

**Министерство образования и науки РФ
ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»
Факультет социологии и философии
Кафедра философии**

**ОПЫТ ПРЕПОДАВАНИЯ ФИЛОСОФИИ
В ГУМАНИТАРНЫХ ЛИЦЕЯХ:
НАУЧНАЯ РАБОТА СТАРШЕКЛАССНИКОВ**

Методическое пособие

**Ижевск
2013**

УДК 373.1.02:372.8
ББК 74.268.7
О-629

Рекомендовано к изданию Учебно-методическим Советом УдГУ.
Рецензент д-р филос. наук, проф. О. Н. Бушмакина.

О-629 Опыт преподавания философии в гуманитарных лицеях:
научная работа старшеклассников: методическое пособие /
под ред. Г. С. Коротяевой. – Ижевск: Изд-во «Удмуртский
университет», 2013. – 278 с.

В издании представлены научные работы по философии старшеклассников трёх ижевских школ, где основы философии преподавались работниками Удмуртского государственного университета.

Книга может быть интересна старшеклассникам, учителям обществоведения, аспирантам и преподавателям вузов, интересующимся проблемами современного образования.

ББК 74.268.7

© ФГБОУ ВПО «Удмуртский
государственный университет», 2013

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемый сборник работ старшеклассников свидетельствует о том, как в очень непростое для общества время средняя школа пыталась осуществить свой творческий потенциал. Речь пойдёт о совместной работе преподавателей Удмуртского университета и трёх ижевских школ.

Знакомство школьников с основами философской культуры можно считать одновременно делом новым, но и не совсем. В истории средней школы были попытки представить принципы философского освоения мира через бытие человека, через мир культуры, даже через историю религии. В курсе обществоведения в современных школьных программах также есть блок философского знания. При всех плюсах такого подхода хотелось бы заметить, что нередко в процессе преподавания философии для детей её границы и предмет истолковываются довольно расплывчато, расширительно и включают в себя основы и психологии, и политологии, и социологии, и теории коммуникаций.

В тех школах, где мне пришлось работать, объём философского материала в старших классах был существенно увеличен. Особенно это удалось в Гуманитарно-педагогическом лицее № 14 (теперь МОУ № 14). Здесь в 90-е гг. работала целая группа преподавателей кафедры философии Удмуртского госуниверситета. Ими были разработаны программы для лицеев и гимназий: по эстетике и истории кинематографа (д-р филос. наук, проф. В. Л. Круткин), по концепциям коммуникаций (канд. филос. наук, доц. Л. А. Сабурова), по политологии (канд. филос. наук, доц. В. Н. Скрынник), по основам социологии (канд. ист. наук, доц. Е. П. Скрынник), вводный курс по истории философии (канд. филос. наук, доц. О. В. Санникова) и по истории духовной культуры (доц. Г. С. Коротаева).

В системе среднего образования я проработала двадцать один год, причём основным местом моей деятельности оставался вуз. Моя деятельность в школе с 1990 по 2008 была связана с разработкой программы по истории духовной культуры для лицеев и гимназий, с руководством научными работами школьников для конференций и олимпиад и с руководством фило-

софским кружком старшеклассников (8–11 классы). За эти годы мне довелось принять участие в становлении трёх специализированных школ в Ижевске: Гуманитарно-педагогического лицея № 14 (далее ГПЛ № 14), Лингвистического лицея (на базе школы № 25) и гимназии № 6 (на базе татарской школы).

О системе преподавания философских дисциплин в ГПЛ № 14 мне уже приходилось писать (1). Сейчас же хотелось бы рассказать о деятельности философского кружка, который функционировал под моим руководством во всех трех школах на протяжении довольно длительного времени. Следовательно, и тут волей-неволей должна была сложиться своя система и методика. Выстраивая работу кружка, я старалась исходить из следующих принципиальных моментов:

1. Задача мировоззренческая. Понятно, что в 16–17 лет вопросы мировоззрения неизбежно становятся актуальными, выходят на первый план. Оказалось, что философия может стать энергичным помощником и советчиком для человека очень юного возраста. Если вспомнить, что Н. А. Бердяев «Критику чистого разума» И. Канта осилил в 14 лет, то работы самого Бердяева оказались нынешним детям вполне доступны. Вдохновляла меня и мысль Гегеля о том, что философия часто свои проблемы легче открывает детям, нежели взрослым, а у него был свой опыт преподавания философии в гимназии.

2. Задача культурологическая. Мне очень хотелось, чтобы ученики испытывали чувство радости оттого, что им доступны смысловые поля культуры, что они могут ориентироваться в мире философских понятий. Погружение в ткань философского материала не могло не расширять кругозора, настраивало на умение всматриваться в проблемы современной культурной жизни страны и мира, искать самостоятельно ответы.

3. Задача коммуникативная. Сам учебный процесс в лицеях и, конечно, работа в кружке открывали возможность интенсивного интеллектуального общения детей друг с другом. С выходом на уровень республиканских и российских конференций менялось отношение ученика к самому себе: успех выступления давал уверенность в выбранной цели, помогал определить соб-

ственную систему ценностей. Приобретался бесценный опыт публичного выступления, умение не бояться неожиданных вопросов от совсем незнакомых людей. А в юношеском возрасте это немаловажно. А главное, дети усваивали навыки поведения в научной дискуссии.

4. Задача этико-педагогическая. Я понимала, что уже первые шаги в научно-исследовательской деятельности должны формировать у детей представление о научной добросовестности и порядочности. Поэтому обязательными условиями работы в кружке были требования:

- умение ориентироваться в литературе по избранной теме;
- попытка обозначить новизну в своём подходе к проблеме (что удавалось, конечно, не всегда);
- правильное, по стандарту, оформление своей работы;
- строгость в использовании научного аппарата.

5. Задача самоопределения учащегося, в том числе и профессионального, что при выпуске из средней школы для человека становится ведущей проблемой. Возможность опробовать свои силы в сферах, выходящих за пределы привычного школьного стандарта, предоставляет выпускнику дополнительные шансы в выборе своего жизненного пути. Более тридцати участников философского кружка стали затем студентами социологических и философских факультетов в Удмуртском государственном университете (Ижевск), в РГГУ (Москва), Казанском государственном университете. Позднее многие оказались в аспирантурах на разных кафедрах, есть уже и кандидаты философских наук.

Довольно убедительное количество представленных здесь работ членов кружка были напечатаны в выпусках материалов различных конференций старшеклассников. В данном сборнике я постаралась объединить эти работы учащихся в одном издании, чтобы получилось более полное впечатление о деятельности таких весьма специфических школьных коллективов. Поэтому сборник, предлагаемый вашему вниманию, имеет целый ряд особенностей.

Во-первых, он состоит из работ, написанных очень молодыми людьми – 14–16 лет.

Во-вторых, это работы по философии, которая редко где в школах преподаётся как отдельная самостоятельная дисциплина. Сознанию учащихся приходилось проделывать весьма трудоёмкий путь.

В-третьих, работы, представленные в сборнике, могут свидетельствовать о том, насколько серьёзным, длительным и эффективным может быть интерес к философии у детей в школах с гуманитарным уклоном.

Наконец, в-четвёртых: это практический итог сотрудничества работников Удмуртского госуниверситета и преподавателей лицеев. Таким образом, речь идёт о довольно продуктивном совместном творчестве высшей и средней школы.

Пути вхождения в сферу философского знания могут быть разными. В своё время лично мой интерес к философии сложился под влиянием политической публицистики Д. И. Писарева и вообще русской классики XIX века. Кто-то из моих подопечных приходил к необходимости философской культуры от проблем, поставленных художественной литературой или научной фантастикой; кто-то – от кинематографа и музыки, от истории, кто-то – от публицистики, а кому-то были просто интересны насущные вопросы своего возраста. Может быть, этим можно объяснить связь тематики для докладов с великими вечными категориями экзистенциализма: свобода, смерть, страх, любовь, выбор, творчество, ответственность. Мне показался удачным и такой вариант, когда ученик знакомился с биографией, жизнеописанием какого-либо философа, с его эпохой и его учением, а затем намечалась возможность «диалога» ученика и конкретной исторической личности. Иными словами, выдающийся мыслитель предстал уже не как абстрактная и далёкая фигура, а понимающий и опытный собеседник. Конечно же, в первую очередь приходилось учитывать возрастные особенности детей: далеко не каждый философский труд мог быть понят и интересен. Приходилось менять тактику, опираться на индивидуальный интерес и добровольность выбора. Иногда на вопрос: «Что тебе

в науке интересно?» следовал ответ: «Всё!» Тогда я вынуждена была предлагать свой вариант ограничения таких широких подходов, но в большинстве случаев дети выбирали себе тематику сами. При этом получалась некоторая переключка в проблематике, что тоже можно понять: возраст-то один, и вопросы жизненные во многом похожи. Но работы выполнялись в разные годы, и из текстов видно, что мысль авторов работает достаточно самостоятельно, ищет свою дорогу

Интересно также сравнить исследования одних и тех же учащихся в десятом и в одиннадцатом классе. Чувствуется, что работа мысли становится более уверенной, зрелой, приобретает свободу в обращении с материалом и в постановке проблемы. Итак, работа начиналась с выбора темы, и я говорила: «Тебе самому это должно быть интересно. Тогда твоя работа будет интересна другим». Далее начинался поиск литературы, которую потом приходилось отсортировать, исходя опять же из возрастных особенностей. О прочитанном устраивались сообщения на заседании кружка, и в общем обсуждении вычленялась проблема, над которой стоило всерьёз задуматься автору будущего доклада. Должна сказать, что этот момент в работе был одним из самых трудоёмких. Поэтому сообща мы учились ставить цели и задачи исследования, а также определять его методы. Чем точнее всё это было оговорено сначала, тем быстрее выстраивался план работы, тем эффективнее шло дело потом.

А далее на каждом заседании кружка устраивались сообщения с изложением собственной авторской концепции. Следовало обсуждение, высказывались иногда снисходительные, иногда довольно резкие критические замечания, но они всегда были полезными и доброжелательными. Считаю, что это являлось очень важным моментом, когда у школьника вырабатывалось уже взрослое отношение к конструктивной критике. И главное: мысль самого докладчика становилась критичной, что можно расценить как одно из условий настоящего философского мышления.

После обсуждения в кружке окончательного варианта работы (в течение года их могло быть несколько) автор готовил

тезисы своего выступления, и начинался следующий этап его деятельности.

1. Участие в лицейской ученической конференции, где высвечивались все погрешности и шероховатости текста.

2. Участие в Республиканской конференции «Молодежь. Наука. Философия».

3. Участие в Российской открытой конференции «Юность. Наука. Культура» в г. Обнинске.

4. Одиннадцатиклассникам предлагался конкурс на Республиканской олимпиаде при факультете социологии и философии УдГУ. Призовые места на олимпиаде приравнивалось к сдаче вступительного экзамена по обществоведению с оценкой «отлично».

При этом оказывалось, что каждый год приносит нам звания лауреатов, публикации работ учащихся и призовые места на Олимпиадах в Удмуртском госуниверситете. Около сорока старшеклассников стали лауреатами Российской научной открытой конференции школьников «Юность. Наука. Культура» в Обнинске в секции «Философия». Многолетнее участие в её деятельности давало нашим ученикам возможность ощутить свою причастность к такой системе, как российское научное сообщество старшеклассников. Согласитесь, что для дальнейших занятий наукой это всегда бывает очень важно.

В результате авторы сталкивались с различными подходами к их работам, с разными людьми и на разных уровнях. При этом они приобретали умение достойно держаться перед незнакомой аудиторией, и на каждом этапе возникал сильный психологический и интеллектуальный импульс к дальнейшему движению. Мышление школьника становилось другим: более строгим в логическом отношении, более критичным и свободным. Приобреталось умение оперировать философскими понятиями, соотнося их с конкретными явлениями действительности, умение быстро находить главное, видеть суть предмета. Иными словами, человек входил в культурное поле философских смыслов.

Думается, что не так уж важно, что не все участники кружка в будущем избрали своей специальностью философию и социологию. Полагаю, что их интерес к социальному

и гуманитарному знанию всё-таки в чём-то помогал им найти себя, определить своё призвание, помогал справляться с трудностями современной жизни, просто поверить в себя. Родители этих детей позднее говорили мне об этом же.

Теперь хотелось бы сказать более конкретно о работах, предлагаемых читателю. Нужно сразу оговориться: не все они могут одинаково соответствовать высоким научным стандартам и претендовать на большую новизну. Но ведь и дети были разными по уровню подготовленности, эрудиции, способностей, наконец. На вундеркиндов я не ориентировалась. Здесь речь идёт о другом: как, чем может быть интересна философия ученикам нынешней средней школы? Выбранные детьми темы говорят сами за себя, и я предпочла сейчас ничего в текстах не менять.

К сожалению, за двадцать лет не все работы удалось сохранить. Нет работ Е. Богатырёвой, А. Борисова (все они из ГПЛ № 14, а затем – студенты факультета социологии и философии УдГУ). В самый последний момент нашёлся текст интересного доклада, прочитанного на одной из университетских конференций при кафедре философии УдГУ. Автором его был ученик 9-го класса гимназии № 6 Инсаф Шарипов. Исследование было посвящено семиотическим проблемам в средневековой арабской философии, где анализировалось понятие смысла и намёка. Таким образом, полсотни исследований всё же удалось собрать.

Поэтому в данное издание пришлось включать либо тезисы, либо развёрнутые тексты работ. При этом, конечно, объём публикации у каждого из учеников оказался различным. Кроме того, в тезисы (особенно на российских конференциях в г. Обнинске) не полагалось включать ссылки и список использованной литературы. Поэтому в некоторых работах отсутствуют сноски и список научных трудов, хотя в первоначальном варианте они были. В остальных работах научный аппарат исследования представлен в соответствии со стандартными требованиями тех лет.

Многие из работ были опубликованы ещё в 90-х гг. Это ежегодные выпуски республиканской конференции «Молодёжь.

Культура. Философия» в Ижевске (на базе ГПЛ № 14) и российских конференций в Обнинске и г. Долгопрудном, а также в журнале «Луч» (2). Статья А. Юзекаевой (11кл. гимназии № 6) опубликована уже позже, в 2007 г. в двухтомнике УдГУ (3). После окончания Казанского госуниверситета она была принята в аспирантуру при кафедре социологии.

И ещё один момент. У четырёх авторов данного сборника (Рогожина Д., Новгородовой С, Варакиной О. и Вотинцевой О) научными руководителями были мои коллеги по университету: проф., д-р филос. наук Круткин В. Л. и доц., канд. филос. наук Санникова О. В. На заседаниях кружка эти работы тоже заслушивались и с интересом обсуждались. Поэтому я пользуюсь случаем и благодарю этих и других моих коллег за многолетнее сотрудничество в ГПЛ № 14.

В заключение хотелось бы высказать глубокую признательность директорам всех трёх школ, где проходила описанная работа: засл. уч. РСФСР Галине Фёдоровне Болдыревой, Почётным работникам общего образования РФ Елене Геннадьевне Вечтомовой и Гудзьире Флюновне Ахметшиной. Спасибо им за предоставленную площадку для такого специфического эксперимента, за внимание к детям и создание условий для индивидуального подхода к каждому из них.

Хочу также поблагодарить Виктора Серапионовича Коротаяева за братскую помощь в компьютерном редактировании этой книги.

Примечания

1. Российский открытый педагогический форум «Образование. Творчество. Развитие». Обнинск, 1995; «Вестник Удмуртского университета», 1995, № 6; сб. «Многоязычие в образовательном пространстве», М., 2007, т. 2.
2. Литературный журнал «Луч», 1996, № 7–8.
3. Многоязычие в образовательном пространстве: сб. статей. М., 2009. Т. 2.

Г. С. Коротаяева

*Коростин Андрей
11 кл., ГПЛ № 14*

ПРОБЛЕМА: НАСИЛИЕ, ЦЕЛЬ, СРЕДСТВО

В исследованиях философского и религиозного характера можно встретить немало рассуждений о роли насилия в человеческих отношениях. Я заинтересовался этим вопросом в связи с просмотром фильма Абдрашитова «Плюмбум, или опасная игра». Мне захотелось понять сложность соотношения цели и средства. Может ли быть оправдана роль насилия в истории и в конкретном человеческом обществе? Фильм «Плюмбум», или опасная игра», на мой взгляд, ставит глубоко философские вопросы о моральной оценке средства, выбираемого человеком для достижения цели.

Обратимся непосредственно к самому фильму. Герой фильма – четырнадцатилетний самодеятельный Пинкертон из московской средней школы, добровольный помощник милиции. Это отчаянной смелости парень, готовый пойти на бандитский нож, броситься наперерез машине или заорать в лицо «паханам»: «Я вас ненавижу, вы страну растаскиваете. Я вас не выношу, я вас в лицо запомнил. Сдавайтесь!» У него большие живые глаза. Если отвести непослушные мальчишеские вихры, открывается чистый круглый лоб. У него есть кличка – Плюмбум. Термин «плюмбум» буквально означает «свинец». Интересно, что в Венеции в XVIII веке существовало выражение «оказаться под свинчатками», что означало: попасть в тюрьму, лишиться свободы. Дело в том, что в Венеции существовал знаменитый дворец Дожей, на чердаке которого располагалась тюрьма для особо опасных государственных преступников. Крыша дворца была сделана из свинцовых пластин. Вполне возможно, что авторы фильма таким названием хотели указать на момент несвободы в действиях героя. Кличка Плюмбум неспроста обыгрывается в фильме. Свинец – нечто тяжелое,

убийственное, неотвратимое, нечто бьющее, ударяющее, шлепающееся с мягкой твердостью. Это прозвище напоминает о несвободе самого человека, и для окружающих его действия могут обернуться настоящей трагедией, и она не будет случайной. Но это кличка, а имя героя – Руслан Чутко. Имя настраивает нас на что-то ласковое, нежное, чуткое, тонко чувствующее, ясное. Но все содержание фильма опровергает такую настроенность. Мы видим, как Плюмбум в составе оперотряда выслеживает браконьеров и привлекает к ответственности собственного отца. После составления протокола в фильме крупным планом дается кадр с уснувшим Плюмбумом. Режиссер хотел сказать этим, что в этот момент уснуло и нравственное чувство в Плюмбуме, что не живет нем тревога, что же дальше будет с его отцом.

Мы не можем уловить то мгновение, когда у Абдрашитова «добро и зло» меняются местами. Они, пожалуй, и не меняются. Они как-то иначе здесь существуют, как бы глядят одно из другое.

Другой пример. Плюмбум выслеживает Ткача. Чтобы указать на него оперативникам, подходит и просит прикурить. После этого подругу Ткача он приглашает танцевать. В это время Ткача берут за спиной танцующей девушки, и пока Руська издевается над ней, в лице Ткачихи отражается драма: мгновенное беспокойство, страх обернуться, ужас, догадка, что ее накрыли, обвели, прихлопнули и одновременно – мгновенная попытка выкрутиться. И все в одном лице.

Да, он помогает оперативникам взять преступника и наказывает зло, но зритель при этом не испытывает облегчения. Потому что мы видим, как Плюмбум с удовольствием и надменно унижает человеческое достоинство, и к справедливому акту возмездия добавляется горечь.

Одним из самых сильных моментов фильма, на мой взгляд, можно считать эпизод с арестом бродяг. Еще один подвиг Плюмбума: выследить, где это доходяги прячутся. Он и выслеживает, зацепив одного из них на вокзале. Плюмбум

к этому Коле-Олегу даже в доверие входит, для чего приходится ему участвовать в похищении утки из городского водоема.

Коля-Олег предстает перед нами длинной доходягой в плаще с чужого плаща, в дырявых скользких туфлях. Его лицо – смесь хитрости, наглости и робости, красный носик, бегающие глазки, и в этих же глазах – подавленное страдание, неустроенность в жизни, напряженность. В момент облавы, когда Колю-Олега ведут в «воронок», а Плюмбум отваливает к милицейской Волге, режиссер дает крупным планом глаза доходяги. В них – изумление, догадка, боль, потом – ненависть, и потом усталость, терпенье, и горечь, и доброта. Да, доброта в этом красноносом «шакале». Это не перемена точки зрения, это то и другое разом, это когда в злом проглядывается добро, и «добро и зло» меняются местами.

Теперь посмотрим на встречное движение смысла: мальчик, рискуя собой, проявляя бесстрашие, выслеживает преступников, а вы не можете освободиться от мысли, что он выпрашивает себе погибель. Вы ужасаетесь тому, что происходит, но, ужасаясь, все время помните, что перед вами – всего лишь ребенок, играющий во взрослую игру, и субъективно он чист. Абдрашитов ведет действие, как по лезвию бритвы. И в сфере сюжета, и в сфере нашего восприятия намечается какой-то дисбаланс. Плюмбум шантажирует взрослую женщину с ее симферопольским приятелем, а выкуп требует – мороженое! Или: идем ночью на пляж! Раздевайся ... И мы уже с внутренним содроганием ждем чудовищной эротической сцены. Но в самый ответственный момент четырнадцатилетний истязатель заставляет свою жертву ... учить его плавать. Режиссер преднамеренно сводит драматизм ситуации к фарсу. А на обратном пути в электричке Плюмбум опять-таки засыпает, уткнувшись ей в плечо, и во сне шепчет: «Мама». Этим примером режиссер снова подчеркивает нравственную глухоту и его равнодушие к судьбе другого человека.

Но к чему приводит все это? Мальчик играет во взрослую игру, не отдавая себе отчета в том, что в форме игры реализуется его жизнь. Детская ошибочка, которая

оборачивается куда большей болью, чем можно было ожидать. Гибели героя вы все время ждете. Но финал страшней, потому что за его игру расплачиваются другие. Расплачивается влюбленная одноклассница, залезшая на крышу в надежде помочь Плюмбуму.

И только когда девочка срывается вниз, мы, зрители, понимаем, чем заканчивается роль романтики, разыгранная в слепом восторге. И все-таки не это самое пронзительное в фильме. Не смертный финал, из которого выходишь, как из штопора или шока, а то, что финал потому и действует, что подготовлен всем действием фильма. В течение всего фильма ждем трагического конца, потому что в действиях Плюмбума изначально заложено что-то неправильное, дисгармоничное и потому – несправедливое. Фильм ставит вопрос о соотношении цели и средства в серьезном философском плане. Философский словарь определяет цель как предвосхищение в сознании результата, на достижения которого направлены действия человека. В качестве непосредственного мотива цель направляет и регулирует действия, пронизывает практику как внутренний закон, которому человек подчиняет свою волю. Если проанализировать соотношение таких понятий, как цель, средство и результат, то может получиться неожиданная картина. Для достижения определенной цели человек намечает ряд средств, которыми он будет пользоваться, чтобы получить результат. Если цель высокая, а средства выбраны неправильно, то и результат будет нести в себе отрицательный момент, а цель окажется запятнанной. Диалектика цели и средства такова, что к результату всегда прибавляется нечто такое, что в цели никто не планировал. Это можно представить в виде формулы:

Цель → средство → результат

Даже если цель достигнута только частично и результат получен не полностью, в нем всегда оказывается какой-то побочный эффект, зачастую неожиданный и непредсказуемый. Если же средства выбраны неправильно, то этот побочный

результат усугубляется в отрицательную сторону. Обратимся непосредственно к фильму.

Аморальные средства, выбранные Плюмбумом, лежат в нем самом. И главное из них – это равнодушие и жестокость по отношению к людям: Коле-Олегу, Ткачихе и др. И в результате этого гибнет Соня. На первый взгляд это кажется случайностью, но это не так. Режиссер подводит нас с мысли, что иначе и не могло быть, раз изначально средство для достижения цели включало в себя жестокость. Имя Соня выбрано тоже не случайно. «Софья» означает «мудрость». И она гибнет, хотя этого никто не хотел. В результате выбранного Плюмбумом безнравственного средства гибнет главное: человеческое достоинство, то есть погибает человеческий рассудок, мудрость, гуманность – все то, что делает человека собственно Человеком. Таким образом, режиссер дает свою концепцию соотношения целей и средства, изложенную языком кинематографа.

Проблему соотношения цели и средства можно поставить шире, как она проявлялась в различных сферах общественной деятельности. Диалектика цели и средства постоянно напоминала о себе в ходе человеческой истории. По этому поводу мы находим интересное рассуждение у Ф.Энгельса в его работе «Анти-Дюринг». В историческом процессе насилию отводилась значительная роль. Энгельс говорит, что насилие есть только средство, целью же является экономическая выгода (I, с.149) доказывая это на примере с Робинзоном и Пятницей. Зачем Робинзону нужно было поработать Пятницу? Только потому, что Пятница производил своим трудом большее количество жизненных средств, чем то, которое Робинзон принужден отдавать ему, чтобы Пятница сохранил трудоспособность. Затем Энгельс исследует роль насилия в истории крупного землевладения. Хозяйственное использование земельной собственности на значительных пространствах никогда и нигде не осуществлялось без предшествующего порабощения человека человеком. То есть фактически господство над природой произошло только благодаря господству над человеком вообще. Подводя итог сказанному,

Энгельс подчеркивает «...без античного рабства не было бы и современного социализма» (1, с. 169). Можно продолжить это высказывание так: без насилия и принуждения не могла бы осуществиться современная цивилизация, то есть с точки зрения истории, насилие в каких-то рамках может быть оправдано. Но насилие – это зло. К тому же зачастую мы не можем с полной уверенностью сказать, что сегодня выбранное нами средство для достижения цели – единственно верное и абсолютно истинное. Аристотель в свое время сказал: «Платон мне друг, но истина мне дороже». Но история научила нас, что неизыблемость истины оказывается довольно часто призрачной и ограниченной. И когда в жертву истине приносится человеческая жизнь, то результат получается совершенно противоположный. Поэтому диалектика целей и средства должна служить человеку при принятии им особо важных исторических решений.

Литература

1. Энгельс Ф. Анти-Дюринг. М., 1957.
2. Мягкость свинца, или загадка Абдрашитова // Искусство кино, 1987. № 13.
3. Трубников Н. Н. О категориях «цель», «средство», «результат». М., 1968.

ПОНЯТИЕ НООСФЕРЫ В НАУКЕ И РЕЛИГИИ

Тема моего сообщения – «Понятие ноосферы в науке и религии». Я заинтересовалась учением о ноосфере, когда читала книгу Александра Меня «Истоки религии». Мне захотелось узнать, что означает этот термин, когда он появился, кто ввел его и как он трактуется в философских и религиозных учениях. Итак, мною была поставлена цель: выяснить сущность понятия «Ноосфера».

В философском энциклопедическом словаре термин «ноосфера» (с греч. «ноос» – разум, «сфейра» – сфера, т. е. сфера разума) означает ту часть планеты и околопланетное пространство, которая несет на себе «печать» разумной деятельности человека.

Я нашла необходимую литературу: первой из прочитанной мною книг была книга Александра Меня «Истоки религии» – глава «Ноосфера: смерть и бессмертие». Автор книги – человек современной духовной культуры, и это сказывается не только на его знаниях, приобретенных трудом всей жизни, но, прежде всего, на позиции по отношению к читателю. Девиз его работы о ноосфере: «Жизнь постоянно должна бороться против натиска смерти». Меня считает, что у каждого человека есть свое врожденное чувство бессмертия «я», но дух человека в мыслях о бессмертии страшится не столько боли, сколько мысли о небытии, об исчезновении из «мира живых».

С точки зрения Меня все люди - векторы в Ничто, люди стремятся в это Ничто:

- человек верит в сверхъестественное, потустороннее, и это ослабляет волю человека, отвлекает его от земных задач;
- бессмертие духа не может быть подтверждено экспериментально и непредставимо вне тела;
- вера в бессмертие возникла в качестве утешения, которое придумал человек, для защиты от непереносимого ожидания смерти.

Итог всех размышлений Меня таков: ноосфера – это единство мыслящих индивидов, но смерть сохраняет власть над ноосферой, разрушая тело человека как любую другую структуру.

После знакомства с религиозной философией А. Меня у меня возникло много вопросов, например:

«почему дух страшится исчезновения из «мира живых»?;

«какова природа врожденного чувства бессмертия «я»?;

«что такое «ничто»?»

Я нашла работу другого исследователя – французского ученого Тейяра де Шардена, который в своем труде «Феномен человека» синтезировал науку, религию и философию. Его книга написана беллетристично, увлекательно, автор с изумительным мастерством пользуется образами, заимствованными из органической жизни. Здесь и «пучки», и «соки», и «пульсации», и «черепашки».

Он идет от внешнего, от «феномена» и приходит к пониманию человека, обладающего внутренним миром. Основа «внутреннего» начала – «радиальная энергия», необходимая при переходе в ноосферу.

Шедевры ноосферы – это мысль, личность, многоединство сознаний. Ноосфера по мнению Тейяра де Шардена – это некая «Точка Омега», которая является сверхмыслью, сверхразумом, энергетическим, информационным комплексом, пределом, днем страшного суда.

Ноосфера – часть эволюции, следовательно, все развитие науки, техники, социальных систем ведет к высшей духовной точке – «точке Омеге» – ноосфере.

Следующим этапом моей работы был анализ статьи В.И.Вернадского «Несколько слов о ноосфере». Её автор – человек, которого справедливо называют Ломоносовым XX века; редкая способность синтезировать, всеохватность отличают его творчество. Ученый основал и развил несколько новых научных дисциплин (биохимия), стал создателем учения о биосфере и переходе ее в новое качество – ноосферу.

Биосфера, с точки зрения Вернадского, - верхняя оболочка нашей планеты, окружающая нас природа, ее геохимические и

биохимические проявления, материально-энергетические процессы, планетное явление космического характера.

Вернадский предполагает, что человечество сможет выжить тогда, когда биосфера превратится в ноосферу, но этому переходу помогает разум. Ноосфера есть новое геологическое явление на планете. Отсюда следует, что человек в ней – крупнейшая геологическая сила, и человек должен мыслить, творить, создавать.

С точки зрения Вернадского, ноосфера – это состояние наших дней, последняя из ступеней эволюции биосферы в геологической истории.

В заключении Вернадский призывает людей действовать разумно, ведь «наше будущее – в наших руках, но, только тогда, когда над всем и всеми будет властвовать разум». Таким образом, в двадцатых годах Вернадский предупредил человечество о тех проблемах, которые встанут перед ним в конце XX века. Рассуждения Вернадского показались мне более убедительными и логически обоснованными в большей степени, нежели предыдущие.

Очень интересными мне показались и биографии этих людей. Я узнала такие факты, как, например, убийство отца Александра Меня неизвестным, духовное одиночество Вернадского, большие экспедиции Тейяра де Шардена в Азию, Яву, Индию, Монголию, Бирму, Африку, Америку, Китай.

В процессе работы над рефератом я многое узнала и выяснила для себя. Моим девизом было выражение: «Через тернии – к звездам». Действительно, для меня сначала это были «тернии», но всему приходит конец, и я попыталась сама дать определение понятию «ноосфера».

Ноосфера – сфера жизни, где правит сверхразум, где человек играет роль творца, процесс приобщения к ноосфере способствует прогрессу человеческого общества. Но при этом остаются невыясненными некоторые вопросы: «Есть ли ноосфера на самом деле?»; «Кто прав – религия или наука?»

Но это, по-моему, вечные философские вопросы. Может быть, когда-нибудь они станут ясны мне.

ХРИСТИАНСТВО: АЛЬТЕРНАТИВЫ ДУХОВНОГО СТАНОВЛЕНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Проблема совершенствования человека и человечества волновала и волнует многих философов. Никто не спорит, что это совершенствование необходимо. Проблема состоит в том, каковы его пути и способы. Рассмотрим эту проблему на примере творчества Ф. Ницше и И. А. Ильина, которые считают, что сотворение духовного мира человека есть способ совершенствования человека.

Огромную роль в духовной жизни общества играет религия. Но является ли религия, в частности христианство, способом, возвышающим человеческое в человеке? Ф. Ницше категорически отрицает такую возможность. Он считает, что христианство ведет к декадансу. Оно ведет борьбу с высшим типом человека. Оно стремится уничтожить сильных людей. Почему?

Потому, что в основе христианской морали, как считает Ф. Ницше, лежит польза стада. А чем опаснее кажется стаду выделяющее кого-либо свойство, тем сильнее оно подвергается опале. Инстинкт стада видит в середине и среднем нечто высшее и наиболее ценное: это – положение, занимаемое большинством, и та манера поведения, которая ему при этом свойственна. Поэтому христианство выступает за равенство, против какой бы то ни было иерархии. Стадо ощущает исключение, стоящее как над ним, так и под ним, как нечто враждебное и вредное. И то, что ты – исключение, всегда будет вменяться тебе в вину. Сильный человек – обязательно отверженец, в христианстве считается «порочным». Но Ф. Ницше считает порочным совсем не это. Он говорит, что испорченным, безусловно, является тот, который утратил свои инстинкты, и вредное для себя предпочитает полезному, а именно так предписывает поступать

христианство. Жизнь для Ф. Ницше тождественна «инстинкту роста, власти, накопления сил, упрямого существования; если отсутствует воля к власти, существо деградирует» (3, с. 21). Христианство ведет к декадансу, потому что содержит в себе инстинктивную ненависть к реальности, которая проистекает от болезненности и раздражительности, когда уже не хочется, чтобы тебя «задевали». Неприятие антипатии, вражды на инстинктивном уровне, необходимость чему-то сопротивляться – неудовольствие, а блаженство лишь в том, чтобы никому и ничему не сопротивляться.

Христианство же призывает жить так, чтобы не было в жизни смысла, то есть христианство обесценивает жизнь, перенося «центр тяжести жизни в «мир иной», в Ничто...» (3, с. 61). Оно выступает против науки, против иерархии – того, на чём держится общество, на стимуле общественного развития. Но самое главное, в чем обвиняет христианство Ф. Ницше – это обожествление страданий. «Бог, распятый на кресте! Божественно все страдающее, распятое на кресте... Мы все распяты на кресте, - следовательно, мы божественны» (3, с. 74)

Не выпускается из вида и сострадание, порок пороков. Оно воздействует на человека угнетающе, оно ослабляет. Страдания и без того дорого обходятся, а в совокупности с состраданием приносят значительные потери жизненной силы. Сострадание опасно также еще и тем, что оно поддерживает слабое, уродливое, не способное к жизни. «Сострадание – это практически нигилизм.» (3, с. 22).

Христианство с самого начала было движением черни, и потому по всему миру у него находились союзники. Христианство взяло верх большим количеством, а все здоровое, крепкое, сильное вызывает отвращение: «...бог избрал немудрое мира... и немощное мира избрал бог... и незнатное мира и униженное...» (3, с. 74) Вот почему, как считает Ф. Ницше, христианство не может стать способом возвышения человеческого, поскольку эти качества недостойны истинной сущности человечества. И Ф. Ницше утверждает, что

христианство – это порок пороков, и чем быстрее человечество избавится от его пагубного влияния, тем лучше.

И. Ильин по этому поводу думает иначе, а именно: люди без христианства мертвеют, вырождаются духовно и умственно, идут навстречу культурному кризису. Широкие слои людей утрачивают живую веру и отходят от христианской церкви. Но они не могут остаться к ней безразличны, они создают широкий антихристианский фронт и пытаются построить нехристианскую культуру. Если раньше люди воспринимали религию как центр духовной жизни, как её главный и единственный источник, а хранительницей этой религии была христианская церковь, то за последние четыре века все изменилось. На первый план выходит светская культура, светское искусство, светское восприятие мира. Культура нашего времени все более обособляется от христианства, утрачивает религиозный дух и смысл. Человечество отходит от христианства, но не идет ни к чему другому, оно движется к безрелигиозной, безбожной пустоте. Стоит вспомнить, какое благодатное действие, как считает И. Ильин, оказал на человечество христианский дух. Им одухотворилось все живое, он «оживил самую субстанцию культуры» (2, с. 300). В чем сущность этого духа? И. Ильин считает, что дух христианства есть дух «овнутрения». «Царство божие внутри вас есть». (Лук. 17, 21) То есть все внешнее, материальное, чувственное не имеет безусловной ценности, но является возможностью духа и совершенства. Нравственное состояние человека ценится по внутреннему состоянию души и сердца человека. И все внешние, хозяйственные вопросы должны решаться изнутри. И культура должна твориться изнутри, потому что она – создание души и духа. Дух христианства – это также дух любви, ибо «бог есть любовь» (1 Иоанн. 4, 8) Любовь – последний и безусловный первоисточник всякого творчества и культуры. Дух христианства – дух созерцания, «он учит нас «смотреть» в чувственно «невидимое». (2, с. 303). Бог открывается оку духа, его нельзя увидеть обычным зрением, а лишь внутренним, зрением сердца. Дух христианства – есть дух живого творческого созерцания, а не формы. И поэтому «формализация и механизация культуры

противоречат христианскому духу» (2, с. 305) и всегда свидетельствуют о ее вырождении. Христианский дух ищет искренней формы. Он хочет быть, а не казаться. Дух христианства, считает И. Ильин, это также и дух совершенствования. «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш небесный» (Мтф. 5, 48). Это не значит, что христианин считает себя «совершенным», это значит, что он имеет перед своим духовным взором Божье совершенство, которое и является критерием в оценке всех житейских дел и обстоятельств. И. Ильин считает, что если внести христианский дух во все, что бы ты ни делал, то все оживится и одухотворится святостью Господней. «Уверовать во Христа – значит принять от Сына Божия этот дух как Дух творческой силы и из него творить земную культуру». (2, с. 306). Но есть люди, сознательно стремящиеся к «просвещенному безбожию». Им достаточно своего света, считает И. Ильин, а о Божием свете они и не помышляют. Но за это им, наверняка, еще придется расплачиваться. Ведь чтобы творить, чтобы создать культуру, по высоте равную христианской, необходимо духовное содержание, ищущее себе верную, совершенную форму. А у таких людей его нет, они способны лишь на «плоские, пошлые выдумки» и мертвые трафареты, они могут создать только бесформенный хаос. Именно такова судьба народов, впадающих в безверие и безбожие и утративших свою исконную веру. Они «...отрекаются от своей старой драгоценной культуры и не создают никакой новой; они сходят в истории на «нет» в снижении, разложении и разврате, принимая свои больные, дурные создания за некое «новое слово» «новой культуры». (2, с. 294) И поэтому человечество должно принять жизненно необходимый дух христианства и построить христианскую культуру. Главная задача человечества, раскрывающая всем и каждому великую внутреннюю свободу и великий творческий простор во внешнем мире – проникнуться духом Христова учения и излить этот дух в свою жизнь и в мир вещественный» (2, с. 316) – считает И. Ильин. Творческой хранительницей христианского духа является церковь. Ее прямое назначение – блюсти веру, таинство, чинопочинение

и Дух Христов. Церковь блюдет веру. Вера объемлет душу. Душа творит культуру. Люди, укрепляющие и очищающие в церкви свой христианский дух, творят. Но церковь не должна принуждать к чему-либо, бороться силой. Она – не политическая партия, не государство. Церковь – это религиозный союз, оружие Царства Божия. Она ищет перерождения души и духа. Она не признана к светской власти, к ее захвату и подчинению. Церковь и государство взаимоинородны. «Церковь, пытающаяся присвоить себе власть и меч государства, утрачивает свое достоинство и изменяет своему назначению...» (2, с. 320). Церковь не должна брать меча – ни для наслаждения веры, ни для казни еретика или злодея, ни для войны. Церковь есть «духовник и ангел-хранитель христианского государства» (2, с. 323).

Взгляд на Церковь И. Ильина не совпадает с подходом Ницше, противостоит ему в принципе. Ф. Ницше считает, что христианская церковь и истинное христианство – это совершенно разные вещи. «Был один христианин, и тот умер на кресте» (3, с. 57), а то, что было после, на протяжении почти двух тысяч лет – христианством не является. Ложно и бессмысленно видеть отличительный признак христианства в вере в искуплении грехов Христом: «христианское – лишь в практическом поведении, в жизни, подобной той, какую вел распятый» (3, с. 56) Еще и сегодня, безусловно, можно так жить – подлинное, первоначальное христианство возможно всегда. Не веровать, а действовать! Возможно-то возможно, но что мы имеем на сегодняшний день? Церковь извратила все понятия. Тип искупителя, учения, практическое поведение, смерть, смысл смерти, даже события после смерти – ничто не оставила в покое, ничто не имеет общего с реальностью. Различия в корне истинного христианства и церкви отмечал не только Ф. Ницше. В произведении Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» мы можем проследить эту мысль. В главе «Великий инквизитор» автор сталкивает, сопоставляя, Иисуса Христа – истинного христианина и Великого инквизитора, олицетворяющего собой церковь. Различие между ними мы видим сразу, даже во внешних проявлениях. Иисус Христос несет в себе «лучи Света,

Просвещения и Силы». Любовь к людям исходит от него волнами, доброта и кротость светятся в глазах. А кардинал, иссохший, дряхлый старик, хмурится, и «взгляд его сверкает горящим огнем». Он вопрошает Иисуса Христа, зачем пришел он снова? Зачем пришел он мешать им, положившим столько труда, чтобы привести человечество в нынешнее состояние? Иисус говорил людям: «Хочу сделать вас свободными». Ну вот пусть теперь он посмотрит на этих «свободных» людей. Они, еще сегодня целовавшие ему ноги, завтра лишь по одному мановению кардинала бросятся подгрести угли к костру, на который осудит его он, инквизитор. Люди – рабы. Но они вполне уверены, что свободны, хотя сами принесли свою свободу и положили ее к ногам церкви. И кардинал ставит это в заслугу к себе и ему подобным, ибо только теперь, как он считает, можно «помыслить о счастье людей». А Иисус был не прав, когда не захотел лишить человека свободы и отверг предложение духа, искушавшего его в пустыне. Иисус рассудил, что какая же это свобода, если послушание куплено хлебами? Ведь не единым хлебом жив человек. Нет, он переоценил людей, считает великий инквизитор. Люди – «малосильны, порочны, ничтожны и бунтовщики». Они слишком слабы для владения свободой. И «нет заботы непрерывнее и мучительнее для человека, как, оставшись свободным, сыскать поскорее того, перед кем преклониться». Безусловно, есть и такие, что могут предпочесть хлеб небесный земному и выдержать тяжесть свободы. Но сколько их? Тысячи? Десятки тысяч? А остальные-то миллионы, многочисленные, как морской песок? Их оставил Иисус? Они порочны и слабы, но именно они будут послушными, и именно их церковь сделает счастливыми. Они будут обмануты, но ради их же блага, блага слабых. Что нужно людям? «Пред кем преклониться, кому вручить совесть и каким образом соединиться наконец всем в беспорный общий и согласный муравейник»? Все это предоставляет «человечьему стаду» церковь. Она дает им смиренное счастье, счастье слабосильных, какими они и созданы. Так говорит великий инквизитор Иисусу Христу, получая в ответ лишь проникновенное молчание. И мы

видим странное сопоставление внешней силы (властный инквизитор, каждому слову которого подчиняются люди) и внутренней (Иисус Христос, к которому люди тянутся сердцем, духом). И внутреннее побеждает внешнее, ибо Кардинал не выдерживает, он не может одерживать верх над Христом, это не в его силах. Внутренние идеалы никогда не заменят хлеба земного. Сила Христа в любви к людям.

Любая религия основывается на вере и любви – это база религии. Каково же отношение двух философов к этим понятиям?

Источником веры является любовь. Но что это такое в понимании И. Ильина? Это такое состояние, при котором исчезает вялость, рассеянность, слабость. Наоборот, человек концентрируется на любимом предмете, ставит его в центр своих интересов. И человек становится одновременно богатым душевно и бедным. Богатство – в обретении сокровища своей жизни, что вызывает чувство «...обилия, силы, счастья, повышенного интереса к жизни и благодарности за все это»; бедность – от того, что человек ощущает, что владеет этим сокровищем не полностью и без него, вне его он одинок и беден: отсюда чувство лишенности и нищеты. Но не смотря на это, ощущается радость от обладания сокровищем, и её ничем не заглушить. И в общем, любовь – это счастье даже в отрыве от любимого предмета. Потому что любящая душа не каменеет, а размягчается, становится чувственной и пластичной, восприимчивой. Любовь – это и доброта, потому что она вызывает чувство счастья и желание поделиться счастьем, осчастливить других. Чувство любви порождает гениальную пронизательность, что дает возможность любящему человеку видеть всё по-особому, всё раскрывается навстречу его взгляду. И. Ильин разделяет любовь на два типа: инстинкта и духа. Любовь инстинкта подразумевает любовь к субъективно нравящемуся, любовь к тому, что впоследствии идеализируется, затем, естественно, последует разочарование. Любовь духа тяготеет к качеству, достоинству, совершенству. Она ищет божественное совершенство и вызвана голодом души по Божественному. Что есть Божественное совершенство? Это то, что хорошо не для одного человека, а для всех. И независимо от вни-

мания уделяемого ему, все равно останется таким же прекрасным и совершенным. Духовная любовь – это «орган для восприятия Божественного совершенства». (2, с. 75) Но духовная любовь вовсе не исключает инстинктивную, она только облагораживает ее. Духовная бессмысленность уступает место возвышенному осмыслению, то есть «дух вселяется в инстинкт, и акт инстинкта становится духовным событием». (2, с. 76) В духовной любви человек концентрирует все свои душевные силы на том, что хорошо и совершенно на самом деле, а значит и Божественно. Тогда и чувство это становится священным.

Два человека смотрят в мир вещей и людей, но один из них видит Бога, а другой нет. Почему это происходит? И. Ильин считает, что увидеть его может только тот, кто имеет в душе «орган тайны и света», то есть орган для восприятия Божественного совершенства. «Любовь к совершенному отверзает человеку очи духа и является первейшим и главнейшим источником веры в Бога». Кто что любит, тот того жаждет и ищет, а так как Бог – подлинное совершенство, то его он и находит. Духовная любовь, которой одухотворяется все земное и получает силу и мощь творения нового, – это источник веры, того, на чем основывается любая религия. И. Ильин считает, что «...вера – главное и ведущее тяготение человека, определяющее его жизнь, его воззрения, его стремления и поступки». (2, с. 43) То, что является для человека самым главным в его жизни – является предметом его веры. Ведь именно этому он служит, отдает всего себя с разумом и чувствами, именно это – его сокровище, а где сокровище, там и сердце, там и вера. Каждый человек к чему-то стремится; кто выбирает и стремится – тот служит некоторой ценности, в которую он верит» (2, с. 44). Нет человека, живущего без определенной цели, следовательно, и без веры. Различие между людьми заключается в том, что некоторые осознают, что они верят, во что верят и почему верят, а некоторые никогда об этом не задумываются, не задумываются о том, что есть ли у них какие-либо основания для веры. Но «...вера всегда остается первичной силой человеческой жизни – совершенно независимой от того, понимают люди это или нет».

(2, с. 44) Вера, живущая во всех, выражает стремление души видеть в чем-то жизненно главное и руководящее и прилепляется к нему своим доверием и преклонением. Человек не может жить без веры. И. Ильин считает, что «...без веры в Бога жизнь человеческая становится бесплодной, пошлой и разрушительной – мнимой жизнью, ведущей к бесчисленным страданиям и всеобщему разложению». (2, с. 50) Таково назначение веры и ее источника – любви, по мнению И. Ильина. Но Ф. Ницше смотрит на это по-другому. Что есть вера? «Раз и навсегда зажмурил глаза, не видишь себя и уже не смущаешься своей неизлечимой лживостью». (3, с. 24) И даже совершенно неважно – истина это или нет на самом деле. Главное – во что верят, как в истину. Верующий становится рабом веры и уже не управляет своими поступками. Критерием же истинности выступает вера. Ф. Ницше считает, что вера – понятие очень удобное, ей прикрывают все, что не должно бросаться в глаза. Она всегда была только занавесом, а за ним царили инстинкты: «...о «вере» без конца толковали, а поступали, как подсказывал инстинкт». (3, с. 57) Ф. Ницше оспаривает критерий истины, являющийся «доказательством силы», который в ходу у христиан: «вера спасает, – значит, она истинна» . (3, с. 72); но то, что «вера спасает» – не доказано, а лишь обещано, значит «верую, что вера спасает» – это уже истина. Но это абсурд – веровать в то, что следствие веры непременно наступит. А чтобы понять, как Ф. Ницше относится к любви, нужно привести всего одно его высказывание на этот счет: «любовь – состояние, в котором человек обычно видит вещи не такими, каковы они. Сила иллюзии достигает своих высот – все приукрашивает, преобразует. Любя, переносишь больше, терпишь все». (3, с. 38) Любовь – это слепота. Влюбленный человек уже не видит мир, – он видит иллюзию. Не случайно христианство заложило в свою основу любовь к ближнему. Оно призывает к несопротивлению. А когда тебя бьют, унижают – нельзя противиться, гневаться, давать отпор. Что же остается? Только любить! Ф. Ницше считает, что любовь, как и вера, не дает узреть пути и способы истинного совершенствования человека и человечества.

Как видим, взгляды на христианство и его значение двух философов И. Ильина и Ф. Ницше совершенно различны. Это крайности. Но крайности часто сходятся. Можно ли здесь найти точки соприкосновения?

Ф. Ницше и И. Ильин, – оба считают, что человечество постиг духовный кризис, современная культура находится в упадке. Ф. Ницше говорит, что христианство подавило в человеке все самое необходимое для полноценной жизни, оно привело его к упадку – это и привело к духовному и культурному кризису. И. Ильин считает, что человечество отошло от христианства – и в результате – его постиг кризис. Раньше христианская церковь духовно вела за собой человечество, но теперь оно движется вперед с помощью других сил, полностью оторванных от Божественного. Эти силы: материалистическая наука, техника, совсем не интересующаяся высшей целью и смыслом жизни, работающая в полной духовной беспринципности; светская, безрелигиозная государственность, служащая не качеству жизни, а интересам людей и классов; приобретательские инстинкты и хозяйственные законы; безрелигиозное, безбожное искусство, ставшее праздным развлечением. И именно это привело к духовному вырождению. И, чтобы выйти из этого состояния, человек должен совершенствоваться, стать лучше. И тут снова находим точку соприкосновения. Оба философа считают, что человек творит сам себя, сам себя создает. Но вот способы этого творения Ф. Ницше и И. Ильиным понимаются по-разному. Чтобы создать в себе истинно человеческий внутренний мир, человек должен, по мнению Ильина построить свою веру, «а не предоставлять ей расти наподобие полевой травы». И христианство должно сыграть в этом главную роль. Христианство, говорит И. Ильин, – единственное средство, которое может помочь человеку стать Человеком; стать подобным Богу и приблизиться к совершенству. А подобен Богу человек в своей способности к творчеству, в сотворении самого себя. Ф. Ницше согласен с И. Ильиным в том, что человек сам должен строить себя, изменять и совершенствовать свой внутренний мир. Но он считает, что христианство очень мешает этому процессу,

поскольку для Ф. Ницше жизнь тождественна инстинкту роста, воли к власти, накопления сил. Без них существо деградирует. Христианство же унижает человека, прививает ему вялость, болезненность и слабость.

Но и здесь можно найти точку их соприкосновения. И. Ф. Ницше и И. Ильин считают, что идеал, к которому должен стремиться человек, – есть. Хотя для И. Ильина – это данность, воплощенная в Боге. А для Ф. Ницше идеал – сверхчеловек, которого нужно взрастить в самом себе, причем и идеал сверхчеловека сам при этом находится в состоянии становления. Главное различие между взглядами двух философов в том, что Ф. Ницше считает, что человек, как родовое существо, как совокупное человечество, должен в длительном процессе самосовершенствования становиться Богом, т. е. творить и сам идеал творения, а И. Ильин думает, что человек, как совокупное человечество, должен стать подобным Богу, т. е. творить в соответствии с готовым идеалом.

Итак, роль христианства в процессе духовного совершенствования человека и человечества трактуется указанными авторами по-разному. Но их концепции сходятся в одном: в стремлении вывести человека и человечество из глубокого духовного кризиса. Хотя пути этого выхода могут быть спорными, но заметно глубокое единство в этом стремлении религиозного философа И. Ильина и антихристианина Ф. Ницше.

Литература

1. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. Ижевск, 1982.
2. Ильин И. А. Путь духовного обновления. Основы христианской культуры. Кризис безбожия // Ильин И. А. Соч. Т. 1. М., 1993.
3. Ницше Ф. Антихристианин // Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж. П. Сартр. Сумерки богов. М., 1989. С. 17–93.

ИДЕЯ ВОЛИ К ВЛАСТИ В ФИЛОСОФИИ НИЦШЕ

В XX веке имя Фридриха Ницше стало широко известно в кругах творческой интеллигенции. Влияние его идей испытали на себе представители крупнейших философских и художественных направлений современности: Цвейг, Лессинг, Юнгер, Хайдеггер, Юнг, Шпенглер, Ясперс, экспрессионисты, представители русского религиозного ренессанса конца XIX- начала XX века. В связи с этим мне захотелось выяснить смысл основных принципов его философского наследия: критика господствующих ценностей, воля к власти, понятие сверхчеловека. Я пыталась разобраться, действительно ли его идеи послужили источником идеологии фашизма, как это у нас считалось. Цель данных тезисов ограничивается рамками осмысления нигилистического отношения Ницше к предшествующей культуре и новой картины мира, предлагаемой философом.

В своей работе я попыталась проанализировать философские тексты произведений Ницше: «Воля к власти», «Так говорил Заратустра». Поэтому методом моего исследования можно считать попытку теоретического анализа некоторых положений его философской концепции.

Свою философскую деятельность Ницше начинает с критической оценки европейской культуры, духовное состояние которой определяет термином «нигилизм». Для прежней европейской мысли было характерно убеждение в том, что человеческая жизнь имеет цель и смысл. Мыслители прошлого усматривали их в морализме и рационализме. Философия оказывалась направленной на построение такого идеального мира, который как можно больше противоречил бы миру действительному. Это привело к пессимизму, к ощущению, что мир бесполезен, бессмыслен перед высшими ценностями, которые, в свою очередь, были созданы теми же философами и могли привести только к осуждению жизни. «Нигилизм – то, что высшие ценности теряют ценность» (4. с. 36).

Ницше приходит к выводу, что нет безусловно ценной истины и безусловно истинной ценности. Жизнь человека не имеет какой-либо внешней цели, но человек имеет цель внутри себя, его цель – это жизнь.

У Ницше, как и Дарвина, жизнь есть увеличение мощи, рост, подъем и, как следствие всего этого, борьба за существование. Но если у Дарвина эта борьба представляет собой стройную систему – эволюцию и имеет определенную цель, то Ницше эволюции и прогресса в природе не усматривает. На процесс развития влияют не внешние обстоятельства, а огромная созидаящая изнутри сила, которая обращает внешние обстоятельства на пользу себе. Для истолкования подобного космического процесса Ницше выставляет новое начало: «волю к власти», которое является наиболее элементарным фактом из всех, какие мы способны констатировать, и не более чем методологическим принципом при истолковании процесса мирового бытия.

Вселенная представляет собой вечное и абсолютное становление. В нем нет ни конечной цели, к которой бы стремились жизнь, ни прибывающей и становящейся субстанции. Становление есть хаос, в котором нет ни порядка, ни логики, ни смысла. Становление и познание исключают друг друга. Становление является результатом состязания между соперничающими волями, условно названными атомами сил, постоянно борющимися за превосходство. Это элементарные центры воли, могущество которых постоянно либо увеличивается, либо уменьшается. Каждый атом желает распространить свою власть на все окружающее пространство. Но при этом он сталкивается с подобным усилием со стороны других атомов и вступает с ними в определенное «соглашение», в котором занимает положение соответственно количеству своей силы. После этого атомы совместно предпринимают дальнейшую борьбу за власть. Этот процесс уходит в бесконечность, и его следствием являются системы сил, правящие центры. Таков характер мирового процесса по Ницше.

Так как сумма сил ограничена, а время проявления воли этих сил бесконечно, то через некоторое время будут возникать те же комбинации сил, то есть картина мира будет повторяться неограниченное количество раз – принцип вечного возврата. Человек не может изменить картину мира, так как сам является

его составной частью. В его силах лишь принять жизнь такой, какова она есть – принцип *amor fati*.

Становлением ничего не достигается. Но жизнь человека держится на вере в достижение какой-то цели. Отсутствие этой веры приводит к вырождению человека. Нужна новая цель, и эта цель, считает Ницше, – сверхчеловек, который есть нечто, раньше не бывшее. Он не предел всех идеалов, а ступенька в лестнице устремлений человечества. Для расчистки пути к этой цели Заратустра вышел на борьбу против богов, и вот, боги умерли, должен жить сверхчеловек. Кто же он?

Ницше считает, что наиболее существенное различие между людьми состоит в том, что одни из них слабы, а другие сильны. И соответственно отличается их мораль. Сейчас все идет так, как должно идти при господстве морали «рабов», но плохо то, что этой морали начинают придерживаться «хозяева». Итак, ныне господствует мораль, основанная на:

- абсолютности моральной ценности, не требующей никаких доказательств и являющейся целью;
- неравенство, зависящее от количества жизненной силы в людях;
- свобода сильного: свобода принадлежит только тем, кто имеет для нее достаточно сил.

И конечно, соответствующие принципы морали господ: «падающего толкни», любви и поклонения достоин только имеющий больше силы; каждый имеет столько, сколько заслуживает, а заслуги определяются количеством их воли к жизни; только великие индивидуальности имеют ценность, а масса представляет интерес или как сила, сопротивляющаяся лидеру, или как орудие в его руках. Вся человеческая история представляет собой борьбу двух типов воли к власти: воли к власти «господ» и воли к власти «рабов».

Итак, человек есть нечто, что должно преодолеть. Он канат, натянутый между животным и сверхчеловеком. Поэтому надо сознательно преодолеть человеческую природу и проявить достоинства, свойственные именно сверхчеловеку.

Достоинство сверхчеловека появляется из преодоления страха смерти. Но так как он не видит бытийственной основы

для преодоления страха смерти, то он становится своеобразным влечением к смерти – amor fati.

Еще одно достоинство сверхчеловека – это «любовь к дальнему».

Таковы первые шаги, которые надо сделать желающему преодолеть человеческую природу.

В заключение хотелось бы подвести некоторые итоги. Мне кажется убедительной оценка духовного состояния европейской культуры, данная Ницше. Ему удалось предвидеть те процессы, которые выявят в XX веке трагизм человеческого бытия. Картина мира, которую он предложил, действительно отражает взаимоотношения ее деталей и вскрывает присущие ей противоречия. В качестве выхода он предлагает идею сверхчеловека, которая была так неоднозначно истолкована последующими философами и идеологами.

Для Ницше сверхчеловек – носитель творческого импульса, воли к творчеству, субъект творческой активности. Кроме того, в наследии Ницше чрезвычайно важна идея ценности самого познавательного процесса. Ницше не стремится создать законченную систему истин. Он вовлекает читателя в процесс совместного чтения, со-размышления, со-переживания, понимания смысла. Однако за всем этим чувствуется цельность мировоззрения, за которой стоит мощный дух мыслителя, обеспокоенного будущим человечества.

Литература

1. Галеви Д. Жизнь Фридриха Ницше. Новосибирск, 1992.
2. Гарин И. Ницше // Гарин И. Воскресение духа. М., 1992. С. 189–303.
3. Делез Ж. Тайна Ариадны // Вопросы философии. 1993. № 4, с. 47–53.
4. Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М., 1994.
5. Ницше Ф. Сочинения в 2-х томах. М.: Мысль, 1990.
6. Одуев С. Ф. Тропами Заратустры. М.: Мысль. 1971.
7. Цвейг С., Казанова, Фридрих Ницше, Зигмунд Фрейд. М., 1990.

КОНЦЕПЦИЯ СВОБОДЫ В НАСЛЕДИИ Н.А. БЕРДЯЕВА

Русская философская мысль неизменно обращалась к таким категориям, как человек, дух, свобода, творчество, понимание Бога. Н. А. Бердяев не является тут исключением. Его религиозная философия соприкасалась с проблематикой западных мыслителей и русских религиозных кругов, но каждый раз находила оригинальный путь в анализе вышеназванных категорий. Моя работа представляет собой попытку проанализировать понятие свободы в наследии Н. А. Бердяева. Во-первых, мне хотелось уяснить, на какую философскую традицию опирается Бердяев в своем поиске. Во-вторых, меня заинтересовала специфика его подхода к категории свободы. В-третьих, мне показалось интересным найти какие-то общие моменты в концепции человека у Достоевского и у Бердяева.

Понятие свободы в трактовке Бердяева неразрывно связано с такими мировоззренческими понятиями, как дух, личность и творчество. Тут образуется самый важный узел философских проблем. Бердяев Достоевского считает своей духовной Родиной. То, что у Достоевского выражено в художественной форме, у Бердяева получает вид законченного философского размышления.

Бердяев считает, что религиозный смысл жизни невозможно понять, не осознав источник мирового зла. Он выяснил, что первоначально зло находилось в небытии. Но творение, наделенное свободой, отпало от Творца и выбрало путь зла. Зло перерастает в злую необходимость, но тогда становится ненужной и добрая необходимость. Бог по своей воле не может сделать мир исключительно добрым. Таким образом, свобода является в какой-то мере трагичной категорией.

Первоначальная свобода утеряна, но и Достоевский и Бердяев уверены в том, что человек хочет и может обрести свободу снова. Эта уверенность базируется на огромной вере в возмож-

ности человеческой природы. Оба они считают, что человек иррационален, его природа полярна. Следовательно, несмотря на свою греховность, он желает сохранить личность и индивидуальность, а отсюда и возможность вернуть свободу. Я согласна с ними, потому что пожелавший и решившийся на что-то человек сделал свой выбор и может во многом преодолеть препятствия этого мира.

Свобода всегда предполагает свободу выбора. Человек страшится выбора, который всегда связан с ответственностью. Но избавившись от свободы выбора, человек отрицает свою потенциальную возможность свободно выбирать. Этим путем он приходит к человекобогу – злу, произволу другого человека.

Я считаю, что это непременно зло, потому что ведет к отрицанию человеческого духа, к принуждению. Человек отказывается и перекладывает свободу выбора на плечи людей, пожелавших ее взять. Эти люди являются представителями такого государства, которое захотело сделать всех одинаково сытыми и счастливыми, но и одинаково зависимыми. Те немногие, обладающие властью в подобном государстве, становятся человекобогами. Они господствуют над большинством, добровольно лишившим себя свободы.

Безусловно, примером такого истребления свободы является тоталитарное государство, существовавшее в нашей стране при социализме. Достоевский еще в XIX в. увидел пагубность коллективизма, предполагаемого социализмом, так как он уводит человека от свободы, а именно делает совесть коллективной, снимает ответственность, индивидуальность тускнеет. Бердяев убедился в точности пророчеств Достоевского. Бердяев открыл, что люди слишком слабы духом, чтобы бунтовать против установившегося миропорядка, это приведет лишь к истреблению друг друга. Единственным выходом Бердяев и Достоевский видят обращение к христианским ценностям. Бог дорожит человеческой свободой и может принять лишь свободную любовь человека к нему. Личность Христа представляет собой соединение свободы с любовью к Богу. Сын, связующая нить Творения с Творцом. Иисус является подтверждением того, что между

людьми и Богом могла бы быть любовь, основанная на свободе, а не на принуждении.

На мой взгляд, великое достижение Бердяева и Достоевского в том, что они понимают Бога как Бога Свободы. Он воспитывает человека как личность, способную выбирать и нести ответственность за выбор. В этом философском открытии они ушли дальше богословов. Кроме того, они доказали, что человек достоин Бога Свободы, утверждая, что принудительная мировая гармония не нужна. Она не соответствует достоинству людей. Однако, утверждая значение достоинства, Достоевский и Бердяев говорят и об обязанностях, связанных с ним.

Оба мыслителя сходятся во мнении, что нельзя избавлять человека от страданий путем лишения свободы. Человек должен преодолеть двойственность, закалиться в сомнении, чтобы стать свободным духом.

Но далеко не каждый человек может выполнить работу духа, которая требуется христианством. Нравственные требования, исходящие от Бога, своей высотой подавляют человека. В реальной жизни трудно достигнуть уровня Христа, который является эталоном любви и свободы.

Бердяев предлагает интересный выход из этого положения. В творчестве он видит акт свободы, приподнимающий человека над действительностью в мир, где живут иррациональные Свобода и Бог.

Проблемы, поставленные Достоевским, с новой силой зазвучали в XX в. и привлекли к себе внимание выдающихся мыслителей, в том числе и Бердяева. Особое внимание вызвал вопрос о свободе. Достоевский анализирует его, связывая понятие свободы с категорией ответственности, а Бердяев – с категорией творчества. Но в том и другом случае основанием свободы служил нравственный поиск, желание раздвинуть рамки человеческого бытия и приобщение к миру трансцендентальности.

Литература

1. Бердяев Н. А. Философия свободы. В кн.: Н. А. Бердяев. Жизнь и творчество. М., 1994.
2. Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994.
3. Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. В кн.: Н. А. Бердяев. Философия творчества, культуры и искусства. М.: Искусство, 1994.
4. Н. А. Бердяев. Pro et contra: сборник. СПб., Изд-во русского христианского гуманитарного Института, 1994.

ЗНАЧЕНИЕ ИНТУИЦИИ В ХУДОЖЕСТВЕННОМ И ФИЛОСОФСКОМ ТВОРЧЕСТВЕ

Проблема возникновения нового значения всегда волновала и художников и философов. Необходимым звеном в процессе творчества нового знания, нового видения мира является интуиция. Интуиция – такой момент в способе познания мира, который, опираясь на предшествующие логические построения, не сводится к ним, а предполагает непосредственно усмотрение соответствия нового знания о действительности и самой действительности. Но и само творчество в своих проявлениях неоднородно. Существует творчество, опирающееся преимущественно на чувственно-эмоциональное (но не исключающее и рациональное) отношение к действительности. Будем называть его здесь художественным. Есть творчество, основывающееся на рационально-логическом постижении мира (не исключающее и эмоционально-образный момент). Сюда отнесем и философское творчество. Если отношение к миру преимущественно-эмоциональное, формируется как результат ощущений и восприятий, то и образ мира как цель и результат художественного творчества так же по преимуществу чувственный и чувственно постигаемый. Но и отношение к этому образу подразумевается эмоциональное. В художественном творчестве отношение к образу мира принимается за аналогичные отношения к самому миру. Посредством этого происходит отождествление образа мира и самого мира. Так что в художественном творчестве принципиальная разобщенность этих факторов отсутствует. Следовательно, проблема истины как проблема соответствия познавательного образа мира и самого мира в художественном творчестве не стоит, а убеждение в их адекватности дается непосредственным

чувственно-интуитивным усмотрением соответствующего тождества. Поэтому субъективно целостность и единство объективного мира даны художнику как целостность образа мира чисто интуитивно. Но художник творит на основе уже известных вещей, о безусловности и закономерной связи которых он осведомлен, творит в соответствии со своими принципами, с осознаваемым мироощущением, так что чувственно интуитивное постижение мира не может не предваряться и дополняться рациональным, логическим мышлением. Философское же творчество подразумевает изначальную нетождественность образа мира и отношения к этому образу, а также отношения к миру и отношения к образу мира, отсюда и нетождественность мира и его гносеологического образа. В этом случае в философии ставится проблема истины. Философия обнаруживает настоятельную необходимость сопоставления гносеологического образа мира и самого мира, ищет пути и способы этого сопоставления; то есть вырабатывает логику и методологию познавательного, эвристического отношения к миру, построения адекватного ему гносеологического образа. А для этого надо понять, постичь разумом, почему происходит отождествление к образу мира и отношения к самому миру, почему отождествляются объективный мир и его субъективный образ, каковы бывают варианты этого отождествления и от чего они зависят. По сути говоря, осуществляя эти процедуры, философия сама создает новые способы отождествления мира и его образа, отождествления его бытия и мышления. Но творчество – в установлении закономерных связей между миром и его образом, в установлении необходимых переходов от одних логических построений к другим. Там, где подобные связи и переходы усматриваются философским мышлением непосредственно, без детально-логической проработки, имеет смысл говорить о философской интуиции. Последняя же не только опирается на предшествующие логические построения, но и требует последующего логического обоснования интуитивно полученных выводов. Так что и в этом случае интуиция не обходится без рационального, логического компонента познания. Какова же связь эмоционально-пси-

хологической и философской интуицией? Она не только в единстве их психологических оснований. Эта связь и в том, что чувственная интуиция является основанием и для философской, рациональной деятельности. Ибо стремление логически обосновать тождество мира и его гносеологического образа посредством разработки принципов и методов познания (где философская интуиция играет не последнюю роль), стремление дать философскую интерпретацию возможности отождествления мышления и бытия опирается на чувственно-интуитивную данность этого тождества. Так что в философском творчестве оба вида интуиции представляют собой не противоположные моменты, а взаимосвязанные, взаимодополняющие аспекты единого процесса познания, который включает неосознанное наряду с осознаваемым как необходимые свои этапы. Но есть в истории философии и противоположный взгляд на соотношение двух видов интуиции. Примером учения, где в основу процесса познания положена интуиция, является концепция Н. О. Лосского. Лосский был религиозным философом, поэтому, включив в свою теорию познания идею творчества, он приписывал сотворение мира Богу, который сотворил этот мир с любовью. Тогда каждый индивид, вносящий свой определенный вклад в общее творчество, черпает свои силы для этого творчества в божественной любви. Но творчество невозможно без познания и тогда любовь питает энергией весь познавательный процесс, а сутью этого процесса является интуитивное постижение своего творца. Интуицию Лосский понимает как такой метод познания, когда познанный объект непосредственно включается в личность и понимается как существующий независимо от процедуры логических умозаключений. Это возможно потому, что мир есть некое органическое целое, а субъект – некое сверхвременное и сверхпространственное бытие, тесно связанное с целым миром. Основа мира – Бог, понимается как принцип, который находится над миром, по ту сторону мира и возвышается над всеми системами мира. Это – не разум, но вне разума, это – не личное, но вне личности. Но между Богом и реальным миром

Лосский ставит еще и идеальное бытие. Идеальное бытие – это не то, что не имеет ни пространственного, ни временного характера. Идеальное бытие включает в себя содержание общих понятий (связь между качеством и его носителем, количественные формы и отношения). Все явления, то есть что дано в форме времени и пространства – реальное бытие. Но реальное бытие может возникнуть и получить систематический характер только на основе идеального бытия. Тогда бытие Бога как методологическое бытие – это бытие, выходящее за пределы законов тождества, противоречия исключенного третьего. Идеальное бытие – объект интеллектуальной интуиции (созерцается непосредственно, в самом себе, как оно есть). Металогическое бытие – объект мистической интуиции. Мистическая интуиция невозможна без интеллектуальной. Но интеллектуальная интуиция – только средство для перехода к мистической интуиции. А мистическая интуиция есть такое непосредственное отношение к Богу, которое обязательно включает любовь к нему. Тогда интеллектуальная интуиция является исходным пунктом для мистического, психологического интуитивного постижения Бога, как высшего принципа, творящего мир, а следовательно и познание мира, как творение этого Бога. Как мы видим, Лосский также придерживается мнения, что интеллектуальная и психологическая интуиция взаимосвязаны, но основополагающей для познания он все-таки считает психологическую интуицию. Рассмотрев две теории о значении интуиции в процессе творчества нового знания, мы лишь увеличили наш интерес к этой проблеме и в будущем намерены продолжить работу по этому вопросу.

КУЛЬТУРА И ФИЛОСОФИЯ О СМЕРТИ

Проблема смерти – одна из самых интересных, рассматриваемых в культуре и философии. Взгляды на нее в разных концепциях принципиально отличаются. Чтобы выявить эти различия и понять, какая концепция наиболее убедительна, я и взялась за эту работу. Мне хотелось при этом высказать и свое мнение в понимании смерти.

В работе я попыталась проанализировать концепции буддизма и христианства, а также использовала произведение С. Кьеркегора «Страх и трепет» и некоторые произведения Шопенгауэра.

Религиозная концепция буддизма признает в страданиях человека единственное проявление жизни. После индивидуальной смерти страдания продолжают, т. к. понятия смерти в буддизме, по сути, не существует: смерть – лишь трансформация, переход из одной жизни в другую, полную страданий. Основная цель буддиста – погрузиться в нирвану посредством сокращения перерождений, и поэтому человек должен так прожить жизнь, чтобы не удлинить свою карму.

В христианстве при всех его отличиях от буддизма можно увидеть подобную же картину: человек не умирает совсем, душа его жива и после смерти; определенный оптимизм здесь явен: человек вполне может попасть в Царство Божие, но для этого он должен достойно прожить свою жизнь. По сути, религия, рассматривая смерть, признает значимость жизни как таковой. Можно даже сказать, что христианство создает своеобразную культуру достойного или благодного умирания.

Несколько иная картина смерти предстает в философии 19-го века. Шопенгауэр полагал, что жизнь – роковая ошибка, что человек несчастен тем, что имеет разум, и поэтому осознает неизбежность исхода и страдает. Очевидно противоречие: раз жизнь – ошибка, значит смерть – явная возможность исправить её, зачем же эти страдания по поводу смерти? Шопенгауэр пред-

лагает видеть цель жизни в смерти, так как в этот момент все разрешается. Опять противоречие: если цель человека – смерть, так зачем же жить, не легче ли сразу умереть и не совершать «роковой ошибки»? В том то и дело, что жизнь дана человеку, пусть и ошибочно, но он должен прожить ее не страдая, а желая блага, так как это, в конце концов, самое естественное стремление для него. Пусть живет настоящим, не заглядывая в будущее. Но постоянное присутствие смерти, осознание ее неизбежности, приведет лишь к осознанию ее неизбежности, приведет лишь к осознанию значимости жизни, каждый день будет прожит, как последний. Смерть – естественный исход, когда уже нет сил, человек сделал все, что мог.

По-иному проблему жизни и смерти рассматривает Кьеркегор. Гораздо страшнее смерти невозможность умереть. Он полагал, что смертельной болезнью, от которой невозможно умереть, является отчаяние. Со смертью прекращаются все страдания и болезни, а от отчаяния не умирают, оно приносит мучительную духовную смерть. Он говорил, что состояние отчаяния мучительнее потому, что человек не теряет при этом своего «Я». Попробую возразить: отчаявшись в чем-то, человек без этого чего-то перестает быть собой, и ко всему прочему прибавляется еще и борьба между человеческим и животным началом.

Отличие религиозно-культурологической и философской концепций в том, что религия не допускает рационалистического осмысления смерти, рассматривая всегда смерть как таинство. Философия же стремится понять суть смерти в физическом и духовном плане, заставляя работать рефлексии человека при его жизни. Для религии важен загробный мир, а для философии – сам момент смерти и события, предшествующие этому. Религия не позволяет добровольного ухода из жизни, так как человек – не хозяин своей жизни, а лишь существо, исполняющее волю чего-то высшего. Философия может допустить право человека на смерть, хотя это чрезвычайно трудно. Также трудно определить право на чужую смерть. И то и другое определяется лишь ситуацией, а главное, совестью, тем самым важным и универсальным мерилем человеческих поступков, которое, кроме своей

главной функции, исполняет еще и роль своего рода палача, потому что совесть – уникальное явление, её нельзя заглушить с помощью разума.

Исследуя понятие смерти, человек пытается определить, как следует жить, избавиться от преследующего чувства страха смерти.

В ходе моего исследования я поняла, как тесно связаны понятия жизни и смерти, а также я перешла к новой ступени анализа – понятию совести.

Литература

1. Золотухина-Аболина Е. В. Страна философия. Ростов-на-Дону, 1995.
2. Кьеркегор С. Страх и трепет. М., Республика. 1993.
3. Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. В кн.: Избранные произведения. М., 1991.

Новгородова Светлана

II кл., ГПЛ № 14

Н. Ф. ФЕДОРОВ: ПРОЕКТ РАЗВИТИЯ ОБЩЕСТВА

Развитие современного общества как проблема интересует многих мыслителей, что иллюстрирует история и XX века. Конец предыдущего и начало нынешнего столетия – время оформления русского космизма как самостоятельного течения, т.е. того момента, когда материальное и духовное в культуре будут согласованы друг с другом.

По мнению Федорова, и духовное, и материальное состояние нашей цивилизации не удовлетворяет той норме, что имеет свои корни в нравственности и христианстве. Поэтому становится необходимым активное вмешательство в процесс становления современного общества.

Цель его совершенствования Федоров видит, прежде всего, в сплоченности внутри общества, основывающейся на культе предков, родственных связях с умершими и живыми. Разобщен-

ности нынешнего общества способно положить конец только «Общее Дело» воскрешения отцов. Последнее является долгом потомков, питающихся землей, прахом предков в акте земледелия, создания своих тел из земли. Человечество направляет свои усилия на познание наследственности. Для этого вновь-воплощения человечества необходимо использование космического материала и пространства. Таким образом, организуется одновременность существования всех поколений.

Воскрешение умерших имеет тот смысл, что биологическая обусловленность краткой человеческой жизни уходит на последний план: природное, материальное делается доступным в необходимых количествах при помощи науки. Идея бессмертия, присутствующая в русском космизме, центральная и для Федорова. Но другим пунктом его проекта становится обязательное прекращение деторождения, и тогда численность человеческого рода остается неизменной.

Что касается дальнейшего прогресса общества в сфере социального и политического устройства, то, согласно федоровскому проекту, необходимо осуществление братотворения и усыновления во всеобщих размерах. Такая всеобщность может возникнуть в том случае, если исчезнет «незнание» друг друга. Изменится и положение государства, светская власть превратится во власть духовную.

Федоров трактует воскрешение отцов в качестве акта христианской веры: необходимость его определяется тем, что такова воля бога. Реализованная в отношениях меж людьми идея родственности и взаимной духовной любви опирается на догмат о Троице. Нельзя не заметить в проекте и то, что прототипом идеального общества является церковная организация. Но на наш взгляд, полного совпадения концепции Фёдорова и христианского учения не может быть. Ведь идея нового мира в Апокалипсисе связана с катастрофическим концом этого и вмешательством Бога. И здесь Федоров скорее этик и практик, нежели ортодоксальный христианин или мистик.

Специфичность его проекта и привлекает своей неординарностью, но и кое-что вызывает сомнение.

Единство духовного и телесного прослеживается, но непоследовательно, нестрого. Если оно является причиной воскрешения предков и сплочения внутри общества, то оно не может побудить автора к отрицанию плотских, например, родительских чувств.

Чем обосновывается необходимость телесного возвращения предков? Непосредственное единство с ними уже дано как факт, но оно же становится у Федорова целью. В целом, его желание сделать существование всех до этого момента живших и живущих поколений их со-существованием ведет к «остановившейся истории», т.е. ее прекращению.

Литература

1. Федоров Н. Ф. Сочинения. М., 1982.
2. Русский космизм. М., 1993.

*Рогожин Денис
11 кл., ГПЛ № 14*

ЧЕРЕЗ «ПЛАХУ» К ФИЛОСОФИИ «ТРЕТЬЕГО ПУТИ»

В романе «Плаха» Чингиза Айтматова звучит призыв ко всем современникам. Автор говорит и о жизни по закону природы, и о ныне возможном конце света: люди, не умея вести диалог, в вооруженной вражде уничтожат сами себя, если не одумаются. Роман заставляет размышлять и искать отклика на услышанный призыв. В самом романе нет ответа на него. Я заинтересовался тем, как можно развить этот призыв Айтматова, как можно раскрыть идею Авдия Каллистратова о «третьем пути».

Научный, объективистский подход к окружающему миру уже не вдохновляет человека. Сам человек представлен как весьма периферийная частица этого мира. Такое мировоззрение не утверждает высшей сути бытия человека. В результате происходит утрата смыслов и ориентиров в жизни. Наука убеждает, что надо только идти путем технического усовершенствования, и тогда все будет прекрасно функционировать. Это освобождает

человека от ответственности за свои поступки. Бездумно грабят природные богатства. Самым веским доводом в разрешении непрекращающихся конфликтов остается оружие. Таким образом, так называемый «первый путь» пришел в тупик. Естествознание должно уступить свое место новой дисциплине, которая сосредоточится на человеке в обществе и истории.

Равно как и естествознание, условно называемый «второй путь» – религия – не может стать центром духовного тяготения и единения общества. Мифы, созданные ею, давно рухнули. Осталась только «религиозность как личный вкус». Религия и церковь не допускают свободомыслия, ограничивают свободу человека. Все находится во власти всемогущего Бога, поэтому человек не несет ответственности за то, что с ним происходит. Сейчас религиозная вера во многом уже не определяет поступков людей.

Авдий Каллистратов намечает «третий путь», который «предоставит человеческому духу свободу в познании Бога как высшей сути собственного бытия». Освобождение придет через понимание того, что «Вначале было Слово». Чтобы воистину жить этим Словом, надо сохранить в нем его первоизданную мощь. Слово, которое было в начале, – это то же слово, с которого начинается каждый наш день.

Слово, речь – это не только высокие и низкие формы речи, но также любая серьезная форма самовыражения человека. Речью оформляется каждый совершаемый поступок. Прогресс человечества – это нужные слова, сказанные в нужный момент.

Всякая речь укладывается в одну из четырех форм. Этим формам соответствуют местоимения: ты, я, мы, они. Первая форма – это побудительная речь, ориентирующая на будущее. Она призывает и побуждает человека к чему-либо. Вторая форма – это субъективная речь, ориентирующая на «внутреннее пространство». Это момент выбора отклика на императивную речь. Совершая тот или иной выбор, возникает чувство личной ответственности за него, развивается личность. Третья форма – это повествовательная речь. Она выражает наш ответ на призыв. Человек входит в незавершенное прошлое и во взаимосвязи с другими людьми начинает создавать историю. Четвертая форма –

объективная речь, ориентирующая на внешний мир. Она устанавливает в качестве объективного факта то, что уже произошло на первых трех речевых стадиях.

«Третий путь» Авдия подсказывает, что мир – это не просто отсутствие войны. Это построение общности народов, которые создают своеобразные варианты будущего, имея за плечами разные традиции прошлого. Вовлеченные в диалог, народы и люди смогут достигнуть мира в обществе. Это послужит условием восстановления осмысленности и целесообразности человеческой жизни.

Цена «третьего пути» очень велика. Еретика Авдия Каллистратова не принимает церковь. В мирском обществе он тоже не может прижиться. Авдий – не очередной реставратор христианства. Он исповедует новые, и поэтому не принимаемые людьми идеи. За них он готов принять свою плаху, как в большей степени Иисус Христос.

Авдий проповедью призывает людей построить свою хорошую жизнь. Чабан Бостон сам живет праведно. Но люди вовсе не собираются следовать его примеру. Бостон оказывается в плененным в роковое стечение обстоятельств. В результате наступает его конец света: его неповторимый мир безвозвратно утрачен.

Трагичность судеб Авдия и Бостона показывает, в каком тупике находится общество. Каждый должен выбрать, получать ли и ему тоже свою плаху, или идти по «третьему пути», то есть осознать причастность ко всему происходящему и самому творить реальность, наполнять ее осмысленным и благим существованием, а не оставаться безучастным наблюдателем. Осуществить «третий путь» трудно. Он требует перемены отношений и к человеку, и к окружающему миру.

Авдий чувствует, что необходимо новое понятие божественного. Иначе многим людям веру могут заменить и наркотики. Раз все плохо – утешься в них. Расплата за самообман наступит быстро и неминуемо.

Бога как высшего существа не существует. Человечество, его история и окружающий мир – это некое дело. Бог – это сила, оживляющая и одушевляющая все наше «делание». Бог проявля-

ется как отношение, в которое человек может вступить или не вступить. Всякая реальная связь должна непрерывно возобновляться, поэтому нельзя сказать, что Бог «есть». Бог реален потому, что человек способен соучаствовать своей жизнью с творением единой истории человеческого рода.

«Третий путь» будет учить новому понятию о божественном. Люди возносятся до уровня бога, когда отвечают на его зов полнотой ответственного поступка. Вопрос в том, когда Бог в нами. Все люди исполняют свое предназначение на земле. Быть вполне человеком – значит быть ответственным, осознавать свои деяния как непосредственно творящие историю.

Литература

1. Айтматов Ч. Т. Буранный полустанок. Плаха. Романы. М., 1989.
2. Гарднер К. Между Востоком и Западом. М., Наука, 1993.
3. Красновас А. Призыв и предупреждение // Дружба народов 1986. №12.
4. Аннинский Л. Скачки кентавра // Дружба народов. 1986. № 12.

*Храмова Людмила
II кл., ГПЛ № 14*

ПОНЯТИЕ ЛИДЕРСТВА И ЕГО ТИПОЛОГИЯ

Рассматривая природу человеческого общения, можно сказать, что его составными моментами являются формальные и неформальные группы. Американский социолог Д. Морено утверждает, что общество имеет атомистическую структуру, подобную атомистической структуре вещества, материи. Соглашаясь с ним, я столкнулась с проблемой в понимании сущности лидерства. Это понятие мне показалось очень неоднозначным.

Целью своего небольшого исследования я поставила рассмотрение различных точек зрения на природу лидерства, обратив особое внимание на его классификацию.

Западные ученые изображают группу в виде пирамиды. На ее вершине – лидер. Рядом с ним предпочитаемые, за ним следует группа с двумя-тремя выборами, далее располагаются отвергаемые, и у подножия пирамиды – изгои.

Очень часто понятие лидерства ассоциируется с понятием «звезда». Это очень интересная ситуация и ее необходимо прояснить, так как есть основания полагать, что лидер и «звезда» – это разные лица. Как известно, у группы может быть официальный руководитель, лидер и «звезда» – член группы, пользующийся наибольшими симпатиями остальных. Но далеко не всякая «звезда» может быть лидером в силу личностных качеств. А вот каждому лидеру хорошо бы занимать звездное положение, пользоваться не только авторитетом и уважением, но и любовью тех, кого он ведет. Только, как показывает опыт, такое случается далеко не всегда.

Итак, лидер у группы есть. Появляется новый вопрос: какой? Лично меня заинтересовала точка зрения Б. Д. Парыгина. Он предполагает классифицировать лидерство по трем признакам: содержание, стиль и характер деятельности. По содержанию можно говорить о лидерах-вдохновителях, – исполнителях и лидерах, которые и вдохновляют, и программируют, и организуют воплощение своих идей в жизнь. По стилю руководства это могут быть демократы, автократ-диктаторы и те, кто совмещают в себе оба стиля. На этом делении я хотела бы остановиться конкретнее. В данном случае немаловажную роль играет время. Вообще, в идеале, лидер должен уметь совмещать оба стиля руководства. А в ситуации, когда коллектив только что сформирован, он нуждается в лидере-автократе, который смог бы установить дисциплину. Но в дальнейшем ему лучше перейти к демократическим принципам во взаимодействии с группой...

Известно, что особенности группы, особенности отношений в ней во многом обуславливают действия лидера. И воздействие его может быть самым различным: от совета и просьбы

до безоговорочного приказа. Обращаясь к третьему признаку классификации лидерства, характеру деятельности, можно говорить о лидерах универсальных и ситуативных. Критерием является отсутствие конкретной ситуации. Лидер универсальный не испытывает потребности в ней, а лидеру ситуативному она дает возможность заявить о себе.

Весьма интересным мне показалось следующее утверждение: группа – это своеобразный организм. И как любой организм, она должна иметь мозг и сердце, то есть лидера. Хотя это могут быть и разные люди. «Мозг», лидер инструментальный, отвечает за успех деятельности. Лидер эмоциональный воплощает в себе функции эмоциональности, сердечности. Для благополучной обстановки необходимо, чтобы они находились в гармонии друг с другом, взаимодополняли друг друга. В такой ситуации успех группе гарантирован.

Также в группе могут выделиться два лидера: официальный и неофициальный, явный и теневого. Эта ситуация весьма проблематична, так как высок уровень возможного возникновения конфликта. Очень часто лидер неформальный стремится занять положение формального. Человек, умеющий ждать, способен этого добиться, прокладывая дорогу себе медленно, но верно. Лучшее, что может быть в данной ситуации, это умение идти на компромисс, научиться создавать гармоничные отношения, добиваясь лучшего результата. Истинный лидер думает об успехе всей группы, так как это его группа, которую он ведет. Он должен понимать, что обязан избегать крайностей. Лидер, который лишней раз демонстрирует свое я, не любим своей группой, а его шансы занять позицию единственного лидера будут меньше, чем шансы его оппонента.

Какими же причинами можно объяснить наличие разных типов лидерства? Белорусский ученый Коломинский А. Я. выделяет три подхода: 1) истинным лидером может быть только ситуативный лидер; 2) качества лидера определяются самой группой, и тогда она имеет такого лидера, какого заслуживает; 3) лидером надо родиться.

Лидер, в моем понимании, это человек, обладающий способностью рационально осмыслить ситуацию, создать нужный морально-социологический климат и реализовать при этом свои организаторские способности. В процессе изучения проблемы я пришла к выводу, что лидер в чистом варианте, абсолютно соответствующий какому-либо типу, встречается крайне редко. Он всегда сочетает в себе признаки нескольких типов, но какой-то из них становится преобладающим. Лидер отличается гибкостью в тактике поведения, хорошо чувствует ситуацию, допускает минимум ошибок, если не хочет, чтобы группа низвергла его с пьедестала и заменила другой кандидатурой.

Литература

1. Коломинский А. Я. Человек среди людей. Минск: Народная асвета, 1987.
2. Морено Д. Социометрия. М., 1958.
3. Парыгин Б. Д. Основы социально-психологической теории. М.: Мысль, 1971.

Дьячкова Татьяна
II кл., ГПЛ № 14

МАГИЯ КАК ФЕНОМЕН ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Предметом данного реферата является исследование природы магии (ее зарождение, развитие, видоизменение). В работе анализируется ее влияние на культуру и цивилизацию людей. В основе лежит осмысление теоретического материала, содержащегося в трудах специалистов по этому вопросу.

По представлению Э. Леви, магия – точная и абсолютная наука древних магов о Природе и ее законах. Она сочетает в себе то, что наиболее существенно в философии и неизменно в религии: разум и веру, науку и верования, свободу и власть.

Для Менли П. Холла более существенной выступает церемониальная магия (древнее искусство вызывания и контролирования духов путем научного применения определенных формул) и волшебство, т.е. практическая сторона магии.

Р. Х. Роббинс считает, что магию (или чародейство) – акт *maleficia* – следует рассматривать как попытку контролировать природу, вызывать положительный или отрицательный результат, в основном, с помощью злых духов.

В марксистском понимании магия (от гр. *Magēia* – волшебство) – это одна из форм первобытной религии, основанная на том, что многие непонятные явления приписывали действию таинственных сил. Она выражается в совокупности обрядов, имеющих цель воздействовать на людей, животных, воображаемых духов и т. д.

Первоисточником магии Э. Леви считал мифы, содержащиеся в Канонической Книге Еноха, «Книге покаяния Адама», «Сефер Ецира», «Зогаре» и «Талмуде», в которых были скрыты тайные догмы.

По утверждению Менли П. Холла, из магии античности путем деформации и извращений возникла черная магия.

Э. Леви писал, что магия Египта достигла полноты как универсальная наука и была сформулирована как совершенное учение (Изумрудная Скрижаль Гермеса – это итог всех догм древнего мира). Но черные маги Атлантиды, продолжает М. П. Холл, совершенствовали свои способности и в дальнейшем смогли подчинить, разложить мораль египетских Мистерий. Черная магия стала диктовать государственную религию, устанавливая тоталитаризм, фараон стал марионеткой в руках Алого Совета (комитета верховных волшебников, приведенных к власти жреческой кастой). Эти волшебники уничтожили ключи к древней мудрости, изуродовали ритуалы Мистерий, ввели идолопоклонство, дали ложную интерпретацию эмблемам и фигурам Мистерий. В результате этого человечество до сих пор страдает от софистики жречества Египта и Атлантиды, считает автор. Хотя существование острова Платона до сих пор еще требует доказательств.

Греческую магию Э. Леви рассмотрел по мифам «Золотое Руно», «Фивийцы», а также по гомеровским произведениям «Одиссея» и «Илиада».

Автор считал, что в Древней Индии процветала черная магия, даже собственные традиции братоубийства поддерживались господствующими кастами и искупались париями. Эта магия создавалась из ложной Каббалы. Святая Каббала – магические ритуалы древних иудеев, направленные на взаимодействие со сверхъестественной силой без участия священников, с использованием магических слов и предметов. Но эти ритуалы претерпели множество изменений, в результате на пороге оккультных наук выросла деформированная магическая культура.

Большинство средневековых каббалистов посвятили себя практике церемониальной магии, чаще всего колдовству – использованию магии с целью отрицания, отречения и поношения христианского Бога. Колдовство просуществовало с 1450 до 1750-х годов на территории восточной Европы. Э. Леви колдовство назвал Магией тьмы, т. к., по его мнению, оно было не

наукой, а эмпиризмом фатальности. Инквизиторы объявили колдовство ересью; в результате были казнены тысячи людей, главным образом, за клевету на них. Нельзя забывать и о том, что признания из обвиняемых вырывали ужасными пытками.

Главное в магии – вера человека в свои способности подействовать на сверхъестественную силу и подчинить ее своей воле. В основном магия делится на вербальную (где используются заклинания, т. е. магические слова), нумерологическую (магию чисел) и астрологическую, которой в последние годы уделяется немалое внимание. Почти каждый автор имеет свою классификацию магии, наиболее полная создается из нескольких. Итак, она различается: во-первых, по намерению - белая (приношение кому-либо добра) и черная (нанесение вреда); некоторые отличают еще и серую – смешанную. Во-вторых, по способам – имитативная (сымитирование образа врага и нанесение ему вреда); контакционная (когда наносится вред предмету врага); произведение реального действия (метание копья в рисунок). Выделяют также магию приворотную; примитивную; предупреждающую и магию, связанную с родом деятельности.

Магия была составной частью фольклора (тогда как колдовство выступало орудием религии и политики). Она перекочевала в Африку и далее через Восточную Индию в Китай. Там она видоизменилась под влиянием местной доминирующей культуры.

Вопрос о природе магии является до сих пор во многом спорным и многогранным.

Итак, магия действительно явилась феноменом истории и духовной жизни общества. Она прошла путь от эзотерических древних Мистерий до ее использования фанатиками и профанами в наши дни.

Многие авторы считают, что магия имеет и свою белую сказочную (как в Ветхом Завете), и свою черную сторону (колдовство), как впрочем, и многие явления культуры.

Возможно, попытка проникнуть в природу и суть магических явлений приведет человека к открытию в нем каких-то новых, непонятных доньше черт.

Литература

1. Леви Э. История магии / перевод Е. А. Самохвалова. Киев, 1995.
2. Роббинс Р. Х. «Энциклопедия кодовства и демонологии», «Локид», «Миф», 1995 (пер. с англ. Т. М. Колядич, Ф. С. Капица). С. 5□22, 486–489.
3. Холл Менли П. Энциклопедическое изложение герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии (пер. с англ. В. В. Целищева). СПб.: Спикс, 1994, (глава «Церемониальная магия и волшебство») С. 364–380.
4. Философский словарь / под ред. И. Т. Фролова; 5 изд. М.: Изд-во политической литературы, 1986. С. 22.

*Колбин Денис
II кл., ГПЛ № 14*

ПРИРОДА ТВОРЧЕСТВА: НЕКОТОРЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ

В этой Вселенной единственным шансом укрепиться в сознании, зафиксировать в нем свои дерзания, является творчество. «Творить – значит жить вдвойне». Слова Альберта Камю приоткрывают дверь для изучения непостижимого и таинственного процесса в человеческой жизни – творчества. Охватить его человеческим разумом невысказанно. Не смогли осуществить это в полной мере и жившие до настоящего времени мыслители. Творчество – есть грань, отделяющая животное существование от полноценной, высокодуховной жизни человека; это основное звено в духовной организации человеческой природы. Цель моей работы – попытаться понять характер творческой основы человека.

Творчество окружает нас повсюду, проявляется практически во всех видах деятельности, на которые только способен человеческий разум. В построении своей концепции я опирался на учения Н. Бердяева о творчестве, З. Фрейда о бессознательном, на работы В. П. Эфроимсона, Е. С. Громова и П. С. Гуревича.

Творчество есть всегда рождение, становление, стремление к совершенству. Специфика творческого процесса определяется особыми условиями его возникновения. Следовательно, творчество есть процесс; оно предполагает постоянное действие, вне которого его нет.

Порожденное ущербностью и неудовлетворенностью жизни, творчество всегда есть дерзновение, прорыв в «мир иной», поиск другой жизни. Творческий акт – это механизм преодоления, разрыв связи с миром суетным, но и познавательная реакция на него. Как говорил Н. Бердяев, творчество всегда претендует на «запредельную тайну», оно трансцендентно. Огромную роль в специфике творчества играет дух свободы; человек, проникнутый этим духом, способен на создание ценного, а, подчас и вечного. Лишь свободный взлет мысли способен называться творческим актом. Важно, чтобы всякая творческая деятельность обладала новизной. Но я не могу согласиться, что творческий акт, по выражению Н. Бердяева, есть «творчество из ничего». Творчество не есть обязательно создание новой силы, оно может выступать «как перераспределение и переосмысливание накопленных обществом ценностей». Всякое творчество опирается на культуру, на предшествующие ему знания – оно не возникает на пустом месте. Культура есть своеобразная творческая основа, а также целая атмосфера, проникнутая творческим духом предшествующих поколений. В культуре действуют два начала: консервативное, обращенное к прошлому и новаторское, обращенное к будущему и направленное на создание иных ценностей. Творческое начало должно преобладать в культуре, а творческий дух – в художнике.

Наряду с сознательными процессами творчество включает в себя большую долю бессознательного; это большой энергетический заряд, обладающий огромной продуктивностью. Границы бессознательного в творческом процессе довольно сложно выявить, хотя в наличии его вряд ли кто станет сомневаться после философских работ З. Фрейда и его школы.

Художник (в самом широком смысле этого слова) – всегда творец. Понятия творчество и художник нельзя разделить, они

едины в самом понимании творческого процесса. Творческий акт – это суть деятельности художника, это его явное и скрытое отношение к миру.

Таким образом, художник выступает как субъект творчества. При этом выстраивается парадокс: культура может одновременно нести в себе и субъективный момент (где его носителем выступают личности, отдельные народы и национальности) и объективную сторону (где результат творческого труда становится независимым от художника). Творчество есть углубление в собственное «я» художника, в его внутренний мир.

Творчество подразумевает собой раскрытие всей сущности человеческой природы, и, как считает Н. Бердяев, «осуществляет его высшее назначение». Творить – значит жить полноценной жизнью. Творческая потенция заложена едва ли не в каждом человеке. В связи с этим различают две разновидности творческого начала – гениальность и талант. Качественная разница – это степень их проявления в творческом акте. Гениальность есть более универсальный взгляд на мир, универсальный прорыв к иному бытию, это обостренное чувство мировосприятия и мироощущения. Гениальность проявляется в гораздо большей разносторонности творческой деятельности человека. Гений решает те задачи, которые назрели в обществе, помогает найти выход из сложнейших коллизий жизни и способен заглянуть далеко вперед, обозначить будущие перспективы. Талантливая натура более «гибка» и «приспосабливаема», нежели гениальная. Гением недостаточно родиться, как считает В. П. Эфроимсон; ему нужно еще и реализоваться, реализовать свою особую природу. Поэтому гении куда более редки, нежели таланты. Но оба начала есть суть творческой природы человека: они изначально заложены в нем. И лишь благоприятные условия способны сформировать гения, развить его универсальные качества, и только тогда он может сыграть огромную роль в духовном развитии всего общества.

И в заключении я попытаюсь определить понятие творчества, исходя из того, что человеческая сущность представляет собой пластичную, открытую для связи с окружающим бытием

структуру. Именно эта открытость обуславливает большую или меньшую способность к творческому акту. Человеческая личность всегда обладает автономностью по отношению к окружающим условиям, и творческий акт дает художнику чувство внутренней свободы и независимости. Сам процесс творчества является обновляющей струей в культуре, разбивающий консерватизм действительности. Творческая жизнь есть всегда жизнь вечная, а не тленная. Ее цель – преображение мира, формирование личности, а, главное, - творца. Можно сказать, что каждый человек – творец самого себя, а, следовательно, и своей жизни.

Литература

1. Бердяев Н. А. Смысл творчества. // Н. А. Бердяев. Соч. в 2-х т.т. Т. 1., М., 1994.
2. Громов Е.С. Художественное творчество. М., 1970.
3. Гуревич П.С. Куда идешь, человек? // Культура и религия М., 1991, № 7.
4. Фрейд З. Я и Оно // Психология бессознательного. М., 1989.
5. Эфроимсон В. П. Загадка гениальности // Культура и религия. 1991, № 1.

*Лузянин Алексей
10 кл., ГПЛ № 14*

ПРОБЛЕМА ДИАЛОГА В ФИЛОСОФСКОМ НАСЛЕДИИ М. БАХТИНА

В современную эпоху проблемы, поставленные выдающимся культурологом и философом XX века Михаилом Бахтиным, становятся все более и более актуальными. Анализу некоторых из поднятых им проблем и памяти самого мыслителя посвящена данная работа.

Бахтин интересуется нас не только как автор, творящий на грани философии и филологии, но и как человек, не нашедший отклик в современной ему действительности. Наиболее интерес-

ным вопросом его эстетической и философской концепции, на наш взгляд, является идея диалога, который он интерпретировал и как форму общения отдельных индивидуумов, и как способ взаимодействия личности с объектами культуры и искусства, а также различных культур друг с другом. Отсюда следуют две цели предлагаемой нами работы: во-первых, познакомиться с биографией Бахтина, во-вторых, понять проблему диалога, которую он поставил.

В нашем анализе были использованы работы самого М. М. Бахтина, а также статьи Н. К. Бонещкой, О. Лебедушкиной, работы В. С. Библера, Е. С. Петровой и некоторые другие материалы.

Биография Бахтина типична для времени, в котором он жил, и для советского режима, в условиях которого он творил (1). Родился Михаил Михайлович в Орле 5(17) ноября 1895 года. Уже в раннем детстве он познакомился с серьезными философскими проблемами через работы Канта, Кьеркегора и Достоевского. Умственный потенциал, полученный Бахтиным в ранние годы, был дополнен еще одним, более сильным толчком, который выпал на годы его пребывания в Петербурге (с 1914 по 1918 гг. он учился в Санкт-Петербургском университете) и окончательно определил его умственную ориентацию. А 20-е годы, по нашему мнению, для Бахтина были не только наиболее плодотворными, но и более важными, так как в этот период мыслителем была заложена основа его эстетско-философской концепции, а чем лучше фундамент, тем крепче дом. Фундамент же получился отличным: в Невеле и Витебске создается бахтинский кружок – знаменитый творческий союз, который вновь благотворно отражается на развитии мысли Бахтина, к тому же по возвращению в Ленинград он ведет бурную научную работу. В 1929 г. Бахтин был арестован по делу религиозного кружка «Воскресенье» и сослан в Кустанай. В последующем жизнь проходит в скитаниях по стране. Постепенно имя Бахтина приобретает известность, а идеи – популярность, но он как жил с ощущением собственной неудачи, так и умер с ним. Скончался Бахтин 7 марта 1975 г. по причине эмфиземы легких.

В основе эстетско-философской концепции М. М. Бахтина лежит идея диалога. По его мнению, слово в диалоге имеет не одно значение, а обретает бесконечное множество смыслов, поэтому текст предстает не как простой набор символов, а как многоплановый, многосмысловый срез культуры. Диалог – классическая форма общения. Каждая из реплик коротка, обладает завершенностью и, следовательно, может существовать в отдельности; но в то же время «все реплики диалога связаны друг с другом» (2). Общаясь с другими диалогически, в большей мере узнаешь не своего собеседника, а, в первую очередь, собственное «я». Диалог, по Бахтину, длится бесконечно и ни к чему не приводит; диалог есть противостояние «Я» и «ДРУГОГО», другими словами, диалог – это жизнь, а жизнь – диалог.

Бахтин испытывал пристрастие к такому образу диалога (3), поэтому, мы считаем, что он был пристрастен к бытию в России (которое всегда состояло из разговоров и общения).

Позже диалог (4) у Бахтина как форма бытия трансформируется в «карнавал», где размыты жесткие грани человеческого мира, то есть быт представляет из себя постоянное демократическое дополнение к господствующей культуре, которое совершает релятивизацию официальных ценностей. И уже отсюда следует, что «карнавальность» - это поведение не по нормам, пребывание выше каких-либо условностей. Карнавальная культура, ломающая устойчивые стереотипы отношений между личностью и миром, по Бахтину, является формой познания жизни в единстве ее материальной и духовной сторон.

Важными категориями концепции Бахтина выступает «полифония» и «ответственность» (5), то есть многоголосие и равноправие сознаний, существующих в реальном мире и в мире художественных произведений не только по отношению друг к другу, но и к культуре в целом. На сегодняшний день все больше и больше людей обращается к Бахтину, за последнюю четверть века бахтиноведение превратилось в самостоятельную отрасль западного гуманитарного знания (6). На наш взгляд, идея диалога у Бахтина, на котором построена вся его концепция, не только организует взаимодействие культур России

и Запада, но открывает человеку новые перспективы в познании и воспитании «я» и «другого» как самостоятельных личностей, способствует духовному возрождению России и развитию сегодняшнего научного диалога.

Примечания

1. Бонецкая Н. К. Жизнь и философская идея Михаила Бахтина // Вопросы философии. 1996. № 10. С. 94.
2. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 109.
3. Бонецкая Н. К. Жизнь и философская идея Михаила Бахтина. // Вопросы философии. 1996. № 10. С. 101.
4. Там же, с. 109.
5. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 185.
6. Оссовский О. Е. Научное наследие М. М. Бахтина и гуманитарная мысль Запада сегодня. М., 1991. С. 3.

Литература

1. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.
2. Библер Б. С. Михаил Михайлович Бахтин, или поэтика культуры. М., 1991.
3. Бонецкая Н. К. Жизнь и философская идея Михаила Бахтина // Вопросы философии. 1996. № 10.
4. Лебедушкина О. Искупление одиночества // Первое сентября. 1995, от 5 декабря.
5. М. М. Бахтин: проблемы научного наследия: межвуз. сб. науч. тр. / под ред. Е. С. Руськиной. Саранск, 1992.
6. Оссовский О. Е. Научное наследие М. М. Бахтина и гуманитарная мысль Запада сегодня. М., 1991.
7. Философия М. М. Бахтина и этика современного мира: сб. науч. ст. / под ред. Е. С. Руськиной. Саранск, 1992.

ПРОБЛЕМА САМООПРЕДЕЛЕНИЯ ЛИЧНОСТИ

В связи с переменами в нашем обществе особенно актуальным становится вопрос самоопределения индивида, осознания пределов личного его бытия. Современная философия, особенно на Западе, глубоко отразилась на эту проблему в многообразных вариантах, ибо западная цивилизация столкнулась с необходимостью личностного самоопределения во всех аспектах социальной деятельности индивида достаточно давно. Возможно, и нашей стране придется пройти этим же путем, как всегда со своими вариантами, поэтому опыт западной философии может быть весьма интересен.

Самоопределение личности, «Я», отдающего себе отчет в единственности и уникальности своего существования, возможно только через сопоставление с не-«Я». Следовательно, в характере определения не-Я скрыт механизм определения и Я. Традиционная марксистская позиция, возникшая тоже на Западе, в интерпретации известного философа Э. В. Ильенкова, так решает дилемму Я – не-Я. Не-Я – внешние по отношению к каждому индивиду общественные отношения, продуктом и совокупностью которых является сущность человека. Эти отношения существуют прежде всякого индивида (сущность предшествует существованию). Личность, Я, возникает только тогда, когда индивид начинает соотносить свою деятельность с ее нормами, эталонами, заданными ему извне, системой социальных отношений. Я, можно сказать, реализует своим существованием свою сущность, а следовательно и существование не-Я. Поэтому личность определена настолько, насколько в своей деятельности соотносится с закономерностями существования общественных отношений, составляющих для нее внешнее объективное не-Я. Поскольку индивид не может не вступать и постоянно вступает в многообразные социальные отношения, определенность личности Я устанавливается снова и снова и никогда не может устано-

виться до конца, ибо социальная природа индивида вынуждает его вступать в общественные отношения снова и снова.

Известный представитель экзистенциализма Ж.-П. Сартр занимал, казалось бы, противоположную позицию. Считая, что сущность человеческого бытия, основополагание Я состоит в свободе как возможности и необходимости определяться в своих поступках собственной волей, Сартр пришел к выводу, что человек реализует свою свободу только в процессе социального действия, через выбор направления этого действия. Человек не может не действовать, этим определяется его существование, которое и предшествует сущности.

Поэтому сущность человека, его подлинное Я всегда за рамками его сиюминутного существования, в сфере его не-Я. Поэтому, приобретая свою сущность, освобождаясь, Я, личность тем самым реализует и существование не-Я. Поэтому Я определяется настолько, насколько делается не-Я. Но процесс обретения сущности не может завершиться даже с прекращением существования отдельного индивида, ибо сущность, лежащая в сфере не-Я, приобрела объективно-всеобщий характер.

М. Бубер считал, что не-Я, чтобы быть определяющим по отношению к Я, должно быть другим Я, то есть Ты в отношении Я. Это Ты так же стремится к самоопределению, так что самоопределяющееся как ценность Я способно на это только в единстве с Ты. Поэтому при каждой встрече с Ты Я определяет свои пределы вновь и вновь. Возможно ли такое Ты, определенность Я по отношению к которому была бы абсолютной в плане актуализированной ценности Я? М. Бубер склоняется к трансцендентной природе такого Ты, так что целостность Я постоянно остается становящейся, но не ставшей.

В избранных нами для исследования философских позициях прослеживается единство в понимании способа определения личности Я, в котором ведущую роль играют некие совокупные факторы, не-Я. Несмотря на различие в определении сущности этого не-Я, а значит и в определении Я, характер этого определения как перманентного становления Я во взаимодействии с не-Я прослеживается отчетливо.

Этот подход представляется настолько плодотворным, давшим уже не один оригинальный вариант решения проблемы самоопределения личности, что не скоро исчерпает свои возможности, и дальнейшая работа в этом направлении может оказаться еще более интересной.

*Чупрына Роман
11 кл., ГПЛ № 14*

К ВОПРОСУ О НЕКОТОРЫХ КОНЦЕПЦИЯХ СМЫСЛА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

Смысл жизни... Вот уже в течение многих веков вопрос этот оказывается в центре внимания не только ученых и философов, но и людей, никоим образом не относящихся к науке. Вопрос этот был и остается, пожалуй, самым злободневным из всей когда-либо поднимавшихся... Но все это далеко не значит, что Сократ, Платон, Аристотель и их последователи своими работами сказали уже все, и путь для исследования закрыт. Нет, каждый человек неповторим и именно в силу своей неповторимости способен привнести что-то свое, новое. Это попытались сделать и мы. Другой целью нашей работы является ознакомление с учениями некоторых философов, занимавшихся проблемой смысла (жизни) человеческого бытия. Помимо этого, мы попытались осмыслить и те ситуации, когда жизнь человека демонстрирует свою абсурдность и, казалось бы, утрачивает смысл. В работе были подняты такие вопросы, как «смысл жизни в понимании экзистенциалистов» (определение понятия «смысл», истинность смысла, Вселенский смысл, абсурдность и экзистенциальный вакуум); смысл жизни в обыденных представлениях (куда были включены данные социологических исследований, различие категорий «цель» и «смысл жизни»). В процессе изучения этого круга вопросов мы ознакомились с работами А. Лосева «Жизнь», Е. Трубецкого «Смысл жизни», А. Камю «Бунтующий человек», В. Франкла «Человек в поисках смысла», П. С. Гуревича «Человек», Н. Трубникова «О смысле и сущности человеческой жизни», С. Аверинцева «Моя ностальгия»... В своем докладе нам хотелось

бы остановиться на аспекте, касающемся непосредственно смысла человеческого бытия. В ходе работы была сделана попытка определить свое собственное понимание категории «смысл жизни».

Представления о смысле жизни на обыденном уровне отличаются своей спецификой. Из статистики (приводимой австрийским и американским ученым Франклом) известно, что «среди причин смертности у американских студентов второе место по частоте после дорожно-транспортных происшествий занимают самоубийства. При этом число попыток самоубийства (не закончившихся смертельным исходом) в 15 раз больше. У них (у студентов) подробнейшим образом выяснялось, что связано с мотивом этого поступка, и вот что было обнаружено: 85 % из них не видели больше в своей жизни никакого смысла; при этом 93 % из них были физически и психически здоровы...». «Из 7948 студентов в 48 вузах наибольшее число (78 %) выразили желание найти в своей жизни смысл». Как говорится, комментарии излишни.

Иногда говорят о том, что конечность нашего существования якобы лишает его смысла. Но это очень опасное заблуждение, так как что представляла бы наша жизнь, не будь она конечна? Если бы не возникло государство (как ограничивающий фактор), люди, не знающие запретов, скорее всего, уничтожили бы друг друга. Так и с жизнью.

Бесконечность ее, в конце концов, как можно догадаться, приведет к стагнации (застою), так как появится возможность откладывать дела на неопределенный срок, то есть на десятилетия или даже столетия. Именно ограниченность во времени заставляет нас двигаться, меняться. Смерть скорее неотъемлемая часть бытия человека, а не его противопоставление, так как нельзя противопоставлять действие, длящееся 60 лет и действие, длящееся миг. Рождение и смерть – вот противоположности, а жизни противопоставит безжизненность... Иногда человек утверждает, что смыслом его жизни являются труд, воспитание детей, но в этих процессах указаны скорее цели жизни, но никак не смысл (понятия, конечно, схожие, но не идентичные). Достижение цели в жизни индивида вполне возможно.

Однако, наряду с частичным высвечиванием смысла, обнаруживаются и элементы бессмысленности и абсурдности человеческого бытия. Помимо этого, смысл может быть только один, а целей много, причем стремление к ним нередко приводит к диаметрально противоположным намеченным результатам. Таким образом, человек, имеющий смысл жизни в чем-то конкретном, обречен на борьбу с самим собой, так как полного удовлетворения (т.е. счастья на бытовом уровне) не достигается.

Как мы видим, уже в обыденных представлениях можно натолкнуться на очень сложные вопросы, решение которых на этом уровне не получается в силу тех или иных причин. Именно поэтому мы обратились к тем работам, список которых был приведен в начале доклада. Но прежде чем начать отвечать на поставленные вопросы и следовать намеченным целям, а также для того, чтобы как можно более ясно и точно поставить проблему и разобраться в существующих концепциях, нужно очертить круг интересующих нас философских понятий. В ходе исследования нам пришлось работать с такими категориями, как: смысл, Вселенский смысл, истина (истинность смысла), экзистенциальный вакуум. Условимся, что «смысл» – верховенствующая мысль, которая имеет высший, неоспоримый и объективный характер. Смысл – смысл соотнесенный с чем-либо (миром культуры, трансцендентного и т. д.); «Вселенский смысл» – общезначимая, универсальная, сверхвременная и неподвижная мысль – теоретически и, скорее всего, практически непостижимая; делимая по своей сути и существующая, по видимому, за пределами субъективного, индивидуального сознания (подобные характеристики смысла даны Трубецким); «истинность смысла» – соотносительность его с явлениями реальной жизни; «экзистенциальный вакуум» – душевный дисбаланс человека с потерей ориентации в окружающем мире.

Как уже стало ясно, именно неоднозначностью определенных указанных категорий и обусловлены ошибки, разобранные выше. Теперь рассмотрим понимание экзистенциалистами смысла жизни.

Мы не будем останавливаться на понимании «смысла» разными философами-экзистенциалистами, так как наблюдающи-

еся у них расхождения не столь велики. Рассмотрим вопрос об истинности смысла.

Прежде всего, смысл, по сути своей, практически равнозначен истине. Так найти, к примеру, значение слова – это и есть найти его смысл. «Смысл, или истина, есть именно то, что возводит мысль на степень сознания», □ говорит Трубецкой, утверждая таким образом, что смысл-истина неотделим от сознания. Осознать что-либо и есть найти смысл-истину. Но сознание субъективно, и возникает соблазн смысл частичного явления объявить истинным вообще, то есть космической ценностью.

Переходя от определения категорий смысла к конкретным примерам его воплощения, неплохо было бы разобраться в сущности смысла, стоящего над всем живым и неживым, то есть над Вселенским смыслом, так как Вселенский смысл и смысл жизни относятся как целое и частное. Есть диаметрально противоположные взгляды, причем в отличие от религиозных мыслителей (Соловьев, Трубецкой), Франкл, позиция которого мне гораздо ближе, говорит, что «...мы, в лучшем случае, можем постичь смысл Вселенной в форме сверхсмысла, подразумевая под этим, что смысл целого остается непонятным...» Есть и третий путь решения, представленный Камю, который говорит, что и задумываться над этим не стоит из-за ненужности данного знания, тем более, что получить его тоже невозможно. Конечно, можно возразить, что высказывание Паскаля («Ветвь никогда не сможет постичь смысл дерева») к человеку неприменимо. Действительно, человек – явление уникальное, но кто может поручиться, что за пределами познаваемого нами мира не лежит какого-нибудь сверх-, супермира? Отсюда и вытекает невозможность для человека знать, какова «конечная цель» существования мира и его самого. Выход из этой стрессовой ситуации бывает положительным (философствующий субъект) или отрицательным (самоубийца). Диссонанции способствует и научное обоснование случайности возникновения жизни в неизмеримых просторах Вселенной (П. С. Гуревич. «Человек»). Характеристика Вселенского смысла уже была дана, но главное в нем, на наш взгляд то, что для понявшего его всё остальное уже будет

казаться мелочным, незначительным... Так нужно ли в таком случае нам такое знание искать?

Согласно Франклу, правильной постановкой вопроса является не вопрос вообще, а вопрос о конкретном смысле жизни данной личности в данный момент. Н. Трубников фактически пишет о том же: «... может ли иметь жизнь «сама по себе» смысл, трагический или нетрагический, разумный или абсурдный? Она... если и имеет его, то никак не больше..., чем имеет его жизнь улитки или червя». Далее он доказывает, что смысл придает жизни именно человек, который является одновременно и творцом, и творением. В какой-то степени Трубников прав, но человеку, согласитесь, отведена наибольшая роль. Камю же волей-неволей поддерживает гипотезу об окончательном отторжении человека от природы: «будь я деревом или животным,... проблема смысла жизни исчезла бы вовсе... Ничтожный разум противопоставил меня всему сотворенному»... Действительно, правильно (то есть так, чтобы было все максимально учтено) поставить вопрос очень и очень сложно, и еще долго будут делаться попытки задать его так, чтобы ответ появлялся сам собой.

Но действительно ли существует то, что мы так стремимся найти; и кто поверит данайцу, приносящему смысл в качестве подарка? Вот из-за такого отношения, наверняка, и возникает экзистенциальный вакуум, когда особо остро ощущается абсурдность окружающего мира, его бессмысленность: «Тот смысл, которого мы ищем в повседневном опыте, нам не дан, весь этот будничный опыт свидетельствует о противоположном – о бессмыслице». Подтверждение этим словам – бочка Данаид, змей, поедающий свой хвост, Сизифов труд... Мы, к сожалению, абсурдные люди, поэтому а priori убеждены, что жизнь не стоит того, чтобы ее прожить; но на самом деле между этими суждениями нет никакой связи.

Абсурдность – это не то же самое, что ощущение абсурдности. Даже если мир бессмыслен, а «я это осознаю, и постольку мое сознание свободно от этой бессмыслицы» Последствием ощущения абсурдности может стать экзистенциальный вакуум. Не нужно соглашаться с Ницше и думать, что экзистенциальный вакуум – это патология и удел слабых. Через

подобное состояние проходит чрезвычайно много людей, причем сильных, так как слабые перенести этого не могут. Конечно, нужно бороться с абсурдностью, но это не дело одиночек, хотя в той или иной степени от каждого из нас зависит, как долго будет ощущаться абсурдность, как долго она будет существовать.

Вот, казалось бы, и все, что намечалось, рассмотрено. Но остается чувство неудовлетворенности, возникшее то ли от того, что «*nil sub sole novum*», то ли от чувства невысказанности. Разрабатывать тему эту, несомненно, надо, причем скорее для себя, нежели для просвещения других. Хотелось бы остановиться на такой не очень понятной у мыслителей XX века точке зрения, как: «жить стоит хотя бы для того, чтобы умереть»; хотелось бы узнать, влияют ли на степень зависимости, подверженность человека экзистенциальному вакууму объективные причины (то есть ли тут действие каких-либо природных или общественных факторов)...

Таким образом, можно сказать, что вопрос этот так и останется самым злободневным, впрочем, скорее из-за сугубо субъективного подхода к нему и неприспособленности нашего мышления для его полного анализа. Смысл, как мы думаем, — это высшая истина-мысль, находящаяся вне пределов познания и служащая для упорядочения всех элементов вопроса-предмета (вопросов-предметов); вездесущная, сверхактуальная, внепространственная, вневременная, гиперактивная, соотносимая с чем-либо... Как было выяснено, в обыденных представлениях определение смысла жизни неверно, хотя и имеет свои плюсы.

Заблуждения эти, по мнению С. Аверинцева, нередко используются властью для контроля за поведением граждан. Вот почему, как он считает, люди с ностальгией вспоминают о советской лжеосмысленности, когда не приходилось задумываться об окружающих проблемах. Что касается абсурдности, то ее ощущение в некоторой степени даже полезно, так как это делает людей разными в индивидуальном плане и в чем-то устойчивыми перед жизненными проблемами. Можно сказать, что каждое преодоление абсурдности жизни делает человека счастливее.

АНАЛИЗ РЕЛИГИОЗНОГО ПОНИМАНИЯ СМЕРТИ

Целью моей работы является намерение проанализировать понятие смерти в ее религиозной интерпретации. Если сказать более конкретно, хотелось бы проследить общие и специфические моменты в оценке этого явления двумя религиозными системами: буддизмом и христианством.

К понятию смерти и бессмертия обращались исследователи разных направлений, и совершенно очевидно, что в религиозных, научных и философских системах это понятие приобретает разное толкование.

В своем исследовании я использовал работы К. Юнга, М. Писманика, С. Рязанцева и тибетскую «Книгу мертвых»; в них достаточно подробно освещается религиозный аспект понятия смерти, и мне показалось интересным сравнить понимание смерти различными религиозными культурами.

Сама смерть во многих, если не во всех, религиозных системах считается переходом в другой мир – мир счастья и радости. Распространено мнение, что для того, чтобы попасть в загробный мир, нужно пройти сложный и опасный путь. Каждая религия учит тому, что для попадания в мир блаженства, т. е. рай, следует заботиться об этом еще при жизни: не грешить, чтить бога и т. п., и если не выполнить эти правила, то попадешь в ад – мир страдания.

В религиозной системе буддизма все представлено в несколько другом свете. Человек после смерти тоже попадает на суд, где оцениваются его хорошие и плохие дела, но перед этим он проходит большой путь через несколько миров, следующих по очереди. При этом может случиться так, что он пройдет их не до конца, а будет счастливо жить и достигать нирваны в одном из выбранных миров.

В общем, о том, как существует жизнь после смерти, мы можем узнать из учений буддизма, а именно, из «Книги мертвых». Но, конечно, эта картина не будет в достаточной степени верна

и объективна, т.к. у каждой религии существует свое описание загробного мира, и мы вряд ли найдем его истинную картину.

Общая концепция существования после смерти в различных религиях дополнялась представлениями об особых судьбах людей, относящихся к разным категориям умерших. Загробная жизнь во многих религиях зависела от рода смерти: умершие собственной смертью, убитые и т.п. По-видимому, религия «классифицировала» половозрастные и социальные группы и для каждой готовила свою судьбу.

Также в некоторых религиях существовали и существуют учения о метапсихозе – реинкарнации. Наиболее развиты эти учения в более позднем буддизме и мусульманстве. В этих случаях загробный мир – необходимая фаза в круговороте возрождения через смерть.

Сущность всех религий в том, что они учат не бояться смерти и подчиняться воле бога. Все религиозные системы утверждают, что где-то есть другой мир, в котором жизнь счастлива. Переходом в этот мир служит смерть, а жизнь есть нечто «малоприятное», но через это нечто нужно обязательно пройти.

Буддизм говорит, что жизнь – круговорот перерождений – сансара. И, чтобы выйти из этого круговорота, нужно достичь нирваны; делается это постепенно, и в одном из учений Будды описан весь восьмеричный путь спасения. Первый пункт этого учения: «Праведные воззрения. Следует поверить в то, что жизнь – это страдание, и необходимо подавить в себе жажду жизни». В последующих семи пунктах говорится о том, что человек на пути к нирване должен ограничить свои страсти и желания, что следует делать только добрые дела и не вредить окружающему миру.

Религиозная система христианства в принципе говорит то же самое, но в несколько конкретизированной форме, я имею в виду заповеди Моисея и заповеди Христа.

В учении Будды твердо сказано о том, что следует подавить в себе жажду жизни и направить свои помыслы на самоуглубление и самосозерцание, а христианство настаивает, что следует отбросить мирскую суету и обратить свои помыслы к Богу.

Христианство также дает вполне доступное объяснение происхождению всего живого и самой Земли, но не дает объяснения появлению Бога, а буддизм, наоборот, дает нам историю жизни своего создателя, но мы не найдем в учениях буддизма ни слова о создании Земли и рода людей.

Последователи христианства считают, что только Бог может дать человеку блаженство, а последователи буддизма говорят, что всё для достижения блаженства уже заложено в человеке, и следует только лишь освободить это путем самосозерцания.

Тибетский буддизм разработал более развитую систему жизни после смерти, чем другие религиозные системы.

В Библии существует только два пути жизни после смерти: в рай или в ад, а в тибетской «Книге мертвых» (Бардо Тедол) – очень много всяких пересечений, ответвлений на пути к очередному рождению. В «Книге мертвых» подробно описаны различные опасности, подстерегающие душу человека и заставляющие ее снова воплощаться в каком-либо теле, родиться, а это, по буддистским представлениям, наказание, ибо жизнь – страдание.

Хочу еще добавить, что по христианскому учению следует, что нельзя родиться еще раз, т. к. все живое в мире идет по следующему пути: рождение – смерть – бесконечная жизнь после смерти.

Итак, я постарался выявить общее и специфическое в подходах к смерти в двух религиозных системах – христианстве и тибетском буддизме.

Человек, в отличие от других живых существ, осознает свою смертность. Отсюда, у него возникает страх перед смертью. Все религиозные системы основаны на учениях о преодолении этого страха.

И я считаю, что каждый человек по-своему интерпретирует любое из учений, и на основе этого у него складывается свое, личное представление о смерти и жизни после нее, и какого бы вероисповедания ни был человек, я считаю, что бояться смерти он не должен.

КАРНАВАЛ КАК ЯВЛЕНИЕ КУЛЬТУРЫ

Карнавальный фольклор постоянно оказывал огромное влияние на развитие культуры. Предполагая наличие серьезно-смехового элемента, карнавальное мироощущение пронизывает многие сферы жизни человека, привлекает его своей загадочностью и исключительной жизненной силой. Сущности карнавала и посвящена наша работа. Ее целью является попытка теоретического анализа понятия карнавальной культуры.

Карнавал интересует нас не только как элемент культуры, но и как составная часть образа русской жизни.

При нашем анализе были использованы работы М. М. Бахтина, О. Розенштока-Хюсси, В. Кантора, Л. Карасева и некоторые другие материалы. Необходимо отметить, что последний большее внимание уделяет феномену смеха, Кантор заинтересован карнавалом как филолог, Розеншток-Хюсси изучает значение юмора для ученого и науки, а Бахтин исследует данную проблему как филолог, культуролог и философ.

Карнавал – это форма бытия, не имеющая четких временных и пространственных границ, Он позволяет размывать жесткие грани человеческого мира, совершает релятивизацию официальных ценностей. Карнавальная культура ломает устойчивые стереотипы отношений между личностью и миром. Стирается граница между людьми, отменяется дистанция. Нет деления на зрителей и актеров. Субъекты вступают в вольный фамильярный контакт друг с другом. Исчезают и нормы социально-иерархической жизни. Субъект может наиболее полно выразить себя и контактировать. Поэтому с помощью карнавальности можно избежать монологизма мира, она помогает прийти к равноправному диалогу.

Наряду с наукой, религией и другими сферами жизни карнавал можно рассматривать как путь спасения от грез, в которых субъект может создать свой мир. Этот мир подчиняется только собственному «Я», в отличие от окружающего мира, который невозможно глобально переконструировать.

Но не является ли карнавал мечтой, мифом? Однозначного ответа нет. С одной стороны, карнавал становится мифом тогда, когда к нему обращается человек, убедившийся в тщетности своих усилий полностью изменить мир обычными средствами, смирившийся с этим и положившийся на чудо, которое изменит мир. Чудом может быть государство, которое построит на Земле невозможное, казалось бы, Царство Божие. Человек, мечтавший об этом, не может не поддержать идею земного рая. На наш взгляд, этим объясняется создание тоталитарного общества. Именно поэтому большинство людей, поверивших в чудо, кинулось участвовать в великолепно разыгранном и прекрасно сконструированном карнавале – тоталитаризме Ленина-Сталина. Такой карнавал оторван от духовности. Вместо нее возникает другая маска – ложная, выбранная ведущей партией или ее лидером. Происходит полное переустройство мира: кто был ничем, тот станет всем; кто был чем-нибудь, тот станет ничем. Формируется общество, где каждый сам за себя. Человек таким образом пытается спастись, но в России такого спасения нет. Для русского человека, особенностью которого является соборность, спасение возможно лишь тогда, когда он чувствует и понимает, что он не один и что карнавал всенароден. К тому же карнавальное действо, по природе своей требующее разнообразия, в тоталитарном варианте становится однообразным: появляется единственная политическая партия и официальная идеология, придерживаться которой обязан каждый (1). Размываются нравственные ценности: государство может использовать любое средство вооруженной борьбы, жестко контролируя общество и экономику. Это не сам карнавал, а суррогат с масками, которые установил государственный строй, причем суррогат безмерный, то есть карнавал, тяготеющий к бесовщине, если пользоваться терминологией Достоевского (2). А бесовщина требует оргий,

для которых необходимы жрецы, возбужденный народ и жертвоприношения. В советское время были и жрецы: партаппарат во главе со Сталиным. Был и возбужденный народ: советские люди. Были и жертвы: пострадавшие во время раскулачивания и репрессий.

С другой стороны, карнавал не является мифом, так как он, во-первых, есть отражение действительности, и во-вторых, карнавал представляет собой не монолог, а диалог, то есть способ взаимодействия субъектов друг с другом или с объектами культуры. Карнавал, как и диалог, есть одна из форм противостояния «Я» и «другого», то есть карнавал – это часть жизни, а не тождество самой жизни, так как бытие, представляющее собой постоянный карнавал, ведет не к созиданию, а к разрушению. Жизнь трансформируется в просто существование.

Таким образом, выяснилось, что карнавал может быть как мифом, так и не мифом. Все зависит от его природы: либо он искусственно скорнструированный, либо он исторически и естественно сложившийся. Первый ведет к отчуждению человека от власти, от культуры, от самого себя, и тогда карнавал может стать средством насилия и формой социально-иерархической жизни. В органически возникшем карнавале субъект может осознать себя и стать самим собой через отношения с «другим», так как в процессе карнавального действия происходит общение. Но «Я» в первую очередь познает не «другого», а собственное «Я», то есть карнавал является еще и формой познания собственного быта и бытия.

Карнавальная культура представляет собой систему, но систему особенную, так как границы в ней максимально размыты. И все же она имеет свою структуру. В карнавальной культуре можно разграничить две формы: внутреннюю и внешнюю. К первой относятся ирония и смех, а к последней – действия, обряды и празднества карнавального типа.

По Бахтину, смех и ирония являются способом преодоления сложной ситуации, возвышения над ней, так как смех не связывает человека, а делает его свободным (3). Об этом же говорит и Спиноза: «Ибо смех есть радость, а посему сам по себе благо».

Но нам кажется, что есть и другая сторона, так как природа смеха противоречива. Можно не только смеяться над кем-нибудь или чем-нибудь, но ведь могут смеяться и над тобой. Человек, боясь быть осмеянным, теряет уверенность в себе или, напротив, уверенность растет. Но страх осмеяния от это не исчезает. То есть смех может быть и злом. Смех противоречив и в другом. Он имеет силу (над чувствами, над человеком), но это сила безвредна. Смех делает предмет смеха свободным, независимым, с одной стороны, и недостижимым, с другой. Смех рождается мгновенно, постепенно смеяться невозможно. Традиционной антитезой смеха является плач. По Карасеву, противоположность смеха – стыд (4). Смех выявляет подлинную сущность субъекта: человек смеется человеческим смехом, интеллигент – смехом, идущим от ума, идиот – смехом, названным «идиотским».

Внешние формы карнавала (обряды, празднества), имея общую основу, в зависимости от эпохи, народа и отдельного празднества приобретали различные оттенки и вариации. К внешней форме относятся и маски. Они не только скрывают за собой подлинное лицо субъекта, но и помогают ему найти новое. Освобождая человека от старых норм и догм, новая маска диктует новые условия.

Следует отметить то, что идея карнавала западная. В России же она проникнута русским пафосом, русской идеей. В западном карнавале человек присутствует как индивидуальность, в русской карнавальной культуре подчеркивается соборность. Поэтому на Западе встречаются отдельные карнавальные личности, а в России целые течения: скоморошество, юродство и литургическая драма. Скоморошество, предлагая смешное дурачество, показывает правду. Юродство является границей между смеховым миром и миром церковной культуры, между смешным и серьезным. Литургическая драма имеет религиозный оттенок, формируя церковь, она связывает светскую и духовную жизни. На Западе карнавал ограничен как во времени, так и в пространстве, в России он безграничен, поэтому у русского карнавала большие масштабы. Если на Западе важный элемент карнавала, символ рождения и смерти – огонь – представляет собой один

едуший обоз и свечи в руках у каждого участника, то на Руси это пожар дома или целого квартала (2). Как на Западе, так и в России главным местом карнавального действия является площадь, к которой по улицам стекаются люди. Оба карнавала высвечивают смысл действительности, спасают мир и человека.

Итак, карнавальная культура – это форма бытия, отражающая действительность, определяющая ее смысл. Карнавал многогранен, поэтому он способен избавить человека от одно-сторонности, грез, отчуждения, знания, страха. Это одна из составных частей жизни. Как и полифоничный диалог, карнавал длится бесконечно. В карнавале существует конец, но это не абсолютная завершенность, а момент нового начала (5), поэтому можно сказать, что элементы карнавала всегда будут присутствовать в мировой культуре.

Примечания

1. Введение в политологию: кн. для учащихся ст. классов // Гаджиев К. С. и др. М.: Просвещение, 1993. С. 180.
2. Достоевский Ф. М. Бесы. М., 1990. С. 32, 434.
3. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 338.
4. Карасев Л. В. Антитеза смеха // Человек. 1993. № 2. С. 12–31.
5. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979. С. 193.

Литература

1. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Сов. Россия, 1979.
2. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979.
3. Библер В. С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М.: Прогресс, 1991.
4. Введение в политологию: кн. для учащихся ст. классов / Гаджиев К. С. и др. М.: Просвещение, 1993.
5. Владышевская Т. Русская музыка от языческой песни до оперы // Искусство. 1997. № 38.

6. Долинский М. Век эксцентризма, или На грани смеха и печали // Искусство.1997. № 43.
7. Достоевский Ф. М. Бесы: Роман / подгот. текста, вступ. ст. примеч. Н. Будановой. М.: Худож. лит., 1990.
8. Кантор В. К. Карнавал и бесовщина // Вопросы философии. 1997. № 5.
9. Карасев Л. В. Антитеза смеха // Человек.1993. № 2.
10. Карасев Л. В. Смех и будущее // Человек. 1994. № 1.
11. Лихачев Д. Смеховой мир Древней Руси // Искусство. 1997. № 11.
12. Панченко А. Древнерусское юродство // Искусство. 1997. № 13.
13. Розеншток-Хюсси О. Значение юмора для выживания // Вопросы философии. 1997. № 8.
14. Философия М. М. Бахтина и этика современного мира. //Сб. науч. ст. под ред. Е. С. Руськиной. Саранск: Изд-во Мордовского ун-та, 1992.

*Пантелеева Елена
11 кл., ГПЛ № 14*

ПРИНЦИПЫ «МУДРОГО» ПРАВЛЕНИЯ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ КОНФУЦИАНСТВА

Учение Конфуция о человеке, его природе сущности, месте в обществе и государстве широко известно и популярно в Китае до сих пор. К изучению его наследия обращались мыслители разных времён, давая при этом совершенно различные, иногда противоположные оценки его философской деятельности.

Мы в своей работе попытались проанализировать некоторые принципы учения Конфуция. В связи с этим для нас особый интерес в его наследии приобрели понятие долга, гуманности, власти, срединного пути и мудрого правления. Оказалось, что в нашей литературе существуют неоднозначные подходы в осмыслении этих понятий. Здесь можно указать таких авторов, как

Л. П. Делюсина, З. П. Морохоеву, К. М. Карягина, С. Георгиевского, В. Панфилову.

В качестве первоисточника мы использовали фрагменты работы «Лунь Юй» /Беседы и высказывания/, где излагаются основы учения Конфуция его последователями.

Историческая эпоха VI–V веков до нашей эры, когда складывалось учение Конфуция, отличалась крайней неустойчивостью, поэтому не случайно Конфуций создал модель идеального правления, в котором воплотил свои мечты о мудром руководстве страной.

По его мнению, облик «благородного мужа», находящегося у власти, должен характеризоваться пятью добродетелями: гуманностью, чувством долга, искренностью, ритуалом и знанием (этикета в первую очередь).

Гуманность – это, прежде всего, умение ценить людей и разбираться в них. В «Лунь Юй» она понимается тройко: как гуманность управляемых, управляющих и находящихся вне общества.

Долг – моральное обязательство, которое гуманный человек, движимый СВОИМИ добродетелями, накладывает сам на себя. Понятие долга включает в себя стремление к знанию, почтительное отношение к старшим по возрасту, положению, социальному статусу. Долг не исключает свободы выбора.

В своих действиях мудрый правитель должен ориентироваться на срединный путь, т.е. следовать принципам меры во всем; «Если в человеке естественность превосходит воспитанность, он подобен деревенщине.

Если же воспитанность превосходит естественность, он подобен ученому книжнику. После того, как воспитанность и естественность в человеке уравновесят друг друга, он становится «благородным мужем».

Конечно, образ «благородного мужа» в представлении Конфуция предстает иногда довольно противоречиво, местами утопично. Может быть, так и создается почва для противоречивых оценок его философской концепции. Так, Георгиевский,

Делюсин оценивают его как хитреца и перебежчика, использовавшего авторитет учения в интересах господствующего класса.

Другие авторы называют Конфуция реформатором, озабоченным судьбой своей страны, с развитым чувством гражданского долга.

На наш взгляд, вряд ли стоит расценивать творчество Конфуция как верноподданнический реверанс в сторону государственных властей. Его задача была совсем другая. Видимо им двигала тревога за свою страну и желание облегчить её судьбу в будущем. Поэтому мы не обнаруживаем у Конфуция развернутой критики мироздания в строго-философском аспекте. В первую очередь его мысль сосредоточилась на этических и этико-правовых вопросах; отношения «человек-общество», «личность-государство», «добродетель-управление».

Так можно объяснить причину появления конфуцианской модели срединного пути – как теоретического обоснования необходимости благоразумного управления обществом.

*Рожко Анастасия
10 кл., ГПЛ № 14*

ФУНКЦИИ НАРКОТИЧЕСКИХ ВЕЩЕСТВ В ИСТОРИЧЕСКОМ ДВИЖЕНИИ КУЛЬТУР

Опыт употребления людьми наркотических веществ измеряется тысячелетиями, но в наше время это стало настоящей бедой человечества. Можно сказать, что функции наркотиков серьезно трансформировались с течением времени. Все больше и больше людей обращаются к использованию наркотиков. Как изменились их функции в разных культурах в ходе истории? На этот вопрос мы постараемся ответить.

В древности наркотики широко использовались в медицине, что позволило начать делать хирургические операции, так как наркотики заглушают боль и страх. Не утратили наркотики своего значения в медицине и по сей день.

Колыбелью наркотиков являются страны Востока, где они были частью культуры многих народов. В мусульманских странах употребление спиртного строго запрещалось религией, наркотики же играли немаловажную роль в духовной жизни общества. Они считались даром богов, и люди были убеждены в этом.

Чем же это объяснить? «Разве не скрыто в особенности восточной культуры стремление видеть форму бесформенного, слышать голос беззвучного! Наши сердца постоянно стремятся к этому» (Нисидо Китаро). Наркотики представляют человеку иллюзию «видения» и «слышания», они позволяют забыть себя, открывают путь в «новое сознание», стремящееся к просветлению. Быть просветленным – значит находиться в состоянии покоя и постоянства. Достижение внутренней невозмутимости, преодоление нравственных колебаний делает человека абсолютно независимым от превратностей жизни, истинно свободным. Наркоман же теряет свою природную свободу, следовательно, перестает быть личностью. Свобода его может выражаться лишь в выборе вида наркотика. Возможно, при разумном употреблении наркотиков и появляется просветление. Мы не можем утверждать этого: природа наркотиков не изучена так же, как не изучена до конца природа человека, а действие наркотиков на психику человека индивидуально и непредсказуемо.

Из глубокой древности пришла мысль о том, что мир заселен множеством духов; сущность их была загадочна и недоступна. Наркотики рассматривались как проводники между миром духов и миром человека. При наркотическом опьянении людям казалось, что они становятся ближе к духам, общаются с ними, получают советы, знание, подсказки. Считалось, что можно установить контакт не только со своим подсознанием, но и с космосом, при помощи наркотиков и встать на новый нравственный уровень.

Также в древности человек не мог объяснить многих явлений. Его пугал реальный мир, полный опасностей и загадок. Он искал место, где можно не думать об этом. Наркотики открыли ему мир, где каждый человек является хозяином и творцом.

Наркотики стали бегством от реальности, А человек, выбравший такую жизнь, становится последователем «комфортной жизни». «Комфортная жизнь» – это форма бытия, при которой индивидум старается избежать преодоления каких-либо трудностей. Такая жизнь непременно ведет к деградации личности. Ортега-и-Гассет считал, что «жизнь – это кораблекрушение», и только тот, кто начнет действовать сам, спасется.

Таковыми были функции наркотиков в древние и средние века на Востоке, но обстановка менялась. Если раньше наркотики не были доступны каждому, что позволило на некоторое время отодвинуть проблему наркомании, то в дальнейшем наркотики постепенно стали просачиваться в широкие массы, так как надзор за их употреблением ослаб, а цели использования трансформировались. В европейских культурах зародилось новое направление в применении – ради удовольствия. Появляются приверженцы школы гедонизма. Для них цель жизни – получение наслаждения.

Гедонизм – это ловушка, превращающая жизнь в безумную и трагическую погоню за удовольствием. Если же человеку удастся остановиться в этой погоне, то ничего, кроме духовного опустошения и телесного обветшания, он не обретает.

Не только молодежь, как считалось, прибегает к использованию наркотиков, но и другие слои общества. Что же лежит в основе обращения современного общества к наркотикам? Возможно, мысль о всемирном апокалипсисе, когда человек не уверен в завтрашнем дне и нет ощущения твердой почвы под ногами. По мере обострения кризиса неизменно нарастают упаднические настроения в обществе, стимулирующие обращение к наркотикам. Эти тенденции не могут не миновать и нашу страну. Сейчас она находится в кризисном состоянии, и это обуславливает особое, напряженное состояние общественного сознания.

По данным социологического исследования, проведенного Г. Г. Силиастре, число людей, хотя бы раз попробовавших наркотики, составляет 11–15 %, это больше, чем предполагалось (2–3 %). Сегодня в России стоит вопрос о легализации наркотиков. Выяснилось, что 71,5% респондентов не одобряют

даже частичных мер по их легализации, 84,5 % респондентов считают, что это приведет к увеличению числа наркоманов, а социальная опасность этого проекта заключается в подрыве здоровья нации, ее генофонда. К чему это приведет? Можно обратиться к опыту древних цивилизаций.

Попытаемся по-своему посмотреть на причины гибели цивилизаций. Цивилизация – это комплекс из экономической, социальной, политической и духовной сфер, где стержнем выступает культура. Гибель цивилизации – это сотрясение всего комплекса, но начинается этот процесс с упадка экономики, что отражается на социальной сфере, начинает появляться недовольство правительством, которое не компетентно и не способно стабилизировать положение в экономике страны. Кризис усугубляется отсутствием пассионария, дальновидного политика, способного взять на себя ответственность. Потрясения происходят и в духовной сфере, начинается падение нравственности в обществе. В это время может произойти навязывание другой культуры, другого стержня, который не уместен, так как ведет к разрушению самобытности цивилизации. Почему же между культурами не возникает диалога, который оказал бы спасительное действие? Для этого необходимо, чтобы своя собственная культура и экономика были сильными, находились в расцвете. Такой диалог можно проследить в России в X веке, когда христианская культура наслоилась на языческую, что привело к их слиянию и равноправному диалогу, произошел скачок в развитии общества и духовной культуры.

Итак, когда все сферы сотрясаются, царит хаос, человек не может удовлетворить своих потребностей. Он начинает искать выход. И находит его в наркотиках.

У наркомана потребность в наркотике доминирует над всеми другими, аннулируется его потребность в творчестве, общении, в уважении к старшим и людям вообще, даже в витальных потребностях наркотика выходят на первый план. Поведение наркомана становится отклоняющимся, асоциальным. «Разрушительные масштабы девиантности приводят общество к состоянию, названному социологом Э. Дюркгеймом

социальной анемией. Сущность ее состоит в том, что общество утрачивает основные «антиэнтропийные» механизмы, теряет свою историческую память, девальвирует свою систему ценностей. Иначе говоря, ему грозит перерождение, ведущее к деградации, социальному регрессу». В социальной сфере увеличивается число люмпенизированных элементов.

«Цивилизация, разьедаемая таким образом изнутри и остающаяся бессильной, обрекает сама себя на гибель. Человечество, одурманенное наркотиками, не способно обеспечить свое собственное спасение» (Гравэн).

Итак, можно выделить несколько функций в использовании наркотических веществ: духовно-религиозную (на Востоке), гедоническую (на Западе), медицинскую и разрушительную (повсеместно).

Разрушительный характер может проявляться с использованием наркотиков в любых целях. Если использование наркотиков становится неразумным, оно сразу дает отрицательные последствия, ведущие к деградации личности, и как следствие – деградации общества.

К сожалению, в современной науке нет достаточно эффективных рекомендаций для выхода из сложившейся ситуации. Очевидно, причина в том, что природа наркотиков не изучена до конца, так же как не познана и природа человека.

Поэтому интересы многих наук перекрещиваются при исследовании этих проблем.

Литература

1. Башенский В. О., Херсонский Б. Г., Дворяк С. В., Глушков В. А. Наркомания у подростков. Киев, 1989.
2. Дунаевский В. В., Стяжкин В. Д. Наркомания и токсикомания. Л., 1991.
3. Гришко А. Я. О наркомании среди подростков // Социс. 1990. № 2.
4. Габиани А. А. Наркотики среди учащейся молодежи // Социс. 1990. № 9.
5. Он же. Кто такие наркоманы? // Социс. 1992. № 2.

6. Силласте Г. Г. Новая наркоманизация в России: результаты исследования // Социс. 1994. № 6.
7. Отклоняющееся поведение и употребление подростками наркотиков // Социс. 1992. № 7.
8. Лезкачер В. П., Макманцева О. И., Чудновский Т. В. Одурманивающие средства в подростковой среде // Социс. 1990. № 4.

*Яшин Антон
II кл., ГПЛ № 14*

СМЕРТЬ И СМЫСЛ ЖИЗНИ: ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ

Проблема жизни и смерти считается классическим вопросом философии, и создано множество теорий ради ответа на этот вопрос. Однако проблема эта остаётся интересной и по сей день, и волнует она фактически каждого человека. А с развитием и накоплением знания выделяется всё больше её уровней: философский, психологический, этический, биологический, юридический, медицинский и т. д. Анализ каждого из них открывает новые стороны проблемы, но глобальную картину можно получить только при максимальном рассмотрении всех этих сторон в системе и совокупности. При таком подходе важное значение приобретает философский аспект вопроса, и целью нашей работы можно считать попытку анализа понятий смерти, как они трактуются различными философскими системами, и сопоставления этих подходов.

Попробуем начать с определения термина «смерть». В философской энциклопедии ему даётся такое определение: «смерть – естественный конец всякого живого существа». Но человек осознаёт свою смертность, неизбежность конца, и этот момент не может не влиять на мировосприятие и мировоззрение человека. В таком плане – осознание смысла смерти как завершающего этапа жизни человека – смерть и рассматривается философией.

С самых давних времён люди пытались преодолеть страх перед смертью объяснением самого факта её, определить – что это такое, в чём её смысл? Существует множество точек зрения, остановимся на самых распространённых.

Например, учение Сократа о душе. Он рассматривает смерть как момент отделения души от тела, освобождение её из темницы последнего. Интересной представляется и точка зрения Эпикура: смерти для человека реально не существует, он с ней реально не «встречается». Когда есть человек, то нет смерти, а когда есть смерть, то уже нет человека.

Другое понимание смерти складывается в философии стоицизма. Стоики говорят о всеобщности и естественности смерти. Всё в мире имеет конец, это просто, привычно, натурально и, следовательно, бояться совершенно нечего. Человек живёт, неукоснительно следуя своему долгу, а при невозможности выполнить свой долг, т.е. при бесполезности жизни философы Стои допускали даже добровольный уход из жизни.

Много веков спустя философы–экзистенциалисты определяли смерть через такие понятия, как страх, решимость, совесть. Смерть ими расценивается как прикосновение к ничто, движение к нему. Через близость к смерти познаётся ценность жизни, смысл её. Экзистенциалисты ввели в философский обиход понятие пограничной ситуации, когда человек находится между жизнью и смертью. Именно тогда он и существует реально, т. к. ни от кого не зависит, становится самим собой и может реализовать свой подлинный смысл, то есть существует «подлинно».

И в связи с проблемой жизни и смерти в философии становится актуальным вопрос о смысле человеческого существования вообще. Каждый индивид определяет свой смысл жизни сам, но при этом получается несколько типов ответов.

Первый тип – философское решение с позиций Сократа: смертность человека – характеристика тела, а душа бессмертна. Образ человека – сочетание бессмертного и смертного начала, души и тела, в этом синтезе тело выступает темницей души, и смерть есть не что иное, как освобождение души и возвращение её в мир идей, а тела – в мир праха и тлена, которому оно при-

надлежит изначально. При таком подходе смыслом жизни становится забота о душе, добродетельность мыслей и действий.

Второй тип – объяснение смерти христианскими философами на основе системы ценностей в Библии: смерть – неодолимое препятствие на пути человеческих стремлений; это кара, наказание за грех Адама, а через него – и остальных людей. Но вместе со смертью провозглашается и способ избежания её – бессмертие, которое может подарить только Бог. Сильная сторона этой концепции состоит в том, что она санкционирует человеческую жажду бессмертия, но свои надежды на его обретение христианин может поддерживать лишь одним способом – праведностью собственной жизни.

Третий тип – объяснение смысла жизни как категории пантеизма: оно исходит из единства человека и рода; следовательно, индивидуальная смертность компенсируется бессмертием рода. Человек бессмертен через свои дела, совершённые им при жизни, а также через те идеи и ценности, которые он исповедует и которые продолжают жить в поколениях потомков. Это объяснение обладает большой убедительной силой, однако и у него есть свои недостатки: смертен не только отдельный человек, но и всё человечество в целом. Индивид сохраняется в поколениях лишь отчасти, многое в нём пропадает бесследно, так что о полном бессмертии речь не ведётся.

Четвёртый тип – смысл жизни представлен как синтез требований общества к человеку и его личных устремлений, зависящих от его внутренних качеств.

С проблемой смысла жизни рано или поздно сталкивается каждый индивид. Рано или поздно он находит решение, устраивающее именно его. Совсем необязательно при этом, чтобы его вариант стал истинным и для других людей.

Итак, в ходе работы мы выяснили, что дать жёсткую характеристику смысла жизни и точное научное определение смерти чрезвычайно трудно. Но неоспоримо то, что феномен смерти можно оценить с моральной точки зрения, если рассматривать её в виде итога жизни, её общей, суммарной оценки. Близость смерти повышает ценность жизни, открывает в ней неизведан-

ные глубины, делает чувство жизни обострённым, насыщенным. Перед лицом смерти человек ясно отделяет глубокую основательность факта жизни от случайности в проявлении её суетных форм. Такое ощущение имеет нравственно-очистительный смысл и связывает жизнь и достоинство в одно неразделимое целое. Отношение к смерти несёт в себе субъективный момент, и эта субъективность по-своему окрашивает понимание смысла смерти каждым отдельным человеком.

Литература

1. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992.
2. Рязанцев С. Философия смерти. СПб., 1994.
3. Тайна смерти. М., 1994.
4. Философская энциклопедия. М., 1972.

Быкова Анастасия

11 кл., Лингвистический лицей № 25

А.С.ПУШКИН ОБ ИСТОРИЧЕСКОЙ СУДЬБЕ РОССИИ

Не дорого ценю я громкие права,
От коих не одна кружится голова
Я не ропщу о том, что отказали боги
Мне в сладкой участи оспоривать налоги.

(«Из Пиндемонти» 5 июля 1836)

Одна из самых интересных проблем в творчестве Пушкина – тема зависимости человеческой судьбы от исторического пути России. В связи с этим представляется важным оценка А. С. Пушкиным существующего общественного строя России, ее прошлого и будущего, его отношения к демократии. Исследователю многое может сказать анализ его отношений к общественному строю Америки, а также к философской позиции Чаадаева.

В наследии Пушкина обнаруживается сквозная мысль – стремление обрести свободу: свободу слова, печати, действий, отрицание рабства и крепостничества.

Но взгляды его часто менялись: то он дружил с Чаадаевым и поддерживал его концепцию, то он был не согласен с ним, а в конце концов он нашел собственные идеалы и ценности.

Пушкин, выступая за свободу, признает известную оправданность существующего строя, хотя и не согласен с ним в душе, в поступках, в стихах.

Для того, чтобы увидеть положительные и отрицательные аспекты российского устройства, Пушкин начал изучать строй Соединенных Штатов, соотнося его с российским укладом.

Пушкину, как и многим декабристам, политическое устройство Соединенных Штатов Америки представлялось возможным вариантом российского развития в случае успеха их дела. Несмотря на то, что в 30-х годах XIX века конституционные идеи декабристов стали запретными, а отчасти устарели, известный

интерес к далекой заокеанской республике оставался характерным для узкого круга людей, считавших себя либералами.

Европейские дела находились в поле зрения поэта с юных лет, тогда как с Америкой получилось так, что она привлекла его внимание только в последний год его жизни. Зато его опубликованные и оставшиеся рукописи сочинения 1836 года, затрагивающие проблемы Америки, очень существенны для понимания социальных взглядов зрелого Пушкина. Нам, конечно, важно, что поэт думал о Соединенных Штатах, но еще важнее то, какие ассоциации возникли у него при этом по поводу состояния и перспектив эволюции России.

Александр Сергеевич читал много работ американских писателей. Книга Джона Теннера вызвала у него особый интерес, и Пушкин написал статью по поводу этой книги, так и назвав ее «Джон Теннер», а затем опубликовал ее в «Современнике».

Статья написана в жанре, который теперь почти отсутствует в литературе, но в те времена был обычным для молодой русской публицистики; примерно на три четверти – это перевод наиболее характерных мест из книги Теннера, и лишь на одну четверть – авторская оценка Пушкина, которая, впрочем, тоже представляет собой пересказ содержания. Тем ценнее те лаконичные высказывания Пушкина, где он уже говорит полностью от своего имени.

В своей статье Пушкин находит много общего у России и Америки: деление общества на классы, борьба молодых людей за свободу и влияние общества на судьбу человека. Он показывает, какую важную роль играют классы, поддерживающие равновесие в обществе; осуждает рабство негров в Америке и сопоставляет его с крепостным правом в России. А. С. Пушкин не без иронии указывает на тот факт, что в Америке живут такие же вольнолюбивые молодые люди, как и в России, а им в наследство оставлены несколько негров. Столь же ироничны заключительные слова статьи: «Словом, есть надежда, что пылкие, горячие, молодые люди, как Теннер, со временем сделаются настоящими yankee (янки), с чем и поздравляем их от чистого сердца» (1).

Невольно делаешь вывод: в подобных обстоятельствах выжить невозможно, оставаясь верным своим идеалам. И общество повлияет на тебя и, ты обязательно изменишься; а выживают только сильные и одновременно гибкие личности.

Эти моменты статьи характерны и существенно дополняют наше представление о Пушкине как публицисте.

Однако значение статьи выходит далеко за пределы вопросов о судьбе национальных меньшинств США. Я представляю вам начало пушкинского текста:

«С некоторого времени Северо-Американские Штаты обращают на себя внимание людей наиболее мыслящих. Но несколько глубоких умов в недавнее время занялись исследованием нравов, и их наблюдения возбудили снова вопросы, которые полагал я давно уже решенными. Уважение к сему новому народу и к его уложению, плоду новейшего просвещения сильно поколебалось. С изумлением увидел я демократию в ее отвратительном цинизме, в ее жестоких предрассудках, в ее нестерпимом тиранстве. Все благородное, бескорыстное, все возвышающее душу человеческую – подавленное неумолимым эгоизмом и страстию к довольству (comfort); большинство, нагло притесняющее общество; рабство негров среди образованности и свободы; родословные гонения в народе, не имеющие дворянства; со стороны избирателей – алчность и зависть; со стороны управляющих – робость и подбострастие; талант из уважения к равенству, принужденный к добровольному остракизму; богач, надевающий рваный кафтан, дабы на улице не оскорбить надменной нищеты, им втайне презираемой; такова картина Американских Штатов, недавно выстроенная перед нами. Я не согласен с Теннером, указывающим на сходство Америки с Россией. Я верю в нашу страну и боюсь такого будущего для нее» (2).

Эта выразительная цитата доказывает отрицательное отношение Пушкина к «фальшивой буржуазной демократии». Пушкин, как и Герцен, разочаровался в Америке; его больше не прельщают ее материальные ценности, высокий социальный уровень в сочетании с крайним индивидуализмом и духовной опустошенностью.

Но вскоре Александр Сергеевич дважды положительно отзываясь о конституционном строе заокеанской республики. Почему же «Новейшие исследования» (3) заставляют его сделать в этой оценке принципиальные оговорки?

Прежде всего речь идет о том, что мы теперь назвали бы бездуховностью и грубым материализмом (в бытовом, а не в философском смысле слова). Пушкин отмечает сопутствующий демократии своего рода культ равенства, который порождает лицемерие и ханжество («богач, надевающий оборванный кафтан»). Это представлялось ему специфической чертой США, поскольку в Европе демонстративные богатства и знатность были привычными и никого не шокирующими чертами.

У Пушкина можно найти сожаление по поводу упадка старого дворянства, к которому принадлежал род Пушкиных (но отнюдь не Ганнибалов!) Он сожалел даже об отмене местничества – представления государственных должностей по знатности рода – при царе Федоре Алексеевиче, и об уничтожении майоратства – единонаследие старшего сына – при Анне Иоанновне. Но прекрасно известно всем, как Пушкин высоко ценил реформы Петра Первого и переход России на европейский тип развития.

Читая стихи Пушкина, можно сказать, что он поставил перед собой цель: распространить между соотечественниками истинные правила нравственности и просвещения, «споспешествовать правительству в возведении России на степень величия и благоденствия, к коей она своим творцом предназначена» (4).

Пушкин утверждал, что не ждать, а учиться нам надо у Запада и перенимать все лучшее, что выработали в себе те идеи «долга, справедливости, права, порядка, и добавим к ним нашу доброту и честность – мы, наконец перестанем быть в Европе «стюцкими», да и у себя на родине перестанем жить, как на постое. «Чем больше русский человек становится европейцем, тем в большей степени он становится и русским...» (5).

Особую страницу в истории русской литературы занимает дружба Пушкина с П. Я. Чаадаевым. По признанию поэта, Чаадаев знал его сердце «В цвете юных дней», воспламенял

в нем «к высокому любовь», учил ценить «жажду размышлений и вниманье долгих дум» (6).

Их продолжительные беседы, «пророческие споры», как писал в одном из трех посланий Пушкин к Чаадаеву, вдохновляли поэта, играли важную роль в углублении и преображении байронических мотивов его творчества, в создании образа главного героя «Евгения Онегина» (особенно в первой главе), в «Маленьких трагедиях», «Медном всаднике» (7).

В свою очередь, Чаадаев одним из первых оценил по достоинству «грациозный гений» Пушкина, который должен принести «бесконечное благо» России.

Дружба Пушкина с Чаадаевым была разносторонней; они влияли на взгляды друг друга, формировавшиеся несколько лет. Как отмечал Анненков, у Чаадаева Пушкин «покидал свои драчества» (8), Чаадаев был его учителем и наставником.

В молодые годы Пушкин соглашался с взглядами Чаадаева на Россию и христианство. Но позже между ними появились разногласия. Чаадаев уезжает путешествовать по Европе. И с момента их разлуки «страстей единый произвол, сочетавшийся с «безумством гибельной свободы» (9), приводил поэта к некому пределу, из-за которого выглядывала духовная и физическая смерть. Однако это не доходило до нигилистического завершения благодаря силе его мироутверждения, убежденности в суверенности каждой личности и в ее индивидуальность.

Единство целого, восполняющее безосновность и бессмысленную односторонность индивидуалистического развития, поэт искал в истории и судьбе своего народа.

Философское мировоззрение Чаадаева носит религиозный характер. По его мнению, «желающие сочетать идеи истины и добра должны стремиться проникнуться истинами откровения» (10).

Крепостничество вызывало у Чаадаева особое негодование. Его отношение к монархии выражено в прокламации 1848 г. во время революции в Европе. Она заканчивается словами: «Мы не хотим царя другого, кроме царя небесного» (11). Чаадаев считал, что народ обладает свободой

духа; но для того, чтобы он выполнил великие задачи грядущего, им должна руководить православная церковь. «Православная церковь сохранила сущность христианства во всей его первоначальной чистоте» (12). Поэтому только православие должно помочь человеку решать насущные проблемы.

Пушкин также считал, что сущность любых человеческих отношений – это отношения человека с Божьим образом в себе.

Чаадаев утверждал, что Россия «как бы не входит в состав человечества, а существует лишь для того, чтобы дать миру какой-нибудь важный урок» (13).

Внутренним духовным сопротивлением ответила Россия на попытку царя-преобразователя реформировать ее душу и идеалы. Рана была нанесена. И как организм вырабатывает на свет залечивающие вещества, так в России появился гений, которому оказалось по плечу схватить и удерживать национальную и духовную культуру общества. Он слил духовную жизнь с историей России в одно целое.

Феномен Пушкина заключается в том, что он появился в то время в том месте, где был нужен. В феномене Пушкина осуществляется связь общечеловеческих судеб с судьбою России.

«Я считаю наше положение счастливым, если только мы сумеем правильно оценить его; я думаю, что большое преимущество иметь возможность созерцать и судить мир со всей высоты мысли, свободной от необузданных страстей и жалких корыстей, которые в других местах мутят взор человека и извращают его суждения... мы, так сказать, самой природой вещей предназначены быть настоящим совестным судом...» (14). Эти слова принадлежат Чаадаеву и показывают зависимость человеческой судьбы от исторического пути России.

Мировоззрение Чаадаева до 1823 г. было типичным для прогрессивно настроенного дворянина России того времени. Позже философ переходит на позиции католицизма. Можно сказать, что он придерживается линии объективного идеализма, включая в свои работы ряд естественнонаучных идей. Наиболее общие законы мира человек, по Чаадаеву, не способен постичь без откровения свыше. Грядущее «царство Божие» Чаадаев

понимал, как гражданское общество, в котором господствует равенство, свобода и демократия. В связи с этим он заявлял о необходимости модернизации католицизма.

Эти взгляды Пушкин разделял с Чаадаевым. Но в своих «Философических письмах» Петр Яковлевич предсказывает темное будущее России, и у Пушкина нашлись возражения, которые он и высказал за несколько месяцев до смерти 19 октября 1836 года в неотправленном письме Чаадаеву. Изучая историю России, поэт находил в ней междоусобицы и злодеяния, в равной степени свойственные и европейским странам. Но вполне отчетливо различал он и другие картины, когда, говоря словами В. Г. Белинского, «дух народа, как и дух частного человека, высказывается вполне только в критические минуты» (15).

Из исторических наблюдений поэт также заключал, что в критические минуты укреплялись не только критиковавшиеся Чаадаевым «аскетические» черты религиозно-психологического уклада русского народа, но и сформировалось русское государство, сохранявшее идею патриотизма.

Поэтому на конкретных примерах Пушкин опровергал выводы первого философского письма об исторической ничтожности России и доказывал особое предназначение православия. Не соглашаясь с оценкой Чаадаевым русского прошлого, Пушкин одобрял его критику современного общества: «Поспорив с вами, я должен вам сказать, что многое в вашем послании глубоко верно. Действительно нужно сознаться, что наша общественная жизнь – грустная вещь, что это отсутствие общественного мнения, это равнодушие ко всякому долгу, справедливости и истине, это циничное презрение к человеческой мысли и достоинству – поистине могут привести в отчаяние. Вы хорошо сделали, что сказали это громко» (16). Но Пушкин всегда говорил, что ни за что на свете не хотел бы повернуть историю вспять.

Вся история человечества, по Пушкину, представляется как смена ведущей роли человека, рас, территорий, народов, цивилизаций, революций. Все в мире взаимосвязано, и, провоцируя войны и катаклизмы, мы рискуем получить удар такой же силы.

Согласно Пушкину, ничего нового в мире не происходит, но мы каждый раз по-новому осознаем происходящее. Революция, - говорил он, - переход из одной противоположности в другую. Любой предмет, любое явление остается самим собой, сохраняет свою качественную определенность до тех пор, пока оба заложённых в нем начала уравнивают друг друга.

Пушкин постоянно говорит об особом пути развития России, о неповторимости ее истории. Он верит в Россию, как мать верит в своего ребенка.

...Пока свободою горим,
Пока сердца для чести живы,
Мой друг, отчизне посвятим
Души прекрасные порывы!
Товарищ, верь: взойдет она,
Звезда пленительного счастья,
Россия вспрянет ото сна,
И на обломках самовластью
Напишут наши имена!

«К Чаадаеву» 1818

Это стихотворение было написано Чаадаеву. Пушкин пытался переубедить Чаадаева в его отношении к России, заставить поверить философа в его Родину. Но впоследствии он пишет другое послание.

Чаадаев, помнишь ли бывшее?
Давно ль с восторгом молодым
Я мыслил имя роковое
Предать развалинам иным?
Но в сердце, бурями смиренном,
Теперь и лень и тишина,
И, в умиление вдохновенном,
На камне, дружбой освященном,
Пишу я наши имена.

«Чаадаеву» 1824

Невольно кажется, что великий поэт повзрослел, и стал мудрее и глубже его взгляд на мир. Он проводит параллель между их дружбой и камнем, который будет стоять вечно. Но в этом стихотворении он доволен тем, чего достиг и говорит: «Пишу я наши имена».

Их дружба прошла через множество препятствий: и разногласия по многим вопросам социальной жизни России, и перемена взглядов, но они всегда уважали мнение друг друга.

Порой зрелый Пушкин направлял свой взор на не поддающиеся рационализму понятия: неравенство, слава, власть, гордость, тщеславие, зависть, счастье, свобода, наслаждение, мужество, страх.

Поэт обнаруживал в глубинах человеческой души действие беса «гордости ужасной» и «волшебного демона», сладострастие, незримую борьбу «гадов» и «Ангелов». Всё это и вносит непредсказуемые повороты в поведение людей и окрашивает противоречиями ход истории.

А. С. Пушкин хотел понять смысл истории, но не знал, отчего она именно такова: то ли от русского характера, то ли из-за правительства, а может быть, из-за того и другого вместе.

Для Пушкина «демократия» – это своеобразие свобод: душевной свободы человека, свободы мысли и принятия решений, предоставление прав и свободы крестьянам; но в то же время он жалеет об отмене местничества и майоратства. Он хочет брать у Запада только лучшие его черты, но не принимает идею равенства каждого человека.

С возрастом он смотрит вглубь, а не на внешнюю сторону монеты. Он подмечает не только положительные или отрицательные черты развития страны, но и ее особенности. Он указывает на влияние внешних факторов на судьбу человека.

У Пушкина были высоки дворянские идеалы дружбы, верности, и его участие во многих политических событиях объясняется, я думаю, его солидарностью с друзьями.

Он был высоконравственным поэтом, со своими взглядами – на историю, личность, демократию, – которые в чем-то перекликались со взглядами Чаадаева.

«Ни за что на свете я не хотел бы переменить Отечество или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам Бог ее дал (17).

В заключении хотелось бы сказать, что феномен Пушкина трудно объяснить, исходя из его конкретной личной судьбы или из определенных социальных условий. Но творчество отдельного человека не существует само по себе, а формируется под влиянием актуальных проблем реальности, тем самым, доказывая зависимость судьбы поэта от исторического пути его Отечества.

Примечания

1. Аникин А. В. Пушкин и Америка // США, М., 1998. № 3. С. 57.
2. Там же.
3. Там же.
4. Сапов В. Царь и философ // Родина. М., 1993. № 11. С. 36.
5. Там же, с. 37.
6. Тарасов Б.Н. Чаадаев. М., 1986. С. 51.
7. Там же.
8. Там же.
9. Там же, с. 141.
10. Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 69.
11. Литературное наследство. XXII–XXIV.
12. Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С.71.
13. Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М, 1989. С. 44.
14. Там же, с. 157.
15. Тарасов Б. Н. П. Я. Чаадаев и русская культура // Литература в школе. М., 1995. № 2. С. 39.
16. Там же.
17. Там же.

Литература

1. Аникин А. В. Пушкин и Америка // США. 1998. № 3.
2. Гейченко С. С. Пушкиногорье // Роман-газета. М., 1987, № 1.

3. Друзья Пушкина. М., 1984. Т. 1. С. 481–514.
4. Жизнь Пушкина, рассказанная им самим и его современниками в двух томах. М., 1987.
5. Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991.
6. Непомнящий В. Удерживающий теперь // Новый мир. М., 1996. № 5.
7. Пушкин А. С. Собрание сочинений в трех томах. М., 1986.
8. Сапов В. Царь и философ // Родина. М., 1993. № 11.
9. Тарасов Б. Н. Чаадаев // ЖЗЛ. М., 1986.
10. Тарасов Б. Н. Чаадаев // ЖЗЛ. М., 1986.
11. Черашняя Д. И. «Записки сумасшедшего» Н. В. Гоголя: гипотеза нераскрытой пародии // Кормановские чтения. Вып. 1. Ижевск, 1994.

Галеев Руслан
11 кл., ГКЛ № 14

ТЕАТР И ФИЛОСОФИЯ

Если проанализировать историю развития театра и философии, можно обнаружить ряд моментов, свидетельствующих об их общих принципах освоения мира человеком. Цель нашей работы, прежде всего – найти общие, специфические и противоположные черты в этих принципах. Это основные вопросы, поставленные нами, но на протяжении всей работы будут появляться и другие, которые помогут нам понять основную проблему.

Итак, начать хочется с выражения Шекспира: «Жизнь – театр, и все мы в нём актеры». Человек на протяжении всей жизни находится в постоянной игре, которая помогает ему жить. Но в то же время мы задаемся вопросом: какой мир мы смеем называть «искусственно созданным», воображаемым? При этом, играя какую-то свою роль, мы можем не осознавать границ реальности. Мы не знаем, какой мир следует считать истинным: тот, в котором мы живём, существуем, или же тот, в котором мы играем (театр). Актер при этой игре должен разграничивать эти

миры. Когда он играет роль и находится как будто бы в другом мире, он не может считать иллюзией свой реальный мир,

А сейчас все-таки попытаемся найти общие моменты между философией и театром. Сферу логического абстрактного мышления мы отнесем в нашей работе к философскому аспекту, а художественную фантазию, лицедейство, публичное представление – к театру. Связаны ли они, как взаимодействуют между собой на протяжении всей истории? Нам кажется, будет интересным обнаружить в философии драматическое начало, а в театре – философское содержание. Какую же функцию в системе культур выполняет и театр, и философия? Да, на наш взгляд, сходную: они помогают человеку познать мир, в котором он живет, познать себя. Интересы и философии, и театра перекрещиваются на человеке, его сущности. Не случайно Пушкин, отвечая на вопрос: «Что нужно драматическому писателю?» на первое место поставил философию, и добавил при этом: «Поэт, живущий на высотах сознания, яснее видит, может быть, и недостатки справедливых требований, и то, что скрывается от взоров волнующей толпы». Эту же точку зрения поддерживает и В. Мейерхольд, известный режиссер начала XX века: «Мы часто вообще видим мир при помощи тех очков, которые носил тот или иной большой художник». Таким образом, актер и есть тот самый поэт, «который живет «на высотах сознания»; он предлагает нам несколько иной мир, нежели тот, в котором мы живем, и именно в этом мире раскрывается весь потенциал замысла: и психологический, и интеллектуальный. Но этот момент иллюзорности нужен и для того, чтобы через игру понять суть вещей. Она размывает грани реального бытия. Умение вести свою игру помогает человеку почувствовать логику вещей. Мы думаем, здесь будет уместно сравнить театр с таким явлением культуры, как карнавал – всем тем, что уводит человека в другой мир (где опять-таки человек познает себя и окружающий его мир). Но есть одно «но», которое в своей работе выразил испанский философ Х. Ортега-и-Гассет: «Культура, строго говоря, – система коренных убеждений, окончательный взгляд человека на жизнь, тот его мир, в который

он уверовал безотчетно и всецело. Важно, чтобы человек видел с абсолютной отчетливостью строение своего мира. Если окружение человека теряет очертания ..., если человек искренне понимает, что возможно, а что нет, тогда и сама жизнь становится недостоверной...» Он начинает жить промежуточной жизнью, находясь на распутье двух миров: реального и того, который преподносит нам актер на сцене. Идет размывание этой границы.

Раскрыть скрытое «лицо мира», создать целостную картину действительности и человека стремятся в равной мере и философия, и театр, как и вообще искусство. Театр, как и философия, способен заглянуть и в будущее, только еще предугадываемое, вскрыть судьбы людей. Конечно же, осмыслить мир, увязывая прошлое, настоящее и будущее в целостный опыт человечества и каждого человека, предвидеть будущее, ответить на вечные вопросы: «Кто мы?», «Зачем и для чего мы живем на земле?», хотя и по-разному, всегда пытались и философия, и театр. Эстетические категории Прекрасного, Возвышенного оказываются присущими обоим этим направлениям культуры. В качестве их общей черты можно выделить такую особенность: материал они черпали и черпают из продвигающегося вперед и расширяющегося познания. Философия старается максимально приблизиться к проникновению в действительность. Аналогично и театр — это своеобразное художественное зеркало жизни, высвечивающее самое важное в человеке, в том мире, в котором он живет. Так как искусству свойственно обобщение, оно строит своеобразную модель идеального человека и общества. Однако его художественная поверхность с допустимыми элементами фантазии всегда соответствует мировоззрению времени, она связана в частности с философским (и с общехудожественным) познанием мира. В конечном итоге они формируют мировоззрение человека, систему определенных ценностей. Ведь тут главным прежде всего становится момент творчества, индивидуального понимания картины мира через какую-то внутреннюю «выношенность» этой проблемы.

Целью и театра, и философии является постижение истины, но способы их достижения у них разные, поэтому можно говорить о специфических чертах их поиска.

Театр дает человеку возможность проиграть несколько вариантов видения мира и осмысления его. Можно говорить о том, что искусство театра дает толчок рефлексии, имеющей психологическую окрашенность; специфической же чертой философского знания является философская рефлексия, то есть стремление к максимальной осмысленности того, что человек делает и что вообще происходит вокруг. Результаты этой рефлексии описываются понятиями, имеющими предельно общий характер.

Философия помогает человеку выстроить целостную картину мира; театральное искусство вводит человека в глубину какой-то специальной проблемы, но через непосредственное действие, литературно-драматическую основу, общение со зрителем оно также приводит к целостному видению картины мира. Итак:

1) философия предполагает рационализацию в поиске человеческого духа, театр же требует ярко выраженной эмоциональной характеристики и оценки происходящих событий;

2) философия в своем творчестве опирается на выработанный ею понятийный аппарат (система философских категорий). Театр же создает систему художественных образов и представлений;

3) задача философии – получить истину, описанную в строгих логических понятиях; театр, как искусство, предполагает большую долю фантазии, в конце концов выводящей зрителя также к пониманию истины.

В итоге хотелось бы сказать о том, что театр можно представить состоящим из множества зеркал, где мы начинаем видеть себя со стороны. В отображениях мы узнаем себя, свой мир, свои поступки, желания, стремления. В этом процессе ты начинаешь чувствовать себя героем какого-то спектакля. И здесь обнаруживается эффект отстранения, абстрагирования, здесь можно найти ответы на мучающие нас вопросы. По этому

поводу нам нравится мысль С. А. Изволиной: «Философы, выстраивая свои модели мира и человека, как бы прочерчивают порой контуры некоей пьесы: здесь есть свои «действующие лица», «предполагаемые обстоятельства», даже декорации и реквизит. К примеру, «субстанция», «атрибуты» и «модусы» Спинозы, «абсолютная идея» Гегеля, «мировая воля» Шопенгауэра – разве это не оригинальные персонажи и философская игра ума?»

Нам кажется, что театр – «вторая действительность», порожденная художественным мышлением, где есть возможность высветить философию бытия человека. Очень четко, мы думаем, обозначил взаимосвязь театра и философии Гегель: «Для того, чтобы данная истина могла стать подлинным содержанием искусства, требуется, чтобы в ее собственном определении заключалась возможность адекватного перехода в форму чувственности.» И философия в своём стремлении максимально точно выразить основные законы мироздания и человеческого бытия, абстрагируясь от чувственной оболочки и явлений, остается во многом связанной ею. Это и создает пути перехода философских истин в иное – художественное – измерение театра.

Когда возник (в силу определенных социально – исторических причин) дефицит осмысления жизни, искусство театра смогло в чем-то восполнить этот пробел в силу своей целостности. В культуре такая функция взаимодополнения воспринимается как яркий момент восстановления целостности, что открывает путь к пониманию закономерностей бытия.

Без реального знания и глубокого осмысления истории и настоящего времени, без философского и художественного постижения мира невозможно движение вперед. Художественное проникновение в суть повседневности и способность вырваться за ее пределы, ввести в оборот более широкие нравственные, временные, социальные критерии являются требованиями к истинному искусству и одновременно его признаками. Без такой работы не может быть социального и нравственного прогресса, духовного очищения и развития ни отдельного человека, ни общества в целом. Во многом эту работу в нашей жизни

выполняет театр, и именно он вносит ощутимый вклад в философское постижение жизни.

Литература

1. Зыкова А. Б. Учение о человеке в философии Х. Ортеги-и-Гассета. М., 1978.
2. Изволина С. А. Театр и философия. // Эстетика. М., 1998. № 7.
3. Ортега-и-Гассет Х. Тень, утратившая тело: когда наступает подлинный кризис культуры // Новое время. 1998. № 10.

Кулигина Татьяна

10 кл., Лингвистический лицей № 25

УЧЕНИЕ ШОПЕНГАУЭРА О ЧЕЛОВЕКЕ

Целью нашей работы является попытка понять специфику философского подхода Шопенгауэра к решению проблемы человеческого бытия. Нас интересует, насколько убедительна этическая программа Шопенгауэра, которую он предлагает для достижения блага, и нет ли в ней противоречий? Пытаясь ответить на этот вопрос, мы обращаемся к анализу таких философских категорий, как воля, индивидуальность, смысл человеческого бытия, ценности человеческого поведения.

Начнем наше исследование с изложения основных моментов концепции Шопенгауэра в понимании природы человека. Обратимся непосредственно к его работе «Афоризмы житейской мудрости». Философ излагает свою точку зрения по поводу того, что представляет собой человек. Различие человека в жребии смертных, по Шопенгауэру, сводится к трем пунктам.

Первый пункт, – что такое человек. Речь идет о личности в широком смысле слова и ее возможностях. «Объективная часть наличной действительности находится в руках судьбы и потому изменчива; субъективная же – это мы сами, и потому в своих существенных чертах она неизменна. Никто не может выйти из своей индивидуальности (1), – пишет Шопенгауэр. Отсюда сле-

дует, что наше счастье во многом зависит от того, что мы есть, от нашей индивидуальности. Духовно богатый человек имеет склонность к одиночеству и не нуждается в том, чтобы его развлекали. Такой человек в своем уединении видит только положительное. Оставаясь наедине со своими мыслями, он познает истину, а истина – это путь к счастью. Этот человек может видеть и понимать сквозь Майю (иллюзию), а, следовательно, он понимает весь мир и его страдания. Тот, кого природа наделила интеллектом, представляется самым счастливым человеком. «Первое и важнейшее условие для нашего счастья заключается в субъективном благе – благородном характере, способной голове, счастливом нраве, бодром настроении и хорошо устроенном, вполне здоровом теле» (2), утверждает Шопенгауэр. Когда человек бодр и здоров, то у него прекрасное самочувствие, и, следовательно, он весел. Веселый человек – счастливый человек.

Нам хотелось бы выразить свою точку зрения по этому поводу. Мы согласны с первым пунктом. Духовно богатый человек представляет ценность среди ему подобных. У него появляется чувство собственного достоинства, что позволяет ему ощутить свою самодостаточность. Такой человек обладает большей свободой. Но для того, чтобы стать духовно богатым человеком, нужен процесс самосовершенствования. Это возможно только при наличии значительной силы воли. Этим мы еще раз доказали, что многое сводится к воле. Но здесь, очевидно, в концепции Шопенгауэра возникает противоречие. Философ утверждает, что путем к счастью является отказ от воли. Но именно воля помогает человеку достичь совершенства. Значит, отказ от воли означает отказ от счастья. Это противоречит идее Шопенгауэра о пути к счастью. Следовательно, залогом счастья является то, «что такое человек есть» (3).

Помимо того, что человек есть, большую роль играет и то, что «что человек имеет» (4) – утверждает Шопенгауэр. Богатство пользуется большим уважением, чем все остальное. Мыслитель считает, что «Одни деньги – абсолютное благо: они отвечают не какой-нибудь одной потребности, а всякой потребности вообще» (5). Деньги притягивают к себе людей. Богатый человек не лишен

общества. Люди тянутся к индивиду, а, следовательно, он чувствует свою самооценку. Не все состоятельные люди своими деньгами удовлетворяют свои потребности. Некоторые из них вкладывают деньги в памятники архитектуры, возведение храмов, в пожертвования нуждающимся. Таким образом, несмотря на то, что богатство ценно для всех, «... но свою высшую ценность наследственное состояние получает тогда, когда оно достается человеку, одаренному духовными силами высшего порядка...» (6).

Третьим пунктом, по Шопенгауэру, в различии людей является то, «чем человек представляется» (7), или мнение других о нем. Мы все живем в окружении людей и сталкиваемся с их мнением о себе. Не всегда мнение о нас складывается так, как мы его представляем. Мы рады, когда о нас думают хорошо, и это бы могло способствовать нашему счастью, но «...каждый прежде всего и на деле живет в своей собственной коже, а не во мнении других» (8), и поэтому наше реальное состояние намного важнее того, что из нас хотят сделать другие, значит, не стоит уделять большое внимание тому, что о нас думают. Шопенгауэр считает, что мнение о человеке «...проявляется в тройкой форме – как ранг, честь и слава» (9).

Ранг – «это условное, то есть собственно вымышленное достоинство: его эффект заключается в поддельном почтении, и в общем это просто комедия для большой толпы. Ордена – это векселя, выданные на общественное мнение: их ценность основана на доверии к тому, кто их дарует» (10), так объясняет понятие этого слова философ. Значит, ранг зависит от нас самих.

Честь требует более трудных и детальных пояснений. Шопенгауэр пишет: «если бы я с этой целью сказал: «Честь – это внешняя совесть, а совесть – внутренняя честь», то подобная формулировка, пожалуй, могла бы кое-кому понравиться, но была бы скорее блестящей, чем ясной и основательной. Поэтому я говорю: честь – это, объективно, мнение других о нашем достоинстве, а субъективно – наш страх перед этим мнением» (11). Честь определяется нашим достоинством. В каждом человеке чувство достоинства развито по-своему, а, следовательно, каждый человек имеет свою честь.

Слава – это то, чем человек представляется в глазах света. Слава отчасти зависит от нашего поведения. Она складывается из наших поступков. Однако наша слава не может диктоваться нами.

С Шопенгауэром можно согласиться, что не следует с таким трепетом относиться к мнениям о нас окружающих. Действительно, каждый человек индивидуален. Никто не может выйти из своей индивидуальности, а, следовательно, не может изменить себя так, как бы этого хотели остальные. Не следует слепо подчиняться чужому мнению. Это ведет к подавлению воли, а, значит, к несчастью. Таким образом, человек должен способствовать хорошему мнению о себе. Если он имеет возможность влиять на мнение других, то нужно пользоваться этим для своего же блага.

Перейдем к вопросу, который Шопенгауэр считает одним из важнейших. Одним из смыслов человеческого бытия является стремление к счастью. Что же думает философ по этому поводу? «То, что реально, – это одна громадная воля, проявляющаяся во всем течении Вселенной, в равной степени в одушевленной и неодушевленной природе» (12) – пишет Б. Рассел о концепции Шопенгауэра. Последний утверждает, что воля безосновна (т. е. беспричинна), разум вторичен по отношению к ней. Истоки всего остального находятся именно в воле. Тело человека всего лишь видимость, а его реальностью является воля. «Индивидуум, лицо – уже не воля сама в себе, а уже проявление воли, и как такое уже определено и вошло в форму явления – закон основания» (13), – считает Шопенгауэр, - «явления самой в себе безосновной воли, как таковой, все-таки подчинены закону необходимости, то есть закону основания» (14). Из этого следует, что мнение многих о том, что воля свободна, ошибочно. Напряжение воли порождает страдания. Чем чаще мы упражняем волю, тем больше мы страдаем. Весь мир – страдание. Но при этом всё-таки существуют пути к счастью. В чем же они заключаются? Проявление воли приводит к тому, что человеческая воля подавляется Мировой Волей. Это страдания, а страдания вызывают несчастья. Следовательно, требуется ограничить свою волю. Счастье заключается в гармонии человека с миром в целом. Но

не всем это дано. Духовно богатый человек способен познать истину, и тогда покрывало Майи становится прозрачным, и он может приблизиться к Мировой Воле. Человек видит, что «...разница между человеком и вещами только кажущаяся, и человек начинает понимать страдания всего мира» (15) Он ищет пути к избавлению от страданий. Таким образом, другой путь к счастью заключается в познании истины, которое дано только духовно богатому человеку.

Третий путь к счастью Шопенгауэр видит в аскетизме. Человек лишает себя радостей, изводит свое тело голоданием, ограничивает себя во всем. Это ведет к подавлению натиска мировой воли, а, следовательно, к счастью. Из всего вышесказанного следует, что в трактовке философа существуют три пути к счастью: через ограничение воли, через истину и через аскетизм.

С Шопенгауэром можно не согласиться в том, что третий путь действительно приведет к счастью. Отказываясь от чего-либо, человек подавляет свою волю, а это ведет к исчезновению всех проявлений этой самой воли, форм этого проявления – времени и пространства, а, следовательно, приводит к небытию. Но если перед человеком встает небытие, то он лишается мышления, а, значит, его индивидуальность погибает. Следовательно, аскетизм приводит человека к самоубийству. Но самоубийство не является путем к счастью. Значит, Шопенгауэр поднимает проблемы, в решении которых явно присутствуют противоречия.

Для того, чтобы быть счастливым, человек должен приложить некоторые усилия. В своем учении философ приводит несколько поучений и максим, формулируя четыре основных принципа, помогающих человеку избежать лишних горестей. Рассмотрим их.

Прежде всего, он называет всеобщие принципы поведения. Шопенгауэр утверждает «...всякое наслаждение и всякое счастье по своей природе отрицательно. Скорбь же положительна» (16). Желание рисует перед нами химерическое счастье и склоняет нас к погоне за ним, а этим мы навлекаем на себя страдание. Страдание и скорбь положительны. Значит, если счастье приво-

дит к страданиям, то человеческое счастье можно оценить, учитывая не радости, а страдания, которые случаются в его жизни. «Остерегайтесь строить счастье своей жизни на широком фундаменте – предъявляя к ней много требований...» (17), говорит философ. Не нужно требовать многого от жизни в стремлении к счастью. Чрезмерные требования изведут нас и принесут нам только страдания.

С этим можно частично не согласиться. Не стоит думать о том, что жизнь состоит только из страданий, а они не окупаются минутами радости. Во-первых, страдания не идут сплошной чередой; во-вторых, очень часто причиной страданий и неудач является сам человек, его воля. Если человек считает, что счастье в жизни в принципе отсутствует, то это так и будет. У него исчезает стремление к счастью, радости, желание повлиять на свою судьбу. Поэтому здесь многое зависит от субъективности человека, его позиции, воли и целеустремленности.

Помимо всеобщих принципов человеческого бытия, Шопенгауэр выводит положения, касающиеся нашего поведения относительно нас самих. Для достижения своей цели «...необходимо, чтобы человек уже сделал некоторые успехи в самопознании, то есть чтобы он знал, чего он, собственно, главным образом и прежде всего желает...» (18). Человек должен постараться познать себя, попробовать определить свои возможности, соизмеряя их с целями. Исследователь Б. Э. Быховский пишет: «В то время как у Гегеля мы имеем дело с самопознанием абсолютной идеи, у Шопенгауэра перед нами самопознание абсолютной воли» (19). Он также утверждает, что «В человеческом сознании воля может достигнуть самопознания» (20).

Шопенгауэр считает, что всякое ограничение ведет к счастью. Счастье – причина страданий, а страдания человеку приносят стремление к осуществлению своих требований. Следовательно, ограничивая требования, мы ограничиваем свои страдания.

Важный путь житейской мудрости состоит в распределении нашего усилия между настоящим и будущим. Для достижения успеха нужно почаще заглядывать в будущее и представлять

его таким, какое оно будет после того, как мы совершим тот или иной поступок. Но нельзя постоянно жить в будущем, мы должны уметь жить настоящим. Никто не знает, что нам готовит сегодняшней день. Философ утверждает: «Чтобы жить вполне обдуманно и извлекать из собственного опыта все те поучения, какие в нем содержатся, для этого нужно чаще обращаться мыслью назад и делать сводку тому, что пережито...». Значит, нужно чаще заглядывать в прошлое, чтобы осмыслить свои ошибки и не совершать их дважды.

Таким образом, по Шопенгауэру, мы все должны придерживаться принципов, обеспечивающих достойное бытие человека. Нужно постичь несколько истин, которые будут сопровождать нас в жизни и сопутствовать успеху. Самое главное для нас – это мы сами. Изучив себя, свои потребности, стремления и возможности, мы все-таки сможем прийти к успеху в жизни, даже если она полна страданий.

Признавая правоту Шопенгауэра, хотелось бы ему возразить в том, что не всякое ограничение обязательно ведет к счастью. Оно имеет свои плюсы и минусы. Ограничивая себя в чем-то существенном, мы ограничиваем свою волю. «Отречение от воли к жизни, отвращение к ней старается утвердить полное равнодушие ко всем вещам, отказывается от того, чтобы «прилепить свою волю к чему-нибудь» (21), – пишет Б. Э. Быховский, – «Отрекшись от воли к жизни, люди смиренно и покорно претерпевали бы свой скорбный удел, терпеливо ожидая смерти» (22) Таким образом, воля превращается в собственную противоположность. Значит, ограничение не всегда ведет к познанию смысла человеческого бытия, а показывает абсурдность последнего.

Кроме того, философ представляет принципы, касающиеся нашего поведения по отношению к окружающим. Они сводятся к следующему:

«Достоинно изумления, как легко и скоро сказываются в беседе между людьми однородность или разнородность их ума и сердца: она дает себя знать на всякой малости», – считает Шопенгауэр. Если даже разговор достаточно несущественный, то разнородные лица чувствуют досаду. Это достигается тем, что

«...почти каждая фраза одного более или менее не по душе другому...». А однородные люди во всем чувствуют солидарность, которая «...при значительной однородности скоро слагается в полную гармонию, даже в унисон».

Далее Шопенгауэр пишет: «Кому приходится жить среди людей, тот не должен отвергать ни одной индивидуальности, так как она ведь все-таки установлена и дана природою, - хотя бы, следовательно, индивидуальность эта была самой плохой, самой жалкой либо самой смешной». Мы должны относиться к этому как к должному. Никто не может изменить своей индивидуальности.

Еще один принцип, который нам хотелось бы рассмотреть, философ формулирует так: «В нашей доверии к другим очень часто огромную роль играют лень, себялюбие и тщеславие». Лень – это когда мы, вместо того, чтобы самим что-то делать, предпочитаем доверить это другому. Себялюбие – когда мы открываемся другим, стараясь удовлетворить потребность говорить о своих делах. «Тщеславие – когда дело касается того, чем нам приятно похвалиться».

Можно отчасти не согласиться с Шопенгауэром в том, что в доверии к другим мы проявляем лишь лень, себялюбие и тщеславие. Очень часто в доверии к человеку проявляется вся ценность дружбы, и нам открывается значимость человека не столько как личности, сколько как частицы всего мира. То, что философ называет себялюбием, мы назовем по-другому. Общаюсь с другим человеком, мы осуществляем самих себя. Если же мы будем лишать себя этого, то мы придем не к счастью, а к ущербности собственной индивидуальности. Воля человека свободна, значит, каждый человек может осуществлять свой выбор. Шопенгауэр считает, что воля человека подчиняется слепой безосновной Мировой Воле, но тогда индивид лишился бы всякой возможности выбора и всякой личной свободы.

Таким образом, чтобы не ограничивать свободу других, нужно признавать самоценность каждой человеческой индивидуальности.

И, наконец, последняя группа принципов – это принципы, касающиеся нашего поведения относительно миропорядка и судьбы. Философ утверждает, что существуют три мировые силы: ум, сила и счастье. Третья сила является самой значимой. Судьба играет роль ветра, а мы плывем по реке на корабле. Наши усилия – весла. Так же как мала роль весел в ветреную погоду, так и усилия человека незначительны. Счастье очень могущественно, поэтому не нужно противостоять ему. Шопенгауэр выводит следующий принцип: нужно непрестанно держать в уме действие времени и превратность вещей, поэтому в дружбе представлять вражду, в хорошую погоду – ненастье, в любви – ненависть. Это служило бы для нас постоянным источником мудрости, и мы не так часто попадались бы на обман, который повлечет за собой страдание.

Следующий принцип, ведущий к облегчению человеческого существования, сводится к тому, что ни при каком происшествии не подобает предаваться большому ликованию или большому унынию, так как каждое мгновение может все повернуть в другую сторону. Важно при любых событиях сохранять спокойствие. Этим индивид показывает, насколько хорошо он знает жизнь человека и какие беды возможны в ней. Нужно всегда быть готовым к страданиям и бедам. Тогда мы понизим свои притязания, научимся понимать несовершенство вещей, будем всегда смотреть навстречу несчастьям, чтобы избежать их или примириться с ними.

Признавая правоту суждений Шопенгауэра, мы могли бы частично ему возразить по поводу последнего принципа. Мы считаем, что иногда бесстрастное внешнее поведение может приводить к серьезным срывам. Каждое большое событие помогает человеку осознать значительность человеческого счастья и ценность жизни. Они приводят его к борьбе за счастье и к стремлению удержать последнее.

Таким образом, по Шопенгауэру, не стоит слишком серьезно относиться к бедам, радостям, жизненным проблемам. Нужно сразу приучать себя к вере в худшее. Не следует бороться

с Мировой Волей, так как человек не может выступать против судьбы.

В заключении хотим сказать следующее. Исследователи часто оценивают философию Шопенгауэра как пессимистическую. Вот что говорит Б. Э. Быховский: «Все жизнепонимание Шопенгауэра проникнуто глубочайшим пессимизмом. Мир – юдоль скорби и страдания – таков лейтмотив его философии. Все его сочинения представляют собой нескончаемые вариации на эту тему» (23). Мы солидарны с исследователем в том, что философ крайне негативно относится к жизни, миру, человечеству. Его статья «О ничтожестве и горестях жизни» формулирует один из ведущих принципов его философии: жизнь – это страдание. Из его суждений можно сделать вывод о том, что философ почти не верит в человека и его способности. Индивид представляется не как отдельная вещь, а как часть огромного целого (слепок Мировой Воли). Несмотря на то, что человек обладает волей, он не может влиять на свою жизнь. Его воля несвободна. Его стремлением может быть только путь к познанию истины о том, как освободиться от зла и страданий. Этот выход – небытие. Но разве небытие может быть целью? Неужели только небытие может оградить человека от страданий? Небытие – это гибель, это отсутствие времени и пространства. Человек не может отказаться от своих стремлений, иначе жизнь человека бессмысленна. Для чего же тогда человеку жить? Для чего ему искать пути к счастью, если он придет только к небытию? Бесспорно, Шопенгауэр совершил огромную работу, задумавшись над смыслом человеческого существования. Но он не смог обрисовать конкретные пути, которые привели бы человека к самому себе. Таким образом, в философии Шопенгауэра стремление к познанию смысла человеческого бытия приносит не счастье, а трагизм. Быховский справедливо называет концепцию философа «страстной пропагандой бесстрастия, безразличия, безволия, проповедью полного отказа от вторжения в жизнь, от борьбы, от всякого противодействия злу» (24).

Примечания

1. Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости // Избранные произведения. Ростов-н/Д, 1997. С. 217.
2. Там же, с. 224.
3. Там же, с. 214.
4. Там же, с. 215.
5. Там же, с. 250.
6. Там же, с. 253.
7. Там же, с. 215.
8. Там же, с. 257.
9. Там же, с. 215.
10. Там же, с. 265.
11. Там же, с. 269.
12. Рассел Б. История западной философии. М., 1993. С. 270.
13. Шопенгауэр А. Понятие воли // Избранные произведения. Ростов-н/Д, 1997. С. 47.
14. Там же, с. 47.
15. Рассел Б. История западной философии. М., 1993. Т. 2. С. 271.
16. Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости // Избранные произведения. Ростов-н/Д, 1997. С. 314.
17. Там же, с. 321.
18. Там же, с. 324.
19. Быховский Б. Э. Мыслители прошлого. Шопенгауэр. М., 1975. С. 92.
20. Там же, с. 329.
21. Там же, с. 125.
22. Там же, с. 140.
23. Там же, с. 113.
24. Там же, с. 151.

Литература

1. Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. //Избранные произведения. Ростов-н/Д, 1997.
2. Шопенгауэр А. О ничтожестве и горестях жизни. //Там же.
3. Шопенгауэр А. Понятие воли. //Там же.
4. Рассел Б. История западной философии. М., 1993. Т. 2.
5. Быховский Б. Э. Мыслители прошлого. Шопенгауэр. М., 1975.

ЛЮБОВЬ КАК СИСТЕМООБРАЗУЮЩИЙ ЭЛЕМЕНТ В ФИЛОСОФСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ЧЕЛОВЕКА У Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

Есть два вопроса в философии, терзавшие не только философов, но и каждого индивидуума: что такое человек и для чего он существует. Экзистенциализм, который в России фактически начался с Ф. М. Достоевского, выдвинул эту проблему как основную, в центр мира поставив человека. Экзистенциалисты утверждали, что ответ на вопрос о смысле существования человека заключен в нем самом, так как он – микрокосм, маленькая Вселенная. Тогда встает первый и главный вопрос: что такое человек. И мы, учитывая мнение В. В. Зеньковского, попытаемся разобраться, какую концепцию человека предлагает Ф. М. Достоевский, при этом не будем забывать, что он – религиозный философ, а значит и взгляд у него будет специфический.

Ф. М. Достоевский рассматривал человека как этическое существо. Он считал, что в человеческую природу изначально заложено добро, только он не умеет «управлять» им, тогда зло, лежащее на самом дне, выступает на поверхность. Двусмысленность человеческой природы обуславливает вечную проблему выбора между добром и злом. Человеку необходимо осуществлять выбор, ибо «ядро» человека заключается в его свободе. Свобода оказывается бременем, и человек ходит по лезвию бритвы: если он выбирает дорогу зла, он становится Человекобогом, если добро, то превращается в Богочеловека. На результат выбора влияет способ обретения свободы. Человек выступает как субъект разума, воли и чувства, это – его душа. Попытаемся понять, на каком из трех моментов духовной жизни, по мнению Ф. М. Достоевского, строится истинная свобода.

Ф. М. Достоевский считал, что абсолютная свобода разума и воли ведет к отрицанию Добра, а значит, и Бога. Тогда открывается дорога к принятию Зла. Это путь Ивана Карамазова и судьба идеи Раскольникова. И в этом, по мнению

Ф. М. Достоевского, заключается семья смерти, потому что человек никогда не может полностью отойти от Добра, но если это происходит, то начинается болезнь души из-за его «отпадения» от мира. Остается свобода, построенная на чувствах, и в первую очередь на любви. Такая свобода, когда не работает ни разум, ни воля, – самый настоящий разврат. Разврат, по мнению Н. Бердяева, начинается там, где теряется связь с Богом, теряется высокий смысл в любви. На первый план выступает сладострастие, и человек отходит от своей божественной природы. Вообще, Н. Бердяев, который во многом стал преемником идей Ф. М. Достоевского, в отличие от своего учителя, уделял большое внимание проблеме пола. Он считал, что мироощущение человека зависит от его принадлежности к полу. Можно с уверенностью сказать, что Ф. М. Достоевский считал, что свобода, опирающаяся на только один из трех указанных моментов, не есть истинная свобода, она непременно приводит человека к Человекобогу. Остается одно: объединить на равноправных началах разум, волю и чувства, тогда, по мнению Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева и Э. Фромма, получается истинная любовь. Только на такой любви должна основываться свобода, приносящая благо. Итак, свобода – «ядро» человека, условие его индивидуальности, любовь – условие свободы, но прежде чем полюбить других, необходимо полюбить себя. Это может показаться истиной устаревшей и избитой, но многие ее понимают превратно: полюбить себя – значит стать эгоистом. Э. Фромм утверждает, что эгоизм – это не любовь к себе, а ненависть. Любовь к себе – принятие себя, это чувство Бога в себе и любовь к нему. Н. Бердяев считал, что полюбить Бога, – значит, признать свое сыновство. Но любовь к себе может привести к замыканию только на своей личности, и происходит это, как правило, с большими эгоизмом. Человек, замкнутый в себе, тоже стремится к преодолению одиночества, но зачастую за счет других, как это описывается в рассказе «Кроткая». Здесь главный герой пытается преодолеть свою болезнь, свой эгоизм и одиночество путем разрушения личности другого человека. В результате героиня кончает жизнь самоубийством, но главный

герой фактически достигает своей цели. После ее смерти он становится абсолютно другим, обновленным человеком. Однако Ф. М. Достоевский против приобретения целостности такой ценой. Для него даже самый жалкий человек представляет огромную ценность. Он предлагает другой путь, путь очищения через страдания. Можно сказать, что страдание и любовь в чем-то тождественны, так как ведут к перерождению человека. Возникает потребность единения, но уже на другой основе, через покаяние. Не случайно в романе «Преступление и наказание» возникает образ площади как символа единства. М. Достоевский видит истинное единение в идее соборности, на основе подлинного братства, братства во Христе, когда «все виноваты за всех». Отсюда следует вывод: любовь, дающая свободу – это не чувственная привязанность к одному конкретному человеку (что скорее можно обозначить как свободу – несвободу), а любовь как состояние души, любовь, которая переступает границы рассудка и разума, которая поднимает человека до ощущения внутренней связи со всем миром, которая позволяет выйти за пределы собственного «я» и обрести истинное единение с прошлым, настоящим и будущим миром.

Бердяев, анализируя творчество Ф. М. Достоевского, пришел к выводу: любовь взаимосвязана с творчеством. Состояние любви предполагает творчество. Когда человек любит, он творит себя, окружающий мир, свою судьбу. Обязательное условие творчества – свобода, а любовь дает эту свободу. Так же, как и творчество, любовь трансцендентна, она не укладывается в рамки лишь одного, данного бытия, она не подчиняется никаким канонам. Можно сказать, что в любви человек находит себя, а в творчестве самореализуется. «Творить значит жить вдвойне», – сказал Альбер Камю. Думаем, будет уместно перефразировать его высказывание: «Любить значит жить вдвойне». На этом основании можно отождествить между собой любовь и творчество по их сути. Творчество и любовь предполагают работу Духа, в результате которой разрешается противоречие между миром и Богом.

Итак, с позиции религиозных христианских философов, любовь дана Всевышним как возможность человеку стать Богочеловеком, подняться над миром и приблизится к Богу, к Абсолюту.

Получается, что любовь выступает в качестве всепронизывающей силы, системообразующего элемента, данного Богом человеку для внесения смысла в его существование. Значит, любовь помогает познать тайну человека и открывает ему его собственную сущность.

Примечания

1. Зеньковский В. В. История русской философии. Л.: ЭГО, 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 171.
2. Там же, с. 174.
3. Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. М.: Искусство, 1994. Т. 2. С. 81.
4. Там же, т. 1, с. 180.
5. Фромм Э. Искусство любви. Минск: Полифакт, 1991. С. 37.
6. Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. М.: Искусство, 1994. Т. 2. С. 85.
7. Там же, т. 2, с. 202.

Литература

1. Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. М.: Искусство, 1994.
2. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1976.
3. Зеньковский В. В. История русской философии. Л.: ЭГО, 1991. Т. 1. Ч. 2.
4. Колбин Д. Природа творчества: некоторые философские аспекты // Луч. № 7–8. 1996.
5. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Киев, 1995.
6. Феномен человека: Антропология. М.: Высшая школа, 1993.
7. Фромм Э. Искусство любви. Минск: Полифакт, 1991.

ПРИРОДА И СУЩНОСТЬ ТВОРЧЕСТВА ПО РАБОТЕ Н.А.БЕРДЯЕВА «САОМПОЗНАНИЕ»

План

1. Особенности философского подхода Н. Бердяева к проблеме творчества.
2. Диалектика творческого замысла и его результата.
3. Трагизм творческого начала в человеке.

Проблема творчества и творческого призвания человека – одна из основных тем исследования Н. Бердяева. Ей он посвящает свою фундаментальную работу «Смысл творчества». Но мы попытались рассмотреть эту проблему, анализируя интересное произведение Н. Бердяева – автобиографию «Самопознание».

Целью нашей работы является попытка понять концепцию творчества Н. Бердяева, показать специфику в диалектике творческого замысла, его осуществления и результата.

Если брать философский аспект проблемы / не психологический и не литературоведческий/, то объяснить процесс творчества можно через понятия субъект-объект и субъект-субъект. Используя эти категории, Н. Бердяев вводит для описания творчества новые понятия: объективация, субъективация, трансцендирование, Бог, свобода.

Окружающий человека объективный мир и духовный мир других субъектов создает питательную среду для его деятельности – сферу культуры. При этом человек, будучи существом активным, не только усваивает из окружающей среды необходимые для его бытия моменты, но пытается что-то изменить в состоянии самого мира.

Иногда это происходит неосознанно, иногда – целенаправленно, с осмысленным волевым усилием. В ходе этого процесса человек создает новую реальность – «новую землю и новое небо», как говорит Бердяев.

Вместе с тем он изменяется сам, творит, создает собственный внутренний мир. В нем происходит процесс становления и совершенствования индивидуальности. Таким образом, творческий акт человека направлен к созданию как новой объективной реальности, так и выстраиванию его собственной субъективной сферы. В связи с этим Бердяев обращается к понятию объективации, предупреждая о той опасности, которая подстерегает тут всякого исследователя.

Под объективацией Бердяев подразумевает овеществление, воплощение результатов замысла в реальной действительности. Без материализации замысла, без объективации свободы творчество оказывается невозможным, но при этом возникает возможность ухода творящего от первоначального замысла.

Трансцендирование, по мнению Бердяева, в процессе творчества – это «выход за границу имманентной действительности, прорыв свободы через необходимость.» (1).

А теперь обратимся к тексту Н. Бердяева.

«Творчество для меня не столько оформление в конечном, в творческом продукте, сколько раскрытие бесконечного, полет в бесконечность, не объективация, а трансцендирование» (2).

Из этого высказывания ясно, что творчество для Бердяева было выходом за границу реальности, отрешением от мира действительности, то есть тем, что Бердяев называет творческим актом или творческим экстазом. Тогда возникает вопрос, что Бердяев подразумевает под творческим актом и творческим экстазом?

Творческий экстаз – это чувство, испытываемое человеком творящим в момент прорыва в трансцендентный мир, то есть в момент творческого акта.

Творческий акт есть путь, ведущий к миру новой культуры и новой свободы. В чем же заключается смысл творчества? Для того, чтобы ответить на этот вопрос, нужно рассмотреть взаимосвязь творчества и свободы, как это делает Бердяев. Прорываясь в мир творчества, человек становится свободным от тяжести реального мира и мирских предрассудков.

Таким образом, только в процессе творчества человек приобретает полную свободу. Само творчество по Бердяеву возникает из свободы.

«В «Смысле творчества» я выразил основную для меня мысль, что творчество есть творчество из ничего, то есть из свободы (3). Если основой творчества является свобода, тогда необходимо рассмотреть взаимосвязь понятий Бога и творчества человека, потому что для Н. Бердяева свобода - это Бог. Бердяев считает, что Бог нуждается в творчестве человека, а творческий акт – это оправдание человека перед Богом.

«Идея Бога есть величайшая человеческая идея. Идея человека есть величайшая божья идея. Человек ждет рождения в нем Бога. Бог ждет рождения в нем человека. На этой глубине должен быть поставлен вопрос о творчестве. Необычайно дерзновенна мысль, что Бог нуждается в человеке, в ответе человека, в творчестве человека...» (4).

Таким образом, творческий акт открывает путь к смыслу творчества. Смысл заключается в постижении свобод, в сближении человека с Богом, в ответе человека перед Богом через творчество. Бог нуждается в творчестве человека, а в мире творчества человек обретает Бога.

Одним из главных моментов, ведущих к правильному пониманию природы творчества, является отрицание элементов эгоизма в процессе творчества.

«...Творчество противоположно эгоцентризму, есть забвение о себе, устремленность к тому, что выше меня... Творчество менее всего есть поглощенность собой, оно всегда есть выход из себя. Поглощенность собой подавляет, выход из себя освобождает» (5). Эта мысль является одним из главных моментов, которые ведут к правильному пониманию природы творческого процесса. В качестве иллюстрации можно обратиться к творчеству голландского художника Винсента Ван Гога. Ван Гог видит в творчестве смысл жизни. Когда он почувствовал охлаждение к своему ремеслу, он понял, что это конец не только его творческого пути, но и жизни, так как творчество и было в его понимании жизнью. Познакомившись с жизнеописанием Ван Гога,

можно сделать вывод, что его творчество носило эгоистический характер. Погружаясь в творческий мир, Ван Гог забывал о своей принадлежности к реальному миру. Значит творчество – это эгоизм, поскольку оно есть путь отречения человека от общества. Но разве то, что создавал Ван Гог, не доказывало обратное? Его полотна и были тем самым «забвением» и «выходом из себя», о которых говорит Бердяев. Ван Гог погружался в «новый мир», забывал о существовании реального мира, но именно его картины были выходом из реального мира в мир «новый». Они были связующим звеном реального и «нового» миров. Это объясняет напряжение человека, смотрящего на полотна Ван Гога.

«Я чувствую, глядя на ваши картины, что у меня в груди что-то зашевелилось!» - говорил друг Винсента Рулен (6).

Картины Ван Гога вызывают подобные чувства, потому что они являются попыткой донести до людей пережитые им ощущения в мире трансцендентном. Таким образом, творчество не может носить эгоцентрический характер, так как оно есть забвение себя как субъекта, устремленность к «новой земле» и к «новому миру», выход из себя, который осуществляется через музыкальные и художественные произведения, научные исследования и т. д.

Второй вопрос, к которому мы бы хотели обратиться – это диалектическая взаимосвязь творческого замысла и творческого продукта.

«Творчество для меня не столько оформление в конечном, в творческом продукте, сколько раскрытие бесконечного, не объективация, а трансцендирование... отсюда возникла для меня трагедия творчества в продуктах культуры и общества, несоответствие между творческим замыслом и осуществлением» (7). Одновременно Бердяев не отрицает значение материального воплощения творческого акта:

«Творческий акт человека нуждается в материи, он не может обойтись без мировой реальности...» (8).

Отчасти можно не согласиться с утверждением о малой доли значимости творческого продукта в процессе творчества.

Человек творчества погружается в свой мир, становится свободным и, достигая наивысший пик творческого экстаза, выплескивает пережитые им в мире трансцендентном чувства через произведения искусств. Другое дело, что человек не может передать все то, что ему бы хотелось сказать или выразить через продукты творчества, то есть творец никогда не может полностью удовлетвориться сотворенным.

«Творческий акт в своей первоначальной чистоте направлен на новую жизнь, новое бытие, новую землю и новое небо, на преобразование мира. Но в условиях падшего мира он отяжелевает, притягивается вниз, подчиняется необходимому заказу, он создает продукты большего или меньшего совершенства» (9).

Н. Бердяев считает, что творческий акт направлен на преобразование мира, но творческие продукты отяжелевают в условиях падшего мира, следовательно, не выполняют миссию творческого акта, не преображают мир.

Но глядя на красивую картину или слушая произведение талантливого композитора, мы ощущаем принадлежность этих произведений искусства к «новому миру», одновременно мы сознаем, что они находятся в реальном мире, но благодаря им мы видим «новую землю» и «новое небо». Именно поэтому мы назвали творческие продукты связующим звеном двух миров. Таким образом, творческие продукты являются преобразованием мира, светлым лучом в действительности. Но с другой стороны, творческие продукты не могут передать полностью замысел творца, в этом и заключается противоречие между задуманным и осуществленным.

Следующий вопрос, который бы мы хотели рассмотреть - это проблема особого драматизма сознания творящего человека.

«Изначально я сознавал глубокую трагедию человеческого творчества, его роковую неудачу в условиях падшего мира» – говорит Бердяев (10).

У творца всегда не хватает слов, красок, нот, чтобы передать то, что входило в его творческий замысел. Творческий акт не может существовать без творческого продукта, но именно в невозможности выразить полностью свои чувства через творче-

ский продукт заключается трагедия творящего новый мир человека. Он может быть доволен своим произведением только в определенный момент времени, но после нескольких часов или лет творец сознает, что не смог выразить все то, что хотел, он сознает безвыходность своего положения.

«Результаты творчества носят не реалистический характер, а символический характер. Создается книга, симфония, картины, социальные учреждения. Есть несоответствие между творческим взлетом и творческим продуктом» (11).

Вполне возможно, человек творчества в своем результате не может выразить тот элемент свободы, который он приобретает в сотворенном мире.

Закончив свою очередную картину, голландский ученый Антон Мауве валился с ног от усталости. Он был слаб, болен, измучен и почти безумен. Художник отдал часть своей жизни этой картине. Для него она значила то же, что и новорожденный ребенок для матери. Рождению ребенка предшествуют муки матери, рождению этой картины предшествовали жестокие творческие муки Мауве. Впоследствии схевиненгенская картина стала одной из лучших работ Антона Мауве, мировым шедевром. В определенный момент Мауве показалось, что он выложился весь в этой картине, что ему больше нечего добавить. Ему хотелось на этой картине изобразить глубокий житейский смысл: «уметь сносить страдания без жалоб – это единственное, что нужно, это великая наука, урок, который нужно усвоить, это решение проблемы жизни».

Его загнанные, заморенные, в то же время терпеливо сносящие все тяжести жизни лошади, которые прилагают последние силы, чтобы вытащить на берег рыбачий баркас, полностью выражают житейскую истину. Однако, вскоре Мауве почувствовал знакомое чувство неудовлетворения. Он знал, что в этой картине он не смог выразить полностью великий творческий замысел, который родился в его душе. Бердяев говорит, что человека творящего не может удовлетворить его творение. Мы считаем, что человек творящий испытывает чувство удовлетворения на определенном этапе времени. Это чувство впослед-

ствии окажется обманном, но спасительным для творца. Чувство неудовлетворенности «съедает» человека творчества, оно будет являться толчком для создания новых работ.

Можно сказать, что каждому творцу знакомо чувство неудовлетворения, и каждый творец обречен на невозможность выразить все то, что он задумал. Однако, каждому творящему человеку знакомо чувство временного удовлетворения, гордости за сотворенное.

Еще одна из причин драмы человека творчества, рассматриваемая Николаем Бердяевым, – это непонимание творца окружающими. Человек творящий может пребывать в трансцендентном мире, он видит дальше и больше других.

«Я с горечью замечал, что меня плохо понимают, плохо понимают самое главное у меня и в сущности, плохо знают мои центральные мысли, плохо связывают разные стороны моей мысли.»

Живя в реальном мире, творец по-настоящему реализует себя в процессе творчества. Настоящая жизнь творца находится за пределами сегодняшнего мира. Ценными и настоящими для творящего человека являются те подъемы и падения, которые происходят в его внутреннем мире. Пытаясь донести до людей то, что он обнаружил в трансцендентном мире, творец часто наталкивается на стену непонимания со стороны окружающих. Можно сказать, что человек творчества может быть не сразу понят окружающими его людьми, так как видит более далекую перспективу, его мысль глубже проникает в суть бытия вещей.

Основы экзистенциализма, заложенные Николаем Бердяевым, находят свое продолжение в идеях таких философов, как Альбер Камю, Жан-Поль Сартр, Эрих Фромм. Например, идеи французского философа Камю перекликаются с концепцией Бердяева, но имеют последовательную атеистическую направленность. Один из интересных аспектов этого подхода – проблема абсурдности творчества, так как оно в конечном итоге не приводит к выходу мук и терзаний творца. Альбер Камю видит в произведении искусства драму, которая рождает и абсурдное творчество.

Подводя итог сказанному, хотелось бы отметить убедительность подхода Николая Бердяева к пониманию природы творчества. Вводя новые категории в характеристику творческого процесса, Бердяев говорит об огромных возможностях человека, способного выходить за пределы данного ему бытия, умеющего творить новый мир и осуществлять при этом самого себя.

Примечания

1. Бердяев Н. А. Самопознание. М., 1998. С. 468.
2. Там же, с. 458.
3. Там же, с. 452.
4. Там же, с. 458.
5. Там же, с. 459.
6. Стоун И. Жажда жизни. М., 1991. С. 362.
7. Бердяев Н. А. Самопознание. М., 1998. С. 459.
8. Там же, с. 462.
9. Там же, с. 463.
10. Там же, с. 463.
11. Там же, с. 463.
12. Там же, с. 457.

Литература

1. Бердяев Н. Самопознание. М., 1998.
2. Ницше Ф., Фрейд З., Фромм Э., Камю А., Сартр Ж. П. Сумерки богов. М., 1987.
3. Альбер Камю. Бунтующий человек. М., 1989.
4. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., 1995.
5. Ирвинг Стоун. Жажда жизни. М., 1991.

Быкова Анастасия

II кл., Лингвистический лицей № 25

**ПРИРОДА ДИАЛОГА В ТЕОРЕТИЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ
М. М. БАХТИНА**

«– Вы были больше философ, чем филолог?
– Больше философ. И таким остался по
сегодняшний день.
Я философ. Я мыслитель.»

Разговоры с Бахтиным // Человек. 1993. № 4. С. 152

М. М. Бахтин – современный философ нашей страны, который поставил вопрос о тесной связи проблем языка, философии и культурологи. Одна из самых интересных тем его творчества – это понятие диалога в культуре, что объединяет лингвистическую и философскую проблематику. В своем исследовании я опиралась на работы Бахтина «Эстетика словесного творчества», «К философии поступка», «Проблемы поэтики Достоевского», а также на материалы научной конференции в г. Саранске в 1992 году. В концепции Бахтина важным аспектом является рассмотрение природы диалога, как системы, состоящей из множества подсистем: голоса, адресованности, замысла, экспрессивного момента и завершенности, но в центре внимания – изучение особенностей равноправного диалога и его роль в становлении гармоничной личности и общества.

Главная особенность диалога – это бесконечный процесс взаимодействия человека с Истиной. Бахтин Истину отождествляет с Богом, отрицая при этом человеческую природу Христа. В анализе диалога у Бахтина нет концептаулизации, нет темы – это противостояние ради противостояния, не приводящее к сиюминутным материальным результатам.

Главная проблема диалога – это проблема понимания чужого «я». Бахтин вводит понятие «эпистемологической асим-

метрии» – это донесение сознания от первого лица к третьему. Это применимо к искусству: театру, живописи, литературе. Например, литературное произведение выражает концепцию автора и доносит до нас работу сознания автора. В своей жизни мы постоянно общаемся, играя определенную роль. В процессе игры мы постигаем смыслы явления.

Бахтин различает три формы общения: «я-для-себя», «другой-для-меня», «я-для-другого». Философ указывает, что во всех трех формах мы воспринимаем себя в качестве субъектов, а других – в качестве объектов. Сами для себя мы можем быть объектами только в процессе самообъективации, но не в ее результатах. Наша цель – понять «я» объекта и воспринять его в себе.

В диалоге мы являемся со-участниками, и в высказываниях каждого из нас есть правда, но она не принадлежит нам. Достигнув Истины, мы не в силах удержать её.

«Жизнь по своей природе диалогична. Жить – значит участвовать в диалоге. В этом диалоге человек участвует весь и всей жизнью: глазами, губами, руками, душой, всем телом. Он вкладывает себя самого в слово, и это входит в диалектическую ткань человеческой жизни» (1).

Диалог в понимании Бахтина тесно связан с понятием «диалектика». Если диалектика – средство понимания явлений действительности в их развитии, то диалог – это всеобщий способ освоения действительности, духовных ценностей основ Бытия, «форма поиска себя самого» (2). А для того, чтобы познать себя самого и вступить в диалог, в первую очередь, со своей душой, мы должны четко представлять себе наш внутренний мир.

По Бахтину, человеку присущи три мира: мир поступка, мир познания и мир искусства. Когда происходит освоение этих трех миров, то они предстают как единое целое, части которого вступают в равноправный диалог, обогащаются и развиваются. В человеке формируется три чувства: чувство собственного достоинства, чувство ответственности и творческое начало. Если же одна сфера жизни будет доминировать над другой – это приведет к подавлению некоторых сфер, к дисгармонии и общества и лич-

ности. Поэтому я могу сделать вывод, что общество в понимании Бахтина – это общество без ценностной иерархии, равноправное общество с абсолютными ценностями. Бахтин не учитывал специфики ценностей, которые были присущи народам на определенных этапах их жизни.

Общество в понимании Бахтина – это культурное общество. А культура не имеет своих границ. Диалог – это культура общения и понимания. Следовательно, диалог проникает во все сферы жизни общества и для него не существует преград.

Бахтин пишет о специфике равноценного диалога, где все являются его элементами, но нет главного участника, задающего позицию. Диалог – игра, и как в любой игре, в ней должен быть ведущий. Диалог между психологом и подопытным – равноценный, но психолог является (считает себя!) принципалом или главным в игре. Это осуществляется только в случае успеха опыта психолога над подопытным. В противном случае второй становится главным. Поэтому я могу сказать, что финальная стадия диалога – это определенные функции каждого из нас в диалоге.

Бахтин вводит понятие «высказывания» как единицы речевого общения. В основе высказывания лежит голос, говорящее сознание и адресованность. Голос имеет интонацию, а интонация создает разные значения одного высказывания, т. е. создает ценности. Можно сделать вывод, что в основе наших взглядов на жизнь лежит чья-то интонация. Говорящее сознание в процессе диалога должно донести свою точку зрения до слушающего. Так как всякий говорящий является в большей или меньшей степени и отвечающим, адресуясь к себе, то адресованность высказывания – необходимое условие равноправного диалога.

Казимир Твардовский, философ Львовско-Варшавской школы, считал, что единицей речевого общения является «суждение». По Твардовскому, рассуждение – «это соотношение двух суждений: основания и следствия, а в случае доказательства – аргумента и утверждения. Решающий фактор в ограничении следования от доказательства – уверенность в истине». Здесь прослеживается общая мысль Бахтина и Твардовского, что

вступление в равноправный диалог с истиной – это может быть либо целью, либо исходным пунктом в рассуждении. Твардовский делил суждения на «ложные» и «истинные», тогда как Бахтин говорил, что в каждом высказывании есть доля правды и истины.

Своеобразное понимание лингвистики у Бахтина резко отличается от концепции некоторых современных лингвистов. Филологи утверждали, что участники разговора – говорящий субъект (или актив) и его слушающий субъект (его пассивный собеседник). Бахтин же утверждал, что это фикция. На самом деле говорящий воздействует на слушающего, тот воспринимает идею говорящего и занимает ответную позицию. В данном случае участники разговора – субъект и субъект (слушающий становится говорящим). Всякое понимание чревато ответом. Даже молчание является красноречивым ответом. Обязательным условием равноправного диалога является понимание.

Кроме того, философ указывал на недооценку лингвистами коммуникативной функции языка. Высказывание нуждается в говорящем и влияет на само содержание мысли. При этом общение с помощью высказывания будет выступать как побочная функция языка.

Диалог – это жизнь, способ познания жизни, в процессе которого открываются возможности управления нашим миром.

В заключении хотелось бы сказать, что учение Бахтина о роли диалога в культуре помогает современным исследователям в освоении насущных проблем культурологии, антропологии и онтологии.

Примечания

1. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 318.
2. Лисунова В. А. Диалог истины, добра и красоты в творчестве М. М. Бахтина и проблемы нравственного воспитания молодежи // Философия Бахтина и этика современного мира. Саранск, 1992. С. 34.

Литература

1. Александрова Р. И. Мир культуры и мир жизни человека // сб.Бахтин: проблемы научного исследования. Саранск, 1992. С. 108–115.
2. Бахтин М. М. К философии поступка. М., 1986.
3. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979.
4. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.
5. Бонецкая Н. К. Жизнь и философская идея М. Бахтина // Вопросы философии. 1996. № 10.
6. Верч Дж. Голоса разума. М., 1996.
7. Гараи Л., Кечки М. Еще один кризис в психологии: возможна причина шумного успеха идей Выготского // Вопросы философии. 1996. № 5.
8. Гущина В. А. Философия языка: Бахтин и лингвистическая философия // Философия Бахтина и этика современного мира. Саранск, 1992.
9. Канке Б. О. Философия. М., 1999. С. 216–218.
10. Корман Б. О. Избранные труды по теории и истории литературы. Ижевск, 1992. С. 128–135.
11. Лисунова В. А. Диалог истины, добра и красоты в творчестве М. М. Бахтина и проблемы нравственного воспитания молодежи // Философия М. М. Бахтина и этика современного мира. Саранск, 1992.
12. Махлин В. Л. От монологизма к диалогизму. // Бахтин: проблемы научного наследия. Саранск, 1992.
13. Петрова Е. С. Металингвистические компоненты диалога // Бахтина: проблемы научного наследия. Саранск, 1992.
14. Твардовский К., Домбровский Б. Философия языка в Львовско-варшавской школе: философия имени и философия предложения //Логос. 1999. № 7.

РОЛЬ ОПЫТА ЗЛА В СТАНОВЛЕНИИ ЛИЧНОСТИ

Опыт зла – это лично пережитые человеком столкновения со злом в разных его проявлениях, куда входит не только восприятие зла, совершаемого другими людьми, но и собственные искушения, сделки с совестью, моральные проступки и преступления. У каждого человека свой опыт зла, и на каждого он может оказать различное воздействие. Одних он может нравственно деформировать и даже разрушить, а других – духовно укрепить.

Меня интересует, какую роль зло может играть в становлении личности, может ли человек противостоять злу в окружающем мире и самом себе, какие средства при этом он должен использовать.

Для изучения этой проблемы я использовала несколько источников: труды Соловьева В. С., Достоевского Ф. М., Лосского Н. О., но в основном опиралась на работы Н. А. Бердяева в сборнике «Философия творчества, культуры и искусства», Н. А. Ильина «Путь к очевидности», В. Ш. Сабирова «Два лика зла».

И. Кант и Ф. Ницше высказывали мысль о природной злобности человека. Религиозные мыслители утверждают, что зло – результат нашего собственного волеизъявления. Я считаю, что люди изначально индифферентны к добру и злу, и аморальные поступки – неотъемлемая часть процесса воспитания. Следовательно, вопрос об источниках зла продолжает оставаться дискуссионным предметом.

Что же такое зло?

Зло – категория этики, выражающая безнравственное, противоречащее требованиям морали, заслуживающее осуждения поведение человека. Это моральное зло: ему противоположно добро. Социальное зло – понятие, под которое подводится вся совокупность процессов, явлений, действий, противоречащих интересам и жизненным потребностям человека и общества; социальному злу противостоит благо.

Хочу сказать, что непотворление злу может стать крайне негативным моментом в бытии человека и общества. Непотворление злу – допущение его во внутренний мир человека и предоставление ему свободы и власти. Непотворление злу означает подчинение ему, наслаждение им. Отсутствие сопротивления требует, чтобы возобладало одобрение зла. Когда зло уже не воспринимается как зло, человеческая сущность разрушается. Несопотворяющийся злу поглощается им и становится одержимым. Не встречая на своём пути препятствий, зло стремится притупить бдительность, совесть, правосознание, стыд, тем самым разложить духовное воспитание человека. Но проблема многократно усиливается, когда озлобленный человек, получая внешнее сопротивление или заслуженное наказание, еще в большей степени концентрирует в себе зло. Отсюда и новые преступления и проступки.

Я считаю, что борьба со злом должна осуществляться любым путём: как силою любви в процессе самосовершенствования человека, духовного восприятия других, так и силою «карающего меча». Но пресекающий зло сам в какой-то мере приобщается к нему. Чтобы избавиться от этого, он должен пройти через испытания: горечь вины, страдания, покаяние.

Итак, можно говорить о безусловно разрушающей функции зла в системе духовных ценностей человека.

Обратимся к положительному эффекту опыта зла в становлении личности.

Сабиров В. Ш. подчёркивает, что этот эффект в людях возможен при наличии ряда условий. Во-первых, в человеке с детства должны присутствовать первичные импульсы к добру, которые рождаются любовью. Следующим условием, по Сабирову, является чередование опыта зла с положительным. В-третьих, считает Сабиров, внутреннее сопротивление злу и жизненная стойкость разовьются только тогда, когда педагоги и родители, уважая индивидуальность человека, с пониманием будут относиться к его проступкам. Он должен чувствовать, что в него верят достойные люди. Такой подход мне кажется убедительным.

В нравственном развитии личности существует некая закономерность, заключающаяся в том, что человек – в той или иной форме иногда сознательно, иногда бессознательно – совершает поступки, противоречащие и моральным, и правовым нормам. Здесь мы имеем дело с очень важным в жизни каждого человека процессом личного освоения и приятия безличностных по форме норм общественной морали. Совершая проступок, человек экзистенциально переживает истинность этих норм, при этом он как бы морально умирает и воскресает, но уже совсем другим человеком. Таким образом, он становится личностью, в нём просыпаются чувства ответственности и нравственного долга. Так внешнее моральное установление передаётся во внутренний план личности.

Ф. М. Достоевскому удалось показать противоречивую связь добродетельности и порочности в человеке. Но эти противоречия могут дать интенсивный рост человеческой души. Нравственное совершенствование человека происходит в процессе, развертывающемся от совершения аморального проступка до угрызения совести, которые заканчиваются муками раскаяния. А они полностью отсекают тот аспект злой воли, который привёл к дурному поступку.

Приведу высказывание Бердяева Н. А.: «Обогатить может лишь та духовная сила, которая обнаруживается в преодолении зла». Чем качественнее опыт зла будет «обогащаться», тем интенсивнее пойдет становление личности.

Соглашусь с мыслью Лосского Н. О. о том, что, несмотря на самую низменную природу зла, нельзя его считать абсолютным.

Очевидно, опыт зла может либо нравственно укрепить, либо деформировать личность. Человек, борющийся со злом внутри себя силою совести и раскаяния, «идет к свету через тьму». А человек, одержимый злобой, должен быть наказан.

ПОНЯТИЕ СИМВОЛИЗМА В КОНЦЕПЦИИ Н. А. БЕРДЯЕВА

Мысль многих крупных религиозных философов часто обращалась к соотношению духа и природы.

Целью нашей работы является стремление показать специфику решения этой проблемы русским философом Н. А. Бердяевым. При этом становится необходимым теоретический анализ понятия символа в наследии Н. А. Бердяева.

Бердяев – христианский философ. Но его религиозность – особого рода. Мы не можем назвать его ортодоксальным религиозным мыслителем, традиционным теоретиком христианства. Ведь его понимание христианства не встретило одобрения со стороны официальной церкви. Бог у Бердяева выступает как духовное начало. Божественное иррационально и сверхрационально, оно не нуждается в рациональном доказательстве. Бог находится за пределами естественного мира и выражается в нем символически. Бог у Бердяева отождествляется со свободой, достижение которой является постоянным стремлением человека.

Бердяев поднимает проблемы, которые в более позднее время становятся ведущими в философском направлении экзистенциализма. Он ставит в центр познания не «безликий», абстрактный субъект, а конкретного человека, бытие его индивидуальности. Бердяев Н. А. считает, что смысл вещей раскрывается не в объекте, входящем в мысль, и не в субъекте, конструирующем свой мир, а в третьей сфере, не объективной и не субъективной – в сфере духовного мира.

Очень важно отметить понимание свободы Бердяевым, которая является стержневой в его творчестве. Свобода понимается им как внутренняя, глубинная, сокровенно-таинственная энергия духа.

Философ вводит категорию свободного духа, причем дух не отождествляется лишь со Святым Духом, с третьей Ипостасью Святой Троицы. «Дух есть сфера, соединяющая божественное

и человеческое, он охватывает все устремления человека к Богу, всю высшую духовную культуру человека». (1) Н. А. Бердяев отмечал нераскрытость до конца природы Святого Духа в христианстве, то есть нераскрытость духовной жизни до последней, всеохватывающей ее глубины. Свободный дух – это дух, не закрепощенный плотью, избавленный от первореальности природного мира.

Казалось бы, такие противоположные категории: дух и природа. Но Бердяев не противопоставляет их друг другу. Он утверждает, что духовный мир органично вписывается в природный, наполняя его смыслом и значимостью. Два мира соприкасаются в символе.

Символ – это явление иного, духовного мира в нашем, природном, явление бесконечного в конечном! Символ всегда означает, что есть мир иной. Символ – это мост между двумя мирами, он является посредником между ними, так как он не только разграничивает, но и связывает их. Все внешнее есть лишь знак внутреннего. И все значительное в нашей жизни есть знаковое, символическое. В любом символе присутствует дух, энергия духа, духовная жизнь.

Сам по себе природный мир не имеет смысла, как утверждает Бердяев, он получает его из мира иного, духовного. И задача человека, живущего в природном мире случайности и бессмыслицы, – уловить этот смысл. А это можно сделать при помощи символа. Причем символ надо не только увидеть, но и понять его значение.

В концепции Бердяева Н. А. можно четко выделить три понимания символа.

Первый – наивно-реалистический: когда символ воспринимается не как знак, не как явление реальности духовного мира, а как сама реальность. Сам символ принимается за смысл, он видится как реальность в себе. Бердяев отрицательно относится к этому типу. И по нашему мнению, это является неглубоким пониманием символа, скорее даже его непониманием. Такой подход фактически отрицает существование духовного мира (в религиозном понимании).

Второй тип – идеалистический. Н. А. Бердяев отмечал, что такой тип понимания символа свойственен культурному верхнему слою современного человечества. Можно думать, что философ имел в виду современных ему поэтов-символистов. Этот символизм показывает безнадежную разобщенность двух миров, замкнутость внутреннего мира субъекта, погруженность в свой субъективный мир. В символах человек ищет лишь отражение каких-то душевных переживаний субъекта. Бердяев Н. А. указывал, что такое понимание противоречит природе символа.

Единственным правильным пониманием символа Бердяев считал «реалистическое», когда в символах воспринимаются не условные знаки душевных переживаний, а знаки самого духовного мира, самой первожизни, связующие пути между духом и природой. Именно этот символизм Бердяев называл подлинным. В нем нет реального существования субъекта и объекта, он «по ту сторону вбирания действительности в мир субъекта и объекта» (2).

Подчеркивая возможность разрыва двух миров, Бердяев вводит понятие симуляции. Он характеризует ее так: «даются знаки первожизни, но не дается сама первожизнь». То есть символы есть, но в них изначально нет энергии духа. Конечно же, такая «символика» недолговечна, она всегда разрушается. Проблема симуляции очень остро стоит в современной жизни, как нам кажется.

Есть и другие случаи ложной символики.

В символе присутствует энергия духа, но так как дух динамичен, подвержен постоянным изменениям, сама духовная жизнь динамична, то наступает момент, когда символика перестает отражать события духовного мира, символы становятся бездуховными или затверделыми, как пишет Бердяев. Они уже не отражают духовную реальность, теряют связь с тем, что символизируют. Человек начинает жить в мире застарелой, пустой символики, принимая ее за реальность. Именно это сейчас происходит в христианстве, как утверждает Бердяев. «Бог забылся во имя окружений, выстроенных для достижения Бога». И в этом философ видел очень тревожную проблему. Он болезненно воспринимал человеческую подверженность конечному,

страх человека перед бесконечным и неизведанным. Он не мог принять то, что устройство мира и человечества основано на забвении духовной жизни, а духовные начала обращены лишь в орудие этого устройства. Но через все его творчество проходит надежда на восторжествование духовной жизни над природной плотью, на просветление ее и преобразование в плоть духовную. Источником его надежды было явление Сына Божьего во плоти.

Но, как нам кажется, ложные символы уже слишком затвердели, укоренились и застоялись в мире, слишком вросло в человеческое сознание убеждение в их реальности и нерушимости, что практически невозможно разделить надежды философа.

Мы считаем, что философские взгляды Бердяева в общем носят дуалистический характер. И сам Н. А. Бердяев это отмечал. Но он оговаривался, что речь идет о дуализме особого рода. Это дуализм духа и природы, субъекта и объекта, личности и общего, царства Бога и царства Кесаря. Бердяев постоянно утверждает, что духовная жизнь постигается путем духовного опыта, посредством символа. Поэтому значение символа в жизни человека очень велико.

Во-первых, с помощью символа можно познать духовную жизнь, постигнуть смысл бытия.

Во-вторых, символ как бы «примиряет» два мира, он допускает переход божьей энергии в природный мир.

В-третьих, именно символизм, как считает Бердяев, ведет к подлинным реальностям, так как имеет освобождающее значение для духа от подавленности природным и конечным, ведет к свободе и соответственно к Богу.

В качестве итога можно сделать вывод, что Бердяев выстраивает свою собственную систему категорий, которая отличается от традиционного христианского мировоззрения, вводит несколько иную трактовку свободного духа, а понятие символа является одним из ключевых моментов в понимании его философской концепции.

Нетрадиционный символизм Бердяева Н. А. оказал влияние на современных ему символистов (А. Белый, А. Блок, Д. Мережковский, В. Иванов), которые принадлежали к религи-

озному направлению. Символисты критиковали церковь, обвиняя ее, как и Бердяев Н. А., в материализации веры, в пересечении свободы человека, называя символизм «религией свободного человечества».

Примечания

1. Н. А. Бердяев. Философия свободного духа. М., 1994. С. 48.
2. Там же, с. 54.

Литература

1. Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994.
2. Блинников Л. В. Великие философы. М., 1999.
3. Зеньковский В. В. История русской философии. М., 1989, т. 1.
4. Краткий очерк истории философии М., 1981.
5. Маслин М. А., Андреев А. Л. О русской идее. Мыслители русского зарубежья о России и ее философской культуре. М., 1990.

*Лузянина Ольга
II кл., ГПЛ № 14*

СМЕРТЬ И БЕССМЕРТИЕ

Смерть есть разделение бесплотной части живой
Личности, души от её материальной части – тела.
Платон

Как богословов, так и учёных – Радищева, Платона, Аристотеля, Юма – интересовали вечные вопросы: что такое смерть, почему люди умирают, что ждет нас за чёрным занавесом. Целью моей работы является стремление проанализировать и понять смысл категорий смерти и бессмертия с точки зрения религии и философии.

Раньше или позже жизнь человека завершается смертью. Нет никого из родившихся, кто не подошёл бы в своё время к этим новым воротам, открывающим для людей путь в неведомое.

Что же ждёт за таинственной чертой? Разные концепции отвечают на этот вопрос неоднозначно, иногда прямо с противоположной позиции. Атеизм полагает, что за гробом нас ждёт Ничто. Его очень трудно описать, это просто отсутствие сознания, чувств, ощущений. Огонёк жизни гаснет, а с ним навсегда угасает наше «я». Ничто напоминает глубокий сон без сновидений, с той единственной разницей, что он никогда не кончается (1).

Христианство считает, что в посмертии нас ждёт либо Божий Суд и вечное блаженство, либо вечные муки нашей бессмертной души вместе с воскресшим вечным телом. Индивидуальность сохраняется, и сохраняется внешность, тот неповторимый человеческий облик, в котором мы прошли свою единственную земную жизнь и с которым сроднились, отождествив его с собственным «я».

Буддизм обещает нам новые многократные рождения на свет со всеми сопровождающими их земными мучениями и проблемами.

Теософско-эзотерические учения (учения о возможности непосредственного постижения божественных тайн и общения с потусторонним миром) (2) обещают человеку долгое и упорное, но светлое восхождение по ступеням тонких миров, целенаправленную цепь перерождений, каждое из которых вносит свою лепту в приближении к гармонии с Абсолютом.

Однако прямого опыта смерти у большинства людей нет. Мы можем видеть, наблюдать смерть других, описывать её, пытаться осмыслить для себя. Но всё это будет чужая смерть, воспринятая снаружи, а не изнутри. Есть даже авторы, которые на этом основании считают, что говорить о смерти вовсе бессмысленно: у нас нет предмета обсуждения. Я думаю, они не правы. Мы встречаемся с чужой смертью так часто, что не говорить о ней просто невозможно, хотя некоторые ограничения для

рассуждения, конечно, имеются. И они создают трудности для понимания. Смерть – это то, что всегда только предстоит живому, лишь маячит на горизонте как угроза или как избавление, но иногда не дано актуально, здесь и сейчас, потому что в момент, когда мы встретимся с ней лицом к лицу, будет уже не до сравнений (3).

А куда исчезает то, что называют душой после смерти тела? И что такое душа?

Душа, по словам Аристотеля, «это – суть бытия какого-то тела, подобно тому, как если бы естественным телом было какое-нибудь орудие, например топор. А именно: сущность его было бы бытие топором, и оно было бы его душой. И если её отделить, то топор уже перестал бы быть топором и был бы таковым лишь по имени» (4).

Итак, душа неотделима от тела; душа есть суть бытия и форма естественного тела.

На уровне повседневного опыта кажется, что душа после смерти тела исчезает без следа, погибает вместе с телом. Остается только мертвая вещественная оболочка, да и та быстро распадается на составные элементы.

В. Ф. Войно-Ясеньский, профессор медицины и священник, в трактате «О духе, душе и теле» убежден, что душа бессмертна. Он пишет, что весь мир живых существ и вся природа подвергается закону бесконечного развития и совершенствования, и поэтому нет основания допустить, что он прерывается за пределами нашей земной планеты. И если людям дан закон: «Будьте совершенны, как Отец наш небесный», то конечно, должна быть дана и возможность осуществления этой заповеди, возможность бесконечного совершенствования духа. А для этого необходимо бессмертное существование духа (5).

Таким образом, по религиозным представлениям бессмертие есть необходимый поступок ума нашего. В текстах Библии приводятся слова Иисуса Христа о бессмертии человека: «И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрёт вовек»; (ИН. 11, 26) «...слушающий слово Моё и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную» (ИН. 5, 24).

Для христиан не надо никаких других доказательств бессмертия, говорит Войно-Ясенский. Но интересен и подход к этому вопросу Иммануила Канта. Он верил в существование мира нематериальных, а следовательно, и бессмертных существ, к которым, по его убеждению, относится и его собственная душа.

Полагаю, ответ на вопрос о бессмертии души пока для нас недоступен, потому что узнать это можно, только побывав за воротами смерти. Надеюсь, когда-нибудь люди узнают, что ждёт их после смерти.

Но так ли прекрасна вечная жизнь, в особенности если это продолжение нашего земного существования?

Аргентинский писатель Хорхе Луис Борхес показал через свой рассказ «Бессмертные», что бессмертие делает человеческую жизнь бессмысленной, лишает ее целей, ценностей, радостей.

Как сказал Н. О. Лосский: «Без смерти нет жизни, но без смерти нет и смысла жизни, хотя смерть – это воплощение нелепости и абсурда. В том и состоит парадокс смерти, что в её абсурдности и заложен смысл. Благодаря смерти жизнь обретает качество непреходящей ценности. Только то ценно, что конечно. Бесконечное не воспринимается как ценность, ибо мы его просто не замечаем. Осознание человеком своей конечности побуждает его искать способы преодоления смерти» (6).

Итак, подведём итоги. Во-первых, каждого живущего на Земле рано или поздно ждёт смерть. Жизнь и смерть – это два понятия, которые не могут существовать друг без друга, это две стороны человеческого бытия. Но к смерти можно отнестись двояко. Первый вариант – это постоянное переживание страха смерти, ощущение бессмысленности жизни перед перспективой неумолимого конца. Человек, боящийся смерти, пытается судорожно ловить ускользающие мгновения счастья и удовольствия.

Второй путь, по которому идёт большинство людей, это жить так, как будто смерти нет. То есть, она, конечно, маячит где-то на горизонте, но воспринимается больше разумом, чем

чувствами. Это можно выразить формулой Эпикура: «Когда есть я, смерти нет, когда есть смерть – меня нет».

Во-вторых, каждый человек имеет право не только на достойную жизнь, но и на достойную смерть. И память об ушедшем человеке может определять систему моральных ценностей для живущих.

В-третьих, люди делятся на неверующих и верующих в Бога. На этом основании предположим, что верующие стремятся прожить жизнь так, чтобы попасть в рай. А верующие, хотя и не верят в бессмертие души, неизбежно обращаются в поиску смысла и утверждению жизни. Бессмертие для атеиста видится в результатах труда, мысли, творчества, что может оставить очень большой след в жизни общества. И даже если человек не открывает для себя смысл собственного бытия, сам поиск этого смысла становится для него важнейшим стимулом его творчества.

Примечания

1. Молчанов А. В. По ту сторону смерти. М., 1994. С. 203.
2. Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. М., 1993. С. 822.
3. Золотухина-Аболина Е. В. Страна Философия. Ростов-н/Д, 1995. С. 318.
4. Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения. //Сост. П. С. Гуревич. М., 1991. С. 104.
5. Войно-Ясенецкий В. Ф. О духе, душе и теле //Философские науки. 1908. № 1. С. 30.
6. Сабиров В. Ш. Два лика зла // Этика. 1992. № 1. С. 5–6.

Литература

1. Войно-Ясенецкий В. Ф. О духе, душе и теле // Философские науки. 1908. № 1.
2. Золотухина-Аболина Е. В. Страна Философия. Ростов-н/Д, 1995.
3. Молчанов А. В. По ту сторону смерти. М., 1994.

4. Ожегов С. И., Шведов Н. Ю. Толковый словарь русского языка. М., 1993.
5. Помпонацци П. Трактат о бессмертии души // Антология мировой философии. М., 1970. Т. 2.
6. Сабилов В. Ш. Два лика зла // Этика. 1992. № 1.
7. Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения. //Сост. П. С. Гуревич. М., 1991.
8. Шкляева Н. Г. Восток и Запад о жизни после смерти. СПб., 1993.

*Машкова Татьяна
10 кл., ГПЛ № 14*

ОБРЯДОВАЯ СТОРОНА ВЕРОВАНИЙ ДРЕВНИХ УДМУРТОВ

Мировоззрение этноса, специфика его духовных и культурных ценностей наиболее ярко и полно проявляется в его обрядовой жизни. На основе анализа семейно-родовых культов можно попытаться обозначить особенности удмуртского религиозного мировосприятия, относящегося к языческому периоду. Описание обрядовой стороны верований, объяснение их смысла будет являться целью данной работы.

У народов Поволжья долгое время сохранялись формы семейно-родовых культов. В каждой удмуртской деревне и почти в каждой семье был свой воршуд, родовая и семейная святыня-покровитель.

Воршуд хранился в семейной или родовой куале. Моления в родовой куале, которая называлась Быдзым (великая, большая) куала, отличались большей масштабностью, проводились несколько раз в год, на них собиралась вся деревня. В семейной же, или Покчи (малой) куале молений было до 70 в год, они устраивались по любому более или менее значительному поводу. Кроме того, для каждого случая была своя особая молитва. Это объясняется спецификой мировоззрения, сложившейся за много-

вековую историю удмуртского этноса. Природные условия неблагоприятно влияли на производственные силы экономики, делая их результаты нестабильными, почти неконтролируемыми и часто зависимыми от фактора случайности. Все это рождало идеологию зависимости и подчинения. Негарантированность результатов своего труда, неуверенность не только в завтрашнем, но и в сегодняшнем дне привели к появлению огромного количества заклинаний, жертвоприношений, к определенной системе обрядов, за которыми стоял вполне определенный смысл.

Куала представляла собой небольшую бревенчатую постройку с двускатной крышей, в середине ее было сделано отверстие для выхода дыма. Для освещения служила щель между двумя неплотно прилегающими скатами крыши. Окон не было. Посреди земляного пола из камней был сложен очаг, над которым на деревянном крюке или цепи висел котел. Вдоль бревенчатых стен стояли лавки, стул с подушкой, предназначенный для жреца. В левом углу от двери стоял стол, над ним – особая полка, на которой помещалась святыня куалы – воршудная коробка.

Название «воршуд», очевидно, происходит от двух слов: глагола «вордыны» – хранить, оберегать и существительного «шуд» – счастье; то есть дословно получается «счастье оберегаемое» или «хранитель счастья».

Воршудом обычно назывался лубяной короб с его содержимым. В нем хранилось несколько серебряных монет, беличья шкурка, крылышки или хвостик рябчика, перья тетерева, жертвенная посуда из дерева, кусок специально испеченного ритуального хлеба, ветка священного дерева, косточка с мясом от последнего пожертвованного животного или птицы, лен, мука, крупа, завернутые в белое полотно. Здесь была сосредоточена своеобразная материализованная предметная информация об окружающем мире на всех его важнейших структурных уровнях.

Итак, воршуд можно расценивать как символическую модель мира, микрокосмос.

Очевидно, содержимое воршуда символизировало ряд моментов:

1. Надежду на обеспеченную жизнь;

2. Обращение к тотему, как покровителю племени;
3. Попытку задобрить высшие духовные силы;
4. Отражение представлений об устройстве мира;
5. Фиксацию необходимых в повседневной жизни моральных ценностей.

Культ воршуда обнаруживает тесную связь с культом родового или семейного очага. Наряду с воршудом главной святыней куалы считался очаг, находящаяся в нем зола, а также цепь, висящая над ним. Следы почитания огня ясно прослеживаются во всех жертвоприношениях. Культ огня восходит своими корнями к первобытнообщинному строю. Тогда именно огонь выполнял определяющую функцию в жизнедеятельности человека. Огонь – это стихия, которой человек подчиняется и которую он почитает.

Что касается непосредственно обряда, то для него была выработана определенная, строгая регламентация, порой с детальными предписаниями. Все это является продуктом плавного эволюционного развития культурного этноса. Обряд проходил следующим образом. Накануне все обязательно мылись в бане. Из каждого хозяйства несли немного муки жрецу («восясю»), чтоб его жена испекла хлеб для моления. На следующий день утром все шли в Быдым куалу. В очаге разжигали огонь и приступали к жертвоприношению. Каждый домохозяин шел на моление со специально испеченным хлебом, который отдавался жрецу. Тот, отрезав горбушку, жертвовал ее огню, а сам хлеб клал на воршудную полку. После моления этот священный хлеб уносили домой и делили его между членами семьи. После того, как обед сварился, жрец брал в правую руку чашку с кашей, а в левую ветвь березы или ели и молился, обратившись лицом к воршудной полке. Все вставали за ним и совершали общие поклоны. Одну ложку каши бросали в очаг куалы, а ритуальную чашку передавали по кругу, каждый мужчина пробовал кашу из нее. Затем все приступали к еде. После этого снова молились, далее хлеб, испеченный из общесобранной муки, делился на части и раздавался каждому. Затем обряд считался оконченным, и все расходились.

В мифологическом сознании удмуртов мир был представлен своеобразной триадой: верховные божества, помогающие человеку, сами люди и злые духи. Идея гармоничного обряда, проводимого в куале, была попыткой установления добрых отношений между отдельным человеком, обществом и природой.

Надо заметить, что жрецы в значительной степени были творцами тех или иных религиозно-мифологических идей, распространителями их среди своих соплеменников, а также выступали своеобразными посредниками между божествами и общей массой верующих.

Интересно, что жрецом мог быть только женатый мужчина; если он становился вдовцом, то лишался жреческих прав. Очевидно, этот обычай относится к матриархальным традициям, для которых характерно почитание женщины как родоначальницы. Вообще следует отметить ее большую роль в молениях в куале, хотя непосредственного участия женщина в них никогда и не принимала.

Наряду с культом воршуда и очага еще существовал культ дерева, который был вообще характерен для финно-угорских народов. Объясняется это идеей всеохватывающей кровно-родственной связи, когда человек считал себя частью всего сущего на земле. Например, почиталось определенное дерево, от которого, по поверьям, брал начало данный род. Это дерево считалось священным и особо оберегалось.

В процессе христианизации целый ряд языческих обрядов у удмуртов отмирает, а часть видоизменяется. Например, вместо традиционного воршуда в куале появляется икона, как покровительница и защитница счастья и благополучия. Происходит как бы наслоение одной культуры на другую, но элементы, взятые из языческой древней культуры, оказываются чрезвычайно жизнестойкими.

Исходя из вышесказанного, можно прийти к следующим выводам.

В верованиях древних удмуртов особо подчеркивалась связь человека с природой, и Быдзым куала символизировала собой микрокосмос.

Обрядовая сторона верований фиксировала особенности родо-племенных отношений, своеобразно отражала их эволюцию, уходящую корнями в матриархальные отношения.

Смысл многих обрядов сводился к идее гармонических отношений с окружающим миром, который представлял для верующего как мир нерасчлененный, где наряду с реальными процессами присутствовал духовный мир умерших предков.

В процессе христианизации одни элементы удмуртской духовной культуры трансформировались, слились с обрядовой стороной новой официальной религии, но не исчезли совсем; другие продолжали жить более или менее самостоятельно, испытывая на себе, естественно, влияние других национальных культур.

*Метелев Данил
10 кл., ГПЛ № 14*

НИЧТОЖЕСТВО И ВЕЛИЧИЕ ЧЕЛОВЕКА В «МЫСЛЯХ» БЛЕЗА ПАСКАЛЯ

Блез Паскаль вошел в историю как крупный математик, физик, писатель и изобретатель. Родился он в семье математика, где очень проявились его способности к научному знанию. Он сформулировал одну из основных теорем проективной геометрии. У него есть работы по арифметике, теории чисел, алгебре, теории вероятности. К изобретениям Паскаля относятся: суммирующая машинка (прообраз компьютера), тачка на одном колесе. Но в данной работе мы сосредоточили свое внимание на философских взглядах Паскаля, так как и там ему удалось сказать свое слово. Об этом свидетельствуют его работы: «Письма к провинциалу» и «Мысли». Его мысль проделала эволюцию от рационального познания к религиозно-мистическому осмыслению человека.

Феномен Паскаля явился следствием информационного взрыва в науке, когда система Коперника сменила систему Птолемея. Земля в осознании людей перестала быть центром

космоса, раскрылась возможность существования бесконечного количества миров. И следствием этого явилось совершенно иное восприятие человека. Человек из целого превратился в частное, утратив при этом все свои материальные и физические вершины, оставив на пьедестале ценности, дух и разум. Человек в осознании людей перестает быть вершиной, а становится песчинкой, в сущности – ничем. Эта смена духовных и физических ценностей явилось следствием особого восприятия человека у Паскаля и, собственно, «рождения» самого Паскаля. В связи с этим хотелось бы оценить вклад Паскаля в понимание человека и роль человека в мире.

Самым загадочным, непознанным, ничтожным и в то же время великим существом на Земле французский религиозный философ XVII века Блез Паскаль считает человека. «Человек – самое непостижимое для себя творение природы, ибо ему трудно уразуметь, что такое материальное тело, еще труднее, – что такое дух, и уж совсем непонятно, как материальное тело может соединиться с духом. Нет для человека задачи неразрешимее, а между тем это и есть он сам» (1).

Облеченный в материальную оболочку, человек с трудом «удерживается на грани двух бездн – бездны бесконечности и бездны небытия» (2).

Для Паскаля человек – это «ничто», «ничтожество». Человек лишь песчинка, не играющая самостоятельной роли, но когда все песчинки вместе – это гора, это масса, это уже что-то, но все равно по сравнению с Землей, с Галактикой, с Вселенной, с бесконечностью человеческое бытие относится к разряду небытия. Человеческая жизнь – мгновение, сам человек – песчинка. Человек – часть, бесконечность – целое.

Внеся диалектический момент в понимание истины, неотделимой от заблуждений, Паскаль вместе с тем противопоставляет абсолютную («конечную») истину, доступную только Богу, истине относительной, на которую с необходимостью осужден человек. Как частица природы он не в силах постичь окружающее его бесконечное целое. К тому же бесчисленные переплетения вещей и событий делают невозможным понимание

любой части мира без множества других, прямо или косвенно связанных с ней. Поэтому и «невозможно познание частей без познания целого, равно как познание целого без досконального знания всех частей» (3).

Его мышление охватывало противоречивые тенденции и фиксировало их в полярных по смыслу понятиях: бытие – небытие, целое – частное, бесконечность – конечное. И в осмыслении человека Паскаль не отходит от своего принципа: есть люди с математическим и непосредственным (тонким) познанием, мыслители и заурядные личности, верующие и атеисты, существует только два типа людей: праведники, считающие себя грешниками, и грешники, считающие себя праведниками.» (4) Но особенностью является не столько деление целого на частное, сколько осмысление этого частного – личностное осмысление Паскаль задает себе вопрос: кто же тогда он? «Я не знаю – кто меня послал в мир, я не знаю, что такое мир, что такое я. Я в ужасном и полнейшем неведении. Я не знаю, что такое мое тело, что такое моя душа, что такое часть моего Я, которая думает то, что я говорю, которая размышляет обо всем и все-таки знает не больше, чем все остальное. Вот мое положение: оно полно ничтожества, слабости, мрака.

Паскаль неустанно доказывает нам ограниченные возможности человеческого разума. Аморально и трагически звучат такие слова: «За что ты меня убиваешь?» - «Как, за что? Друг, да ведь ты живешь на том берегу реки! Живи ты на этом, я и впрямь совершил бы неправо дело, злодейство, если бы тебя убил. Но ты живешь по ту сторону реки, значит, дело мое правое, и я совершил подвиг» (5). Причиной этого, по словам Паскаля, является «авторитетство». Одни люди, часто непонятно по каким качествам, имеют власть над другими. Для Паскаля человек, служащий Богу – несчастный, а служащий другому человеку – только глупый.

А в сущности – что такое человек? – Биологическое, материальное существо, живущее в определенный отрезок времени, не ощущающее, но боящееся всех крайностей, не способное к восприятию и пониманию как частного, так и целого, не

способное к осмыслению бесконечности, небытия,, Бога, религии, веры. В жизни этого существа огромную роль играет случайность, вероятность. Случай, любое событие способно коренным образом изменить жизнь и мировоззрение человека. «Мы простодушно считаем, что нам легче проникнуть к центру мироздания, нежели охватить его в целом. Таков наш удел. Мы не способны ни к всеобъемлющему познанию, ни к полному неведению. Плываем по безбрежности, не ведая куда, что-то гонит нас, бросает из стороны в сторону» (6).

И что же нам тогда остается делать? «Il faut abetir» – «Следовало бы поглупеть», – отвечает нам Паскаль, перефразировав слова Христа: «...если не обратитесь и не будете, как дети, не войдете в Царство Небесное» (Евангелие от Матфея, 18, 3). Таким образом, мы приходим к выводу, что Паскаль образно ставит крест на человеке, для спокойной и праведной жизни которому остается лишь забыть свои искания, полностью обратиться к Богу, и, не найдя сил в своей душе, искать их у Него.

«Человек в бесконечности – что он значит?» (8) Его существование мимолетно, начало и конец его неизвестны. В таком контексте Паскаль формулирует свой знаменитый образ человека, как «мыслящего тростника» – одно из наиболее слабых созданий природы. «Чтобы его уничтожить, вовсе не надо Вселенной: достаточно дуновения ветра, капли воды» (8). Тема одиночества, заброшенности человека в бесконечных пространствах мира – одна из ведущих, определяющих тем паскалевских «Мыслей». «Меня ужасает вечное безмолвие этих пространств» (8).

Но и в самом ничтожестве человека заключена возможность его величия, оно отождествляется Паскалем с мыслительной способностью человека, которая высоко поднимает его над всеми другими творениями природы, а Величие человека тем и велико, что он осознает свое ничтожество. Вселенная своего ничтожества не сознает... «Человек чувствует себя ничтожным, ибо понимает, что он ничтожен; этим он и велик».

Итак, можно сделать вывод, что Паскаль описывает бытие человека с помощью таких понятий, как бесконечность, Бог

и «мыслящий тростник». Ничтожество человека может проявляться в его слабости, так как человеку не дано познать до конца окружающий себя мир, он зачастую не способен познать себя самого и потому может изменить самому себе, предавая собственную сущность. И, тем не менее, будучи наделенным способностью к мышлению, человек выступает как творец, в чем реализуется его величие.

«Итак, все наше достоинство – в способности мыслить. Только мысль возносит нас, а не пространство и время, в которых мы – ничто. Постараемся же мыслить достойно; в этом – основа нравственности».

Примечания

1. Мысли Блеза Паскаля. М, 1987. С. 6.
2. Там же, с. 13.
3. Там же, с. 8.
4. Там же, с. 22.
5. Там же, с. 26.
6. Там же, с. 17.
7. Там же, с. 34.
8. Там же, с. 15.

*Мухаметдинова Гуля.
10 кл., ГПЛ № 14*

УЧЕНИЕ АРТУРА ШОПЕНГАУЭРА О СЧАСТЬЕ

Имя Артура Шопенгауэра (1788–1860 гг.) довольно часто упоминается в современной научной и художественной литературе. Видимо, своим учением он оставил значительный след в культурной жизни Европы. Поэтому данная работа преследует несколько целей: во-первых, хотелось бы познакомиться с философской картиной мира, предложенной этим философом; во-вторых, попытаться разобраться с его оригинальным учением о человеческом счастье. Для этого важно понять основные положения его философской системы.

Посмотрим, как трактовал устройство мира немецкий философ. Шопенгауэра считал, что мир – это наше представление о нем, он существует только для интеллекта, для существа, обладающего психическими функциями. Если уничтожить способность сознания, то и весь мир, представляемый им, исчезнет. (1) Помимо человека, в мире существует абсолют – воля. Воля – это бессознательное, безудержное стремление, которое движет миром. Мировая воля – это могучий творческий принцип, порождающий все вещи и процессы, но изначально в ней корениться нечто ущербное, негативное (2).

Человек есть объективизация (3) воли, которая выражается в нем стремлением к жизни, по словам Шопенгауэра. Направление воли в человеке дает интеллект, находясь от нее в полной зависимости. Таким образом, в человеке разумное начало ведет за собой свою первооснову – неразумное. Всякое действие вызвано побуждениями воли, и поэтому человек, по мнению Шопенгауэра, должен смириться с тем, что все происходящее неизбежно и неотвратимо. Осознание трагичности бытия заставляет человека страдать. Страдание же увеличивается в процессе интеллектуальной деятельности.

Феномен воли заключается в том, что она является причиной процесса познания. Как выяснилось, воля влияет как на субъективную, так и на объективную часть реальности. Причем она заставляет субъекта воздействовать (W-S) на объект (S-O). Объект, в свою очередь, есть также выражение воли. Значит, вся сила познания субъекта должна быть направлена на подавление более слабой воли субъекта. Получается, что субъект является связующим звеном между Мировой волей и объектом.

Поскольку воля причиняет человеку страдание, то счастьем для него является душевное спокойствие и довольство собой. Но такое счастье практически недостижимо, реально человеку предлагается другое – беспечальное существование. Шопенгауэр подчеркивает в своих работах, в том числе и в «Афоризмах житейской мудрости», неизбежность страданий, поэтому, чем меньше их в жизни было, тем счастливее человек. Однако, если человек не печален, это не значит, что он счастлив,

это может говорить лишь о том, что в данный момент воля ни к чему не побуждает, и скорее всего, человек занят интеллектуальной деятельностью.

От печали человека избавляет веселость. Но она, по Шопенгауэру, является причиной счастья, а не его следствием, то есть, если человек весел, то потому и счастлив. Шопенгауэр считает, что гнаться за счастьем – бессмысленно, поэтому оно должно явиться как результат, следствие интеллектуальной деятельности, творческого поиска. Человек, считающий, что счастье приходит при удачно сложившихся обстоятельствах, при некоторых условиях, ошибается, поскольку он «полагает свое счастье во внешних вещах... центр тяжести подобного человека находится вне его».

Счастье субъекта зависит от него самого, представление о счастье всегда носило субъективный характер. Лишь индивидуальность и богатство внутреннего мира определяют человеческое счастье. К счастью ближе всего стоят люди, занимающиеся интеллектуальной деятельностью.

Самыми счастливыми Шопенгауэр называет детей, поскольку в ребенке преобладает познающее начало, нежели волевое. В детстве человек занимается наглядным постижением мира. «Все вещи прекрасны, когда в них смотреть, но ужасны, когда ими быть» (5). Первая половина жизни (приблизительно до 56 лет) характеризуется познавательной деятельностью, тогда как вторая – опасением перед несчастьями. Между тем, взрослеющий ребенок приближается к пониманию сущности отношений между людьми, т.е. им постепенно овладевает субъективное бытие, которое сопряжено со страданием и скорбью. К старости человек, познавший сущность многих вещей и явлений, избавляется от заблуждений, привитых ему обществом, отдаляясь от последнего. Во второй половине жизни человек все больше отчуждается, поскольку сознание его направляется на осмысление собственного, отличного от других «Я».

В детстве сила познания направлена на объективную часть реальности, прежде всего; в старости важное значение принимает рефлексия (6). При этом субъект постоянен, изменяется

лишь объект с течением времени. Самое важное в жизни – соблюдать этот принцип до конца, так как на пути к истине встречается много заблуждений и соблазнов свернуть в сторону.

Читая Шопенгауэра, можно прийти к мысли о том, что наша судьба и есть главное заблуждение, а жизнь – парадокс. Под судьбой Шопенгауэр подразумевал понятие причинности (7). Судьба вносит в нашу жизнь новые обстоятельства и условия. От нее можно ожидать больших сюрпризов (страх, смех, удача, фиаско). Люди винят судьбу за то, что она мешает их счастью. Но она лишь вносит определенные коррективы в линию вашей жизни. Судьба есть проявление воли, с которой можно бороться. Человек ошибается, если считает, что судьба способна изменить его сущность.

Парадокс заключается в том, что человек всегда находит не то, что ищет.

Представление о мире субъективно, следовательно, в детстве человек получает неточные понятия вещей и явлений окружающего мира, отражающие личную оценку других людей. С возрастом методом проб и ошибок человек начинает осознавать свои потребности, у него складывается собственное видение мира. Вся человеческая жизнь сопряжена с вечным поиском истинной картины мира и своего истинного лица.

В зрелости человек набирает опыта, то есть приобретает мудрость, которая характеризуется беспристрастным взглядом на мир, следовательно, субъект в меньшей степени начинает зависеть от судьбы. Мудрость провозглашает торжество разума, интеллекта и защищает человека от безрассудных хотений воли.

Мудрость учит человека избегать злейших врагов счастья – скуки и нужды. Эти понятия полярны, но оба отрицательно влияют на людей. В чью сторону склонится человек – зависит от прихоти судьбы.

Скука часто вызвана пустотой и бессодержательностью внутреннего мира, его безликой посредственностью. Скука возникает тогда, когда человек не может заменить чувственные и, прежде всего, духовные наслаждения удовлетворением воли. Нужда возникает, когда человеку не хватает материальных или

иных благ для естественного существования, и он не может найти им замену.

Человек, избавившийся и от того и от другого, ведет вполне беспечальное существование, тем более, если он занимается интеллектуальной деятельностью.

По мнению Шопенгауэра, в основе появления скуки и нужды лежит влияние общества, которое ставит человека в зависимость от материальных благ, особенно, в капиталистическом мире. Так, человек затерялся в мире «железных машин» и технического прогресса в европейском обществе XIX века. Даже наиболее обеспеченные люди не были уверены в завтрашнем дне, любой человек мог оказаться на дне общества, где царила бездуховность, поэтому отказ от неблагоустроенного быта ради личного счастья мог стать причиной саморазрушения.

Немецкий философ считает, что общество требует от человека слишком большой жертвы ради блага большинства, лишая его возможности раскрыть свою индивидуальность. Шопенгауэр изобличает пороки общества, но подчас не замечает его бесспорное достоинство. Оно существует не только для того, чтобы подавлять человека, но скорее для того, чтобы всякая личность могла пользоваться сезонными совместными благами. Общество таит в себе мощную энергию разума, накопленную предыдущими поколениями.

Шопенгауэр отвергает и общение, как необходимое явление общества. В основе теории философа лежит принцип первоначальной автономности личности. Общение приносит вред, потому что оно вынуждает человека уподобиться собеседнику, чтобы понять его. Так, всякий разговор – это отказ от внимания к себе, что, естественно, мешает счастью. Вот почему люди, обладающие высокими интеллектуальными способностями, стремятся к одиночеству.

По нашему мнению, общение – это очень специфическое самоотречение, потому что самый продуктивный разговор осуществляется только тогда, когда собеседники заинтересованы друг в друге, то есть, признают бытие другого субъекта. Общение – это процесс сотворчества двух и более субъектов, вызван-

ный хотением воли. Поскольку каждый человек есть объективация воли, то при общении собеседники находят друг в друге важную точку соприкосновения. Воля направлена не на собеседника, а на объект разговора, на успешное творческое взаимодействие.

Ввиду того, что Шопенгауэр указывает на негативное влияние общения и общества, то спасением от них, по его мнению, является одиночество.

Взаимодействие интеллекта и воли открывается человеку, когда он естественен, честен перед собой, что возможно в уединении. В одиночестве вся энергия познания обращена на себя, и тогда выявляется, что господствует либо интеллект (разумное начало), либо воля (бессознательное). Если человек занимается интеллектуальной деятельностью, значит, он способен испытать наивысшее счастье от приближения к истине. Если же пытается убить время, то это свидетельствует о том, что он не смог занять себя интересным полезным делом – овладением своего «Я».

Но ведь не только одиночество и досуг содействуют человеку обрести свое истинное «Я». Человек в полной мере осознает свое существование и при общении. При разговоре человек может узнать или догадаться, что о нем думает собеседник. Крайность, в которую может впасть человек, – это зависимость от чужого мнения. Если человек слишком высоко ценит свою честь и место в обществе, то ему легко навязать свою точку зрения. Такой человек способен воспринять чужие идеи и чужой опыт как свои собственные, и потому следствием может стать заведомо ложный путь к счастью. Опыт отдельного человека представляет собой сумму опыта всего человечества, опыта современников и своего личного опыта. Последний требует большего внимания, нежели два других.

Свои потребности и возможности человек познает в одиночестве. Так он старается приблизиться к пониманию истинной сущности воли. Для того, чтобы испытать счастье, необходимо иметь интеллект чуть больше, чем это нужно для надобности воли, и тем самым обезоружить ее. Через постижение воли чело-

век познает бытие. Однако есть обратный путь: через познание мира найти себя. Первое – это прямая дорога к счастью, второе – работа интеллекта. Так как оба пути сложны, но первый все-таки труднее, то на свете живет небольшое число умных и совсем мало – счастливых.

Итак, счастье – это душевное спокойствие и довольство собой. Несчастье – зависимость от воли. Надо полагать, что беспечальное существование – это «золотая середина» между полярными понятиями. Но возможно ли среднее между добром и злом, бесконечным и конечным? Нам кажется, что беспечальное существование – не причина для счастья.

Шопенгауэр отвергает все среднее: он разделил людей на интеллектуально одаренных и лишенных этого дара. И если в обществе главная шкала ценности человека – собственность, благосостояние, богатство, то философ просто отвергает и такое общество, и такое общение.

Для достижения счастья человек всегда впадает в крайности. Он автономен, но границы его бытия непостоянны: можно как расширить, так и сузить свои духовные и умственные потребности. Крайность губительна, поэтому человек всегда стремится приблизиться к середине всего, не ограничивая себя в творческом поиске. Но, согласно Шопенгауэру, крайние понятия – это не плюс с минусом, а два минуса, подобно скуке и нужде. Если человек не скучает и не нуждается, то он счастлив, потому что у него имеется достаточно интеллекта.

Мы согласны с тем, что в мире есть моменты, которые делают человека мудрым, и с мудростью можно избежать многих трудностей. Счастье – это среднее положение между положительными и отрицательными ситуациями. Сами по себе ни творческая деятельность, ни самая последняя степень деградации не приносят абсолютного счастья; удовлетворение приходит после испытаний и тем, и другим. Счастье – это чувство удовлетворенности от того, что сделано все возможное для достижения конкретной цели.

ПОНЯТИЕ ИГРЫ В ТЕОРЕТИЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ Х. Г. ГАДАМЕРА

Проблема игры в истории философской мысли неоднократно привлекала к себе внимание мыслителей (философов, педагогов, ученых). Человек играющий – это действительно интересное явление для исследователя. Мы обратились к наследию немецкого философа Х. Г. Гадамера, который специфически рассматривает понятие игры в своей работе «Истина и метод». Наше исследование основывается на анализе этого текста.

Мы часто говорим об игре света, волн, говорим «сила игры», «движется играючи», говорим об игре животных и даже об игре слов. Во всех этих случаях подразумевается движение туда и обратно, не связанное с определённой целью. Гадамер пишет: «Движение, которое и есть игра, лишено конечной цели; оно обновляется в бесконечных повторениях. Игра – это совершение движения как такового. И всякая игра – это становление состояния игры, то есть саморепрезентация» (1). Если мы, например, говорим об игре света, то это не значит, что имеется какой-то свет, играющий сам с собой. Мы подразумеваем единый процесс или вид, разнообразие проявлений света.

Игра – это не обязательно какое-либо замкнутое пространство. Конечно, она может иметь определённое место и время. Но её можно представить в виде четырёх стен, внутри которых и происходит действие. В каждой игре должен быть свой зритель. Следовательно, при его наличии четвёртая стена рушится, чтобы дать зрителю насладиться процессом чужой игры. В театре играющие предстают для зрителя как смысловое целое. Значит, игру превращает в зрелище вовсе не отсутствие четвёртой стены. Любые зрелища, каким бы закрытым в себе миром они не были, оказываются открытыми со стороны зрителя. Только в нём они впервые обретают всё своё значение.

«Скорее закрытость игры в себе и создаёт её открытость для зрителя. Зритель лишь осуществляет то, чем является игра

как таковая. Бытие игры осуществляется не в сознании или поведении играющих; напротив, игра вовлекает их в свою сферу и сообщает им свой дух» (2). Спектакль остаётся игрой, так как удовлетворяет требованию, предъявляемому к структуре игры. В любой игре участник играет свою роль, и игра становится представлением. Значит, играющие не просто исполняют свои роли, скорее они исполняют их для зрителя. Игрок и сама игра адресованы зрителю. Так получается и в жизни: композитор пишет музыку, чтобы она понравилась зрителю; художник пишет картины, поэт сочиняет стихи, чтобы они понравились людям, тем, кто бы их оценил. Репрезентация игры такова, что она направлена на кого-то, даже если при этом никто не смотрит и не слушает.

Появление театра, цирка и других представлений показывает, что человек имел потребность в зрелищах. Впоследствии разыгрывание этих представлений превратилось в искусство. Человеческая мысль, как и игра, подразумевает свободу. Наверное, в процессе игры мысль человека совершала различные открытия, создавала шедевры творчества, таким образом, искусство – это игра в главных и лучших значениях слова, игра в созидание. Так, Фридрих Шлегель пишет, что все священные игры искусства – это только определённые подобия бесконечной игры мира, вечно творящего самого себя произведения искусства.

По мнению Гадамера, игра подразумевает не поведение и тем более не душевную конституцию того, кто играет, а способ бытия самой игры. «Конечно, от самой игры следует отличать поведение играющего, которое как таковое связано с другими типами поведения субъективности. Так, можно сказать, например, что для играющего игра не представляется серьёзной ситуацией; именно поэтому в неё и играют. У процесса игры существует со сферой серьёзности только одна существенная связь, и отнюдь не потому, что он имеет «цель» (3).

Аристотель говорил, что игрой занимаются «ради отдохновения». Значит, всякая целевая соотнесённость в поведении играющего, определяющая бытие с его деятельностью и заботами, не то чтобы исчезает, а своеобразно витает в воздухе. Сам

играющий знает, что игра – это только игра, и она происходит в мире, определяемом серьёзностью цели. Процесс игры только тогда соответствует своей цели, когда играющий в него полностью погружается. «Игру делает игрой в полном смысле слова не вытекающая из неё соотнесенность с серьёзным вовне, а только серьёзность при самой игре. Тот, кто не принимает игру всерьёз, портит её. Способ бытия игры не допускает отношения играющего к ней как к предмету» (4). Играет сама игра, втягивая в себя игроков. Субъектом является игра, а не играющие. Своего воплощения игра достигает через играющих. Сущность игры состоит в том, чтобы освободить играющего от напряжения, присутствующего при целенаправленном поведении, так как всякая игра – это «игра во что-то». Она ставит задачу перед человеком, который в неё играет. Поэтому он может самозабвенно и свободно предаться процессу игры, но сначала преобразовав целевые установки своего поведения в задачи игры.

Возьмем, к примеру, группу студентов, изучающих английский язык. Им поставлена задача представить себя в роли иностранцев и общаться друг с другом только на иностранном языке. И они начинают входить в свои роли, то есть играть. Игра подразумевает для человека ощущение свободы. Нужно почувствовать эту свободу, чтобы войти в роль. В процессе игры в иностранцев и происходит обучение путём проигрывания ситуаций, в которые бы играли сами иностранцы. Гадамер считает, что в игре важен не результат и не решение какой-то определённой цели или задачи, а порядок и процесс самого игрового движения, саморазыгрывание. Несерьёзное отношение к игре в данном случае испортит её.

На мой взгляд, игра – это всё-таки преследование каких-то определённых целей по неким установленным правилам. Целью может быть всё: от достижения собственного благополучия до права иметь собственные цели. Явным примером этому может служить хороший кодекс законов: человек имеет право достигать неких поставленных перед собой задач, при этом, не нарушая правила, то есть, не преступая закон. Нарушение закона – это преступление, которое может повлечь за собой расплату пре-

ступника. В правовом обществе каждый волен стремиться к своим частным целям, лишь соблюдая законы – правила игры. Наличие правил в игре делает её привлекательной для играющих. Но в любую игру можно играть и без правил. Достигнуть цели тогда бывает легче и быстрее. Однако это портит человека, расслабляет его, в принципе отучает играть. В этом случае он проигрывает свою главную игру – игру в жизнь.

Очарование любой игры, её покоряющее воздействие состоит в том, что игра захватывает играющих, овладевает ими и держит. Существует риск, что игра может «пойти» или «не пойти», что удача может сопутствовать игроку или уходить и возвращаться вновь, что и составляет всю привлекательность игры. Азарт тянет человека к игре, и порой бывает трудно прервать её. Азарт может заставить проигравшего начать игру вновь. Чувство игры искушает. Так получается и в жизни, когда мы проигрываем игру. Всегда существует надежда, что всё ещё может получиться. Можно сказать, что всей человеческой жизни сопутствует азарт.

Очень важным моментом бытия человека является игра в детстве, когда она служит источником познания и понимания окружающего мира для детей. Она служит как бы переходом к взрослой жизни. В процессе её ребёнок имитирует модели взрослого поведения. Старшие служат примером для подражания. Ребёнок вживается в ситуации, в которые играют взрослые, и проигрывает ситуации, в которых живёт. У животных игра выступает как обучение, в процессе которого проигрываются ситуации взрослой жизни: драка, охота и т. д.

Объявляя сущностью языка игру, Гадамер в игре видит также основу и суть познания и понимания истории. А Хёйзинга нашёл игровой момент во всей культуре в целом. Он подробно описал связь детских и звериных игр со «священными играми» культовой жизни. Гадамер приводит в пример мысль Хёйзинги о сакральной природе игры первобытных народов: «Сам дикарь не знает понятийного различия бытия игры, он не знает, что такое идентичность, образ или символ. И поэтому остаётся сомнительным, не является ли наиболее близким подходом к душевному

состоянию дикаря при его сакральных действиях то, что фиксируется в первоначальном термине «игра». В нашем понятии игры размывается различие между верой и имитацией её» (5).

Таким образом, игра может проявляться во всех сферах жизни человека. Даже в такой духовной области, как религия, можно увидеть элементы игры, где есть свои правила. Нарушение их считается грехом. Но религия и вера предполагают наличие определённой святости, что не может выступать предметом игры. Существование Бога отрицает существование игры. Присутствие его в жизни человека подразумевает наличие судьбы, что противоречит предмету игры. Как в игре, так и в жизни всё зависит от самого человека, тогда как судьба – это проявление необходимости, исключающее наличие свободы игры. Соблюдая законы Бога, и веруя в него, человек своей целью ставит приближение к Богу. Религия для верующих – это регулятор их бытия, где игре не находится места.

Проявление игры обнаруживается во многих сферах жизни человека. По сути, наша жизнь – это одна игра, в которой есть свои выигрыши и поражения, радости и разочарования, в которой все мы играем свои роли. Задача состоит в том, чтобы каждый сумел найти свою роль в соответствии со своим призванием и сыграл её правильно.

Примечания:

1. Гадамар Х. Г. Истина и метод, М., 1987. С. 149.
2. Там же, с. 150.
3. Там же, с. 147.
4. Там же, с. 147.
5. Там же, с. 150.

ИСТОРИЯ В ФИЛОСОФСКИХ ВЗГЛЯДАХ А. Л. ЧИЖЕВСКОГО

Предмет моего исследования можно обозначить так: теоретический взгляд А. Л. Чижевского на российскую науку и оценка специфики его философского мировоззрения. Это позволяет поставить несколько целей работы: анализ взаимодействия природных процессов и человеческой истории, анализ принципов взаимосвязи космоса и человека, практическое применение теории Чижевского.

Специфическим моментом русской философии является сложившееся в конце XIX века направление космизма, оказавшее влияние на многих представителей российской культуры. В поэзии космизм был представлен именами Ф. И. Тютчева, Вл. Соловьева, В. Я. Брюсова; в живописи – Нестерова, Н. К. Рериха, Врубеля; в музыке – А. Н. Скрябина. В философии же проблемы космизма поднимаются в работах Н. Федорова, Вл. Соловьева, К. Э. Циолковского, В. И. Вернадского, А. Л. Чижевского.

Одним из главных вопросов, над которыми размышляли философы-«космисты», был вопрос о перспективах нашей цивилизации.

Как утверждает Федоров Н.Ф., «природа – враг временный, будет другом вечным, когда в руках сынов человеческих она из слепой, разрушительной силы обратится в созидательную. Задача сынов человеческих – восстановление жизни, а не одно устранение смерти» (1).

Идеи, которые подали К. Э. Циолковский и Н. Ф. Федоров, вышли за пределы чисто мировоззренческих размышлений и нашли свое продолжение в работах крупных русских ученых В. И. Вернадского и А. Л. Чижевского.

Обратимся к анализу и пониманию истории в концепции Чижевского. Обычно историю определяют как социальную действительность, развивающуюся по своим законам. Например,

автор учебника по истории А. П. Богданов утверждает, что «история общества складывается из великого множества поступков каждого человека, основанных на его стремлениях и планах» (2).

Н. М. Карамзину история представляется как вечное смешение истин с заблуждениями и добродетели с пороком. Смягчение нравов, прогресс разума и чувства, распространение духа общественности для Карамзина выступает как отдаленная перспектива человечества.

В. О. Ключевский предложил свою теорию отечественной истории. В основе его подхода лежало понимание государства и политико-юридических отношений как руководящего начала исторического процесса. В этих оценках природным факторам отводится второстепенное место, хотя попытка учесть их влияние прослеживается.

А. Л. Чижевский доказал обратное. По его мнению, «чрезвычайно важным и в чисто научном, и в практическом отношении является установление того факта, что исторические и общественные явления происходят не произвольно, не когда угодно, не безразлично по отношению ко времени, а подчиняются законам окружающего нас мира и могут возникнуть только тогда, когда этому будет благоприятствовать вся совокупность политико-экономических и других факторов в мире органической природы» (3).

После многолетнего, тщательного изучения истории А. Л. Чижевский пришел к выводу, что история находится в прямой зависимости от закономерностей космоса. Вот один из конкретных исторических примеров – Наполеон I. Оказывается, в своих деяниях тиран личного произвола должен был подчиняться биоритмам солнца. Разгар его активности относится к эпохе максимума солнцедятельности; наоборот, минимум военно-политической деятельности корсиканца совпадает с минимумом пятнообразования. Но солнце влияет не только на великих людей, но и на поведение масс. «Никогда влияние вождей, полководцев, ораторов, прессы и прочих не достигает такой огромной силы, как в период максимального напряжения пятнообразовательной деятельности Солнца... Одно мановение

вождя увлекает под знамена разнородные национальности, входящие в состав государства, противоречащие партии, составляющие общество» (4).

Чижевский понимает двоякую противоречивую роль человека в истории. Будучи зависимым от космических явлений и внешних обстоятельств, человек может стать «марионеткой» в истории. Но он выступает и носителем высокого духа, и, следовательно, по Чижевскому, может стать повелителем вселенной.

Но «марионетка» способна выйти за рамки доступного и за пределы самой себя, чтобы найти истину. Это становится возможным благодаря разуму, воле и нравственным чувствам, которыми наделен человек. «Когда человек приобретает способность управлять событиями своей социальной жизни, в нем вырабатываются те качества и побуждения, которые иногда и теперь светятся на его челе, но которые будут светиться все ярче и сильнее, и, наконец, вполне озарят светом, подобным свету Солнца, пути совершенства и благополучия человеческого рода, и тогда будет оправдано и провозглашено: «Чем ближе к Солнцу, тем ближе к истине» (5). А. Л. Чижевский убежден, что знание человека безгранично. Его философская лирика оптимистична и светла. Образы космоса и человека здесь гармоничны и взаимозависимы.

«...А солнце гонится за нами
Все дальше, глубже, в тьму долин,
Вбивая стрелами своими
Во мрак победоносный клин...»

В заключение хотелось бы сказать, что в жизни человека есть очень много других факторов, влияющих на его бытие, которые здесь не рассматриваются.

Однако приходится констатировать, что теория А. Л. Чижевского используется очень мало: исключительно в метеопрогнозах, в некоторых областях медицины. Область ее применения должна быть распространена на психологию (как на практическую, так и на теоретическую), а также на деятельность политиков, которая могла бы стать более эффективной при учете влияния космических сил на жизнь человека.

Примечания

1. Федоров Н. Ф. Философия общего дела. М., 1982. Т. 2. С. 521–522.
2. Богданов А. П. История России до петровских времен. М., 1996. С. 3.
3. Чижевский А. Л. Физические факторы исторического процесса. М., 1956. С. 25.
4. Исаков Б. Наука и религия. М., 1997. С. 20.
5. Чижевский А. Л. Физические факторы исторического процесса. М., 1956. С. 32.

Туканова Анна

11 кл., Лингвистический лицей № 25

ПОНЯТИЕ БУНТА В КОНЦЕПЦИИ А. КАМЮ

Целью моей работы выступает попытка оценить концепцию бунта французского философа-экзистенциалиста Альбера Камю. Для того, чтобы выяснить отношение А. Камю к природе бунта, выделим для анализа основные философские категории: бунт, мера и ее нарушение, бунт – средство утверждения нового, бунт и насилие, бунт – отрицание, бунт – социальное явление. Философская концепция Камю по этому вопросу выражена в его работе «Бунтующий человек», написанной в 1950 г.

Обычно в словарях бунт определяется как взрыв социальной иерархии, закономерно возвращающий эту иерархию к самой примитивной ее форме (1). У Камю обнаруживается свой специфический подход к проблеме и природе бунта. По Камю, бунт порождается осознанием увиденной бессмысленности, осознанием непонятого и несправедливого удела человеческого. Однако слепой мятежный порыв требует порядка среди хаоса, жаждет целостности в самой сердцевине того, что исчезает и ускользает. Бунт хочет, бунт кричит и требует, чтобы скандальное состояние мира прекратилось. Цель бунта – преображение. Но преобразовать – значит действовать, а действие уже завтра может означать убийство, поскольку бунт не знает, законно

оно или незаконно. Бунт сравним с разлаженным маятником, стремящимся набрать бешеную амплитуду, к которой он влечётся своим глубинным ритмом. Ось этого маятника неподвижна. Выявляя общую всем людям природу, бунт обнаруживает также меру и предел, лежащие в основании. Бунт порождает как раз такие действия, которые он должен узаконить. Следовательно, необходимо, чтобы бунт искал свои основания в самом себе, поскольку ни в чем ином он их найти не может. Бунт, по мнению Камю, должен сам себя исследовать, без чего он не будет знать, как правильно ему действовать.

В дальнейшем у Камю меняется само содержание понятия «бунт», поскольку из него рождается не индивидуалистический мятеж, а требование человеческой солидарности, общего для всех людей смысла существования. Солидарность людей обуславливается бунтарским порывом, а он в свой черед находит себе оправдание только в их соучастии. Камю утверждает, что любой бунт, позволяющий себе отрицать или разрушать человеческую солидарность, перестает в силу этого быть бунтом и в реальности совпадает с соглашательством. Точно также лишённая святости человеческая солидарность обретает жизнь лишь на уровне бунта. Тем самым заявляет о себе подлинная драма бунтарской мысли. Для того чтобы жить, человек должен бунтовать. Бунтарь встает с колен и говорит «нет» угнетателю, проводит границу, с которой отныне должен считаться тот, кто полагал себя господином. Отказ от рабского удела одновременно утверждает свободу, равенство и человеческое достоинство каждого. Однако мятежный раб может сам перейти этот предел, он желает сделаться господином, и бунт превращается в диктатуру. Бунтарская мысль не может обойтись без памяти, ей присуща постоянная напряженность. Следуя ей, мы должны спрашивать себя, остается ли эта мысль верной своему начальному благородству или, наоборот, забыла о нем – то ли по причине усталости и безумия, то ли во хмелю тирании и раболепия. В прошлом, по мнению Камю, революционное движение «никогда реально не отрывалось от своих моральных, евангелических и идеалистических корней (2). Сегодня политический бунт соединился с метафизическим, освободившим современного

человека от всех моральных ценностей, а потому он и выливается в тиранию. Но, по мнению Камю, бунт, зародившись, направлен не на разрушение, а на частичное улучшение порядка, и только по мере развития он превращается в тиранию и диктатуру.

Можно согласиться с Камю в его анализе механизма бунта. Всякий бунт порождается недовольством существующей реальностью, постепенно выливается в отрицание, превращаясь в осознание своих прав и свобод, неотчуждаемых от человека, и становится восстанием человеческого существа против существующего порядка. Восстание значит готовность индивида к насилию в защите своего «я». Обреченный человек – это страшное оружие в руках политика, способное привести его к власти над всеми остальными.

Что же представляет собой бунтующий человек? Мнению Камю: «Это человек, говорящий «нет». Но, отрицая, он не отрекается. Этот человек уже первым своим действием говорит «да». Каково же содержание его «нет»?»

«Нет» может означать «слишком долго я терпел». Этим «нет» человек утверждает существование границы, за которой лежит область суверенных прав, ставящих преграду любому на них посягательству. Таким образом, порыв к бунту коренится одновременно и в решительном протесте против любого вмешательства, которое воспринимается просто как нестерпимое, и в смутной уверенности бунтаря в своей доброй воле, а вернее, в его впечатлении, что он вправе делать все. Бунт не происходит, если нет такого чувства правоты. Режиму, угнетающему его индивидуальность, он противопоставляет право терпеть унижения только до того предела, который он сам устанавливает. Бунтарь делает крутой поворот, он начинает судить, то есть мыслить самостоятельно. В ходе бунта у человека рождается собственное сознание. Бунт – порыв, он имеет обратное действие, ниспровергая существующую реальность, он отвергает существующий строй как таковой. Бунтарь требует не только соблюдения его прав, но и предоставления ему новых, ставящих его на одну ступень социального положения с другими людьми. Получая дальнейшее развитие, бунт отрицает возможность каких-либо компромиссов.

С уверенностью можно сказать, что на бунт способен не только угнетенный, но и человек, который потрясен процессом угнетения, жертвой которого стал другой. В бунте, выходя за свои пределы, человек сближается с себе подобными, и с этой точки зрения человеческая солидарность является метафизической.

Процесс мышления человека, в отличие от морального поведения, может быть ориентирован на установку «все дозволено». Это можно расценить, как возможность бунта против привычных стандартов, но одновременно это может означать начало работы самостоятельной мысли, без которой не возможно никакое творчество. В процессе мышления бунт является первой очевидностью. И эта очевидность извлекает индивида из его одиночества, она является тем общим, что лежит в основе первой ценности для всех людей. Я бунтую, следовательно, мы существуем.

Интересен подход Камю к соотношению бунта и революции. Он рассматривает революцию как одну из форм бунта. Свобода, «это страшное слово, начертанное на колеснице бурь» (3), – вот принцип всех революций. Без нее справедливость представлялась бунтарям не мыслимой. Однако приходит время, когда справедливость требует временного отказа от свободы. И тогда революция завершается большим или малым террором. Всякий бунт – это ностальгия по невинности и призыв к бытию. Но в один прекрасный день он вооружается и принимает на себя тотальную вину, тот есть убийство и насилие (4). Революция убивает то, что осталось священного в самих принципах социального устройства, и объявляет исторический нигилизм. Поддавшись нигилизму, революция отворачивается от собственных бунтарских истоков. Человек, ненавидевший смерть и бога смерти, отчаявшись в личном бессмертии, возжелал освободиться в бессмертии рода человеческого. Но до тех пор, пока коллектив не правит миром, пока род не воцарился, нужно еще умирать. Здесь необходимо уточнить, что речь идет о теориях социализма.

Наше современное общество находится перед выбором: возродиться или умереть. Противоречие дошло в данный миг до крайней точки; бунт должен либо погибнуть вместе с миром, который был им порожден, либо вновь обрести верность самому

себе, а вместе с ней – новый порыв сил. Камю считает, что абсолютная революция предполагает абсолютную податливость человеческой природы, возможность низведения человека до уровня простой исторической силы. А бунт – это протест человека против превращения его в вещь, против его низведения к истории. Бунт – утверждение общей для всех людей природы, неподвластной миру силы. По Камю история – один из пределов человека, но бунтующий человек в свою очередь сам устанавливает некий предел истории. На этом пределе и зарождается предвестие новой ценности. Наша революция – это попытка завоевания нового бытия посредством деяния, неподвластного никаким моральным законам. Следовательно, революция обрекает себя на бытие ради истории. Человек с точки зрения революции, сущее ничто, если он так и этак не добивается единодушного одобрения в истории. Именно тогда был пройден последний предел, а бунт сначала предан, а потом логически уничтожен, ибо он никогда не переставал подчеркивать существование некоего предела и утверждать двойственность нашей человеческой природы. Бунт притязает на единство, а революция – на тотальность. Историческая революция обречена трудиться, надеясь когда-нибудь обрести бытие, но эта надежда постоянно ее обманывает. Даже единодушного согласия недостаточно для обретения бытия. Революционное заблуждение объясняется, прежде всего, незнанием или систематическим незнанием того предела, который неотделим от человеческой природы и которую выявляет бунт. По мнению Камю, нигилистическая мысль, пренебрегающая этой границей, в конце концов превращается во все убыстряющийся поток. (5) Тогда уже ничто не в силах противостоять произвольности её выводов, она начинает оправдывать всеобщее разрушение или бесконечное завоевание. Революция, не знающая иных границ, кроме исторической эффективности, означает безграничное рабство. Чтобы избежать такой судьбы, считает Камю, революционный дух – если он хочет остаться живым – должен окунуться в истоки бунта и вдохновиться той единственной мыслью, которая осталась верной этим истокам – мыслью о пределах. Бунт, вышедший за этот предел, становится убийством.

Очевидно, следует развести понятия «бунт» и «революция». Идея бунта, прежде всего, направлена на выход человека за привычные рамки бытия. Разрушение этих рамок может поставить человека на более высокий уровень развития, превратить его из человека «потребляющего» в человека «производящего». Но стихия, которую несет в себе бунт, может подавить «производящее», творческое начало в человеке. С Камю можно согласиться в том, что бунт как революция выступает способом применения насилия. Тогда она убивает внутреннюю индивидуальность человека, превращая его в раба собственных страстей. Призванная изменить удел человека, революция превращает человеческую жизнь не в самоцель, а просто в инструмент истории.

Подводя итоги, можно сделать вывод: история, в понимании Камю, - это череда сменяющихся друг друга бунтов. Более того, нужно сказать, что эти безвинно начинающиеся социальные бунты превращаются в кровавые события, которые приводят не к смене порядка, а к смене мест, которые раньше занимали «бар» и «крестьянин». Актуальность изучения проблемы бунта вызвана тем, что бунт часто выступает нашей исторической реальностью, и скрываться от нее бегством было бы ошибкой. Считаю, что необходимо найти собственные пути выхода из данной ситуации. Линии бунта можно противопоставить путь современных реформ и уступок, осуществляемых с помощью компетентных и квалифицированных решений.

Примечания

1. Круглов А. Словарь. М.: Гнозис, 2000. С. 36.
2. Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 18.
3. Там же, с. 199.
4. Там же, с. 199.
5. Там же, с. 347.

Литература

1. Камю А. Бунтующий человек. М., 1990.
2. Круглов А. Словарь. М., Гнозис, 2000.

О ВОЗМОЖНЫХ ПРИНЦИПАХ ФОРМИРОВАНИЯ НООСФЕРЫ

Целью моей работы можно считать попытку анализа понятия «биосфера», которое было введено в науку Ламарком, а затем Зюссом, и «Ноосфера», которое ввел В. И. Вернадский.

Биосфера – активная оболочка Земли, в которой совокупная деятельность живых организмов проявляется как геохимический фактор планетарного масштаба и определяет вещественно-энергетические и информационные потоки (1).

Из этого определения следует, что человек является не только частью биосферы, но и её преобразователем, т.к. информационные потоки связаны именно с деятельностью человека.

Биосфера нужна человечеству, во-первых, потому, что служит источником всевозможных ресурсов, используемых в жизненном цикле; во-вторых, биосфера – это среда обитания человека, и, в-третьих, биосфера выполняет природно-охранную функцию.

Люди преобразуют биосферу для своих нужд и вносят существенные изменения в миграцию химических элементов. «Следовательно, образуется новая стадия развития биосферы, при которой разумная деятельность человека является определяющим фактором её развития». Эта стадия называется «Ноосфера».

Понятие «ноосфера» было введено в 1927 году В. И. Вернадским, а французские ученые П. Тейяр де Шарден и Э. Леруа попытались развить его идею.

Так, например, Тейяр де Шарден в своей работе «Феномен человека» развивал идею Вернадского, беря за основу религиозный подход к природе человека. Он называет биосферу – психогенезом, а ноосферу – ноогенезом. Он пишет: «Психогенез привел нас к человеку. Теперь психогенез ступенчатывается, он снимается и поглощается более высокой функцией – вначале зарождением, затем, последующим развитием духа – ноогенезом».

«Биосфера – земная пленка, образованная растительным и животным войлоком земного шара. Биосфера – единое целое. Признав и выделив в истории новую эру ноогенеза, мы соответственно, вынуждены в величественном соединении земных оболочек выделить еще одну пленку. Одно состояние отразит этот величественный феномен – ноосфера» (2).

Вернадский создает целое учение о биосфере, а в дальнейшем и переходе её в новое качество – ноосферу.

В основе этого учения лежит представление о деятельности человека как о новой биохимической энергии, сравнимой с геологической силой и способной выполнять преобразование биосферы.

Ноосфера как гармоническое взаимодействие природы и общества может быть создана лишь на основе целенаправленной деятельности человека. Человек всегда был и остается составной частью природы. Человека и природу нужно не противопоставлять друг другу, а рассматривать в единстве. Вмешательство в естественный ход природных процессов должно гарантировать человечеству его будущее. Так родилось учение о ноосфере.

Ноосфера – это такое состояние биосферы, когда её развитие происходит целенаправленно, когда Разум имеет возможность направлять развитие биосферы в интересах человечества, его будущего.

В работе В. И. Вернадского «Мысли о ноосфере» можно проследить этапы её становления:

- «Начало ноосферы связано с борьбой человека с млекопитающими за территорию».
- «Открытие огня явилось первым случаем, когда живой организм овладел и сделался хозяином одной из сил природы».
- «В рабочем скоте он получил новую для него форму энергии, позволившую прокармливать большое количество населения, создавать большие поселения, городскую культуру, освободиться от угроз голода, как неизбежного явления».

- Развитие научной мысли, преобразующей природу. «Мы можем говорить о науке, о научной мысли, их появлении в человечестве – только с того момента, когда отдельный человек стал раздумывать над точностью знания и стал искать научную истину для истины, как дело своей жизни, когда научное искание явилось самоцелью».
- «Значение науки в жизни, связанное тесно с изменением биосферы и ее структур, с переходом её в ноосферу, увеличивается тем же, если не большим, темпом, как и рост новых областей знания...» (4).

В работах В. И. Вернадского рассматривается несколько условий существования ноосферы:

1. Заселение человеком всей планеты.
2. Преобразование средств связи и общения между государствами.
3. Усиление связей между государствами Земли, особенно политических.
4. Преобладание геологической роли деятельности человека над природными геологическими процессами, протекающими в биосфере.
5. Расширение границ биосферы, выход человека в космос.
6. Открытие новых источников энергии.
7. Равенство рас, наций и религий людей.
8. Увеличение роли народных масс в решении вопросов внешней и внутренней политики.
9. Свобода научной мысли и научных исканий от давления различных политических настроений и создание в государстве условий, благоприятных для свободной научной мысли.
10. Подъем благосостояния трудящихся, создание реальной возможности не допустить недоедание и голода, нищеты; ослабление влияния болезней.
11. Разумнее преобразование первичной природы земли с целью сделать ее способной удовлетворять все материальные, эстетические и духовные потребности численно возраставшего населения.
12. Исключение войн из жизни общества.

Можно сказать, что многие из этих условий выполнены или находятся на стадии выполнения, что свидетельствует о приближении человечества к созданию ноосферы.

Все это говорит о том, что на протяжении XX века отношение человека к окружающей его природной среде заметно изменялось. В первой его половине люди в основном хищнически потребляли природные ресурсы, не заботясь об их сохранении и восстановлении. В конце века стало понятно, что эти ресурсы истощимы, и нужно переходить к рациональному преобразованию первоначальных природных условий, что, по Вернадскому, является одним из условий создания ноосферы.

Ноосферное общество должно быть информационным.

Рассмотрим последнее условие становления ноосферы – исключение войн из жизни общества. На всем своем протяжении человечество вступало в различные конфликты, одним из которых были многочисленные войны. Рассмотрим самую жестокую, широкомасштабную и кровавую за всю историю человечества войну – II Мировую. Охватив почти всю поверхность планеты, эта война приняла мировой характер, привела к гибели многих миллионов людей. Тем самым II Мировая война затронула процесс создания ноосферы, но подавить и уничтожить его она не смогла. Более того, Великая Отечественная война явилась самым предметным уроком для тех, кто попытался было силой остановить развитие этого процесса. Поскольку фашизм поднял руку против развертывающегося на нашей планете грандиозного природного и социального процесса создания ноосферы, он уже с самого начала был обречен на полное поражение.

Сейчас по всей земле идут войны, которые тормозят развитие ноосферы. Люди, вступающие в эти войны, даже и не догадываются, что можно все возникшие проблемы решать мирным путем без оружия, насилия, выстрелов.

Даже в будущем жизнь людей не будет лишена конфликтов, но если человек сможет решать эти конфликты мирным политическим путем, то это будет огромным шагом на пути к ноосфере. Но на данный момент времени человечество отдели-

лось от того понимания ноосферы, которое было сформулировано В. И. Вернадским.

В конце XX века учения Вернадского о биосфере и ноосфере стали намного актуальней, чем в начале этого же столетия.

Человечество, решая проблемы, связанные с развитием науки и техники, совершенно забывает об общественных отношениях, которые сейчас могут быть усовершенствованы только в международном или глобальном масштабе.

Человек, пытаясь спроектировать свое будущее, часто ориентируется на свой сиюминутный, узкоэгоистический интерес и тем самым отдаляется от сформулированного Вернадским понятия ноосферы.

Исходя из учения Вернадского, можно определить границы ноосферного состояния Земли. Хорошо просматривается его начало, а конец будет зависеть от уровня разумной деятельности человека.

Примечания:

1. Гладкевич Г. И., Хальзова Е. Ю. Концепция В. И. Вернадского // География в школе, июль 1997.
2. Тейярде Шарден. Феномен человека. М., 1988. С. 20.
3. Баландин Р. К. Вернадский. Жизнь, мысль, бессмертие. М., 1988. С. 25.
4. Вернадский В. И. Мысль о ноосфере. М., 1965. С. 269.

Усманова Лиана

11 кл., Лингвистический лицей № 25

ВЗАИМОУСЛОВЛЕННОСТЬ ТВОРЧЕСТВА И ЛЮБВИ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ Н. А. БЕРДЯЕВА

В рамках христианской религиозной философии наследие Н. А. Бердяева занимает особое место. Анализируя христианское учение о человеке, можно выделить три основные субстанции человека: тело, душу и дух. Душа проявляется в работе разума, чувства и воли, а дух – это совесть, страх Божий и искание Бога,

то есть речь идет о способности человека к творчеству. Рассматривая эти первоосновы бытия человека, Н. Бердяев выделил особую взаимосвязь человеческой души и духа, которая прослеживается через чувства человека (способность любить) и искание Бога (желание творить). Мы попытались рассмотреть эту проблему, анализируя произведения Н. А. Бердяева «Смысл творчества», «Самопознание» и «Метафизика пола и любви».

Целью нашей работы является попытка определить важнейшие принципы взаимосвязи творчества и любви в духовном бытии человека. Характеризуя сущность творческого процесса, Бердяев использует философские категории: любовь, творчество, Бог и свобода. Все эти понятия в равной степени зависят друг от друга, но, определяя любовь как свободный акт, Н. Бердяев упоминает о высшей воле, от которой она зависит. Возникает вопрос: до конца ли свободна любовь? По мнению Бердяева, любовь полностью свободна, так как природа любви космическая, и она существует вне нашего мира. Она – в ином бытии, и воля Всевышнего совпадает с волей любви. Это достижение мировой гармонии, нахождение для каждого лица любимого в Боге и создание своей индивидуальности. Исходя из положения о космической природе любви, Н. А. Бердяев делает вывод, что неразделенной любви не бывает. Любовь – это дар. Каждый познавший ее познал самое главное в жизни – свою индивидуальность, приблизился к Богу, достиг бесконечности. А страдания людей из-за неразделенной любви – это страдание людей, не знающих истинное назначение любви.

Таким образом, любовь есть всегда счастье; не бывает половинчатой, неразделенной любви; есть любовь безответная, но и она великая радость для человека, испытывающего её, ибо она раскрывает ему возможность к творчеству, к реализации своих творческих способностей. Говоря о подходе Бердяева к проблеме творчества и любви, следует отметить, что Н. Бердяев – религиозный мыслитель. Его понимание любви и творчества специфично, непосредственно связано с идеей Бога. Велика взаимосвязь любви, творчества и Бога, так как благодаря творчеству как акту трансценденции, мы осуществляем свою любовь

к Богу. Бог отдал сына своего единственного на растерзание ради спасения людей и ждет со стороны человека искупления через творчество, ждет, что человек сотворит свободный подвиг созидания нового. Через творчество–искупление Господь видит раскрытие своего образа в сердцах людей. Толчком к творчеству в какой-то степени служит желание искупления. Но что же служит толчком для любви? Н. А. Бердяев считает, что только благодаря великой любви человека к Богу, к Иисусу, человек способен полюбить других людей, ибо и в сестре, и в возлюбленном, и в друге мы видим и любим образ Христа. Не каждый согласится с этим утверждением, так как люди неверующие или люди, верующие в других богов, также способны любить и способны на великие жертвы ради любви. Бердяев же считает, что любовь без веры в Бога не имеет смысла, является подобием любви, любовью, соединяющей сердца людей, не созидательной, а разрушительной, разъединяющей, так как призвание любви – соединение мужского и женского начала в Боге, в Духе.

Хотелось бы отметить, что для Н. Бердяева любовь – это нечто самостоятельное, живущее за пределами природного мира, «акт творческий, созидающий иную жизнь, побеждающий «мир», преодолевающий род и природную необходимость» (1). Но наполняя любовь духовной сущностью, Н. А. Бердяев не отрицает плотского аспекта любви. Его учение предполагает единство плотского и духовного начала. Физическая близость связана непосредственно с духовной близостью, она предполагает полное слияние и проникновение одного существа в другое. И эта гармония является источником к творчеству. Для обозначения антитезы этого состояния гармонии Бердяев вводит понятие разврата.

Развратность сексуального акта заключается в его разъединяющем начале, ибо люди, переживающие сексуальный акт, испытывают страсть и любовь лишь к искусству любви, а не к самому человеку.

«Развратно лишь сладострастие разъединения, и свята сладкая страсть соединения» (2). Разврат может присутствовать в семье, так как люди, пытаясь узаконить свои половые отноше-

ния, часто не знают истинного смысла физической близости, что является, по мнению Н. Бердяева, величайшей проблемой человечества. А люди, имеющие незаконные связи и осуждаемые обществом, оказываются чистыми перед Богом, так как совершили свободный подвиг любви, обрели своего любимого в Боге, узнали суть любви, ибо любовь прежде всего отречение от жизненной перспективы, отказ от жизненных благ, она есть дерзновение.

Любовь всегда была нескончаемым источником творчества, она подталкивает человека творить, ей посвящена большая часть творений человечества. Творя, человек показывает свою любовь к Богу. Таким образом, творчество зависит от любви. В свою очередь любовь зависит от творчества, ибо таинство любви – это творческое откровение самого человека, следовательно, только человек любящий способен полностью реализовать себя в жизни и раскрыть свои творческие возможности. Лишь творческая любовь способна указать людям путь в мир иной. Смысл любви – это полное соединение двух полов, только творческая любовь раскрывает людям возможность слиться воедино мужчине и женщине, раскрыть свою индивидуальность, найти друг друга в Боге, испытать творческий экстаз и экстаз любви.

Можно назвать творчеством любовь, а любящего человека творцом, так как он творит свою любовь, творит свою индивидуальность. Сущность любви и творчества одинакова – в победе над тяжестью необходимости, в прорыве в мир иной, создание «нового неба» и «новой земли», преображением нашего мира.

Господь сотворил людей по своему подобию, следовательно, в человеке изначально была заложена способность к творчеству и любви.

Итак, можно сделать вывод, что Н. Бердяев, опираясь на основные принципы христианского учения о человеке, создал совершенно новый подход к проблеме сущности человека. Он рассмотрел взаимовлияние двух основных способностей человека - любви и творчества. Эта взаимосвязь выражается в неиссякаемом источнике творчества – любви, в понимании истинной

любви, как в творческом дерзновении человека, в возможности человека выразить свою любовь к Богу через творчество. Бердяев ввел новую категорию в характеристику сущности человеческого бытия – «творческая любовь».

Примечания:

1. Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М, 1994. С. 207.
2. Там же, с. 210.

Литература:

1. Бердяев Н. Самопознание. М., 1998.
2. Бердяев Н. Смысл творчества. М.: Искусство, 1994.
3. Русский эрос или философия любви в России. М.: Прогресс.
4. Блинников Л. В. Великие философы. М.: Логос, 1999.

СПЕЦИФИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ЭТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ БУДДИЗМА

Как известно, буддизм является самой древней религией и одной из самых популярных в наши дни. Меня интересует причина такой привлекательности древнего учения, поэтому целью моей работы можно считать анализ этики принципов буддизма.

Как правило, Восток ассоциируется у большинства людей с какой-то мистикой, загадочностью и изысканностью. Многие пытаются приоткрыть завесу тайн, но их старания оканчиваются неудачей: тайны монахов передаются из поколения в поколение, и посвящаются в них только избранные. Но только ли «запретностью плода» привлекает людей это учение? Как объяснить чрезвычайную популярность буддизма не только на Востоке, но и во всем мире?

Некоторые «уходят в мир буддизма» для того, чтобы просто отвлечься от мирских сует, он помогает «уйти в себя», расслабиться. Но в мире и так много различных средств для повышения жизненного тонуса, например, спортивно-оздоровительные комплексы или популярные у молодежи дискотеки. Почему же люди хотят еще чего-то большего, чем просто физическая разгрузка? Наверное, они стали все больше уделять внимания самим себе, своему собственному «Я», потому что поняли необходимость познания собственной духовной сущности. Они хотят внутреннего спокойствия и душевного равновесия.

Почему люди обращают внимание именно к буддийской культуре, ведь кроме нее в мире существует множество других интересных культур?

Чтобы ответить на это вопрос, необходимо рассмотреть основные черты буддизма, его истоки и принципы.

Буддой стали называть принца по имени Сиддхартха Гаутама, который жил в Северной Индии около 563–483 г. до н. э. Он основал новое учение. В современной буддийской культуре Будда – это человек, достигший наивысшего предела духовного развития, а также антропоморфный символ, воплощающий в себе духовный идеал и, следовательно, мировой дух (1).

Жизнь Гаутамы была полна сострадания к окружающим его людям. Мучающий вопрос: «Может ли человек освободиться от страданий?» привел его, в конце концов, к логично обоснованным «четырем благородным истинам»:

1. Жизнь есть страдание.
2. Причиной страдания являются желания и страстные влечения.
3. Путь подавления в себе желаний есть средство облегчения страданий.
4. Существует особый (серединный восьмеричный) путь (2).

Проповедь Будды была обращена к народу, к простым людям: « Не рождение, а лишь поведение делают человека членом либо низшей касты, либо брахманом» - учил Будда. Не надо было обращаться к богам, приносить им жертвы, как это предписывали брахманы: «Достаточно понять ничтожность и невыполнимость человеческих желаний, и тогда будет легко освободиться от привязанности к внешнему миру, от страха жизни и достигнуть состояния успокоенности – нирваны (3).

В наше время это выглядит как демократическая возможность гуманистического отношения к личности, где снимаются вопросы дискриминации. Права расового меньшинства нередко ущемляются, что приводит к печальным последствиям. Будда же призывал не разделять людей по богатству и социальному положению. Он говорил, что люди всей Земли равны, и неравенство вызывается лишь отклонением поведения. Буддистская культура старалась сделать мир более добрым и честным

Сейчас люди стали более свободными, чем раньше. Современный человек не может и не хочет представить себя покоренным кому-либо. Он не признает ложные авторитеты, он должен все познать на собственном опыте. И поэтому принцип Будды

также близок ему: «Надо искать истину, а не поклоняться тем, кто ее открыл». Первоначальный буддизм можно даже назвать «религией без Бога». Будда не превозносил богов, как всевышних существ, так как считал, что они не могут облегчить человеку его страданий, ибо сами не избавлены от них. (3).

Будда также отрицал существование «вечной души», признаваемой остальными религиями. Казалось бы, что может привлечь внимание нынешнего поколения? На первый взгляд, ничего особенного для молодежи в этом факте нет. Но если обратиться к позициям молодежи, то сразу бросается в глаза, что подростки по своей сути – бунтари. Они стремятся что-то изменить в этом мире. И это отрицание «вечной души», могущества Бога выступает как своеобразный протест остальным культурам. Другое дело, что буддизм как таковой не призывал бороться со страданиями, но с помощью «самосовершенствования» достигать нирваны. А, следовательно, не все в буддизме может быть принято в мировоззрении современных людей. Проанализируем вышеуказанные «4 благие истины», на основе которых строятся все учения буддизма.

Первая истина гласит, что жизнь есть страдание. С одной стороны – это правда: многие люди, действительно, страдают из-за несправедливости и жестокости окружающего мира. Разрушительные войны приносят страдания тысячам людей, обрекая их на тяжелую судьбу. С другой стороны, именно жизнь даёт человеку ощущение радости бытия. Поэтому не стоит абсолютизировать это положение буддизма о жизни, отождествленной со страданиями.

«Причиной страданий являются желания (тршна)» – вторая истина. Она справедлива, так как чем больше человек хочет, тем меньше у него возможностей для достижения этих желаний. Они делают человека алчным, что неприемлемо для буддизма. Однако, многое зависит от самого человека, от его мировоззрения и внешних устремлений.

Третья истина: «Путь подавления в себе желаний есть средство облегчения страданий». Отшельник, ушедший от мирской суеты на лоно природы – это своеобразный протест против бюрократического засилья, освобождение от порабощающих

человека зависимостей. Такая фигура не может не выглядеть привлекательно в определенных социальных условиях (4). И с этим трудно не согласиться.

Четвертая истина о существовании особого (середи́нного восьмеричного) пути является главной причиной привлекательности буддизма. Она включает в себя основные правила поведения человека в системе этой религии:

1. Правильное суждение.
2. Правильное решение.
3. Правильная речь.
4. Правильная жизнь (Панча шила).
5. Правильные стремления (воля и действия).
6. Правильное внимание.
7. Правильное сосредоточение.
8. Правильное памятование (вспоминание).

В целом этот путь представляет собой правильный образ жизни. Он формирует особенное восприятие мира. Буддисты стараются делать лишь добро, никогда не причиняя никому зла. Это делает характер человека более снисходительным, сострадательным и устойчивым к невзгодам жизни. Это помогает сформироваться сильной личности.

Людей привлекает гуманистическое начало буддийской культуры. Благой восьмеричный путь, признающий избежание крайностей, обосновывает возможность самосовершенствования человека и надежду на его освобождение. Поэтому можно сказать, что это учение оказалось более демократичным по сравнению с брахманизмом и повлияло на этику многих поколений.

Примечания:

1. Токарев С. А.. Мифы народов мира. М.: Большая Российская энциклопедия, ОЛИМП, 1997. С. 189.
2. Корягин К. М.. Будда Шакьямуни. Биографические повествования. Челябинск: Урал, 1995. С. 28.
3. Немировский А. И. Книга для чтения по истории древнего мира. М., 1981. С. 101.
4. Памфилова Т. В. Человек в мировоззрении Востока. М.: Знание, 1991. С. 14.

СРАВНЕНИЕ ПОНЯТИЯ «НООСФЕРА» В УЧЕНИЯХ В. И. ВЕРНАДСКОГО И П. Т. ДЕ ШАРДЕНА

История человечества всегда представлялась мне борьбой людей за свое существование, сменой созидания разрушениями, не прекращавшимся противодействием сил зла силам добра. Многие ученые и философы пытались разгадать исторические закономерности и найти оптимальную дорогу к будущему. Идея будущего человечества как царства разума заключена в религиозной концепции Тейяра де Шардена и в естественно-научной точке зрения В. И. Вернадского. Центральным понятием в их работах является термин «ноосфера», дословно расшифровывающийся как сфера разума. Это понятие было введено Эдуардом Леруа в 1927/28 г. Проанализировав работы двух разных философов, я попыталась понять, какое значение их концепции имеют для человечества вообще. Поэтому целью моей работы является попытка осмыслить понятие «ноосфер» через сравнение концепций Вернадского и Тейяра де Шардена, найти его значение в современной культуре.

Нужно сказать, что оба автора рассматривают ноосферу как высшую точку, к которой рано или поздно должно подойти человечество.

Тейяр де Шарден заявляет, что ноосфера существует реально и возникла с самого появления человечества, как процесс сугубо субъективный. В. И. Вернадский считает, что ноосфера должна быть создана самим человеком. И в настоящее время биосфера начинает переходить в ноосферу.

Свои теории эти ученые объясняют по-разному.

Теория Тейяра де Шардена построена на основе концепции эволюции. Автор выделяет в ней четыре стадии – преджизнь, жизнь, мысль и сверхжизнь, приравнивая последнюю к ноосфере. Тейяр де Шарден отмечает божественное происхождение человека. Далее идет самостоятельное развитие человеческого пласта – эволюция, то есть многие тысячелетия происхо-

дил процесс, называемый дивергенцией. В результате эволюции появились различные ответвления. Часть из них оказалась тупиковыми. Эволюция, по Шардену, – возрастание сознания. Его первоначальные формы появляются уже в преджизни – на уровне атомов и молекул. Эволюция человека заканчивается с появлением ветвей, выдержавших отбор, – это Гомо Сапиенс. В результате развития этой ветви наблюдалось появление различных групп – мутовок, каждая из которых окружена некоторой психологической оболочкой и обладает чрезвычайной силой срастания и слияния. Тейяр де Шарден говорит, что человечество достигло своего предела. Сегодня возникает необходимость следующей ступени эволюции – единения. Между группами - мутовками появляются силы срачивания, потому должно происходить взаимопроникновение различных культур, а, следовательно – объединение, интеграция человечества. Предполагаемая точка конвергенции – точка Омега, под которой подразумевается пришествие на Землю Христа, – является конечным пунктом эволюции. Для того, чтобы осуществить этот переход, должно произойти что-то, что объединит людей. Тейяр да Шарден предполагает так называемый «конец света» – «... переворот равновесия, отделение сознания, достигшего совершенства, от своей материальной матрицы, чтобы отныне иметь возможность всей своей силой покоиться в Боге – омеге» (10, с. 225). Таким образом, Шарден считает, что к ноосфере – высшему разуму – человек обязательно должен приблизиться, и произойдет слияние мира «земного» и мира «небесного». Следовательно, основная идея его концепции – идея единении мира, на основе союза христианства и гуманизма.

Вторая точка зрения принадлежит В. И. Вернадскому. Для него ноосфера не утопия, а реальная стратегия выживания человечества. Другое понятие, которое является предметом его пристального внимания – биосфера. Впервые термин «биосфера» употребляет австрийский естествоиспытатель Э. Зюсс в работе «Лик Земли». Вернадский рассматривает биосферу как «особое геологическое тело, строение и функции которого определяются

особенностями Земли и космоса. А живые организмы, популяция, виды и все живое вещество – это формы, уровни организации биосферы» (2, с. 103). Развитие жизни на Земле привело к образованию биосферы. Она простирается на 20–25 км над Землей и на 4-5 км проникает под ее поверхность. Живое вещество составляет в ней по весу 0,01 %. Именно оно представляет в биосфере наиболее мощную геологическую силу. Как и Тейяр де Шарден, Вернадский отводит главную роль эволюции, которая происходит в осознании человека.

Можно проследить, что несколько поколений прожили, не оказав существенного влияния на биосферу. Положение стало меняться с применением человеком огня. Возможно, отсюда начинается долгий переход биосферы в ноосферу. Этот путь условно можно разделить на несколько ступеней. Вернадский считал, что сейчас мы живем в одной из стадий, которую можно назвать «наукой». Именно она оказалась новой геологической силой, посредством которой биосфера в наше время начинает все быстрее преобразовываться в сферу разума. Но наука имеет двойственную природу. Прежде всего нужно сказать о положительных результатах ее развития:

1. Наука стала одним из главных достояний государства.
2. Изменился уровень и образ жизни человека.
3. Возникло планетарное мышление.
4. Наука стала основой для единения человечества.
5. С ростом значения науки в духовной и материальной жизни государств биосфера начинает превращаться в ноосферу, то есть разумный человек может взять под контроль все биохимические процессы и преобразовывать природу в соответствии со своими требованиями.

К отрицательным моментам использования научного знания можно отнести негативные последствия НТР и неразумное, нерациональное применение накопленных знаний.

Еще в XX веке Вернадский сформулировал те условия, выполнение которых обеспечит переход биосферы в ноосферу. Эти условия следующие:

1. Заселение человеком всего Земного и околоземного пространства (5, с. 28).
2. Единство человечества (5, с. 35).
3. Гуманизм.
4. Отсутствие войн (5, с. 41).
5. Свобода научной мысли, единство ее развития.
6. Равенство людей всех рас и религий.
7. Нарожение талантливых людей и поколений.
8. Создание единой мировой связи.
9. Преодоление насилия над личностью.
10. Защита, бережное отношение к природе (2, с. 186)
11. Необходимость ответственности за свои действия.
12. Осознание геологической роли человечества.

Ноосфера для Вернадского – среда, в которой человек может самореализоваться. Он видит ее преимущество материалистически, как исторически неизбежную стадию эволюции. Однако невыполнение вышеназванных условий может привести к гибели мира.

Конечно, больше оптимизма вселить в нас может концепция Тейяра де Шардена, так как состояние ноосферы заранее предопределено, и рано или поздно человек дойдет до него, то есть дело лишь во времени – как скоро восторжествует мудрость.

Концепция Вернадского для большинства оказывается реалистичной. Но она пугает своими ясными и справедливыми, но трудновыполнимыми требованиями. Вернадский не говорит о том, что к состоянию ноосферы мир придет в любом случае. Он призывает человека работать и подчеркивает, что это произойдет благодаря усилиям самого человечества.

Чтобы построить мир для будущих поколений, мы должны оглянуться на прошлое и разумно работать в настоящем.

Сейчас становится все менее реалистичным переход к ноосфере. На мой взгляд, путь, выбранный человеком, является тупиковым, так как не выполняется главное, о чем не перестают говорить Вернадский и Тейяр де Шарден – интеграция. Существует несколько оснований – критериев, по которым можно разбить человечество на общности:

- национальности;
- расы;
- политическое устройство общества;
- имущественное и социальное положение;
- религия.

Отношения между этими общностями могут выстраиваться весьма противоречиво и конфликтно, что усиливает дивергенцию человечества. Сегодня появилось множество проблем, названных глобальными в силу их «первостепенной значимости для будущего человечества, человечества как планетарного явления» (8, с.307).

Характернейшей идеей русской философии является идея всеединства, которая занимала умы Вернадского, Соловьева и Федорова, Циолковского и Чижевского. Русские космисты видят едва ли не основную задачу человека в «распространении совершенства» (Циолковский) во Вселенной (8, с. 148).

У этой традиции есть свои основы. Человек всегда находился в тесном соотношении с природой. Поэтому не могло не появиться осмысление человечества как целого, что отвечало бы нынешним и будущим потребностям жителей Земли.

Концепция ноосферы появилась еще в начале 20-х годов XX века, впоследствии ее концептуальные идеи получили детальную разработку в особой науке – экологии.

Сегодня, ввиду кризисного состояния планеты, все чаще учеными высказываются мысли, что современное человечество – тупиковая ветвь развития, и оно неминуемо идет к своему концу (И. С. Шкловский, Э. Мулдашев).

Может быть, еще не поздно все исправить, вспомнив то, в чем заключалась основная идея концепций В. И. Вернадского и Тейяра де Шардена:

1. Необходимость объединения человечества.
2. Неизбежность прихода планеты к состоянию ноосферы.
3. Исключение войн из жизни человечества.

Будущее открыто перед людьми. За него надо бороться, и оно во многом зависит от нас самих.

Литература

1. Артюнов С. В. Человек и общество. М.: Просвещение, 1994.
2. Баландин Р. К. Вернадский: жизнь, мысль, бессмертие. М.: Знание, 1988.
3. Вернадский В. И. Биосфера. М.: Мысль, 1967.
4. Вернадский В. И. Избранные труды по истории науки. М.: Наука, 1981.
5. Вернадский В. И. Научная мысль как планетарное явление. М.: Современник, 1993.
6. Владимир Вернадский. Открытия и судьбы. М.: Современник, 1993.
7. Жаров Л. В. Современная философия: Словарь и хрестоматия. Ростов-н/Д: Феникс, 1996.
8. Канке В. А. Философия. М.: Наука, 1997.
9. Манифест 2000 // Здравый смысл. 1999. № 3.
10. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М.: Наука, 1987.

Кузнецов Николай
8 кл., ГКЛ № 14

МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ЭПОХА: ВЗАИМОВЛИЯНИЕ И ПРОБЛЕМЫ

План:

1. Мирозозрение и его структура.
2. Мирозозрение в различные эпохи.
3. Характер мирозозрения будущего.

Становится все более очевидно, что проблема мирозозрения, его становления и изменения сегодня чрезвычайно актуальна. Мы живем на стыке двух тысячелетий, что обещает серьезные изменения в социальных отношениях. Можно предположить, что это вызовет к жизни новый тип мирозозрения. Чтобы предвидеть изменения мирозозрения, важно исследовать его составные части, то есть его структуру.

Начнем работу с определения мировоззрения. Мировоззрение – это система принципов, взглядов, ценностей, идеалов и убеждений, определяющих отношение к действительности, общее понимание мира и жизненные позиции людей. Субъектом, или носителем мировоззрения является отдельный индивид; социальные, этнонациональные, профессиональные, религиозные общности, классы; общество в целом.

Мировоззрение индивида зависит от мировоззрения общества. Однако мировоззрение индивида всегда отличает личный специфический опыт человека. Воздействие мировоззрения общества на мировоззрение индивида может носить спонтанный или же целенаправленный характер. (1)

Мировоззрение индивида не может кардинально отличаться от мировоззрения той социальной группы, в которую он вхож, но каждая личность привносит в определенный тип мировоззрения свою окраску, которая в свою очередь формируется на основе личного опыта. Мировоззрение общества можно определить так: это система взглядов, отражающая на данном этапе интересы общества в целом и утверждающая общие ценности для всех его членов. Тогда что же есть мировоззрение группы? Мировоззрение группы отражает общие ценности, систему специфических взглядов, присущих данной социальной группе.

В состав мировоззрения включают такие качественно различные элементы, как знания и убеждения. Если знания представляют собой по преимуществу содержательные компоненты системы мировоззрения, то убеждения предполагают ценностно окрашенное нравственное и эмоциональное отношение к самой реальности. (2)

В структуре мировоззрения существует еще один элемент – предрассудки. Четкого определения этого понятия в философской литературе нет. Но можно предположить, что предрассудок – это убеждение, элемент устаревшего типа мировоззрения, иногда включающий в себя прямое заблуждение.

Интересное определение предлагает словарь Ожегова. Предрассудок – это ставший привычным ложный, суеверный взгляд на что-либо.

Из всего вышесказанного вырисовывается довольно четкая структура мировоззрения. Считаем целесообразным привести структуру мировоззрения в форме логической схемы.

Мировоззрение включает в себя:

- Знания – рациональная сфера □ логика – разум;
- Убеждения – эмоциональная сфера – чувство – вера;
- Предрассудок – инерция сознания – утверждение догмы.

В схеме присутствует один нюанс. Хотя понятия, представленные в схеме, характеризуют разные аспекты мировоззрения, это все-таки звенья одной цепи; между ними очень тонкая грань: знание может перерасти в убеждение, а убеждение в предрассудок.

Существуют пять основных типов мировоззрения. Это мистический, мифологический, религиозный, философский и научный. Исторически первой формой было мистическо-магическое мировоззрение.

Мистика – вера в сверхъестественное и непосредственное общение с ним. (4) Следовательно, мистическое мировоззрение – это система принципов и взглядов, основанных на вере в сверхъестественное. Такое мировоззрение характерно для доклассового общества. По моему мнению, тип мистического мировоззрения основывается на слепой вере и недостатке знания. В таком мировоззрении не требуется доказательство и аргументация.

Вторым типом мировоззрения стало мифологическое, то есть мировоззрение в культуре, основанной на мифе. Оно господствовало на земле на протяжении многих десятков тысяч лет. Миф был не только повествованием о происхождении и судьбах мира и всего того, что окружало, но и обоснованием существующего образа жизни, регулятором моральных отношений людей. Такое мировоззрение характерно для доклассовых и раннеклассовых обществ.

Мифологическое мировоззрение находится на более высокой ступени по сравнению с мистическим. Мифологический тип мировоззрения основан на мифах (легендах), выстроенных в систему. В структуре такого мировоззрения есть своеобразные знания и убеждения, а не одни только предубеждения. Поэтому мифология пытается описать картину мира с помощью специфич-

ческой системы образов и представлений. При этом предрассудки играют иногда весьма значительную роль.

Следует отметить, что даже гениальные умы прошлого были подвержены предрассудкам. Например, Пифагор. Этот человек был великим мыслителем, математиком, философом, умнейшим человеком, рассматривающим мир как гармонию цифр. Но и он был подвержен мистическим представлениям: строго подчинялся законам братства, которое создал. В правилах братства были и такие: не смотришь в зеркало около огня, не ходи по большой дороге, не поднимай то, что упало, сердце не ешь и т. п. (5). По этим правилам можно судить, какое огромное влияние оказывало мировоззрение общества на мировоззрение индивида. Следует отметить, что и в наше время элементы мифологического и мистического мировоззрения присутствуют во взглядах многих людей.

Более поздние типы мировоззрения – религиозное и философское – появляются примерно одновременно и соответствуют развитому обществу. Религиозное мировоззрение имеет сходство с мифологическим. Оно также основано на вере и сюжетах сказаний. Но религия обращается к внутреннему индивидуальному миру человека, к его духовному спасению.

Философия как мировоззрение, связанное с научными знаниями, складывается в Древней Греции в VI веке до н. э. Философское мировоззрение стало на тот момент самым рациональным объяснением действительности.

У этих двух типов мировоззрения разные, если так можно выразиться, функции. Религия обращается к эмоциональной стороне человеческой жизни, а философия выполняет функцию осознания человеком окружающей действительности. Следует сказать, что в конкретных исторических обстоятельствах философия может использоваться для обоснования и религиозного мировоззрения. Так, в средневековье философия во многом решала задачи обоснования христианского вероучения (6).

В XVII веке появляется еще один тип мировоззрения – научный. Наука служила обществу для ориентации в природной и социальной среде (7).

Научное мировоззрение – самое рационалистическое из всех типов мировоззрения. Как правило, научные знания обретают мировоззренческую значимость после того, как получают философскую интерпретацию (8).

В наш век научные знания проникли практически во все типы мировоззрения, стали неотъемлемой его частью.

В истории мы встречаем множество различных отношений между носителями разных мировоззрений. Это и безразличие, и конфликт, и сотрудничество, и даже стремление уничтожить друг друга.

Мы живем в уникальном мире, где каждый свободен в выборе своего мировоззрения. В демократическом обществе вопрос мировоззрения – личное дело каждого индивида, без каких-либо ограничений (9). Для нашей эпохи характерно всеобщее признание человеческой свободы, свободы совести и свободы мировоззрения.

Из всего вышесказанного следует, что тип мировоззрения зависит от характера эпохи.

Сейчас на стыке двух тысячелетий происходят значительные изменения в социальных отношениях. Это и глобализация процессов, идущих в разных странах, объединение различных социальных слоев в защиту окружающей среды, объединение общественных сил для утверждения мира, влияние национальных движений на расстановку социальных сил в мире. Именно сейчас создаются предпосылки к формированию принципиально нового мировоззрения.

В 20 веке можно обнаружить, что некоторые индивиды являются носителями мировоззрения, выступающего синтезом различных типов мировоззренческой культуры. Я считаю, мировоззрение будущего тоже будет синтезом научного, философского, религиозного типов. В это новое мировоззрение наука будет приносить точность, философия – осмысленность и рациональность, а религия – духовность и гуманность в отношениях между людьми. Такой синтез мировоззрения может наиболее оптимальным и приемлемым для многих представителей общества.

Общество с таким мировоззрением станет более свободным и демократичным, где человек – высшая ценность, где нет ничего дороже личности и ее свободы.

Это идеал, но есть войны, конфликты, ненависть и злоба. Что делать с этим? Да, этого не избежать. Это будет во все времена. Для того, чтобы уменьшить рост насилия в мире, надо постепенно формировать в душах людей гуманизм, доброту, любовь. Злоба не исчезнет совсем, но ее может стать меньше. Надеемся, что XXI век будет веком осознания, сострадания, доброты, гуманизма, свободы и демократии. Главное, чтобы люди поняли: гуманно к нам относятся только тогда, когда мы станем гуманными.

Такое мировоззрение есть путь к взаимопониманию людей.

Итак, в работе рассмотрена проблема влияния характера эпохи на структуру и типы мировоззрения. Также в работе рассматривались различные типы мировоззрений, время их появления, их основные идеалы, ценности и основания.

Мировоззрение 21 века должно быть гуманным, демократичным, рациональным, научным, признающим человеческую свободу. Общество с таким мировоззрением будет лучшим за всю историю человечества; возможно, в таком обществе снизится преступность. Мораль будет несомненно выше, так как будет основываться на философском осмыслении возможностей человека.

Литература

1. Философия: учеб. пособие // под ред. В. П. Кохановского. Ростов-н/Д, 1997.
2. Социальная философия // под ред. В. М. Лавриенко. М.: Культура и спорт, 1995.
3. Человек и общество. Мир, в котором мы живем // под ред. В. И. Купцова. Кн. 3. М: Изд-во Московского ун-та, 1993.
4. Человек. Мыслители прошлого и настоящего его жизни и бессмертия 19 век. М: Республика, 1995.
5. Ильин И. А. Путь к очевидности. М: Республика, 1993.

6. Философский словарь // под ред. И. Т. Фролова. М: Издательство политической литературы, 1991.
7. Краткий философский словарь // под ред. А. П. Алексеева. М: Проспект, 2000.
8. Ожегов С. Ю., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. М: Азбуковник, 1997.

*Куликов Андрей
8 кл., ГПЛ № 14*

ПРИНЦИП СКЕПТИЦИЗМА В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

План

1. Понятие скептицизма.
2. Скептицизм как форма агностицизма.
3. Особенности античного скептицизма.
4. Секст Эмпирик как вершина античного скептицизма.

Тему этого реферата я выбрал не случайно. Пытаясь найти толкование слова «смерть», я пришёл к выводу, что всё сказанное о смерти не может полностью охарактеризовать её сущность. Возник вопрос: может ли наше знание, которое мы считаем в данный момент правильным и даже бесспорным, увести нас от истины? Это сомнение привело меня к проблеме, которая возникла ещё в эпоху античности – проблеме скептицизма.

Термин «скептицизм» происходит от греческого «skepsis», что означает рассматривание, сомнение. В древней Греции это было философское направление, которое предполагало невозможность получения достоверного знания. Сейчас же под скептицизмом понимается недоверие ко всему установленному, общепризнанному, традиционному. В основе всех рассуждений скептиков лежит принцип «равносильности» всех суждений, поскольку все они одинаково опираются на непосредственное свидетельство органов чувств; поэтому нельзя одно суждение считать истинным, а все другие ложными. Но чтобы доказать,

что такое-то доказательство истинно, потребуется доказательство того, что и само доказательство истинно, а для этого доказательства потребуется другое и так до бесконечности. Доказать же бесконечность невозможно, следовательно, невозможно узнать, есть ли вообще что-либо истинное в нашем знании. Вселенная бесконечна, а человек конечен, и в границах его конечного опыта невозможно познание того, что бесконечно (1).

Характеризуя процесс познания, можно обозначить три позиции: оптимизм, скептицизм и агностицизм. Оптимисты признают познаваемость мира; скептики не отрицают познаваемость мира, но выражают сомнения в достоверности знания; агностики же отвергают всякую возможность получения истины. На многие вопросы, поднятые агностиками, пока действительно нет ответа, однако практический вывод агностицизма на каждом шагу опровергается развитием науки, познания, теории подтверждаются на опыте. Агностицизм непременно впадает в противоречие с фактами. Скептицизм можно назвать малой формой агностицизма, так как он лишь предполагает противоречия с фактами.

Скептицизм пользовался значительным успехом ещё с античных времён. Люди видели различие школ, ожесточённость их споров и решали, что все они претендуют на истинное знание, которое в действительности недоступно. Скептицизм был своеобразным утешением лентяя, поскольку показывал, что невежда столь же мудр, как и заслуженные учёные. Принцип скептицизма в познании был впервые провозглашён Пирроном. В учении Пиррона содержалась попытка систематизации всего накопленного до него наследия. К познавательному скептицизму Пиррон добавил моральный и логический скептицизм.

Учеником Пиррона был Тимон. Тимон отрицал возможность найти какие-либо принципы, поэтому всё должно было доказываться посредством чего-нибудь ещё. По мнению Тимона, все доказательства выстраивались в порочный круг и представляли собой бесконечную цепь умозаключений, не имеющую начала (2). Тимон умер в 235 году до нашей эры. С его смертью школа Пиррона как школа пришла к концу. Его идеи были под-

хвачены Академией, представляющей традиции философии Платона. Намного позднее принципы скептицизма развивал поэт Лукиан во втором веке нашей эры, а также Секст Эмпирик (на рубеже второго-третьего веков нашей эры).

Секст Эмпирик является единственным скептиком, от которого до нас дошли довольно обширные произведения. А так как он вообще был одним из последних скептиков в шестисотлетнем существовании античного скептицизма, то его произведения считаются наиболее зрелым и систематизированным итогом всей истории этого философского направления за много веков.

Секст считает, что все удовольствия и страдания в жизни для человека совершенно безразличны. Все утверждения и отрицания ему не могут быть интересны и привлекательны. Человек должен стремиться не к счастью и наслаждению, но просто к невозмутимости, которая как раз и заключается в том, что человек ни к чему не привязан, ничего не любит, ко всему безразличен и ничем не взволнован (3).

Секст Эмпирик подчёркивает положительную сторону принципа скептицизма. Мало того, он всякому отрицанию может противопоставлять то или иное утверждение. Он прямо говорит: «Итак, скептический способ рассуждения называется «ищущим» от деятельности, направленной на искание и осматривание кругом» (4).

Обратим внимание на метод схематизма и систематизма у Секста. Этот метод в подавляющем числе случаев основан на формально-логическом законе противоречия. Если Сексту известно, что данное «А» бывает либо каким-нибудь «В», либо каким-нибудь «С», то это для него уже значит, что «А» не есть ни «В», ни «С». А значит, не существует никакого и самого «А». Но тут Секст допускает две важных ошибки.

Во-первых. Допустим, «А» действительно не есть ни «В», ни «С». Но из этого вовсе не следует, что нет никакой ещё другой альтернативы. Если даже с полной очевидностью доказано, что «А» не есть ни «В», ни «С», то ещё возможно, что «А» есть В+С».

Во-вторых. Если невозможно никакое соединение «В» и «С», то «А» может оказаться таким целым, которое, не являясь суммой «В» и «С», выступает как нечто более высокое, чем простая сумма. Например, лист дерева не есть само дерево; и кора дерева не есть само дерево; и ветка дерева не есть дерево, и корень дерева не есть само дерево. Почему же мы должны делать вывод, что никакого дерева нет? Прежде всего существует сама сумма указанных его частей, а во-вторых, выше суммы этих частей находится ещё само дерево, которое хотя и состоит из отдельных частей, но механически никак на них не делится. Значит, нельзя сводить познание к одним только формально логическим закономерностям (5).

По Сексту, нет ничего невозможного в том, что человек, взобравшийся на высокое место, тут же откинул ту лестницу, по которой он взбирался. Ведь нужно было пустить в ход очень много доказательств для того, чтобы доказать невозможность знания и бытия. Можно путём многих доказательств забираться на высокое место, и можно существование этого высокого места считать вполне бездоказательным. Поэтому Секст Эмпирик всё же остался античным человеком, для которого бытие и небытие обладают такой очевидностью, понятностью и непререкаемостью, как для глаза воспринимаемое им чувственное ощущение.

Школа античного скептицизма была не случайной в истории философии, так как сомнение было исходным условием для философствования. А в дальнейшем принцип скептицизма, пришедший из античности, раскрепостил, освободил мысль человека, позволил выступить против окостеневших догм в знании, открыл поискам философии новые просторы.

Примечания

1. Спиркин А. Г. Философия. 1999. С. 422.
2. Рассел Б. История западной философии. М., 1993. Т. 1. С. 230.
3. Секст Эмпирик. Сочинения: в 2 т. М., 1976. Т. 1. С. 230.
4. Там же, с. 47.
5. Там же, с. 53.

Литература

1. Рассел Б. История западной философии. М., 1993. Т. 1.
2. Секст Эмпирик. Сочинения: в 2 т. М., 1976.
3. Психология и характерология понятий от «А до И». Словарь // под ред. А. Г. Круглова. М., 2000.
4. Спиркин А. Г. Философия. 1999.
5. Философский энциклопедический словарь. М., 1983.
6. Школьный философский словарь // под ред. А. Ф. Малышевского, 1995.

Литвина Елена

11 кл., Лингвистический лицей № 25

КРИТЕРИИ ПРЕКРАСНОГО В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

*Непобедимая прежде, надменная духом Эллада
Стала рабыней красоты, силою равной богам (1).*

Так говорили греческие поэты о своей родине. И позже Греция, «Холмная Фтия Эллады, славная жён красотою» (2), не была забыта. В истории мировой культуры остались представления греков о красоте. Более того, в греческой философии мы обнаруживаем обоснованно разработанную теорию прекрасного. Осознание природы художественного творчества, объяснение специфики эстетической деятельности, формирование категориального аппарата эстетики и, наконец, возникновение первых эстетических теорий в европейской культуре начинается с античной Греции (3). Следовательно, выявление специфики прекрасного в древнегреческой трактовке даёт ключ к пониманию эстетики европейских стран и мировой культуры в целом. Поэтому целью моей работы можно считать попытку анализа эталонов красоты, представленных в трудах некоторых авторов «золотого века» классической философии.

При подготовке доклада я опиралась на мнения трёх греческих философов, размышлявших о смысле красоты: Гераклита,

Сократа и Платона Их идеи во многом преемственны. Например, объективная диалектика Гераклита и проблема моральной рефлексии у Сократа получили дальнейшую разработку у Платона, что позволяет определить специфику древнегреческих эталонов прекрасного. Проанализировать эти критерии нам помогают исследования А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса.

Главным содержанием культуры Древней Греции стало бытие человека. Причиной тому послужило хронологическое совпадение греческой классики и ранней стадии рабовладения. Было бы ошибочным утверждать отсутствие связи между рабовладельческой формацией и возникшей из неё культурой. Раб зачастую рассматривался как неодушевлённый предмет или домашнее животное. Примечательно, что в культуре древней Греции нет изображений рабов. Производственно-технический вещиизм и телесность – вот метод конструирования всего античного мировоззрения, способ построения науки, религии, философии, искусства и всей общественно-политической жизни (4).

Боги Греции не случайно были человекоподобны, в отличие от египетских богов. Они были наделены не только физическим сходством с людьми, но и вполне человеческими чертами характера (как положительными, так и отрицательными). Греческие боги, конечно, были не просто физическими телами, но в мифологической фантазии конструировались как прекрасные, здоровые и вечные тела. Это вполне определённые тела, и греки очень точно представляли себе, из какой именно материи они сделаны. Это эфир, эфирные тела. Позднейшие греческие философы и богословы тратили сотни страниц на исследование природы и свойств этого эфира.

В представлениях о пантеоне богов и в канонах скульптур воплощался эталон идеального человека, его физической красоты и нравственных качеств. В понимании греков боги и скульптура были связанными между собой понятиями: красота объяснялась как порождение пластического сознания (и по форме, т. е. по стилю, и по содержанию).

Но боги являлись также предельным обобщением стихий, природных явлений. С одной стороны, бог Гелиос-солнце,

разъезжающий по небу в золотой колеснице, понимался не как метафора, а как реальное физическое тело. С другой стороны, верховный бог Зевс олицетворял всё небо, бог-кузнец Гефест воплощал огонь, богиня Афродита – любовь.

И если боги прежде всего были прекрасными телами, значит, и природа в понимании древних греков тоже была прекрасна. Да, греки обожествляли природу, считая её прибежищем различных божеств: леса, луга, реки и моря – всё было заселено ими. В каждом ручье жила нимфа, у каждого дерева был свой дух: дуб – у Зевса, оливковое дерево – у Афины, лавр – у Аполлона, мирт – у Афродиты.

Тем не менее, в эпоху классики материальная сторона природы предстаёт как бы совершенно неодушевлённой. Образы природы строги, суховаты, сжаты, лишены эмоциональности, переливов в настроении. Описывая явления природы, «...грек в высшей степени точен, верен, обстоятелен в их описании, но не больше и не с большим участием сердца, чем в описании одежды, щита, вооружения, домашней утвари или какого-нибудь другого изделия. Его любовь к предмету, кажется, не знает различия между тем, что существует само по себе, и тем, что существует благодаря искусству и человеческой воле. Природа как будто занимает больше его ум и его любознательность, чем его моральное чувство; он не связан с ними интимными переживаниями, чувствительностью, сладостной грустью подобно нашим современникам» (5). Античная природа есть как раз нечто внеличное. Как боги, как Космос, природа вечно предстоит как какое-то блаженно-равнодушное и всегда уравновешенное материальное божество. Поэтому античные образы природы часто кажутся скучными, сухими и рассудочными (6). Природа в понимании греков предстаёт прекрасной и равнодушной, подобно богам. Такое равнодушие можно объяснить наличием у неё всего, к чему следует стремиться: вечной жизни и красоты.

Итак, названы три понятия красоты в трактовке греков: человек, боги, природа. Следует рассмотреть ещё одно: восприятие греками искусства. Это позволит выделить ещё один критерий красоты в античной философии.

Искусство, как мы понимаем его сейчас, получало довольно низкую оценку в античности. В Греции «искусство» и «ремесло» совпадали по смыслу, и ремесло считалось довольно пустым занятием. Тем не менее, было бы неверно думать, что человеческое творчество не сыграло роли в античных теориях прекрасного. В греческом искусстве отразился практический взгляд на окружающий мир, свойственный людям в период рабовладельческого строя: в греческой философии выявляется поиск практической пользы искусства.

Прежде всего, это отражается в восхищении предметами искусства, максимально схожими с реальными объектами: нарисованные цветы, к которым подлетают пчелы, нарисованные коровы, привлекающие телят и т.д. Следовательно, произведения искусства ценятся как отражения жизни, здесь обнаруживается сходство в понимании греками природы и искусства как равнодушного и рассудочного начала.

Красота искусства имеет связь с красотой человека. Живое тело человека трактуется как абсолютный принцип. Поэтому он дарует небывалую красоту в искусстве, всю эту благородную, величавую, блаженно-равнодушную, холодноватую, чуть-чуть меланхолическую античную скульптуру (7). При этом искусство отражает жизнь, живое человеческое тело, но тело идеализированное и гармоничное, скорее тело бога, чем человека.

И всё-таки, несмотря на связь искусства с природой и человеком, высшим и совершеннейшим произведением искусства является в античности Космос. Он стал греческим идеалом пластичной красоты, неизменной и вечной. Все другие формы красоты были прекрасны настолько, насколько они были сходны с ним.

Безусловно, в различных странах представления о красоте не совпадали. Невозможно сравнивать красавиц Запада и Востока. Насколько различны были эстетические представления народов, настолько различались их эталоны идеального человека, его назначения и места в окружающем мире. Мысль о связи человека с Космосом присутствует в самых разных культурах. В философских системах Индии и Китая человек мыслился как

часть Космоса и был призван следовать естественности. В философском мировоззрении древних греков человек – это Микрокосм, выделившийся из Макрокосма, но живущий по одинаковым с ним законам. И тот, и другой имеет разум, душу, тело. И то, и другое воспринималось не как абстрактные понятия, а как реальные физические тела. В учении античности о мировом круговращении душ мы находим чисто астрономическое (т. е. физическое, материальное) представление о душе и её судьбе (8). Несмотря на различие Микрокосма и Макрокосма, они во многом связаны и схожи. Если Макрокосм – физическое тело, как и Микрокосм, то и человек должен быть по-своему вечен, как Космос. Душа его после смерти человека вступает в мировое круговращение, со временем становится менее лёгкой и возвращается на землю. Но и тело, погибая, возвращается в землю, даёт жизнь другим, отчасти тоже становится вечным.

Однако человек, в понимании греков, не должен был отождествлять себя с Космосом и величию мира богов. Он стоял неизмеримо ниже их, нуждался в их поддержке и просил о ней в жертвоприношениях, празднествах и обрядах. Сравнения с богами, которые можно встретить в греческих мифах, были не более чем лестью. Если люди осмеливаются поставить себя выше богов, их неминуемо ждёт наказание. Таковы мифы об Одиссее, Арахне, Горгоне и многие другие. Возможно, это символизировало недоступность абсолютного идеала для человека, его собственное несовершенство.

Поэтому понятно мнение Гераклита: «Из обезьян прекраснейшая безобразна, если сравнить её с человеческим родом»; «Из людей мудрейший, по сравнению с Богом, покажется обезьяной и по мудрости, и по красоте, и по всему остальному» (9). Следует упомянуть ещё один текст Гераклита: «У Бога всё прекрасно, хорошо, справедливо; люди же считают одно справедливым, другое несправедливым» (10). Эти три высказывания составляют иерархию красоты, подобно которой Платон создал свою лестницу «эротического посвящения». Гераклит на высшую ступень ставит Логос, огонь, землю,

которая создала богов, людей, саму себя и способна всё созданное разрушить. К этой иерархии можно отнести и мысль Гераклита о красоте «сухого блеска души». Это утверждение может показаться странным и даже наивным, но это не так. Огонь, Логос приводит душу к сухому блеску, помогает человеку сконцентрироваться, чтобы получить мудрость и способность к творчеству.

Гераклит утверждает: «Человек по природе неразумен» (11), и ему ещё нужно возвыситься до собственной человечности и демоничности. Понятие демоничности, как внутреннего мира человека, позже появится и у Платона для обозначения Эрота. Эрот понимался Платоном как любитель мудрости и философ. Гераклит же понимает демоничность человека как его внутренний мир. А красота – это мышление и мудрость. По мнению Гераклита, обоснование природы Космоса служило определению природы человека. На первый план выдвигается проблема космической гармонии, которой должна соответствовать и гармония человеческой жизни, отождествляемая с рассудительностью и справедливостью (12). Существует несколько взаимосвязанных подходов к пониманию категории красоты Гераклитом, но все они сводятся к истолкованию Логоса как красоты, гармонии, истины и ритма.

А. Ф. Лосев считает чрезвычайно интересным у Гераклита принцип единства и борьбы противоположностей. Кажется странным, что совпадение противоположностей у Гераклита связано с понятием гармонии. Он обнаруживает гармонию в разрушении и созидании Логосом самого себя. Мир периодически рождается из огня и вновь обращается в огонь в течение всей вечности. «Происходит же это по определению судьбы» (13).

Логос насыщается, лишь когда мир разрушен.

Итак, в эстетике красоты у Гераклита можно выделить следующие критерии:

1. Красота есть огонь и основанный на нём круговорот стихий;
2. Красота есть Логос, мысль, мышление, мудрость, всеобщий закон;

3. Красота есть гармония противоположностей:

- красота есть поток, море бытия, молния, война, раздор, золото;
- красота есть душа, светлое и тёплое испарение;
- красота есть нечто подобное лире и луку; она – вечность в виде играющего дитяти;

4. Красота есть Космос:

- красота есть космическая ритмика;
- красота есть вечность;

5. Красота есть демоническая индивидуальность:

- красота есть сухой блеск души;
- красота есть мудрость, Логос и символ, творчески зарождаемые в душе;

6. Красота есть время, необходимость, боги и судьба.

С иным подходом к анализу понятия красоты мы встречаемся у Сократа. По его мнению, если вещь целесообразна, то она может считаться прекрасной, так как она исполнена смысла: «...Всё хорошо и прекрасно по отношению к тому, для чего оно хорошо приспособлено, и, наоборот, дурно и безобразно по отношению к тому, для чего оно дурно приспособлено (14). Для доказательства этого принципа Сократ приводит в пример множество различных предметов: «Короче сказать, куда хозяину во все времена года бывает приятнее укрыться и где всего безопаснее помещать вещи, то и будет по справедливости самое приятное и прекрасное жилище (15), раскрашенные и золочёные, но сделанные не по мерке панцири – «вред» и т. д.

Можно сделать вывод, что любая вещь прекрасна и безобразна одновременно. На самом деле красота вещей относительна, их полезность оценивается людьми. Вещи прекрасны настолько, насколько они полезны создавшим их людям: «...если они сделаны хорошо для тех работ, ради которых мы их приобретаем, или если они по природе своей хороши для наших нужд, то они прекрасны» (16). Прекрасное всегда полезно своей красотой, а полезное всегда прекрасно своей пользой.

Смысл всех вещей относителен, и в нём нельзя искать красоты самой по себе; поэтому Сократ говорит об отличии прекрасной вещи от прекрасного вообще как эйдоса.

Согласно принципу жизненной целесообразности Сократ воспринимает и искусство: оно должно соответствовать природе, естественно сливаться с ней. Сократ высоко оценивает те изображения, которые имеют наибольшее сходство с оригиналом. Он отмечает, что «скульптор должен в своих произведениях выражать результаты душевной деятельности (17). Сократ говорит, что произведения искусства привлекают сходством с живыми существами, но замечает, что приятнее смотреть на изображения людей, в которых видны прекрасные, благородные, достойные любви черты характера, а не безобразные, низкие, возбуждающие ненависть (18). Иными словами, искусство прекрасно сходством с жизнью, но приносит куда больше пользы, если показывает прекрасные и целесообразные человеческие образы и черты характера: «...вы берёте у разных людей и соединяете вместе, какие есть у кого, наиболее красивые черты и таким образом достигаете того, что всё тело кажется красивым» (19).

Искусство получило у Сократа довольно низкую оценку, так как оно не более чем подражание жизни, а не сама жизнь. Поэтому оно не приносит пользы: «А картины и разные украшения гораздо более отнимают удовольствий, чем доставляют».

Сократ отождествляет искусство с природой, предъявляет им схожие требования, которые искусство не в состоянии удовлетворить: «Кто же, по-твоему, заслуживает большего восхищения, □ тот ли, кто делает изображения, лишённые разума и движения, или тот, кто творит живые существа, разумные и самодеятельные?» Искусству положено всецело находиться в услужении жизни. Прекрасным искусством кажется целесообразное бытие жизненных органов и инстинктов: «Если смотреть на это с такой точки зрения, то оно очень похоже на искусное произведение какого-то гениального, любящего живые существа художника (20).

Интересную, богатую по смыслу интерпретацию прекрасного оставил в своём наследии другой афинский философ —

Платон. У него понятие целесообразности сменяется понятием гармонии. Идеи эти преемственны: здоровье целесообразно, и Платон утверждает: человек здоров, когда его душа и тело находятся в гармонии, на равном уровне развития.

Если Сократ ставит живые существа выше произведений искусства, то Платон выше живых существ ставит мысли, идеи: «...такие, которые беременны духовно, и притом в большей даже мере, чем телесно, беременны тем, что как раз душе и подобает вынашивать. А что ей подобает вынашивать? Разум и прочие добродетели...не одно святилище воздвигнуто за таких детей этим людям...» (21).

В диалоге «Пир» у Платона обозначаются ступени лестницы красоты: красота единичного, прекрасного тела и красота Космоса. Любовь к прекрасному есть восхождение, так как не все прекрасные предметы в равной мере прекрасны и не все заслуживают равной любви (22). «Идея» прекрасного, или «прекрасное в себе», несравненно лучше единичного, прекрасного на вид предмета, так как это красота безусловная и безотносительная, не зависящая от условий пространства и времени, не оскудевающая, себе тождественная, неизменная, не возникающая и не гибнущая (23). Подлинно прекрасное, по мнению Платона, находится не в чувственном мире, а в мире идей (эйдосов-смыслов). Таким образом, идея прекрасного противопоставляется Платоном чувственному миру (24).

Высшая ступень красоты – красота Космоса – воспринималась Платоном как вершина гармонии. Это понятие выступает у него как обязательный критерий прекрасного. Именно в гармонии Платон обнаруживает красоту физическую, телесную. Далее он оценивает гармонию музыкально-теоретически; психологически; морально; педагогически; общественно-политически и космологически. На тезис Платона о гармонии во всех её проявлениях непосредственно повлияло социальное устройство в Древней Греции. Во многом именно рабовладельческий строй повлиял на философские идеи Платона о бытии мира, государства, красоты. Поэтому он отвергает идею обучения низших слоёв населения, негативно относится к профессиональному

обучению аристократии. Он высоко оценивает педагогическую роль искусства. В диалоге «Федр» Платон настойчиво пытается уверить в божественном происхождении произведений искусства, вплоть до пассивного участия самого художника.

Именно Космос, как вершину гармонии, Платон называл символом блага, добра, истины и света. Созерцание истинно сущей красоты, как его понимает Платон, может прийти только в результате долгого и трудного восхождения души по ступеням «эротического» посвящения (25), доступного философам, но не обычным людям.

Обнаруживается интересный момент: для созерцания разумом общей идеи красоты необходимо прохождение ступеней любви к единичному, к многим прекрасным явлениям. Здесь видно греческое восхищение красотой: душа человека, пораженного ею, «вся клокочет и бьёт через край» (26). В восхищении красотой Платон видит начало роста души.

Платон не только противопоставляет мир идей и мир вещей, но и обнаруживает между ними связь – «Душу мира». Красота проявляется в отношении между этими двумя мирами. Именно здесь находится поле деятельности человека, творящего красоту, уподобляющегося Эроту – не Богу и не человеку, а демону:

Люди прозвали его самого Эротом крылатым,

Боги ж – Птеротом, за то, что расти заставляет он крылья (27).

Образ Эрота – демонический образ, ранее встречавшийся у Гераклита. Примечательно, что Платон, как и Гераклит, не считает Эрота идеалом Красоты, его мнение о демоне близко мнению Гераклита. Эрот – сын земли. Он «находится посредине между мудрецами и невеждами». Эрот – «это любовь к прекрасному». Платон называет Эрота «любителем мудрости, то есть философом» (28).

Пользу красоты Платон определяет в возможности «родить и произвести на свет в прекрасном» (29). Рождение – создание духовных ценностей, дающее бессмертие, вечное благо и созерцание прекрасного.

Попытаюсь подвести итоги. В поисках эталона красоты в сочинениях древнегреческих философов чётко обозначаются следующие принципы:

1. Человек – прекрасное творение Космоса и носитель красоты.
2. При этом человек не должен себя отождествлять с величием Космоса и миром богов.
3. Красота обнаруживается во взаимодействии противоположностей.
4. Условием красоты может выступать целесообразность.
5. Предметом эстетики является вечное, самодвижущееся бытие, воплощаемое в живом существе (30).
6. Любовь к прекрасному есть восхождение, так как не все прекрасные предметы в равной степени прекрасны.
7. Наличие гармонии есть обязательная характеристика прекрасного.
8. Красота, доступная человеку, – это граница между миром идей и миром вещей.

Примечания

1. Греческая эпиграмма. М.: Художественная литература, 1960. С. 371.
2. Ефремов И. Таис Афинская. М.: Современный писатель, 1992. С. 25.
3. Радугин А. А., Эстетика: Учеб. пособие. М.: Центр, 1998. С. 27.
4. Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика). М.: Высшая школа, 1963. С. 13.
5. Шиллер Ф. Соч., М., 1957. Т. 6. С. 401.
6. Лосев А. Ф.. История античной эстетики. М.: Искусство, 1969. С. 55.
7. Лосев А. Ф.. История античной эстетики (ранняя классика) М.: Высшая школа, 1963. С. 60.
8. Там же, с. 12.
9. Цит. по: Хрестоматия по истории философии. М.: Владос, 1998. С. 55.

10. Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика). М.: Высшая школа, 1963. С. 337.
11. Там же, с. 370.
12. Философия: учеб. пособие для студентов вузов. Ростов-н/Д: Феникс, 1997. С. 44.
13. Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика). М.: Высшая школа, 1963, с. 374.
14. Лосев А. Ф. История античной эстетики. М.: Искусство, 1969. С. 55.
15. Там же, с. 72.
16. Там же, с. 56.
17. Там же, с. 68.
18. Там же, с. 67.
19. Там же, с. 66.
20. Там же, с. 60.
21. Платон. Избранные сочинения. М.: Художественная литература, 1965. С. 167.
22. Асмус В. Ф. Мыслители прошлого. Платон. М.: Мысль, 1975. С. 170.
23. Там же, с. 172.
24. Радугин А. Эстетика: учеб. пособие. М.: Центр, 1998. С. 28.
25. Асмус В. Ф. Мыслители прошлого. Платон. М.: Мысль, 1975. С. 172.
26. Платон. Избранные сочинения. М.: Художественная литература, 1965. С. 216.
27. Там же, с. 217.
28. Там же, с. 159.
29. Там же, с. 166.
30. Платон: соч. в 4 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 435.

ПОНЯТИЕ БЫТИЯ В НАСЛЕДИИ Г. С. СКОВОРОДЫ

Григорий Саввич Сковорода (1722–1794) был уникальной личностью, неожиданно открывающейся для нас со своим восприятием мира. Ряд исследователей считают его первым философом на Руси, так как у него обнаруживается своеобразный, самостоятельный подход к христианскому пониманию мира и человека.

Меня интересует теоретическое наследие Сковороды, а особенно его учение о бытии. Целью моей работы можно считать стремление понять специфические черты его христианской философии, суть его учения о бытии Бога и человека.

Г. Сковорода вёл необычный образ жизни. Он никогда не мог долго усидеть на одном месте, поэтому почти всю свою жизнь он провёл в странствиях, переезжая из одного дома в другой. А после 1765года, когда начинаются преследования за разработанную им теорию, он уходит со службы и добровольно начинает вести практически нищенское существование. Сначала Сковорода писал только в минуты вдохновения или в моменты душевного кризиса. Только к 40 годам у него сложился свой определённый религиозно-философский взгляд на мир и людей, что означает, что он начал излагать свои мысли на бумагу. Писал Сковорода свои сочинения в виде диалогов. Его философия имеет в своей основе религиозные проблемы и отличается точностью изложения мыслей и оригинальностью решения проблемы человеческого бытия.

Учение о бытии, которое в философии называется онтологией, у Сковороды начинается с утверждения о существовании трёх миров. Первый мир – макрокосм (Большой космос) или Вселенная. Второй мир – микрокосм (Малый космос), или человек, с его материальностью и духовностью. Третьим миром Сковорода называет символическую реальность, являющуюся идеальным отражением первых двух миров. Это мир Библии, Священного писания. Сковорода говорит о присутствии идеального начала в каждом из миров. Даже Библия как мир символов обладает

двойной природой: внешняя природа Библии (сказания и легенды) могут быть пустым вымыслом, поэтому тексты Библии следует понимать не буквально, а искать в ней символы внутреннего смысла. Это и есть источник познания природы всех вещей (1). Что идеально, то должно быть красиво, и Сковорода объясняет: «Не любит сердце, не видя красоты» (2). Идеальный мир здесь не только красота внешняя, но и внутренняя; имеется в виду присутствие Бога во всех вещах реального мира, а особенно в человеке, которому Бог помогает открыть истину, указывает на двойственность мира. Сковорода писал: «Всё теперь ты видишь по двое, вся тварь у тебя разделена на две части» (3).

Разделение миров на дух и материю (гносеологический дуализм) лежит в центре философии Сковороды, поэтому он делит каждый мир на две природы: сотворённый мир и Бог. Тварный мир Сковорода именуется видимой натурой, а Бога – невидимой. Вся жизнь Сковороды была связана с размышлениями о Боге. В письме к другу он пишет: «Что делает Сковорода? Я о Господе радуюсь, веселюсь о Боге Спасителе вечном» (4). Поэтому, естественно, он выделяет Бога как отдельный, невидимый мир, хотя понятие невидимого мира здесь неоднозначно.

Сковорода жалел мир, скорбел, печалился о нём. Уже тогда видел он, как испорчена жизнь, сколько накопилось в ней зла, как появился в ней «червь неусыпный». И естественно его желание спасти людей, живущих на Земле, и помочь им. Ищет он пути спасения в Библии, которую всегда носил с собой, в насущной жизни и самом себе. Сковорода понимает, что открытие невидимой природы (или сущности) в видимых вещах реального мира есть главная проблема человеческого бытия и главная задача человеческого познания. Человек – существо активное, поэтому ему нужен толчок, повод для открытия истины, тогда он сам, несомненно, доберётся до конца.

Узрев проблему, найдя вопрос, Сковорода снова ищет на него ответ и приходит к выводу, что ключ к разгадке – это подвиг самопознания. Ничего невозможно познать, не зная себя самого. Человек, который хочет жить, зная других людей и окружающие его вещи как самого себя, прежде всего должен открыть

своё собственное «Я». «Всех наук семена сокрыты внутри человека, тут их тайный источник» – утверждает Сковорода. Нельзя не отметить справедливость его слов. Действительно, человек, не открывший себя самому себе, может прожить чужую жизнь. Лишь обнаружив в себе внутреннего, «сердечного», единого человека, мы сможем жить по-настоящему. Способностью этой обладают отнюдь не все люди. К тому же это не только способность, но и тяжёлый труд, поэтому Сковорода называет это подвигом самопознания. Только страждущий самопознания находит себя, тем самым открывая в себе талант, например, писателя или художника. Именно так появляются на свет незаурядные, одарённые, мыслящие люди. Ведь не зря говорят, что каждый человек наделён каким-либо талантом, нужно только его найти и раскрыть в полную силу.

Так Сковорода выводит одну из главных тем своей философии:

ПОЗНАЙ СЕБЯ, И ТЫ ПОЗНАЕШЬ МИР. Мы сразу узнаём здесь сократовский принцип. Да, это так; и сам Сковорода писал: «Замыслил умом и пожелал волею быть Сократом на Руси» (5). Вообще Сковороде часто сравнивают с философами древних времён и иногда не признают в нём самостоятельного, оригинального философа. Сковорода действительно был хорошо знаком с работами философов античности, что удивительно было для человека, живущего в России в те годы. Конечно, он испытывал некоторое влияние, но «он всегда самостоятельно продумывает свои идеи» (6), даже те, которые запали ему в душу, придя из чужих сочинений.

Сковорода говорит о двух путях познания себя. По его мнению, осознание не может прийти само по себе. Нельзя просто сидеть и ждать всю жизнь – нужно искать и уметь находить. Мне бы хотелось сказать сначала о неправедном пути познания себя.

Неверный путь познания – это следование за тёмными, тварными желаниями, за сиюминутными удовольствиями. Здесь, я думаю, проявляется отход от заветов Божьих, призывающих к предотвращению злых дум, желаний, действий. Сковорода утверждает, что человек, идущий по неправильному пути, пойдёт против

Бога, т. е. против Его заветов. Люди, избравшие этот путь познания, способствуют накоплению зла в мире. Ежедневно, ежеминутно доля зла увеличивается, потому что людей, выбирающих путь наслаждения, гораздо больше, чем тех, кто идёт верным путём. Ещё и по этой причине Сковорода жалел мир, понимая, что со временем количество неправедных людей только увеличится.

Правильный путь познания – это познание божественной сущности человека в самом себе. Сковорода утверждает присутствие Бога не только в материальных вещах, макрокосме, символической реальности, но и в человеке. В нём живёт не только «искра Божья» (т.е. душа), но и Дух Божий (7). Для верующих нет ничего лучше, чем открыть в себе Бога, поэтому эта тема так актуальна для религиозных людей, а в особенности для России.

Познав себя, ты увидишь настоящий мир, его закономерность, или Логос. Узнав Логос, ты тем самым откроешь Божественное Слово, т. е. Начало всего, что дало род всему мирскому. Ты поймешь сущность мира через Божественное Откровение. Важно, что Сковорода утверждает, что познание должно идти не через разум, а лишь через сердце человеческое.

Учение Сковороды систематизировано: одно явление вытекает из другого, и все темы связаны между собой одной мыслью, логично прошедшей через всю концепцию Сковороды.

Сковорода пишет о существовании в человеке двух царств: «царства Божьего» и «царства зла», и «сии два царства создают вечную борьбу». Речь идёт о вечном сомнении человека при выборе пути познания себя. Любой человек рано или поздно становится перед выбором, самым главным или простым, но, выбрав, человек меняет жизнь, судьбу. Чтобы сделать правильный выбор, нужно познать себя и пойти верной дорогой, добраться до нужной цели, к чему, я думаю, стремится каждое человеческое сердце.

Принимая Сковороду просто, как человека, я вижу типичного христианина. Сковорода был очень религиозен, многие дни своей жизни он проводил в молитвах. Поэтому его философия тесно связана с религиозной проблематикой. Можно найти много схожего между текстами Библии и его сочинениями.

В принципе и не могло быть иначе: он не мог изменить тому, во что свято верил.

И всё-таки его мысль всегда была свободна, никогда не придерживалась закосневших канонов. В действиях он был ограничен, как и все верующие, но внутренне свободен, что и сделало Сковороду не просто богословом, пересказывающим тексты Библии, а настоящим философом.

Сам собой напрашивается вопрос: в чём же оригинальность философии Сковороды? Известно, что Сократ не был христианином, а в Библии ничего не говорится о самопознании. Сковорода вложил теорию Сократа в библейские рамки и придал получившейся системе особенный смысл. Сковорода в некоторой степени дал народу России представление о древнем мыслителе и его взглядах (через призму христианского мировоззрения).

Сковорода удивителен ещё и тем, что он выработал уникальную систему в философии, которая действительно может помочь людям обрести себя и понять окружающий мир. Я думаю, что это было главной целью Сковороды, которой он, несомненно, достиг.

Примечания

1. Павлов А. Г. История русской философии. М., 1992. С. 4–5.
2. Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1981. Т. 1, Ч. 1. С. 73.
3. Там же, с. 71.
4. Там же, с. 69.
5. Там же, с. 65.
6. Там же, с. 66.
7. Там же, с. 73.

Литература

1. Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1981. Т. 1. Ч. 1.
2. Павлов А. Г. История русской философии. М., 1992.
3. Русская философия: словарь / под ред. М. А. Маслина. М., 1995.

МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ И РЕЛИГИОЗНО-МИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА У БЛЕЗА ПАСКАЛЯ

Противоречие между схоластической методологией, возникшей в неразрывной связи с новым естествознанием, и самой влиятельной тогда идеологической и духовной мощью религии наиболее драматическую силу получило в деятельности и произведениях великого французского учёного и незаурядного философа Блеза Паскаля (1623–1662).

Целью нашей работы является исследование эволюции мысли Паскаля, проделавшей путь от рационального знания к религиозно-мистическому осмыслению человека. Интересно посмотреть, что явилось толчком для этого поворота, как предложенная Паскалем концепция бытия человека оказала влияние на последующую философскую мысль.

Понятие методологии в философии определяется как система принципов построения познавательной теоретической деятельности. Методология, которой придерживался Паскаль-учёный, – это, в основе своей, методология картезианского рационализма, что впоследствии он будет отвергать и оспаривать.

Феномен Паскаля явился следствием информационного взрыва в науке, когда система Коперника сменила систему Птолемея. Земля в сознании людей перестала быть центром космоса, раскрылась возможность существования бесконечного количества миров. Следствием этого явилось совершенно иное понимание сущности человека. Человек из целого превратился в частное, утратив при этом свои материальные и физические вершины, оставив на пьедестале ценностей дух и разум. Эта смена ценностей способствовала рождению «нового» Паскаля. В связи с этим и хотелось проанализировать философский вклад Паскаля в понимание человека и его роли в мире.

Интересно рассмотреть отношение Паскаля собственно к философии. Он находит в философии причину определённой

ограниченности и отвлекающей обманчивости в познании Бога. Причина – изначальная двойственность бытия и глубинная расколотовость человеческого сердца. Так же им принимается и философский рационализм. Сосредотачиваясь на прозрачных для рассудочного ума сторонах жизни и оставляя в забвении метафизические глубины человеческого естества, рационализм, косвенно и незаметно, ослабляет «живое» и сердечное познание Бога через Иисуса Христа. В этом отношении Паскаль отвергает философию Декарта, методологию картезианского рационализма и деизма.

Но Паскаль говорит и завещает нам: «Мы познаём истину не только разумом, но также сердцем» (4). И основной нашей задачей остаётся научиться слышать голос сердца и соразмерно совмещать его с разумом. «Две крайности: отрицать разум, принимать только разум» (5) не приведут к истине. И только тот, кто научится совмещать воедино «математическое познание» (разум) и «непосредственное познание» (с помощью сердца и интуиции), будет способен к адекватному и совершенному (в меру возможности человека) восприятию окружающего.

Логике Паскаль обвиняет в контрапунктичности. Каждое утверждение рано или поздно переходит в свою противоположность. Последовательно испытывая все за и против, он убеждался в одинаковой верности всех прямых и обратных утверждений. Отсюда его амбивалентность, напряжённость, двоеверие. Чтобы остаться человеком, нельзя отказаться от собственных полюсов. Отказ чреват тем, что чем больше мы стремимся представиться ангелами, тем больше уподобляемся животным. Тщетны усилия и тех, кто отказывается от страстей, и тех, кто им предаётся. «Есть два типа людей: грешники, считающие себя праведниками, и праведники, считающие себя грешниками» (6). Даже величие человека – в его трагическом уделе. Даже низость его – в его величии.

«Познаём самих себя; пусть при этом мы не постигнем истины, зато наведём порядок в собственной жизни, а это для нас самое насущное дело» (7). А познав в какой-то степени собственное существо, можно приоткрыть завесу перед тайнами

бесконечности. Но всё это возможно лишь при обращении к «непосредственному познанию». Разум, осознавая свою ограниченность и пытаясь везде найти первоосновы и доказательства, не сможет даже представить себе существования природы, пространства, времени в полной мере.

Паскаль говорит здесь о принципе непознаваемости бесконечности разумом. В целом этот агностицизм представляет собой вариант «учёного незнания» Николая Кузанского. Автор «Мыслей» всячески стремится подчеркнуть непостижимость для человеческого духа бесконечного Божественного бытия.

Внеся диалектический момент в понимании истины, неотделимой от заблуждений, Паскаль вместе с тем противопоставляет абсолютную («конечную») истину, доступную только Богу, истине относительной, на которую с необходимостью осуждён человек. Как частица природы, он не в силах постичь окружающее его бесконечное целое. К тому же бесчисленные переплетения вещей и событий делают невозможным понимание любой части мира без множества других, прямо или косвенно связанных с ней. Поэтому и невозможно познание частей без познания целого, равно как познание целого без досконального знания всех частей» (8).

«Я не знаю, кто меня послал в мир, я не знаю, что такое мир, что такое я. Я в ужасном и полнейшем неведении. Я не знаю, что такое моё тело, что такое мои чувства, что такое моя душа, что такое та часть моего я, которая думает то, что я говорю, которая размышляет обо всём и о самой себе и всё-таки не знает о себе больше, чем всё остальное. Всё, что я сознаю, это только то, что я должен скоро умереть; но чего я больше всего не знаю, это смерть, которой я не умею избежать. Как я не знаю, откуда я пришёл, так же точно не знаю, куда уйду... Вот моё положение: оно полно ничтожества, слабости, мрака» (9).

Блез Паскаль считал человека загадочным, непознанным, ничтожным и в то же время великим существом на Земле. «Человек – самое непостижимое для себя творение природы, ибо ему трудно уразуметь, что такое материальное тело, ещё

труднее, - что такое дух, и уж совсем непонятно, как материальное тело может соединяться с духом. Нет для человека задачи неразрешимее, а между тем это и есть он сам» (10). Но и в самом ничтожестве человека заключена возможность его величия. Оно отождествляется Паскалем с мыслительной способностью человека, что высоко поднимает последнего над всеми другими творениями природы. «Величие человека тем и велико, что он осознаёт своё ничтожество. Вселенная своего ничтожества не сознаёт... Человек чувствует себя ничтожным, ибо понимает, что он ничтожен; этим он и велик» (11). Поэтому Паскаль вводит понятие человека как «мыслящего тростника». «Человек – всего лишь тростник, слабейшее из творений природы, но он тростник мыслящий. Чтобы его уничтожить, вовсе не надо всей Вселенной: достаточно дуновения ветра, капли воды. Но пусть даже его уничтожит Вселенная, человек всё равно возвышеннее, чем она, и сознаёт, что расстанется с жизнью и что слабее Вселенной, а она ничего не сознаёт» (12).

Ничтожество человека может проявляться в его слабости, так как человеку не дано познать до конца окружающий его мир. Он зачастую не способен познать и себя самого, а потому может изменить самому себе, предавая собственную сущность; тем не менее, будучи наделённым способностью к мышлению, человек выступает как творец, в чём и реализуется его величие.

Религиозные искания Паскаля также стали причиной изменения его взглядов на человека. Паскаль всё сотворённое (конечное) приписывает к творениям Божественным. «Бесконечная бездна может быть заполнена лишь чем-то бесконечным и неизменным, то есть Богом (13). Эту позицию автора «Мыслей» можно истолковать как позицию мистического пантеизма.

Как раз с этого момента Паскаль переходит от рационалистического познания к религиозно-мистическому осмыслению человека. Поворот к религии коренным образом меняет ход мыслей Паскаля.

«Прежний» Паскаль видел во всех явлениях природы, в действиях людей определённые закономерности, считая, что всё это можно познать разумом и объяснить. Но сейчас он

увидел много фактов, свидетельствующих об отсутствии всякой закономерности как в природе, так и в человеке. Человеческое существо не может быть закономерным. Паскаль усматривает максимально ограниченное действие естественных законов в мире человека.

«Между нами и Богом – бесконечность хаоса. Где-то на краю этой бесконечности идёт игра – что выпадет: орёл или решка. На что вы поставите?» (14) Разум говорит о равной вероятности «орла» и «решки». Однако когда вмешивается «сердце», становится очевидным, что, ставя на «решку» (означающую отсутствие Бога), мы теряем свою конечную жизнь, которая и так обречена. Ставя же на «орла» (т. е. признавая бытие Бога), мы можем выиграть «бесконечно счастливую бесконечную жизнь» (15). В сущности, данное положение можно связать с теорией вероятности у Паскаля, где случай и любое событие способны коренным образом изменить жизнь и мировоззрение человека.

Итак, путь к раскрытию сущности человека лежит через познание непознаваемого. Налицо явное противоречие, и что же нам тогда остаётся делать? «Il faut abetir» – «Следовало бы поглупеть» □ отвечает нам Паскаль (16), перефразировав слова Христа: «...если не обратитесь и не будете, как дети, не войдёте в Царство Небесное» (Евангелие от Матфея, 18; 3)

Но, по мнению исследователя Б. Тарасова, Паскаль предлагает и другой способ: всегдашние импульсы испорченной человеческой воли и неочищенного сердца образуют замкнутый круг несовершенных желаний, у которых ум всегда оказывается «в дураках». Они в своём предельном выражении подспудно противопоставляют самолюбие боголюбию, человекобога Богочеловеку. У людей, настаивает Паскаль, нет иного врага, кроме эгоизма, отделяющего и отвращающего его от Бога.

Следовательно, главная задача и единственная добродетель заключается в очищении сердца, чтобы человек мог соединиться с божественной волей и обрести подлинный покой и нерушимое счастье.

«Разум слишком подвержен влиянию воли, дабы стать управителем и судьёй» (17). Все тела, небесная твердь, звёзды земля, её царства не стоят самого ничтожного из умов; ибо он знает всё это и самого себя, а тела не знают ничего. Но все тела, взятые вместе, и всё, что они сотворили, не стоят единого порыва милосердия - это явление несравненно более высокого порядка»(17).

Вклад Паскаля в философское и религиозное наследие, несомненно, велик. Можно сказать, что его методология дала толчок новому пониманию человека. Оппонируя картезианцам-рационалистам, Паскаль показал слабость и величие человеческой мысли. Думается, что он не пытался выстроить философскую систему человеческого бытия, а лишь подчёркивал ощущаемый им трагизм человека и пытался найти выход из «лабиринта человеческой души». Можно сказать, что этот выход был найден, хотя и не стал общепризнанным в то время. В дальнейшем боль за человека нашла своё отражение в творчестве таких русских писателей, как Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой.

На необычные мысли французского философа столь же необычно откликнулся русский философствующий поэт Ф. И. Тютчев.

*Певучесть есть в морских волнах.
Гармония в стихийных спорах,
И стройный мусикийский шорох
Струится в зыбких камышах.*

*Невозмутимый строй во всём,
Созвучье полное в природе, -
Лишь в нашей призрачной свободе
Разлад мы с нею сознаём*

*Откуда, как разлад возник?
И отчего же в общем хоре
Душа не то, поёт, что море
И ропщет мыслящий тростник?*

*И от земли до крайних звёзд
Всё безответствен и поныне
Глас вопиющего в пустыне
Души отчаянный протест?*

(Ф. И. Тютчев. Певучесть
есть в морских волнах...
11 мая 1856 г.)

«Итак, всё наше достоинство в способности мыслить
Только мысль возносит нас, а не пространство и время,
в которых мы – ничто. Постараемся же мыслить достойно;
в этом – основа нравственности». (19)

Примечания

1. Лабиринты души. Симферополь, 1998. С. 216.
2. Там же, с. 18.
3. Тарасов Б. Достоевский и Паскаль (творческие параллели) // Вопросы литературы. 1999, сентябрь–октябрь. С. 82.
4. Там же, с. 83.
5. Лабиринты души. Симферополь, 1998. С. 217.
6. Тарасов Б. Достоевский и Паскаль (творческие параллели). // Вопросы литературы. 1999, сентябрь–октябрь. С. 84.
7. Ларошфуко Ф. «Мысли» Блеза Паскаля. М., 1987. С. 152.
8. Там же, с. 163.
9. Там же, с. 157.
10. Там же, с. 155.
11. Соколов В. В. Европейская философия 15–16 вв. М., 1984. С. 323.
12. Там же, с. 324.
13. Ларошфуко Ф. «Мысли» Блеза Паскаля. М., 1987. С. 154.
14. Там же, с. 155.
15. Там же, с. 157.
16. Там же, с. 152.
17. Там же, с. 154.
18. Там же, с. 155.
19. Там же, с. 153.

Литература

1. Богуславский В. М. Философия и история культуры. М., 1985.
2. Вербиева А. М. Могущество мух // Литература. 1997. № 9.
3. Васильев М. Жизнь и бессмертие Блез Паскаля // Учительская газета. 19.06.1973.
4. Вюрмер А. О трёх мыслях Паскаля...// Литературная газета. 21.08.1962.
5. Гарин И. Паскаль. М., 1992.
6. Гиндикин С. Г. Блез Паскаль. Рассказ о физиках и математиках. М., 1981.
7. Лабиринты души. Симферополь, 1998.
8. Ларошфуко Франсуа «Мысли» Блез Паскаля. М., 1987.
9. Мавлевич И. Спор о человеческой природе // Наука и религия. 1985. № 1.
10. Малышевский А. Ф. Мир человека. Хрестоматия для учащихся старших классов. М., 1994.
11. Стрельцова Г. Я. Паскаль и европейская культура. М., 1994.
12. Стрельцова Г. Я. Декарт и Паскаль // Вопросы философии. 1985. № 3.
13. Соколов В. В. Европейская философия 15–17 в.в. М., 1964.
14. Тарасов Б. М. Лев Толстой – читатель Блез Паскаля // Вопросы литературы. 1997. № 6.
15. Тарасов Б. М. Достоевский и Паскаль (творческие параллели) // Вопросы литературы. 1999, сентябрь–октябрь.
16. Шухмин В. Математика и монастырь // Книга имён. 1995. № 34.
17. Фёдоров А. С. Замечательный французский учёный // Природа. 1962. № 10.
18. Федякин С. На изломе жанра // Независимая газета. 18.06.1993.
19. Чухина Л. А. Парадоксы человека философии Блез Паскаля. Рига, 1980.

ПОНЯТИЕ ИСТИНЫ И ИЛЛЮЗИИ В ФИЛОСОФИИ

Целью моей работы можно считать попытку теоретического анализа таких философских понятий, как «истина» и «иллюзия». Хотелось бы иметь представление об их сущности и о характере их взаимодействия: где кончаются границы каждого из этих понятии.

Человек – носитель субъективной реальности. Практически всё, что связано с субъективностью, можно отнести к жизнедеятельности человека. Сферой субъективной реальности являются чувства, воля, сознание, а также процесс познания. Всё это можно назвать внутренним миром человека.

Человек устроен так, что ему постоянно необходимо познавать что-то новое, и он не может просто сидеть, сложа руки. Целью и результатом познания выступает истина, которая необходима человеку для верного ориентирования в мире. Истина – это не просто застывшая сумма устоявшихся знаний, а постоянный процесс их накопления и проверки.

Понятие истины может носить весьма относительный характер, потому что мышление человека не может раскрывать, отражать изучаемый объект полностью во всей глубине. Но в каждой относительной истине может присутствовать частичка абсолютно верного знания, которое более-менее полно исчерпывает какие-то стороны исследуемого. Хотя, по-моему, стопроцентной истины и не существует. Ведь даже наука не является совокупностью абсолютных истин, наука – лишь процесс их достижения.

Много внимания вопросу истины уделил великий древнегреческий философ Аристотель, живший в IV веке до н. э. Он утверждал: «Истину говорит тот, кто считает разъединённое разъединённым, а связанное – связным; а ложное – тот, кто думает обратно тому, как обстоит дело с вещами» (6, с. 15). Другое его высказывание выгравировано на здании Национальной академии наук в Вашингтоне: « Искать истину и легко, и трудно, ибо оче-

видно, что никто не может ни целиком её постигнуть, ни полностью её не заметить, но каждый добавляет понемногу к нашему познанию природы, и из совокупности складывается величественная картина» (4, с. 389). Суть этого высказывания заключается в том, что никто не может познать мир до конца. Следовательно, все врата истины открыть невозможно. Сегодня ты дошёл до последних врат. Но не смог открыть их из-за неполноты знаний. Ты открыл их на следующий день, но за ними уже находятся другие. Однако при этом ты сам не остался на месте, а шагнул вперёд, узнал больше.

Философский словарь толкует значение слова «истина» следующим образом: истина – адекватное отражение действительности субъектом, воспроизведение её такой, какова она есть вне зависимости от сознания (5, с. 169). Следовательно, истина – это знание, правильно, реально отражающее действительность. Категория истины определяется результатом познавательных усилий.

Понятию истины можно противопоставить категорию иллюзии. В переводе с латинского «*illusio*» означает обман, искажённое восприятие действительности (5, с. 155). Я понимаю этот термин как обозначение субъективного мира, в котором нет ясности, определённости.

Можно выделить два типа иллюзии. Первый – преднамеренное искажение действительности, проявляющееся как ложь. Второй – непредумышленное искажение реальности, ведущее к заблуждению, ошибке.

Зачастую понятия истины и иллюзии сливаются, и одно переходит в другое. Причиной тому могут служить собственные и чужие предрассудки, которые мешают правильному восприятию информации. Они словно затевают истину. Мы видим тогда её не так чётко и, следовательно, воспринимаем её не такой, какая она есть на самом деле. Нередко при этом свою роль играет авторитетное мнение других людей. Оно заглушает личную точку зрения, которая в действительности может оказаться более верной.

Кроме того, есть и другие причины порождения иллюзий: недостаточность собственных знаний, слабая работа самосознания, отсутствие свободы мышления. Но самая главная причина – невозможность получить сразу исчерпывающее знание о предмете.

На мой взгляд, одним из самых наглядных примеров иллюзорного мировоззрения является религия. Пытаясь объяснить по-своему мир, она обычно несёт в себе элемент фантастического изображения действительности. Обратимся, например, к текстам Библии. Она устанавливает многие моральные принципы, правила жизни, этические и моральные нормы, которые человек создавал тысячелетиями. В этом смысле книга несёт абсолютное добро и неоспоримые моральные истины. Библия воспроизводит события, возникшие по воле Бога. Бог – это высший разум, который создал всё на земле, наделив при этом разумом и людей. Однако существование Бога так же трудно доказать, как и опровергнуть.

Я уже говорил о том, что истина часто оказывается истинной только в рамках своего времени, для конкретных определённых условий. Существование богов, а потом единого Бога для людей сначала выступало как непреложная истина (т. е. все люди были религиозными) Затем в эпоху Возрождения стали появляться первые атеисты – люди, отрицающие существование Бога. Одним из первых философов-атеистов был Мишель Монтень, живший в XVI веке. Далее, ближе к XX веку под влиянием науки атеистов становилось всё больше, и всё чаще человек сам возводил себя в рамки Бога. Сегодня же многие учёные склоняются к версии о существовании какого-то высшего разума. Однако дать окончательный ответ на вопрос о существовании Бога пока невозможно. Об этом можно спорить и размышлять долго-долго, и происходит это опять же из-за неполноты наших знаний, постоянно порождая очередные иллюзии.

Таким образом, процесс человеческого познания сложен, многогранен и противоречив. Он таит в себе много неожиданных поворотов и опасностей возникновения искажённого, иллюзорного знания. Поэтому истина и заблуждение часто идут

рядом. Знание недостаточное, недостоверное может стать полным и достоверным, а то, что казалось вчера неоспоримой истиной, сегодня обнаруживает свою иллюзорность и несостоятельность.

Литература

1. Марк Аврелий. Размышления. Магнитогорск, 1992.
2. Монтень Мишель. Избранное. М., 1988,
3. Рассел Бертран. История западной философии. М., 1993.
4. Тарасов П. С. Многоликая философия. Донецк, 1998.
5. Философский словарь / под ред. И. Т. Фролова. М., 1996.

*Стрелков Иван
11 кл., ГПЛ № 14*

АНАЛИЗ ПРИРОДЫ КОМИЧЕСКОГО И ЕГО КЛАССИФИКАЦИЯ

Одна из интересных тем для философского исследования – проблема комического. Что и почему люди считают смешным? На этот вопрос пытались ответить многие философы: Аристотель, Монтескье, Кант, Гегель, Бергсон. Однако вряд ли можно считать эту проблему решённой и вообще решаемой до конца. Задача данной работы – попытка анализа природы комического с помощью ряда философских понятий.

Термин « комическое происходит от греческого ‘*komikos*’ – весёлая ватага ряженных (иногда – в козлиные шкуры). Сразу оговорюсь: в античности понятие смеха и комического были равнозначны. Но смысл категории комического во многом полисемантичен, поэтому каждый философ может по- своему трактовать его природу. В своей «Поэтике Аристотель определяет комическое как некоторую ошибку и безобразие, никому не причиняющее страдания, поэтому ни для кого не пагубное (1). Кант видит сущность комического в его противоречивой натуре. Смех, по мнению Канта, является способом решения противоречий. Смех разбирает нас особенно сильно тогда, когда нужно

держат себя серьёзно. Смеются всего сильнее над тем, кто имеет особенно серьёзный вид (2).

Гегель считал, что комическое появляется на основе контраста между сущностью и образом, между целью и средствами её достижения, вследствие чего образ не уничтожается, а цель не достигается. Комическое, по Гегелю, коренится в весёлом расположении духа и уверенности радостной субъективности в собственной недостигаемой высоте над противоречием. Вследствие этого противоречия не способны причинить никакой горечи и никакого несчастья.

По мнению А. Бергсона, одна из основных черт комического состоит в бездушном повторении, в подражании, которое обесмысливает явление, не оставляет места для индивидуальности, – словом, возникает «механическое в живом» (3). Смех возникает каждый раз, когда жизнь подменена автоматизмом, и перед нами появляется тело, берущее перевес над душой, форма, стремящаяся господствовать над содержанием, буква, спорящая с духом. В своём трактате «Смех» Бергсон отмечает универсальность комического: оно может охватывать всё, что относится к совместной жизни людей. Он говорит, что комического не существует без собственно человеческого. Оттенки смеха бесконечно разнообразны, однако следует признать ненадёжными частые попытки разграничения или даже противопоставления разных видов комического. Смех способен возникать в самых разнородных жизненных положениях, но его естество, «органика», сущность остаются неизменными. Это служит для Бергсона доказательством, что предмет комического не исчерпывается нелепостью или косностью обыгрываемой ситуации. Смех вообще не сводим к конкретным обстоятельствам действительности или реальным формам социального поведения (4). И Гегель, и Бергсон определили одну из главных черт комического: несоответствие формы и содержания.

Вспомним знаменитую басню И. А. Крылова «Слон и Моська». Сюжет басни обыгрывает пример несоответствия реальности и воображаемого образа. Маленькая собачка считает

себя такой же сильной, как слон, хотя действительность рисует прямо противоположную картину.

Другая характерная черта природы комического – сознательная подмена смыслов, понятий, особенное отношение противоположностей, когда они неправомерно поменены местами. В итоге происходит разрушение связи текста и контекста, когда понятия, взятые из одной культуры, помещаются в несвойственные им рамки другой культуры. Например, комедия Д. И. Фонвизина «Бригадир» построена именно на этом принципе.

Способность концентрировать, заострять и эстетически оценивать реальные противоречия действительности, чтобы нагляден стал их комизм, называется остроумием.

Существующие до сих пор концепции рассматривают комическое или как объективное свойство предмета, или как результат субъективных способностей личности, или как специфическое взаимоотношение субъекта и объекта. Мне кажется убедительным подход А. Бергсона, что комическое – результат субъективного свойства личности, потому что комического нет без человека. Предмет может быть комичным при условии, что он особым образом вписывается в несвойственную для него ситуацию. С помощью комического люди познают окружающий их мир, формируя свою оценку реальности.

В научной литературе выделяют витальный смех, который сопряжён с эмоционально-чувственной стороной жизнедеятельности человека, и собственно комическое, которое является рационально-оценочным отображением реальности. Рассмотрим эти два вида подробнее.

Если внешние события благоприятны и радуют человека, то раздаётся витальный радостный смех. В нём разрешается лишь переполняющая человека радость бытия, телесное ликование, родственное непосредственному восторгу ребёнка (4). Хорошо показывает эту разницу Л. В. Карасёв в своей книге «Философия смеха» на примере причины смеха младенца. Всё начинается с улыбки. Улыбка младенца – аванс, который культура выдаёт существу, целиком ещё принадлежащему миру при-

роды. Улыбающийся младенец обладает тем, к чему сам он ещё не приложил ни малейшего усилия. Поэтому и точного соответствия между чувством и тем, что его вызвало, может и не быть. Это продолжается довольно долго; ребёнок уже начинает говорить, а его смех всё ещё остаётся смехом формальным, ни о каком комическом речу здесь даже не идёт. Постепенно смех захватывает ребёнка, не открывая при этом до поры до времени своего подлинного смысла: «маленький человек» уже умеет смеяться, но не знает ещё, над чем можно было бы смеяться по-настоящему. Наконец, приходит время для нового шага. Незаметно для себя ребёнок совершает первые, пока ещё нерешительные и не вполне удачные попытки смеяться над тем, что не содержит в себе никакой радости. Наблюдая за родителями, смеющимися своим «взрослым» смехом над тем, что ещё непонятно ребёнку, он, подчиняясь заразной силе смеха, начинает смеяться вместе с ними. Ребёнок подражает взрослым и смеётся на самом деле над тем, что не кажется ему ни смешным, ни понятным. Но со временем он начинает всё чаще и чаще угадывать, выделять в особый разряд те случаи, которые следует оценивать «взрослым смехом». Познание ребёнком комического можно расценить как процесс поиска невыразимого общего, которое присутствует в самых различных ситуациях и осмеивается взрослыми. Когда это общее становится достоянием ребёнка, он уже не может увидеть его со стороны, он начинает жить в окружающей его культуре. Дело тут не в рациональном просчёте вариантов, не в постепенном, плавном движении вверх, а в резком прыжке от смеха радостно-телесного к смеху оценочному, т. е. к осознанию комического (5).

Комическое – одна из основных категорий, специфически показывающая окружающую реальность. В комическом отображаются социальные явления, образ жизни, деятельности, поведения людей, которые находятся в противоречии с логикой событий, с ходом истории, с прогрессивными идеями, поэтому они оцениваются отрицательно и достойны осмеяния. Но вообще-то дать исчерпывающее определение комическому довольно трудно: во-первых, смех обладает универсальностью,

и всё на свете можно рассматривать и серьёзно, и комически; во вторых, в комическом присутствует необычайная динамичность, игровая способность скрываться под любой личиной, некий момент иррациональности. По содержанию смех универсален и амбивалентен, это специфическая форма раскрытия и оценки противоречий в мире.

Проявляется комическое в форме сатиры, иронии и юмора. Сатира (от латинского *satira*, букв. «смесь») – это такое комическое, сущность которого состоит в том, что путём использования художественных приёмов достигается уничтожающая критика пороков, нелепостей, искусственно созданных противоречий социальной действительности. Часто это делается в преувеличенно подчёркнутом, иногда в гротескном виде. Объектом сатирического в каждую эпоху являются негативные общественные явления. Сатира всегда нацелена на современность и актуальность. Критика всегда ведётся с позиции определённого идеала, хотя он, как правило, не выражен словесно. Существует много видов сатиры: политическая, моральная, религиозная (7). Я хочу обратить внимание на тот момент, что сатира не примиряет противоречия, а только обнаруживает и показывает порок, обостряя его черты

Сарказм (от греч *sarkasmos* «насмешка») – разновидность сатирического, язвительная насмешка, содержащая уничтожающую оценку негативных явлений личной и общественной жизни. Сарказм близок к иронии, но это злая, уничтожающая ирония (8).

Юмор – следующий вид комического. Термин происходит от латинского слова *humor* - «влага». Юмор отличается от сатиры более мягким отношением к недостаткам жизненных явлений, поведению людей. Он вызывает незлобивую улыбку и основывается на использовании приёмов остроумия и смысловой игры. Различают большое количество оттенков юмора в соответствии с национальными и индивидуальными особенностями (например, английский, немецкий юмор, юмор Гоголя, Салтыкова-Щедрина). Обычно юмор как вид противопоставляют сатире. В самом понятии можно выделить две стороны: интеллектуальную, дающую возможность называть юмор грубым или

тонким (в зависимости от используемых приёмов остроумия) и эмоциональную. Последняя помогает различать виды юмора по степени весёлости (от примиряющего до чёрного, мрачного юмора). С помощью юмора снимается напряжённость, конфликтность ситуаций, происходит смягчение остроты протворечий.

Ирония – это вид юмора, который совершенствует явление, помогает раскрываться всему ценному в нём. Термин происходит от греческого *eironeia* - «притворство». Ирония – один из способов создания комедийного образа. В противоположность юмору, непосредственно реагирующему на комическое открытым смехом, ирония скрывает в себе насмешку, взрывная сила которой замаскирована внешней серьёзной формой. Часто наши недостатки становятся мишенью для иронии. Объект иронии, заслуживая критики, всё же в целом сохраняет свою привлекательность.

Ирония выявляет конфликт ничтожного содержания с внешне благопристойной респектабельной формой. Ирония не скрывает своей игры мысли, своего притворства. Сила иронии определяется контрастом идеала, с позиции которого произносится похвальное слово, и реальностью, явно его не заслуживающую.

Многообразны способы выражения иронии. Как скрытая насмешка, она выступает стилистической фигурой, тропом. Ироническим может быть произведение в целом (например, «Похвальное слово глупости» Эразма Роттердамского). Юмор, комическое, ирония, сарказм и сатира могут выражаться посредством карнавального смеха, шуток, насмешки, анекдота. При этом каждая культура окрашивает любую форму комического своей спецификой. Есть особые формы, свойственные только данной смеховой культуре: например, в России это балагурство, скоморошество, в древней Греции – великие Дионисии.

В заключение хотелось бы сказать следующее. По сути дела, человек всегда умел смеяться над собой, над собственными пороками и неудачами. Смех являлся особым способом человеческого творчества, что помогало осмысливать суть предмета и не пугаться трагических ситуаций. Но при этом в природе смеха всегда остава-

лось что-то потаённое, неуловимое, иррациональное, что свойственно любому виду творческой деятельности человека.

Примечания

1. Аристотель. Поэтика: соч. в 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 65.
2. Кант И.: соч. в 6 т. М., 1963–66, Т. 2. С. 216.
3. Бергсон А. Смех. М., 1992. С. 53.
4. Там же, с. 39.
5. Карасёв Л. В. Философия смеха. М., 1996. С. 21.
6. 7, 8, 9. Философский энциклопедический словарь. См.: ирония, комическое, юмор. М., 1983

МУЗЫКА, ФИЛОСОФИЯ И МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Интересной проблемой в системе духовной культуры можно считать философское осмысление музыки. По определению Дж. К. Михайлова, музыка – «это музыкальные инструменты и поющие голоса людей, тексты и критерии для их оценки, музыканты-специалисты и заведения, их готовящие помещения, где музыка звучит, передаётся в эфир, записывается и продаётся в виде книг, нот, звукозаписей»

В соотношении музыки и философии можно проследить ряд закономерностей. В своей работе мне хотелось бы проанализировать, как мировоззрение эпохи может быть отражено в музыкальной культуре общества, как оценивали роль музыки сами философы (речь пойдёт о видных мыслителях XIX века). При исследовании проблемы я познакомилась с работами А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, Н. А. Бердяева, П. Л. Лаврова, В. В. Вейдле, Х. Ортега-и-Гассета, К. В. Зенкиной, Дж. К. Михайлова, К. Дальхауза, М. И. Каратыгиной, Т. Чередниченко.

Любой исторической эпохе соответствуют свои определённые музыкальные направления, жанры, пристрастия. Перемены в стиле приводили к избранию новых эстетических образцов. Предпочтительные формы красоты постоянно менялись. Менялось и мировоззрение, появлялись новые философские системы. Немецкий философ М. Хайдеггер пишет о сути мировоззрения: «Что оно такое, как не личное убеждение отдельного мыслителя, приведённое в систему..., сплывающее приверженцев» (8; 119).

Образ мира – это определённая реакция человека на окружающий мир, это результат соприкосновения человека с миром. Если принять это определение, то становится понятным, почему в ту или иную эпоху люди склонялись то к музыке Гайдна

и Моцарта, то Бетховена и Вагнера, отвергая то, что не соответствовало взглядам, вкусам, убеждениям их эпохи.

Сочинение музыки – процесс творческий, а значит, во многом индивидуальный. Успех этого процесса зависит от личности самого композитора, от его духовного опыта, одарённости и условий, в которых он творит.

Музыканты-исполнители становятся соавторами сочинения, ибо от их проникновения в суть написанного зависит успех исполнения. Но ведь и слушатель – тоже участник музыкального процесса. Его внимание и сопереживание, умение думать, слушать и услышать определяют место и роль композитора в культуре

Целый ряд философов посвятил свои исследования анализу музыки. Очевидно, это не случайно. Ещё Пифагор (VI в. до н. э.) и его последователи «создали учение, согласно которому музыка может управлять душой человека, сообщая ей добро или зло. Можно сказать, что и философия, и музыка выступают как проявления высокого творческого человеческого духа, где возникают сложные абстрактные понятия и образы.

Ф. Нише в статьях «Рихард Вагнер в Байрейте» и «О музыке и слове» анализирует творчество Вагнера и называет его великим мастером, который умеет связать слово с ритмом, что вызывает у слушателей образы и понятия. По словам Ницше, Вагнер «философствует в музыке». Музыку Вагнера Ницше называл «высокой». Музыка будет внушать людям «высшие намерения», если перестанет быть предметом только «увеселения и наслаждения». С помощью своих специальных приёмов музыка заставляет человека по-философски осмысливать собственную жизнь. А вот «если бы богиня музыки заговорила словами, а не звуками, то все затыкали бы уши» – говорит Ницше (6; 391).

Следовательно, музыка даёт свои смысловые тексты, где слово не требуется.

Несколько иной подход к этому вопросу можно обнаружить у предшественника Ницше – у Артура Шопенгауэра. Он считал: «Может случиться, что к чистому языку звуков кто-нибудь присоединит и подставит слова и даже наглядно

исполняемые действия. Этим внимание даже в большей степени приковывается к музыке» (5; 81). Вполне можно согласиться с утверждением Шопенгауэра. Единство слова и звука может значительно усилить смысл, сделать общий культурный текст более экспрессивным и целенаправленным.

Шопенгауэр по-своему пишет о специфике музыки: «...она стоит совершенным особняком от всех других (искусств). Мы не видим в ней подражания... и тем не менее она великое и прекрасное искусство (10; 325).

Определённое внимание анализу музыкального творчества уделял Х. Ортега-и-Гассет. Для него искусство (в том числе и музыка) – отражение глубинных основ жизни человека. По его мнению, основной темой музыки от Бетховена до Вагнера было выражение личных чувств, характеристикой человеческих качеств и возможностей. Поэтому в какой-то степени музыка является исповедью. «Такая музыка потрясает слушателей и, чтобы наслаждаться ею, нужно плакать, тосковать или таять в неге» (7; 244).

Интересны взгляды на сущность музыкального явления у русского философа и социолога П. Л. Лаврова. «Мелодия, лирический порыв, драматизм есть человеческое начало, выходящее из личности художника и передающееся с помощью его произведения массе зрителей и слушателей» (4; 537).

Следовательно, художника и зрителя, музыканта и слушателя объединяет в их творчестве именно понимание скрытой сути человеческого бытия. Можно сказать, музыка открывает человеку путь к пониманию чужого «Я», а значит, и к пониманию самого себя.

Связь музыки и слова значительно сложнее, чем это кажется на первый взгляд. Философы и музыканты по-разному рассматривают это соотношение.

Ницше уверен, что нельзя писать музыку на стихотворение, то есть иллюстрировать стихотворение музыкой. Это означало бы навязывание музыке языка понятий. Музыка может породить образы, а образы не могут воплотиться в музыкальную тему, - считает Ницше. «Поэт идёт по пути, проложенному

композитором, в страну образов, но обратного пути нет» (5; 84). Звук и слово имеют лишь внешнюю связь.

Таким образом, Ницше утверждает, что слово мешает чистой музыке. Он приводит в качестве примера последнюю часть 9-й симфонии Бетховена, где, по словам Ницше, шиллеровское стихотворение «К радости» излишне, ибо музыка так прекрасна и совершенна, что слова просто не слышны. Думается, что с Ницше в данном случае можно не согласиться. Слово, особенно поэтическое, может обладать собственной музыкой и выразить глубокий смысл явления не менее убедительно, чем музыка.

Другая точка зрения принадлежит Вагнеру, которого исследователи считают «универсальным драматургом». Он умел связать слово с ритмом, а созданная в результате мелодия вызывала необходимое состояние и переживание. Он ввёл в оперу музыкальную декламацию, которую называл «бесконечной мелодией». То, что не могло выразить слово, передавал оркестр.

«Высший вид искусства – музыкальная драма, где музыка получает свой смысл, осмысливается, ибо становится в синтез со словом» (2; 9). Мне кажется, что оба представленные мнения имеют право на существование. У любого музыкального произведения есть своя программа. Иногда программой произведения служит лишь название произведения (например, «Свадебный день в Трольхаузене» Э. Грига; иногда композитор сам сочиняет сюжет произведения (опера «Летучий голландец Р. Вагнера); иногда музыка пишется как иллюстрация к произведениям литературы и живописи (композиции Г. В. Свиридова к повести А. С. Пушкина «Метель»). В конечном итоге музыка и слово оказываются равноправными участниками творческого процесса, развёртывающегося в духовном и внутреннем мире человека.

В заключение можно сказать, что тип каждой исторической эпохи порождает определённый тип культуры, которая влияет на характер мировоззрения. Лозунг модернистов «Каждой эпохе – своё искусство, каждому искусству – своя свобода» можно дополнить словами «каждой эпохе – своя музыка».

В любом мировоззрении присутствует как рациональный, так и иррациональный, эмоциональный момент. Философия, конечно же, адресуется к рациональным формам мировоззрения. Музыка формирует эмоциональную сферу человека, но при этом также влияет на характер осознанных и понятых человеком ценностей. В итоге и философия, и музыка помогают человеку стать самим собой, вводя его в текст культуры.

Литература

1. Вейдле В. В. Умирание искусства. / Самосознание Европейской культуры XX века. М., 1991.
2. Зенкин К. В. Музыка в контексте высшего синтеза. // Вопросы философии, 1999. № 9.
3. Каратыгина М. И. Теория музыкальных культур мира в творчестве Дж. К. Михайлова // Вопросы философии. 1999. № 9.
4. Лавров П. Л. Что такое философия в творчестве? // Мир философии. Ч. 1. М., 1991.
5. Ницше Ф. О музыке и слове // Философия в трагическую эпоху. М., 1994.
6. Ницше Ф. Рихард Вагнер в Байрейте // Странник и его тень. М., 1994.
7. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства // Самосознание европейской культуры XX века. М., 1994.
8. Хайдеггер М. Несравнимость философии. // Мир философии. Ч. 1. 1991.
9. Чередниченко Т. В. В режиме музыкального времени // Новый мир. 2001. № 8.
10. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Мир философии. Ч. 2. М., 1991.

МУЗЫКА А. Г. ШНИТКЕ И ЧЕЛОВЕК В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

XX век – один из самых суровых и жестоких в истории всего человечества. В это столетие не проходило на Земле даже и пяти лет без войн, международных конфликтов. Две мировые войны, диктатура власти во многих странах мира, атомные бомбардировки, терроризм – всё это человечество пережило в какие-то 100 лет. Естественно, что такие глобальные потрясения не могли не найти отражения в творчестве многих деятелей культуры и науки.

Мне кажется, что наиболее ярко судьбу человечества может отразить искусство музыки. Музыка воздействует на слух, она способна побудить человека думать, заставить его действовать. Причём увидеть будущее, суметь выразить масштабные трагедии действительности способен такой композитор, который сам пережил самые страшные и горестные события. Только человек, глубоко задумавшийся о будущем, о жизни всех народов, может передать свои тревожные чувства.

Альфред Шнитке – один из самых сложных композиторов XX века, воплотивший в своём творчестве трагизм и раздробленность бытия человека в современную эпоху. Он не вписывался в рамки общепринятого, что навеки сделало композитора персоной нон грата на родине. Для него характерны масштабные замыслы, контрастная драматургия, напряженная экспрессия музыкального звука. Творчеству Шнитке «присуще острое внимание к проблемам современности, к судьбам человечества и человеческой культуры. В его сочинениях нашли резонанс и трагизм атомной бомбардировки, и борьба с неотступным злом на земном шаре, и моральная катастрофа человеческого предательства, и взывание к добру, заложенному в человеческой личности» (2; 403).

Целью моей работы можно считать попытку выяснить философские основы музыки Альфреда Шнитке, а именно: какая проблема современного человека вызывает к жизни его музыку.

Творческий путь Шнитке начал в 50-х годах прошлого века. Тогда было написано произведение, которое многие годы ассоциировалось с композиторской личностью Шнитке – оратория «Нагасаки». Он написал своё сочинение на тексты, прямо говорящие о трагическом событии, и все средства выразительности музыки направил непосредственно на раскрытие их смысла. Примечателен эмоциональный тон музыки, в котором слышны суровость, мужественность, твёрдость поступи – это живой слепок с реальных жизнеощущений годов тяжчайших испытаний, ещё не ушедших из сознания. Центром оратории и её трагической кульминации является третья часть – «В этот тягостный день». Цель автора – наглядно, со всей эмоциональной силой воплотить трагедию бесчеловечного разрушения и уничтожения жизни (4; 261, 262).

Оратория «Нагасаки» создана в год окончания консерватории Шнитке в качестве дипломной работы. А первым произведением, которое открыло «зрелого Шнитке» и предрешило многие черты его дальнейшего развития, стал Второй скрипичный концерт. Вечные для музыки Шнитке темы страдания, предательства, смерти воплотились здесь. Причём для того, чтобы слушатель как можно глубже прочувствовал актуальность и серьёзность проблемы, композитор выделяет из оркестра группу струнных и солирующую скрипку, олицетворяющих положительные персонажи, и группу духовых, ударных, контрабас и фортепьяно, образующих линию персонажей отрицательных. Именно при таком контрасте слушатель видит остроту и глобальность проблемы.

Одним из центральных произведений Шнитке явилась первая симфония, идеей которой стала судьба искусства как отражение драматизма судьбы человека в современном мире. Впервые в одном произведении показана необъятная панорама музыки всех стилей, жанров и направлений: музыка классическая, аван-

гардная, древние хоралы, вальсы, польки, марши, песни, гитарные напевы, джаз и т.п. Композитор прибегает к приёму коллажа. Наложение стилей, мелодий ассоциируется со смешением проблем, вставших перед человечеством. Бед и трагедий настолько много, что они путаются в сознании, трудно объяснить, что главнее, что требует незамедлительного решения. Методом коллажа Шнитке показывает, что человек раздавлен тяжестью проблем, созданных им самим

Шнитке также использует приём инструментального театра – движение музыкантов по сцене. Игра в движении заставляет слушателя следить за музыкантами, а не только за мелодией, что создаёт сосредоточенность, концентрацию внимания сразу на двух объектах, а, следовательно, более сложное и глубокое понимание музыки.

Шнитке – прирождённый создатель крупных музыкальных полотен, концепций в музыке. Темы мира и культуры, добра и зла, веры и скепсиса, жизни и смерти, наполняющие его творчество, делают эти произведения эмоционально выраженной философией. Музыку Шнитке используют такие крупнейшие музыканты, как Г. Рождественский, Ю. Башмет, М. Ростропович.

С 1987 года Альфред Шнитке жил в Германии. Однако он до конца жизни оставался и членом Союза композиторов России, и российским гражданином. Шнитке являлся членом-корреспондентом Баварской, Берлинской, Мюнхенской, Гамбургской академии искусств, Шведской королевской академии, Лауреатом Международной Императорской премии Японии и множества других наград.

Альфред Шнитке умер в 1998 году в Гамбурге. Причина смерти – инсульт. В последние три года великий композитор потерял речь, ранее у него была парализована правая сторона. Но он слышал. Он видел. И это позволяло ему творить до последнего вздоха. Он писал партитуры левой рукой. Так была написана 9-я симфония. По желанию Альфреда Шнитке он похоронен в Москве (3; 15).

Каждый композитор видит мир по-своему, и каждый отзывается о событиях своим собственным музыкальным языком. Шнитке, словно зеркало, отражал суровую реальность в своих произведениях. Именно за столь жёсткую и открытую позицию его музыку зачастую не понимали и не понимают до сих пор. Возможно, и следующие несколько поколений не увидят в произведениях Шнитке весь XX век, не осознают, что такую редкую надрывную музыку мог написать только тот, кто сам пережил и глубоко воспринял события действительности, кому небезразлична была судьба всего человечества. Да, музыка Шнитке серьёзна и напряжённа, однако человек, который не надеется на счастье, который потерял веру в благополучие, не создаст такую яркую и своеобразную музыку. Шнитке заботился обо всех людях, о целой планете. Он верил, что его услышат и поймут. Творчество Шнитке можно охарактеризовать словами Генриха Гейне: «Мир раскололся, и трещина прошла через моё сердце».

Таким образом, главенствующей темой произведений Альфреда Шнитке стала судьба человечества; в центре внимания – философская проблема человека и мира, сознательное и неосознанное уничтожение человеком жизни. Музыкаль композитор показывает трагизм бытия человека в современном мире.

Литература

1. Альфред Шнитке. Кто есть кто в России // под общ. ред. О. Проханова. М., 1995.
2. Музыкальный энциклопедический словарь. М., 1992.
3. Умер Альфред Шнитке // Аргументы и факты. 1998. № 32.
4. Холопова В. Альфред Шнитке // Композиторы Российской Федерации. 1982. Вып. 2.

СУЩНОСТЬ ДИАЛОГА В ФИЛОСОФСКОЙ КОНЦЕПЦИИ М. БУБЕРА

В философии современного экзистенциализма особую роль играет творчество религиозного философа Мартина Бубера. Он поднимает множество тем, которые стали чрезвычайно актуальными сегодня. В данной работе я попыталась проанализировать тексты Бубера, касающиеся сущности диалога, как и в какой форме он возможен в современной культуре и политике.

Вершиной философского наследия Бубера является книга «Я и Ты». В ней он разрабатывает своеобразную теорию познания, куда вводит понятие диалога и специфическое понимание времени. Рассматривая фундаментальную в философии категорию бытия, Бубер связывает её с существованием человека, полагая отношения «Я – Ты» ведущей, универсальной характеристикой. Одной из сторон такого диалога всегда выступает человеческое «Я». Другой стороной является либо сам Бог, либо реально существующий окружающий мир. В этом реальном мире Бубер различает диалог «Я» с прошлым и диалог «Я» с настоящим. Для характеристики диалога «Я» с прошлым Бубер вводит понятие «Оно». В своей концепции Бубер выделяет три важнейшие сферы, в которых может быть реализована связь между «Я – Ты». Будучи религиозным мыслителем, он рассматривает эти отношения как универсальные, т.е. значимые не только для живых существ. Идея же абсолютной равнозначности «Я» и «Ты» – это и есть, по существу, открытие Бубера.

Бубер полагает, что его философские размышления о бытии в целом указывают путь, выводящий за пределы индивидуализма и коллективизма. Основным предметом такой науки будет не индивид, не коллектив, а человек во взаимосвязи с другим человеком.

Бубер не был пацифистом, однако, отрицал эффективность насилия. Он считал, что только компромисс откроет путь к решению политических проблем. Такой компромисс возможен при равноправном взаимном и открытом диалоге. Этот диалог должен строиться особым способом, основываться на возможности гармоничного сосуществования и взаимного обогащения культур.

К ПРОБЛЕМЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ СУЩНОСТИ ЧЕЛОВЕКА: ОЦЕНКА НАСЛЕДИЯ НИЦШЕ

Философское наследие Ницше в течение 20 века привлекало внимание многих исследователей. Объяснить это, видимо, можно тем, что Ницше сумел увидеть проблемы грядущего столетия, заглянув далеко вперёд в сущность социального бытия. Он словно предупреждал человечество об опасных поворотах в жизни общества.

Ницше воспринимал жизнь как реалист и понимал, что христианское мировоззрение в будущем может столкнуться с очень серьёзным кризисом. Поэтому он пытается найти слабые моменты в христианской культуре, чтобы предложить свою модель более совершенного общества.

Целью моего исследования можно считать попытку ещё раз обратиться к критике, предложенной Ницше в отношении христианских ценностей, а также осмыслить идею Ницше о сверхчеловеке, противостоящем массе народа.

Основным первоисточником для моего исследования послужили тексты Ницше («Воля к власти», «Так говорил Заратустра», «По ту сторону добра и зла», «Человеческое, слишком человеческое»). Анализ этих текстов стал основным методом для написания данной работы.

Первый вызов христианской религии Ницше бросает образом Заратустры. Всех священников Заратустра сравнивает с лягушками, а церкви называет вонючими пещерами.

И здесь я считаю уместным задать вопрос: откуда взялась сама религия, кому это понадобилось?

Ницше даёт весьма весомый аргумент – бедствия, страх человека. В стрессовое время, по моему мнению, люди разубеждаются в своих силах, они могут быть морально сломаны. Но ведь

надо жить дальше, надо во что-то верить; и Ницше выход находит в образе спасителя, высшего существа. Благодаря ему будет выживать и существовать, по формулировке Ницше, общество будущего.

Религия и искусство существуют для «ущербных людей», по мнению Ницше. Они пытаются воздействовать на изменение сознания с помощью идеи спасения человека в будущем (например, с помощью положения «Кого Бог любит, того он наказывает») (1, с. 87).

Ницше называет это «наркотизацией». Это положение кажется весьма убедительным: люди угнетены, проблемы тягостят их, и вот оно, спасение, тот, кому можно пожаловаться, излить свою душу и переложить на него свои проблемы. Люди тешатся надеждами, мечтами в лучшее будущее, и это будущее предстаёт перед ними в виде потустороннего мира. Но и он делится на ад и рай.

Откуда такое раздвоение в представлениях о потустороннем мире? В большинстве людей сидит ненависть к более успешным, способным распространять своё влияние на окружающую действительность. И тут справедливо привести цитату Ницше, характеризующую христианство: «Только одни отверженные являются хорошими; только бедные, бессильные, незнатные являются хорошими; знатные и могущественные, вы, на веки вечные злые, жестокие, похотливые ...» (5, с. 394).

Отсюда нам явственно видно, что христианская мораль есть, по сути, мораль мести, и при этом она провозглашает всеобщее прощение! В таком принципе уже само по себе проявляется чувство глубокой лжи.

Ницше называет это рабской моралью, и действительно, с этим трудно не согласиться. «Вот она, сущность их морали - ненависть и месть» – восклицает Ницше (5, с.395).

Я считаю, что христианская мораль лжива, она говорит о свободе и сама же ограничивает её, она порождает тщеславие людей, и в значительной степени она основана на страхе.

Моя личная точка зрения заключается в том, что если даже и допустить существование Бога, то люди своим отношением к

нему и к жизни давно убили своими руками его, беспощадно и безжалостно, не осознавая этого.

И из этой тупиковой ситуации Ницше находит выход: «Старый Бог умер, да здравствует Бог» (2, с.299).

Ницше видит, как в ходе истории люди подстраивали религию под свои нужды, извращали её ценности, тем самым убивая Бога.

Ницше говорит, что необходима новая цель, без этого человек не может существовать, так уж он устроен. Нужно то, к чему бы он стремился, нужен новый идеал. И Ницше находит ответ - «Переоценка всех ценностей». И действительно, старые христианские ценности исчерпали себя, надо стать разрушителем и «возродить новый комплекс ценностей, ценностей истинного сверхчеловека», земного, материального Бога. «Смотрите, я провозвестник молнии и тяжёлая капля из тучи; но эта молния называется сверхчеловек» (5, с. 302).

Можно согласиться с Ницше, что для человечества действительно необходим земной идеал. Но вряд ли стоит возводить его в ранг божества. Я считаю, что человек должен отречься от всевозможных предрассудков и поверить в собственные силы, полагаться только на них и верить исключительно в себя.

Ницше даёт путь сверхчеловеку, он называет его творцом и разрушителем.

Но что представляет из себя сверхчеловек, какие качества он вобрал в себя?

Первое отличительное качество сверхчеловека – это мужество, но его надо воспитывать. Настоящее мужество – это способность побороть свой страх, смотреть в пропасть с гордостью в глазах и уметь преодолевать опасности, исходящие от неизбежности смерти.

Человек должен стать более жёстким. Ведь он должен уметь распространять свою власть на других, пренебрегать благом основной массы ради той высшей цели, к которой он идёт.

Но имеет ли право сверхчеловек жертвовать толпой? Я считаю, что нет. Ведь абсолютная воля к власти, не встречающая преград, ничем не ограниченная, неизбежно превращается в произвол

и ведёт к тоталитарным режимам. Поэтому такая идея может стать опасной, и я категорически против этого пункта Ницше.

Не менее важное качество сверхчеловека – себялюбие. Здоровое, цельное, бьющее мощным ключом из человека. Это признак сильного, красивого тела и могучей души, радующейся самой себе, и потому оно естественно. Себялюбие даёт веру в себя, надежду в свои силы. «Созидающее само создало себе радость и горе. Созидающее тело создало себе дух как длань своей воли» (5, с. 319). Думается, что Ницше прав, призывая человека верить в свои силы. Однако «себялюбие сверхчеловека» может обернуться крайним индивидуализмом, что способно привести индивида к очередному кризису.

И, наконец, то, без чего сверхчеловек не смог бы существовать – властолюбие. Мне кажется убедительным следующее положение Ницше: это – «Злая узда, наложенная на самые тщеславные народы; пересмешник для всякой сомнительной добродетели: оно ездит верхом на всяком коне и на всякой гордости» (4, с. 313). Я думаю, это своеобразная проверка человека на слабость. Есть ли в нас стремление раболепствовать и пресмыкаться? Властолюбие сверхчеловека либо уничтожает в человеке раба, либо уничтожает самого человека.

Но ведь воля к власти – это не всё, что руководит жизнью человека. Есть много иных ценностей. Например, милосердие, справедливость, стремление к свободе и другие.

По мнению Ницше, не последнюю роль в бытии человека и культуры играет возрождение дионисийского начала в деятельности сверхчеловека. Дионис – это бог вина и шумного веселья, где превалирует инстинкт, страсть, первобытные силы природы. При этой тенденции людям свойственна безграничная страсть к завоеваниям, любви и мистическому исступлению.

Ницше подходит к одному важному выводу: преодоление себя в становлении сверхчеловека, ведомого только одной великой силой □ волей к власти. Воля к абсолютной свободе, воля к абсолютной истине - всё это также проявление воли к власти. Покушение на свободу других людей становится неизбежным, и это в философии Ницше не может не настораживать.

А как же сам Ницше представляет себе этих других людей?

Они – это мухи или капли, маленькие, но побеждающие своим бесконечным количеством. Из этого можно сделать вывод, что не стоит обращать на них своё внимание: не твоё предназначение быть махалкой от мух. А потому, по мнению Ницше, не стоит сверхчеловеку связываться с ними, нужно отвернуться от них и уйти в своё одиночество.

Мир вращается вокруг создающих творителей новых ценностей, а они в свою очередь вращаются вокруг «мёртвых».

Необходимо взглянуть в это стадо, в его глубь, чтобы увидеть всю их ущербность, недостаточность и ограниченность; «Калеки наизнанку» – так называет их Ницше, но он и не ставит задачу просветить их, ведь «если вернуть слепому зрение, прозревший, видя несовершенство этого мира, проклянет своего врача». И действительно, большинство не сможет принять правду такой, какая она есть, это слишком тяжёлое бремя.

Итак, за что же мы сегодня ценим Ницше?

Он оказался предсказателем некоторых черт последующей эпохи. Он смог показать и предложил путь того, как избежать нашествия массовой культуры, когда настоящему таланту пробиться будет стоять огромных сил. Опасно, когда всех общество подгоняет под свои стандарты. Поэтому, не смотря на очевидные уязвимые моменты философии Ницше («падающего толкни»), в общем и целом его наследие можно оценить как наследие гуманиста.

Литература.

1. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. М., 2001.: Э
2. Ницше Ф. Так говорит Заратустра. М., 2001.
3. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. М., 2001.
4. Ницше Ф. Воля к власти. М., 1994.
5. Ницше Ф. К генеалогии морали. М.: Просвещение, 1993.
6. Ницше Ф. Весёлая наука. М.: Просвещение, 1994.

АБСУРД КАК ХАРАКТЕРИСТИКА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

Целью моей работы является попытка осветить понятие абсурда в наследии французских экзистенциалистов XX века. В основе данной работы лежит анализ произведений Альбера Камю и Жана Поля Сартра.

Конфликтный XX век характеризовался напряжением духовных сил человечества, девальвацией моральных ценностей, многочисленными стрессовыми ситуациями, неврозами, что и породило «философию абсурда». Мое исследование продиктовано стремлением понять природу и значение абсурда в социальных процессах и в индивидуальной жизни современного человека.

Опираясь на наследие Камю и Сартра, я постараюсь раскрыть основные характеристики абсурда – бессмысленности, абсурда – алогичности, абсурда – отчуждения, которые не теряют своей актуальности и в XXI веке.

Вопрос о смысле человеческого существования, вопрос о том, «стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить» – главный в ранней тематике Альбера Камю (3, с. 223). Рассматривая современного человека, включенного в сложную структуру общества, анализируя противоречия духовной жизни индивида, мучительно ищущего смысл жизни, французский мыслитель одним из первых пришел к выводу, что существование человека абсурдно, и сделал категорию абсурда исходным пунктом в своей философии.

«Чувство абсурдности поджидает нас на каждом углу» (3, с. 228). Это чувство возникает в столкновении «между признанием человека и неразумным молчанием мира» (3, с. 241).

Абсурд как безнадежность – отличительная черта человеческого удела. Мир вне человека не абсурден. «Если абсурд и существует, то лишь во вселенной человека» (3, с. 246). Если бы не было человеческого сознания, то абсурда бы не

существовало. «Абсурд по сути своей – это развод» (3, с. 225). Это – результат разделения человеческого сознания и мира, отчуждения между человеком и миром.

Писатель вскрывает экзистенциальную неразрывную связь между чуждостью мира, «его первобытной враждебностью», и мучительным желанием человека покончить с непереносимостью жизни, вырваться из круга абсурда (1, с. 30).

Французский мыслитель обнаруживает связь между отделенностью от нас других людей, с одной стороны, и утратой веры в Бога и в моральные ценности, между угрозой смерти, между всей совокупностью абсурдных обстоятельств, с другой.

Призвание человека – не смиряясь, нести тяжкое бремя жизни, но если абсурд неизбежен, то он подразумевает абсолютное отсутствие надежды. Для победы над абсурдом мы должны оставить его в покое. «Абсурд имеет смысл, когда с ним не соглашаются» (3, с. 243). Камю предлагает придать особое значение созерцанию абсурда, так как жизнь станет гораздо легче, если в ней не искать смысла.

В «Мифе о Сизифе» французский экзистенциалист сравнивает человеческую жизнь с судьбой Сизифа. Абсурд олицетворяет мифический образ: в наказание за свое коварство Сизиф обречен вечно вкатывать на гору камень, который вновь скатывается вниз, едва достигнув вершины. Не выдерживая такой бессмысленности, человек бунтует, стремится найти выход из «сизифского положения».

Отталкиваясь от ситуации абсурда, человек приходит к тому, что «первая и единственная очевидность», которая дается в опыте абсурда – это бунт (1, с. 125). Из абсурда Камю выводит три следствия: «мой бунт, моя свобода, моя страсть» (3, с. 267). Следовательно, осознав абсурдность мира и бунтуя против нее, человек обретает свою свободу и свое счастье, но и они приобретают рано или поздно абсурдный характер.

Над понятием абсурда работала мысль и другого французского философа – Жана-Поля Сартра. Он пишет о подлинном и неподлинном существовании человека, вводя понятие случайности и заброшенности человека в мир.

«Случайность бытия», провозглашенная им, преобразуется в концепцию абсурдности существования.

Философ пишет: «Сейчас под моим пером рождается слово Абсурдность... я понял тогда, что нашел ключ к Существованию, к моей собственной жизни. Все... сводится к этой основополагающей абсурдности».

Человек «осужден быть свободным», ему необходимо «нести на своих плечах всю тяжесть мира» (14, с. 327), а значит, тотальную ответственность. Он пытается «списать» свои действия на независимые от него объективные причины, пытается скрыться за какой-нибудь «маской», «социальной ролью». Это, по мнению Сартра, неподлинное, «неаутентичное» существование.

Весь мир человека – общество, государство, мораль – лишь замаскированные формы абсурда, существующей неподлинности и заброшенности современного человека. Таким образом, Сартр говорит о расколотости бытия человека, что порождает отчуждение человека от общества, от культуры, власти и от самого себя. Неизбежно возникает вопрос: возможны ли какие-то пути преодоления абсурда и отчуждения человека или это иллюзия? Экзистенциализм для ответа использует категорию бунта. Однако и бунт может давать не только положительные, но и отрицательные последствия, и тогда он сам становится абсурдом. И все-таки при этом сам процесс обнаружения бессмыслицы в конкретной вещи или системе готовит человека к поиску новой системы, которая помогла бы ему преодолеть противоречия неподлинного бытия.

Итак, постараюсь в общих чертах определить суть абсурда в философии экзистенциализма.

1. Абсурд несет в себе известную алогичность, нарушая привычные для человека причинно – следственные связи.

2. В итоге человек оказывается в «безвозвратной ссылке», а будущее его становится непредсказуемым, неспособным опереться на прошлый опыт.

3. Эта непредсказуемость все время напоминает человеку об иррациональности его бытия.

4. Осознавая расколотость своего существования, человек переживает момент экзистенциального страха, отчуждения и даже экзистенциального вакуума.

5. При столкновении с абсурдом человек начинает искать пути выхода из сложившейся ситуации (из своего неподлинного бытия).

6. Таким выходом может быть либо бунт (индивидуальный или социальный), проявляющийся в позитивных и негативных формах, либо «бегство от действительности», либо одиночество и непонятость окружающим миром.

7. Однако само осознание бессмысленности может подтолкнуть к творческому поиску.

8. Уничтожение смысла высвобождает энергию, направленную на создание новой системы смыслов.

Следовательно, абсурд – это бессмыслица, но не без значения.

Литература

1. Камю А. Бунтующий человек. М., 1990.
2. Камю А. Избранное. М., 1990.
3. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов, М., 1989.
4. Кириленко Г. Г. Философия: справочник. М., 2000.
5. Круглов А. Н. Словарь. М., 2000.
6. Кузнецов В. Н. Ж.-П. Сартр и экзистенциализм. М., 1969.
7. Мак-Грил Ян. Великие мыслители Запада. М., 1999.
8. Маньковская Н. Б. Эстетика. М, 1982.
9. Мотрошилова Н. В. История философии (IV кн.). М., 2000.
10. Реале Д. и Антисери Д. Западная философия. СПб., 1997.
11. Рымкевич А. М. Философы XX века. М., 1999.
12. Сартр Ж.-П. Стена. Избранные произведения. М., 1992.
13. Сартр Ж.-П. Тошнота. М., 2000.
14. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М, 1989.

О НЕКОТОРЫХ ИСТОРИЧЕСКИХ ФОРМАХ ГУМАНИЗМА

Целью моей работы является сравнение принципа гуманизма XX в. и гуманизма эпохи Возрождения. На мой взгляд, было бы интересно проследить, что унаследовал гуманизм XX в. из эпохи Возрождения.

Можно сказать, что проблема гуманизма волновала философов всех эпох. Существовали разные формы гуманизма, например, такие, как древний восточно-религиозный гуманизм, античный, христианский, гуманизм эпохи Возрождения, утверждающий возможности и активность человека, новоевропейский, который провозглашал неограниченные возможности разума и познания, гуманизм русской религиозной философии. В своем исследовании я опираюсь на взгляды Мишеля Монтеня, а также на концепцию Николая Александровича Бердяева, который представляет гуманизм русской религиозной философии как персонализм.

Постараюсь разобраться, каковы принципы гуманизма, что такое гуманизм в его основе. Существует много определений гуманизма, я же остановлюсь на одном более широком определении.

Гуманизм (от лат. *humanus* «человечный, человеческий») – исторически меняющаяся система воззрений, признающая ценность человека как личности, его право на свободу, счастье, развитие и проявление его способностей, считающая благо человека критерием оценки социальных институтов.

В эпоху Возрождения гуманизм выступил как целостная система взглядов и широкое течение общественной мысли, вызвав подлинный переворот в культуре и мировоззрении людей того времени (4).

Гуманизм был представлен разными течениями, на разных путях искал решения проблем социальной жизни, обсуждая проблемы семьи и брака, хозяйства и собственности, права и справедливости.

В эпоху Возрождения возрос интерес к исследованию природы человека. Именно поэтому в этот период идеология гуманизма становится ведущей. Вообще-то гуманизм был вдохновлен античностью, именно она стала одним из главных культурных истоков. Рождение гуманизма, как и начало Возрождения, было связано с Италией (3, с. 6, 7).

Что же интересовало философов-гуманистов в бытии человека? Человек как таковой и его обязанность, или долг, на земле, общественное бытие человека и связанные с ним нормы морали, воспитание человека — вот основные проблемы, волновавшие гуманистов эпохи Возрождения.

Мишель Монтень в своей книге «Опыты» размышляет о человеке как о специфическом общественном существе, природа которого весьма неоднозначна и противоречива. Он признавал за каждым человеком своеобразие, несхожесть с другими, ценил человека по его личным качествам, а не по богатству и званию (3, с. 81).

Монтень очень пристально рассматривал поведение человека в обществе, может быть именно поэтому некоторые главы из его книги «Опыты» звучат так: «О жестокости», «О существующей среди нас несправедливости», «О воспитании».

В главе «О существующем среди нас неравенстве» философ говорит о том, что мы, люди, плохо знаем друг друга; поэтому он советует «судить человека по его качествам, а не по нарядам». Глава «О воспитании» представляет собой целый трактат, где Монтень излагает свои взгляды на воспитание в более или менее систематическом виде. Эта глава направлена на проблемы воспитания человека, который мог бы ориентироваться в обществе.

Если рассматривать причины возникновения гуманизма в эпоху Возрождения, то у М. Монтеня можно выделить следующие моменты:

1. Неравенство людей в обществе.
2. Жестокость человека по отношению к другим.
3. Необходимость индивидуальной активной деятельности человека, что диктовалось самой эпохой.

В XX в. философы вновь обращаются к проблеме гуманизма. Так, Н. А. Бердяев задумался о роли и предназначении человека. Свой замечательный труд он так и назвал «О назначении человека».

Когда зародилась русская философская мысль, то она приобрела, по преимуществу, религиозный, моральный и социальный характер. Это значит, что центральной темой стала тема человека, его судьба в обществе и в истории. Тогда-то и становятся актуальными идеи гуманизма. Н. А. Бердяев считал, что русские мыслители всегда соединяли гуманизм с гуманитарным знанием и связывали его не столько с античностью, сколько с религиозными воззрениями человечества XIX в. Бердяев не рассматривает события начала XX века в качестве кризиса гуманизма, он говорит здесь о кризисе самого человека. Происходил процесс дегуманизации морального сознания и падения критериев моральных оценок. Человек перестал быть не только высшей ценностью, но и ценностью вообще.

Бердяев много писал о кризисе гуманизма и старался показать, что этот кризис фатально переходит в антигуманизм, что его предел — отрицание человека. Гуманизм стал бессилён, и это бессилие должно быть преодолено, на смену старым формам гуманизма должны прийти новые. Бердяев рассматривал гуманизм как персонализм, что означает возрождение индивидуальности и торжество её свободного духа.

Бердяев утверждал, что гуманизм, связанный с возрождением античности, хрупок. Его расцвет предполагает аристократическое строение общества, и ему наносит страшные удары демократия, вторжение массовой культуры и власть техники. Машина дегуманизирует человеческую жизнь, превращая её в свой придаток (1, с. 324).

Наращение технической мощи меняет мировоззренческие представления о человеке, и отсюда меняются понятия человечности. Создавая технику, человек попадает в разрыв между рациональными и эмоциональными сферами, т. е. человек много и хорошо думает, но мало и плохо чувствует, утрачивая способность понимать другого человека.

Таким образом, можно говорить о следующих причинах дефицита гуманизма в XX в., что создает дискомфорт в психологическом и социологическом статусе человека:

1. Преобладание и абсолютизация технической мощи в обществе, возникновение технократических типов общества.
2. Разрыв между рациональной и эмоциональной сферой в жизни человека.
3. Ускорение темпов жизни в XX в., что рождает постоянные стрессовые ситуации.

Мишель Монтень и Николай Бердяев являются философами разных эпох, и у каждого из них разные представления о гуманизме. Однако их взгляды сходятся в вопросах, касающихся проблемы назначения человека и его судьбы.

Оба этих философа говорили о том, что исторические, социальные, религиозные и психологические причины порождали явный дефицит гуманизма, как в эпоху Возрождения, так и в XX в. Оба утверждали необходимость поворота к гуманизации социальных процессов, что могло бы служить выходом из кризисных ситуаций любых исторических периодов.

Литература

1. Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994.
2. Бердяев Н. А. Конец Ренессанса и кризис гуманизма. Разложение человеческого образа. // Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994. Т. 1.
3. Ревякина Н. В. Образ человека в зеркале души. М., 1999.

*Юзекаева Алсу
11 кл., гимназия № 6*

ЦЕННОСТИ АРАБСКОЙ ФИЛОСОФИИ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ МУСУЛЬМАНСКОГО МИРА

Современное развитие человечества определяется взаимодействием тенденций к поляризации Запада и Востока и одновременно к глобализации, которая становится главным процессом XXI в. Важно отметить, что поляризация исламского и христианского миров рождает некоторое непонимание чужой культуры, а порой и ее неприятие. В связи с этим большую роль приобретают концепции, позволяющие выявить общие черты развития и различия в культурных традициях, что ориентирует на необходимость наведения мостов между ценностями, принадлежащими разным культурам. Нам было интересно обнаружить общие корни в философских системах, которые стоят далеко друг от друга. По мнению ученого-арабиста Т. К. Ибрагима, «учет и сочетание мудрости Востока и Запада дает возможность для плодотворного сотрудничества разных конфессий, преодоления существующих противоречий, создания базы для мирного сосуществования и развития разных культур» (3, с. 190).

Арабо-мусульманская идеология внесла существенный вклад в развитие мировой культуры и по сей день оказывает влияние на миропонимание большого количества людей. Отсюда вытекает необходимость исследования основ арабо-мусульманской философии для дальнейшей попытки раскрытия проблем и постулатов исламской культуры.

Актуальность работы заключается в изучении тех последствий, которые арабская философия оставила в современной арабской культуре, что могло бы способствовать совершенному пониманию ценностей арабо-мусульманского мира.

Цель данной работы заключается в знакомстве и осмыслении текстов средневековой арабской философии, в исследовании ее влияния на культуру современного арабо-мусульманского мира.

Задачи исследования:

- изучить арабскую философию Средневековья и определить ее истоки;
- выявить ее специфические черты;
- исследовать влияние средневековой арабской философской культуры на мировоззрение современного исламского мира;
- определить влияние арабской философии на философскую мысль других наций, в частности татарскую, и представить специфику современных духовных ценностей арабо-мусульманской культуры.

В исследовании использовался метод теоретического и сопоставительного анализа литературы.

Несмотря на то, что в целом работа является теоретической, она может претендовать на практическую значимость. Материалы теоретического анализа и выводы могут послужить в качестве дополнительной информации как на интегрированных занятиях, так и на уроках арабского, татарского языка и литературы. Думается, что основные положения данного исследования нацелены на понимание и диалог разных культур в современном мире.

Научная новизна исследования заключается в сравнительном подходе к разным сегментам философской мысли: античной философской классики и средневековой арабской философии. Они относятся к разным временным эпохам и принадлежат нациям со специфическим мировоззрением и менталитетом.

В литературной базе исследования главное место занимают первоисточники античных и арабских мыслителей, представленные трактатом Платона «Государство», сочинениями Аристотеля «Политика», «Метафизика», «О душе», антологией мировой философии и сборником текстов восточной философии. Для изучения вышеназванных проблем оказались интересными

работы ученых-арабистов А. А. Игнатенко, В. В. Орлова, Ф. Бадерхана, Т. К. Ибрагима, Ф. М. Султанова, А. Н. Юзеева, а также материалы «Круглого стола» журнала «Вопросы философии» в 1993, 2002 и 2005 гг.

Арабская философия – это средневековая философия народов, входивших в состав Арабского халифата и принявших в качестве общего культурного языка арабский язык; позднее под арабской философией стала пониматься философия народов, населяющих арабские страны. Арабская философия начала зарождаться в VII в. н. э. На ее характер повлияло то обстоятельство, что она очень быстро прошла этап становления и вскоре стала философией со всеми ее признаками. Выросшая вначале из проблематики мусульманской религии Средневековья, арабская философия постепенно вышла за пределы чисто теологических споров и нередко противостояла религиозному мировоззрению, а порой перенимала взгляды античных мыслителей, совершенно чуждые арабскому миру.

В самом начале становления арабской философии арабы ознакомились с диалогами Платона «Тимей», «Софист», «Федон», «Государство». Из произведений Аристотеля арабов интересовали работы разного плана: логические («Категории», «Об истолковании», «Первая Аналитика», «Топика»), естественнонаучные («Физика», «О небе», «Метеорологика»), этические и психологические («Никомахова этика», «О душе», «Восприятие и воспринимаемое»). Нужно оговориться, что арабские мыслители изучали работы комментаторов античных философов, также в их руки зачастую попадали и апокрифы. Так или иначе, античность оказала большое влияние на арабскую философию: именно благодаря наследию философской классики на Востоке появился своеобразный метод философствования, основанный на принципах доказательности и разума.

Ислам, как и другие монотеистические религии, не допускал опровержения религиозных догм человеком и устанавливал определенные мировоззренческие рамки. Но не стоит забывать, что для средневековых арабских философов ислам являлся системой духовной культуры, выполняющей не только культовые функции,

но и функции идеологической силы, регулятора межчеловеческих отношений. Мыслители шли на компромисс с религией, что положило начало концепции двойственности истины.

В арабскую мировоззренческую культуру входило пять основных течений: калам, восточный перипатетизм, суфизм, исмаилизм, иллюминативизм, Из этих течений лишь восточный перипатетизм является чисто философским, остальные четыре представляют собой политические или духовно-религиозные течения. Все течения объединяет проблемное поле, в котором видное место занимают вопросы физики, метафизики, познания, социально-политические и этические учения. В нашей работе проведен сопоставительный анализ основных философских категорий античной и арабской философии. Мы сравнивали тексты Платона и Аристотеля с текстами арабов аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн-Сины, аль-Газали по следующим основополагающим понятиям: сущее, Бог, сотворение Вселенной, вечное и возникающее, основные стихии, материя и форма, движение, целое и части, переход противоположностей, причина, познание, душа и разум, уровни общности людей, власть, идеальное государство и его цели. Анализ приводит к мысли о том, что арабские мыслители шли за античными философами, соединяя их взгляды с некоторыми догматами своей религии. В данной работе в качестве примера сравним только понятие Бога у древнегреческих и арабских философов (см. таблицу ниже).

Со временем арабская философия прошла период расцвета и обернула свое течение в религиозное и политическое русло. Главным методом философствования стало символично-аллегорическое толкование. Это связано с противоречивыми историческими событиями, борьбой различных политических течений в странах Востока за влияние, попытками возврата к первоначальному исламу и проблемой национально-культурной идентичности. Однако гуманистические идеи средневековых философов проявляются в трудах современных арабо-мусульманских деятелей, выступающих против слепого следования вере, абсолютной предопределенности и деспотизма. В силу изменяю-

щихся исторических условий изменяется и проблематика философской мысли, но, несмотря на этот неизбежный процесс, многие ценности арабской философии оказались непреходящими: интерес к бытию человека (гуманизм), понятия о прекрасном и безобразном, справедливом и несправедливом, понятие блага, истины. При этом естественно, что некоторые моменты претерпели свою трансформацию: понятие свободы, соотношение веры и знания, вопрос о природе власти.

В определении этих явлений большой интерес представляет татарская религиозно-философская мысль, берущая начало из арабской философии. В первую очередь были заимствованы терминология и основные положения. Что касается проблематики, татарские мыслители XVIII–XIX вв. и Нового времени А. Утыз-Имяни, А. Курсави, Ш. Марджани, К. Насыри сместили её в общественно-политический план. Главное место в их трудах занимали реформаторские и просветительские взгляды: общественные деятели, воспевая разум и науку, выступали за модель светского образования. Современные татарские исследователи (А. Н. Юзеев, Ф.М. Султанов) изучают арабскую философию и общественно-политические идеи татарских мыслителей для определения пути дальнейшего развития ислама и татарской нации.

Изучение сочинений великих мыслителей Востока оказывает неоценимую помощь в понимании изменений социальной действительности в современных условиях. Арабская философия является оригинальной разновидностью мировой философской мысли и представляет собой сокровищницу мудрости, хранящей идеи о смысле человеческого бытия, о смерти и бессмертии, о морали и нравственности и содержащей стимулы для дальнейшего развития мировой философской культуры.

Античная философия	Арабская философия
Понятие необходимо сущего (Бога)	
<p><i>Платон:</i> «...есть прекрасное само по себе, благо само по себе и так далее в отношении всех вещей... вечное, то есть не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения... всегда в самом себе единообразное; все же другие разновидности прекрасного причастны к нему таким образом, что они возникают и гибнут, а его не становится ни больше, ни меньше, и никаких воздействий оно не испытывает» (4, с. 103)</p> <p><i>Аристотель:</i> «[первое] движущее есть необходимо сущее; и, поскольку оно необходимо сущее, оно существует надлежащим образом, и в этом смысле оно начало... от такого начала зависят небеса и [вся] природа. И жизнь его – самая лучшая... В таком состоянии оно всегда... И жизнь поистине присуща ему... бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование» (2, с. 310)</p>	<p><i>Аль-Фараби:</i> «Его существование не имеет причины; оно существует не благодаря чему-то иному. Оно первая причина существования вещей... Его существование... совершенно: оно необходимо есть наисовершеннейшее существование, свободное от причин – материи, формы, действия и цели... Оно чистая благодать. Оно чистый разум... Оно обладает высшей степенью красоты, совершенства и величия... Существование всех вещей несут на себе отпечаток его существования, и только таким образом они могут существовать» (1, с. 719–720)</p> <p><i>Ибн-Сина:</i> «сущность Первого не зависит не только от какой-либо вещи, но и от субстрата... Первое не имеет ни подобия, ни противоположности, ни рода, ни видимого отличия, ни границы... Первое начало является разумносущим и существует по своей сущности. Оно вечно, свободно от всяких связей, отношений, материи и т. п., что могло бы поставить его в иное состояние» (5, с. 406)</p>

Литература

1. Антология мировой философии: в 4 т. М.: Мысль, 1969. Т. 1: Философия древности и средневековья.
2. Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975.
3. Актуальные проблемы преподавания иностранных языков на неязыковых факультетах высших и средних специальных заведений // Материалы науч.-метод. конф. Ижевск: Изд. дом «Удмуртский университет», 2000.
4. Платон. Избранные диалоги / сост. и коммент. В. В. Шкоды. М.: АСТ, 2006.
5. Степанянц М. Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. М.: Изд. «Вост. литература» РАН, 1997.

ПОНЯТИЕ СМЫСЛА
И
АРАБСКАЯ СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

Иммануил Кант, немецкий философ XVIII века, сформулировал четыре вопроса, которые характеризуют основные черты человеческого бытия.

Что я могу знать?

Что я должен делать?

На что я могу надеяться?

Что такое человек?

Первый из этих вопросов касается путей и возможностей человеческого познания. Под познанием принято подразумевать процесс накопления знаний, когда человек получает истинное представление о каком-либо явлении. Но на рубеже XIX–XX веков в философский обиход активно входит термин «понимание».

Очевидно, что сущность понимания должна быть обязательно связана с понятием смысла.

В своей работе я хотел бы проанализировать самую общую суть этой категории, понять её место в такой области знаний, как семиотика.

Задачи работы более конкретны:

1. Определение понятия «смысл».
2. Сравнение интерпретации смысла в западной и арабомусульманской философской культуре.
3. Познание как смысл человеческого бытия.

Методом моего исследования можно считать теоретический анализ философского текста.

В повседневной жизни мы часто сталкиваемся с выражениями: «это бессмысленно», «в этом таится глубокий смысл», «это нужно осмыслить». Получается, что человек живёт в мире смыслов, постоянно их создавая, открывая прежние и творя новые. Из этого складывается активная интеллектуальная деятельность человека, поэтому понятие смысла оказывается в центре интенсивного философского анализа.

С течением времени сложилась наука под названием «семиотика». Название происходит от греческого «*semeion*», что в переводе означает «знак». Это общая теория, исследующая свойства знаковых систем или систем знаков, каждому из которых определённым образом придаётся некоторое значение. Иными словами, семиотика – это знание о знаках. Но знание связано с работой сознания. Значит, сознание также имеет знаковую форму и является индивиду в знаковой же форме, поэтому оно и есть со-знание (1, с. 6). Следовательно, знание и со-знание не тождественны друг другу. Со-знание предполагает бытие человека с наличием знания и понимания его сущности.

По всем этим проблемам написано немало работ, но я в своём исследовании ограничился трудами Никитиной Е. С. «Семиотика», Смирнова А. В. «Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры и Хосе Ортега-и-Гассета «Письмо к немецкому другу».

На первый взгляд, мысль и смысл можно отождествить даже по созвучию, но при ближайшем рассмотрении обнаруживается большая разница в толковании этих понятий. Мысль – это продукт деятельности разума, размышления, рассуждения, идея. Смысл в западной семиотике рассматривается как организующая единица сознания. Смысл не может существовать в одиночку. Он всегда взаимодействует с другими смыслами, образуя смысловую цепь и выступая в ней автономным звеном. В семиотике понятие смысла связывается с рядом других понятий: знак, значение, язык, культура, понимание. Интересно рассмотреть взаимосвязь этих явлений с категорией смысла.

Итак, с чего у человека начинается процесс познания? С наличия какого-то предмета, который его интересует и который

человек должен освоить. В той или иной культуре этот предмет может быть обозначен каким-либо знаком или системой знаков. Так сохраняется информация о прошлом, настоящем и будущем этого предмета.

Знак выступает как символ явления, как его опознавательная примета. Знак – это материальный предмет, отражающий свойства, отношения. Он используется для приобретения, хранения, переработки и передачи сообщений (знаний) в какой-либо культуре. Например, символом удмуртской культуры может быть изображение купальницы европейской (италмас), а символом татарской культуры – тюльпан, символом мусульманства – полумесяц.

В символе нельзя отождествлять знак и значение. Символ показывает нам путь к открытию значения. Значение всегда выступает как обозначение смысла. Значение – это возникающий в сознании людей мысленный образ данного предмета. Это мысленное содержание, благодаря которому происходит отнесение знака к тому или иному предмету. Например, нам могут быть непонятны китайские иероглифы, для нас закрыто их значение, ибо это знаки другой, незнакомой для нас культуры. Но если мы познакомимся с китайской письменностью, то обнаружим, что за конкретными значками стоит чёткий и ясный смысл. Следовательно, важным моментом для человеческого познания является процесс вхождения в поле и своей, и чужой культуры.

Культура – понятие очень широкое. Термин происходит от латинского слова «cultura» и переводится как возделывание, воспитание, образование, развитие. В неё входит способ организации и развития человеческой жизнедеятельности, язык, система знаков и смыслов. Вхождение в систему смыслов любой культуры даёт человеку ощущение свободы: он может тогда ориентироваться в системе окружающих его смыслов и постарается не допустить, чтобы его сознанием манипулировали.

Если рассматривать смысл как организующую единицу в работе сознания, обнаруживается, что он несёт в себе некую законченность, неразложимую целостность. Иными словами, он

может быть понят, лишь соприкоснувшись с другим (чужим) смыслом (1, с. 127). Смысл – это всегда звено в смысловой цепи, поэтому он всегда существует для другого смысла, только вместе с ним. Отсюда следует, что смысл схватывается сознанием комплексно (1, с. 127).

Смыслы – продукт деятельности понимания. Поэтому единственный способ овладеть смыслами – их понять. Понимание – это результат деятельности человека, того, во что он вложил свои мысли, чувства, цели, желания. Понимание – это осмысление; это такая деятельность сознания, когда выявляется смысловая структура через освоение социальной сферы жизни. Значит, смысл в сознании формируется всегда через его понимание, и понимание – предназначение, родовая функция сознания.

Следовательно, смысл – это бытие человека с-мыслью, это осмысленное, понимающее бытие. В этом процессе человеческое сознание проделывает большую работу. В итоге выстраивается система этапов этой работы, которую можно представить себе следующим образом:

Предмет (объект) → знак (символ, обозначающий предмет) → значение (его постижение) → культура (и язык) → проникновение в смысл → понимание.

Недавно появилась работа А.В. Смирнова, которая поднимает очень интересные проблемы в арабо-мусульманской культуре. Автор свидетельствует о том, что семиотическая традиция здесь сложилась ещё в период классической арабской цивилизации, то есть в средние века. Она связана с именами Сибавайхи, Ал-Джахиза, Ат- Тафтазани, Ибн Йа Иша. Каждый из них заложил основы арабской семиотической проблематики, определил круг исследуемых понятий.

Сибавайхи, автор первой грамматики арабского языка, уже в IX веке анализирует семиотическую функцию слова, подчёркивая, что его нельзя отождествлять с понятием «смысл» (2, с. 9–10)

Ал-Джахиз (776–869) даёт глубокий анализ самого термина «смысл». Он говорит о его скрытности, отделённости от нас некой завесой. «Смыслы, что гнездятся в груди человека, запе-

чатлены в его уме, разлиты в душе, вплетены в его думы, произведены его мыслью, - эти смыслы укрыты и спрятаны, далеки и отчуждены. Смыслы эти оживают, когда человек упоминает их, сообщает о них, использует их. Вот это и приближает к пониманию («фахм») и выявляет для разума, превращая скрытое в явное, отсутствующее в зримое, далёкое в близкое» (2, с.11).

Очень интересным в арабской семиотике является понятие намёка. Намёк можно понимать как символ, ведущий к пониманию. Это своеобразный ключ, открывающий путь к смыслу. Ал-Джахиз считает: чем ясней намёк, тем понятней смысл. Он полагает, что смысл может быть передан с помощью специфических форм-знаков, которых он насчитывает пять: выговоренность, жест, далее письменность, знак с помощью пальцев и, наконец, «состояние вещей» (2, с 11). Положение о пятеричном указании на смысл стало нормативным для арабской семиотики.

Ат-Тафтазани (IV век) разработал положение о видах указания на смысл, ввёл понятие выговоренности (2, с. 13). Ибн Йа Иш, живший на рубеже XII–XIII веков, активно пользовался главным семиотическим понятием «знак» («алам»). Он определял его как имя частное, такое, что более частного не бывает. Знак отделяет слово от многих других слов благодаря специфическому смыслу, за которым можно увидеть суть явления (2, с. 13).

Важным моментом здесь можно признать ещё и принцип бесконечности смысла. Если предмет рассматривать в различных отношениях с другими предметами, то смысл его меняется, углубляется, становится многогранным. Поэтому познание любого предмета оказывается постоянно движущимся процессом, когда человек открывает для себя всё новое и новое знание о предмете, который представляется нам давно знакомым и понятным.

На основании изученного материала можно прийти к утверждению, что многие проблемы оказываются общими и для арабской, и для западной семиотики: понятия смысла, знака, понимания. В то же время арабо-мусульманская семиотика вводит свои специфические понятия, по-своему рассматривая про-

цесс интерпретации через пятеричное указание на смысл. Здесь интенсивно используются такие понятия, как слово («калима»), имя («исм»), выговоренность («лафз»), жест («ишара»), воплощённость («айн»), истинность («хакика»), разумная связь («аклийа»). Поэтому можно говорить о самобытности и оригинальности арабо-мусульманской семиотики, у которой есть давние исторические корни. При этом тут можно найти такие идеи, которые позволяют ей быть открытой для других культур. Чтобы постичь смыслы чужой, не родной культуры, её надо уметь перевести на язык и систему символов своей, и только тогда нам открывается понимание ценностей другого народа.

Концепция смысла в жизни человека имеет непосредственное практическое значение. Человек фактически обречён на поиск смыслов в собственном бытии, так как бытие человека – это понимающее бытие. Опираясь на семиотический подход к категории смысла, можно обнаружить глубинные связи смысла человеческой жизни с такими характеристиками, как свобода, культура, активность человека, его подлинное бытие, призвание.

Литература

1. Никитина Е. С. Семиотика: курс лекций. М., 2006.
2. Смирнов А. В. Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры. Семиотика и изобразительное искусство. М., 2005.
3. Ортега-и-Гассет Х. Письмо к немецкому другу // Современная философия: словарь и хрестоматия. Ростов-н/Д, 1995.
4. Хюпшер А. Мыслители нашего времени. М., 1994.

СОДЕРЖАНИЕ

Коротаева Г. С.

ПРЕДИСЛОВИЕ.....	3
1993 год	11
Коростин Андрей.....	11
ПРОБЛЕМА: НАСИЛИЕ, ЦЕЛЬ, СРЕДСТВО	11
1994 год	17
Бурдова Ольга	17
ПОНЯТИЕ НООСФЕРЫ В НАУКЕ И РЕЛИГИИ	17
1995 год	20
Варакина Ольга.....	20
ХРИСТИАНСТВО: АЛЬТЕРНАТИВЫ ДУХОВНОГО СТАНОВЛЕНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА	20
Усманова Гузалия.....	31
ИДЕЯ ВОЛИ К ВЛАСТИ В ФИЛОСОФИИ НИЦШЕ.....	31
Широких Ольга.....	35
КОНЦЕПЦИЯ СВОБОДЫ В НАСЛЕДИИ Н.А. БЕРДЯЕВА.....	35
1996 год	39
Вотинцева Ольга.....	39
ЗНАЧЕНИЕ ИНТУИЦИИ В ХУДОЖЕСТВЕННОМ И ФИЛОСОФСКОМ ТВОРЧЕСТВЕ	39
Комогорова Наталья.....	43
КУЛЬТУРА И ФИЛОСОФИЯ О СМЕРТИ	43
Новгородова Светлана	45
Н. Ф. ФЕДОРОВ: ПРОЕКТ РАЗВИТИЯ ОБЩЕСТВА.....	45
Рогожин Денис.....	47
ЧЕРЕЗ «ПЛАХУ» К ФИЛОСОФИИ «ТРЕТЬЕГО ПУТИ»	47
Храмова Людмила	50
ПОНЯТИЕ ЛИДЕРСТВА И ЕГО ТИПОЛОГИЯ	50
1997 год	54
Дьячкова Татьяна.....	54
МАГИЯ КАК ФЕНОМЕН ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА	54

Колбин Денис.....	57
ПРИРОДА ТВОРЧЕСТВА: НЕКОТОРЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ.....	57
Лузянин Алексей.....	60
ПРОБЛЕМА ДИАЛОГА В ФИЛОСОФСКОМ НАСЛЕДИИ М. БАХТИНА.....	60
Новгородова Светлана.....	64
ПРОБЛЕМА САМООПРЕДЕЛЕНИЯ ЛИЧНОСТИ.....	64
Чупрына Роман.....	66
К ВОПРОСУ О НЕКОТОРЫХ КОНЦЕПЦИЯХ СМЫСЛА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ.....	66
Яшин Антон.....	72
АНАЛИЗ РЕЛИГИОЗНОГО ПОНИМАНИЯ СМЕРТИ.....	72
1998 год.....	75
Лузянин Алексей.....	75
КАРНАВАЛ КАК ЯВЛЕНИЕ КУЛЬТУРЫ.....	75
Пантелеева Елена.....	80
ПРИНЦИПЫ «МУДРОГО» ПРАВЛЕНИЯ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ КОНФУЦИАНСТВА.....	80
Рожко Анастасия.....	82
ФУНКЦИИ НАРКОТИЧЕСКИХ ВЕЩЕСТВ В ИСТОРИЧЕСКОМ ДВИЖЕНИИ КУЛЬТУР.....	82
Яшин Антон.....	87
СМЕРТЬ И СМЫСЛ ЖИЗНИ: ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ.....	87
1999 год.....	91
Быкова Анастасия.....	91
А.С.ПУШКИН ОБ ИСТОРИЧЕСКОЙ СУДЬБЕ РОССИИ.....	91
Галеев Руслан.....	101
ТЕАТР И ФИЛОСОФИЯ.....	101
Кулигина Татьяна.....	106
УЧЕНИЕ ШОПЕНГАУЭРА О ЧЕЛОВЕКЕ.....	106
Рожко Анастасия.....	117
ЛЮБОВЬ КАК СИСТЕМООБРАЗУЮЩИЙ ЭЛЕМЕНТ В ФИЛОСОФСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ЧЕЛОВЕКА У Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО.....	117
Усманова Лиана.....	121

ПРИРОДА И СУЩНОСТЬ ТВОРЧЕСТВА ПО РАБОТЕ Н.А.БЕРДЯЕВА

«САОМПОЗНАНИЕ» 121

2000 год 129

Быкова Анастасия 129

ПРИРОДА ДИАЛОГА В ТЕОРЕТИЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ М. М. БАХТИНА 129

Исхакова Альбина 134

РОЛЬ ОПЫТА ЗЛА В СТАНОВЛЕНИИ ЛИЧНОСТИ..... 134

Кривилева Ольга 137

ПОНЯТИЕ СИМВОЛИЗМА В КОНЦЕПЦИИ Н. А. БЕРДЯЕВА..... 137

Лузянина Ольга 141

СМЕРТЬ И БЕССМЕРТИЕ 141

Машкова Татьяна 146

ОБРЯДОВАЯ СТОРОНА ВЕРОВАНИЙ ДРЕВНИХ УДМУРТОВ..... 146

Метелев Данил 150

НИЧТОЖЕСТВО И ВЕЛИЧИЕ ЧЕЛОВЕКА В «МЫСЛЯХ» БЛЕЗА ПАСКАЛЯ

..... 150

Мухаметдинова Гуля 154

УЧЕНИЕ АРТУРА ШОПЕНГАУЭРА О СЧАСТЬЕ 154

Охотников Денис 161

ПОНЯТИЕ ИГРЫ В ТЕОРЕТИЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ Х. Г. ГАДАМЕРА 161

Стрелков Иван 166

ИСТОРИЯ В ФИЛОСОФСКИХ ВЗГЛЯДАХ А. Л. ЧИЖЕВСКОГО 166

Туканова Анна 169

ПОНЯТИЕ БУНТА В КОНЦЕПЦИИ А. КАМЮ..... 169

Тюлькина Екатерина 175

О ВОЗМОЖНЫХ ПРИНЦИПАХ ФОРМИРОВАНИЯ НООСФЕРЫ 175

Усманова Лиана 179

ВЗАИМОУСЛОВЛЕННОСТЬ ТВОРЧЕСТВА И ЛЮБВИ В

ИНТЕРПРЕТАЦИИ Н. А. БЕРДЯЕВА..... 179

2001 год 184

Коза Ксения 184

СПЕЦИФИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ЭТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ

БУДДИЗМА..... 184

Кузнецова Елена	188
СРАВНЕНИЕ ПОНЯТИЯ «НООСФЕРА» В УЧЕНИЯХ В. И. ВЕРНАДСКОГО И П. Т. ДЕ ШАРДЕНА	188
Кузнецов Николай	193
МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ЭПОХА: ВЗАИМОВЛИЯНИЕ И ПРОБЛЕМЫ	193
Куликов Андрей.....	199
ПРИНЦИП СКЕПТИЦИЗМА В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ	199
Литвина Елена.....	203
КРИТЕРИИ ПРЕКРАСНОГО В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ	203
Лопаткина Софья	215
ПОНЯТИЕ БЫТИЯ В НАСЛЕДИИ Г. С. СКОВОРОДЫ.....	215
Метелёв Данил	220
МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ И РЕЛИГИОЗНО-МИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА У БЛЕЗА ПАСКАЛЯ.....	220
Сергеев Павел	228
ПОНЯТИЕ ИСТИНЫ И ИЛЛЮЗИИ В ФИЛОСОФИИ.....	228
Стрелков Иван	231
АНАЛИЗ ПРИРОДЫ КОМИЧЕСКОГО И ЕГО КЛАССИФИКАЦИЯ	231
2002 год	238
Стерхова Ольга	238
МУЗЫКА, ФИЛОСОФИЯ И МИРОВОЗЗРЕНИЕ	238
Черных Дарья.....	243
МУЗЫКА А. Г. ШНИТКЕ И ЧЕЛОВЕК В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ	243
Шмыкова Анастасия.....	247
СУЩНОСТЬ ДИАЛОГА В ФИЛОСОФСКОЙ КОНЦЕПЦИИ М. БУБЕРА	247
2003 год	249
Волхонцев Алексей	249
К ПРОБЛЕМЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ СУЩНОСТИ ЧЕЛОВЕКА: ОЦЕНКА НАСЛЕДИЯ НИЦШЕ.....	249
Овчинникова Татьяна.....	254
АБСУРД КАК ХАРАКТЕРИСТИКА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ	254
Проскурякова Евгения	258
О НЕКОТОРЫХ ИСТОРИЧЕСКИХ ФОРМАХ ГУМАНИЗМА	258

2007 год	262
Юзекаева Алсу	262
ЦЕННОСТИ АРАБСКОЙ ФИЛОСОФИИ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ МУСУЛЬМАНСКОГО МИРА	262
2008 год	269
Шарипов Инсаф	269
ПОНЯТИЕ СМЫСЛА И АРАБСКАЯ СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ	269

Учебное издание

**Опыт преподавания философии в гуманитарных лицах:
научная работа старшеклассников**

Методическое пособие

Авторская редакция

Подписано в печать 17.10.13.
Формат 60x84 1/16. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 16. Уч.-изд. л. 12,93.
Тираж 100 экз. Заказ №

Издательство «Удмуртский университет»
426034, г. Ижевск, ул. Университетская, 1, корп. 4.
Тел. / факс: +7(3412)500-295. E-mail: editorial@udsu.ru