

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'єднуються разом і будуть

викрашатися на одній шії, ми однаково ніколи не досягнемо більшого, ніж деякого наближення. Важливо також розуміти, що існує глибинний розрив між таким наближенням та особистою, нескінченною зацікавленістю у власному вічному блаженстві” [1, с.38].

Історичний аспект дослідження християнства для Кіркегора пов'язаний безпосередньо з Біблією, з визнанням її документальної важливості: “Якщо ми будемо розглядати християнство як деякий історичний документ, важливіше за все буде отримати цілком надійні свідчення відносно того, яка ж насправді християнська доктрина... Якщо ми задаємося питанням про істинність християнства історично, якщо ми запитуємо себе, що є, а що не є християнською істиною, Священне Писання миттєво постає перед нами як найбільш значущий документ. Отже, історичний розгляд тут зосереджено насамперед на Біблії” [1, с.37].

Після різнобічних критичних міркувань з приводу можливості історичного підходу до проблеми істинності християнства, мислитель робить висновок: “Якщо розглядати Писання як своєрідну твердиню, котра визначає, що відноситься до християнства, а що ні, нам треба насамперед обґрунтувати істинність Писання з історично-критичної точки зору” [1, с.38]. Для Кіркегора така точка зору є канонічною, оскільки відображає розгляд “канонічності тих чи інших книг Писання, їхньої вірогідності та надійності”. При цьому Кіркегор не виключає діалектичного моменту, який він вбачає в даній точці зору: всупереч тому, що на протязі певного часу вважалось за можливе виключити діалектику з області віри (всі переконання ґрунтувалися виключно на авторитеті), філософ вважає за потрібне вже вести мову не про віру, яка обумовлюється довірою до авторитетів, а про ту віру, з якою індивід вірує в ці авторитети.

Поряд з канонічною точкою зору Кіркегор виділяє ще так звану спекулятивну точку зору, яку він характеризує таким чином: “Спекулятивна точка зору осягає християнство як історичне явище; тоді і питання про його істинність перетворюється в задачу до такої міри наповнити його мисленням, щоб врешті-решт саме християнство виявилось лише вічною раціональною думкою... Перевага спекулятивної точки зору полягає у тому, що вона не потребує попередніх підвалин. Вона починається з небуття, не приймає нічого як даність...” [1, с.65].

В певній мірі ця точка зору може бути сприйнята як феноменологічна (“Спекулятивний мислитель розглядає християнство як історичний феномен” [1, с.68]). Проте, як відомо, саме гегелівська “феноменологія духу” була неприйнятною для Кіркегора. Але можна сказати ще більше: через неприйнятність спекулятивного мислення Кіркегор постав проти вчення Гегеля. Проте в сучасному контексті існування глобалізованого світу критика гегелівської філософії Кіркегором не виглядає достатньо переконливо, бо саме “всесвітньо-історичне”, яке обґрунтовувалось Гегелем в діалектичному розумінні і набуло тотального значення в нинішніх умовах, перевершило людське “етичне” і знищило його як чинник “існуючого християнства” (цього датський філософ не зміг передбачити і в цьому слід вбачити поразку його екзистенційної діалектики).

Дивним виглядає і той факт, коли Кіркегор, беручи до уваги історичні точки зору на істинність християнства, починає вселяти відмежовуватися від “всесвітньо-історичного”, ніби-то християнство не мало такою величезною впливу на світову історію. Багато висловлювань Кіркегором з цього приводу провокують читача мати певні сумніви, до цього він сам підштовхує в своїх текстах: “Етика з підозрою дивиться на усяке всесвітньо-історичне знання – бо таке знання легко перетворюється в пастку, в деморалізуюче естетичне відволікання для пізнаючого суб'єкта, оскільки відмінність між тим, що стає чи не стає всесвітньо-історичним, завжди кількісно діалектично” [1, с.148]. То хіба сама Біблія не є “всесвітньо-історичним знанням” міфологічного змісту, яке з тієї ж канонічної точки зору на істинність християнства здатне підтверджувати всесвітньо-історичну значущість релігійних традицій? А може Кіркегор сам, не усвідомлюючи того, потрапив в “пастку” словесного загравання з етикою і піддавався її “деморалізуючому естетичному відволіканню”, відволіканню від головного – що є християнство з всесвітньо-історичної точки зору, якщо вже він вдався до історичного позиціонування в питанні відстоювання “істинного християнства”? Справа ж полягає в тому, що перед Кіркегором виникло надскладне завдання: виокремити з “всесвітньо-історичного”, з “метушливого натовпу” окрему особистість, індивідуальність, суб'єктивну орієнтовану на релігійне почуття. Це завдання філософ всебічно обґрунтовує, виділяє, підкреслює: “Світу, мабуть, завжди не вистачало тих, кого можна назвати справжніми індивідуальностями, не вистачало справжніх мислителів, які так відрізняються від крикунів та начотчиків. Чим більш об'єктивним стає світ та індивідуальні особистості в ньому, тим гірше стає справа з релігійними категоріями, котрі стосуються як раз сфери суб'єктивного. Ось чому прямо-таки антирелігійним перебільшенням було б прагнути встановити всесвітньо-історичне, наукове і об'єктивне відношення до релігійного” [1, с.80].

“Що ж стосується того, як дійсно стати суб'єктивним, тут важливо, які аксіоми рефлексивного мислення людина повинна піддати розгляду, від якого баласту об'єктивності їй доведеться позбутися і наскільки ясно вона уявляє собі значущість цього повороту, власну свою відповідальність за нього, якщо суб'єктивний індивід сам не зміг пройти свою об'єктивність наскрізь і вийти з неї, будь-які посилення на чужу індивідуальність опиняться всього лише непорозумінням. Якщо ж суб'єктивний індивід зміг зробити це, він зможе усвідомити свій шлях, рівно як і ті діалектичні передумови, зсередини яких і у відповідності з якими він вступив у релігійне існування... Шлях розвитку релігійного суб'єкту має ту особливість, що двері тут відчиняють для даного індивіда і зачинаються відразу ж, як він до них вийшов. Метушливий натовп, маса, всесвітньо-історична метушня залишаються зовні. А Божество, звичайно ж, володіє найбільшою коштовністю, але йому також відомо, як зберегтися від натовпу іншим способом, відмінним від звичайних земних пересторог; використати сам цей метушливий натовп, щоб заважити окремій людині скочнути у все-історичне, об'єктивне та наукове відношення з собою” [1, с.81].

Отже з кіркегорівської точки зору надбання індивідом справжньої віри, вічного блаженства стає можливим лише в разі його відокремлення від всесвітньо-історичного, об'єктивного та наукового. А тому і загальна проблема для мислителя полягає “не у встановленні істинності християнства, а в ставленні індивіда до християнства; отже мова йде не про систематичне прагнення цілком байдужого індивіда розкласти християнські істини по відповідним параграфам, а скоріш про турботу нескінченно зацікавленого індивіда, котрий прагне визначити своє власне ставлення до цієї доктрини” [1, с.30]. Думка про уособленого індивіда поза історичним контекстом стає для Кікегора лейтмотивом його релігійного екзистенціалізму: “...Саме християнство надає величезного значення індивідуальному суб'єкту воно хоче мати справу, з ним одним, - тобто з кожним з нас окремо” [1, с.64]. Врешті – решт, філософ вважає за потрібне історичність уточнити з християнством і на цій підставі сформулювати головну проблему свого дослідження: “Чи може бути позначений історичний висхідний пункт для вічної свідомості; яким чином подібний висхідний пункт може уявляти дещо більше, ніж просто історичний інтерес; як вічне блаженство може ґрунтуватися на історичному знанні?” [1, с.30].

У розгорнутому вигляді ця проблема має конкретно-історичне пояснення: “Як відомо, християнство – це єдино історичне явище, котре не дивлячись на цю історичність, більш того, саме завдяки цій історичності, - завжди прагнуло бути відправною точкою на шляху окремого індивіда до вічної свідомості, завжди прагнуло зацікавити його в цьому не тільки історично, прагнуло обґрунтувати його блаженство на відношенні до чогось історичного” [1, с.30].

І ось в такому розумінні проблеми відношення індивіда до християнства з'являється те, що наповнює всю філософію Кіркегора духом адогматизму, а саме – два, пов'язані між собою, питання: “як може дещо історичне бути вирішальним для вічного блаженства?”, одне з них, і інше – догмат про вічне прокляття: “як може дещо історичне бути вирішальним в питанні про вічні муки?”. Тож християнство ставить нас перед дилемою: або вічні муки, причому рішення треба приймати всередині часу. Примус до такого вибору дає підстави Кіркегору заявити, що “християнство по суті є парадокс”: “Основа самого парадоксу християнства виявляється в тому, що воно постійно використовує час та історичне у відношенні до вічного” [1, с.112].

Думка про парадоксальну сутність християнства дає мисленню філософа поштовх, з посиленням на Лессінга, “для стрибка” – вихід людської думки за власні межі в парадокс”, як його називає сам Кіркегор: “Обумовлені, випадкові історичні істини ніколи не можуть слугувати доказом вічних істин розуму, а отже, перехід, завдяки якому тільки і можливо обґрунтувати вічну істину на історичних повідомленнях, завжди потребує стрибка” [1, с.110]. Звичайно, що такий “стрибок” (або “вихід думки в парадокс”) дається мислячій людині надто важко через континуальність самого мислення, на особливостях якого філософ зупиняється доволі детально: “Коли дві ідеї так нерозривно пов'язані одна з одною (маються на увазі вічного блаженства та ідея вічних мук, -авт.), що лише людина подумає про одну, - і вона ео ірсо (тим самим, лат., - авт.) відразу ж думає про іншу, вельми часто відбувається, що з вуст в уста, із покоління в покоління передається деяка загальна думка (докса – авт.), у відповідності з якою про одну з цих ідей міркувати досить легко, тоді як протилежна цьому суспільна думка робить ускладненим міркування про другу ідею, більш того, по відношенню до цієї другої ідеї встановлюється деяка загально прийнятна практика скептицизму. А між тим, справжнє діалектичне відношення виявляється в тому, що як тільки людина думає про одну ідею, вона відразу ж ео ірсо може подумати і про другу, навіть, по суті, міркуючи про одну, вона вже ео ірсо подумала про другу, при умові, звичайно, що вона дійсно подумала про першу” [1, с.110].

На перший погляд з точки зору сучасних теорій і практик мислення такі судження можуть виглядати банальними або тривіальними. Але ж ми вже звертали увагу на те, що Кіркегор досить часто в своїй філософії користується прийомом “подвійної рефлексії”, який психологічно ґрунтується на інтелектуальній здатності індивіда утримувати в полі мислення одночасно декілька думок.

Актуальні дослідження механізмів організації багатовимірності свідомості (так звані механізми дієналізації, з цього питання див. монографію “Выготскианство за рамками концепции Л.С.Выготского».М.,1996) свідчить про можливість формування багатоаспектної структури мислення людини, яка повинна містити в собі рефлексію, здатну виконувати поліфункціональні дії (В.П.Зінченко).

Як на нашу думку, мисленнєвий розрив суб'єкт-об'єктного зв'язку, до якого вдається Кіркегор і чого вимагає від нього екзистенційний характер філософування, вже сам по собі обумовлює подвійний ракурс інтенції свідомості, один з яких дозволяє висвітлювати план мислення, розрізняючи при цьому декілька думок, інший, який не може доволі зникати або з'являтися, висвітлює зовнішній, об'єктивний план сприйняття дійсності. Досить помітно, як філософ в своїх текстах займається конструюванням екзистенціального апарату мислення, обґрунтовуючи різні варіанти “подвійної рефлексії”: В той час як об'єктивне мислення цілком байдуже до мислячого суб'єкту та його існування, суб'єктивний мислитель, будучи існуючим, сутнісно зацікавлений у своєму мисленні та існує всередині нього. Тому його мислення наділено іншим типом рефлексії, інакше кажучи, наділено внутрішнім аспектом або чимось таким, чим можна володіти, оскільки воно належить саме цьому суб'єкту і нікому більше... Рефлексія внутрішнього є подвійна рефлексія суб'єктивного мислення. Розмірковуючи, він думає про всезагальне, але ж, залишаючись існуючим всередині свого мислення, придбавши це мислення в своєму внутрішньому, він стає все більше суб'єктивно ізолюваним” [1, с.88].

Надалі Кіркегор саме через призму “подвійної рефлексії” буде розглядати такі діалектичні протиріччя як “вічне блаженство засноване на відношенні до чогось історичного” та “історичне, котре не є історичним явищем в звичайному сенсі слова, але може стати історичним завдяки абсурду”. То ж дві точки зору мислителя на християнство і в історичному плані (канонічна та спекулятивна) відкривають йому ментальний простір для розгортання адогматичної критики “існуючого християнства” з позиції богодухновення – натхнен-

ня, що завжди вважається предметом віри: “Провалля між богодухновенням і критичним розглядом потрібне тому, що розділяє вічне блаженство і критичний розгляд, оскільки богодухновення – це завжди предмет віри. А може, люди стають так старинними в критиці саме тому, що ці книги богодухновенні? Відповідно, віруючий, котрий дійсно вірує, що книги ці – результат натхнення, не знає, які саме з книг він вважає богодухновенними. А може, натхнення приходить внаслідок критичної роботи, так що тільки після того, як така робота закінчена, нам нарешті з визначеністю доведено, що книги ці дійсно богодухновенні? В такому випадку ми ніколи не зможемо визнати наявності натхнення, оскільки критична робота, навіть на своїй абсолютній межі, завжди залишається всього лише наближенням” [1, с.39].

Наділяючи себе божественним натхненням, Кіркегор у своєму ставленні до об’єктивно вмотивованих дослідників християнства займає критичну і суто протилежну позицію: “Вчений дослідник може скільки завгодно працювати в єдиному нестримному запалі, він може приносити все своє життя в жертву нації і знанню; спекулятивний мислитель може аніскільки не жалкувати часу і сил – обидва вони однак ніколи не стануть нескінченно, особисто, пристрасно зацікавленими в досліджуваному предметі. Більше того, вони і не прагнуть бути зацікавленими таким чином. Всі їхні спостереження залишаються мимоволі об’єктивними, незацікавленими” [1, с.36].

“Часом можна почути, як невігласи та недоуки або ж самовпевнені генії зневажливо сміються з приводу роботи над древніми текстами. Вони насміхаються над скрупульозністю вченого дослідника, якому дорога найнезначніша подробиця, - але ж така скрупульозність тільки робить йому честь, вона означає, що з наукової точки зору він не може вважати нічого, що не варте уваги...З іншого боку, враження від критичної теологічної вченості залишається доволі змішаним. Схоже, що всі зусилля теології руйнуються деякою свідомою чи несвідомою двоїстістю. Цей розгляд завжди виглядає так, ніби-то вчений очікує, що з такої критики деяким чудесним чином раптом виникне віра або хоча б дещо, пов’язане з вірою. В цьому і виявляється двоїстість” [1, с.39-40].

“Одне покоління за другим зникало з лиця землі; виникали нові труднощі (маються тут на увазі труднощі в дослідженні християнства, -авт.), ці труднощі долалися, а за ними приходила черга нових труднощів. І в спадок одного покоління до другого переходила ілюзія, ніби метод сам по собі гарний та вірний, але тільки наукові пошуки поки що не завершені та не мали успіху. При цьому всі задоволені, оскільки ці пошуки стають все більш і більш об’єктивними....Ми стали надто об’єктивними, щоб знайти вічне блаженство, оскільки таке блаженство припускає саме нескінченну, особисту, пристрасну зацікавленість, а від цієї зацікавленості ми змушені відмовлятися, щоб стати об’єктивними, цю зацікавленість у нас хитрістю виманують через об’єктивність” [1, с.41].

Таким чином, історичне позиціонування Кіркегора між канонічною (суб’єктивною) та спекулятивною (об’єктивною) точками зору остаточно відбулося на користь першої, що на той час не так вже й просто було зробити: “Тепер переді мною постає питання про те, яке можу вступити у відношення з цією доктриною (християнством, -авт.). Я вже чую, як справжній мислитель вигукує: “Яка нечувана зухвалість, яке страхітливе марнославство – приписувати таку значимість особистому маленькому “я” в наш геоцентричний, все-світньо-історичний стурбований, спекулятивно значущий дев’ятнадцятий вік!” [1, с.30]. Інакше кажучи, Кіркегор, всупереч духовним настроям своєї доби, обрав власний шлях “наближення до віри”, відхиляючи “всьяке сприяння геоцентричних помічників”, залишаючись “зі своїм нескінченим інтересом, з цією проблемою, зі своєю можливістю”. До цього мислителя змусило “саме християнство”: “Християнство приписує цілком іншу значимість моєму маленькому “я” – точно так, як і кожному також малому “я”, - саме християнство бажає зробити таке “я” вічно блаженним...” [1, с.31].

Але ж згадаємо, що Кіркегор вже визнав парадоксальну сутність християнства, яке вимагає від малого “я” заради “вічного блаженства” робити вибір між ідеєю про блаженство та ідеєю про “вічні муки”. Отже християнство, як і вся історія загалом, чинить над людиною насилля, власне кажучи, позбавляючи її будь-якого вибору: віра, котра позбавляє індивіда розуму, права його застосування, жодним чином не може сприйматися як благочестя або як “нескінченний інтерес”. Чи розумів це Кіркегор? Так, звичайно! Але зізнатися в цьому йому бракувало тієї філософської мужності, якої вдосталь було у Ф.Ніцше і котрий зміг договорити те, на що у датського мислителя не вистачало сил.

Часто кіркегорівський парадокс віри сприймають як дещо парадоксально-релігійне в контрасті з парадоксально-історичним. З огляду на його тлумачення діалектичних протиріч тут немає жодних заперечень. Проте догматизація віри в суто онтологічному значенні різними теологічними вченнями викликала у філософа глибокий сумнів, який “здатен перекрити той підземний хід до християнства, котрий дослідники прагнули прорити об’єктивно і науково, замість того щоб терпіти колишнє становище, коли проблема ставилась як вона є, тобто суб’єктивно” [1, с.39]. “Підземний хід до християнства” – це не тільки порівняння з тунелем під Темзою, будівництво якого вразило датчанина, - це ще й влучна метафора адогматизації об’єктивно – наукових уявлень, котрі без належних доказів релігійної дійсності, автоматично перетворюються в найгірший варіант догматичного обґрунтування істини. То ж філософія Кіркегора є унікальним випадком, коли “суб’єктивний індивід неминуче досягає крайньої межі своїх зусиль; він опиняється в тій крайній точці, де не просто більше не існує ніякого об’єкту...,але де сам Господь негативно присутній всередині цієї суб’єктивності...” [1, с.68].

В сучасних умовах жорсткої раціоналізації людського буття крайня суб’єктивність виявляється єдиним притулком, де індивід може зберегти себе як особистість, уникаючи всіляких наукових проектів зміни сутності свого існування [3, с.16–28]. Отже маємо бути вдячними великому мислителю за можливість прислухатися через своє “я” до божественного застерігаючого голосу.

Джерела та література

1. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». – СПб.: Изд-во СПб. Ун-та, 2005.
2. Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия. – М.: Прогресс – Гнозис, 1992.
3. Юдин Б.Г. О человеке, его природе и его будущем//Вопросы философии. – 2004. – №2.

Товарниченко В.А.**АНАЛИЗ ФИЛОСОФСКИХ И ГЕОПОЛИТИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЙ ОПЫТА МАЙКЕЛЬСОНА И ТЕОРИИ ОТНОСИТЕЛЬНОСТИ А. ЭЙНШТЕЙНА**

Актуальность данной статьи заключается в том, что начиная с конца XIX в. в физике наблюдается кризис. Этот кризис связан с философской борьбой вокруг теории относительности А. Эйнштейна и разросшимся математическим аппаратом что приводит к возрождению новой схоластики в которой теряются реальные физические процессы.

Данной проблемой занимались: Л. Яноши, Ю.Б. Молчанов, А.К. Тимирязев, В. Вин, П. Вайнгартнер, С.А. Лебедев, А.В. Миронов, А.Ю. Цофнас, К. *Поплер*, Б.И. Спасский, Ф. Гернек, В. Кауфман и др.

Цель статьи

Рассмотреть философскую борьбу вокруг теории относительности.

Провести анализ геополитических условий в начале XX в. и биографии А. Эйнштейна.

Рассмотреть факты, которые подтверждают гипотезу о том, что официальная трактовка опыта Майкельсона и теория относительности А. Эйнштейна это оружие созданное лучшими умами Германии в начале XX в.

Введение

Генезис науки нельзя рассматривать отдельно от событий, происходящих в культурной и политической жизни общества. В истории науки далеко не всегда сторонники конкурирующих научно-исследовательские программ решали спор с помощью фактов и логических аргументов.

Достижение взаимного согласия отнюдь не свидетельство окончательного достижения истинного знания. Оно лишь проясняет состояние науки и отношения между различными группами ученых в данное время. В конце XX в. наука обладала не просто изменчивостью, а способностью выдвигать фундаментальные концепции, существенно отрицающие содержание прежних господствующих в науке взглядов. Как индивидуальные, так и общенаучные представления способны радикально меняться со временем. Практически невозможно проверять каждый факт вошедший в учебник, развитие науки происходит более трехсот лет и на проверку всех фактов просто не хватит всей жизни, не говоря уже о периоде обучения. Ученый вынужден принимать научные факты на веру. Как и в религии, в науке критерием истинности может является критерий очевидности (то что истинно не нуждается в специальном обосновании), критерий общезначимости (истинно то, что признается таковым коллективным субъектом, в частности научным сообществом, данной культурой, человечеством в целом)

Обсуждение проблемы

Отказ от старых представлений и принятие новых фундаментальных теорий - это сложный социальный процесс достижения научным сообществом определенного консенсуса. Выработка подобного консенсуса - "результат взаимодействия самых различных факторов объективного и субъективного характера (предметного, эмпирического, ценностного и др.)"[3, с. 109].

Противоречивость является препятствием к вере всегда. "Новая гипотеза, которая противоречит хорошо обоснованным законам, вряд ли будет принята на веру учеными. Однако есть случаи, в которых новая гипотеза противоречила определенным предпосылкам в основаниях (например, относительно пространства и времени), но включала хорошо обоснованные законы в качестве частных случаев (подобно Эйнштейновой специальной теории относительности)" [1, с.105].

Научной вере способствует критерий *конвенциональности*. Полагают: истинно то, что "знающие" люди условились считать истинным. И пока эта "конвенция" позволяет проводить рассуждение, она является еще и общезначимой для тех, кто ее принял.

Часто на такой критерий ссылаются математики: мол, примем такое-то положение; тогда из него следует то-то и то-то. Ясно, что критерий конвенциональности, будет работать пока его не "прививают" к какой-либо иной концепции (например, не соединяют с принципами верификации и фальсификации), Данный критерий, действительно, неуязвим для критики: ничто не мешает группе лиц (в том числе и ученым) договориться считать истинными какие-то утверждения [8, с. 122].

Наиболее полно научная вера проявляет себя в теории относительности Эйнштейна, когда популярность и геополитические условия позволяют данной теории получить доминирующее значение.

Теория относительности А. Эйнштейна постоянно подвергалась критике, так как в ней имеется ряд несоответствий, но политическое влияние и конъюнктура дает теории относительности иммунитет к критике. К теории относительности невозможно применить принцип фальсификации, ее нельзя опровергнуть, поскольку в ее основе лежит конвенциализм, она напоминает прекрасный воздушный замок, не имеющий под собой фундамента, но тем не менее становится официально принятой. Постепенно теория относительности становится догмой, становится чем-то сродни религии.

Как известно, согласно принципу фальсификации (установление ложности гипотезы на основании