

Кроме того, цикличность как кругооборот мысли – это важный признак динамики философского текста Бердяева. Энергия цикла несет широкие возможности нагнетания смысла, когда исходный тезис варьируется, разбивается о диссонансные противоположности, вытягивается в бесконечность, преобразуется, попадая в новый контекст, – и, наконец, перерождается в новый тезис, хранящий смыслы всех прежних контекстов каждого фрагмента. Обращение к циклической форме вызвано стремлением философа воплотить некую универсальную модель мира, что требует панорамного концептуального ее развертывания. Цикл – особая смыслопорождающая возможность. В циклической форме важна связь частей, которая носит не готовый характер, а существует как возможность, реализовать которую может лишь воспринимающее сознание Другого. Кроме того, цикличность является принципиальным залогом существования символа, это его биосфера. И наконец, можно утверждать, что циклизация – это один из приемов организации философом восприятия инаколичным Я этой целостности. Философия есть некая результатанта творящего духа и воспринимающего духа.

О движении мысли внутри микроциклов бердяеведами сказано немало: мысль Бердяева выражена, как уже отмечалось, афористически и в столкновении с противоречием. Количественный анализ текстов Бердяева показал, что на 894858 словоупотреблений союз А был употреблен Бердяевым 5236 раз, союз НО – 9470 раз (для сравнения – все словообразовательное гнездо ключевого смысловымвола «Бог» – 5312 раз). Бердяевский текст, по меткому выражению Степуна, это «словесный лабиринт», и в нем нужно быть «своим» [4, с. 489], чтобы разобраться, что же философ отвергает, а что исповедует. В развитии своей мысли философ всегда стремился к «приведению к иррациональному» [2, с. 297], поэтому двигался через парадокс и антиномическое противоречие. Противоречия – само существо философии Бердяева, она порождена ими и они не могут быть устранены.

Выделенные способы расплавления традиционного мышления и погружение сознания читателя в экзистенциальные первоисточки бытия представляют собой универсальные архетипические структуры сознания и имеют всеобщее значение. Это некие сетки человеческого мышления, эпистемы миропонимания: символ – средство, с помощью которого происходит всякое оформление духа, в символической функции, полагает Э. Кассирер, открывается сама сущность человеческого сознания [3]; бинарный архетип присущ духовному опыту человечества в целом, человеку свойственно мыслить в терминах диадных отношений, а идея бинаризма лежит в основании культуры и познания [6]; циклическая стратегия осуществляет кумулятивную, инкорпорированную логику мироописания; афоризм как микротекст стремится обобщить макромир и проявить ценностное отношение к нему. Итак, важнейшим общим свойством данных структур человеческого мышления (их концептуальный перечень имеет открытый характер) является их способность «переключения» рационально-статичного сознания в сферу творческого продуцирования внутреннего опыта. Таким образом, лингвокогнитивный анализ философского дискурса Н. А. Бердяева показывает, что антитеза «техноцентризма» – «пневмацентризма» культуры имеет свои экзистенциально-психологические предпосылки и является универсальной моделью, задающей «механизмы» эволюции и революции в культуре, и требует своего дальнейшего исследования.

Источники и литература

1. Бердяев Н. А. Новое средневековье // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. – М.: Искусство, Лига, 1994. – Т. I. – 542 с.
2. Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). – М.: «Книга», 1991. – 448 с.
3. Кассирер Э. Философия символических форм: В 3-х т. – М.; СПб., 2002.
4. Степун Ф. А. Учение Николая Бердяева о познании // Н. А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1. – СПб., 1994. – С. 483–500.
5. Титаренко С. А. Пневматерапия Бердяева как способ реализации эзотеризма // Практична філософія. – Київ. – 2005. – № 1. – С. 104–111.
6. Murdoch P. Champbell. Der Sakramentalphilosophische Aspect im Denken Nicolaj Aleksandrovitsch Berdjajevs. – Erlangen, 1981.
7. Уваров М. С. Бинарный архетип. - <http://www.philosophy.ru/library/uvarov/01/00.html>

Капустина Л.Б.

ПРАФЕНОМЕН ФИЛОСОФСКО-ХУДОЖЕСТВЕННОГО СИНКРЕТИЗМА И ЕГО АКТУАЛИЗАЦИЯ В КУЛЬТУРЕ XX ВЕКА

Как соотносятся философия и искусство? Вопрос из ряда «вечных» становится особенно актуальным в постнеклассическую эпоху – как для теоретической мысли, так и для практики современных искусств. Более того, поиски ответа на этот вопрос уже узаконили проблему взаимодействия философии и искусства в качестве важной составляющей спектра современного философствования в целом [1].

Как всякая «вечная» тема, вербализация которой с необходимостью содержит в себе богатые возможности контекста, она порождает ряд уточняющих общих контекст вопросов. Каким образом искусство может вмещать в себя философское содержание? Насколько сама философия искусство, причем не только в смысле «искусства жизни»? Каковы взаимоотношения внутри этой «пары»?

Действительно, философия и искусство относятся к сфере человеческого творчества и в тоже время требуют теоретического обобщения. Тогда в чем специфика творчества в обоих случаях? Насколько теоретичным может быть искусство и каковы пределы «художественности» философии?

Развернутые ответы на эти вопросы можно дать, опираясь, как минимум, на несколько исследовательских

подходов: философский, теоретико-культурный, искусствоведческий, а также собственно художественный, т. е. изнутри современных практик творчества во всем многообразии их проявлений.

Несмотря на реальный, живой и диалектически противоречивый диалог философии и искусства («от Гомера до Делеза»), в истории теоретической мысли в строгом смысле этого слова проблема взаимодействия философии и искусства заявляет о себе как минимум дважды: в Новое время и в постнеклассическую эпоху. Однако если придерживаться историко-культурного подхода, с необходимостью требуется обращение к более ранним периодам и формам существования человеческого духа. И если мы сегодня говорим о философии как «научно-внеаучном» типе знания, – а именно в такой проекции она рассматривается рядом отечественных и зарубежных авторов, – то предпосылки такого подхода мы, вне всякого сомнения, обнаруживаем в архаических пластах культуры.

Первичный контекст взаимоотношений между философией и искусством на материале античной культуры может быть восстановлен различными путями. Например, путем внимательного рассмотрения суждений античных мыслителей об искусстве и философии, или знакомства с традицией сравнительного текстологического анализа поэтико-философского наследия античной архаики.

Далеко не последнее место в объяснении интересующей нас проблемы занимает исследование процесса «размывания мифа» (М. Элиаде), а именно: анализ динамики становления мифического, затем мифопоэтического и предфилософского типов мышления, постепенно вырастающих в истории культуры в собственно философское и собственно художественное.

С одной стороны, миф не знал онтологического различия двух способов познания, которые лишь со временем получают обозначение «абстрактно-логического» и «чувственно-конкретного». С другой – он имплицитно содержал в себе идею подобного двуединства, которая самым естественным образом реализована в истории культуры и так или иначе подверглась рефлексии уже в теоретических экспликациях Античности.

Так, уже в ранней Античности, примером которой могут служить комедии Эпихарма, устанавливается различие между абстрактным содержанием мысли и ее конкретным воплощением на практике, в том числе практике творчества. Тем самым уже тогда определяются базовые точки отсчета во взаимоотношениях двух нарождающихся форм культуры: с одной стороны, они находятся в нерасчлененном единстве, с другой – активно самоопределяются в отношении друг друга.

Архаическая Греция дает и другие примеры подобного историко-культурного параллелизма: между гомеровским эпосом (мифопоэтической, или эпической, традицией греков в целом) и раннеионийской мыслью. Несмотря на то, что ионийский эпос и «ионийскую философию» разделяет эпоха в сто лет или немногим больше, мифопоэтическое и предфилософское здесь ближе всего друг другу и представляют собой, по сути, неразделимое целое. В то же время это уже достаточно условное целое. Мифопоэтическое (то есть еще не поэтическое и не художественное) и предфилософское (а значит, не научное и не философское) пребывают в состоянии нераздельной, но все же разделимости, и мы находимся у самых истоков диалектического процесса бифуркации, раздвоения единого.

Древнегреческая философия уже на самом раннем этапе своего существования демонстрирует возможности паратекстуальности: преодолевая конкретно-образное, она самоопределяется а) исходя из мифопоэтического и в то же время сохраняя его черты, б) по отношению к мифопоэтическому, являя собой уже некий новый, по сравнению с ним, модус существования в качестве рационального знания о мире, вырабатывающего собственный научный метод, как бы он ни был «элементарен» к моменту возникновения философии.

Опираясь на восстановленный, со ссылкой на существующие теоретические разработки, античный контекст существования двух форм, можно говорить, таким образом, о прафеномене философско-художественного синкретизма [2].

Этот феномен со всей очевидностью проявляет себя, создавая достаточно ограниченное в масштабах культуры пространство, которое выстраивается между мифической архаикой, еще не сложившейся в актуальные комплексы мифопоэтических и предфилософских идей, и той эпохой, когда образы богов и героев становятся основой для философских аллегорий, а философские идеи становятся частью литературного замысла, являясь органичной составляющей уже отрефлексированной практики (по замечанию О. Фрейденберга, Греция начинает этот процесс, Рим его завершает). Таким образом, безусловный, первоочередной интерес для исследования представляет именно эта линия «золотого сечения», тот предел, где миф ближе всего к еще не проявившим себя литературе (поэзии) и философии, а это область мифопоэтики (долитературного) и предфилософии (дофилософского).

Таким образом, античная культура содержит в себе в качестве базовой, матричной структуры, с одной стороны, тождество, или совпадение, родовидовых качеств мифопоэтики и древнегреческой философии, модель взаимообусловленного единства двух форм, возможность которых, – с другой стороны, – уже на ранних этапах культуры предполагает также принципиально иной тип соотношения: связь различного.

Стратегии взаимоотношений между нарождающимися философией и искусством уже на ранних этапах культуры обозначают себя как динамичное сосуществование «рядоположенного», Одно из Другого утверждаемого и восстанавливаемого, и «равноположенного» (термины М. Хайдеггера), осуществляющего себя автономно, согласно собственной логике развития.

Философская мысль, которая на протяжении всей истории культуры, согласно «метафизике родства», не разрывала своих связей со стихией образа, рождает параллельную традицию «другого», отличного от понятного (строгого, научного, академического) типа философствования. Его существование будет осмыслено и признано в теории лишь в XX веке, культура которого, путем возвращения к архаике дословесного и дообраз-

ного, «снимет» жесткость оппозиции между логико-понятийным (абстрактным) и художественно-образным (чувственным), продемонстрировав возможности репоэтизации и выработав тем самым новые стратегии взаимодействия между философией и искусством, обогащенные опытом предшествующей традиции.

Будучи весьма продуктивными в плане разработки новых антропологических перспектив в пространстве постнеклассики, прафеномен философско-художественного синкретизма и логика паратекста позволяют отойти от новоевропейской традиции жесткого различения и противопоставления философии и искусства и актуализировать основания их глубинных связей и взаимных влияний в культуре современного нам рубежа веков.

Источники и литература

1. В современной отечественной теории системная разработка этой темы принадлежит М. С. Кагану в работах «Системный подход к комплексному изучению искусства» (1980), «О методологическом своеобразии гуманитарного знания» (1986), «Методологические проблемы современной философии» (2002), см.: Каган М.С. Избранные труды. Т. 1. Проблемы методологии. – СПб., 2006, а также в других его исследованиях: «Культура – философия – искусство» (М., 1988, в диалоге с Т. В. Холостовой), «Взаимоотношения наук, искусств и философии как историко-культурная проблема» (1995), «О двух формах воплощения идей» (2001), «К истории взаимоотношений искусства и философии» (2001) и др. Упомянутой выше теме посвящены книги и монографии: Зись А.Я. Философское мышление и художественное творчество (М., 1987); Бранский В.П. Философия и искусство (Калининград, 1999); Дианова В.М. Постмодернистская философия искусства: истоки и современность (СПб., 1999); Капустина Л.Б. Философия и искусство: логика паратекста (СПб., 2004).
2. См. главу «Философия как научно-вненаучное знание: опыт реконструкции архаических моделей» в упомянутой выше монографии автора настоящей статьи.

Кочнова О.А.

БЛАГОТВОРИТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ МЕНТАЛИТЕТА УКРАИНСКОГО НАРОДА

Целью данного исследования является культурологический анализ благотворительности в социокультурном пространстве украинского региона. Задачи исследования: – рассмотреть социально-культурную роль благотворительности в украинской истории;

- ответить на вопрос, что же понимается под словосочетанием «украинский менталитет»;
- дать характеристику феномену «благотворительность» как составляющей менталитета украинского народа.

Рассмотрение социально-культурной роли благотворительности достаточно актуально в наше время, когда происходит возрождение традиций благотворительности и активизация частных лиц в деле призрения нуждающихся в странах СНГ и в Украине в частности. Основы благотворительности были основательно разрушены, поэтому при создании современной системы общественного и частного призрения следует обратиться к комплексному анализу благотворительности как явления культуры.

В Древней Руси этическая сторона помощи человеку не представляла собой отдельную отрасль знаний и не существовало специальных произведений, посвященных этому вопросу. Этические взгляды на проблемы помощи и взаимопомощи существовали только в контексте норм человеческого общежития. Их зарождение и сущность можно в некоторой степени проследить в древнейших памятниках восточнославянского фольклора и литературы, в которых сформулированы эквиваленты «золотого правила этики»: «Как аукнется, так и откликнется», «Не рой яму другому – сам в нее упадешь», «Не плюй в колодец, пригодится воды напиться» и др. Для славян, традиционно живших в атмосфере коллективизма и взаимопомощи, смысл и сущность заветов новой для них христианской религии относительно помощи нуждающимся были, несмотря на негативное восприятие самой религии, не чем-то новым, привнесенным извне, а скорее логическим продолжением вековых народных традиций, вследствие чего именно эта часть христианского вероучения была воспринята народом как должное [6]. Для славян было естественным и требование не выставлять напоказ свою благотворительную деятельность, творить добрые дела по зову сердца, а не из корыстной надежды на последующее воздаяние. Взаимопомощь, помощь нуждающимся в силу образа жизни, обусловленного природно-географическими и экономическими условиями, для славян-язычников были так же естественны, как сама жизнь. Чуткость, нежность во взаимоотношениях между людьми вызывали удивление у путешественников, которые бывали в этих местах [3]. Литературные памятники Киевской Руси рассказывают о благородных поступках наших далеких предков. Утверждая христианство на Руси, князь Владимир призвал людей заботиться о своих ближних, относиться к ним с благородством. В 966 г. князь Владимир поручил православной церкви заботу о нуждающихся и определил средства на их содержание и поддержку. Однако, в отличие от первобытного славянского альтруизма, православная доктрина помощи ближнему основана на иных ценностях. Если в период языческой Руси славяне оказывали помощь нуждающимся для того, чтобы сохранить целостность и жизнеспособность рода, то православие требует оказывать помощь страждущим потому, что для дающего милостыню или оказывающего другую помощь это наиболее надежный способ обрести Царствие Небесное. Таким образом, можно отметить, что, несмотря на внешне сходство этических норм в отношении действий, цель и сущность их различались. Украинский историк М. Аркас писал, что Ярослав Мудрый, Владимир Мономах стремились развивать благотворительность, придавали ей организованный характер. К примеру, князь Ярослав Мудрый создал сиротское училище, где опекал 300 подростков, а князь Владимир Мономах создал «Поучение» своим по-