emptiness”. Small sutra on emptiness (Translation Anastasia Strelkova)	81
<i>Anastasia Strelkova</i>	
Specificity of Buddhist metempsychosis	91
<i>Alesyan Patsev</i>	

Return to the subject of traditions. From "For the sentences and the words" Bhartrihari99
Mirena Atanassova

Translation and interpretation by D. Ovsianyko-Kulykovski the hymn of Rigveda, X. 129106
Yuriy Zavorodniy

Abhidharmakosha, Section 3 Loka-Nirdesha, cartoons 14-16. Vasubandhu115
Mitko Momov

RELIGIOUS

Formation of the theological and philosophical concept of personality in the context of contemporary orthodox christian anthropology120
Taras Kostenko

THE 200th ANNIVERSARY OF THE BIRTH SOREN KIERKEGAARD

Modifications of ethical and soteriological problems in religious and atheistic existentialism (Kierkegaard – Camus, Sartre)130
Oleksandr Brodetsky

Religious experience as a condition of existential transformation in philosophy of the S. Kierkegaard138
Oksana Onyshchuk

Paradoxality of sin in Kierkegaard's conception144
Vitaliy Darenskiy

Genealogy of Heidegger's dialogue with Kierkegaard: Between doxography and historiography151
Andrei Karpenko

Absurdity to Existence in Kierkegaard and Tanabe Hajime157
Baba Tomomichi

Some aspects of the S.Kierkegaard's heritage in the context of developing of the theological existentialism162
Sergii Taranov

REVIEWS

The book and M.Luptaka V.Proroka "Political ideology and theory.
From ancient times to 1848"170
Constantine Raida

Rules of design article's in the international scientific journal IDEAS:
a philosophical description174

CONTENT

СПЕЦИАЛНО НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧНО ИЗДАНИЕ

ИДЕИ

ФИЛОСОФСКО СПИСАНИЕ

КНИЖКА 5 (15), ДЕКЕМВРИ, ГОДИНА V, 2013

ПЛОВДИВ (БЪЛГАРИЯ)

**(БОРНИКЪТ Е НА РАЗПОЛОЖЕНИЕ НА ИНТЕРНЕТ-СТРАНИЦИТЕ:
THE COLLECTION IS AVAILABLE ON THE WEBSITES:**

<http://aig-humanus.blogspot.com/>
<http://grancharov.blogspot.com/>
www.filosof.com.ua

Тираж – 500 екземпляра

**ЗА КОНТАКТИ С РЕДАКЦИЯТА В БЪЛГАРИЯ:
Тел. 0878269488
e-mail: angeligdb@abv.bg**