

Окончательная победа христианства в Юго-Западной и Южной Таврике, как и в византийском Херсоне, с которым тесно был связан этот регион, с одной стороны, была обусловлена консолидацией оседлого населения перед лицом внешней опасности на основе уже ставших здесь традиционными христианских ценностей, а с другой – благодаря активизации политики Византии, как это было в V – VI вв., когда в погребениях начали появляться первые предметы с христианской символикой и, видимо, начали строиться первые христианские храмы. Иными словами, сейчас можно говорить о мощном культурном и духовном воздействии Византии на население Юго-Западной и Южной Таврики, влиянии, которое усиливалось в периоды проведения активной внешней политики или ослабевало, когда центральная власть не уделяла этим районам должного внимания, а была занята решением иных проблем, стоявших перед империей. Битва богов была окончательно и безусловно выиграна Иисусом Христом, на пороге мучительного, скорбного испытания – искупления, предрекшего эту победу.

Средневековый провиденциализм, лежавший в основе понимания человеком своей жизни, определял его ценностные ориентации. Они также трактовались двойственно: с точки зрения существования земного и небесного, мига и вечности. С этих позиций человек средневековья смотрит на все формы культурного творчества.

### Источники и литература

1. Айбабин А.И. Этническая история ранневизантийского Крыма. – Симферополь: Таврида. 1999.
2. Герцен А.Г. Махнева О.А. Пещерные города Крыма. – Симферополь: Таврида, 2006 г. – 201 с.
3. Завадская И.А. Христианизация ранневизантийского Херсонеса (IV – VI вв.) // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии, Т.10. – Симферополь, 2003.
4. Зубарь В.М., Павленко Ю.В., Херсонес Таврический и распространения христианства на Руси. – К.: Издательский дом “Стилос”, 2000. – 186 с.
5. Зубарь В.М., Сорочан В.М. У истоков христианства в юго-западной Таврике: Эпоха и вера. – К.: Издательский дом “Стилос”, 2005. – 185 с.
6. Зубарь В.М., Хворостяный А.И. От язычества к христианству. Начальный этап проникновения и утверждения христианства на юге Украины (вторая половина III- первая половина VI вв.). – К.: Издательский дом “Стилос”, 2000. – 185 с.
7. Могаричев Ю.М. Пещерные церкви Таврики. – Симферополь: Таврида, 1997. – 176 с.
8. Тур В.Г. Православные монастыри Крыма. – К.: Издательский дом “Стилос”, 2006. – 190 с.
9. Якобсон А.Л. Византия в истории раннесредневековой Таврики // Советская археология. – 1954. – №34.

### Масаев М. В.

## ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ СТРУКТУРЫ ПАРАДИГМАЛЬНЫХ ОБРАЗОВ И СИМВОЛОВ ЭПОХ И ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Актуальность настоящей работы не вызывает сомнения, поскольку вопросы философской гносеологии были, есть и будут актуальными всегда. О цели работы заявлено в ее названии. Из названия также видно, что речь пойдет о парадигмальных образах и символах эпох и цивилизаций, а поскольку эти образы и символы являются категориями философии истории, то их гносеологическое измерение будет рассматриваться в рамках теории познания исторических процессов.

Новизна работы заключается в том, что об этом еще никто не писал. Ф. В. Лазарев и М. К. Трифонова в своей «Философии» [1] лишь касаются проблемы понятия гносеологического образа [1, с. 215 – 222] и не больше. А ведь образ, взятый сам по себе, – это еще и не символ.

С тем, что такое символ, довольно-таки хорошо разобрались А. Ф. Лосев [2], М. М. Маковский [3], Э. Кассирер [5] и К. А. Свасьян [4, 5]. Проблема парадигмальных образов и символов эпох и цивилизаций в качестве категории философии истории рассматривается в серии статей М. В. Масаева [6 - 24]. Но за решение заглавной проблемы статьи в полном объеме не брался до сих пор никто. Но прежде чем перейти к рассмотрению вопроса по существу надо было выяснить вопрос об ином, онтологическом измерении парадигмальных образов и символов эпох и цивилизаций, пусть и не для публикации соответствующей отдельной статьи, то хотя бы для уяснения вопроса для самого автора, ибо, как считает Ф. В. Лазарев, «онтология обосновывает гносеологию» [25, с.5], [26, с.5]. При этом в онтологическом подходе, по нашему мнению, следует относиться к бытию не как у крымского профессора А. Д. Шоркина в его «Схемах универсумов в истории культуры» [27, с.12 - 45], рассматривать бытие не как «бытие как миф» [27, с. 12], а апофатически, как российский философ В. Д. Губин [28] и большинство современных философов. «Для современной философии, – пишет В. Д. Губин, – характерно следование апофатической традиции в отношении к бытию. Бытие – это тайна, то есть не что-то глубоко спрятанное, что нужно открыть, чего нужно добиться, тайна лежит на поверхности, ее нужно пережить или прожить, и тогда она в какой-то степени станет понятна (не знаема, но понятна). А для этого ... нужно быть живым человеком, нужно иметь большое мужество идти к тому, чего в принципе нельзя знать. Понимание бытия, прикосновение к нему, осененность бытием преобразует, преображает человека, вырывая его из бессмысленного хаоса эмпирической жизни и делая само – бытным, для его самого бытием». [28, с. 134]. Вне такого бытия настоящая работа была бы бессмысленной. Именно из такого понимания категории бытия и следует исходить, рассматривая онтологическое, бытийное, измерение структуры парадигмального образа и символа как категорий философии истории.

В качестве оценки способов бытия человека в историческом процессе следует подходить как и в оценке

способов бытия человека в культуре у Н. Ф. Калиной, Е. В. Черного и А. Д. Шоркина в «Ликах ментальности и поле политики» [29, с. 38 – 46]. «В универсум культуры, куда включены экономика и политика, человек вовлечен двумя универсальными способами: деятельностью и созерцанием». [29, с. 38]. Не следует только забывать, что созерцание часто является первоначальным шагом к началу деятельности.

«Бытийное состояние, – пишет В. Д. Губин, – не передается, как бы мы ни наращивали ассоциации, не передавали термины и образы – если у нас, в нашем духе не зазвучит та мелодия, о которой говорил Хайдеггер, не вспыхнет свет понимания – все бесполезно, мы все равно останемся вне бытия, т. е. мы будем продолжать существовать, но не быть» [28, с. 138 – 139]. Но если мелодия Хайдеггера зазвучит, свет понимания вспыхнет, тогда пригодятся и ассоциации, и термины, и образы, особенно парадигмальные, и символы.

Как уже отмечалось в других работах, под парадигмальным образом понимается такой образ, который наиболее ярко и адекватно отражает парадигму эпохи. [7, с. 132]. Символом может стать любой знак или образ, включенный в определенную систему социальных (общественных) отношений. [7, с. 133]. В этой системе знаки и образы приобретают новые, системные качества [18], [19] и становятся символами, которые кроме видимой структуры (знак, образ) приобретают структуру невидимую, подобно слову, также имеющему, по М. М. Маковскому, невидимую структуру [3, с. 73]. Эта невидимая структура символа и есть сущность символа, взятая сама по себе. Явлением этой сущности является знак (образ). Единство невидимой и видимой структур и есть действительность символа, так же как «действительностью» «сущности человека» является по К. Марксу «совокупность всех общественных отношений» [30, с. 3]. Если Г. В. Ф. Гегель и К. Маркс выделяют три сущностные категории: сущность сама по себе, явление сущности и действительность как единство сущности самой по себе и ее явления, то армянский философ и символик К. А. Свасьян добавляет четвертую, как единство трех предыдущих. Поэтому парадигмой символа у него и становится четырехгранник, тетраэдр, или пирамида [4, с. 89]. Не случайно система символизма представлялась Андрею Белому в виде мировоззренческой пирамиды, гранями которой должны служить наука и религия, поэзия и естествознание, философия техники и философия искусства, познание и творчество. В вершине пирамиды, по мысли А. Белого, сойдутся монизмы: материализм, идеализм, рационализм, позитивизм, мистицизм, при этом модулирующей послужит история философии и культуры [31, с. 6].

Наш тезис о символе как системном проявлении знака или образа может подтвердить и аксиома В. Ф. Лосева [2, с. 59], согласно которой «всякий знак получает свою полноценную значимость только в контексте других знаков, понимая под контекстом широчайший принцип» [2, с. 59]. И образы, и знаки, и символы имеют свое собственное существование и даже более того, свое собственное бытие. Образ становится символом не сразу, у символа есть свой онтогенез. Образ не может стать символом без его предьявления, а это требует определенного времени [14]. В своем бытии символ может переворачиваться. Об этом пишет французский философ Рене Генон в своих «Символах священной науки» (“*Simboles de la science sacree*”) и, особенно, в «Царстве количества и знаменях времени» (“*La regne de la quantite et les signes des temps*”) [33] в главе XX «Переворачивание символов» [33, с. 216-222]. Рене Генон считает, что двойственность символа – это не оппозиция, а взаимозаменяемость [33, с. 216], что обе позиции одного и того же символа могут иметь законное значение [33, с. 220]. Главное, по Рене Генону, – это «присутствие реальной воли к «переворачиванию» [33, с. 220]. Правда, Рене Генон говорит больше о символах как графических знаках, хотя все это можно отнести к любому символу. Ведь, по мнению представителя чикагской школы символического интеракционизма, профессора философии Калифорнийского Университета американского социолога и социального психолога Тамотсу Шибутани ( Tamotsu Shibutani ), символ – это «некий объект, образ действия или слово» [34, с.105],[35, с.108].

Обозначающее (образ, знак, символ) всегда уже обозначаемого. По Рене Генону, человек как общепризнанный всеми христианами «образ и подобие Божие» есть символ Бога и как символ не может быть более Бога [34, 35]. Изменение местами символа и символизируемого невозможно. Да, с этим можно и нужно соглашаться. Но это только в одном интервале абстракции, а в разных интервалах абстракции это вполне возможно. Ф. В. Лазарев, подарив человечеству интервальный подход, [1, с. 271-278] помогает разрешить эту проблему. Именно с помощью интервального подхода и можно объяснить, как русский народ в глазах византийцев сначала стал символом библейского народа Рос, а затем перестал быть таковым, а сам библейский народ Рос стал символом русского народа. Почему со временем Русь, или Русия, сначала у греков, а потом и у русских стала Россией, а при Иване Грозном Россией (уже не с одним, а с двумя «с») окончательно. У верующих человек, «образ и подобие Божие», есть символ Бога, а у атеистов наоборот – Бог есть символ и образ человека.

Мы уже поставили вопрос о роли образов и символов в привязке бытия человека в мире к историческому процессу. О значении образа в познании человеком мира пишут Ф. В. Лазарев и М. К. Трифонова [1, с. 215 – 222]. Такой образ они называют гносеологическим [1, с. 215]. Вот и пришло время переходить от основания гносеологии, которым является онтология, к гносеологии самой по себе. Хотя выделить гносеологию из смешения онтологических, гносеологических и праксеологических характеристик весьма и весьма трудно. Тем более, что Н. Ф. Калина, Е. В. Черный и А. Д. Шоркин считают, что такое смешение «нельзя назвать полностью случайным» [29, с. 68]. А великий Дени Дидро, как пишет доцент Е. А. Карцев, «фактически, произвел подмену гносеологического аспекта онтологическим» [36, с. 206]. А привела такая подмена к тому, что «человек, гносеологически якобы производный от материи, в социальной практике гносеологизировал свой онтологический статус, поменявшись с материей местами. Он присвоил себе право отождест-

влять в себе самом и божественную провиденческую роль по отношению к природе и свой производный, зависимый от материи характер». [36, с. 206 – 207]. В дальнейшем, в теории и практике советского и просоветского социализма, эта ошибочная тенденция вновь обнаружит себя в виде отношения к подчиненному человеку как части природы, отождествления живого и мертвого, доведения человеческого фактора до растительно-зоологического обстоятельства жизни, что приведет, в конечном счете, к краху основанных на такой философии режимов.

Переходя от онтологии к эпистемологии (английский и американский синоним французской и немецкой гносеологии и русской теории познания), отметим, что автор термина эпистемология шотландец Дж. Ф. Ферье делил философию лишь на две части: онтологию и эпистемологию. [32, с. 568].

Начнем рассмотрение гносеологического измерения структуры образов и символов с гносеологического образа и его роли в чувственной и рациональной ступени сознания.

Следует, однако, оговориться, что специфика всякого гносеологического анализа, претендующего на основательность, простирается из специфики философского исследования вообще. Испанский философ Хосе Ортега-и-Гассет (1883 – 1955) говорит: «Философия – это наука без предпосылок. Под нею я понимаю систему истин, построенную таким образом, что в ее основание не может быть положена ни одна истина, считающаяся доказанной вне этой системы. Поэтому абсолютно все философские допущения философ обязан добывать собственными средствами» [38, с. 101].

«Своеобразное коварство мышления, – отмечает Ф. В. Лазарев, – заключается однако в том, что даже теоретик, стоящий на высоте мыслительной культуры своего времени, в своих рассуждениях так или иначе пользуется какой-то суммой неявных, неотрефлексированных допущений, которые как бы скрыты за горизонтом его критических возможностей и часто предстают как абсолютные ментальные очевидности» [26, с. 7]. Из ментальной очевидности существования Бога русский философ-идеалист С. С. Гогоцкий выводил то, что идея Бога неотделима от человеческого познания [34, с. 96]. Таким образом, «безбожная» эпистемология невозможна в принципе, хотя существует и таковая. «Все варианты теории познания прежде всего делаются на материалистические и идеалистические», – писал в 1987 году один из советских философских словарей [40, с. 480], признавая право на философское гражданство и тех, и других. «Критический метод гносеолога направлен поэтому на то, чтобы вскрыть «начала», «истоки» любого знания, найти твердую, надежную почву под ногами. С этой целью философ следует принципу беспредпосылочности, который лежит в основе философской рациональности, в отличие от научной рациональности, которая с необходимостью исходит из определенной системы допущений в рамках той или иной научной парадигмы, – пишет Ф. В. Лазарев. – Развертываясь в некоторую теоретическую систему, гносеология, в отличие от других дисциплин, не может начинать с некоторых готовых, наперед данных предпосылок, не превращая сами эти предпосылки в проблему, не делая их объектом специального анализа. В этом специфика, основная трудность и, если угодно, ключевая проблема гносеологии. Разумеется, теория познания должна с чего-то начинать, с чего-то такого, что мыслится нами как данное и понятное. Однако, затем мы от преднайденного и данного переходим на другую ступень анализа: то, что было данным, отправным, некоей «очевидностью» здравого смысла, становится теперь проблематичным, требующим прояснения. Вот этот постоянный переход с предметного уровня на метауровень и составляет как бы главный нерв и важнейшую специфическую черту философского рассмотрения» [26, с. 7 – 8]. Начнем с такого преднайденного и данного как гносеологический образ, тем более, что «основным познавательным отношением является отношение «образ – предмет» [1, с. 215]. А гносеология, или эпистемология и есть теория познания, оперирующая познавательными отношениями. При этом образом «можно назвать то состояние сознания, которое в процессе познания тем или иным способом связано с объектом» [1, с.215]. И простое ощущение, и абстракция, и теория, и картина мира – все это суть образы. В истории философии известны три основных варианта решения вопроса связи образа с объектом: 1) мы познаем (описываем, упорядочиваем) наши ощущения ( субъективный идеализм ); 2) образы суть результаты постижения с помощью разума объективно (независимо от нашего сознания) существующих идей, идеальных сущностей, структур, которые стоят за материальными чувственными явлениями (объективный идеализм), 3) образы отражают объективную реальность, природу, вещи, процессы и т.д. (материализм).

По отношению к ступеням познания (чувственная и рациональная) образы также делятся на чувственные (ощущения, восприятия, представления) и рациональные (понятия, теории, концепции, доктрины и др.).

По отношению к ступеням познания следует выделить три типа гносеологических образов: 1) образы – знания, отражающие объективную реальность, 2) образы – проекты, представляющие мысленные конструкции, которые должны быть или могут быть воплощены на практике, 3) образы – ценности, выражающие потребности и идеалы субъекта.

Чувственное познание содержит в себе те гносеологические образы, которые дают нам органы чувств. Формами чувственной ступени познания являются ощущения, в которых каждый из органов чувств (зрения, осязания, слуха, обоняния, вкуса) специфическим для него способом отражает отдельные свойства, стороны вещей (цвет, тактильный образ, звук, запах, горькое, сладкое, кислое, твердое, мягкое, холодное, горячее и т.д.); восприятия как отражение свойств предмета, взятого как целое; представления как целостный образ вещи, возникающий на основе воображения и прошлого чувственного опыта, сохраняющийся и воспроизводимый в памяти в обобщенной форме.

С гносеологической точки зрения особый интерес представляют ощущения, являющиеся базовой формой чувственной ступени познания. Ощущения – единственный канал, по которому мы можем получать информацию о мире, они обеспечивают непосредственную связь сознания с объективной реальностью.

Главная исходная посылка материализма (ленинское определение материи, данное в «Материализме и эмпириокритицизме» [41, с. 131]) включает в себя утверждение о том, что в ощущениях нам дана объективная реальность. Не случайно вопрос о природе ощущений стал ареной непримиримой конфронтации, между материализмом, с одной стороны, и субъективным идеализмом и агностицизмом, с другой, что и вызвало написание политиком В. И. Лениным философского труда «Материализм и эмпириокритицизм» [46].

Другие формы чувственной формы чувственной ступени познания не являются базовыми, они основываются на ощущениях, но, по сравнению с ощущениями, они являются, во-первых, более богатыми по своим познавательным возможностям; во-вторых, они включают в себя не только отображение, но и воображение (на основе воспринятого в нашем сознании способны рождаться новые образы – элементы фантазии, мечты, художественного творчества); в – третьих, развитые формы чувственного познания являются предпосылкой перехода к рациональной ступени познания.

Как отмечают Ф. В. Лазарев и М. К. Трифонова, «ценность образа в познавательном отношении заключается в том, что он обладает объективным содержанием, т. е. является более или менее верным отражением предмета» [1, с. 216]. Как же объективное содержание предмета переносится в человеческую голову и преобразуется в ней в объективное содержание идеального образа? С помощью какого механизма объект воздействует на субъект, в результате чего в человеческом сознании возникает отражение объекта?

Воспользуемся примером визуального восприятия. Отражающиеся от наблюдаемого объекта кванты света попадают на сетчатку глаза и вызывают физические и биохимические процессы внутри рецепторов зрительного анализатора. Идущие от рецепторов первичные нейроны представляют собой первое звено перекодировки внешних сигналов в цепи последовательного кодирования. В центральной части зрительного анализатора, в конечном звене цепи последовательного кодирования и возникает зрительное ощущение как результат взаимодействия двух качественно различных материальных систем: внешних агентов сенсорного раздражения (объекта) и органов чувств человека (субъекта).

Источником информации и источником неисчерпаемым выступает любой материальный объект. Однако идущий от материальных объектов поток материальных агентов (например, от световых или звуковых волн) может стать переносчиком информации от объекта к субъекту лишь при условии, что эти агенты способны восприниматься органами чувств. Так, электромагнитные волны не светового спектра органами чувств человека не воспринимаются, радиосигналы воспринимаются человеком лишь после преобразования последних в сигналы звуковой частоты. Не воспринимает человек ни ультразвук, ни инфразвук. Хотя, например, воздействие ультразвука на организм человека неотвратимо, как и неотвратимо воздействие радиации, хотя последняя органами чувств не воспринимается, она может восприниматься человеком лишь с помощью создаваемых им соответствующих приборов. В любом случае человек получает информацию от внешнего мира через поток сигналов, который в этой связи и именуется информационным потоком.

И воздействует на органы чувств не сам объект как таковой, а идущий от него информационный поток. Это справедливо и как в отношении дистантных ощущений (зрительных, слуховых и тепловых), так и контактных (осязательных и вкусовых). При этом информационный поток выполняет роль гносеологического посредника между воздействующим объектом и воспринимающим воздействием субъектом.

Субъект, объект и информационный посредник, взятые вместе, образуют исходную гносеологическую ситуацию, все три элемента которой так тонко «подогнаны» друг к другу, что образуют некоторую целостную систему, нормальное функционирование которой требует принципиальной наблюдаемости субъектом объекта, редукции от бесконечного к конечному (гносеологический образ принципиально конечен в информационном отношении, а объект в этом отношении принципиально бесконечен). Необходимо также, чтобы информация, которую несет посредник субъекту, должна быть адекватна объекту, а в своем воздействии на субъект посредник должен элиминировать физическое бытие объекта, так как во многих случаях прямое воздействие объекта для субъекта просто опасно. Как отмечают Ф. В. Лазарев и М. К. Трифонова, «посредник...не предполагает... выделения и переноса вещества и энергии от самого объекта к субъекту, а может рассматриваться в известном смысле как поток нейтральных сигналов» [1, с. 219]. Сравним с примитивным ленинским превращением энергии внешнего «раздражения в факт сознания» [11]. Нельзя сбрасывать со счетов и тот факт, что человек как субъект гносеологической системы не может воспринимать многие типы сигналов, многие животные в этом плане более приспособлены, чем человек. Но создающий прибор человек раздвигает свои сенсорные возможности до таких пределов, которые не доступны никаким животным. Но у человека идеальный гносеологический образ никогда не бывает тождествен сенсорным данным. Он всегда является результатом активной перекодировки внешних сигналов. Теория связи учит, что сигнал может принести потребителю какую-либо значимую информацию лишь тогда, когда этот сигнал позволяет осуществить выбор из уже имеющихся у адресата сообщений. В случае с человеческим восприятием сигналов окружающего мира в его сознании должна существовать некоторая система усложняющихся интерпретативных матриц, позволяющих дешифровать поступающие нервные сигналы, нужны также блоки оперативной и долговременной памяти и разнообразные программы переработки информации. Сбои в этой системе могут привести к искажениям образа (модели, картины) мира [29, с. 64]. Но наличие программ знаменует собой уже переход от чувственной ступени познания к рациональной. Чувственная ступень завершается формированием идеального гносеологического образа. Но человек получает информацию не только посредством естественных сигналов, идущих от объектов, но и посредством искусственных сигналов, передаваемых от субъекта к субъекту и функционирующих в системе человеческого языка. Академик И. П. Павлов называл это первой и второй сигнальными системами.

Первую он связывал с безусловными (инстинктами) и условными рефлексами общими для животных и для человека. Вторая же свойственна только человеку. Язык, система знаков символических, важнейший информационный посредник между субъектом познания и обществом ему подобных, а также между подобными ему субъектами.

Абстрактное (рациональное) мышление – это функционирование знаний, существующих в языке, связанных с реальностью не только через посредство чувственных гносеологических образов, но и образов, ставших символами и способных отражать то, что недоступно органам чувств, хотя на эти органы чувств и воздействует. Устная речь воздействует на слуховой анализатор, а письменная на зрительный, но это уже сигналы сигналов. Это не чувственные гносеологические образы, это гносеологические символы. Причем гносеологическое значение имеют не только такие символы, как знаки (звуковые и письменные) языка, но и все символы вообще, в том числе и парадигмальные символы эпох и цивилизаций.

Ролью символа в жизни человеческого общества занимаются целые школы современной социологии, а именно чикагская и айовская школы символического интеракционизма. Прежде всего, следует отметить, что это далеко не маргинальное учение, и популярность его и, прежде всего, трудов его основоположника Джорджа Герберта Мида (George Herbert Mead) (1863-1931) [42–47] растет, о чем писал в 1979 г. Л. Г. Ионин в своей «Понимающей социологии» [48]. Идеи Мида, не пользовавшегося популярностью более чем четверти века, ныне получают широкий резонанс», - писал советский социолог [48, с. 67]. Автор общего курса социологии для студентов высших учебных заведений Украины В. М. Пича (В. М. Піча) [49], посвятивший символическому интеракционизму четвертый параграф третьего раздела «Основные школы и направления современной социологии» [49, с. 56-59], назвал символический интеракционизм «одним из наиболее интересных и продуктивных направлений в современной социологии, которое сводит содержание социальных процессов к взаимодействию индивидов в группе и обществе». [49, с. 56]. К сожалению, А. И. Погорелый в книге «Социологическая мысль XX столетия» [50], подробно разобрал идеи современных социологов от Эмиля Дюркгейма и Макса Вебера до Эммануила Воллерстайна и Э. Геллера, не нашел места для символического интеракционизма [30]. Украинский логик А. Т. Ишмуратов [51] берет на вооружение интеракционизм без символа [51, с. 178-184]. Правда, обойтись без Я-ОБРАЗА и Я-КОНЦЕПЦИИ [51, с. 178-181] он не может. На Я в разных проявлениях у Дж. Г. Мида обратил внимание и Л. Г. Ионин [48]. Но главное – не в этом. Представители школы символического интеракционизма нашли то, что отличает человеческое общество от стада животных, - это то, что люди в результате эволюции утратили развитую систему инстинктов как регуляторов поведения, создав в качестве регуляторов своего поведения символы. И главное у Дж. Г. Мида это не открытие им Я (self) (сам – М. М.) и не разделение его на врожденное и малоподвижное (Я в именительном падеже – М. М.) и плод социального взаимодействия те (Я в косвенных падежах – М. М.), как это кажется Л. Г. Ионину [48, с. 71], а символически опосредованное взаимодействие, возникновение которого можно объяснить и функционально, как необходимость координировать поведение людей, ибо у них таких надежных как у животных инстинктов уже нет, и антропологически - способностью людей создавать и использовать символы, на что и обратил внимание украинский социолог В. М. Пича [49, с. 57]. И в «Социальной психологии» (в английском оригинале «Psychology of Person» - М. М.) представителя чикагской школы символического интеракционизма Т. Шибутани – главное – в символической организации опыта [34, с. 103–109], [35, с. 107–112] и во вступлении в символическое окружение [34, с. 397-404], [35, с. 400-413]. Американский социолог ставит перед человечеством задачу «научиться мыслить конвенционными терминами», то есть образами и символами. [34, с. 400], [35, с. 413], что напоминает «гносеологические образы» Ф. В. Лазарева и М. К. Трифионовой [1, с. 215]. Умение мыслить «конвенционными терминами» и гносеологическими образами» позволило бы человеку, по словам Т. Шибутани, стать «участником символического окружения данной группы» [34, с. 400], [35, с. 413]. Все это сводится к задаче, поставленной еще Дж. Г. Мидом, - «усвоение значения символов и собственной роли» [43, с. 369]. К сожалению, достижениями этой школы не пользуются на всем постсоветском пространстве. В Советском Союзе, отмечая положительные достижения школы символического интеракционизма, и И. С. Кон [52], и Л. Г. Ионин [48] не могли, естественно, пропагандировать символический интеракционизм, так как Дж. Г. Мид «не мог взглянуть на общество с «высоты» марксистского анализа» [48, с. 70]

А Д. Н. Шамина в Большой Советской Энциклопедии вообще объявил «попытку представить символический интеракционизм как общую социологическую теорию, в равной мере преподаваемую для описания межличностного взаимодействия глобальных процессов, несостоятельными» [53, с. 211]. Но то, что эпигоны марксизма считали «несостоятельным», сам К. Маркс с успехом брал на вооружение почти за сто лет до публикации работ основателя символического интеракционизма Дж. Г. Мида. При этом К. Маркс, пользуясь символом в анализе и при объяснении политических событий, позволял себе произвольно перемещать их в пространстве и времени и даже совмещать, то есть К. Маркс фактически признавал их самостоятельное бытие. Так, К. Маркс делал выдающуюся деятеля английской буржуазной революции Оливера Кромвеля фактически символом и лидера якобинцев Максимилиана Робеспьера, возглавившего Великую французскую буржуазно-демократическую революцию в момент ее наивысшего подъема, и Наполеона Бонапарта, ставшего во главе Франции а период нисходящей линии французской революции, фактически во время ее отката. А М. Робеспьера и Н. Бонапарта К. Маркс делал символами Оливера Кромвеля, хотя последний и умер в 1658, за 131 год до начала революции во Франции, называя О.Кромвеля Робеспьером и Наполеоном английской революции. [54, с.656] И К.Маркс, и Дж. Г. Мид, и такой известный представитель чикагской школы символического интеракционизма как Т.Шибутани [34], [35], кстати весьма популярный среди советских социальных психологов в конце 60-х – начале 70-х годов, считали символ важнейшим регулятором поведения людей. Эпигон марксизма российский политолог и социолог А.А.Радугин отводит определенную

роль символу в политике, но лишь в рамках политической культуры. В теме 12-ой своей «Политологии» он посвящает символам целый параграф 6-й, который он озаглавливает не иначе как «Политическая символика как элемент политической культуры», а следующий параграф «Политическая коммуникация», коммуникация, в которой бытийно и существует политическая символика, уделяет роли символа лишь три строчки [55, с. 204]. О роли символа, но только в логике и только в форме синтаксиса и семантики писали В. А. Смирнов и П. В. Таванец [56], при этом они, правда, отметили, что символическая логика может помочь «решить фундаментальные вопросы философии» [56, с. 5], но не больше.

Символические интеракционисты, в частности, такой как Т. Шибутани, считают символ решающим фактором в регуляции поведения людей. В параграфе «Символическая организация опыта» своей «Социальной психологии» Т. Шибутани констатирует, что «символы могут заставить людей вступить в священную войну, предпринять опасное паломничество, участвовать в отвратительном линчевании или погубить, героически защищая безнадежное дело» [34, с. 105], [35, с. 108]. Интересно, что также, как и представитель чикагской школы символического интеракционизма Т. Шибутани, роль символа понимал и К. Маркс, дав в «Восемнадцатом брюмера Луи Бонапарта» блестящий пример действия символа как регулятора поведения больших масс людей в масштабе целой нации [57, с. 115 – 217]. Французская нация пошла не за личностью, а за символом. А ведь символ, как отмечает В. Е. Павлова, «вещественно обозначает нереальное» [58, с. 225]. Французы отнеслись к Луи Бонапарту, как если бы это был не он, а его дядя Наполеон Бонапарт, то есть не как к реальному Луи Бонапарту, а как к нереальному Наполеону Бонапарту. Как отмечает Т. Шибутани, «символ – это некий объект, образ действия или слово, по отношению к которому люди действуют так, как если бы это было нечто другое» [34, с. 105], [35, с. 108]. Так, стремясь предотвратить ввод американских войск в Афганистан, Советский Союз, бывши в плену ложных символов, таких как «угроза империалистической вторжения», «пролетарский интернационализм», «естественная тяга народов к коммунистической идеологии» и др., сделал «нечто другое» по сравнению с тем, что планировал. СССР ввел свои войска в дружественный Афганистан и, разорив за 10 лет страну, убив более миллиона ее жителей [59, с. 11], создал условия для почти беспрепятственного ввода в Афганистан американских войск и их спокойно там нахождения, погубив и просоветское государство ДРА и совершив самоубийство – ликвидацию СССР. Также неумно поступил и французский народ, отдавший на выборах голоса кандидату в президенты Луи Бонапарту, символу, а не личности, отнесясь к нему как к нечто иному, а именно к его дяде, Наполеону Бонапарту. В результате такой «локомотив истории» [60, с. 86] как французская революция 1848 года исчезла «в руках ловкого шулера» [57, с. 122]. И локомотив этот не смог продвинуть историю сколько-нибудь вперед по вине не личности, а символа. Интересно, что толкуя предсказание христиан о приходе Антихриста, французский религиозный философ XX столетия Рене Генон полагает, что это ( Антихрист – М. М. ) будет не личностью, а символом: «это существо, даже если оно появится в форме определенной личности, реально будет скорее символом, а не индивидом, как бы самим синтезом всего перевернутого символизма, используемого «контринициацией» ... как бы инкарнацией самой лживости» [61, с. 294]. Именно такой «инкарнацией самой лживости» и явился Луи Бонапарт, «ловкий шулер», в «руках которого исчезает революция», а «целый народ, полагавший, что он посредством революции ускорил свое поступательное движение, оказывается отброшенным назад, в умершую эпоху» [57, с. 121]. И привели к этому не «законы классовый борьбы», не какие-то там «экономические императивы», а вера французов в символ, не в Луи Бонапарта как личность, а как в символ Наполеона Бонапарта.

У историков символом может стать всё. Это и лампада, возженная игуменом Даниилом у Гроба Господня «от всей Русской земли», ставшая, по мнению архимандрита Константина (Зайцева), «символом русского единства, не нашедшего еще выражения ни в государственном гербе, ни в национальном знамени» [62, с. 159]. Символами могут быть целые континенты. Так, Карл Ясперс считает Азию символом «некоего мифического принципа» [63]. «Азию рассматривают как воплощение некоего мифического принципа, который в ходе реалистического анализа распадается, переставая быть исторической реальностью» [63, с. 92]. Европа – это, конечно, бесспорный символ цивилизации. Само противостояние и противопоставление континентов также символично. Оно может стать шифром, а шифр изначально есть символ. Карл Ясперс так пишет о противопоставлении Европы и Азии: «В качестве мифологического образа (противопоставление Европы и Азии – М. М.) оно в момент решения может служить шифром, полезным лишь в том случае, если является знаком чего-то исторически конкретного и духовно ясного и не мыслится как познание целого. И таким шифром, проходящим сквозь всю историю Запада, является противопоставление: Азия – Европа» [63, с.92].

Символами эпох могут быть страны, народы (библейский народ Рос, превратившийся у византийских греков в символ русского народа, и сам русский народ, не ставший еще хорошо известным грекам реальным, и при том православным народом, был символом хорошо известного православным грекам народа Рос).

Символами и, соответственно, образами эпох (вне образа нет символа) могут быть исторические личности, исторические события, памятники материальной и духовной культуры, которые зачастую и дают имя эпохе. Так, гениальные произведения слепого певца Гомера дали имя гомеровской эпохе истории Греции.

Дали свои имена эпохам и периодам истории и Наполеон, и Сталин, и легендарная Алла Пугачева (не случайно в одном из анекдотов Л. И. Брежнев был назван «политическим деятелем эпохи Аллы Пугачевой»), и сказочные русский «царь Горох», французский «король Дагобер» и английский «король Артур».

(Короля Дагобера, правда, считают личностью исторической, а короля Артура кое-кто начинает считать сыном дочери Иосифа Аримафейского, того самого, кто погребал тело Иисуса Христа).

Но «самые символические» все-таки «знаковые» образы, именно они обладают способностью неограниченного ни пространством, ни временем распространения. Эти символические образы, или просто символы, способствуют и установлению связи времен, и установлению связей между различными народами и различными географическими регионами, обеспечивая практически бытийное существование человечества как целостной системы. Не случайно авторы «Истории первобытного общества» [64] А. И. Першиц, А. Л. Монгайт и В. П. Алексеев отмечают следующее: «Археологические находки предметов материальной культуры, сравнительное изучение изобразительного и устного народного творчества, религиозных культов и т.д. показывают, что подобного рода связи подчас устанавливаются на огромных пространствах. Достаточно сказать, что у племен северных окраин Евразии обнаружены отдельные следы влияния древних и средневековых цивилизаций Юга. Так, на скалах Южной Швеции и Карелии, побережья Белого моря и многих сибирских рек вплоть до Амура и Усури есть изображения, прототипом которых могла быть только так называемая солнечная ладя, иллюстрирующая древнеегипетские представления о причинах смены дня и ночи» [64, с. 209]. Это и изображения Дендерского храма в древнем Египте, и наскальные изображения в Богуслене ( Швеция ), и Кобыстан и Смолянка под Усть-Каменогорском [64, с. 208]. Самое интересное в этих изображениях – это эволюция знака солнца и появление в нем изображения креста как солярного знака, или знака солнца. Не случайно крест считают солярным знаком даже православные исследователи, такие как Б. А. Успенский [65]. (О символизме изображения креста см.: Масаев М. В. «Крест как символ парадигмального образа эпохи христианской цивилизации» [13, с. 96 – 106]). А. Успенский не случайно пишет о символике храмов, ведь храмы сами по себе – немые символы эпох, но символы весьма красноречивые. Они не только символизируют эпохи как таковые, но и их связи и преемственность. Храмы Святой Софии в Киеве и Новгороде и Золотые Ворота в Киеве и во Владимире – символы преемственности Византии и Руси. Успенские соборы во Владимире и Москве – символ перемещения политического центра.

А как символически в этом плане Московский Кремль! Посмотрим, что об этом пишет бывший научный сотрудник Государственного исторического музея России протоиерей Лев Лебедев в своем фундаментальном труде «Великороссия: жизненный путь» [66]:

«Особенной радостью для москвичей, да и всего государства, стал Кремль с Успенским собором и другими дивными храмами! Он был замыслен и устроен во образ града Божия, монастыря. Спасские ворота Кремля поэтому были «святыми воротами». Каждый, кто проходил через них, должен был снимать шапку и молиться. Если какой недотёпа забывался, сам народ тут же ставил его на земные поклоны перед иконой Спасителя, что имелась на башне» [66, с. 53].

Примечательно, что символическое название башни, «Спасская», сохранили даже такие безбожные хозяева Кремля как В. И. Ленин, И. В. Сталин, Н. С. Хрущев, Л. И. Брежнев, Ю. В. Андропов, К. У. Черненко и М. С. Горбачев.

«С этой поры, - продолжает отец Лев Лебедев, - появляется мысль, что Москва и Россия - это «новый Иерусалим», средоточие Церкви Вселенской, образ Града Святого, что в Палестине, и в то же время – грядущего Града Небесного (Откр. 21, 1 – 2). Созревает тогда, но еще не вполне выражается в слове и другое употребление: «Москва и Россия – Третий Рим.» . Эта мысль уже «носится в воздухе». И отнюдь не по гордости русских! Промыслом Божиим так получилось, что с падением Константинополя в 1453 г. на земле не осталось ни одного Православного Царства, кроме Великороссийского. Значит, оно, волей-неволей наследует то, что духовно и политически представляли собой древние церковные центры Вселенной, - Иерусалим и Константинополь (Рим второй, или новый). Преподобный Иосиф Волоцкий нашел сему объяснение в том, что ныне Русь «благочестием всех одоле». И это действительно так! [66, с. 53 – 54].

Символически Московский Кремль – знак, образ и символ Третьего Рима, а символически потому, что символом стал и Второй Рим, Константинополь, и был, есть и остается символом сам «вечный город» Рим.

Как мы уже говорили, символически континенты, страны, отдельные города и регионы. Грузинский философ Мераб Мамардашвили, сожалея о грузино-абхазском конфликте, называет Абхазию символом Грузии, буквально «синонимом Грузии» [67, с. 318]. Хотя Абхазия – не Грузия, а абхазы по языку с грузинами ничего общего не имеют. Чтобы подобного не случилось с Украиной, как «синонимом» и «символом» России, тем более, что по языку и культуре русские и украинцы весьма и весьма близки, чего не скажешь об абхазах и грузинах, бывший президент Украины Л. Д. Кучма и написал книгу «Украина не Россия» [68,69] и издал ее в Москве на двух языках: на русском [68] и на украинском [69]. То, что «Украина – не Россия» Л. Д. Кучма доказывает на 559 страницах на русском языке [68] и на 558 страницах на украинском [69]. Для украинцев Леонид Данилович даже сэкономил целую страницу – поймут и так. Тем более, что для украинцев на украинском языке Л. Д. Кучма выпустил книгу «Україна – європейська держава» [70, 71, 72], где на 367 страницах доказывается, что «Украина – европейская держава», а Европа, по Карлу Ясперсу, символ цивилизации [63, с. 92] – не то, что какая-то Россия, с которой у цивилизованной Украины ничего общего быть не может. Россия – это Евразия, даже Азиопа, как говорит Михаил Задорнов, а Азия по тому же Карлу Ясперсу, символ «некоего мифического принципа, который в ходе реалистического анализа распадается, переставая быть исторической реальностью» [63, с. 92].

Украине такая судьба не грозит – она не только не есть Россия, она вообще не-Россия, она цивилизованное европейское государство. Но если не-Грузия Абхазия – символ и даже «синоним» Грузии, чем не символ Сербии, ее страданий как во время османского нашествия и османского ига, так и во время межэтнических столкновений и натовских бомбардировок, Косово поле? А чем не символ Руси Киев, ее первая

столица, «мать городов русских»?

Д. С. Берестовская [73, с. 225], И. Н. Данилевский [74, с. 355 – 368], Протоиерей Лев Лебедев [66, с. 16] и ... Карл Маркс [75, с. 202], [76, с. 238] считают даже, что Киев мог стать центром всей мировой православной цивилизации, а А. С. Панарин убеждает, что такие возможности Киев еще не утратил [77, с. 358]. При этом Киев мог бы стать таким центром, как полагает российский философ и политолог, без государственного подчинения Украины России.

Чем не символ русской славы Севастополь? Таким же символом русской славы называют все, в том числе и украинские националисты Порт – Артур, признавая таковым и Севастополь. А почему бы и нет? Являются же общепризнанным символом русской славы швейцарские Альпы, что неплохо эксплуатируют швейцарские туристические фирмы. Привлекает туристов и символ России в США – форт Росс, где по сегодняшний день можно запросто видеть русских солдат в старинной форме, чего не увидишь в самой Российской Федерации.

Такова видимая (образная) часть символов исторических эпох, а количеству их несть числа. Их никто не считал, как никто не считает количество звезд на небе и волос на голове.

Символичны и исторические даты и события. Пятидесяти великим датам мировой истории бельгийский исследователь Жюль Шулер посвятил целую книгу. У нас она вышла в переводе известного крымского историка Д. П. Урсу [78]. Все эти даты глубоко символичны и как прочие символы работают, обеспечивая как бытие человека в историческом процессе, так и познание человеком этого процесса.

Таким образом, можно сделать следующие выводы:

1. Гносеологический образ – это то состояние сознания, которое в процессе познания тем или иным способом связано с объектом.

2. По отношению к ступеням познания образы делятся на чувственные (ощущения, восприятия, представления) и рациональные (понятия, теории, концепции, доктрины и т.д.).

3. По отношению к объекту выделяются три типа образов: 1) образы-знания, отражающие объективную реальность, 2) образы-проекты, представляющие мысленные конструкции, которые должны быть или могут быть воплощены на практике, 3) образы-ценности, выражающие потребности и идеалы субъекта.

4. Объект, субъект и информационный посредник, взятые вместе, образуют исходную гносеологическую ситуацию, итогом развития которой и является гносеологический образ.

5. Для формирования адекватного гносеологического образа объект гносеологической ситуации должен быть принципиально наблюдаемым, должна иметь место также редукция от бесконечного к конечному (при бесконечности объекта гносеологический образ должен быть конечным), а субъект должен обладать способностью воспринимать те сигналы, которые поступают от источника.

6. Идеальный образ никогда не бывает тождественен сенсорным данным.

7. Познавательный (гносеологический) образ представляет собой результат наложения двух противоположных процессов – процесса поступления информации о внешнем объекте и процесса переработки данных на основе имеющихся у субъекта перцептуальных и понятийных средств (интерпретативных матриц и программ).

8. Человек получает информацию двояким путем: посредством естественных сигналов, идущих от объектов, и посредством искусственных сигналов, передаваемых от субъекта к субъекту.

9. Последние сигналы не могут быть чем-то иным, кроме символов, причем символов гносеологических.

10. В философии истории парадигмальные образы и символы эпох и цивилизаций являются серьезной категорией, без которой вся философия истории как таковая может потерять смысл.

11. В гносеологическом измерении структурные элементы образа и его системного бытия символа предстают как системные качества, которые вне бытия и бытия системного не существуют и которые являются конечным итогом познавательного процесса, но познавательный процесс созданием образов и символов не заканчивается.

12. С помощью образов и символов человек познает исторический процесс.

13. Для правильного познания человеком исторического процесса парадигмальные образы должны восприниматься без энантиодромии, то есть без искажений.

14. Еще более важно адекватно познавать невидимые структуры символов. В противном случае символы могут стать инструментами манипуляции общественным сознанием.

### Источники и литература

1. Лазарев Ф. В., Трифонова М. К. Философия. Учебное пособие. – Симферополь: СОНАТ, 1999. – 352 с.
2. Лосев А. Ф. Знак. Символ. Миф: труды по языкознанию. – М.: МГУ, 1982. – 479 с.
3. Маковский М. М. Язык – миф – культура: символы жизни и жизнь символов // Вопросы языкознания. – 1997. - №1. – С. 73 – 96.
4. Свасьян К. А. Проблема символа в современной философии: ( критика и анализ ). – Ереван: АН Арм. ССР, 1980. – 226 с.
5. Свасьян К. А. Философия символических форм Э. Кассирера: критический анализ. – Ереван: АН Арм. ССР, 1989. – 237 с.
6. Масаев М. В. Образ пострадянської демократії в рамках інтервального підходу (філософсько-історичний аспект) // Політологічний вісник. – Київ, 2000. – №7. – С.116 – 124.



7. Масаев М. В. Парадигмальные образы как символы эпох // Культура народов Причерноморья. – 2000. – №14. – С.132 – 136.
8. Масаев М. В. Научная парадигма и интервальный метод: соотношение. Понятие парадигмального образа в философии истории // Культура народов Причерноморья. – 2001. – №21. – С.210 – 221.
9. Масаев М. В. Роль образа в интервальном подходе в философии истории // Культура народов Причерноморья. – 2001. – №22. – С.199 – 205.
10. Масаев М. В. Место и роль ООН в парадигмальном образе грядущей эпохи // Международное право. – 4/2001/13. – С.296 – 304.
11. Масаев М. В. Парадигмальный образ современной цивилизации в свете геополитических построений и концепций глобального политического прогнозирования // Культура народов Причерноморья. – 2004. – №55. – Т. – С.203 – 204.
12. Масаев М. В. Феномен образного воплощения пространственно-временного континуума исторической рефлексии // Культура народов Причерноморья. – 2004. – № 56. – Т.2. – С. 96.
13. Масаев М. В. Крест как символ парадигмального образа христианской цивилизации // Культура народов Причерноморья. – 2004. – №56. – Т.2. – С.96 – 106.
14. Масев М. В. Чернобыль как символ в контексте постижения парадигмальных образов и символов эпох (философско-исторический аспект) // Культура народов Причерноморья. – 2005. – №57. – Т.2. – С.148 – 149.
15. Масаев М. В. Глобальные и региональные геополитические и международно-правовые последствия атлантического выбора Украины на фоне формирования парадигмального образа новой цивилизации (философско-исторический аспект) // Культура народов Причерноморья. – 2004. – №48. – Т. 1. – С. 160 – 168.
16. Масаев М. В. Символизм древнерусской культуры как зрительного образа в свете концепции парадигмальных образов и символов эпох и цивилизаций // Культура народов Причерноморья. – 2005. – №63. – С. 136 – 139.
17. Масаев М. В. Образ православной церкви как апокалиптической жены (В свете концепции парадигмальных образов и символов эпох и цивилизаций ) // Культура народов Причерноморья. – 2005. – №63. – С. 136 – 139.
18. Масаев М. В. Роль библейского символа в превращении русских в россиян // Культура народов Причерноморья. – 2005. – июнь. – №64. – С. 104 – 106.
19. Масаев М. В. Цветная политика в системе парадигмальных образов и символов эпох (философско-исторические и психологические аспекты) // Культура народов Причерноморья. – 2005. – июнь. – №64. – С. 106 – 109.
20. Масаев М. В. Збручский идол как символ русского народа и парадигмальный образ восточнославянской цивилизации // Культура народов Причерноморья. – 2005. – №65. – С. 111 – 115.
21. Масаев М. В. Образ Святой Руси как парадигмальный символ православной цивилизации // Культура народов Причерноморья. – 2005. – №65. – С. 140 – 144.
22. Масаев М. В. Сакральная символика Рене Генона // Культура народов Причерноморья. – 2005. – № 66. – С.131 – 132.
23. Масаев М. В. Христианский символизм Джона Бэлдока // Культура народов Причерноморья. – 2005. – №67. – С. 150.
24. Масаев М. В. К вопросу о роли символа в социологической науке // Культура народов Причерноморья. – 2005. – №68. – С.69 – 72.
25. Лазарев Ф. В., Брюс А. Литтл. Современная эпистемология: дух и проблемы – Симферополь.: Таврида, 1999 – 176 с.
26. Лазарев Ф. В., Брюс А. Литтл. Сучасна епістемологія: дух і проблеми. – Симферополь.: Таврида, 1999 – 176 с.
27. Шоркин А. Д. Схемы универсумов в истории культуры: Опыт структурной культурологии. – Симферополь, 1996. – 216 с.
28. Философия: Учебник / под ред. В. Д. Губина, Т. Ю. Сидориной, В. П. Филатова. – М.: Русское слово, 1996. – 432 с.
29. Калина Н. Ф. и др. Лики ментальности и поле политики: Монография/Н. Ф. Калина, Е. В. Черный, А. Д. Шоркин – К.: Агротромвидав України, 1999. – 184 с.
30. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2 – е изд. – т. 3. – С. 1 – 4.
31. Белый А. Символизм как миропонимание / Сост., вступ. ст. и прим. Л. А. Сургай. – М.: Республика, 1994. – 528 с.
32. Генон Рене. Символы священной науки = Simboles de la science sacree / Рене Генон; [пер. с фр. Н. Тирос]. – М.: Беловодье, 2004. – 408 с.
33. Генон Рене. Царство количества и знамения времени//Генон Рене. Избранные сочинения. Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте. – Пер. с франц. 2 – е изд., испр. и дополн. – М.: «Беловодье», 2003. – 480 с. – С.7 – 302.
34. Шибутани Т. Социальная психология. Перевод с английского В. Б. Ольшанского. Общая редакция и послесловие профессора Г. В. Осипова. – М.: «Прогресс». – 1969. – 536 с.
35. Шибутани Т. Социальная психология. Сокращенный перевод с английского В. Б. Ольшанского. – М.: Астана: Ростов-на-Дону: Феникс. – 1999. – 544 с.
36. Философия истории: под ред. доктора философских наук, проф. А. С. Панарина. – М.: Гардарики, 1999

- 432 с.
37. Эпистемология // Философский словарь / Под ред. И. Т. Фролова. – 5 – е изд. – М.: Политиздат, 1987. – 590 с. – С.568..
  38. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? / Пер. с исп. - М.: Наука, 1991.
  39. Гогоцкий // Философский словарь. / Под ред. И. Т. Фролова. – 5 – е изд. – М.: Политиздат, 1987. – 590 с. – С. 96 – 97.
  40. Теория познания // Философский словарь. / Под ред. И. Т. Фролова. – 5 – е изд. – М.: Политиздат, 1987. – 590 с. – С. 480.
  41. Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. Полн. Собр. Соч., т.18. - с.7 – 384.
  42. Mead G. H. The philosophy of the present. Chicago: London, 1932.
  43. Mead G. H. Mind, self and society. Chicago, 1934.
  44. Mead G. H. Geist, Identitat und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus ( hg. Von Ch.W. Morris ), 1934.
  45. Mead G. H. Geist, Identitat und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus ( hg. Von Ch. W. Morris ), 1947.
  46. Mead G. H. Geist, Identitat und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus ( hg. Von Ch. W. Morris ), 1968.
  47. Mead G. H. The philosophy of the act. Chicago, 1938.
  48. Ионин Л. Г. Понимающая социология: историко-критический анализ. – М.: Наука, 1979. – 207 с.
  49. Піча В. М. Соціологія: загальний курс. Навчальний посібник для студентів вищих закладів освіти України. – К.: «Каравела», - 2000. – 248 с.
  50. Погорілий О. І. Соціологічна думка ХХ століття: Навч. Посібник. – К.: Либідь. – 1996. – 244 с.
  51. Ишмуратов А. Т. Вступ до філософської логіки: Підручник для студентів та аспірантів гуманітарних спеціальностей вищих навчальних закладів. – К.: Абрис, 1997. – 350 с.
  52. Кон И. С. Социология личности. – М.: Политиздат, 1967. – 383 с.
  53. Шамин Д. Н. Мид ( Mead ) Джордж Герберт//Большая Советская Энциклопедия ( в 30 томах ). Гл. ред. А. М. Прохоров. Изд. 3 – е. – М.: «Советская энциклопедия», 1974. – Т.16, Мёзия – Моршанск. 1974 – 616 с. с илл. – С. 211.
  54. Кромвель (Cromwell) Оливер // Советский энциклопедический словарь. Издание третье. - М.: «Советская энциклопедия», 1984. – 1600 с., ил. – С. 656.
  55. Политология. Учебное пособие для вузов. Составитель и ответственный редактор Радугин А. А. – М.: Центр, - 1997. – 224 с.
  56. Смирнов В. А., Таванец П. В. О взаимоотношении символической логики и философии. – И.: Наука, 1974. – С. 5 – 34.
  57. Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта//Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2 – е изд. – Т. 8. – С. 115 – 217.
  58. Павлова Е. В. Символ, его сущность и вариативность в ранних романах Г. Мелвилла. // Таврический экологический институт. Ученые записки. – Выпуск 1. – Симферополь, 1999. – С. 225 – 233.
  59. Евтеев А. Афганистан: моджахеды были бессильны против советского спецназа // Интересная газета-Плюс. - №176 (357). – Октябрь 2005. – С. 11.
  60. Маркс К. Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г.// Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2 – е изд. – Т. 7. – С. 5 – 110.
  61. Генон Рене. Пародия или духовность наизнанку // Царство количества и знамения времени // Генон Рене. Избранные произведения: Традиционные формы и космические циклы. Кризис современного мира. – пер. с фр. – М.: НПЦТ «Беловодье», 2004. – С. 289 – 296.
  62. Архимандрит Константин (Зайцев). Чудо русской истории. – М.: издательство «НТЦ «Форум». – 2000. – 864 с.
  63. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. 2 – е изд. – М.: Республика, 1994. – 527 с.
  64. Першиц А. И., Монгайт А. Л., Алексеев В.П. История первобытного общества: учебник. – 3 – е изд., перераб. и доп. – М.: Высшая школа, 1982 – 223 с.
  65. Успенский Б. А. Солярно-лунарная символика в облике русского храма//Тысячелетие крещения Руси. Международная церковная научная конференция «Богословие и духовность» (Москва, 11 – 18 мая 1987 г.). – М.: Издательство Московской Патриархии, 1989. – С.306 – 310.
  66. Лебедев Лев. Великороссия: жизненный путь. – Санкт-Петербург, 1999. – 679 с.
  67. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. – 2 – е издание, измененное и дополненное. – М.: Издательская группа «Прогресс» «Культура», 1992. – 416 с.
  68. Кучма Л. Д. Украина – не Россия/Л. Д. Кучма. – М.: Время, 2004. – 559 с., [64] л.ил.
  69. Кучма Л. Д. Україна – не Росія/Л. Д. Кучма. – М.: Время, 2004. – 558 с., [64] арк.
  70. Кучма Л. Д. Україна – европейська держава: Вибрані ст., виступи: у 2 т./Л. Д. Кучма. – К.: Вид. Дім Альтернативи. Т.2. – 1999. – 367 с.,портр.
  71. Кучма Л. Д. Україна – европейська держава: Вибрані ст., виступи: у 2 т./Л. Д. Кучма. – К.: Вид. Дім Альтернативи. Т2. – 2000. – 367 с., портр.
  72. Кучма Л. Д. Україна – европейська держава: Вибрані ст., виступи: у 2 т./Л. Д. Кучма. – К.: Вид. Дім Альтернативи. – Т.2. – 2001. – 367 с., портр.

73. Берестовская Д. С. Культурология. Учебное пособие. – Симферополь: Бизнес – Информ, 2003. – 392 с., илл.
74. Данилевский И. Н. Мог ли Киев быть новым Иерусалимом // Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX – XII вв.). Курс лекций: Учебное пособие для студентов. – М.: Аспект. Пресс, 1998. – 399 с. – С. 355 – 368.
75. Маркс К. Русско-турецкие осложнения. – Уловки и увертки британского кабинета. – Последняя нота Нессельроде. – Ост. – Индский вопрос. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. – Т. 9. – С. 199 – 207.
76. Маркс К. Поражение правительства по финансовому вопросу. – Извозчики. – Ирландия. – Русский вопрос. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2 – е изд. – Т.9. – С. 231 – 240.
77. Панарин А. С. Политология. Учебник. Издание второе, переработанное и дополненное. – М.: «ПБОЮЛ С. М. Грачев», 2001. – 448 с.
78. Шулер Жюль. 50 великих дат мировой истории. / Пер. с фр., науч. ред. и примеч. Д. П. Урсу. – Челябинск: «Урал ЛТД», 1997. – 279 с.

**Петрушов В.М.**

## **КІРКЕГОР І ГЕГЕЛЬ: ДВА ПОГЛЯДИ НА ІСТОРИЧНІСТЬ ХРИСТІАНСТВА**

Як відомо, творчість Кіркегора випала на період активного поширення, а разом з тим і критичного осмислення філософської спадщини Гегеля, і особливо з позиції «нового християнства». Датський мислитель постійно дорікав Гегелю за глибинне нерозуміння християнства, оскільки, на його погляд, розум ніколи і ніяк не зможе привести нас до дійсної зустрічі з божественною трансцендентністю. Бог залишається нескінченно далеким, зникаючим предметом зусиль людини. Але там, де знання виявляються недостатніми, там, де нас розум зраджує, там, де здавалося б, нам вже ні на що спертися, – залишаються явно забезпечені нам відчай, страх, біль, іманентно притаманні самому існуванню. Новий зміст Кіркегорівського тлумачення християнства неминуче потребував і нової форми філософії, якою стала «екзистенційна діалектика», в своїх основних положеннях прямо протилежна діалектиці Гегеля. Саме з цих позицій він спробував створити варіант «істинного християнства» на протигагу «існуючому християнству». Засобом істинного розуміння християнства Кіркегор вважає «подвійну рефлексію» (тобто, одночасне екзистенційно-феноменологічне мисленнєве позиціонування стосовно предмета). За допомогою такої рефлексії датський мислитель і вдається до споглядання релігійної істини.

Цей положення для нього є висхідним, а тому він ще і ще раз наголошує: "Суб'єкт, що досліджується неодмінно повинен перебувати в одній з двох ситуацій: або він зсередини своєї віри переконаний в істинності християнства і у власному відношенні до нього, – і в цьому випадку все інше ніяк не може представляти для нього нескінченний інтерес, оскільки сама його віра як раз і представляє собою такий нескінченний інтерес до християнства, і всякий інший інтерес стає лише спокусою, – або ж він не перебуває у вірі, проте залишається на позиції спостерігача, а отже, не може бути нескінченно зацікавленим у вирішенні цього питання"[1, с.35].

Про яке саме питання тут йдеться? Що саме потребує від дослідника перебування або в екзистенційній ситуації, або ж в ситуації спостерігача - феноменолога (апріорі критично налаштований філософ повинен бути готовий до суміщення цих ситуацій, виходячи з кожної з них не лише з відчуттям латентної віри, але й віри істинної-очевидної, неприхованої, і саме така віра є віра-парадокс, бо "вона свідчить, що людина стоїть вище загального"[2, с.265] )?

Ось що тут мав на увазі Кіркегор: "З об'єктивної точки зору, християнство є *res in facto posita* (даність, даний факт, лат.-авт.), про істину якого питають суто об'єктивно, оскільки звичайно скромний суб'єкт надто об'єктивний, щоб виносити себе за дужки або щоб *ohne weiter res* (без зайвого шуму, нім. –авт.) не включати себе заздалегідь як того, у кого віра вже є у вигляді деякої даності. Таким чином, розуміючи об'єктивно істину, вона може означати: 1) істину історичну, 2) істину філософську. Якщо ми ставимось до неї як до історичної істини, то виявити таку істину можна в процесі критичного розгляду різних свідочств і таке ін., – інакше кажучи, точно так, як це звичайно робиться в таких випадках. У випадку ж істини філософського дослідження насамперед звернено на те, як дана доктрина – дана історично та історично обґрунтована, – співвідноситься з вічною істиною"[1, с.35].

Отже, християнство в уяві Кіркегора постає як проблема співвідношення з вічною істиною, і в цьому сенсі мова йде про "істинне християнство". Налаштованість Кіркегора на відстоювання "істинного християнства" обумовлена двома психологічними чинниками його філософування: 1) нескінченною зацікавленістю в своєму відношенні до істини; 2) прагненням до "вічного блаженства" перебування у вірі, її пізнання. Зовні це виглядає суперечливо і навіть парадоксально, бо "нескінченна зацікавленість" відносно істини (істини християнства, істини буття, істини виникнення світу, взагалі істини як такої) – це завжди є пізнавальний процес, в той час як "вічне блаженство" не що інше, як обмеження себе станом вірування в ті ж християнські цінності для котрих вічність залишається головним мірилом сприйняття людиною віруючого.

Усвідомлюючи цю обставину, Кіркегор відверто зізнається в тому, що за такої умови дослідження "істинного християнства" є лише певним "наближенням" до істини заради того, "щоб поставити проблему, витягти її на світ Божий з-під усіх пустопорожніх та спекулятивних спроб пояснити її": "Найбільш важливе для вченого дослідника тут – забезпечити для своїх пошуків найбільшу надійність; для мене, однак, цей предмет зовсім не привід продемонструвати свою вченість чи ненароком видати, що в мене її нема. Для мого розгляду більш важливіше, щоб читач зрозумів і запам'ятав, що навіть при найбільш наполегливому студюванні та обстоюванні, навіть при умові, що голови всіх критиків у світі з'єднаються разом і будуть