

ХОРОЛЬСЬКА Т. А.,  
ХОРОЛЬСЬКИЙ А. А.,  
м. Кривий Ріг

## ЛЮДСЬКИЙ ДУХ ЯК ОРГАНІЧНА ІНТЕНЦІЯ ТА ЕКЗИСТЕНЦІАЛ

Культура ХХ століття - це результат тисячолітніх пошуків людського духу, який залишив історії абсолютні устремління до релігійних ідеалів.

Нову мету людських устремлінь започаткували ще гуманісти, починаючи з Ф. Петрарки та Д. Бокаччіо. Вони

визнали своїм девізом пізнання перш за все того, що може бути досліджене емпіричним шляхом. Саме з цієї пори всі зусилля людського роду цілком спрямовувались на вивчення окремих явищ світу, на дослідження окремих проблем та на створення людського знання.

Великий перелом в опануванні світу як світу одиниць відбувся наприкінці XVIII століття, коли людина спробувала переорієнтуватися на цілісне освоєння світу (енциклопедисти та просвітники). Однак людське ставлення до світу продовжувало шукати той синтез в тому ж самому модусі - в модусі чуттєвої першооснови, тобто емпіричного синтезу, основою якого стала матерія, а матеріалізм - вченням.

XIX століття - це епоха, коли людина спробувала створити цілісну науково-раціоналістичну картину світу (Дж. Мілль, О. Конт, Г. Спенсер). Але суто людському, живому духові, життю як цінності цією культурою майже не відводилось місця. Поволі зникає інтерес до індивідуальності, а особистість майже знівельована в явищі колективізму, як спорідненні синтезу одиничних природних явищ з явищами соціальними.

Тим не менше XIX століття часто зупинялось перед пошуком відповіді на питання: що є людина та її сутність, що є її духовність, свідомість та самосвідомість, на чому базується і чим спонукається активність людини тощо.

Неодностайністю думок в багатьох галузях духовної творчості позначене і XX століття. Так, у проблемне поле пошуку нових шляхів, парадигм, цілей та їх пізнання потрапляють знову наукові модуси людського буття, які в свій час вже похитнув І. Кант. Цю духовну традицію продовжує філософія Шопенгауера, Берсона, Ясперса (екзистенціалізм у цілому та його різновиди зокрема). Думка, що шляхом об'єктивного пізнання не можна вийти за межі явищ, стає домінуючою. Людина - не виключно суб'єкт пізнання, вона разом з тим і об'єкт пізнання та самопізнання. У зв'язку з цим людина повинна намагатися зрозуміти не тільки світ, а й свою суть як з боку природи своєї суб'єктивності, так і природної данності.

Тобто, як писав І. Кант, «...фізіологічне дослідження людини має на увазі дослідження того, що робить із людини природа, а прагматичні - дослідження того, що вона як вільно діюча істота робить або може та повинна робити з себе сама» (Кант І. Твори. - Т. 6. - М., 1966. - С. 351).

Майбутнє русло активної діяльності духу об'єктивісти XX століття пов'язують з об'єктивуванням ланцюга понять, уяв

та сприймань, не завдаючись передчуттям, інтуїцією, складністю, витонченістю та гармонійністю духу, на відміну від інтуїтивістів, наприклад. Останні вважають, що саме передчуття, інтуїція, маючи значення першої серед рівних складових духу, виконує функцію організації та гармонізації, враховуючи і природу суб'єкта. А в міру того, як іде удосконалення людини, буття та пізнання, суб'єктивізм інтуїції втрачає свою силу. І в кінці кінців, зливаючись з чуттєвістю, розумом, натхненням і т. ін., інтуїція може виразити ту гармонію внутрішнього стану особистості, яку можна визначити як вищу форму розвитку індивідуальності, що відповідає духовній історії людства.

Дійсно, з розвитком людини, світу та пізнання дух переростає в об'єктивний свідомий вияв людської сутності як дещо ціле, у складі якого - не тільки символи - образи одиничних речей чуттєвого світу, але й абстрактні поняття, людські емоції, цінності та почуття. Тобто внутрішній духовний світ людини не складається з окремих сторін, а є взаємозв'язком відносно диференційованих одиничностей. Він завжди прямує до того, щоб в одному образі-ідеї поєднати з допомогою мислення, розуму, розважливості, відчуттів та почуттів усі складові духу. Ця ідея в історії духовної культури привела до створення поняття під назвою «ідеал» - духовна гармонія та мета, до якої повинні прагнути люди. Ідеал у концентрованій формі виражає собою всі цілі та людські устремління особистості й епохи, гармонізує собою дух, думки, почуття людини. Кожна життєва дія є виразником багатьох суджень та переживань: обов'язку, добра, зла, корисного та шкідливого, гідного та негідного, любові та ненависті, безвідповідальності та відповідальності тощо.

Правда, історія людства свідчить, що воно (людство) завжди та незмінно йдучи до мети, до втілення даного ідеалу, забувало інколи про інші, впадаючи в крайнощі та не допускаючи можливості існування інших ідеалів. Тоді неодмінно починався етап людських трагедій.

Таким чином, ідеал містить в собі могутню сенсожиттєву якість і не є виключно абстрактним символом.

«Все може бути пов'язане внутрішнім гармонічним зв'язком, ніщо не повинно бути подавлене та знищене» (Соловйов В. Читання про Боголюдство // Твори. - Т. 3. - С. 18).

Думці В. Соловйова співзвучна думка Ляйбніца про те, що кожна окрема субстанція, без різниці, який би щабель не займала вона в упорядкованому світі, має здатність виразити себе як індивідуум, але в той же час всі вони знаходяться в

тенденції до чіткої гармонії у світовому синтезі.

Отже, можна стверджувати, що на початку свого становлення як духовної істоти людина, сприймаючи світ в уяві та поняттях, наповнювала свою свідомість, духовний світ принципами та ідеями. Кожний новий аспект та етап олюднення світу означає досягнення символів, смислів, ідей та принципів як наслідку пізнання сутностей «І-го» та «N-го» порядків. Кожний новий смисл, входячи до складу духу, свідомості, не тільки кількісно доповнює цю цілісність, а й інколи веде до «переродження» всієї сутності людини. Смисл ніби «вносить» нове висвітлення духовного світу, орієнтує всі складові на гармонізацію в межах та на засадах нової закономірності (викладеної в смислі), стимулюючи, тим самим життєдіяльність особистості, її розвиток та орієнтацію у світі. Тобто, особистість перебуває у стані духовних зрушень (підйому). Останнє означає, що жодна її сутнісна сила, жодна сторона не залишається інертною, одна сила не паралізується іншою, жоден можливий вид діяльності і руху не залишаються невикористаними.

Так, заглиблення пізнання в сутність явищ людина рано чи пізно зверне на саму себе з метою розібратися у всіх відтінках своїх внутрішніх переживань, з метою простежити стан почуттів та емоцій, який не може бути переданий у всіх своїх обертонах абстрактними поняттями, звичайним словом, мовою. Тоді у людини з'являється потреба та необхідність у якихось особливих формах самовираження, які становитимуть і знаряддя, і наступний етап розвитку духу одночасно. В залежності від роду занять, здібностей, інтересів та таланту це може бути і красномовне слово, і живописний образ, і гармонія фарб чи звуків, власне, символи мистецтва. На жаль, трапляється і таке в духовній культурі, що в мистецьких символах перевага іноді надається формі, а не сутності краси. Так, надтий реалізм або модернізм дають задоволення поглядіві, викликають поклоніння перед талантом митця, але не завжди примушують тріпотіти думку та дух слухача, глядача. Саме ж мистецтво в цьому та інших випадках «надтості» перетворюється з творчості на вподобання.

«Але є особлива форма опанування світу людиною, яка означає найбільш досконалий спосіб висловлення людської чуттєвості, не пов'язаної з умовностями непорушних форм - підкреслює В. Шмаков. - Це - музика. В ній людина вперше отримує свободу здійснитися над багатьма умовностями буття та пізнання світу, відкриває можливість прояву всіх сторін

(сутнісних сил - Х. Т.) свого «я». Невідомими шляхами музична гармонія змушує людину забути своє власне життя, підносячи дух до спостереження вічності. Істинна музика чудовими звуками вливається в душу, «завойовує» та «закріпачує» її навіки. Музика служить супутником та виразником людських надій та сподівань. Вона - духовний лікар людського серця та душі. Музика - не сон, вона кличе людей на шлях високого та прекрасного» (Шмаков В. Священна книга Тота. Великі Аркани Таро. - К., 1993).

Ядром духовної гармонії є людське цілепокладання та його звершення, досягнення. У таких умовах є підстави говорити про життєдіяльність особистості як індивідуума «вищого гатунку», тобто гармонійної, духовно багатой людини. Такий синтез духу, в якому поєднуються та інтегруються відносні одиничності, розкриває нові можливості, простір та свободу свого власного розвитку, а головне - розвитку людини. Отже, гармонізація (органічність) духу не позбавляє жодну із складових виконання індивідуалізованої функції. Навпаки, вона взаємно посилює кожною відносно першою з них кожную відносно другу, і всі вони разом у своїй сукупності створюють той синтез, завдяки якому проявляються і суще, і належне, і можливе, і дійсне.

Сучасний світ іде на зустріч своєму духовному оновленню. Але, як писав І. Іллін, «...багато хто ще не бачить цього: одні тому, що не позбулися своїх старих оман і продовжують вважати їх «останнім словом» життя та правди; інші - тому, що страждання... нашої епохи надто великі й висмоктують у людей всі їхні сили. Є й такі, котрі не знають, з чого почати духовне оновлення...» (Іллін І. Шлях до очевидності. - М., 1993. - С. 290).

Одним із шляхів становлення та розвитку істинної аристократичності духу є шлях як всебічного універсального виховання та просвітництва, так і самоосвіти та самовиховання.

ШЕВЧЕНКО І. В.,  
м. Кривий Ріг

## ФІЛОСОФІЯ ТА МИСТЕЦТВО (МУЗИКА) ХІХ СТОЛІТТЯ ПРО ГАРМОНІЗАЦІЮ БУТТЯ ЛЮДИНИ

Зважаючи на дивергентність філософської та мистецтвознавчої (музичної) рефлексій, філософія та мистецтво (музика) тим не менше, певним чином споріднені в розумінні та

відображенні буття людини як логіки людської дії. Свідчення тому - існуючі варіанти філософських концепцій людини, культури та духовності, які так або інакше перегукуються з естетичними, мистецькознавчими та культурологічними уявленнями про людське буття, духовність, культуру.

Інша справа, що собою уявляють ті чи інші концепції та вчення про буття і сутність людини.

Так, представник класичного позитивізму О. Конт намагається викласти гармонію буття людини як внутрішній світ і психофізіологічні функції індивіда. Контівське вчення про людину визначається сконструйованою ним анатомією мозку, згідно якої: 1) органи альтруїстичних бажань безпосередньо прилягають до інтелектуальних органів і їх розташування у мозку, в порівнянні з егоїстичними органами, більш сприятливе для збудження й керування розумом; 2) почуттям належить провідна роль відносно інтелекту, оскільки вони перевищують інтелектуальні органи кількістю, об'ємом та міццю.

Гармонійне людське існування, за Контом, є взаємодією трьох класів явищ - думок, почуттів, дій. Функцію впорядкування мало здійснювати почуття. Певне співвідношення цих станів внутрішнього світу, в кожному окремому випадку, визначало той чи інший тип людини.

Розумова функція людської свідомості необхідна, на думку Конта, лише для побудови зовнішньої сторони всіх наших понять. Проте, найбільш «придатною» для нашого розуму повинна бути чуттєво-емоційна функція, яка не суперечить першій, а синтезує і розумову, і діяльну сторону людської природи.

Проголосивши перевагу почуття як синтезуючого елементу людського буття, Конт зазначає, що розумна людина повинна не тільки підкорятися почуттям, керуватися ними в діяльності, але й «не віддаючи себе цілком під владу уяви», збуджувати й регулювати розум та уяву (Новиков А. В. От позитивизма к интуитивизму. Критические очерки буржуазной эстетики. - М., 1976. - С. 17).

Гармонія буття людини, за Контом, передбачає такий стан, при якому уява підкоряється розуму, а розум - почуттям. Порушення цього ланцюга призводить до деструкції буття, моральних та духовних колізій. Дійсно, кожна удавана, фальшива захопленість, природньо пов'язана з емоціями, спроможна серйозно розлагодити життя і людини, і суспільства.

Можна було б погодитись і з цією думкою О. Конта в тому випадку, коли б ця формула гармонійності не вміщувала в

себе певне нехтування таких суттєвих (а не другорядних) факторів людського життя як соціальність та культура. Але складається враження, що О. Конт і сам не дотримується чистоти цієї формули, коли вважає, що мистецтво відновлює порушену гармонію між почуттями, думками та діями. Правда, на думку Конта, воно (мистецтво) саме по собі є найбільш цілісним природним виразником людської злагоди. В соціальному організмі мистецтво тому й займає місце між наукою (аналог думки) та промисловістю (аналог дії), що завдяки емоціям та почуттям є найкращим регулятивом буття людини. Більш того, дія, діяльність - мета мистецтва, думка - його основа, а почуття - джерело. Утримуючи все вказане в собі, мистецтво сугестивно наближує до дійсності далекі від реальності міркування теоретика і водночас захоплює благородними та безкорисливими абстракціями практика, гармонізуючи «стосунки» теорії та практики (думки та дії). Емоції, спровоковані «позитивними» перебільшеннями, що перевершують дійсність, спонукають до вдосконалення, гармонізації як приватне, так і соціальне людське буття. Отже, емоції та почуття - найважливіші підстави й засоби гармонізації буття за позитивістсько-сциентистською парадигмою. Мистецтво ж, натхненне почуттям, покликане здійснювати не критичну (на відміну від філософії), а гармонізуючу функцію. Митець не повинен докопуватись до сутностей, його покликання - оспівувати позитивні почуття, збуджуючи тим самим інстинктивну досконалість (гармонію).

Мистецтво для Конта - інструмент цілеспрямованої гармонізації громадян, корисна моральна вправа, що «позитивним» чином збуджує їх симпатії та антипатії. Більше того, гармонізуючий ефект тим сильніший, чим краще мистецтво може відтворювати «заміщення» цілком правильного «деякою ідеалізацією» (Там же. - С. 21), оскільки його істинне призначення - створювати такі образи, сприйняття яких повинне удосконалювати наші почуття і думки. «Позитивні» перебільшення, що перевершують дійсність, спонукають до досконалості, та емоції, спровоковані ними, викликають, на думку Конта, надзвичайно важливі для життя дійові фактори гармонізації.

Отже, почуття - основа гармонії буття людини.

Певний інтерес викликає біомеханістична та «еволюціоністська» точка зору на природу гармонії людського буття Герберта Спенсера. Основним гармонізуючим принципом у відносинах «людина - світ», який встановлює Спенсер, є



принцип «справедливості», згідно якого кожна особа повинна користуватися підтримкою суспільства пропорційно своїй немічності, а по досягненні зрілого віку - пропорційно своїй поведінці.

На засадах біологізованого уявлення про сутність людини та людського життя розглядається і сутність мистецтва, яке для Спенсера є ідеальною фіктивною діяльністю, процесом вправління здібностей, тобто процесом гри. Такою здатністю відрізняються тільки найвищі представники тваринного світу, до якого належить і людина. Вони мають такий запас життєвої енергії, яка дозволяє після задоволення всіх природних потреб приводити в дію і розвивати ту чи іншу здібність тварини поза будь-якою практичною утилітарною метою (наприклад, гра дітей, собак і т. ін.). Мистецтво - різновид гри з тим же біологічним підтекстом. Задоволення від мистецтва рівносильне задоволенню від гри, воно полягає в перемозі над «іншим», що рівносильно успіху у боротьбі за існування, у прагненні затвердити свою вищість над «іншим»; це також задоволення деяких егоїстичних почуттів, що в даний момент, не знаходячи іншого використання, можуть своєрідно гармонізувати людське буття засобом виходу накопиченої енергії. Такі натуралістичні думки набули свого подальшого розвитку в естетичних та культурологічних концепціях середини та другої половини XIX століття.

Проте, слово «натуралізм» не одразу отримало значення, у якому воно вживається в сучасній естетиці, теорії та історії мистецтва. Воно ще не співвідноситься з певною течією, стилем в мистецтві. Як зауважує Е. Літтре, «натуралізм» - це доктрина перш за все епікурейців та атеїстів. У філософській літературі XVI-XIX ст. воно використовується для позначення системи, яка все приписує природі як головному принципу (Там же. - С. 57-58).

Порівняння художника із вченим-натуралістом у наведених випадках не більше, ніж метафора, яка пізніше в теоретичних деклараціях Тена, Гонкурів, Золя, Дебюссі та ін. набула значення естетичного принципу, який буквально глумачить спорідненість науки і мистецтва, що в стисло сформульованому вигляді - як кодекс натуралістичної естетики - зафіксоване у передмові до роману Гонкурів «Жерміні Ласерте» (1865). Його основні характеристики: 1) нерозуміння специфіки пізнання і творчості, науки та мистецтва; 2) нерозуміння відмінностей між діяльністю вченого та художника; 3) знак рівняння між наукою та мистецтвом.

Музичний натуралізм знайшов своє втілення у стилістичній традиції імпресіонізму (К. Дебюссі, М. Равель, П. Дюк), який озброївся науковими теоріями для того, щоб «удосконалити імпресіоністичний емпіризм науковим раціоналізмом» (Яродинський С. Дебюсси, импрессионизм и символизм. - М., 1978. - С. 32). Так, у пошуках рівноваги між мисленням та буттям, розумом та природою Дебюссі бажав наблизити музичне мистецтво до науки для того, щоб довести музику до зразкової об'єктивності. На думку Ортеги-і-Гассета, тільки після нього стало можливим слухати музику спокійно, не уливаючись і не ридаючи (Ортега-и-Гассет. Дегуманізація искусства // Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. - М., 1991. - С. 246).

Натуралістичні тенденції музичного імпресіонізму виявляються в близькості до природи, до поетично одухотвореного пейзажу. Музика у Дебюссі - загадкова «математика», яка входить до простору Нескінченності, найближче вона стоїть до Природи, черпає образи в книзі Природи. Вона виконує і гармонізуючі функції, оскільки «...серце, що відкрите для музики, здійснює найпрекрасніші відкриття» (Дебюсси К. Статті, рецензії, бесіди. - М., 1964. - С. 140).

Але в цій гармонізації проступає захоплено-гедоністичне відношення до життя, оскільки мистецтво - це сфера насолоди й кохання красою, колоритом виблискування світлих спокійних тонів, відсутністю гострих конфліктів, глибоких соціальних потрясінь.

Представники натуралістичної естетики (Гонкури) засоби гармонізації людського буття уподібнюють клінічному обстеженню людини. На їх думку, митець, який відчуває потребу викривати недоліки і прославляти добродійність звичайними традиційними засобами, приносить тим самим шкоду «життєвим документам», оскільки він сам не вільний від різних пересудів та оман.

Однак для того, щоб створити, а потім реалізувати програму гармонізації буття, людині необхідно знати, ким і чим є вона та її життя в дійсності.

Але в гуманітарному пізнанні, як відомо, шлях до істини через натуралістичне розуміння сутності художньої творчості та ідею всезагальності наукового методу підводить людину лише до споглядання одиниць, а не системної впорядкованості гармонії. Таке пізнання не дає картини світу, в якій є місце й

індивідуально особистісному буттю та пізнанню художника. Натуралізм же, навпаки, є тріумфом позаособистісного, такого, що віддаляє на другий план і духовні, і особистісні джерела. Головний стержень позитивізму ХХ ст. - елімінація філософії (метафізики) із наукового вчення. Гармонізація буття людини взагалі нібито «випала» з поля зору.

Завдяки загальній позитивістській настанові реальність у науці репрезентується тільки фактуальним рівнем знання.

Однак, парадоксальність буття людини ХХ століття змушує навіть К. Поппера звернутися до усвідомлення «вихідного» парадоксу людського існування, а саме: люди, що живуть у різних Мікросвітах, не можуть не трансцендіювати в Макросвіт, інакше - хаос, стагнація і загибель. М. Ф. Овчинников вважає, що творча думка філософа спрямована на пошук шляхів подолання згубних (хаотичних, дисгармонійних) наслідків розподілу людей по різних життєвих та інтелектуальних світах. Ці пошуки призводять його до необхідності осмислення найрізноманітніших галузей людської діяльності - мистецтва, науки, соціальної дії та відносин (Овчинников Н. Ф. Карл Поппер, філософ ХХ века // Вопросы философии, 1995. - № 8. - С. 41). Тим більше, що мистецтво та музику Поппер ставить вище, ніж науку, вважаючи їх найбільш чудовим досягненням людського духу (Юлина Н. С. Философия Карла Поппера: мир предрасположенностей и активность самости // Вопросы философии, 1995. - № 10. - С. 55).

Метафізично-космологічну картину світу К. Поппер розподіляє на три світи, поєднуючої конструкцією яких є поняття самості або, інакше, проблема буття людини. Але проблема буття людини, за Поппером, це перш за все проблема пізнання: 1) існує фізичний світ (Світ I); 2) на підставі власного знання та життєвого досвіду людина будує свій світ суб'єктивного знання (Світ II), 3) існування якого неможливе без світу об'єктивного знання (Світ III), незалежного від людини, хоча і створеного нею в процесі історичного розвитку культури. У Поппера людина - це культурно-біологічний або культурний організм, що має, як і всі тварини, природжені знання. Внаслідок еволюції природи він набув трансценденції природженого знання на новий емерджентний рівень - рівень раціональності. Раціональність та її інструменти є засобом гармонізації буття людини зі світом, соціумом, із самою собою. Проте, як вважає філософ, сутність людської природи полягає в тому, що не всі люди можуть жити лише «хлібом насущним», деякі з них прагнуть осягнути вищі духовні ідеали. Тому

справжнє людське єство духовне і соціальне (Поппер К. Открытое общество и его враги. - Т. I. - М., 1992. - С. 108).

Але ж і духовне, і соціальне, за Поппером, це перш за все - Світ III, тобто світ самодостатнього об'єктивного знання, що існує незалежно від людини, але зворотньо впливає на саму людину з метою гармонізації світів II та III, визнаючи не тільки вектор людських зусиль, але й їх результат.

Таким чином, спроба замінити «загублену магічну віру» як одвічний засіб гармонізації буття вірою раціональною фактично може бути оцінена як різновид вже згадуваної еволюційної гармонії - культурно-еволюційна гармонія.

Естетика та мистецтво сучасної доби також відбивають в собі ці раціоналістичні тенденції. Поряд з «науковою» естетикою з'явилась «наукова» критика, закладається підґрунтя «наукового» мистецтва. На думку одного з провідних діячів сучасного мистецтва Б. Брехта, «театр, музичне мистецтво, повинні створювати ідеологічну «надбудову», яка служитиме ефективним, реальним змінам у способі життя нашого часу... Найсуттєвіше в ньому те, що він апелює, в більшості, не до почуття, а до раціонального начала» (Ярустовский Б. М. Очерки по драматургии оперы XX века. - Кн. 2. - М., 1978. - С. 9-10).

Музичний «модернізм та постмодернізм» набув особливого розповсюдження в різноманітних авангардистських напрямках 50-60 рр. Додекафонія, серіальність, алеаторіка, пуантилізм, електронна музика та ін. у творчості композиторів К. Пендерецького, В. Лютославського, Б. Булеза, Я. Ксенакіса з'являлися за законами розвитку сучасної науки та технології, а не духовності. У музичній техніці авангарду домінують стереотипи мислення, визначені схеми й вимоги, спрощене смислове навантаження. Гармонізуючі музичні засоби зводяться переважно до механістичних, зникає мелодія. Серце й людські почуття або вигадані, або збочені. Доба «пастушок і романтиків» скінчилася. Але, як пише І. Іллін, «культура без серця - це не культура, а погана «цивілізація»... формальне сприйняття мистецтва вже породило сучасний модернізм в усіх його різновидах, який не потребує ані серця, ані піднесення, ані предметоспоглядання» (Ільин И. Путь к очевидности. - М., 1993. - С. 296-297).

Проблеми буття об'єктивуються і пояснюються суворими загальними науковими законами. Наука - головний рушій сучасного авангарду, у якому все побудовано на об'єктивному спостереженні та неупередженому аналізі. Переважно дискутується (якщо дискутується) впорядкування повсякденного

людського буття. Все це сприяє «розмиванню» розуміння чітких смисложиттєвих цінностей і духовних орієнтирів людини у світі.

Винахідницьке та експериментальне мистецтво стало сьогодні обов'язковим фоновим елементом проживання актуального життя. Воно сприяє раціоналізації життєздійснення, завдаючи й організовуючи його простір у варіантах чуттєвих виявів і реакціях людської поведінки. Отже, принцип експериментування - це досить умовний гармонізуючий засіб буття людини, оскільки він є «експериментом у межах експерименту», гармонізуючий ефект якого врешті-решт зводиться до байдужості, релятивізму, штампів, кліше.

Таким чином, в історії духовної культури епістемно-сцієнтистська традиція як у філософії, так і у мистецтвознавстві та естетиці має свої недоліки та відхилення, пов'язані з:

- а) нівелюванням живого людського (індивідуально-особистісного) буття;
- б) умоглядним гіпостазуванням;
- в) неувагою до людської особистості;
- г) самовпевненістю автономної думки тощо.

І все ж таки в одному їй не можна відмовити - в умоглядному ствердженні гідності людини, яка апіорі була причетна до вищого розумового буття. Інакше кажучи, людина попри все у своїх багатовимірних виявах поволі ставала на шлях гармонізації та духовного зростання. Цим блиском відсвічували філософія, мистецтво, культура як причетні до розуму і сенсу в усіх формах творчості.

КОЛИН В. Н.,  
г. Омск, РФ,  
КОЧУРА В. Н.,  
г. Кривой Рог

## ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ, РАССУДОК И РАЗУМ

Выразить и дать сознательное понимания идеального - это и является долгом людей, профессионально занимающихся умственной деятельностью.

Исходный пункт был выражен Ф. Энгельсом, который писал: «Нам общи с животными все виды рассудочной деятельности: индукция, дедукция, ... абстрагирование, ... анализ незнакомых предметов (уже разбивание ореха есть начало анализа), синтез (в случае хитрых проделок у животных) и, в качестве соединения обоих, эксперимент (в случае новых препятствий и

при затруднительных положениях). По типу все эти методы - стало быть, признаваемые обычной логикой средства научного исследования - совершенно одинаковы у человека и у высших животных. Только по степени (по развитию соответствующего метода) они различны. Основные черты метода одинаковы у человека и у животного и приводят к одинаковым результатам, поскольку оба оперируют или довольствуются только этими элементарными методами» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. - Т. 20. - С. 537). Обычно, когда приводят это его соображение, то обращают внимание на то, что он противопоставляет формальное мышление диалектическому, обычную логику диалектической логике. И упускаются из виду другие моменты. Прежде всего, здесь совершенно ясно и недвусмысленно говорится о том, что рассудочная деятельность человека и животных носит не только идеальный, но и предметный, практический характер, выражающийся в их поведении. В отличие от Гегеля, различающего рассудок и разум как формы и способы духовной деятельности, Ф. Энгельс вскрывает их материальную основу - наличие в практике двух видов деятельности. В труде рассудочное и разумное являются его моментами, которые можно понимать как приспособительный и преобразовательный.

И. И. Чангли отмечает, что «превращение биологической приспособительной деятельности в труд не лишает его характера приспособления, ибо труд есть общественная приспособительная деятельность. Суть изменений в том, что приспособление это становится целенаправленным и преобразующим. Поскольку, став целесообразной, деятельность не перестает подчиняться действительности, постольку имеет акт приспособления. Но это приспособление имеет более широкий смысл - это не пассивное приспособление к данным конкретным условиям, а активное, творческое приспособление к общим объективным законам реальной действительности в целом, как таковой» (Чангли И. И. Труд. - М., 1973. - С. 52). На это же указывает М. Б. Туровский, что в процессе труда «имеет место становление такой формы активности, которая включает в себя, наряду с морфо-функциональной изменчивостью (являющейся единственной биологической формой приспособления), также изменчивость, подвижность деятельности, как фактор приспособления» (Туровский М. Б. Труд и мышление. - М., 1963. - С. 66). В этой связи многие ученые историки выделяют эпоху присваивающей и эпоху производящей экономики. Так М. Ф. Грин выделяет в истории человеческого общества эпохи: «1) Пассивное приспособление к среде (от появления человека до

рабовладения); 2) Активное использование природы (вся история до эпохи империализма); 3) Преобразование природы (эпоха общего кризиса капитализма и возникновения социализма, элементы охраны природы); 4) Глобальная реконструкция природной среды (коммунизм)». (Грин М. Ф. Проблемы преобразования природы и задачи географии // Природа и общество. - М., 1968. - С. 122).

Как мы видим, человека и животных объединяет тип деятельности - это приспособительная или рассудочная деятельность. С производства орудий труда начинается собственно преобразовательная деятельность. С этого момента, с этого исторического акта начинается разумный человек, уходящий все далее и далее от своего рассудочного предка, появление человека разумного означает не просто трансформацию прежней рассудочной деятельности, но означает появление нового типа деятельности - разумной. А по мере развития человека происходит уже изменение и рассудочной деятельности. Поэтому рассудочная деятельность человека и животного не только тождественны, но и различны, что является характерным примером диалектического тождества, включающего в себя различие. Разумная деятельность означает выход человека за пределы прежних форм поведения, преодоление их.

Поэтому Ф. Энгельс и говорит, что «... существеннейшей и ближайшей основой человеческого мышления является как раз изменение природы человеком, а не одна природа как таковая, и разум человека развивался соответственно тому, как человек научался изменять природу» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. - Т. 20. - С. 545). Разумная деятельность, возникнув как момент повседневного поведения первобытного человека, становится преобладающей. Это реальный факт превращения единичного во всеобщее. Она изменяет рассудочную деятельность и самого предка человека. Возникает новый тип активности - социальная активность. И если под ней понимать реальную разумную деятельность, то это будет как раз творчество или творческая деятельность. Разумная деятельность отнюдь не отменяет рассудочную, а лишь преобразовывает ее, включает в себя в качестве момента. Другое дело, что история привела к поляризации и антагонизму этих форм деятельности, но генетически они находятся в диалектическом единстве, тождестве. В филогенезе нередко происходит то же самое.

Таким образом, адекватно социальную активность человека выражает разумная деятельность. Можно сказать и



так: разумная деятельность есть выражение родовой сущности человека. Сущностью труда является преобразование или разумная деятельность, необходимым моментом которой выступает приспособление или рассудочная деятельность. Приспособление как предметов природы к потребностям человека, так и приспособление человека к материальному миру. Их единство выражается в необходимости той и другой форм рациональной деятельности. Рассудочная деятельность без разумной принимает иррациональный характер, как и, наоборот, разумная без рассудочной также иррациональна (Дон Кихот без Санчо не способен на разумную деятельность).

Диалектика рассудочного и разумного вырастает из самого факта коренного преобразования деятельности предков человека, достигает развитой формы (антагонизма) в буржуазном обществе, исчезает по мере созидания коммунистического общества и превращается в диалектику разумной деятельности, снимая противоположность рассудочного и разумного в деятельности. Здесь деятельность каждой личности будет разумной, включающей в себя в качестве необходимого, но подчиненного момента рассудочную деятельность.

В практике, как развитой форме трудовой деятельности они получают развитую форму и выступают отчетливо, говоря словами К. Маркса, как «грязно-торгашеская» и «революционная», «практически критическая» (См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. - Т. 3. - С. 1). Элез Й. говорит, что практика ... есть не что иное, как реализация творчески преобразующей природы человека (См.: Познание и практика. М., 1973. - С. 48). С таким пониманием практики мы не согласны. Творчески-преобразующая сторона практики является ее сущностью, которая никак не может быть сведена ко всей практике. Нельзя согласиться и с противоположной позицией, что как «предметный процесс практика ничем не отличается от жизнедеятельности животных». (Воронович Б. А. Философский анализ структуры практики. М., 1972. - С. 15). Эти стороны практики нередко в действительности называются рассудочной и разумной формой деятельности. Функциональной предпосылкой их является человек, как социальное существо, одновременно всю природу преобразующее, но вынужденное жить в согласии с природой, ее законами. Отчетливо выявилось в современных условиях, что пренебрегать внешней природой нельзя, а мощно-рассудочное освоение ее может привести к печальным последствиям.

Трудовая деятельность людей всегда протекает в исторически определенной форме общественных отношений, из которых производственные отношения оказывают существенное влияние на характер трудовой деятельности. Все способы производства, предшествующие социалистическому, развивались стихийно, а в общечеловеческом масштабе бессознательно. Ф. Энгельс отмечал, что «все существовавшие до сих пор способы производства имели в виду только достижение ближайших, наиболее непосредственных полезных эффектов труда. Дальнейшие же последствия, появляющиеся только позднее и оказывающие действие благодаря постепенному повторению, и накоплению совершенно не принимались в расчет» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. - Т. 20. - С. 497). Однако эти последствия в целом, по отношению к обществу не были отрицательными. Гипертрофированное развитие рассудочная деятельность получила лишь в эпоху капитализма. Капиталистический способ производства превращает историю во всемирную историю и тем самым делает все народы ответственными за последствия своей деятельности. В условиях развития и господства буржуазных общественных отношений получение непосредственной пользы или рационально-вещное, рассудочное отношение к природе становится господствующим. Капитализму свойственно «не единство живых и деятельных людей с природными, неорганическими условиями их обмена веществ с природой и в силу этого присвоениями природы, а разрыв между этими неорганическими условиями человеческого существования и самим этим деятельным существованием ...» (Там же, Т. 46, Ч. I, С. 478). Движущим мотивом капиталистического способа производства является стоимость. Поэтому вода, воздух и полезные ископаемые представляют для капиталистов даровые естественные производительные силы труда (См.: Там же, Т. 25, Ч. II, С. 303), которые являются источником дополнительной прибыли. «Это и толкает капиталистов к интенсивно-хищнической, иррациональной с социальной и экологической точек зрения эксплуатации природных ресурсов» (Соломина С. Н. Взаимодействие общества и природы. М., 1983. - С. 33), - отмечает С. Н. Соломина. Капитализм, превратив всю планету в источник узкоутилитарной деятельности, рубит основу, на которой расцвела человеческая цивилизация. Сам характер производства не позволяет организовать рациональное природопользование.

В форме отдаленных последствий выявляется противоречивость рассудочно-локальной деятельности.

Рациональная деятельность становится и стала иррациональной, и ее результаты противостоят людям как чуждая, иррациональная сила. Или, как говорит К. Маркс, «разум находится у самого себя в неразумии». Получение пользы и выгоды оборачивается угрозой для здоровья и жизни самих людей. К. Маркс отмечал, что капитализм «... развивает технику и комбинацию общественного процесса производства лишь таким путем, что оно подрывает в то же самое время источники всякого богатства: землю и рабочего» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. - Т. 23. - С. 515). Следовательно, капиталистическое производство в сущности иррационально, поэтому капитализм сегодня, как отмечают многие ученые (в частности Э. В. Гирусов), отрицается не только экономической, но и экологической необходимостью (См.: Общество и природа. - М., 1981. - С. 55-56). Капиталистическое производство приводит к тому очевидному факту, что законы внешнего мира, его взаимосвязь и взаимозависимость нельзя игнорировать ни при каких обстоятельствах. Эта рассудочная деятельность обнаруживает свою отрицательную форму прежде всего в результатах, но отрицательная, негативная сторона есть форма самой рассудочной деятельности.

Нельзя не видеть и другого момента, того, что в результате такой деятельности создается базис, реальная предпосылка в виде гигантских производительных сил, вещественного богатства, что формирует условия создания новой общественной формы. Благодаря деятельности в рассудочной форме создаются реальные предпосылки коммунистического общества. Наоборот, требуется диалектически-разумное осмысление закономерностей внешнего мира, чтобы цели трудовой деятельности человека носили диалектический, а не рассудочно-вещный характер. Коммунизм должен преобразовать цели человека в труде, изменить механизм целеполагания, придав им гуманистический характер не только в отношениях между людьми, но и в отношении их к природе.

В последние десятилетия много говорят о необходимости создания «ноосферы», той сферы социального бытия человека, которая бы адекватно воспроизводила сущностные социальные силы человека, с одной стороны, а с другой - человек относился бы к ней, своему творению, как к своей человеческой сущности, своей функциональной основе и предпосылке развития человеческой цивилизации. В. И. Вернадский, основоположник концепции ноосферы, был убежден в том, что «в геологической истории биосферы перед

человеком открывается огромное будущее, если он поймет это и не будет употреблять свой разум и свой труд на самоистребление» (Цит. по кн.: Природа и общество. - М., 1968. - С. 13). Создание разумно организованной сферы обитания человека представляет не стихийный, а сознательный процесс. Стихийно создать ее нельзя, изменение отношения к природе возможно только посредством изменения экономических отношений всего человеческого общества. Лишь при коммунизме условия самого жизненного процесса будут «подчинены контролю всеобщего интеллекта и преобразованы в соответствии с ним» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. - Т. 46. - Ч. II. - С. 215). К. Маркс отмечал, что общество будущего не только должно поддерживать власть над природой, поставить ее под свой контроль, но и совершать «его с наименьшей затратой сил и при условиях, наиболее достойных их человеческой природы и адекватных ей» (Там же, Т. 25, Ч. II, С. 387). Это и будет означать изменение целеполагания. В последнее время получило освещение многообразие видов социальной деятельности. Особое внимание привлекло рассмотрение видов практики и познания. Человеческая деятельность многообразна в своих формах существования и, обобщая литературу, соответственно можно выделить такие виды деятельности: материальную и духовную, практическую и познавательную, деструктивно-разрушительную и творчески-созидательную, базисную и надстроечную, деструктивную и адаптивную, космическую и локальную, управленческую и исполнительскую, производительную и потребительскую; в зависимости от сфер общественной жизни - производственную, социальную (групповую, классовую), политическую, правовую, познавательную, нравственную, эстетическую, религиозную, научную и т. д. Выделение и анализ различных форм деятельности отражает реальную дифференциацию человеческой деятельности. Для исследователя оправдано любое расчленение, способствующее и проясняющее (а не затемняющее) смысл деятельности людей. Нас интересует отчетливо выявившееся в современных условиях расщепление деятельности на разумную и неразумную (рациональную и иррациональную) и выделение в рамках рациональной деятельности рассудочной и разумной в узком смысле слова. На факт такой расчлененности деятельности и выделение ее видов в качестве самостоятельных форм невольно обращают внимание многие ученые. Есть их интуитивное понимание, согласно которому рассудочный и разумный типы деятельности не

тождественны, а часто противоположны.

Деятельность людей рассудочна или разумна не потому, что в качестве цели выступает рассудок или разум. Такое понимание ничем не отличается от гегелевского. А деятельность рассудочна или разумна потому, что в ней выражаются различные способы предметного освоения действительности, предмет и орудие труда задают определенный способ деятельности и соответственно определяют характер цели. В эмпирически наблюдаемой истории наблюдается нередко противоположное. Но если брать деятельность людей глубже, то выяснится, что цели человека порождены самой деятельностью. Подобно тому, как ребенок становится человеком лишь в процессе активного освоения логики (культуры) всеобщей деятельности, так и деятельность приобретает рассудочный или разумный характер вследствие предмета и орудия труда. При этом не следует забывать и о формах общения, опосредствующих деятельность индивидов, и об общественных отношениях, и о всей культуре действующих индивидов. Велика роль пространственно-временных (темп, последовательность) характеристик деятельности.

В категориях «рассудочное» и «разумное» выражены определенные и различные типы рациональной деятельности, выражающие приспособительный и преобразовательный моменты любой деятельности. Эти всеобщие формы деятельности присутствуют как моменты в любой форме деятельности: материальной и духовной, практической и познавательной и т.д. Поэтому и логика формальная и диалектическая имеют всеобщий характер.

Рассудочное и разумное как формы рациональной деятельности проявляются как в отношении индивидов к природе, так и в отношениях между собой. Они выступают формами реализации социальной активности. С другой стороны, в них выражается мера присвоения индивидами исторической и природной необходимости. Поэтому они являются всеобщими формами рационального освоения действительности и присутствуют как в материальной сфере, так и в духовной. В последней они проявляются как деятельность рассудка и разума. Было бы, однако, большой ошибкой отождествить рассудочное с рассудком, а разумное с разумом, как это сделал Гегель. Социальная активность представляет абстрактное тождество рассудочного и разумного, а различная мера выражения социальной активности образует различие. Конкретно-диалектическое тождество рассудочного и разумного состоит в

их диалектической взаимосвязи. Преобразование как природного, так и общественного мира невозможно без приспособления к нему, поскольку человек является природным существом и, как часть природы, он вынужден жить с ней в согласии и мире. С другой стороны, само приспособление к природе человека как социального существа происходит посредством универсального преобразования, исходя из универсальности, всеобщности собственного бытия. Поэтому только всеобщий субъект может действовать разумным способом, говоря словами Маркса, по мерке любого предмета. Разум в понимании К. Маркса и есть «... та универсальная независимость мысли, которая относится ко всякой вещи так, как того требует сущность самой вещи» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. - Т. I. - С. 7). В разуме выражен характер самого предмета. Когда же индивиды мерку одного предмета распространяют на другие без учета их качественной определенности, то обнаруживается рассудочность деятельности, скользящей по поверхности предмета и не добирающейся до сущности самой вещи.

Деятельность есть движение, в процессе которого происходит согласование логики субъекта с логикой объекта. При разумной деятельности возникает единая логика субъект-объектного движения. Попытка наложения локальной деятельности на предмет без учета характера самого предмета является как раз рассудочной деятельностью. Это реальный пример машинообразного поведения человека. Декарт и Ламетри во многом были правы, усматривая много машинообразного в поведении, в деятельности человека. Но даже Ламетри не сводил человека только к машине, а рассматривал его и как растение, и как животное, т. е. стремился выявить многообразие уподоблений человека, а в тенденции к рассмотрению его в качестве универсального существа. Такое рассогласование субъект-объектного взаимодействия обусловлено тем, что человек находится еще в процессе становления в качестве подлинно универсального существа, что выражается и отлагается в общественных отношениях индивидов.

В общественной жизни эти рациональные формы деятельности в силу общественного разделения труда и появления антагонизмов поляризуются и распределяются между индивидами различных классов.

В этом плане деятельность индивидов, сдерживающих развитие, консервирующих существующие общественные отношения, можно назвать рассудочной, напротив, деятельность

индивидов, направленная на развитие общества и, тем самым, выражающая общечеловеческие интересы и коренные тенденции развития общества, называется разумной, поэтому классы консервативные в целом не могут выбраться за пределы рассудочного мышления, здравого смысла (за исключением отдельных индивидов). Такое расчленение деятельности действует как закон, определяющий революционно-преобразовательный и конформистски-прагматический типы личности.

К. Маркс в этой связи отмечал плоский синкретизм Милля, как одного из представителей вульгарной политической экономии, стремящейся оправдать и представить законы буржуазного общества в качестве «вечных» и «разумных», что обусловлено его классовой позицией. Напротив, деятельность прогрессивных классов является разумной и в теоретическом выражении, и в практическом. Ф. Энгельс подчеркивал, что рабочий класс является наследником немецкой классической философии - философии разума. Именно поэтому рабочий класс руководствуется разумно-диалектической теорией - марксизмом.

В этой связи проблема рассудка и разума предстает как особая форма рассудочного и разумного. В данном случае справедливы слова К. Маркса о том, что «историческое развитие всех наук приводит к их действительным исходным пунктам лишь через множество перекрещивающихся и окольных путей. В отличие от других архитекторов, наука не только рисует воздушные замки, но и возводит жилые этажи здания, прежде чем заложить его фундамент» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. - Т. 13. - С. 43).

Гегелевский афоризм «Разум без рассудка ничто, а рассудок и без разума нечто» имеет строго ограниченное применение, точнее, рассудочное употребление. Не кто иной, как сам Гегель показал величие и мощь разума (содержащего в себе рассудок в качестве момента) по сравнению с рассудком (исключающим разум). Последний при претензии на всеобщность становится безумным и способен причинить неисчислимы бедствия. Рассудок только тогда представляет ценность, когда он включен в разум, и сфера действия его детерминирована и строго определена разумом.

Поскольку у Гегеля практика понимается как духовная деятельность, то он вообще не ставит вопроса об основе рассудка и разума. Согласно его представлению, они существуют изначально в мышлении и определяют себя друг через друга.

Только в марксизме был поставлен и научно решен вопрос о детерминации рассудка и разума. Историческое развитие проблемы привело к тому, что проявилась ее основа в форме различных сторон практики. Практическая основа рассудка и разума достигла полной и всеобщей формы, деятельность рассудка и разума отлагается в законах формальной и диалектической логики, но никак не сводится к ним. Сами законы формальной логики и диалектической есть не что иное как отражение схемы предметно-практической деятельности. В. И. Ленин отметил мысль Гегеля, что логика традиционная выражает самые обычные отношения вещей (См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. - Т. 29. - С. 159). И далее относительно логики диалектической: «Гегель действительно доказал, что логические формы и законы не пустая оболочка, а отражение объективного мира. Вернее, не доказал, а гениально угадал» (Ленин В. И. Полн. собр. соч. - Т. 29. - С. 162).

Разум и рассудок выражают две необходимые рациональные формы и ступени духовного освоения человеком внешнего мира. Поэтому они присутствуют не только в научном познании, но и в обыденном, не только на теоретическом уровне, но и на эмпирическом, в эстетическом и моральном сознании. Если рассматривать по сферам общественной жизни, то они присутствуют во всех сферах: экономической, социальной, политической и духовной, это две всеобщие формы рационального осмысления действительности, присутствующие в духовной деятельности.

Категории рассудка и разума играют важную мировоззренческую и методологическую роль. В современных условиях важно всегда вскрывать содержание, которое в них вкладывается учеными, идеологами и т. п., особенно при анализе буржуазной идеологии, которая посредством манипулирования терминами «рассудок», «разум», «здоровый смысл» и др. стремится завуалировать существо проблемы. В методологическом плане, как уже было отмечено, руководствуясь здравым смыслом, рассудком, можно придти как к материалистическому, так и к идеалистическому решению философских проблем. Таким образом, учет реального содержания категорий рассудка и разума составляет необходимое условие диалектического решения теоретических и практических задач.

Становление, взаимосвязь и взаимодействие рассудка и разума, рассудочной и разумной деятельности дают нам алгоритм становления личности, необходимый алгоритм процесса образования личности.



БАЛУТА Г. А.,  
м. Кривий Ріг

## ДО ПОЧАТКІВ РОЗУМІННЯ (ГЕРМЕНЕВТИКА Д. І. ЧИЖЕВСЬКОГО)

Мова є вихідною матеріальною даністю логічного аналізу, проте висловлювання, що претендує на істинність є поверхнею логіки, за якою виступає переживання у досвіді, яке треба зрозуміти. Завдання герменевтики є металогічне: «істинність» виходить за межі логіки. Але «істинність» висловлювання відносна, таким самим відносним полишається і метод герменевтики: аристотелівський «пронезіс», що повернувся у герменевтику Г. Гадамера, В. Дільтей означив вірогідність його як неявну. Загальноозначимість - головна умова герменевтики, проте відносність розуміння не дає підстав для її остаточного завершення. Традиційні: предметно-дійове розуміння чи реконструкція цілісності твору є лише наближенням до герменевтики, що є «сприйманням первинних імпульсів до продукування твору» (В. Дільтей). Авторське розуміння твору не є «розуміння» в герменевтичному контексті. Автор - трагічна іграшка буття, автор є праця, а не особа, що усвідомлює твір як таке, що вийшло «саме із себе». «Поети як ніяк теж люди і те, що поети говорять про свою річ далеко не належить до кращого, що про неї можна сказати» (К. Юнг). Трансцендентність творчості дає підстави для припущення, що неможливість тлумачення твору його автором у такому разі відбувається через порушення суб'єкт-об'єктних зв'язків (суб'єкт безпосередньо включений в об'єкт, тобто цілком залежний від причини, що викликала по'яву твору). Таким чином, розуміння є межею суб'єкт-об'єктних зв'язків, що схована у мові й розкривається мовою-«логосом», «що вириває істину як здобич у потаємного» /М. Хайдеггер). У герменевтиці проступає вічний закон подвійності, де є явне і невидиме. Герменевтичне коло «віддзеркалює», тому в нього нелегко потрапити, але існує факт розуміння, який виявляється у мові двох, що не думають про істину, але охоплені нею. Таким чином,

- твір є логічним автоматом з власною системою правил, обіграних стилем, він і є «герменевтика»;
- індивідуальне автора й інтерпретатора не протистоять як несумірні факти. У мові як синтезі минулого й теперішнього - людина надісторична;
- логічний аналіз стає металогічним, оскільки виникає

необхідність інтенційності і категоріального споглядання;

– герменевтика прагне загальнозначимості, достовірності, цілісності.

Повертаючись до фундаментальних змін в історії герменевтики візьмемо на себе сміливість твердження, що герменевтику з-поміж українських філософів вперше здійснив Д. І. Чижевський (стаття «Про «Шинель» М. В. Гоголя»). Схема розгляду включає елементи структури Шлейермахера. В неї входить й аналіз ключових слів; спробу такого розгляду ми продовжимо далі. Д. І. Чижевський відкидає традиційне розмежування інтерпретації, розгортаючи її в трьох площинах: мовній (онтологія мови), психологічній (еротичний мотив), філософській (буття у світі речей).

Полишаючи психологічний та філософський рівні інтерпретації, зупинімося на важливому, на наш погляд, моменті мовної інтерпретації, що виявляє універсальність мислення філософа, який включає світовий простір у світ мовних символів і образів і розкриває їх «логосом» («логос - значить явний» - М. Хайдеггер).

Не маючи можливості поглибленого розгляду мови твору, зазначимо лише вартісність функціонування символу «навіть» («сенсового нуля», як його називає філософ). В тексті твору частка «навіть» зустрічається близько 73 разів. Припустимо значення його як ключового слова. Крім цього, досліджуючи онтологію символіки Д. І. Чижевського ми класифікуємо «навіть» до групи безсенсових символів. «У «Шинелі» функція «навіть» упроваджує фрази і думки, які не мають з попередніми будь-якого зв'язку. Так, «навіть» спустошує осмислене та й осмислене не завжди сповнене сенсу» (Д. І. Чижевський). Збіднення мови навмисне - авторський прийом ігри зі словом, від якого тягнуться ниті до істотного змісту твору.

Лінгвістичний аналіз одиниці «навіть» можна запропонувати через розгляд як образу світу і одиницю мови, тобто розгляд смислового і структурно-функціонального вимірів. Відомо, що умовна синсемантична одиниця «навіть» без контексту позбавлена смислу. Але, полишаючи завчасні невірності, простежимо прояви «навіть» без контексту:

– прямий смисл речення не втрачає від заміни «навіть» на сполучник «і»;

– відсутність протиставлення і конотативних смислів (можливі смисли «аж» чи «аж бо», однак ці частки, на відміну від «навіть», мають конкретніший смисл, бо мисляться як певні

межі);

– «навіть» - це щось третє невизначене, для якого важко уявити присутність в межах «так» чи «ні» чи «не» і «ні»;

– екстенсіоналом «навіть» є клас часток, що мають спільні властивості.

Інтенсіоналом «навіть» є властивість виділяти, тобто видільна ознака як видільної частки.

Припущення сигніфікатів «аж» чи «аж бо» маловірогідне, оскільки референсом їх мислимо уявну абстрактну межу як референс, однак референт «навіть» залишається невиразним. Ідучи далі, вже в образній системі універсуму художнього твору, відшукуємо можливість нової сигніфікативної інформації. Якщо смисл символу «навіть» прийняти за смисл, як його приймає номінуючий суб'єкт, то сигніфікатами у такому розумінні можна вважати беззмістовні одиниці: «так би мовити», «знаєте», «стосовно», «стосовно кажучи» та ін. - суб'єктивні смисли, що складають індивідуальне автора, водночас і стилістику твору. Референс «навіть» мислиться як «Ніщо», що існує як мовний вираз з постійною референцією, що має одноелементний денотат, який виступає одночасно як референт.

Та все ж, побіжний погляд не дає підстав для остаточних тверджень, тому що «значення не є які-небудь об'єкти співвідносності з даним символом, значення є його використання в мові» (Л. Вітгенштейн). Отже, істотним недоліком є неможливість в даному випадку проаналізувати функціонування символу «навіть» у контексті твору. Через це втрата зв'язків, що роблять твір цілісним неминуча, але це є можливістю початку хоча б однієї грані цілісності інтерпретації, що є згустком знання, інтуїції і мови, незакостенілої в межах дискурсивного знання. «Мова - це «серпанок, що ховає істину», але ж вона є втечею від самого себе у всевідкритість» (М. Хайдеггер).

#### Література

1. Лінгвістичний енциклопедичний словник /За ред. В. Н. Ярцевої. - М.: Советская энциклопедия, 1990. - 684 с.
2. Чижевський Д. І. Про «Шинель» Гоголя //Філософська і соц. думка. - 1994. - № 5-6. - С. 47-74.

ШРАМКО О. І.,  
м. Кривий Ріг

## СПЕЦИФІКА БУТТЯ ІНДИВІДУАЛЬНОГО ДОСВІДУ В КУЛЬТУРІ

Як «сутнісний корелят конституювання світу» (Е. Гуссерль) культура постає своєрідним «фільтром», «конденсатором» та «ретранслятором» ціннісного здобутку індивідуального досвіду людини на всіх етапах соціального розвитку. Визначаючи найближчі безпосередні цілі реалізації особистісного досвіду та корелюючи їх співвіднесеність із загальнолюдськими цілями буття, культура наповнює процес самореалізації особистості конкретно-історичним змістом і водночас надає йому індивідуального характеру, адже «всі культурні реалії виконують свою справжню функцію, лише «замикаючись» на світовідношенні конкретної людської особистості» (Диалектика деятельности и культура / Табачковский В. Г., Тарасенко Н. Ф., Есипчук Н. М. и др. - К., 1983. - С. 6). Опановуючи та розширюючи спектр культури як засіб свого буття у світі, людина все більше усвідомлює його як спосіб цього буття, що дозволяє їй визначати напрямок та межі самоконструювання індивідуального досвіду, виявляти та реалізовувати його творчий потенціал.

З іншого боку, саме реалізація особистістю свого власного досвіду є творчо-діяльною основою розвитку людської культури, адже тільки діяльність особистості, що самореалізовується, здатна вносити «елементи авторства» (В. П. Иванов) у сформований, усталений соціокультурний досвід людства і тим самим оновлювати та збагачувати його. Завдяки безперервній низці окремих актів реалізації індивідуального досвіду суб'єктів культури додається обмеженість минулого, традиційного досвіду і поступово вимальовуються просторові контури нового досвіду. При цьому таїна виникнення останнього криється у механізмі розвитку власного досвіду окремої особистості, що підкоряється закону саморозвитку функціонуючої діяльності. Сутність цього закону полягає у здатності будь-якої діяльності до прогресивної внутрішньої еволюції, у процесі якої народжуються й удосконалюються нові елементи та форми досвіду, а старі змінюються і зникають. Аналіз механізмів народження нового досвіду приводить до розуміння суперечливого характеру цього явища, основна особливість якого - діалектична взаємодія мінливості та

усталеності. Мінливість несе у собі можливість подальшого розвитку, забезпечує безперервність культурно-історичного процесу, але й момент сталості є абсолютно необхідним. Він не тільки закріплює найбільш раціональні схеми, форми та способи діяльності, що сприяють самовідтворенню досвіду як усталеної системи (як на рівні індивідуального досвіду - звички та вміння, стійкі навички, стереотипи й автоматизми діяльності та поведінки, так і на рівні соціального досвіду - традиції, звичаї, культурні норми та ритуали), але й фіксує сам момент змінювання, який завжди є відносним і може бути ідентифікований лише у порівнянні з чимось незмінним. Саме тому заперечення минулого досвіду пов'язане з утриманням та збереженням найбільш раціональних моментів останнього, як усталеної системи відліку або інваріанту перетворень.

Найбільш природно з'єднати старе й нове репродуктивне й продуктивне у досвіді дозволяє процесуальна природа творчої діяльності особистості. Розуміння творчості як «ціннісно-процесуального феномену» (А. С. Канарський), найважливішим характеристиками якого є самовиробництво, саморозвиток та самореалізація сутнісних сил та здібностей людини; а самореалізації - як творчості історії і одночасного розвитку (творення) самої людини в якості суб'єкта творчої діяльності (Н. С. Злобін) приводить до усвідомлення тотожності змісту сутнісної характеристики категорій «творчість» та «самореалізація», визначеної єдністю двох паралельно існуючих процесів: об'єктивації творчого потенціалу людини в предметній діяльності та само творення, саморозвитку як «внутрішньої предметності» особистості. Тому очевидним і необхідним є визнання категорії творчості корелюючим засобом науково-теоретичного аналізу специфіки реалізації індивідуального досвіду особистості, а творчої діяльності - найадекватнішим способом останньої. Як потенційне буття творчих сил та здібностей людини постає з цієї точки зору цілеспрямовуюча сфера її власного досвіду, і як творення культури - результативна. Культура є тут здобутком творчості, її предметним результатом, що складається з безлічі локальних результатів реалізації творчого потенціалу індивідуального досвіду суб'єктів культурно-історичного процесу.

Безумовно, що не тільки та діяльність, яка завершується конкретним, очевидним результатом, може бути названа творчою. Як «ціннісно-процесуальний феномен» творчість є цінністю як процес, не залежно від матеріально або духовно вираженого результату останнього. Адже зовсім не завжди

творчі здібності та творча діяльність фіксуються предметно. Творчою «може бути внутрішня інтуїція людей, що не виявляється ні в яких продуктах,.. (наприклад - Ш. О.) мука над питанням про сенс життя та шукання правди життя. Святому може бути притаманна геніальність у самотворчості, у перетворенні себе на досконалу, просвітлену істоту, хоч ніяких продуктів він може і не створювати» (Бердяев Н. А. О назначении человека. - М., 1993. - С. 120). Ніхто і ніколи не підрахує, скільки людей, що володіли творчим даром, творчим натхненням, забрали з собою в небуття свій унікальний творчий досвід. Певно, результатом творчості може виступати і власний розвиток особистості - удосконалення її задатків, обдарувань, здатності до спілкування, тобто усе, що детермінує, подальшу творчу активність самої особистості та підвищує її значущість для інших, а саме, самоконструювання свого індивідуального досвіду як соціальної цінності.

Визначаючи творчість найадекватнішим способом реалізації індивідуального досвіду, необхідно разом з тими визнати невід'ємним атрибутом творчої діяльності особистості іманентно притаманне їй прагнення вільного самоздійснення. Принцип свободи виступає вищим критерієм творчої активності автономного «Я», адже тільки вільна, керована власним вибором самоактуалізація піднімає людину над буденністю життя, дає можливість піднесення індивідуального досвіду до рівня співвіднесеності з соціально-духовним досвідом людства, дозволяючи збагачувати та розвивати останній за допомогою особистої дії. За І. Кантом, шлях свободи - це шлях піднесення емпіричного індивіда до загальнолюдського трансцендентального суб'єкта, який складає дійсну сутність людської особистості. Отже, «досвід свободи є первинним досвідом» (М. Бердяев) творчої самореалізації. З іншого боку, саме творчість становить сутнісну визначеність свободи, її дійсний сенс. Тільки у творчій діяльності людина отримує справжню свободу, адже крім вибору вона володіє ще й здатністю творити нові можливості, докорінно перебудовуючи свої власні засади, цілі та настанови. Реалізуючись як буття, творення, самоздійснення, така свобода служить засобом самовираження особистості, актуалізації творчого потенціалу її індивідуального досвіду. Таким чином, уточнюючи положення про найбільш адекватний спосіб реалізації особистісного досвіду, необхідно визнати таким способом не просто творчість, а свободу творчості.

При цьому важливе місце займає питання співвіднесеності свободи та детермінізму. Якщо розглядати

свободу творчості як усвідомлену необхідність, то неминуче постає визнання необхідності як потенційної примушеності, поневолення - «несвободи». З іншого боку, людина завжди повинна враховувати об'єктивні вимоги реального. Тому, на думку П. Рікьора, її воління зовсім не є сваволею, бо пов'язане з недовільним, яке воно використовує, упоряджує та спрямовує, з людською тілесністю, що мотивує людські потреби та рішення, з тією ситуацією у навколишньому світі, у якій людина виявляє себе, тощо. Звідси, людська свобода - це залежна незалежність, рецептивна ініціатива, - таким є один з висновків феноменології волі П. Рікьора (Кошарный С. Поль Рикер и герменевтическая метаморфоза феноменологии // Философс. и социол. мысль. - 1995. - № 5-6. - С. 167-168). Тобто «визнання свободи зовсім не обов'язково передбачає відкидання детермінізму: свобода (вільна дія) завжди детермінована, але спосіб цієї детермінації специфічний» (Бычко И. В лабиринтах свободы. - М., 1976. - С. 148). Цілком ймовірно, що специфічність останнього визначається спроможністю особистості «створити свободу для себе» (Ф. Шлегель) або «внутрішню свободу» (І. Кант), керовану власним самовизначенням у колі необхідності. У цьому разі поняття свободи може бути виведене не з об'єктивної парадигми необхідності, а з внутрішньої, суб'єктивної здатності людини до самодетермінації. Усвідомлення своєї свободи як самодетермінованої - найвищий критерій творчої свободи, який дає людині автономність у світі зовнішніх детермінацій і дозволяє реалізувати особистий досвід на основі самовизначення, самопроекування та саморегуляції. Тим самим, ідея вільної самодетермінації не дозволяє локалізувати необхідність та свободу на одному рівні і завжди підносить, надбудовує свободу над будь-якою необхідністю.

Як суб'єктивне відображення варіабельності можливих шляхів реалізації індивідуального досвіду особистості, ідея вільної самодетермінації приводить до нового розуміння феномену людини, що явно простежується у намаганні сучасного науково-гуманітарного знання до побудови нової - нелінійної картини світу, де діє принцип монадності і акценти поступово зміщуються з детермінації на самодетермінацію, з свідомості на самосвідомість. Тобто «ціле не виключає плюралістичності форм свого функціонування» (Кримський С. Уособлення як шлях самотворення людини // Філософсько-антропологічні читання'95. - Вип. 1. - К., 1996. - С. 38), і людина постає самоцінною монадою, самодостатньою частиною «живого» космосу з іманентною йому «свободою»

самореалізації» (Храмова В. Целостность духовной культуры. - К., 1995. - С. 125). Керуючись силами вільної самодетермінації, вона реалізує свій досвід культурної творчості, в результаті чого всесвітнє буття постає загальною формою самодетермінації індивіда, його власною «самоспрямованою» діяльністю (Библер В. От наукоучения - к логике культуры: Два философских введения в XXI век. - М., 1991. - С. 404-405). Отже, вся історія соціокультурного розвитку людства є не що інше, як історія самореалізації людини, інтегративний результат опредметнення індивідуального досвіду людської свободи, що актуалізує одну з існуючих потенцій нескінченно-можливого буття. Саме тому кожний конкретно-історичний етап культурної творчості завжди постає як непередбачуваний і незапрограмований.

З цієї точки зору видається очевидним, що соціокультурний контекст дослідження специфіки буття індивідуального досвіду особистості вимагає інтеграції діяльнісного, онтологічного та аксіологічного підходів. Така інтеграція сприяє цілісному, багатогранному осмисленню означеної проблеми, бо співвідношення та опосередкування цих підходів обумовлені реальним зв'язком сутнісних характеристик та виявів самоздійснення особистості. У результаті реалізація індивідуального досвіду постає самоцінною особистісною формою діяльнісного співтворення та самотворення людини, в основі яких лежить свобода суб'єктивного відображення варіабельності можливих актуалізацій особистісного самоздійснення.

При цьому визначаються найважливіші сутнісні характеристики індивідуального досвіду - його надіндивідуальність та надісторичність. Будучи локальним світом власного буття особистості, індивідуальний досвід виявляє разом з тим надіндивідуальний (інтерсуб'єктивний) та надісторичний (полічасовий, що поєднує минуле, теперішнє й майбутнє) характер, який передбачає безпосереднє та потенційне («крізь віки») спілкування унікальних культурних світів, що містяться у досвіді кожної особистості. Реалізація індивідуального досвіду назовні припускає і розрахована (і тільки в цьому полягає сенс цієї реалізації) на включення свого досвіду в діалогічну сферу буття - сферу людського спілкування як феномену діяльності та культури. У доповненні досвіду всіх досвідом кожного на основі інтерсуб'єктивного діалогу складається діалектика культурно-історичного процесу, долається егоїстична замкненість, однобічність буття власного «Я» і відкривається уся поліфонія



нескінченності культурної світобудови. Цілісність останньої зумовлена надісторичністю особистісного досвіду як одночасного буття нетотожних часових модусів - минулого, що живить і підтримує наше сьогодення, майбутнього, яке керує нашим сьогоденням та теперішнього як конкретно-історичного часу самоздійснення особистості. Часова орієнтація індивідуального досвіду, що веде «від пам'яті до нації» (П. Рікьор) з'єднує багатовимірний час історії ті відкидає будь-які спроби формально-логічного «зняття» минулого сучасним, а сучасного майбутнім. Тим самим, видається можливим розглядання індивідуального досвіду особистості як буття «тут і тепер», але завжди - «крізь віки», як принципово відкрито, не обмежену жодним відрізком історичного часу систему. Охоплюючи своїм видноколом усі реальні та потенційні прояви буття особистості, усе його минуле, теперішнє і майбутнє, індивідуальний досвід постає унікальним досвідом людського буття, що розгортається у просторі та часі культури і ототожнюється з самим цим буттям як цілісністю, неповторністю саме цього буття.

Спробуємо тепер відповісти на питання: яким способом і у якій формі може існувати самотутній та «авторизований» досвід окремої особистості в іншому цілісному досвіді буття, в досвіді іншого історичного часу? Які шляхи його входження у цей світ та збереження своїх унікальних властивостей? У намаганнях розв'язати подібні питання філософська думка доходить однозначного висновку: єдиний шлях індивідуального входження у світ - це шлях людської культури. Адже «культура не тільки розуміється, але й виникає (як культура) у намаганнях відповісти (і самому собі, своїми діями та творіннями) на питання про рукотворні форми «потоїбічного буття». Буття в інших світах, в інших... культурах» (Там же. - С. 287). Культура звертається до іншого буття творами, у яких закарбований неповторний індивідуальний досвід їх творців. Твір культури - це загальна форма існування особистісного досвіду, у якій скристалізований весь універсум унікального буття людини і яка надає кожному досвіду можливість існувати у перекладі на інший час, іншу культуру та інше життя не втрачаючи своєї унікальності. Отже, це здатність переживати своїх творців, своє «суб'єктивне джерело» в екзотеричній формі, що взагалі є чи не найпоказовішою ознакою розвитку людської культури.

Якщо твір культури виступає формою культурного буття індивідуального досвіду, то найадекватнішим способом такого буття є діяльнісна самореалізація особистості. Тільки

реалізований, виконаний у творі досвід здобуває свободу свого безмежно можливого буття у безмежно можливому світі людського спілкування - у світі людської культури, буття принципово незавершеного, незамкненого визначеними просторово-часовими кордонами. І у цьому значенні він (досвід) уподібнюється міфічному кораблю, спроможному здійснювати плавання в іншій культурі й відповідним чином «оснащеному».

Це «оснащення» - свободою та відповідальністю, мудрістю та інтуїцією, розумінням та переживанням, тобто гуманістично орієнтованим змістом, що виступає неминущою цінністю швидкоплинних віків, - найбільш наочно та всебічно може бути розглянуте на прикладі конкретного виду індивідуального досвіду - досвіду художнього. Цей вибір видається обґрунтованим, бо у сфері мистецтва особливості багатовимірного життя творів культури як одночасного буття та спілкування найрізноманітніших індивідуальних світів-досвідів реалізуються найбільш очевидно. Мистецтво - це та царина культури, яка непідвладна лінійному схематизму «висхідної драбини», де можливе «зняття» кожної пройденної сходини. У художньому досвіді твори Леонардо да Вінчі живуть поруч з творами Сальвадора Далі, а середньовічний хорал має цінність не меншу, ніж певна симфонія Д. Шостаковича.

Вихідна полізмістовність, багатолікість художнього твору звільняє його від монолінійного розуміння і виводить на шлях інтерпретаційної антитетики - неоднозначності, варіативності, поліфонічності буття, що «стоїть на роздоріжжі» (Д. Чижевський). При цьому кожне значення, кожен «лик» виражає, виявляє сутність твору у певному аспекті, але жодне не розкриває, не вичерпує її сповна. Незавершеність розуміння орієнтує безкрайність буттєвого простору та часу кожної художньої монади, яка «вбирає в себе не тільки свою епоху, але й згортає в колапс часи, що ще не настали». Саме тому її «сприйняття охоплює нескінченність, що простягається до зірок...» (Босенко А. В. Феноменологія времени: Опыт философской аллитерации // Философс. и социол. мысль. - 1992. - № 4. - С. 72).

Проте, антитетичний шлях художнього пізнання Універсуму спрямовується не лише нелінійністю, просторово-часовою незавершеністю буття художнього досвіду і не тільки його ірраціональною та емоціональною визначеністю, що доповнює раціонально-рефлексивні форми світоосягнення. Йдеться, насамперед, про універсальність самого художнього досвіду, у якому образно-інтуїтивний та логіко-раціональний

витоки індивідуального буття постають у гармонічній єдності. Ця єдність як іманентність художнього твору являє синтез об'єктивного та суб'єктивного; соціального та індивідуального, раціонального та чуттєвого; свідомого, підсвідомого та несвідомого; рефлексивного та уявного; розуміння та переживання. Відображуючи змістовне наповнення художнього твору, така інтегративна характеристика разом з тим відображає й зміст індивідуального досвіду митця. З іншого боку, саме діалектична єдність означених складових цієї характеристики відкриває художньому творові (і здійсненому в ньому досвіді) нескінченно-можливий шлях буття у світі людської культури, тобто є не тільки достатньою, але й необхідною умовою художньої самореалізації. Завдяки збалансованому сполученню у художньому досвіді образно-інтуїтивної, емоційної та логіко-раціональної сторін, буття художнього твору як виконаного (реалізованого) досвіду особистості характеризується не тільки свободою своїх просторово-часових модусів, але й усвідомленням індивідуальної відповідальності за долю свого творіння. Поєднуючи мудрість розуму та мудрість серця, мистецтво найвищою мірою здатне впливати на внутрішній світ людини, виконувати функцію піднесення сенсів, здобутих та здійснюваних в інших сферах людської діяльності. Отже, реалізація художнього досвіду (на різних рівнях свого справдження - від творення до сприйняття) - це одночасно й спів-творення людської культури, і самотворення людини, розвиток її індивідуальних сил самодетермінації, що формують творчу особистість.

Найбільш яскраво свої людинотворчі можливості твір мистецтва розкриває, включаючись у діалогічну сферу буття. Здатністю до діалогу через художній твір як кризь «магічний кристал» визначається не тільки надіндивідуальний вимір досвіду художника, але і його надісторичність, незамкненість будь-яким відтинком історичного часу. Тому все змістовне наповнення художнього твору спроектоване в проблему людського спілкування. Для художника потреба в спілкуванні постає його сутнісною характеристикою, потребою творити, відкриваючи свій суб'єктивний світ назустріч іншим людям, здійснюючи себе в інших людях. Тільки таким чином художник може оцінити свій твір та пізнати самого себе, продовжуючи тим самим процес самотворення своєї індивідуальності. Отже, діалогічна інтенційність художньої творчості має два вектори - самопізнання, самотворення митця та створення співрозуміючого, спів-причетного Іншого - читача, слухача, глядача.

Тому мова про виховну роль, про вплив художнього твору можлива лише у тій мірі, в якій цей вплив стає духовною взаємодією, залученням до індивідуального досвіду художника через результат його творчості, що стимулює активність сприймаючого.

Самостворюючі можливості художнього спілкування як залучення до досвіду Іншого найбільш наочно моделюються музично-виконавським досвідом. У цьому виді художньої творчості діалогічна природа мистецтва розкривається на різних рівнях: на рівні концерту як історично сформованої соціальної форми буття музики; на рівні ансамблевого виконання як взаємодоповнюваності самоцінних партнерів у процесі спільного пошуку художнього сенсу; на рівні самого художнього твору як одночасного розвитку різних його голосів, що складають єдиний рух музичної тканини. Розриваючи діалогічну природу мистецтва найбезпосереднішим способом, кожний з означених рівнів музичного спілкування підпорядковується вищій цілі музично-виконавської творчості - втіленню художнього задуму композитора, відродженню музичного твору до життя та актуалізації його безпосереднього буття у світі людської культури. Очевидно, що у цьому процесі необхідне суміщення культурних горизонтів особистісного досвіду виконавця та творця музичного твору. При цьому на перший план виходить проблема інтерпретації як можливості адекватного проникнення в самотутній досвід композитора.

Як і проблема розуміння, проблема інтерпретації в музично-виконавському досвіді - це проблема інтерсуб'єктивного спілкування з композитором, що передбачає відношення спів-причетності, залучення до внутрішнього світу творця, внаслідок чого чуже (авторський текст) перетворюється на «своє-чуже» (М. Бахтін). Співавторство, співтворчість - найхарактерніша, сутнісна ознака музичного виконавства як виду художньої творчості. І у цьому відношенні - це теж твір культури, у якому втілений неповторний індивідуальний досвід художника. Від ступеню розвитку, багатства індивідуальних характеристик особистісного досвіду виконавця залежить і адекватність виконавської інтерпретації, і її художня цінність.

Змістовна багатозначність музичного твору завжди залишає простір для співтворчості, надає виконавцю свободу вибору та дозволяє реалізувати свій індивідуальний досвід сповна. У свою чергу, виконавець надає свободу співтворчості слухачеві, свободу його особистісного осмислення і творіння композитора, і виконавської інтерпретації як твору. Надаючи

свободу вибору і виконавцю, і слухачу, виконавство не тільки робить можливим спілкування композитора, виконавця і слухача на рівні суміщення культурних горизонтів їх індивідуального досвіду, але й об'єднує людей у спільному акті творчості. Отже, музична модель спілкування, репрезентована мистецтвом виконавства, найбільш наочно демонструє необмежені можливості художнього твору у розкритті незазнаних глибин творчого потенціалу індивідуального досвіду особистості та їх повноцінній реалізації. Відкриваючи один ціннісний світ людської суб'єктивності назустріч іншому, митець збагачує та розвиває кожен з цих унікальних світів. Тим самим, кожним актом реалізації особистісного досвіду він підтверджує можливо-доповнюючий процес саморозвитку соціокультурного досвіду людства.

МОЗГОВИЙ А. І.,  
СКИРТАЧ В. М.,  
м. Слов'янськ

## СПРОБА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ПОНЯТТЯ «СВОБОДА» В КОНТЕКСТІ БУТТЯ ЛЮДИНИ В КУЛЬТУРІ

Витоки філософії ХХ сторіччя містяться в осяганні способів саморозкриття буття сущого. Якщо відкритість буття сущого визначає нашу сутність, якщо людина звертає увагу лише на те буття, яке саме вже ввійшло до людини, то хто тоді людина в цьому бутті: володар чи вівчар? А чи, може, претензії на освоєння світу є лише «несилою наших бажань»? (М. Хайдегер).

Проте, претензії на панування все посилюються і, як наслідок, сучасність демонструє розквіт агресивних доктрин і насильницьких режимів (як на рівні великих спільнот, так і в масштабах окремих сект тощо). Сучасна філософія не може бути осторонь цих процесів. Безвідповідальність у відношенні до мислення, розмежованість мови та реальності підсвідомо готує будь-яке тотальне ідеологічне насильство, виправдовує найнебезпечнішу ідеологічну експансію, коло замикається: зруйнована свідомість «породжує примар», примари, в свою чергу, підкоряють свідомість людини, руйнують її зсередини; ці штучно вироблені ідеологічні примари можуть втілюватися в життя, зливаючись з несвідомими людськими потягами (проблема «Бісів» Ф. М. Достоєвського). Але ж не тільки образи, ідеї, а й навіть деякі слова, набувши тотального

збоченого змісту, здатні зруйнувати людину. Наведемо цікаві з цього приводу міркування М. К. Мамардашвілі: такі поняття як, наприклад, «духовність» із словника Зомбі або якоїсь монгольської навали, котра окупувала та спалила простір вітчизни, слова «план», «морально-політична єдність народу» і тому подібні принади інсценують певне дійство замість реальної дії та життя. Тотальний простір таких понять мовби цементується і призводить до того, що думки, почуття зникають, не встигнувши народитися. Проте, ми є свідками сучасного наполегливого та довготривалого впровадження означених слів на будь-якому рівні, що супроводжується в свою чергу звуженням обр'ю думки та сурогатністю способів буття людини в культурі.

Як же саме розуміння та інтерпретація поняття (в данному випадку - поняття «свобода») впливає на спосіб буття людини в культурі. Означене поняття обране нами не свавільно, а через те, що саме свобода є найбільш загальною характеристикою людського буття, оскільки досвід свободі конститує в людині по-справжньому людське та є мірою людяності взагалі.

Перше з них умовно назвемо аристократичним (можливі варіанти - консервативне, етичне, догматичне тощо). Таке розуміння поняття свободи і спроба зробити його певним зразком особистого буття народжує героїв-фанатиків, є умовою консолідації будь-якої загальної (національної, соціальної або релігійної) ідеї. Воно величне і надійне, за ним - людина честі («на тому стою і не можу інакше, нехай допоможе мені Бог» - М. Лютер). Коли людина провалюється в розчвареність буття, коли вкриваються темрявою й зникають, здавалося б, найнадійніші відносини, коли вона нарешті усвідомлює, що «пекло - це інше» (Ж.-П. Сартр), виникає нестерпне бажання уникнути цього пекла, знайти підставу, переконаність у тому, що триваліше за тебе. Поруч з ним ти проймаєшся його духом, приймаєш його якості. Та забувається те, що за будь-яких обставин треба пам'ятати: «дух стає вільним, коли перестає бути підставою» (Ф. Ніцше), навіть якщо ти переповнений тугою та самотністю. Така інтерпретація поняття свободи не передбачає нічого іншого, окрім нормативної заданості з боку визначених настанов та ідеалів, які вже існують. Дійсний чин (як справжнє вирішення проблеми всезагального й конкретно-особливого) неможливе, оскільки спокуса моральної інтерпретації досить велика. Усталена система цінностей позбавляє від вагань і недовіри до святості й світла, боротьба з безплідним неспокоєм

не має сенсу. Почуття самовдоволення від відданості величним своїм ідеалам та їх несхибності проникає в людську душу. Та за цей душевний спокій людина розплачується можливістю відшукання істини як свободи людського буття. Бо вона «не дана готовою й не сприймається людиною як будь-яка річ. Й відкриття істини не можна розуміти наївно-реалістично, істина є також шлях і життя, духовне життя людини».

Служіння якій-небудь, навіть найвеличнійшій ідеї, безумовно, прекрасне, але ж воно приховує в собі спокусу відійти від відповіді за все, що відбувається у світі. Образ світу здається завершеним і настає збайдужіння кожної самоцінної миті його утворення. Зневажається те, що світ такий, яким ми невпинно його створюємо.

Консервативна модель способу буття людини в культурі має широкий варіативний спектр, який містить у собі як, наприклад, цінності християнського світу (так звані основні заповіді), так і безрелігійні правила вчинків, наприклад, у культурі радянського зразку - моральний кодекс будівника комунізму; і для перших, і для других характерне прагнення до Абсолюту і, в принципі, неважливими виявляються його підстави (загальнолюдське, як у першому випадку або в практичному імперативі І. Канта: «У своїх вчинках май відношення до людства і у своїй особі, і в особі всякого іншого, як до мети, і ніколи - тільки як до засобу» (Кант И. Соч. в 6 т. - М., 1965. - Т. 4(1). - С. 270)) або відносні - національне, класове тощо.

Свобода в такій інтерпретації - це, насамперед, вільне підкорення і дотримання означених абсолютів. Через те історично-мінливе життя і власні вагання для аристократа гідні зневаги. Чесність, вірність, нездоланність - його головні моральні якості. «Стан примушує» - таку долю він в принципі не сприймає, оскільки гніт є його благом, обов'язок - привілеєм.

Свобода - це відстоювання тільки вищих цінностей, естетичного досвіду як чистої краси, яка знімає у собі трагічний розлад світу. Мистецтво знаходиться поза світом, символізуючи реальності іншого роду - таку, яка не роздирається неподоланими суперечностями і стверджує собою чисті ідеали. Наука ж безкомпромісно служить істині, право - абсолютно прихильне етатизмові, прийманню держави як найбільш повної та адекватної об'єктивації свободи, яке в своїх джерелах підіймається до легітимної традиції християнства (див., напр., «Послання до римлян» ап. Павла: «Всяка душа нехай скориться вищій владі, оскільки немає влади не від Бога». Тому той, хто протидіє владі, протидіє становленню Божому).



Таке розуміння свободи найбільш притаманне суспільствам з традиційним устроєм та мовною стабільністю, де розірваність буття ще не відкрила височини та прірви різносвітів, які не торкаються один одного. Дійсність постає як зафіксована і з самого початку виконана форма. Зазначений спосіб буття людини викликає прагнення жити у детермінованому світі - мовній історії, традиційних моральних цінностях - і зовсім відкидає усе нове та неортодоксальне.

У цьому світі відсутня можливість. Чіткі його межі свідчать про приреченість спроб їх подолання. Йї недоторкання до цих меж відкриває людині вид на ще більшу прірву, змушуючи її знову зміститися до центру, залишивши надію вільної виконаності світу як своєї власної можливості й часткової потенції самого людського світу.

Найбільша небезпека зазначеного підходу - зниження суб'єктивного досвіду свободи, яка супроводжується послабленням свідомості. Як слушно зауважує А. Кестлер, «звичка - ворог свободи, механізація звичок має тенденцію до перетворення людини на педанта, подібного роботу». Врятування від цієї небезпеки дуже актуальне сьогодні у контексті масових, скрізь відтворюваних закликів про повернення до традицій і ґрунту. «Прекрасно народитися одиничним, який знаходить притулок у загальному, який завжди зустрічає доброзичливість з боку загального. Але... понад цим звивається одинока стежинка, стрімка і складна для підйому» (Киркегор С. Страх и трепет. - Л., 1991. - С. 11).

Йї інший спосіб розуміння свободи (умовно - нігілізм) також веде поза цією одинокою стежинкою, не даючи можливості підйому, оскільки він перетворює людину в абсолютну окремішність, непідвладну ані Богові, ані його варіаціям у світі (наприклад, совісті). Початково усунувши абсолют в граничні основи світу, а потім взагалі знищивши, нігілізм залишається сам на сам з безнадійно роздягненим та морально розкладеним світом. Світ лежить у злі, єдина цілісність - життя людини, яка усвідомлює свою самотність і приреченість усіх своїх благих поривань.

Якщо свобода насамперед є механічним вибором нескінченної низки можливостей і якщо в цьому світі в принципі немає чіткої межі добра та зла, тоді вибір байдужий. Людина опиняється по той бік добра та зла, замикається в переживаннях своєї душі, вагаючись поміж чи то прийняттям індивідуального бунту, чи каяттям, проходячи шлях від пишання до сумирності, знов і знов повертаючись «до своє кол», самотньо й спустошено

дивлячись на себе та неясну, неспокійну дійсність, відкидаючи її. Нігілістичний дух сумніву і протесту врятовує від ситої безтурботності, але хворобливо відчуває своє трагічне безсилля при зустрічі зі світом. Бачучи внутрішній розлад і відчай світу, нігіліст не йде до нього, не шукає його смисла. Це тягне за собою ситуацію неможливості співвіднесення дійсного вчинку, мислення, почуттів людини й реальності, якій властива справжність, що дозволяє визначити деякі речі як припустимі, а деякі - як неприпустимі за будь-яких обставин. Безнадійним розмежуванням з дійсністю визначається і спосіб буття нігіліста - повне зречення й заперечення всього зовнішнього; його душевний стан, його розуміння свободи як «свободи від» зумовлюють його політичну позицію як цілком анархічну: держава є абсолютним злом, «як і релігія, держава являє собою насилля над совістю, адміністративну централізацію та відхилення свободи» (Прудон). Найбільш послідовне його виявлення в мистецтві сюрреалізму. Коли все, що існує, не має статусу реальності, бунтарський дух нігілізму, не знаходячи підстави ні в самому світі, ні поза ним, запитує, то сюрреалізм - це відповідь на питання. «Сюрреалізм - то галас духу, який ворогує з самим собою та в розпачі вирішує вибратися з власних кайданів» (А. Бретон).

Зневага до несправжності світу, ризикований виклик його обожнюванню - цей перший крок нігілізму викликає повагу. Але, коли, зупиняючись на роздоріжжі між тим, що називається Богом, і небуттям, нігіліст не тільки вибирає останнє, відмовляючись від першого, але й доводить свій вибір до логічного завершення - він знищує єдино можливий шанс - каяття. Нігіліст є «людиною бунтарською» (А. Камю), яка вважає себе здатною до перетворення.

Дещо по-іншому інтерпретує свободу екзистенціалізм у феноменологічному його варіанті. Свобода розуміється як первісна детермінанта, інтенція, яка визначає певний стан світу. Причому перевага надається не свідомому вибору, котрий опосередковано оброблений певним суспільством з його значними видами, а швидше певним неусвідомленим, спонтанним потягам. Тобто між вершинами і глибинами людської психіки вибір робиться на користь глибин, і, відповідно, знову ж відкидаються будь-які абсолютні цінності - ціннісну прогалину заповнює руйнування (що привабливо виглядає в теорії, але ж у реальному житті межує з практикою тероризму). Тобто різні шляхи ведуть до аналогічного результату.

Отже, перший підхід абсолютизує результат, другий -

сам процес, але ж обидва вони однаково стоять осторонь істини.

«Але той, хто звільнив свій розум, повинен ще й очистити себе» (Ф. Ніцше).

І є ще один шлях - шлях особистого пошуку, знаходження себе у світі, який утворюється; те, з якими верствами понад людською реальністю може бути поєднана людина, залежить від того, як вона осмислює кожну мить свого буття й робить те, що повинна. Світ розкриває свої структури й закономірності завдяки включеності в нього людини. Перефразовуючи відомий вислів В. Гейзенберга, можна сказати: світ відповідає на наші питання, але його відповіді залежать не лише від його побудови, але й від нашого способу постановки питання. Некласична методологія відмовилась від ідеалів класичного періоду: вона не ставить за мету пошуки єдиного правильного методу, який адекватно відображає стаціонарну картину світу. Виникло уявлення про розмаїття дослідження світу та про залежність стану світу від обраної методології. Більш того, сучасна наука довела, що явища, які спостерігаються, не існують без їх спостереження. Тобто явище стає явищем як таким, якщо воно спостерігається: навіть істина розуміється не як відповідність знання дійсності, але враховується й те, що сама дійсність народжується паралельно з процесом її дослідження. За таких умов акценти переносяться з існування світу на його становлення. Вибір кожною людиною буття незворотний і поширюється на весь Всесвіт. У людини, яка явлена сама собі, немає ніяких гарантій. Її скрізь оточує безодня, й випробовуванням проникнута кожна мить буття. Врятувати і саму людину, і весь світ здатна тільки невпинна напруга, невпинна реалізація свободи.

Прагнення людини до самореалізації, до утворення власної ідеальної реальності засновується на певних духовних формуваннях, традиціях, мові тощо. Але воно неможливе без усвідомлення себе як першосуті. За Бахтіним, «у даній єдиній точці я тепер знаходжусь, і навкруги цієї одиничної точки міститься все одиничне буття одночинним і неповторним способом. Те, що мнсю може бути здійснене, ніколи й ніким здійснене бути не може: одиничність мого буття примушує й зобов'язує. Це факт мого неалібі у бутті» (Бахтин М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. - М., 1986. - С. 96). Тобто новий спосіб буття людини у світі потребує обґрунтування нової імперативності, яка виходить з парадоксальності підстав людської одиничності, а не абстрактної всезагальності закону. Така імперативність не є

формою прямої проективності всезагального на індивідуальне (як у першому випадку) і не формою сваволі (як у другому), а є способом виявлення особистих витоків, спрямованих на універсальність життєвого світу людства, на пошуки істини. Свобода вимагає визначення від людини саме тут і тепер, в даній конкретній ситуації. Первісні концепти, інтерсуб'єктивні регулятиви є категоріями вже існуючими, проте свобода випадає з цього ряду, вона є буттям-можливістю. Для неї немає особливих причин, детермінант, свобода не буває «до» або «після». І якщо вона є, тоді людина здатна перевершувати себе, відтворювати висхідний апріорний сенс певних норм та ідеалів, незворотним чином змінюючи й саму себе, й оточуючий світ. Якщо відбувається подія свободи як істини людського буття, тоді світ іде нам назустріч.

Таким чином, розуміння будь-якого поняття має певні інтерсуб'єктивні параметри. Спосіб репрезентації цього поняття в соціокультурному бутті передбачає його неререфлексивний вплив на свідомість індивіда. Отже, є сенс подбати про смислове поле деяких понять, його розширення, оскільки воно відбивається не тільки в почуттях, ідеях та способах поведінки окремих людей, але й на стані світу взагалі.

## РОЗДІЛ II. Духовність,

## особистість, суспільство

КОЗЛОВ А. В.,  
м. Кривий Ріг

### ДУХ ОСОБИ, ОСОБИСТОСТІ ТА РОДИНИ

Кожного разу, коли мова заходить про душу, дух і духовність людини чи суспільства, частіше всього дослідники звертаються до релігійно-теологічних та й просто церковних тлумачень цих категорій.

Азіат при цьому розпочинає від «Авести» та Заратустри (від зороастризму взагалі), індоперсіянин - від санскриту й «Рігведи», європеець чи житель Південної або Північної Америки - з «Біблії» та Ісуса Христа, мусульманин - від Магомета та «Корану» тощо.

Релігійно-теологічні діячі, наскільки б не були відмінними їхні церковно-конфесійні канони й ритуали, виходять здебільшого із того, що первинне начало («зерно» - за Г. Сковородою) духовності, тобто душа, закладається у людині єдинопозитивним Богом. Але оскільки людина творить далеко не тільки добро, а й зло, то з'являються ще й злі боги («Авеста»), створіння, що вічно протистоять Богові (Сатанаїл, Мефістофель, чорти). Більше того, у творенні людиною зла звинувачуються її предки («первородний гріх» у християнстві, буддистська концепція «спадковості духу»). Лише в значно пізніші часи ці діячі стали звинувачувати у скоєнні зла саму конкретну людину, але й тут не знайшли їй виправдання - «прости їй, Господи, бо вона сама не знає, що творить». Цю формулу слід запам'ятати - для розуміння сутності душі й духу особи.

Світські дослідники-філософи, починаючи від матеріалістів давнього світу й закінчуючи марксистами (сюди ж можна з упевненістю приєднати і більшість педагогів), приписали процес формування людської душі лише або переважно суспільству - родині, школі, класу, навіть цілому суспільному устрою, стану або етапу розвитку людства - власне, суспільній формації.

За браком часу і місця полишивши будь-які протиріччя й (легко кажучи) «неточності» у тлумаченнях базових категорій духовності - душа і дух - представниками обох цих

концептуальних підходів і навіть дуалістами, звернемося до наслідків їхніх пошуків і до тих критеріїв, з яких вони виходили, оцінюючи душу та дух людини.

Усі дослідники врешті-решт приходять до того, що судять про душу і дух кожної людини за тим, кому, як і що вона творить - добро чи зло, чим керується у своїх діях тощо.

Отже, душа і дух людини - це породження природи.

Виходячи з того, що душа людини - це певна система природно-генетичних і сформованих суспільством на цій основі внутрішніх, індивідуальних спонук і мотивів спрямування процесу творення нею добра чи зла, а дух людини - це система всіх зовнішніх виявів, проявів та наслідків саме такого діяння й життя людини в суспільстві і перш за все всього того, що усвідомлюється її близьким і далеким людським оточенням (про це див. збірки наукових праць «Культура - Духовність - Мистецтво» 1995, «Людина - Культура - Духовність» 1996, «Людина - Культура - Духовність» 1997), можна ставити цілий ряд інших важливих питань про душу, дух і духовність особи, особистості, родини, роду, клану, групи, колективу, класу, етносу, нації, народу, суспільства і цілого людства.

Зупинимосся лише на перших з них: душа і дух особистості, родини і роду, оскільки це найбільш поширені, найбільш помітні і найбільш цілісні людські угруповання - тисячолітні основи і опори будь-якого суспільства (див. «Держава» Платона, «Політика» Аристотеля, «Походження сім'ї...» Енгельса).

Щоб дати відповідь на поставлені щойно питання, слід зрозуміти, на нашу думку, причини й сутність відмінності душі та духу особи й особистості. Тобто необхідно пізнати природу і критерії визначення людини-особи, людини-особистості, оскільки за їхніми зовнішніми, досить очевидними, відмінностями не завжди помітні їхні внутрішні, мотиваційно-базові чинники, причини та потенції.

Почнемо з того, що всі жести, вчинки і дії людини зумовлюються, визначаються, а отже, можуть характеризуватися кількома головними блоками факторів:

- а) природно-генетичними (вихідними) умовами, потребами та потенціями людини;
- б) її індивідуальними матеріально-побутовими й соціальними умовами, потребами та можливостями;
- в) загальносуспільними умовами, потребами та можливостями;
- г) рівнем усвідомленості людиною своїх жестів, дій,

вчинків тощо.

Звичайно, кожен з цих та інших блоків факторів має дуже важливе значення для визначення й характеристики особи та особистості. І все ж зупинимось передусім на тому, що, на нашу думку, найближче стоїть до понять душа, дух і духовність, тобто на останньому з названих блоків.

Пересічна людина (особа) - це така стадно-групова, родинно-родова, кланово-класова, етнічно-національна, партійно-суспільна чи загальнопланетарна істота, яка живе і діє не стільки відповідно до своїх особистих і глибоких усвідомлень, переконань та світоглядно-естетичних точок зору, позицій і принципів, скільки відповідно до переданих їй попередніми поколіннями природно-генетичних, родинних, родових, групових, кланово-класових, етнічно-національних, народно-суспільних, загальнолюдських інстинктів, інтуїцій, емоцій, настроїв, потреб, умов, звичаїв, законів, інших регламентацій та можливостей. Але кожного разу особою рухають передусім максимально зматеріалізовані (тобто приземлено-побутові, конкретно-речові) потреби, умови і можливості.

Такі люди можуть займатися будь-яким видом діяльності: від примітивної фізичної праці до такої ж примітивної творчості. При цьому вони можуть бути й геть неосвіченими, і мати найвищу та наймодернішу освіту чи обізнаність, але вони завжди залишаються лише виконавцями, реалізаторами чиїхось ідей, задумів, планів, програм, тобто малопомітними або й зовсім непомітними у масі одиницями. Навіть тоді, коли саме такі одиниці стають надсумлінними спостерігачами чи ученими дослідниками, вони залишаються лише констататорами і статистиками, а не творцями й відкривачами, бо працюють вони за давно і кимось іншим винайденими та випробуваними підходами, методами і методиками. У них - чужа логіка, чужі канони, чужі інструкції та ні найменшого бажання з ними не погодитися чи створити власні.

Вони взагалі живуть і діють за наказами, вказівками, настановами, порадами, боячись відійти від них чи порушити не те що закон, а й найнеоб'язковішу рекомендацію на ім'я «мода» - і на одяг, і на речі, і на слова, і на думки..., і на спосіб життя взагалі.

Саме з таких людей виходять часом занадто «правильно» вишколені «зануди», що частіше всього стають до жорстокості вимогливими батьками, наставниками, педагогами, «вихователями».

Разом з усім цим, саме така людина (особа) дуже легко

і безболісно міняє одні свої світоглядні, політичні, правові, моральні, звичаєві, соціально-етикетні «погляди» (а не принципи і переконання) на інші (може, й протилежні) - хай тільки хтось авторитетний для неї (а це, як правило, той, хто тримає у своїх руках економіку і владу) скаже, що і як саме треба робити: революцію чи контрреволюцію, війну чи примирення, забувати чи відроджувати що-небудь. І навпаки, змінивши один спосіб життя на інший, особа негайно береться «стабілізувати» все нове до абсурду. Незмінними в особи лишаються лише матеріально-побутові потреби та інтереси.

В цілому такі люди, складаючи абсолютну більшість будь-якого суспільства й у будь-який час, напівсвідомо підтримують і утверджують будь-який статус-кво: будь-яку існуючу владу, віру, соціально-економічну систему, суспільну інституцію. Вони (особи) були, є і будуть оплотом і підґрунтям будь-якої цивілізації чи суспільної формації.

Згадаймо, як довго історики, замовчуючи роль маси, твердили, що історію творять особистості. Але, побачивши світ і глибше, і ширше, нові суспільствознавці, починаючи з XVIII століття (Вольтер, Руссо, Дідро, Гельвецій, Сковорода, Гегель, десятки інших діячів), розвинули думки Сократа, Аристотеля та ін. і довели, що історію лише «програмують», «планують» особистості, а творять її все-таки маси - здебільшого пересічні особи.

Лише в нинішньому столітті людство дійшло реальної аксіоми: особистість висуває здогадки, гіпотези, ідеї, програми та гасла, а маса осіб приймає і реалізує все це, у більшості випадків навіть не осмисливши до кінця.

Отже, душа особи - це те (критерії визначення добра та зла, поняття про добро та зло і мотиви спрямування вчинків та дій на таким чином визначене добро чи зло), що внесене (втілене, «вдихнуте») в неї кимось (Богом, духом, суспільством, а фактично - особистістю) ззовні. Тому в особи душа переважно «чужа», взята «напрокат», а тому тимчасова, недовговічна, іноді навіть зрадливо-мінлива.

Саме з цієї причини активним і войовничим чи хоч трохи здібним до ораторства полководцям, державним, політичним, церковним та громадським діячам завжди дуже легко було покликати й повести десятки, сотні, навіть мільйони осіб на маніфестації, бунти, протести, екзальтовані свята і траури; на війни, хрестові походи і світові побоїща; на прийняття і зміни віри, еволюційно вчасне творення все нових і нових суспільних формацій, тобто на революції і контрреволюції; навіть на



фанатичне самогубство. У кінцевому результаті виходить що особи повністю усвідомлюють, що творять, лише після того, як зроблять, та й то лише тоді, коли наслідки їхніх діянь боляче вдарять по них самих. У всіх останніх випадках особи навіть не пробують до кінця зрозуміти, що справді вони роблять і збираються робити - хай думає той, кому «належить» думати.

Таким чином, душа особи - це внесена особистістю, родиною, родом, кланом, класом, етносом, нацією, народом, суспільством, цілим людством (чи Богом?) мало осмислена або й зовсім не осмислена особою регламентація чи орієнтація її жестів, дій та вчинків на добро і благо або на зло і шкоду. Вона може іноді тимчасово гармонувати чи, навпаки, дисгармонувати з природно-генетичною орієнтацією особи, але вона ніколи не стане ані її переконанням, ані бодай принципом, оскільки зумовлюється і тримається на скороминущих потребах, емоціях, почуттях та пристрастях; на сліпій, іноді до фанатизму, вірі чи на наївному довір'ї, що ніби знімає з особи будь-яку відповідальність не тільки за її вчинки та дії, а й за саме її існування.

Так в особі (незалежно від сили й масштабів її природно-генетичних обдарувань та схильностей) поєднується напівсвідоме (природно- та суспільно-інстинктивне) життя й діяння з надзвичайно важливою функцією реалізатора всіх можливих ідей, задумів і програм особистості, родини, роду, клану, класу, етносу, нації, народу, суспільства, людства.

Система виявів «позиченої» душі особи, тобто її дух, також не зовсім оригінальна - вона теж належить не особі, а є лише втіленням, точніше - самореалізацією, духу певної особистості, родини... Дух особи може фактично бути відсутнім навіть тоді, коли особа створює щось значне: чи буде за чужим проектом диво-місто, чи покійно творить на чуже замовлення ядерну бомбу або наймодернішу зброю.

Бездуховне життя серед осіб - дуже поширене. Іноді воно стає нормою.

Інша справа - особистість.

Вона є такою людиною, яка з-посеред маси інших людей (передусім осіб) виокремлюється якимись особливо помітними, тобто вже реалізованими унікальними природно-генетичними та набутими у суспільстві схильностями до добра чи зла, іншими здібностями, але передусім здатністю самостійно інстинктивно та інтуїтивно відчувати реальне добро і зло, самостійно і свідомо формулювати критерії визначення їхнього змісту та сутності; самостійно і свідомо шукати і знаходити свої оригінальні шляхи

діяння на користь добра чи зла - власне, самостійно і свідомо творити добро чи зло.

Більше того, справді видатні особистості дуже часто здатні взяти на себе й вінець слави за творення добра (Горацій, Пушкін, інші), вину за здійснення зла (Герострат, Гітлер, інші) або за помилки, припущені в першому та другому випадках.

Діями і вчинками особистості, як і діями та вчинками особи також рухають перш за все її власні потреби й емоції, настрої та стани, почуття та пристрасті. Але особистість здатна жити, думати і діяти ще й заради чи для інших людей (альтруїзм) або за рахунок інших (егоїзм).

Значно рідше, але зустрічаються особистості, здатні прагнути жити та діяти поза межами будь-якого чи будь-чийого впливу або диктату - повністю незалежно, ніби поза добром та злом (егоцентризм).

Але у всіх трьох випадках особистість частіше всього самостійно і свідомо регламентує свої власні дії та вчинки, виходячи зі своїх власних точок зору, позицій, принципів та переконань, зі свого власного трактування і визначення правил поведінки, звичаїв, канонів і законів, зі свого власного розуміння добра і зла в цілому.

Тобто особистість, спираючись на будь-які природно-генетичні основи і опори, живучи в повній чи частковій гармонії або дисгармонії зі своєю природою, у повній чи частковій залежності (незалежності) від свого оточення, самостійно і свідомо мотивує і спрямовує свої власні дії та вчинки на творення добра чи зла або на свідомий відрив від них і від людей, від світу взагалі. А це значить, що особистість здатна сама творити свою власну душу.

Прояви такої душі (дух) особистості розпочинаються не тільки в процесі самостійного і свідомого творення добра чи зла, а й тоді, коли особистість розпочинає рекомендувати, пропонувати і навіть нав'язувати свої власні, самостійно і свідомо відкриті чи інтуїтивно винайдені, думки, роздуми, гіпотези, ідеї, переконання, підходи, методи, методики, гасла, програми тощо.

Тобто незалежно від того, на що саме спрямована діяльність особистості (на творення добра чи зла), дух її - це її власне породження, і він живе і житиме стільки і у свідомості стількох навколишніх людей та в наступних поколіннях, наскільки сильно діяла і діє особистість, і як близько та конкретно підійшла вона до творення чогось архіважливого, вирішального у змісті, сутності і формах вияву добра чи зла, в

житті родини, роду, клану, класу, етносу, нації, народу, суспільства і навіть цілого людства.

Фактично душа і дух особистості можуть стати душею і духом будь-якого людського угруповання.

Так, родина вже в процесі свого формування будується на тому, що один з двох партнерів (чоловік чи жінка) менше чи більше захоплюється своїм нареченим, піддається чи протистоїть його впливові (або робить вигляд, що піддається чи протистоїть), тобто уже в процесі формування родини поступово визначається глава чи лідер сім'ї.

Главою родини може бути або фізично найсильніший її член (так будувалися первісні родинні стосунки, але вони існують і досі у приматів і навіть у деяких сучасних племенах), або основний годувальник - за таким принципом будувалася і діяла родина зразку багатьох минулих тисячоліть. Десь у Середньовіччі сформувалася родина на чолі зі старшим за віком, тобто з людиною мудрішою, принаймні досвідченішою - родина «домостроївського» типу існує і нині у багатьох народів світу.

У часи паразитичного накопичення багатства - рабів, кріпаків, земель і капіталів сформувалося ще два типи родин: родина суто соціального і родина суто матеріального плану. Першій притаманна домінанта того члена сім'ї, котрий належав до вищої соціальної ланки суспільства, ніж партнер, другій - домінанта власника більшої частини матеріальних цінностей - капіталів.

Якщо в першому випадку соціальний статус глави родини так чи інакше зобов'язував його (її) мати ту чи іншу систему світських та релігійних правил етикету, моральних принципів, звичаїв і канонів, то в другому - став очевидним і грубим такий диктат капіталу, який піднявся над будь-якими суспільними регламентаціями, крім закону (та й того тисячі разів проданого та купленого), над самою церквою і Богом - накопичення капіталів і віра несумісні.

І лише в останні століття стала все помітнішою тенденція до формування родини на чолі з лідером-інтелектуалом. Рідше зустрічається родина, на чолі якої стоїть високодуховна (антидуховна) особистість. Такі родини взагалі зустрічалися дуже рідко. Не набагато більше їх і нині - справжніх, тобто високодуховних особистостей було, є і буде не так вже й багато.

В цьому плані існувала й існує майже повна безнадія - скільки, мовляв, людину не вчи, а вона живе все одно бездуховно. В принципі, воно так було і так є, оскільки проста освіта (особливо схоластична) сама по собі духовності майже не

додає. Лише окремі видатні педагоги ставили питання про поєднання навчання з вихованням. І вже зовсім відсутнє виховання членів родини, якщо не враховувати дещо смішненького курсику «Етика сімейного життя», викладачі якого частіше всього зводять свою роботу до тієї ж освіти і до того ж навчання, а виховання при цьому і не згадується. Але найсмішніше те, що викладачі подібних курсів та «курсиків» прагнуть переконати своїх слухачів у тому, що в родині не повинно бути глави, рівноправність членів сім'ї начебто й справді є «вершиною» демократії. І виходить: родина - і без голови, і без єдиного остова, тобто без душі, навіть без будь-якого духовного орієнтира.

Але справа тут не в тому, щоб звести фактор главенства до чогось одного: до сили, до влади, до соціального статусу, багатства, інтелекту або до чогось іншого. Так складалася історія людства, що воно у більшості своїй спочатку за добро вважало силу, а за зло - слабкість, тоді главою сім'ї був найсильніший, далі на перше місце ставав соціальний статус, багатство, інтелект і т. д. Тобто зміна змісту і сутності добра і зла змінювала і характер та функції глави родини, а отже й зміст, сутність, ознаки та функції душі групи людей на ім'я родина (сім'я).

І знову впливає найпростіший висновок: більшість сімей, і перш за все сімей з осіб, а не з особистостей, упродовж усієї історії людства вибудовувалися за загальним стандартом - за тим зразком, який диктувався ззовні, найзагальнішим досвідом тієї суспільної формації, в епоху якої виникла і будувалася родина.

Отже, знову маємо справу з такою душею родини, яка вноситься ззовні, «вдихається» в неї. Але тепер уже нікому в голову не прийшло жодного разу заявити, що саме душу родини «вдихнув» Бог чи якийсь там вселенський дух. Занадто вже очевидним у творенні сім'ї був і є фактор суспільний: тип і характер загальносуспільних стосунків завжди відверто і грубо диктував тип і характер найбільш поширеної, стандартизованої родини.

Лише зрідка функцію родинобудування жреці-мудреці та церковно-релігійні діячі доручали то дуже «специфічним» (спеціалізованим) богам типу Гіменея, то деяким святам, а в загальнолюдській уяві найчастіше це здійснювала і здійснює Фортуна або Доля - ніким не визначені й не пояснені ще суспільна закономірність та суспільна випадковість.

Таким чином, душа стандартної й типової для кожного

суспільства родини двох осіб, як і душа однієї особи - «чужа», «внесена» ззовні, а тому постійно піддається формуванню й переформуванню. Цей висновок може бути підтверджений і тим фактом, що на чолі більшості сімей були, є й можуть довго ще бути не особистості, а особи.

Лише ті родини, на чолі яких стоять яскраво виражені особистості (творці добра чи зла) можна назвати високодуховними чи антидуховними. І світлою або домінантною душею таких сімей можна вважати схильності, задуми, дії та вчинки їх засновників, духовних (антидуховних) лідерів.

Складнішим є питання роду. З одного боку, первісний рід будувався за принципом сили: на чолі роду стояв спочатку найсильніший - вождяк чи вождь. Але з поступовим розпадом роду на такі ж «силові» родини рід став очолювати найдосвідченіший його член. У період матріархату главою роду ставала частіше всього найстаріша і найдосвідченіша жінка. Залишки такого родобудування мають ще й досі деякі народи світу. З приходом патріархату главою роду ставали переважно такі ж чоловіки. Але з виникненням і поширенням думки про демократизм та рівноправність членів роду його главою стали оголошувати і чоловіка, і жінку. Більше того, нині глава роду переважно формальний, а не фактичний - справжнім главою роду стає та людина, котра справді є такою особистістю, яка здатна так об'єднати всіх членів свого роду навколо певної ідеї, задуму, програми, цілі тощо, що у них виробляється своя етика, свої закони.

Рід, таким чином, першим відмовився від просто старшого за віком та досвідом (формального, а не фактичного) глави. Так з'явився вождизм і племінна система. У роду і особливо племені як ще складнішого угруповання значно більші можливості вибору особистості - розвиненої і фізично, й інтелектуально, і духовно. Може тому племінна система існування людства виявилася найбільш стійкою - мільйони років аж до нинішнього часу.

Таким чином, зробимо висновки.

1. Душа особи, формуючись поза її свідомістю, являє собою цілу систему (або лише частину системи) схильностей, задумів, програм, наказів чи зразків дій і вчинків, емоцій, настроїв, почуттів, переконань, точок зору, позицій і моральних та світоглядних принципів якоїсь особистості, родини, роду, клану, класу, етносу, нації, народу чи цілого суспільства. Втілюючись (реалізуючись) в діях і вчинках особи така душа дуже часто минає глибинну свідомість її носія і тим самим

знімає нібито з нього відповідальність за творення зла чи й навіть за помилки при творенні добра. При цьому така «прищеплена» душа може гармонувати чи й дисгармонувати з природно-генетичними нахилами до добра чи зла. Але вона завжди мусить бути в центрі уваги тих, хто формує душу особи - вихователів і наставників, начальників і керівників держави - душу особи слід прищеплювати тільки через свідомість особи. Дух особи - це самореалізація духу якоїсь особистості, родини, роду, клану, класу і т. д. в діях і вчинках даної конкретної особи.

2. Душа особистості, формуючись перш за все на основі її індивідуальних схильностей, особливостей і здібностей, і передусім на здатності самостійно і свідомо сприймати будь-які (чи хоча б принципові) рішення й самостійно та свідомо здійснювати вчинки та дії на користь добра чи зла, - це також ціла система чи частина системи особистісних потреб, емоцій, настроїв, почуттів, переконань; схильностей, задумів, програм, «самонаказів»; точок зору, позицій і принципів світорозуміння. Але це - породження самої особистості, це її власне надбання, яке не тільки не завжди гармує з родинними, родовими, клановими, класовими., загальносуспільними критеріями і тлумаченнями змісту добра і зла, а й часто ще протистоїть їм, породжуючи і рухаючи процес еволюції змісту, форм, ознак та функцій добра і зла в цілому.

3. Душа родини - це перш за все дух особистості, але оскільки більшість родин будується не особистостями, а особами, душею більшості сімей стають суспільні духовні чи антидуховні надбання. Отже, дух такої родини - це передусім самореалізація суспільного духу, а дух родини одухотвореної - порухи і мотиви духовного розвитку чи антидуховного звородніння роду, клану тощо.

4. Особа, стандартизовано-типова родина і невизначений рід можуть бути явищами і повністю бездуховними, тобто непередготовленими, а тому й нездатними до творення ні добра, ні зла.

5. Дух особистості, родини і роду - це основні складові духовності суспільства взагалі, які б програми й рішення про творення добра суспільство не приймало.

ХОРОЛЬСКИЙ В. П.,  
ХОРОЛЬСКАЯ Е. В.,  
КОДАЦКАЯ С. И.,  
г. Кривой Рог

## ПРОГНОЗИРОВАНИЕ СОЦИАЛЬНОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ МЕНЕДЖМЕНТА В ПЕРИОД ПЕРЕХОДНОЙ ЭКОНОМИКИ

В связи с перестройкой социально-экономической системы в Украине начался процесс осуществления реальной власти хозяйствующими субъектами, процесс принятия решений в рамках отношений собственности на основе сложившегося производственного, человеческого и социального капитала.

Приватизация, как интегративный фактор, выражающий суть этого процесса, вызвала к жизни корпоративное предпринимательство, предприятия, корпоративные цели и мотивы деятельности, корпоративное мышление и управление, охватив собою и промышленно-производственный комплекс Криворожья.

Не умаляя значения всех составляющих процесса социально-экономических преобразований, по нашему убеждению, важнейшими среди них являются новое экономическое (корпоративное) мышление, экономическая культура и управление (менеджмент).

Корпоративная культура - система ценностей, регулирующих как внутри-, так и межфирменные отношения. Эти ценности влияют на склонность предприятия к увеличению выпуска качественной продукции, занятость, на распределение дохода между прибылью, заработной платой, платежами внешним контрагентам.

Корпоративная культура управления для западных стран стала основой социального благополучия населения, а труд на предприятиях стал не только престижным, но за счет сосредоточения в одних руках денежных средств, ресурсов и человеческих способностей олицетворяет социальную справедливость и ответственность перед обществом.

Корпоративное же управление будем рассматривать, как процес осуществления власти хозяйствующими субъектами, принятия решений в рамках отношений собственности на основе сложившегося производственного, человеческого и социального капитала.

Под корпоративным управлением нередко понимается и характер взаимоотношений акционерного общества с внешней

средой - кредиторами, поставщиками, покупателями и т. п.

Практически в нашей стране корпоративное управление за последние 5 лет только начало создаваться и имеет все признаки начальной стадии развития.

Для Украины, как нам представляется, длительность ожидаемого успеха, социального благополучия будет находиться в прямой зависимости и от того, насколько быстро и качественно наши предприниматели овладеют философией менеджмента, предполагающей не только прагматическую ориентацию деятельности (получение прибыли), но и гуманитарный контекст, социальную ответственность. Поэтому даже на этапах становления корпоративной культуры, уже сейчас необходимо ставить вопросы ответственности менеджмента перед обществом в отношении экологии, образования и культуры, широкого участия в жизни общества.

Начнем с самого большого вопроса для Украины - состояния окружающей среды. Здесь, на начальном этапе развития корпоративной культуры и управления необходимо внедрить повсеместно системы автоматизированного и информационного контроля за ее загрязнением, что позволит не только сохранить природные богатства, внедрив на всех предприятиях замкнутые циклы производства, водоснабжения, но и сэкономить значительно электроэнергию.

Так как в большинстве случаев предприятия горно-металлургического комплекса Криворожского региона спроектированы и построены в 50-60 гг., а их жизненные циклы закончились или заканчиваются в наше время, то роль менеджмента в модернизации этих предприятий будет состоять не только во внедрении новейших технологий добычи, транспортировки, переработки руд, но и во внедрении металлургических производств с минимизацией вредных выбросов в атмосферу путем получения качественных сталей, проката и значительного расширения номенклатуры изделий за счет не только их дифференциации, но и широкой диверсификации.

Диверсификация крупнейших предприятий Кривого Рога должна быть связана с социально-экономической жизнью всей Украины. Мы думаем, что в настоящее время взоры этих предприятий должны быть направлены, прежде всего, в сельское хозяйство, переработку сельскохозяйственной продукции, что позволит крупнейший промышленный регион обеспечить дешевыми, качественными и экологически чистыми продуктами питания. а в дальнейшем - продавать излишки продукции в



страны Африки, например.

Чистая вода и водоснабжение для нашего региона являются сложнейшей проблемой и важнейшей задачей. Для ее решения необходимо широко использовать так называемые технологии двойного применения от оборонных отраслей. А инновация такого направления заключается в создании систем очистки воды и ее озонирования в промышленных условиях и путем создания локальных фильтров для каждого дома, квартиры.

Здравоохранение для менеджмента станет той социальной основой стабильности в обществе, когда каждый житель Украины будет иметь удовлетворяющее его медицинское обслуживание к концу 2005 года (как восстановление уровня 1990 года), а к 2010 году медицинское обслуживание на уровне среднеевропейских стран. Для этого необходимо создать социальное страхование, которое должно осуществлять функции оздоровления трудящихся и членов их семей, организацию лечения, проведение крупномасштабных национальных программ по реабилитации здоровья детей и инвалидов, пострадавших от чернобыльской катастрофы.

Забота о здоровье и безопасности работников предприятий является для современного менеджмента тем направлением деятельности, которое позволит резко уменьшить число алкоголиков, работающих на предприятиях, а также профинансировать программы лечения алкоголизма и наркомании.

В ближайшие годы законодателям Украины по инициативе предпринимателей необходимо создать доктрину социальной защиты трудящихся от профессиональных рисков, которая заставит менеджмент всех уровней, в том числе и руководителей госпредприятий, внедрить обязательное социальное страхование профессиональных (досрочных) пенсий.

В области социальной защиты женщин при корпоративном управлении необходимо добиться равенства прав и возможностей на рынке труда, развертывания программ занятости женщин на дому на условиях неполного рабочего дня с использованием гибких графиков работы.

Социальная защита молодежи при корпоративном управлении должна составлять главное направление и содействовать:

- созданию новых рабочих мест путем, например, предоставления минимального кредита для создания своего предпринимательского дела;

- созданию инновационных центров, работающих по заказу фирм, обладающих венчурным капиталом;
- профессиональной подготовке и переподготовке молодежи;
- уточнению и корректировке тех новых профессий, которые необходимо создавать в период 2000-2010 годов при выводе национальной горной и металлургической промышленности из кризиса;
- предоставлению долгосрочных кредитов студентам, начиная со 2-3 курсов, для учебы, а затем и для работы на предприятии во время производственных практик;
- широкому использованию программ гуманизации, рационализации и стимулирования труда, что позволит гарантировать молодым специалистам устойчивую и высокую заработную плату, занятость и ротацию рабочих мест.

Учитывая незначительный опыт корпоративного управления среди молодежи, с целью его внедрения на предприятиях, предлагается уже сейчас создавать инновационные команды из выпускников криворожских вузов. В таких командах менеджер - руководитель, а коллективно планируется работа, распределяются обязанности и контролируется качество продукции.

В команду, которая внедряет инновационные проекты, могут входить инженеры-электрики, программисты-математики, механики, технологи, экономисты, финансисты, психологи, маркетологи. Задачей команд является не только высокопроизводительный труд, но, главное, вывод предприятий из кризиса, в том числе и путем резкого расширения требований к качеству продукции, пропаганда рабочей (профессиональной) гордости и поэтапного внедрения аналитических систем заработной платы.

В ближайшие 10-15 лет в Украине необходимо шире внедрять те программы, которые максимально оберегают человека. Это уничтожение монотонности и бессодержательности труда в таких опасных профессиях, как горняк, обогатитель, металлург (специфических для нашего региона). К 2005 году заметные изменения должны произойти и в мотивации к труду, которая представляет собой неразрывное сочетание моральных и экономических форм стимулирования. При этом ценностный элемент труда, стимулирующий развитие человеческой личности, являясь основой трудовой мотивации, для нынешнего этапа становления рыночных отношений в Украине должен представлять особый интерес и заботу для

менеджера в связи с очень низкой мотивацией труда.

В настоящее время в период кризисного этапа развития экономики и слабости социально-рыночных институтов оплата труда стала наиболее конфликтной сферой деятельности менеджеров даже в условиях корпоративного управления.

Необоснованно высокая дифференциация заработной платы на предприятиях региона, ее несвоевременная выплата обостряют социальную напряженность не только на предприятиях региона, но и в Украине в целом.

Динамика падения реальной заработной платы на предприятиях региона такова, что сейчас, после всех выплат в бюджет и по коммунальным платежам, заработная плата не только рабочего высокой квалификации, но и профессора вуза стала ниже в 2-3 раза, чем 7 лет назад. Кроме того, инфляционные темпы последних 5 лет резко уменьшили покупательский уровень заработной платы. Труд не мотивируется, он не стал радостью для многих. Многие руководители предприятий Кривого Рога, закончившие вузы 20-30 лет назад, исповедуют командный стиль управления, с большими трудностями познают корпоративную культуру, не используют творческие возможности своих работников. Резкое (в десятки раз) сокращение подачи заявок в патентные центры, подачи рационализаторских предложений, отсутствие новаций по выводу предприятий (цехов, отделов) из кризиса, умаление рабочей гордости, отсутствие программ деятельности вместе с необходимостью повышения профессиональных знаний менеджеров всех уровней требуют развития в ближайшие 10 лет производственной демократии. К числу мероприятий в этом направлении для нашего региона на ближайшие 5 лет можно отнести:

- переход от командного (авторитарного) стиля управления к гибким коллективным формам, расширению прав участия рядового работника в управлении (бригадой, участком, цехом), предоставлении ему возможности широко высказывать свое мнение и участвовать в обсуждении производственных вопросов;

- внедрение автономных бригад, которым высшим руководством делегированы функции планирования, контроля, оплаты труда, право самостоятельного выбора бригадира. Все члены такой бригады совместно планируют методы работы, устанавливают ее ритмичность, перерывы на отдых, осуществляют разделение труда на основе взаимозаменяемости исполнителей, контролируют качество продукции. Члены бригады сами выполняют ряд функций, которые ранее

осуществлялись вспомогательными рабочими по наладке, обслуживанию оборудования и уборке производственного участка;

- налаживание личных контактов и неофициальных отношений между наемным персоналом и администрацией предприятия, создание своего рода непринужденной рабочей обстановки;

- повсеместное повышение уровня безопасности труда, снижение уровня производственного травматизма путем улучшения санитарно-гигиенических условий труда;

- превращение труда для всех рабочих в интересное и самостоятельное занятие;

- повышение качества жизни в нашем регионе а период до 2005 года до уровня среднеевропейских стран.

Корпоративное мышление требует особого внимания к образованию и культуре, участию людей в жизни общества.

Этот этап наиболее длительный и требует, прежде всего, наличия программ, финансирования программ образования и культуры в регионе, развития стратегического ресурса каждого предприятия на 20-30 лет вперед, развитие целостного образа мышления руководителей (менеджеров) всех уровней управления.

Высокое качество выпускаемой продукции, работа предприятий на потребителя, лидерство предприятий горнорудной отрасли в Европе (до 2020 года), высокий уровень управленческой культуры руководителей высшего уровня, умение выходить из кризисных ситуаций - вот те составляющие стратегического успеха предприятий региона на ближайшие 25-30 лет.

Таким образом, социальная ответственность менеджмента должна непрерывно адаптироваться к новым социально-экономическим условиям став одной из важнейших черт национального социально-экономического становления. Без преувеличения можно сказать, что от ее состояния будут во многом зависеть перспективы социально-экономического становления и развития Украины.

ГЛОТОВ Б. Б.,  
м. Львів

## ПРОБЛЕМА ТРАНСФОРМАЦІЇ УКРАЇНИ В ЗАХІДНО-ЄВРОПЕЙСКУ ЦИВІЛІЗАЦІЮ

Як відомо, нашим політикам в основному притаманний «інженерний погляд» на суспільство. Вони посередництвом термінології - «накреслити», «сконструювати», «побудувати», тощо - зорієнтовані на досягнення певних ідеалів суспільного життя. Утопічна інженерія, прагнучи раціонально спланувати розвиток усього суспільства, не враховує, що минуле багато в чому детермінує майбутнє. Майбутнє може виникати лише на основі минулого з теперішнього. Воно складається... Тому проблема трансформації передбачає дослідження культурно-цивілізаційних підстав для такої трансформації.

Але треба, насамперед, умовитися, що ми розуміємо під термінами «культура» і «цивілізація». У сучасному суспільстві під словом «цивілізація» розуміється система вільноринкової економіки, політичного лібералізму і захисту прав громадянина, яка вкорінена в розвинутих країнах Заходу. Поряд з цим терміном «цивілізація» позначає все те, для створення чого достатньо науково-раціоналістичних підходів. Наприклад, для виготовлення автомобіля не має значення, які естетичні, моральні, релігійні цінності шанує інженер. Йому треба знати лише технологію. У базис сучасної цивілізації також входять раціонально осмислені вселюдські моральні цінності - право, міжнародний порядок, які не залежать від релігійних і національних симпатій. Сфера культури - та, де діють нестандартні підходи, це - спосіб індивідуалізації, внаслідок чого постають самобутні, неповторні витвори людської діяльності. Культура - це те, що, за Г. Сковородою, дух животворить, що дає людині відчуття повноти свого буття. Тому ціннісна спрямованість культури перетворила її у відносно незалежний фактор зі своєю інерцією розвитку. Етноси ототожнюють себе з певним, рідним для них, типом культури навіть тоді, коли той гальмує економічний розвиток і заважає переймати позитивне в інших культурах. З цих міркувань випливає такий висновок: треба визначити, до якого типу належить українська культура з урахуванням впливів як європейського, так і азійського факторів. Тоді стане зрозуміло, що з того, що є в західно-європейської цивілізації, може прийнятися на українському ґрунті. Мова йде також і про визначення у межах українського

етносу характерних рис політичної культури - системи уявлень, цінностей, переконань, стереотипів поведінки. Як свідчать результати низки останніх соціологічних досліджень, більшість громадян України індеферентно ставиться до перепитів політичного життя, не усвідомлюють доленосного значення економічних і політичних реформ, що є показником їх низької політичної культури.

Спробу поглянути на попередній розвиток етносу, людства під кутом зору цілей, потреб і завдань сучасності репрезентує культурологічний підхід, який не може задовольнятися аналізом лише індивідуальних форм людської культури. Філософія культури прагне універсально-синтетично охопити усі індивідуальні культури. Людина як діяльна істота не створює гармонію світу культури. Різноманітні форми її діяльності - наука і міф, релігія і мистецтво - борються між собою. Філософський же синтез передбачає дещо інше розуміння світу людської культури не як простого накопичення розрізнених фактів, а осмислення їх у системній єдності. «Філософія культури, - писав Г. Ріккерт, - починається з твердження про те, що світ людської культури є не просте нагромадження розпливчастих і розрізнених фактів. Вона прагне зрозуміти ці факти як систему, як органічне ціле» (Ріккерт Г. Объективность культурной истории // Культурология XX века: Антология. Философия и социология культуры.-М.,1994.-С. 93).

Від теорій М. Данілевського, О. Шпенглера, А. Тойнбі, К. Ясперса у філософії історії стає традиційним поняття культурно-історичного типу. Виділяють західно-європейську, індіанську, китайську та інші цивілізації, які виростили на власному культурному ґрунті. Кинемо погляд й на Україну як органічну культурно-історичну цілісність, яка складає окрему культурно-цивілізаційну одиницю.

Під кутом зору індоевропейської єдності Україна складає окремий культурно-цивілізаційний тип на засадах трипільської культури. Одночасно вона входить до сім'ї європейських народів. Як відомо, Поль Валері вважав європейськими всі ті народи, які упродовж своєї історії зазнали таких трьох впливів: Римської імперії, античної філософії, християнства. Для української історіософії не була чужою і норманська теорія походження української державності. Наприклад, Є. Маланюк позитивно оцінює варязький вплив на наддніпрянських слов'ян і шкодує щодо недостатності більш державницького, пасіонарного впливу римлян (Маланюк Є. Нариси з історії нашої культури. - К., 1992. - С. 22-36). Але

безперечною є приналежність України до культури, яка склалася під впливом християнства значно більшою мірою, ніж під впливом чогось ще. На ґрунті християнської культури вирости основні складові сучасної цивілізації: технології та наукові відкриття. Хоча наука зобов'язана своїм виникненням стародавнім грекам, коріння технології тягнулося не стільки від грецького раціоналізму, а скільки від віри в Бога - Творця Всесвіту. Тільки культура, яка сформувалась на вірі в трансцендентального Бога, могла демістифікувати природу, могла задатися ціллю підкорити природу, змусити її служити інтересам людини. Щоб побачити, що «знання - сила» (знамените кредо Ф. Бекона), потрібна якісно інша перспектива, в якій об'єкт знання виступає як інструмент; перспектива, яка невідома усім іншим культурам. Ані технологія, як ми її знаємо, ані наука, яку передбачає ця технологія, не могли б існувати без культури, релігійні установки якої десакралізували природу. Щоправда, десакралізація природи є швидше приналежністю іудейської спадщини: оповідь про творення світу на початку Книги Буття зображує Сонце і Місяць подібно світильникам на тверді небесній, в той час як інші релігії схилялися перед ними як божествами. Християнство трансформувало єврейську національну спадщину на засадах транснаціональної віри, котра лягла в основу західної культури (Лобковець Н. Християнство и культура // Вопросы философии. - 1993. - № 3. - С. 72). Але треба зробити одне уточнення.

Відомий дослідник становлення нового способу господарювання - капіталізму - М. Вебер розглядає його не тільки як економічну систему. Це - форма цивілізації як культури, економіки й системи цінностей з їх особливими мотивами. Автор «Протестантської етики» приходять до висновку, що своєрідний стан психіки, прищеплений вихованням релігійною атмосферою країни та сім'ї, визначає вибір професії бізнесмена. Ціннісне ядро протестантської культури складають норми і приписи аскетичного характеру, котрі вимагають від віруючого пуританської поведінки, суворого раціоналістичного контролю за способом життя і, зокрема, відмови від гедоністичної життєвої позиції.

Лише протестантизм, точніше пуританізм, стає носієм етносу раціонального буржуазного підприємництва та раціональної організації праці (Вебер М. Избранные произведения. - М., 1990. - С. 193). Послідовники ж католицизму та інших конфесій схильності до економічного раціоналізму - капіталізму - не проявляють.

Основний висновок веберівських досліджень полягає в тому, що ідеям належить пріоритет над інтересами, що як раз вони, а не інтереси справляють структурний вплив на історичний процес.

Впровадження християнства в Русі витворило якісно новий тип культури, забезпечило цивілізовану взаємодію з усією Європою. З одного боку, християнська віра і православна церква як явища світового масштабу і незалежні від національних державних утворень у духовному плані визначали світобачення і тип поведінки, скажімо, представників політичної еліти. З іншого боку, культура як вираження і результат самовизначення волі народу мала певні свої відмінності в різних землях Київської держави. Так, наприклад, Андрій Боголюбський, який у 1169 році пограбував Київ, був обраний єдиним князем земель Суздальських, Рязанських, Ростовських, Муромських. Колективне несвідоме московитів (як за Гегелем, «речі ще нема, коли вона вже стає») сприяло зародженню спадщинної влади монарха, гуртувало етнос (перша його ознака - протиставлення «свої - чужі») в той час, коли у Києві міняли князів раз-у-раз. Тобто, відбувався довготривалий процес не «прийняття християнства Руссю», а вироблення нового образу християнської культури (саме культури - наполягає представник Київської філософської школи І. Бичко, а не лише релігії) як корелята киево-руської ментальності. Чужими киево-руській ментальності виявилися, наприклад, імперські, «вселенські», «цезаропапістські» мотиви візантійської ментальності і, навпаки, - спільність з греко-візантійським світоглядом у екзистенціально-особистісних орієнтаціях, поліфонічній «софійності», спрямованості на «внутрішній світ» людської душі, на «серце», «атеїстичним» баченням природи (Українська культура: Історія і сучасність: Навч. посібник.- Львів, 1994.- С. 306).

Ситуація докорінно змінюється у XVI ст., з початком доби науки і техніки, коли світ починає сприймати європейську, «модерну» цивілізацію (Ясперс К. Смысл и назначение истории. - М., 1991. - С. 52). На зміну культурно-цивілізаційному діалогу, характерному для «традиціоналістського» суспільства, в добу «модерну» пріоритетним стає аспект засвоєння Сходом і Півднем технології, економічних, політичних і культурних форм, вироблених у лоні Західної Європи. Прикладом такого впливу може бути Японія. Проте японці до невпізнанності перебудували західний капіталізм з його вільноринковою економікою і політичним плюралізмом, згідно з традиціями своєї культури.



Народна культура не завжди увінчується цивілізацією. Культурно оформлений етнос приходить до цивілізації через розбудову власної держави. Можна дещо погодитись з тією думкою О. Толпиго, що українська цивілізація належить, за А. Тойнбі, до так званих «абортивних» цивілізацій, до тих, що не відбулися (Толпиго О. Кілька слів про Тойнбі // Філософська і соціологічна думка. - 1993. - № 5. - С. 139). Зрозуміло, що цивілізація Київської Русі відбулася. Мова йде про ту українську культуру, яка склалася на рубежі XVI-XVII ст. як відповідь на католицьку експансію та агресію польської шляхти. Православ'я давно втратило можливість самореформування. Візантійська традиція обожествлення державної влади, що розквітала в Росії, на українському ґрунті не вкорінилася. Українське православ'я виймало людину із суспільного організму, на неї саму покладало відповідальність за свою поведінку перед Богом, тому було, в певних межах, несвідомим розсадником анархо-індивідуалізму і соціальної апатії.

В історії різних народів відомі періоди, коли національна самоідентифікація ототожнювалася з приналежністю до певної релігійної конфесії. Склався історично виправданий стереотип, який схвалював боротьбу і жертвність в ім'я православ'я і, безумовно, засуджував як зраду перехід до іншої віри. «Борючись за віру, козаки тим самим обороняли національні інтереси» (Дорошенко Д. Різні погляди на причини й характер польсько-українських відносин XVI-XVII століть // Трибуна. -1991. - № 5.- С. 32), - резюмує Д. Дорошенко синтез поглядів М. Грушевського щодо козаччини. В той же час українська шляхта, поведінка якої регламентувалася ідеєю відносин сюзерена: за Русі то був князь, а потім король, вважала себе повноцінною складовою громадянського суспільства Речі Посполитої. Приваблювана найважливішими елементами польської культури - політичним устроєм та ідеологією свободи, місцева шляхта ополячується і, як наслідок, - окатоличується (Мальчевський О. Полонізація української шляхти (1560-1648) // Україна в минулому. Вип.1. - Київ-Львів, 1992. - С. 37). Такі давні руські роди, як Вишневецькі, Потоцькі, Чарторийські, Огінські та інші, склали кістяк польської магнатерії; деякі з них стали кривавими душителями народу, з якого вийшли. Уривається духовно-генетичний ланцюг, що сягав княжої доби. Місце княжих родів у військовому і політичному аспектах займає козацтво, яке поряд з православною вірою стає захисником українського національного почуття.

Специфіка українського козацтва, яка відрізняє його від

донського, терського та інших, полягає в тому, що воно не було «слугою царю» чи королю, а виросло з народу і саме створило народ, а не виокремилось в локальну спільноту, субетнос. «Велика козацька війна» 1648-1654 рр. постає як справді всенародна війна за національне визволення. Вона передує добі європейських національно-визвольних рухів ХІХ ст. і вже у ХVІІ ст. творить якісно новий народ на Наддніпрянщині - «козацьку націю». Слова «українець» і «козак» стають синонімами. Архетип землероба («свинопаса») замінюється психологічним образом воїна-кочівника («козака»). М. Костомаров писав: «У Південній Русі всі жадали бути козаками, тобто вільними людьми, всі шукали шляхів і засобів обернутися на козаків» (Костомаров М. І. Малоросійський гетьман Зіновій-Богдан Хмельницький // Наука і суспільство. - 1990. - № 2. - С. 23).

Таким чином, на терені України зустрілись у протиборстві дві консервативні, хоча й християнські, системи світосприймання. Їхній короткочасний союз був можливий на противагу безперервним військовим зіткненням з тюрксько-ісламським світом, але це не переривало їхнього взаємного протистояння. В результаті цього протистояння, по-перше, починає формуватися українська нація, а також своєрідна культурна свідомість, що отримала назву «українського бароко», носіями якої були насамперед українські козаки (Парахонський Б. Бароко. Поетика і символіка // Філософська і соціологічна думка. - 1993. - № 6. - С. 102). По-друге, на теренах Західної України виникає унія українського православ'я з католицизмом як акт фізичного і національного врятування частини українського народу, серед якої починають проглядатися обриси ментальної відмінності від «козацької» України. По-третє, в умовах відсутності української національної держави політика польського уряду призвела до деформації свідомості панівного класу українського суспільства - абсолютної переваги у ній класових аспектів над національними, що зумовило соціальну спрямованість козацьких національних воєн. По-четверте, Хмельниччина зруйнувала політичну рівновагу в Європі, збудила імперські зазіхання держав сусідів, і, враховуючи ірраціоналізм мінливої, чуттєво-витонченої і одночасно наївно-простої вдачі запорозького козацтва, вилилася згодом у братовбивчу війну - і на обох берегах Дніпра падає Руїна. Самодержавна Росія влітку 1775 руйнує Запорозьку Січ - останній оплот української еліти, підрубуючи коріння державницьких прагнень українського

народу. Українська барокова культура «запліднила» російську культуру, стала «містком» для раціонально-технічного впливу західно-європейської цивілізації на Азію. Вестернізація Російської імперії, її входження до цивілізованого світу багато в чому відбувалося за рахунок «українського культурного донора». Про «українське століття» Росії І. Огієнко пише: «Українці принесли з собою всю свою велику культуру і вплив їхній одбився на будівництві, на малюванні, на одязі, на співах, на музиці, на звичаях, на праві, на літературі і навіть на самій московській мові» (Огієнко І. Українська культура. - К., 1992 - С. 49). Варто, зауважити, що Україна тривалий час була провінцією Польщі, а Польща в культурно-цивілізаційному плані була провінцією романо-германської Європи. Тобто в середині XVII ст. українська культура ніби переїжджає до російської столиці, створює базовий археологічний пласт російської свідомості XIX ст.

Поряд з цим Польща і Росія, накидаючи українцям свої цивілізації, брутально втручалися у чужу історичну долю. Виник антагонізм між архаїчною культурою «хутора» і прийдешньою цивілізацією «міста» (польського або російського за своєю культурою). Такі визначальні події культурно-історичного буття українського народу, як повстання Наливайка, Кармелюка, коліївщина, махновщина - масові селянські рухи, були спрямовані проти усякої державності, міської цивілізації. За таких умов регіонально-вольовий компонент української ментальності (так потрібний у справі творення власної держави) дедалі більше пригнічувався, а річка ірраціональних нуртів народної душі переповнювалася. Українці опинилися у невідомому, чуттєво-емоційному полоні власних міфологічних уяв. Такому стану сприяла і традиційна роздвоєність українського етносу на Захід і Схід. Згідно з концепцією культурної історії Східною Європою є Росія як продовження візантійської цивілізації на засадах православ'я. Польща разом із Західною Україною аж до середини XX ст. не були частиною Східної Європи. Від самого початку вони разом із Чехією, Австрією поділяли досвід Західної Європи з її готикою, Відродженням, Реформацією і Контрреформацією. Саме тут, у Центральній Європі, західно-європейська культура отримала наймогутніші імпульси - тут з'явився психоаналіз, структуралізм, логічний позитивізм. Східна ж Україна вже 340 років «розчинена» в російській цивілізації.

Отже, Україна - це зіткнення двох світів, двох культур, двох цивілізацій. К. Поппер на запитання, що зробило Афіни

творцем західно-європейської цивілізації, відповів так: «Ця відповідь - зіткнення культур. Коли дві або більше культур починають взаємодіяти, це змушує людей усвідомити, що їхній спосіб життя та поведінка не є «природними» і єдино можливими» (Поппер К. Філософія культури // Всесвіт. - 1994 - № 7. - С. 162). Україна має всі підстави стати новою Елладою цивілізованою нацією, як то колись передрікав Гердер.

«Реальний соціалізм» через голодомори, винищення етнічного генофонду, колективізацію, екологічну руїну витворив на з'єднаних українських теренах своєрідний тип цивілізації на засадах державної власності та ідеологічної диктатури. З декомунізацією зруйнувалась і система соціалізму. Нинішня Україна - це уламок «радянської цивілізації» з традиційною індустріальною економікою й відсталою технологією, де панують бюрократична влада і національна буржуазія. У зв'язку з цим Оксана Грабович пише: «Національна буржуазія малорозвинених країн не цікавиться виробництвом, будівництвом і взагалі працею: головна сфера її інтересів - посередницька діяльність... Її основна мета - будь-що втриматися на поверхні, при владі, її внутрішнє покликання - державний рекет... І поки ця каста розпоряджається національним продуктом як своїм власним... країна дедалі глибше й глибше поринає у стагнацію» (Грабович О. Патологія спадщини // Березіль. - 1994. - № 9-10. - С. 151). Вона виступає посередником пограбування населення міжнародним і російським капіталом. А тому вона має потребу в популярному лідері. Його роль - увічнення панівного становища правлячої еліти. У зв'язку з цим єдиний вихід - проведення виборів якомога частіше.

Корупція чиновництва й невизначеність долі приватної власності в Україні роблять її малопривабливою для західних інвесторів. На VI з'їзді Українського союзу промисловців і підприємців, який відбувся 21 січня 1997 року, стан економіки країни був визначений як «катастрофічний». І не слід себе гіпнотизувати низьким рівнем інфляції за 1996 рік, введенням гривні, відновленням кредитної лінії Міжнародного валютного фонду тощо. Більше 50% економічної діяльності здійснюється в умовах тіньової економіки. Приватизацію уряд фактично перетворив на колективізацію: близько 80% приватизаційного фонду передано колективам через аренду з наступним викупом, а не через аукціон. А тому керівники підприємств мало зацікавлені у збереженні і примноженні колективної власності, яку через створені МП, СП продовжують розкрадати.

Економічні реформи, які проводить Президент Л. Кучма,

поки ще не дають відчутного економічного ефекту. Україна так і залишилась під корумпованим керівництвом колишніх комуністів і новоявлених прагматиків. «Українська революція» не відбулася, не відбувся перехід влади з рук в руки. Боротьба за перерозподіл власності вийшла на орбіту протистояння між могутніми політико-фінансовими промисловими «кланами» (Дніпропетровським, Донецьким та ін.). Відголосок цієї боротьби - це замахи на життя П. Лазаренка, вбивство Є. Щербаня...

Скільки років в різні часи українці чули на свою адресу закиди з різних приводів: про брак енергії, схильність до меланхолії, мрій тощо, тобто саме про те, що потрібне для духовного поступу, для культури, а не для цивілізації. О. Шпенглер писав,... що кожна велика культура є не що інше, як здійснення і образ певної душі (Шпенглер О. Падіння Європи // Основа.- 1996.- № 30(18). - С. 121). Але Українська держава вже є, а тому можливість для створення української цивілізації, української цивілізованої держави також є. Єврейський етнос, гнаний і принижуваний тисячоліттями, завдяки національній ідеї, талановитим лідерам зумів перебороти свій комплекс меншовартості й нині успішно протистоїть військовим зазіханням арабів-сусідів, створив серед пустелі квітучу цивілізацію, цивілізовану ізраїльську державу.

Держава є альфа і омега цілісного культурно-історичного буття українського народу.

Чи довго українці ще будуть нацією «без голови»?

МЯСНИКОВ О. Г.,  
г. Макеевка

## АВТОРИТАРНЫЕ ВЕРОВАНИЯ В ОТЕЧЕСТВЕННОМ КОНТЕКСТЕ

Практически все политологи согласны в признании важной роли духовных, мировоззренческих, идеологических и социально-психологических факторов в политических процессах, часто вводя их в качестве ключевых параметров политических режимов. Так, после ставшего классическим труда З. Бжезинского и К. Фридриха «Тоталитарная диктатура и автократия» тоталитарный режим многими политологами рассматривается не иначе как идеократия. Демократический режим традиционно анализируют сквозь призму демократических ценностей, истолковывающих их идеологий.

Известному американскому политологу Роберту Далу пришлось даже вводить специальный термин «полиархия» для обозначения реально существующих демократий. В гораздо меньшей степени идеологически идентифицированы авторитарные режимы, что, вероятно, связано в первую очередь с трудностями определения самой их природы, а также с многообразием их конкретных форм. Соглашаясь с видным исследованием авторитаризма Х. Линцем относительно второстепенности содержания идеологии для характеристики и классификации авторитарных режимов, необходимо сказать, что тем самым вовсе не снимается проблема авторитарного сознания и его роли в формировании, функционировании и эволюции этих режимов.

Для нас проблематика авторитаризма во всех его ипостасях чрезвычайно важна. Во-первых, столетия существования в рамках «гегемонистских режимов» (Р. Даль), которые различались лишь степенью своей жесткости, но не близостью к демократии, сформировали у нас мощный комплекс социокультурных традиций, своеобразный генотип авторитаризма, обладающий заметной автономией. Во-вторых, сами эти традиции порождают замкнутый круг: с одной стороны, они в значительной степени «ответственны» за половинчатость и противоречивость процесса реформирования общества, особенно политического, ибо большинство политиков, несмотря на их демократическую риторику, мыслят и действуют в рамках авторитарных представлений о власти и политике. С другой стороны, именно эта неспешность и медлительность трансформации украинского общества, девальвация демократической стратегии экономическими неурядицами активизируют авторитарные традиции, уже потому, что это традиции.

Оставляя в стороне институциональные и функциональные аспекты авторитарных режимов, хочу привлечь внимание к тем устойчивым, укорененным в сознании наших соотечественников стереотипам, шаблонам, стандартам восприятия политики, «мыслеформам» (К. Юнг), которые можно назвать авторитарными верованиями. Политическое сознание вообще и верования в частности - ключевой аспект функционирования любого режима, так как его стабильность, устойчивость и хотя бы относительная эффективность зависят в значительной степени от его легитимности. Режим должен в той или иной степени соответствовать, добиваться соответствия господствующим в общественном сознании и характерным для данной политической культуры нормативным представлениям о власти, государстве, о взаимоотношениях между властью и человеком и т. п.

Более того, сами содержательные характеристики и параметры определенного режима складываются под влиянием не только объективных факторов, но и архетипов массового сознания. Это заметил еще Н. Бердяев, зафиксировав появление «русского коммунизма» - переиначенной под влиянием российских авторитарных традиций и «воплощенной в жизнь» западноевропейской доктрины.

Среди других компонентов политического сознания верования отличаются прежде всего тем, что это устойчивые представления, приобретшие силу неосознанной установки; они лежат в основе многообразных мифов, легенд, теорий, концепций и т. п., описывающих, объясняющих и оценивающих политические явления. В отечественном политическом сознании, используя историческую, социологическую и политологическую литературу, можно выделить ряд таких верований, которые по своему политическому смыслу являются авторитарными.

Центральное место в этих верованиях принадлежит, разумеется, мифологии власти и государства. Опыт отечественного авторитаризма дает возможность выделить ряд ее характерных черт.

1. Власть, являясь инструментальной ценностью, рассматривается прежде всего как право на привилегии. Даже самая обыкновенная должность, по словам историка В. А. Томсинова, наделена волшебными свойствами: «она и скатерть-самобранка, дающая прокормление, и шапка-невидимка, покрывающая от суда и закона, и меч-кладенец, разящий недругов». Высокий статус в системе государственной власти предпочтительнее таких же статусов в экономической, профессиональной и других структурах, так как иерархия власти фактически подменяет собою остальные социальные иерархии.

2. Инструментальный характер власти проявляется в том, что именно в ней, а не, скажем, в праве или законе, обычаях или традициях, видят залог, условие, средство и главный устой политического и - самое главное - социального порядка, т. е. стабильного функционирования общества. Порядок, таким образом, имеет единственный источник - власть, он - категория прежде всего политическая, а не социальная. Власть и порядок в авторитарном сознании оказываются, в конечном счете, одним и тем же, взаимозаменяемыми величинами. Поэтому причину ослабления порядка, дисциплины в обществе, падения нравов и т. п. люди усматривают не столько в эрозии норм, правил, эволюции социальных отношений, сколько в ослаблении именно государственной власти. И, соответственно, ее усиление и даже



ужесточение - естественный способ восстановления желаемого порядка. Понятно, что такой взгляд на социальный порядок «благословляет» экспансию власти, ее вмешательство в дела общества, во все его сферы.

Нужно сказать, что в этом пункте авторитарные представления почти полностью смыкаются с тоталитарными. Для тоталитаризма характерна вера в творящую, созидающую силу власти, приписывание ей, фактически только ей, роли демиурга. Авторитарный взгляд не столь радикален, но его умеренность не кажется принципиальной.

3. Если в рамках демократического сознания власть ассоциируется с разделением функций, прав, ответственности, полномочий, рассматривается как право на принятие определенных решений, т. е. трактуется вполне рационально, то авторитарное сознание более «социологично»: власть тождественна господству одних людей над другими, праву первых едва ли не всецело распоряжаться вторыми. Во властных отношениях людей связывает не координация функций, а «крепостная зависимость». Причем такое господство - всегда противоречие, в котором на одном полюсе концентрируется «свобода самовластия», а на другом - почти полное политическое бесправие. Очевидно, что лишенный свободы и автономии объект власти неизбежно нуждается в стоящей над ним руководящей силе, как слепой в поводу.

Интересно, что такое представление о власти ведет к ее отождествлению с политической свободой, а вернее - свободы с властью. Быть свободным, значит приобрести свободу. В прочном круге авторитарной логики борьба за политическую свободу не может быть ничем иным, как борьбой за власть, а победа в ней ведет лишь к новому деспотизму.

4. Редукция власти к господству дополняется и развивается сближением власти и насилия (силы). Реализация власти видится как использование насилия, принуждения, власть оценивается ее способностью подавлять, уничтожать, «навязывать свою волю» и т. п. Сильная власть - это, разумеется, власть силы - причем грубой, едва ли не физически ощутимой. Властей должны бояться - иначе что же это за власть? Уважать власть - значит испытывать перед ее лицом страх. Поэтому власть в авторитарных верованиях ассоциируется с победой и господством по военному образцу и уж никак не со стремлением к компромиссу, в котором, напротив, видят признак слабости, симптом неэффективности власти. Использование других ресурсов обычно рассматривается в

качестве дополнения к силе. Тот факт, что сведение власти к насилию существенно сужает ее реальные возможности (по О. Тоффлеру, сила - самый примитивный и в историческом, и в функциональном отношении источник власти), а из средства «наведения порядка» она неминуемо превращается в конфликтогенный фактор, парадоксальным образом остается вне поля внимания авторитарного сознания.

Таким образом, в авторитарных верованиях власть предстает в образе недифференцированной, слитной с другими политическими и социальными явлениями силы. Такой неразвитый образ власти открывает широкое поле для политических и идеологических манипуляций.

Представления о власти тесно связаны с образом, моделью, архетипом государства и его предназначения. Хотя в авторитарном сознании уже расщепляется характерный для тоталитаризма предрассудок относительно совпадения общества и государства, общество воспринимается авторитаристами в обрамлении государственных атрибутов, в его государственной ипостаси. Само государство рисуется в качестве высшего воплощения народного, национального духа, его истории, этничности, как своеобразное свидетельство богоизбранности народа, зрелости общества. Тем самым государство из заурядной политической структуры превращается в ценность высшего ранга. «Божественность» государства делает само собой разумеющимся приоритет государственного над общественным, над частным.

Вместе с тем власть государства в авторитарных верованиях ограничена ее инструментальной функцией: идеал государства непременно сопрягается с неотемлимой его задачей служения народу, нации. Другими словами, государство должно оправдать свое «божественное» положение. И здесь на первом месте стоит функция объединения нации, общества, их сплочения: именно государство и только оно может и должно быть цементирующей силой. Без государства, его власти и воли, усилий и структур общество (экономика, культура, образование и т. п.), по мнению авторитаристов, просто рассыпется. Скажем, язык обнаруживает свойство интегрировать людей не в силу своей природы, а тогда, когда он обретает статус государственного. И, что особо важно для нашей страны, государственное единство рассматривается в виде условия и фундамента единства национального.

Очевидно, что образ государства в авторитарном сознании не носит исключительно и даже преимущественно

политического характера - государство предстает здесь в виде своеобразного возведенного в высшую степень образа общества, взятого в его прошлом, настоящем, будущем, образа, воплощающего иррациональную и возвышенную имманентную линию - линию судьбы народа.

Какие же выводы вытекают из всего сказанного? Авторитарные верования вполне согласуются с авторитарным режимом (вопрос об их истинности, разумеется, не стоит), поддерживают его прежде всего на уровне стереотипов поведения и мышления. При переходе к демократическому режиму они составляют силу инерции, проявляющуюся в неосознанном стремлении воспроизвести авторитарную практику в новых условиях, внести авторитарный «смысл» в демократические институты (например, президент - это тот же царь). Авторитарные верования активизируются не только под влиянием неудач трансформации общества, - сами политики, даже демократического спектра, пытаясь обеспечить народную поддержку себе, своим стратегиям, часто апеллируют к авторитарным пластам общественного сознания, тем самым «подпитывая» их. Между тем отечественная культура и общественное сознание вовсе не исчерпываются компонентами авторитарного характера. Но судьбы демократических традиций, верований, идеологий - тема особого разговора.

ПИСЧИКОВ В. С.,  
ХОЛИН М. М.,  
г. Кривой Рог

## ТВОРЧЕСТВО ЛИЧНОСТИ И ИСТОРИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС В ИСТОРИОСОФИИ Вл. СОЛОВЬЕВА

Раскрывая содержание обозначенной в названии статьи проблемы, необходимо учитывать контекст всей философии Вл. Соловьева. Об этом само собою разумеющемся требовании можно было бы и не упоминать, если бы речь не шла о философии, которой в высшей степени присущи системность и интегративный, синтезирующий характер. В связи с этим имеет смысл отметить некоторые важнейшие особенности философии Вл. Соловьева.

Первой в их ряду следует назвать религиозный характер «философии всеединства». Вл. Соловьев - религиозный мыслитель, философствование которого основывается прежде

всего на догматах христианства. Однако, отмечая это, необходимо сделать весьма важную оговорку: философская мысль Вл. Соловьева развивается в русле не традиционного христианства, а религиозного модернизма. Русскую православную церковь он оценивает как «казенное православие», «мертвую церковь», в которой произошла «подмена идеала». Тем не менее и широко известные симпатии философа к католицизму также не означали полного принятия его Вл. Соловьевым: «...Я так же далек от ограниченности латинской, как и от ограниченности византийской. Исповедуемая мною религия Святого Духа шире и вместе содержательнее всех отдельных религий». - писал философ в 1892 г. В. Розанову. (Цит. по: Зеньковский В. В. История русской философии. - Т. 2. - Ч. 1. - Л., 1991. - С. 15).

Несомненно, такая позиция философа, а также восприятие им некоторых идей иудаизма, религиозно-философских учений Востока обусловили оригинальность многих подходов и решений Вл. Соловьева как религиозного мыслителя. В этой связи трудно не согласиться с В. Зеньковским, который пришел к выводу, что было бы неправильно называть построения Соловьева «христианской философией» - в ней слишком сильны и нехристианские тона, в ней много от пантеизма., в его синтетический замысел входило и включение таких идей, которые никак не соединимы с христианством» (Там же. - С. 69).

Другая особенность философии Вл. Соловьева связана с идеей всеединства, пронизывающей всю его систему и придающей синтетический характер его подходу к осмыслению всех основополагающих понятий и проблем, включая и обсуждаемую здесь. Вл. Соловьев попытался осуществить синтез христианства, пантеизма и некоторых положений иудаизма; религии, философии и науки; восточного и западного (европейского) миропониманий; рационализма и эмпиризма; преодолеть противоположность материализма и идеализма, и хотя, по вполне обоснованному мнению В. Зеньковского, «Соловьев не сумел достигнуть органического синтеза тех начал, сочетанием которых он был занят» (Там же. - С. 70), ему, на наш взгляд, немало удалось и сделать в этом направлении. Недаром В. Зеньковский все же присоединяется к мнению С. Булгакова, что философская система Вл. Соловьева «есть самый полнозвучный аккорд, какой когда-либо раздавался в истории философии» (Там же. - С. 19).

Последняя особенность, о которой мы хотели бы здесь

упоминать, связана с философской эволюцией Вл. Соловьева, в ходе которой, по выражению А. Ф. Лосева, «всегда бодрый и оптимистически настроенный прогрессист в конце концов пришел к отрицанию всякого прогресса и... прямо к эсхатологии, к ожиданию конца мира, к страшным апокалипсическим картинам» (Лосев А. Ф. Творческий путь Вл. Соловьева // Соловьев В. С. Соч. в двух томах. - Т. 1. - М., 1990. - С. 23).

С учетом названных особенностей философии Вл. Соловьева мы и попытаемся рассмотреть вопрос о понимании им роли и места личности в историческом процессе.

История человечества, согласно Вл. Соловьеву, - это прежде всего история человеческого духа, а еще точнее - история становящегося редигиозного сознания, начиная от языческих религий и «религии небытия» (буддизма) до христианства. Она включает два периода: движение человечества к Христу и движение от него к Богочеловечеству, представляющему собой человечество, воссоединенное со своим божественным началом, посредством Христа. При этом исторический процесс имеет явно выраженную прогрессивную направленность: если «к человеку тяготела и стремилась вся природа», то «к Богочеловеку направляется вся история человечества» (Цит. по: Зеньковский В. В. Указ. соч. - С. 50).

Фактически все русские философы, писавшие о философии Вл. Соловьева, - Лосев, Лосский, Новгородцев, Зеньковский и др. - подвергали его критике за чрезмерную оптимистичность и во многом прямолинейность в понимании общественного прогресса. Хотя эта критика в значительной степени справедлива, не следует, на наш взгляд, и упрощать позицию Вл. Соловьева. Он отнюдь не склонен рассматривать прогресс, ведущий к возникновению богочеловечества, как самоцель: «...самый прогресс, - пишет философ, - есть, очевидно, лишь средство, путь, направление, а не безусловная и окончательная цель» (Соловьев В. С. Оправдание добра // Соч. в двух томах. - Т. 1. - С. 307). Вл. Соловьев признавал также сложность и противоречивость социального прогресса, возможность в нем регрессивных, отрицательных периодов: «Заглядывая в душу нашего общества, не увидишь там ни ясного добра, ни ясного зла... Такие тусклые моменты - отсрочки для суда истории. Провидение как будто выжидает и безмолвствует» (Цит. по: Лосев А. Ф. Указ. соч., - С. 23), - так характеризовал философ современное ему состояние российского общества. Понимал Вл. Соловьев и неосуществимость абсолютного прогресса как полное воплощение его цели, идеала. Называя

такой идеал «предельной величиной», он писал, что «переменные величины человеческого прогресса... по природе вещей никогда не могут совпасть с нею» (Там же. - С. 22).

Как религиозный мыслитель, Вл. Соловьев в понимании исторического процесса вполне естественно признает идею провиденциализма, согласно которой богом предзадана стратегическая цель истории и предопределен ее финал: «Только осуществление Царства Божия есть окончательная цель всякой жизни и деятельности, как высшее благо и блаженство» (Соловьев В. С. Оправдание добра // Соч. в двух томах. - Т. 1. - С. 281). Однако эта цель, по мнению философа, не осуществляется автоматически, она «воплощается не только прямым и всемогущим действием Божиим, но и свободною деятельностью человека» (Там же). В связи с этим и возникает вопрос о возможностях и содержании «свободной деятельности человека» в движении истории. Решение этого вопроса Вл. Соловьевым в значительной степени обуславливается его пониманием природы личности, в чем со всей определенностью проявляется как синтетичность, так и оригинальность подхода философа.

Ключевыми в понимании Вл. Соловьевым сущности личности являются такие ее характеристики как «бесконечность» и «отрицательная безусловность» (Там же. - С. 282). «Бесконечность» человеческой личности истолковывается при этом как «возможность осуществления неограниченной действительности» (Там же). Речь идет о неограниченной способности личности ко все более истинному познанию смысла сущего, а также ко «все более совершенному осуществлению этого всеединого смысла в данной жизненной среде» (Там же). Эти способности личности обуславливают другой ее атрибут - «отрицательную безусловность», выражающуюся в том, что «она не хочет и не может удовлетвориться никаким условным ограниченным содержанием» (Цит. по: Лосский Н. О. История русской философии. - М., 1991. - С. 113). Она как бы имманентно содержит в себе интенцию выхода за пределы самого себя и своей жизненной среды и ситуации (Эти мысли Вл. Соловьева вызывают ассоциацию с феноменолого-экзистенциальным подходом к пониманию человека, особенно с идеей Сартра о сущности человека как творческом проекте, который всегда впереди, в будущем).

Однако личность, согласно Вл. Соловьеву, не исчерпывается «отрицательной безусловностью», в ней всегда присутствует убеждение, что она «может достигнуть и положительной безусловности как полноты бытия» (Там же. -

С. 113). Именно это стремление личности к достижению «полноты бытия» и составляет как бы субъективную сторону исторического процесса и одновременно объективное основание творчества в нем. Но реализация названного стремления не может осуществляться личностью в одиночку, вне взаимодействия с другими личностями и обществом в целом. Развивая это положение, Вл. Соловьев решительно выступает против точки зрения как противопоставляющей личность и общество, так и полностью отождествляющей их, или, как выражается философ, - против «гипнотиков индивидуализма» и «гипнотиков коллективизма». Первых он подвергает критике за то, что они «утверждают самодостаточность отдельной личности, из себя определяющей все свои отношения», а вторых за то, что «видя в жизни только общественные массы, признают личность за ничтожный и преходящий элемент общества» (Соловьев В. С. Оправдание добра // Соч. в двух томах. - Т. 1. - С. 283). Обе позиции Вл. Соловьев называет химерами.

Понимание характера взаимосвязей личности и общества Вл. Соловьевым наиболее адекватно выражает понятие «диалектическое взаимодействие» (сам философ не употребляет этого понятия). «Отнимите у действительной человеческой личности все то, что так или иначе обусловлено ее связями с общественными или собирательными целыми, и вы получите животную особь» (Там же), - пишет Вл. Соловьев. Следовательно, делает он вывод «общественность не есть привходящее условие личной жизни, а заключается в самом определении личности, которая по существу своему есть сила разумно-познающая и нравственно-действующая, а и то и другое возможно только в образе бытия общественном» (Там же). В качестве эмпирических реалий, подтверждающих эту мысль, Вл. Соловьев рассматривает природу языка, общих понятий, личностного опыта, формирования и развития нравственных качеств личности. С другой стороны, согласно философу, «общество есть не что иное, как объективно-осуществляемое содержание личности» (Там же. -С. 284), то есть самореализация личностей. Итогом размышлений Вл. Соловьева о природе взаимодействия личности и общества является следующее афористическое суждение: «Общество есть дополненная или расширенная личность а личность - сжатое, или сосредоточенное общество» (Там же. - С. 286).

В приведенных размышлениях Вл. Соловьева многое напоминает Маркса. Однако в отличие от последнего, Вл. Соловьев считает определение человека как социального



существа недостаточным: «...Общественность как такая, - отмечает он, - не есть высшее и безусловное определение человека» (Там же. - С. 342). Этот признак по мнению философа, характерен и для многих животных (муравьи, пчелы и др.), человек же обладает более существенным и специфичным признаком, который независим от общественности (социальности) и который обуславливает собою «отличительный характер человеческого общества»: «Этот признак, - полагает Вл. Соловьев, - состоит в том, что каждый человек, как такой, есть нравственное существо» (Там же. - С. 345).

Раскрывая содержательную сторону человеческой истории, как уже упоминалось, Вл. Соловьев отмечает, что она представляет собой «рождение человека духовного», то есть становление Богочеловечества. В ходе этого процесса осуществляется воссоединение человека и бога, а через человека и воссоединение с богом отпавшего от него мира. Одновременно осуществляется процесс нарастания добра как в мире в целом, так и в обществе, в частности. С этой стороны исторический процесс предстает как нравственный прогресс: «...С какой бы стороны мы не смотрели, распространение жизненной сферы людей от пределов рода к пределам государства или отечества представляет собой несомненный нравственный прогресс» (Там же. - С. 302-303).

Расширение и нарастание добра во всех сферах жизни общества как содержание исторического процесса объединяет интересы общества и отдельной личности: «...действительный нравственный порядок, или Царство Божие, - отмечает Вл. Соловьев, - есть дело совершенно общее и вместе с тем совершенно личное, потому что каждый хочет его для себя и для всех и только вместе со всеми может получить его» (Там же. - С. 281). Поэтому и вся жизнь общества, все отношения, существующие в нем, невозможно разделить на чисто социальные и индивидуальные: они являются «двусторонними, лично-общественными», а социальная действительность в целом выступает при этом как «лично-общественная действительность» (Там же. - С. 287).

Названная выше особенность человеческой истории и общества обуславливает, по мнению Вл. Соловьева, исключительную роль в развитии человечества солидарности между людьми. Солидарность является необходимым и неотъемлемым качеством социальных отношений и поэтому существует на всех этапах истории человечества, хотя формы и содержание ее при этом различны. В предшествующей истории

она выступала по преимуществу как физическая и метафизическая и была лишена нравственного содержания. Поэтому задача человечества заключается в том, чтобы осуществить «одухотворение, или морализацию солидарности», превратить ее в «нравственно-метафизическую и нравственно-физическую» (Там же. -С. 286). Для этого нужно, чтобы существовавшее всегда «невольное участие каждого во всем становилось вольным, все более и более сознательным и свободным, то есть действительно-личным,- чтобы каждый все более и более понимал и исполнял общее дело, как свое собственное» (Там же). Из этого следует, что с ходом истории человечества она все больше выступает как сознательное, свободное сотворчество личностей, солидарных в своем стремлении к достижению общей цели.

Говоря о свободе личности, Вл. Соловьев отвергает понимание свободы как абсолютной, ничем не обусловленной и не ограниченной. По его мнению, человеческая свобода объективно ограничена как бы с двух сторон. Во-первых, как уже упоминалось, она ограничена божественным провидением, предопределившим цель и содержание исторической деятельности людей. По отношению к личности эта предопределенность выступает в форме своеобразного нравственного детерминизма, суть которого заключается в том, что личность не свободна в делании добра: «...Добро не является прямым предметом произвольного выбора» и следовательно, «свободы воли нет в нравственных действиях» (Цит. по: Зеньковский В. В. Указ. соч. - С. 64). Позитивные нравственные действия личности детерминированы «всей бесконечностью своего положительного содержания» (Там же). Но это означает, что свобода воли проявляется только в неприятии, отвержении добра, то есть как зло и порождение зла. По своей сути свобода воли - это иррациональный акт. Такое понимание Вл. Соловьевым свободы воли расценивалось многими русскими философами как фактическое ее отрицание. Так, Е. Трубецкой связывает это понимание с «увяданием у Вл. Соловьева теократической идеи», а В. Зеньковский - с «его трагическим переживанием силы зла в последние годы жизни» (Там же).

Во-вторых, свобода личности, согласно Вл. Соловьеву, ограничена социальной средой, организацией общественной жизни или по выражению философа «собирающей организацией человека» (Соловьев В. С. Оправдание добра // Соч. в двух томах. - Т. I.-С. 340). Принятие или неприятие этой организации личностью должно быть результатом ее

сознательного свободного нравственного выбора. Однако критерием этого должны быть не произвольные или эгоистические мотивы личности, а объективная природа самой организации, прежде всего степень ее соответствия «безусловному нравственному началу» (Там же. - С. 340). В том случае, когда «лично-общественная среда по существу становится организованным добром» (Там же), принятие личностью этой организации и даже подчинение ей не противоречит свободе личности. Это происходит потому, что в данной ситуации «личность ничего не может потерять, ибо такой характер общественной среды по понятию своему не совместим ни с каким стеснением произвольным личных прав» (Там же. - С. 341).

Рассуждения философа на эту тему венчает следующий вывод: «Степень подчинения лица обществу должна соответствовать степени подчинения самого общества нравственному добру, без чего общественная среда никаких прав на единичного человека не имеет» (Там же). В связи с этим Вл. Соловьев решительно выступает против подхода к личности как средству и вслед за Кантом формулирует свой категорический императив: «Никакой человек ни при каких условиях и ни по какой причине не может рассматриваться как средство для каких бы то ни было посторонних целей, - он не может быть только средством или орудием ни для блага другого лица, ни для блага целого класса, ни, наконец, для так называемого общего блага, то есть блага большинства людей» (Там же. - С. 345). Конкретизируя свой императив, философ уточняет: общество «имеет право не на человека, как лицо, а на его деятельность, или труд, в той мере, в какой этот труд, служа на пользу общества, вместе с тем обеспечивает трудящемуся достойное существование» (Там же).

В основе названных выводов философа лежит его представление о том, что каждая личность обладает такими неотъемлемыми качествами как человеческое достоинство, формальная бесконечность разума и индивидуальность («незаменимость», «особенность») (Там же. - С. 346). Вследствие этого «каждое лицо... должно быть самоцелью, а не средством или орудием только» и «право лица по существу своему безусловно, тогда как права общества на лицо, напротив, обусловлены признанием личного права» (Там же). Таким образом, Вл. Соловьев с полной определенностью формулирует здесь идею приоритета прав личности над правами общества и социальных групп. «Общество, - развивает он мысль, - может

обязывать лицо к чему бы то ни было лишь через акт его свободной воли» (Там же).

Если с объективной стороны историческая деятельность личности выступает, согласно Вл. Соловьеву, как расширение сферы и приумножение добра, то субъективным побудителем этой активности является, как уже упоминалось, стремление личности к полноте бытия. Это стремление не может реализоваться без любви человека к богу и всем живым существам. Совершенная любовь во всех ее проявлениях предполагает отречение от эгоистических желаний и целей личности, то есть выступает как способ преодоления эгоизма. Эгоизм же, согласно философу, является ложной формой самоутверждения личности. В действительности же он ведет к ее гибели, выдвигая в человеке на первый план животное и житейское в ущерб духовному началу. А напротив, преодоление эгоизма посредством любви является истинным самоутверждением личности как духовного существа. Причем это необходимо не только для самосовершенствования и истинной самореализации личности, но и одновременно для ее социальной и исторической деятельности, так как «личное совершенствование каждого человека никогда не может быть отделено от общего, личная нравственность от общественной» (Там же. - С. 286).

Рассматривая исторический процесс как совместную, солидарную деятельность личностей и в то же время, понимая последних как индивидуальности, Вл. Соловьев не мог обойти вопроса о неодинаковости их вклада в этот процесс. С этой целью он использует понятия динамического и статического элементов истории. «Динамический элемент представлен «лицами более других одаренными или более развитыми» (Там же, - С. 287), которые больше других и раньше других начинают испытывать препятствия со стороны социальной среды в реализации своих «положительных нравственных устремлений» (Там же). Именно эти личности как «избранные представители» собирательной жизни человечества «становятся носителями высшего общественного сознания» (Там же), динамической силой исторического процесса.

«Статический элемент» истории - это общественная среда «как уже достигнутая действительность, как законченная в своей сфере и на своей ступени объективация нравственного содержания». Она представляет собой «косную, охранительную сторону истории» (Там же). Противоречие между динамическим и статическим элементами истории и является, по мнению

Вл. Соловьева, движущей силой ее как процесса. Это противоречие существует всегда, оно неизбежно воспроизводится потому, что «нравственная личность в силу своего стремления к безусловному добру перерастает данную ограниченную форму воплощенного в обществе нравственного содержания и начинает к нему относиться отрицательно» (Там же).

Очевидно, что творческий вклад в совершенствование собирательной жизни человечества личностей доставляющих динамический и статический элементы истории, неодинаков. Однако было бы натяжкой на основании этой идеи причислять Вл. Соловьева к сторонникам концепции элиты. Он отнюдь не противопоставляет названные элементы, не превозносит один из них, уничижая другой.

Само их существование и противоречие между ними рассматриваются философом как объективные, являющиеся следствием процесса развития общества, а именно следствием противоречия «между прежнею и новою стадиями личностно-общественного развития» (Там же. -С. 287). Для Вл. Соловьева существует не только «преступная толпа», «толпа бессмысленная, стадо человеческое», но и «народная масса, одушевленная побуждениями собирательно-нравственными», которая «поднимает до них и те единицы, у которых эти побуждения сами по себе слабы и неискренни» (Там же. -С. 302).

Таковы в нашем понимании - естественно, не претендующем на исчерпывающую полноту и однозначность - представления Вл. Соловьева о творческих возможностях личности в историческом процессе.

БАТРАК С. А.,  
БАТРАК О. П.,  
г. Кривой Рог

## ХРИСТИАНИЗАЦИЯ РУСИ: СОДЕРЖАНИЕ И СУЩНОСТЬ ЛЕТОПИСНОГО СИМВОЛА ВЕРЫ

Появление и распространение христианства как новой религии на Руси было результатом внутреннего развития восточнославянского общества. Однако сама она возникла не на местной почве, а была привнесена извне, в процессе взаимодействия Руси с окружающим миром.

В I в. н. э. на основе иудаизма в восточной провинции Римской империи (в Палестине, а некоторые исследователи

считают, что в еврейской эллинистической диаспоре — Крывелев И. А. История религий. Очерки в 2-х т. - Т. 1. - М., 1988. - С. 19) возникло христианство. Его главными идеями были: искупительная миссия Иисуса Христа; предстоящее второе пришествие Христа; страшный суд, небесное воздаяние и установление царства небесного. Идейними истоками христианства стали положения в учении иудео-греческого философа Филона Александрийского (I в. н. э.) и римского философа-стоика Сенеки (I в. н. э.).

Первоначально христианское учение распространялось устно. Первым письменным источником его, до того как сложились основные догматы этой религии, было Откровение св. Иоанна Богослова, Апокалипсис. Затем появились другие тексты Нового Завета: ранние Послания Павла к римлянам, к коринфянам и к галатам; Евангелия, остальные Послания и Деяния.

С середины I века до V века включительно, происходил процесс становления христианства. Как на ранних этапах, так и в последующем, христианство никогда не представляло собой единого вероучения. Начиная со споров греков по поводу Библии Септуагинты (Библия 70-ти толковников) и вплоть до формирования религиозной концепции манихеев, различными течениями новой богословской мысли рассматривается в основном проблема отношения Ветхого и Нового заветов (системы александрийских гностиков, антиохийской школы, маркионийцев, манихеев). Учения этого периода носили ярко выраженный дуалистический характер. Их авторы входили в противоречие с традиционными сторонниками монизма, приверженцами Ветхого завета. В конце II века стали появляться группировки, главными мотивами разногласий которых были: трактовка личности Христа и связанное с ней толкование догмата Троицы (алоги, монархиане, динамисты, адопциане, модалисты, савеллиане). Общая вероисповедная тенденция всех этих движений — антиринитаризм (Крывелев И. А. Там же. - С. 53).

III и последующие века явились ареной бурного развития христианской теологии, представители которой овладели арсеналом античной философии и применяли его для разработки и обоснования христианской догматики. Постепенно складывался и Символ веры. Вначале он состоял из семи частей или «членов», в которых говорилось о троичности Бога, «вочеловечении» Иисуса Христа и искуплении грехов.

Вместе с оформлением христианской догмы происходит

христианизация варварских королевств, возникающих на западе Римской империи. В 325 году по инициативе императора Константина на I Вселенском Никейском соборе было положено начало возведению христианства в ранг государственной религии. Ближайшие преемники Константина завершили это дело. И в период правления Феодосия I (346-395 гг.) христианство было признано как единственная дозволенная религия. Ученые делят данный период в истории христианства на ряд этапов, которые сводятся к трем стадиям: 1) стадия актуальной эсхатологии (II пол. I века); 2) стадия приспособления (II век); 3) стадия борьбы за господство в империи (III-V вв.) (Крывелев И. А. Там же. - С. 22).

Эта новая роль религии в общественной жизни общества усилила борьбу среди различных группировок, отстаивавших различные вероисповедные взгляды. Епископы, митрополиты, патриархи, стремясь распространить свою власть на возможно большие территории под знаменем наиболее «точного, верного» толкования христианского вероучения, использовали христианство как идеологическое орудие в борьбе за политическое влияние в обществе. Начавшееся с конца III в. экономическое и политическое обособление восточных областей Римской империи от западных явилось закономерным результатом деления сфер влияния между церковной и светской властью. Спустя пять лет после I Вселенского собора, при императоре Константине I столица империи была перенесена в город Византий, получивший название Константинополя. К 395 году Восточная Римская империя окончательно отделилась от Западной. Это обстоятельство повлекло за собой и складывание двух христианско-духовных центров - Византии и Рима. В каждом из них по-разному формировались отношения церковной и светской власти. Западный образец являл собой зависимость императора от церкви, а восточно-византийский свидетельствовал о подчиненности церковного института императорской власти.

Особенностью нового периода было то, что теперь в основе отношений между Западной и Восточной частями Римской империи лежали не только экономические, политические, но и религиозные разногласия. Осмысление трех ипостасей св. Троицы продолжалось. Больше всего споров возникало вокруг второго лица - Бога-Сына и его отношения к первому - Богу-Отцу. Афанасий Александрийский (ок. 295-373 гг.), один из отцов церкви, вместе с епископом Осием разработали мистическое учение о «единосущности» Бога-Отца



и Бога-Сына. В нем они отстаивали представление о всемогуществе Бога, его коренном отличии от мира (результата творения). Развернулась дискуссия между сторонниками «единосущности» ипостасей и приверженцами «подобосущия» второго лица первому, а третьего, Бога-Духа, первым двум. Толкование «подобосущия» было предложено александрийским священником Арием (ум. 336 г.), по имени которого течение получило название арианства. Сын, рассуждал Арий, не может быть своим же отцом. Поэтому недопустимо его считать «единосущным» отцу и равным ему - он только подобен ему. Первый Никейский собор (325 г.) принял положение о «единосущности» лиц Троицы и отверг основные положения арианства. «Все те, кто говорят, что было время, когда (Христа) не было или же прежде, чем он был рожден, не было, или он пришел к бытию из ничего, или он другой субстанции или сущности, или сотворен, или подвержен изменению или умалению», - всех их католическая и апостолическая церковь предаёт анафеме (Амброджио Донини. У истоков христианства. - М., 1989. - С. 325). Функция третьего лица, Духа Божьего, еще не была тогда достаточно продумана собравшимися в Никее отцами.

Со временем количество приверженцев арианства значительно возросло и внутри его появились три течения: «чистые» ариане - противники никейской формулы «равносущности»; сторонники абсолютного различия между двумя первыми лицами Троицы - полуариане, которые путем добавления «и» думали разрешить главную трудность и утверждали, что Сын не был равен, но был подобен Отцу; и, наконец, омеи, допускавшие сходство между небесными Отцом и Сыном, которое существует в таких случаях и на земле.

Ситуация обусловила необходимость возврата к вопросу об арианстве и на II Вселенском соборе (381 г.). Решения собора свидетельствуют об осуждении арианства как ереси. Святые отцы подтвердили «Кредо» Никейского собора на основе улучшенной формулировки Символа веры. В ней говорилось о природе Троицы: «одна-единственная божественная субстанция в трех лицах». Все эти три лица абсолютно соравны и совечны друг другу. В то же время Бог-Сын рожден Богом-Отцом, а Бог-Дух святой от Бога-Отца «исходит». Теперь основу Символа веры составляла вера в «божественную троицу, в воскресение Христа, в воскресение мертвых и в загробную жизнь. (Кривелев И. А. История религий. Очерки в 2-х т. - Т. 1. - С. 77. Ученый И. А. Кривелев считает, что дополнение

Никейского символа последними пятью членами, первый из которых касается святого Духа, не являлось делом II Вселенского собора, поскольку в его материалах этих статей нет. Впервые полный текст Никео-Цареградского символа обнаруживается лишь в Деяниях Халкидонского собора 451 года: «Веруем во единого Бога, Отца, вседержителя, творца неба и земли, всего видимого и невидимого;

- и во единого господа Иисуса Христа, сына божия единородного, рожденного от отца прежде всех веков, света от света, бога истинного от бога истинного, рожденного, не сотворенного, единосущного отцу, чрез которого все произошло, ради нас человек и ради нашего спасения низшедшего с небес и воплотившегося от духа святого и Марии девы и вочеловечившегося, распятого за нас при Понтии Пилате, страдавшего, и погребенного, и воскресшего в третий день по писаниям, и возшедшего на небеса, и сидящего одесную отца, и опять грядущего со славою судить живых и мертвых, которого царству не будет конца;

- и в духа святого, господа животворящего, от отца исходящего, со отцем и сыном споклоняемого и сославимого, глаголавшего чрез пророков;

- в единую, святую, кафолическую и апостольскую церковь;

- исповедуем единое крещение во оставление грехов;

- чаем воскресения мертвых и жизни будущего века.

Аминь»).

В V веке христологические дискуссии получили новый импульс. Константинопольский патриарх в 428-431 г. Несторий создал учение, где Христос признавался человеком, который преодолел человеческую слабость и стал мессией. На этом основании Несторий считал деву Марию не богородицей, а человекородицей. В Христе человеческое и божественное начала пребывают в относительном соединении, никогда полностью не сливаясь. То есть, человеческая природа Христа «самостоятельно существующая». Несторию приписывают слова: «Разве бог имеет мать? - нет, Мария родила не божество, потому что рожденное от плоти есть плоть. Сотворение не могло родить творца, а (только) человека, орудие божества» (Лозинский С. Г. История папства. - М., 1986. - С. 33). Основным оппонентом Нестория стал александрийский епископ Кирилл. Третий Эфесский Вселенский собор (431 г.) осудил несторианство как ересь и сослал его основателя в Египет.

Как реакция на несторианство в христианстве возникает

новое течение - монофиситство (монофизитство), идейные принципы которого формировались еще во II-III веках в докетизме. В период раннего христианства широко распространялись учения гностиков, а одной из разновидностей гностицизма и был докетизм (от греч. - казаться). Представители докетизма считали телесность злым, низшим началом и на этом основании отвергали христианское учение о воплощении Христа в телесного человека во время его земной жизни. Они утверждали, что Христос только казался облеченным в плоть, а в действительности его рождение, земное существование и смерть были призрачными явлениями.

Главные положения монофиситов были изложены в учении константинопольского архимандрита Евтихия. Они ставили вопрос о соединении божественной и человеческой природы в Христе следующим образом: отвергая (в соответствии с принципами стоиков) возможность смешения двух природ, монофиситы трактовали соединение как поглощение человеческого начала в Христе божественным. Евтихий говорил: «Исповедую, что Христос состоит из двух естеств до соединения, а после соединения исповедую одно естество» (Лозинский С. Г. Там же. - С. 33). Соответственно, получалось, пострадал за человечество не богочеловек (как утверждали официальные религиозные источники), а сам Бог. Лаодикийский епископ Аполлинарий заявлял: «Если бы Христос принял естество человека, то он несомненно имел бы и человеческие помыслы; в человеческих же помыслах невозможно не быть греху» (Лозинский С. Г. Там же. - С. 33).

Четвертый Халкидонский (451 г.) Вселенский собор осудил монофиситство как ересь, а его сторонники стали преследоваться. Ни Антиохийская, ни Египетская церкви, ни менее влиятельная Армянская церковь не приняли решений Халкидонского собора. В конце V века монофиситы заняли патриаршие престолы в Александрии, Антиохии, Иерусалиме. Отказавшись принять решение Халкидонского собора эти церкви стали именоваться нехалкидонскими. В VI веке монофиситство распространялось в Нубии и Аравии, а в Армении оно и сегодня является главным вероучением апостольской церкви. Поскольку монофиситы в своем учении использовали идеи Оригена о бесконечности миров, о предсуществовании душ, а главное, о приоритете первой божественной ипостаси над второй - то, чтобы покончить раз и навсегда со злом, следующий, пятый Вселенский Константинопольский собор осудил Оригена и его учение как

ересь, несмотря на то, что тот жил еще во II-III вв.

Западная Римская империя, как известно, прекратила свое существование уже в конце V века, но противостояние двух крупных религиозных центров продолжалось и в последующие столетия. После Халкидонского собора императоры и по их указанию патриархи по нескольку раз переходили к различным формам монофиситства и вновь возвращались к признанию двойственной природы Христа. В начале VII века император Ираклий и патриарх Сергей провозгласили новую доктрину, близкую к монофиситской. В Христе, согласно доктрине, признавались две природы - божественная и человеческая, а деятельность Христа вдохновлялась якобы «одной энергией». Учение получило название «моноэнергистское», «одноэнергийное». Однако, вскоре в нем произошли определенные видоизменения: вместо одной «энергии» стали говорить об одной «воле» (*thelema*), откуда и пошло название течения - монофелитство. Это вызвало новое противостояние в христианстве, причем римский папа по отношению к монофелитству занял непримиримую позицию. В 680-681 гг. в Константинополе VI Вселенский собор осудил как ересь монофелитство. Церковно-богословские споры еще более усилились когда встал вопрос о введении «филиокве», то есть, добавление «и Сына». Теперь Дух святой исходил не только от Бога-Отца, но и от Бога-Сына. Даже некоторые церковные историки, - как пишет А.Г.Кузьмин, - считают спор о «филиокве» бессмысленным (Кузьмин А. Г. Западные традиции в русском христианстве // Введение христианства на Руси. - М., 1987. - С. 36), а Георгий Прошин утверждает, что теологические разногласия вообще в вопросе о разделении Восточной и Западной церквей не имеют решающего значения (Прошин Г. Второе крещение // Как была крещена Русь. - М., 1989. - С. 138). Нам кажется, что данная точка зрения на обозначенную проблему не бесспорна. Скорее всего она отражает вполне определенный метод исследования, обусловленный в той или иной мере уровнем развития исторической науки в 80-е годы.

Родиной «филиокве» является Испания. Здесь на Толедском церковном соборе в 589 году впервые было сформулировано добавление к христианскому Символу веры о том, что Дух святой исходит от Бога-Отца и от Бога-Сына. Местное католическое духовенство вводит его «дабы не оставлять лазеек для ариан» (Кузьмин А. Г. Там же. - С. 36.). Специфика развития Франкской империи заставила Карла Великого обратиться к папе римскому с требованием добавления

«филиокве» к Символу веры. В 806 году решением Аахенского собора данное требование было удовлетворено. Как обязательное добавление «филиокве» вводилось только на территории Франкского государства. Римские священники в IX веке, проповедуя христианство в Болгарии, распространяли Символ также с добавлением «филиокве», в связи с чем по инициативе патриарха Фотия был созван собор в Константинополе для суда над римским папой. В период новой иктронизации Фотия Рим, лавируя в создавшейся ситуации, выступал против добавления «филиокве». Но в 1006 году «филиокве» вошло в католический Символ веры как его обязательный элемент. (Кузьмин А. Г. Там же. - С. 36).

Трудность для христианских богословов заключалась в том, что необходимо было максимально поднять достоинство той личности, именем которой называлась религия, и в то же время не приуменьшить статус высшего божества. Помимо указанного, в триедином комплексе подобающее место нужно было найти духу. Борьба с ересями (арианством, несторианством, монофиситством и монофелитством) являлась одновременно и условием формирования догматов и результатом.

По состоянию на IX век сложившаяся догматическая официальная система выглядела так: Бог-Отец, вседержитель, творец неба и земли; Бог-Сын, рожден от Отца, но не сотворен, составляет одну сущность с Ним; Бог-Дух, существует не сам по себе, он исходит от Отца. Бог-Сын оказывался неравным Богу-Отцу, ибо Бог-Дух от него не исходил. Несмотря на то, что католическая церковь внесла дополнение, в соответствии с которым Дух исходит не только от Отца, но и от Сына, равенства трех лиц Троицы так и не удалось достигнуть, поскольку Дух оставался «исходящим». Нам представляется, что в последующем, в процессе длительной истории проникновения христианства на Русь, с утверждением его как государственной религии при Владимире, эта проблема нашла свое (русское) решение в летописном Символе веры (Летопись Руський. За Іпатським списком / пер. Л. Махновець. - К., 1990. - С. 64.).

Не считая возможным в рамках одной статьи изложить материал о том, где, когда и кем конкретно принималось христианство в Киевской Руси (к тому же, историческая литература по этой проблематике имеет давнюю традицию), мы предполагаем затронуть вопрос о том, какое христианство приняла Киевская Русь в конце X века. Единственным письмен-

ным источником, содержащим текст Символа веры, принявшего при крещении, является «Повесть временных лет».

В исторической литературе вопрос о происхождении летописного Символа веры, а также его сопоставление и анализ с другими древними литературными источниками, рассматривался в трудах многих ученых. Об этом свидетельствуют работы Е. Голубинского, П. Заболотного, П. Потапова, А. Шахматова, Н. Никольского, А. Кузьмина, Е. Дулумана, А. Глушака.

Большинство из них характер летописного Символа веры определяют через его сопоставление с «Символом веры», зафиксированным в «Изборнике Святослава 1073 года». В связи с этим, среди ученых обозначились следующие позиции.

Одни из историков отличие текста летописного Символа веры от «Символа веры», помещенного в «Изборнике Святослава 1073 года» объясняют «ошибками» перевода или переписчика. Но поскольку летописный символ никак не восходит к написанию «Изборника», - считают их оппоненты, - то и сопоставление с ним неправомерно. К тому же, расхождения в смыслах текстов нельзя объяснить как неудачный перевод.

Другую группу исследователей объединяет то, что все они видят в тексте летописного Символа веры элементы арианской или полуарианской ереси. А потому: 1) связывают имеющиеся в текстах двух источников расхождения с характером проповедей миссионеров Кирилла и Мефодия у западных славян (то есть элементы кирилло-мефодиевской традиции); 2) усматривают в летописном Символе веры славяно-русский вариант христианства.

Достигнутые учеными результаты в осмыслении указанной проблемы бесспорно значительны, ибо они создают необходимые условия для новых научных поисков. Целью нашего исследования является попытка провести самостоятельный анализ текста летописного Символа веры с учетом основных моментов истории становления христианского вероучения вплоть до X века.

При сравнении летописного Символа веры с текстом Никео-Цареградского Символа веры (учитывая и добавление «филиокве»), летописный вариант можно отнести к ереси. Поэтому мы сопоставим текст летописного Символа веры с основными положениями ересей в христианстве (арианством, несторианством, докетизмом, монофиситством и монофелитством), с тем, чтобы выяснить под влиянием какой из них он составлялся.

Итак, в летописном Символе веры все три ипостаси обозначены как: «...Сутності довершені, мисленні, що розділяються по числу і власній сутності, а не роздільні в божестві і з'єднуються вони нероздільно... вкупі отець, вкупі син, вкупі дух святий єсть... Ні отець бо в сина чи в духа (не) переходить, ні син в отця і духа, ні дух у сина або в отця; незмінні бо (їхні) сутності... Не три боги, а один бог, тому що божество єдине в трьох ликах...»

Каждая ипостась имеет свою сущность. Бога-Отца характеризуют сущности: «...єдиного, вседержителя, творця неба і землі... перебуває в отцівстві, нерождений, безначальний, начало (і) причина всьому, одним (не) рожденням він старший од сина і духа; од нього ж рождається син... Отцю бо - отцівство... За бажанням же отця і духа спасти своє творіння...»

Сущности Бога-Сына: «...єдиний, рожденний... подібносущий (єсть) до безначального отця, рожденням тільки одрізняючись від отця і духа... сину ж - синівство,... (те), що отчого лона не покинуло, зійшовши яко боже сім'я і в дівоче лоно пречисте ввійшовши, прийняло плоть одушевлену, і словесну ще, і розумну, якої раніш не було... Вийшов бог втілений, який родився незбагнено і дівоцтво матері зберіг нерозтлінним, ні змішання, ні з'єднання, ні зміни не зазнавши, але оставшись (таким), яким був, він став (таким), яким не був, прийнявши насправді, а не в уяві, образ раба, (і) в усьому, окрім гріха нам подобен бувши. Своєю волею він родився, своєю волею відчув спрагу, своєю волею зголоднів, своєю волею мучився, своєю волею устрашився, своєю волею помер, насправді, а не в уяві, всі переживши неудавані страждання людства. Коли ж він розіп'явся і смерті зазнав, безгрішний, - то воскрес у своїй плоті, і, невідавши тління, на небеса зійшов, і сів одесную отця. І прийде ж він знову зі славою судити живих і мертвих; як же вознісся він зі славою із своєю плоттю,- так і зійде сюди...»

Бог-Дух обладает сущностями: «...єдиний, святий... раніше ж від усіх віків з'являється... І поза часом і без тіла,... пресвятий, отцю і сину подібносущий і вічносущий... святому духу - з'явлення... за бажанням же отця і духа спасти своє творіння...»

В каноническом Символе веры:

Бог-Отец єдиний, вседержитель, творец неба и земли, всего видимого и невидимого; через которого все произошло.

Бог-Сын єдиний господь, божий, єдинородний, рожденний от отця прежде всех веков, света от света, бога истинного от бога истинного, рожденного, не сотворенного,

единосущного отцу... ради нас человек и ради нашего спасения низшедший с небес и воплотившийся от духа святого и Марии девы и вочеловечившегося, распятого за нас при Понтии Пилате, страдавшего, и погребенного, и воскресшего в третий день по писаниям, и возшедшего на небеса, и сидящего одесную отца, и опять грядущего со славою судить живых и мертвых, которого царству не будет конца.

Бог-Дух святой, господь животворящий, от отца исходящий, со отцем и сыном споклоняемый и сославимый, глаголавший чрез пророков.

Из приведенных характеристик все ипостасей Троицы по летописному Символу веры и каноническому Символу веры, - очевиден факт, что общего в них немного, а о некоторых моментах (как например, о Марии, Понтии Пилате, третьем дне по писаниям, о спасении человек, о распятии за нас, споклоняемости и сославимости) в летописном Символе вообще нет речи.

1. Согласно учению Ария, только один Бог предвечен и неизречен, тогда как Сын божий сотворен, но не из божественной сущности, а из ничего. Его отличие от человека только в том, что он наделен более высокими достоинствами. Благодаря соучастию Бога-Отца и собственному стремлению к благу Сын божий становится Богом. Таким образом, здесь снималась центральная для христианства идея богочеловека. На этом основании арианство не принимало термина «единосущности» Бога-Отца и Бога-Сына, заменяя его термином «подобносущный».

Согласно летописному Символу веры, во-первых, Бог един в трех лицах. Во-вторых, Бог-Сын не сотворен из ничего, а рожден от Отца. Не оставляя лоно Отца, с согласия Бога-Отца и Бога-Духа благодаря наличию своей воли Сын становится богочеловеком. Став им, он оставался таким, каким был, и одновременно стал таким, каким не был; кроме греха подобен нам. Умер по своей воле и воскрес в своей плоти, не покидая отцовское лоно снова сел одесную Отца. Следовательно, один из основных догматов о богочеловеке не нарушен в летописном Символе.

Некоторые ученые, анализировавшие данный текст, обращали внимание исключительно на понятия «подобносущный» и «подобен» (А. Кузьмин, Е. Дулуман, А. Глушак), утверждая, что это прямое свидетельство наличия элементов арианской или полуарианской ереси в нем. На это обстоятельство указывает и ссылка, сделанная учеными, переводившими



летопись (Літопис Руський. - С. 64). В результате чего делался вывод о неравенстве лиц Троицы, где Дух низводится на третью степень (Кузьмин А. Г. Там же. - С. 64).

Авторы данной статьи считают, что первоначально (и в учении Ария) понимание термина «подобие» более однозначно - это сходство прежде всего во внешних признаках или форме предмета. В летописном символе веры данный термин несет уже иную смысловую нагрузку. Да и трудно представить, что понятие «подобие» не претерпело смыслового изменения в течении 6 веков, которые отделяют арианство и крещение в Киевской Руси. Поэтому, скорее всего, в летописном тексте Символа веры этот термин имеет более глубокое содержание, которое теперь подчеркивает одинаковость, равенство или же родство, единство внутренней сущности единого Бога. «Не три боги, а один, тому, що божество єдине в трьох ликах». В то же время они разделяемы по числу и собственной сущности, но нераздельны в божестве и объединяются нераздельно. В летописи сказано, что ни Отец, ни Сын, ни Дух друг в друга не переходят «незмінні бо (їхні) сутності». Это указывает на внутреннюю сущность каждой ипостаси и на внутреннюю сущность единого Бога, и на то, чем определяется их равенство. В Никео-Цареградском Символе веры «единосущность» понимается как тождество. Здесь же не тождество, а именно равенство всех трех ипостасей.

Далее, в летописном Символе веры три ипостаси «мисленні». Такое осмысление отождествлялось в христианстве только со вторым лицом Троицы. Тут мы наблюдаем идею единства веры и знания, когда мыслимыми выступают все три лица. Этот элемент теологической системы христианства пропагандировали Климент Александрийский и Ориген. Утверждение А. И. Клибанова о том, что патристическая литература рассматривалась в древнерусском обществе как философское чтение в не меньшей мере, чем религиозная, только подтверждает высказанное мнение (Пустарников В. Ф. Идеиные источники древнерусской философской мысли // Введение христианства на Руси. - М., 1987. - С. 192).

Летописец подчеркивает необходимость веры в семь Вселенских соборов, особо обращая внимание на осведомленность об имевших место ересях и их осуждении. Это ставит под сомнение тезис о «технических ошибках» в тексте, допущенных по «незнанию» автором. Тем более, на наш взгляд, не выдерживает критики утверждение о наличии в тексте Символа арианской ереси, поскольку это означало бы отступление от

решений I и II Вселенских соборов, осудивших и проклявших арианство. Термин «подобносуший» тут вводится с целью установления равенства трех лиц Троицы и относить его к арианству было бы неверно. Таким образом, арианской или полуарианской ереси мы не обнаруживаем в тексте Символа веры.

2. Согласно учению Нестория Христос признавался человеком, который преодолел человеческую слабость и стал мессией. В Христе человеческое и божественное начала пребывают лишь в относительном соединении, никогда полностью не сливаясь.

В тексте летописного Символа веры Бог-Сын рожден от Бога-Отца; он подобносушен к безначальному Отцу - это во-первых. Во-вторых, даже когда Христос становится богочеловеком, он не теряет божественной природы: «...отчого лона не покинуло»... «вийшов бог втілений,.. ні змішання, ні з'єднання, ні зміни не зазнавши, але оставшись (таким), яким був, він став (таким), яким не був». Это никак не согласуется с несторианством.

3. Согласно учению докетизма человеческая природа Христа отрицалась под предлогом, что его рождение в облике человека, существование в земной жизни и смерть были ни чем иным как призрачностью, видением, кажущимся явлением.

В летописном Символе веры есть четкое указание на то обстоятельство, что «...в дівоче лона пречисте ввійшовши, прийняло плоть одушевлену, і словесну ще, і розумну... прийнявши насправді, а не в уяві, образ раба (і) в усьому, окрім гріха, нам подобен бувши... насправді, а не в уяві, всі переживши неудавані страждання людства». Таким образом, в тексте летописного Символа веры, каких-либо элементов докетизма мы также не находим.

4. Согласно учению Евтихия (монофиситство) Христу присущи две природы - божественная и человеческая, но божественная поглощает человеческую.

Выше приводились отрывки из летописного Символа, отрицающие тезис об одной, только божественной природе Христа. И поскольку монофиситство в истоках своих восходит к докетизму, то эти доводы аналогичны и при рассмотрении монофиситства. Учение монофиситов было осуждено и проклято на Халкидонском Вселенском соборе (451 г.), что и учитывает летописный Символ веры.

5. Согласно учения монофелитов Христос имел две разные сущности - божественную и человеческую, но единую

волю.

В летописном Символе речь идет не об одной, а о двух волях Христа, где человеческая воля подчинена божественной: «своєю волею родився, своєю волею відчув спрагу, своєю волею зголоднів, своєю волею мучився, своєю волею устрашився, своєю волею помер... І не відавши тління, на небеса зійшов, і сів одесную отця». Данная формулировка соответствует решению шестого Вселенского собора (680 г.), осудившего монофелитство как ересь.

В тексте летописного Символа веры приводится перечень некоторых обрядово-культурных действий и таинств. Их следует признавать и поклоняться им: «одне хрещення визнаю - водою і духом, приступаю до пречистих тайн, вірую во істину (в) тіло і кров, і приймаю церковні завіти, і поклоняюся чесним іконам, поклоняюся древу чесному - хресту, і всякому хресту, і святим мощам, і священному начинню». Это свидетельствует о том, что вопрос об иконоборцах, рассматривавшийся седьмым Вселенским собором (787 г.) и проклявший противников икон, предусмотрен в Символе веры.

Не случайно, видимо, в летописи перечисляются и все имевшие место случаи «виправлення віри»: «...а виправляли (віру) на всіх соборах, сходячись од Рима й од усіх єпархій» (Літопис Руський. - С. 65). Даже последовательность изложения материала (вначале текст Символа веры, перечень соборов, рассматривавших ереси, затем критический отзыв на веру латинян и в контексте этого - когда и кто «виправляли віру») говорит о понимании авторами нового Символа несовершенства существовавшей тогда христианской догматической системы.

Из всего выше сказанного можно сделать выводы:

1. В Никео-Цареградском Символе веры «единосущные» Бог-Отец и Бог-Сын оказывались в неравенстве с Богом-Духом, исходящим от Бога-Отца. Католическая церковь не случайно вводит «филиокве», цель которого - выровнять обнаружившееся неравенство. Теперь Бог-Дух стал исходить и от Бога-Отца и от Бога-Сына. Это создавало условие для формирования двух сразу Символов веры - православного и католического.

2. Перед авторами русского Символа веры стояла сложная задача: учитывая предыдущий опыт складывания христианского Символа веры (который они хорошо знали), создать свой собственный (основой его должна была стать языческая вера) вариант канонов. У них имелся определенный опыт такого рода деятельности - это подготовка и проведение языческой реформы при Владимире в 980 году. Поэтому

поставленная временем задача, на наш взгляд, была выполнена успешно.

3. Универсальность русского Символа веры заключается в том, что в нем были учтены:

- преемственность с прошлыми верованиями восточных славян - язычеством;

- создание своего рода «системы защиты» от имевших место ересей в христианстве;

- эволюционный характер христианской идеи, которая теперь приобретает новый, более высокий духовный смысл.

4. В летописи говорится о неприятии веры латинян. Нет здесь и чисто византийского Символа веры. Видимо, на этом этапе Киевская Русь представляла собой не только равного по военной силе соперника, но и серьезного претендента на идейное лидерство в христианском мире. Ведь недаром же современники называли Киев соперником Константинополя (История Киева. В 2-х т. / О. К. Касименко. - Т. 2. - К., 1963. - С. 49).

Высказанное предположение подтверждается рядом исторических фактов:

- странным молчанием византийских источников о самом крещении Киевской Руси;

- тем обстоятельством, что все русские летописи единодушно умалчивают о каких-либо волнениях в процессе крещения Руси, и только легендарный текст Иоакимовской летописи о «крещении» новгородцев «огнем и мечем» нарушает это молчание (Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации (XI-XVI вв.). - М., 1986. - С. 12);

- имевшим место вывозом мощей святого Климента и Фива, его ученика, Владимиром из Корсуня в Киев, где в Десятинной церкви имелся придел в его честь. Идеи этого святого мы обнаруживаем в тексте летописного Символа веры. С именем святого Климента связывалась и идея спасения всего русского народа. И только с выдвиганием на первый план Софийского собора, на Руси будут почитаться иные святые (Кузьмин А. Г. Там же. - С. 33);

- названием Десятинной церкви и институтом «десятины» вообще, которые были связаны как раз с такой реформой Владимира, где очевиден разрыв с греческой церковной традицией (Кузьмин А. Г. Там же. - С. 46). В «Літописі Руському» под 1039 годом не случайно говорится, что «освячена була митрополитом Феопемптом церква (Успіння) святої Богородиці, що її спорудив Володимир, отець Ярославів» (Літопис Руський. - С. 92). С нашей точки зрения, здесь речь

идет о вторичном освящении Десятинной церкви как ранее оскверненной. Ученые Е. К. Дулуман и А. С. Глушак предположили, что вторичное крещение Десятинной церкви было связано с необходимостью очищения ее от скверны корсуньского епископа Анастаса (Дулуман Е. К., Глушак А. С. Введение христианства на Руси: легенды, события, факты. - Симферополь, 1988. - С. 152), но мы думаем, что проблема состояла в другом - в необходимости очищения церкви от «языческой скверны»;

- длительным непризнанием Византией заслуг Владимира в деле крещения Руси и в связи с этим отказ в его канонизации (вплоть до I половины XIII века);

- тем, что только через 50 лет после крещения Киевской Руси здесь была основана (на наш взгляд формально, а не фактически) русская митрополия с греческим митрополитом Феопемптом, присланным из Византии;

- походом Киева на Константинополь в 1043 году, который был непосредственно связан с неприятием, злобой и гонениями византийских церковников (в частности, Феопемпта) на предшествовавшие времена церковной жизни в Киевской Руси (Дулуман Е. К., Глушак А. С. Там же. - С. 152);

- избранием в 1051 году митрополитом Иллариона (русского по происхождению) и написанием «Визнання віри» (Ілларіон Київський. Визнання віри / пер. - В. Кречотень // Київ. - 1989. - № 8. - С. 138-139). В этом документе изложен Никео-Цареградский Символ веры и даны комментарии к новому пониманию летописного Символа веры. Само название источника говорит о существовавших на то время нескольких верах, одну из которых следовало «визнати». Исходя из сути изложенного в нем, правильнее было бы назвать его не «Визнання віри», а «Виправлення віри» по византийскому образцу. Утверждение же о том, что «саме хрещення Русі було ділом Візантії» (Жуковський А. Підсумки відзначення тисячолітнього ювілею хрещення Русі-України // УІЖ. - 1993. - № 1. - С. 147), правомерно только, если считать началом этого процесса 1051 г. в период правления Ярослава Мудрого.

СЫЧЕВ В. А.  
г. Кривой Рог

## Г УМАНИТАРНЫЙ КОНТЕКСТ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ КРИВОРОЖСКОГО ФИЛИАЛА КБ «ПРИВАТБАНК»

Слова «коммерческий банк» до сих пор произносятся у нас с некоторым привкусом презрения, с иронией и недоброжелательством. Может быть, некоторым основанием для этого служит то, что часть наших доморощенных дельцов-банкиров излишне пройдошливы, мелки, жулики и не профессионалы. Но все-таки, определенным образом, можно сказать, лед тронулся. В общественном мнении, в т. ч. и нашего города, начало приживаться представление о современном «деловом человеке» именно по ассоциации с банковским работником. А ведь совсем недавно и это слово («деловой человек») произносилось нами с уничижительным подтекстом. К сожалению, наша традиция такова, что за пределами деловитости оставалось большинство населения нашего общества, потому как труд одних не признавался полезным, судя по его оплате, труд других - находился в полной зависимости от приоритетов, установленных государством. Оно же распределяло эти приоритеты в зависимости от своих интересов, и самого главного из них - удержать власть и получить от нее выгоду.

Именно государственные чиновники, и исключительно они, признавались деловыми людьми. Все остальное население, не включенное в «чиновничьи игры», как бы оно ни трудилось, не именовалось таковым потому, что оценка его деятельности практически не зависела от полезности и качества труда. Последнее, как известно, не стимулирует деятельность, и, кроме экстремальных ситуаций, человек ничего не выигрывал, ничего не проигрывал и ничем не рисковал. Если все же и существовал риск или выгода, то они чаще определялись отношениями с «начальством», нежели деятельностью, трудом.

Но формула оптимизма западного делового человека: «Никто не проигрывает, но кто-то еще и выигрывает» (В. Парето - 1923 г.) все-таки стала (хоть и поздно) известна и у нас. И проявила она себя прежде всего как рациональная деятельность, регулируемая определенным набором стандартов и правил, пять из которых можно считать фундаментальными истинами современной деловой активности (Ракитов А. И. Философская азбука бизнеса // Вопр. филос. - 1991. - № 2),

которые в полной мере относятся и к деловой активности банковского работника

1. Чтобы начать дело, необходим капитал.

2. Чтобы бизнес был успешным, прибыльным, им следует заниматься профессионально.

3. Закон конкуренции - высший принцип бизнеса. Именно он создает механизм изобилия,

4. Бизнесмен должен помнить, что богом бизнеса является покупатель, человек, организация и т. д.

5. Основным условием развития бизнеса является рост общего благосостояния и материального благополучия каждого.

Но, как бы ни был банковско-финансовый бизнес рационален, он всегда содержит в себе и гуманистически контекст и прежде всего потому, что связан со всей системой общественных отношений: экономических, правовых, политических, культурных, нравственных, религиозных и др. преломленных через этот особый тип деятельности - финансово-управленческую деятельность.

Так, КБ «Приватбанк» сегодня насчитывает свыше 60 филиалов, обслуживает 338 корреспондентских счетов зарубежных банков и имеет свои счета в 159 зарубежных банках, в том числе в 47 западных. В систему банка также входят один российский и один белорусский банки. «Приватбанк» входит в пятерку крупнейших банков Украины. Криворожский филиал является одним из самых крупных подразделений и занимает лидирующее место в системе «Приватбанка». На сегодняшний день в нашем филиале работает 365 сотрудников. Нами обслуживается свыше двух тысяч юридических лиц, а свои деньги нам доверили свыше 25 тысяч вкладчиков.

Раскрыть гуманитарный контекст деятельности всей системы КБ «Приватбанк» можно приведя несколько примеров. Прежде всего, наверное, следует отметить, что бывший Председатель правления «Приватбанка» Сергей Леонидович Тигипко сегодня является вице-премьер министром Украины. Это стало возможным в силу различных причин, главная из которых - это прежде всего сбалансированная, направленная на развитие государства, экономическая политика банка. Финансирование подготовки высокопрофессиональных кадров для банка, включая стажировки за границей. Привлечение, для повышения квалификации персонала, иностранных специалистов по программе «ТАССИС». Это позволило банку зарекомендовать себя в мире, о чем свидетельствует тот факт

что европейский банк Реконструкции и развития (ЕБРР) через систему «Приватбанка» направляет в Украину инвестиции на развитие малого и среднего бизнеса. О государственном подходе говорит и кредитная политика нашего банка. Благодаря финансовой поддержке «Приватбанка» такие предприятия как Днепропетровский метизный завод, АО «Днепроазот», Ново-Александровский кирпичный завод и др. не только стали рентабельными, но и наращивают производственные мощности. Участие Криворожского филиала в оживлении региональной экономики позволило дать толчок к развитию АО «Сухая Балка», АО КЦРЗ. Кроме того, нами постоянно кредитуются крупнейшие предприятия Кривбасса, что позволяет им выживать в новых экономических условиях.

Систематическое участие представителей банка в совещаниях, конференциях и других мероприятиях, проводимых Национальным банком Украины и зарубежными партнерами, дает возможность обмениваться наработанным опытом, а это, в свою очередь, позволяет выйти на мировой уровень путем внедрения современных видов услуг.

Понимая, что «не хлебом единым жив человек», «Приватбанк» с первого дня своего существования регулярно выступает спонсором крупных культурных и спортивных мероприятий. Так, в начале этого года в городе Днепропетровске прошел целый ряд концертов выдающихся исполнителей классической музыки («Виртуозы Москвы», Зураб Соткилава и др.). В августе с.г. наш банк полностью финансировал чемпионат Украины по быстрому шахматам. Кроме того, значительные средства были вложены банком, в том числе и Криворожским филиалом, в развитие футбола в области.

Говоря о влиянии банка на интеграционные экономические процессы, достаточно сказать, что он имеет свои представительства во всех бывших республиках СССР и работает практически со всеми валютами стран СНГ.

Все это придает банковской деятельности особый характер, и прежде всего предполагает, с одной стороны, высокую степень свободы, с другой - ответственность включенных в нее людей. Поэтому саму эту деятельность следует понимать как целостный процесс создания всего комплекса человеческих связей с учетом специфики жизнедеятельности банковского работника. Так, в филиале уделяется большое внимание профессиональной подготовке работников, делегированию им статусных полномочий, созданию соответствующих условий труда, о чем свидетельствует тот



факт, что практически все руководители филиала «выращены» у нас самостоятельно. Достаточно сказать, что три заместителя директора начинали работать в филиале с незначительных должностей. Около 70 % руководителей среднего звена при поступлении на работу были рядовыми экономистами. Вопрос профессионального роста кадров, социально-психологического климата в коллективе постоянно находится в области нашего внимания. В филиале оказывается помощь сотрудникам в решении возникающих проблем. Так, учитывая специфику нашего города (длина около 120 км), организована доставка сотрудников на работу и с работы транспортом филиала.

Общеизвестно, что в том числе и в Украине (Кривом Роге, регионе) банковский вид деятельности характеризуется сегодня как бы реконструкцией, включая и ее гуманитарный контекст. Ведь в дореволюционной России была своя банковско-финансовая система. Служащие петербургских банков, например, были объединены в «Собрание служащих в кредитных учреждениях в Санкт-Петербурге», которое позже начало называться «Финансовое и коммерческое собрание в Санкт-Петербурге» - своего рода профессиональный клуб, где собирались не только банкиры, но и инженеры, ученые, купцы. На этих собраниях посетители могли в свободное от работы время слушать лекции, устраивать чтения, разного рода отдых и развлечения. Была неплохая библиотека. Собрание активно занималось благотворительной и меценатской деятельностью. Кроме того, как всегда случается в среде профессионалов, здесь заключались финансовые сделки, принимались решения в области кредитной, финансовой и экономической политики. Следуя этим традициям наш банк продолжает меценатскую и благотворительную деятельность. За нами с нашего согласия закреплены шесть детских и лечебных заведений. Сотрудники Криворожского филиала являются учредителями благотворительного фонда «Мария». Цель деятельности фонда - оказание помощи талантливым детям города и др. Если говорить языком цифр, что ближе нам как профессионалам, то за 1996 г. эта деятельность может быть выражена в 80 тыс. гривен.

Однако, та реконструкция банковско-финансовой сферы, которая осуществляется сегодня практиками, страдает многими недугами, недостатками. Серьезнейший из них - нехватка трезвого осознания пределов, до которых ее распространение в современных условиях имеет смысл. Примером может послужить деятельность теперь уже бывших банков «Еврометаллбанк», «Лесбанк», страховых компаний и

доверительных обществ «Лион», «Саламандра», «Феррум», «Добробут» и др. Ложный альтруистический гуманизм этих учреждений в виде процентных ставок со многим нулями привел к их банкротству и разорению. А за этим стоит множество обманутых людей. Мы же сегодня можем сказать, что за весь период нашей деятельности не обманули ни одного вкладчика. Мы не обещали людям сверхдоходов, но то что обещали — выполнили.

Вот тут-то, конечно, свое слово должна была бы сказать социально-экономическая наука, которая обязана была спрогнозировать подобную ситуацию, и поэтому-то наше участие в работе конференции не случайное, а закономерное.

Нам представляется, что многое могли бы поведать общественности конкретно-социологические исследования о близкой к реальности картине состояния современных субъектов банковско-финансовой деятельности, в том числе об их настроениях, переживаниях, желаниях, мотивах поведения, образе жизни и т. п. Нет смысла утаивать от общественности, например, то, что сегодня некоторые финансовые структуры и отдельные банковские работники в условиях относительного материального благополучия по сравнению с другими категориями населения сосредоточились на своей частной жизни, комфорте и всю свою творческую энергию направляют по пути изобретения все новых и новых способов самоуслаждения, забыв о том, что основное условие развития банковского бизнеса, в том числе, включает в себя и рост общего благосостояния. И все-таки в большинстве своем современный банковский работник — это личность, носитель как тех качеств, о которых в свое время говорил М. Вебер, так и многих новых существенных, таких, например, как носитель:

- идеи и дела общемирового процесса возрождения общечеловеческих ценностей, гуманистической направленности общественной деятельности;

- идеи и дела расширения и углубления международных контактов и сотрудничества на различных уровнях - государственном, профессиональном, личностном и т. п.;

- идеи и дела всестороннего и глубокого процесса интернационализации средств связи и информации (ИНТЭРНЭТ);

- противник идеи изоляционизма в образовательной деятельности при повышении качества своей образованности и профессионализма. Отказ от традиции, долго господствовавшей в нашем обществе, а именно - желание обойти общемировой

опыт и закономерности образовательной деятельности, исчерпать его своим обособленно-абсолютизированным вариантом совершенствования образования и профессионального становления.

В Криворожском филиале КБ «Приватбанк» были проведены исследования, позволившие определить в привязке к этим качествам и позитивное, и отрицательное, решающим образом затрагивающее качество функционирование банка. Так было установлено, что многие работники банка отдают предпочтение целерациональной деятельности и значительно меньше озабочены ценностнорациональной деятельностью. Это, естественно, нужно рассматривать как перекося ориентаций.

Были также изучены взаимодействие и отношения функционально-ролевых структур банка и их преломления в индивидуально-личностных качествах персонала. Это позволило определить:

1. Составляющие управления процессом оптимизации социально-психологического климата в коллективе.

2. Составляющие оптимизации кадровой стратегии банка.

3. Составляющие оптимального набора личных качеств преуспевающего и перспективного рядового и руководящего сотрудника банка.

4. Парадигму видения и понимания перспектив развития банка в зависимости от социально-психологического климата, содержание которой может быть выражено следующим принципом: «Вся энергетика потребностей (мотивов), желаний, интересов, возможностей и умений должна направляться на создание дифференцированного (индивидуально-личностного) и обобщенного (коллективного) интеллектуально-ценностного поля устремлений фирмы».

Изучение идейно-мировоззренческого потенциала современной духовной жизни, то есть того, что делает сегодня социально-гуманитарная наука Украины и Криворожского пединститута, заслуживает внимания всей банковско-финансовой сферы деятельности нашего общества, а не только КБ «Приватбанк», Криворожского филиала, ибо тем самым помогает ей выявить те идеи, представления и убеждения работников, которые складываются в их жизнедеятельности, в том числе и в результате непосредственных контактов с живым человеком, клиентом.

Осознание этих идей, убеждений и представлений необходимо для критической реконструкции и становления нового духовного склада финансовой сферы жизни нашего общества и

города. Ядром духовной жизни финансовой сферы, по-нашему убеждению, должно быть мировоззрение нового, и скорее всего, молодого поколения, которое взяло бы на себя груз смелых решений делового человека и помогло бы вывести наше общество и город из экономического кризиса, социально-психологической депрессии и нравственного распада.