

Artykuły, rozprawy

Статьи, публикации

Ирина Я. Матковская
Оксана А. Довгополова

Ону Одесса

Историческое бытие и его ценностное оправдание

Bycie historyczne i jego uzasadnienie aksjologiczne

При определении сущности категории исторического бытия, на наш взгляд, следует исходить из концептуального представления о многовариантности процесса исторического развития, которое (представление) подчеркивает свободу и богатство возможностей социального выбора. При этом опыт интерпретации истории как многовариантного процесса создает предпосылки для трактовки исторического бытия как бытия социума, сознающего – в той или иной мере – свое будущее и выбирающего его. Сам по себе выбор можно представить как своего рода „оправдательный приговор” ценностного сознания, формирующегося в контексте становления новых общественных отношений.

Существенно, что в процессе движения исторического бытия возможно изменение его ритмики, смена темпа развития – ускорение или замедление. Эти объективные процессы включают в себя в качестве значимого компонента восприятие и оценку темпоральных характеристик в системе ценностных ориентаций. Возможно, что именно в этой сфере ценностные „оправдания” играют наиболее важную роль, в свою очередь существенно определяя темп исторических изменений.

Рассматривая развитие ценностных ориентаций в контексте эволюции исторического бытия, авторы ставят своей целью проследить возможные

параллели в процессе трансформации исторического бытия в западноевропейской и некоторых вариантах восточноевропейской духовной традиции XVI–XVII вв. Традиции эти, как правило, рассматриваются как в сущностных моментах не связанные между собой. Однако, нам представляется, что „матрица” исторического бытия двух этих традиций оказывается единой. Очевидные же различия между ними могут быть обусловлены, в частности, разницей в ритмике движения исторического процесса, что находит свое выражение – в том числе и главным образом – в формировании своеобразных „конгломератов” ценностных ориентаций.

Украинская культура как один из вариантов восточноевропейской духовной традиции обладает рядом особенностей, связанных, в частности, с особенностями ритмики движения исторического процесса. Будучи вовлечена в орбиту политического развития таких государств как Речь Посполита и Россия, Украина парадоксальным образом оказалась включена в систему координат как западноевропейского (через Польшу), так и российского исторического времени. Резкий переход (в XVII в.) из одной „темпоральности” в другую породил один из феноменов украинской культуры, связанный с присутствием в ней самостоятельных элементов нескольких европейских культурных эпох. Проиллюстрируем наше предположение следующими примерами из истории украинской философской культуры.

Одним из выдающихся мыслителей и общественных деятелей Украины XVI–XVII вв. был, в частности, Петр Могила (ок.1574/96–1647). Имя его увековечено в названии известного высшего учебного заведения – Киево-Могилянской академии, основателем которой в 1632 г. (первоначально в виде коллегіума) он был. Будучи одним из первых учебных и научных центров на всем восточноевропейском культурном пространстве, академия сыграла существенную роль не только в развитии просвещения, но и в становлении, в частности, своеобразного варианта философского мышления, который приобрел название „гуманистической схоластики”. Сущность последнего состояла в синтезе итогов западноевропейской философской культуры эпохи средневековья и ренессансно-гуманистической философской мысли [см. об этом: 4].

Специфика этого синтеза была обусловлена своеобразием культурного развития восточноевропейского региона и, в частности, Украины. Известный исследователь В.М. Ничик пишет об этом: „Ни схоластики, ни Возрождения, ни Реформации в чистом виде у нас не существовало. Не выступали они и как последовательно возникающие этапы историко-философского процесса. В связи с ускоренным социальным и интеллектуальным развитием, которое началось в России в XVII в., явления, характерные для каждого

из этих периодов, как бы сосуществовали во времени, они переплетались, взаимопроникая и напластовываясь одно на другое” [6, 87].

Этим своеобразием, в частности, украинская духовная культура обязана также и особыми синтезирующими возможностями барокко, которое утвердилось здесь еще начиная с XVI в.

Можно думать, что широкое и длительное распространение влияния барокко в украинской духовной культуре во многом было обусловлено особым внутренним многообразием и сложностью ее содержательного состава, неоднозначностью и противоречиями ее исторического развития.

Говоря о характере содержания украинской духовной культуры, следует обратить внимание и на то, что было подчеркнуто, в частности, в исследованиях академика Д.С. Лихачева и его школы. Известно, что на основе изучения особенностей восточноевропейских культурных процессов Д.С. Лихачев пришел к выводу о том, что в российском варианте культурной традиции правомерно говорить о *предвозрождении*, о предренессансной специфике одной из главных составляющих духовного развития. Что касается украинского варианта, то благодаря тесным контактам с западноевропейскими культурными процессами (прежде всего – через Польшу), здесь существовала и развивалась не предренессансная, а именно ренессансная составляющая духовной культуры.

Этим сложным контекстом может быть объяснена и неоднозначность содержания социальных идей ряда представителей этой культуры, в частности, Петра Могилы. Так, будучи крупным церковным деятелем и одновременно активным строителем национальной культуры, системы образования, он теоретически разрабатывал идею размежевания сфер влияния светской (государственной) и церковной властей. Как отмечает исследователь, духовенство, с точки зрения митрополита Могилы, должно стать ближайшим советником государственной власти, а не претендовать на властный приоритет в условиях будущего строительства самостоятельного украинского государства [4, 299].

Вместе с тем, сказанное не исключает того, что в разных ситуациях тот же Петр Могила высказывал по этому поводу полярно противоположные идеи. Так, прагматически учитывая современные ему исторические реалии, он рассматривал возможности решения вопроса „церковь-государство” в двух различных временных измерениях.

Как отмечает исследователь, „для сучасності, коли державна влада належала польському королеві, П. Могила висував ідею зверхності влади православної церкви. Що ж до майбутнього, то тут він віддавав перевагу зверхності влади сильного православного володаря” [5, 128.].

Следует подчеркнуть, однако, что независимо от ситуативных колебаний, П. Могила был и оставался одним из первых украинских мыслителей,

кто, размышляя над вопросами будущего украинского государственного строительства, утверждал необходимость сильной, авторитарной государственной власти, возглавляемой „философом на троне”. Вместе с тем, мыслитель подчеркивал, что такой правитель должен не только создавать законы для своих подданных, но обязан и сам этих законов придерживаться. В связи с этим основой справедливых отношений, как считал П. Могила, между правителем и подданными должен быть договор, по которому обе стороны присягают исполнять свои обязанности, сурово придерживаясь законов.

Существенно, что при этом мыслитель обращал особое внимание на общечеловеческое равенство подданных и правителя: последний, как писал П. Могила, „существом оубо телесы равен ест всякому человеку” [Цит. по: 5, 241].

Во многом совпадают с идеями П. Могила и взгляды, в частности, на государство и государственную власть другого выдающегося восточноевропейского мыслителя и общественного деятеля Теофана Прокоповича (1677–1736) (Елисея Церейского).

Будучи, как и П. Могила, митрополитом, Т. Прокопович также – а, может, еще и в большей степени – сыграл выдающуюся роль общественного деятеля. Известно, что именно он и его „Ученая дружина” (А. Кантемир, В. Татищев и др.), по поручению императора Петра I, пригласившего Т. Прокоповича и его сподвижников в столицы России, теоретически обосновали и во многом организационно осуществили петровскую культурную реформу. Естественно, что это потребовало глубокой и основательной разработки теоретико-философских вопросов, связанных с природой государства, его отношения к духовной культуре, его прав и обязанностей в ее развитии.

В этой связи показательно, прежде всего, то, что в отличие, например, от Т. Гоббса, который утверждал неизбежность „войны всех против всех” в условиях безгосударственного (естественного) состояния, а также немецкого мыслителя Пуффендорфа, считавшего, что „естественному состоянию” присущ мир, Теофан Прокопович обосновывал мысль о том, что людям в этих условиях присуща возможность и того, и другого – и войны, и мира, – и добра, и зла [см. об этом: 7].

В известном произведении „Правда воли монаршей” мыслитель развивает вариант теории просвещенного абсолютизма, в частности, идею верховенства в обществе государственной, императорской власти („философ на троне”). Хорошо известно также, что существенная практическая перестройка отношений церкви и государства, – в частности, уничтожение патриаршества и организация синода, – превратили церковь в своеобразный государственный департамент по управлению церковной жизнью.

Необходимо подчеркнуть, что теоретически и практически-организационно утверждая приоритет сильного, авторитетного правителя („философа на троне“), мыслитель – во многом уже под влиянием развивающихся идей просветительства – решительно отстаивал высшую ценность науки и научного знания. Он, в частности, писал в известном произведении „Промови про заслуги наук“: „Якщо для тіла найприємнішою є їжа, то для души звичайно – пізнання, з тою лише різницею, що перше може насититись, а друге – ніколи не може” [7, 37].

Можно полагать, таким образом, что обоснование им современной ему организации исторического бытия совершалось не только с помощью уже устоявшейся системы ценностей, характерных, в частности, для барокко, но и с помощью вновь утверждавшейся просветительской системы ценностей.

Таким образом, кратко рассмотрев взгляды ярких представителей украинской культуры XVI–XVII вв., мы видим, что темпы исторического бытия существенным образом затронули ценностные матрицы украинского сознания. В них в виде отдельных составляющих сосуществуют полноценные культурные традиции Западной Европы – Ренессанс, барокко, Просвещение. При этом в виде отдельных эпох эти составляющие не оформляются. Спрессованность исторического времени, вынужденные быстрые переходы от одной темпоральной системы к другой создали эту мозаичную, но в то же время целостную картину украинского мышления.

Если мы обратимся к западноевропейской духовной традиции, мы сможем проследить те же основные тенденции оформления духовной парадигмы исторического периода XVII–XVIII вв. В Западной Европе этот период включает два самостоятельных последовательных этапа эволюции духовной культуры: Ренессанс – Реформацию и Барокко. Вместе с тем, для того чтобы понять, случайно ли сосуществование ренессансных и барочных элементов как составляющих украинского культурного сознания, попытаемся отвлечься от специфической сущности каждого из указанных этапов и выделим ту общую линию, которая служит связующим звеном развития западноевропейской культуры XVI–XVII вв.

XVI век – век кризиса западноевропейской средневековой системы миропонимания, основанной на представлении о взаимосвязанности всех явлений мира. Идея Великой цепи бытия [3], организовывавшая средневековое общество, продолжает сохраняться как форма, парадоксально „набирающая” на себя дополнительные смыслы и ценностные акценты. Выработанное эпохой Возрождения понятие индивидуальности вписывается в деформированную этим вторжением Великую цепь бытия.

Кризисность XVI века реализуется в трансформации и даже извращении традиционных ценностей коллективного сознания – парадоксальным

образом на представление о всеобщей связанности явлений мира накладывается представление об индивидуальной ответственности. Яркой иллюстрацией этой тенденции служит развертывание на протяжении XV–XVI вв. „охоты на ведьм” – практики, единогласно осуждавшейся на протяжении „классических средних веков”. Если попытаться понять мотивацию действий инквизитора XVI в., можно прийти к выводу, что его не поддающаяся современной логике деятельность суть продукт парадоксального симбиоза индивидуальных и коллективных ценностей – убежденности в том, что на него (инквизитора) возложена индивидуальная ответственность по спасению вверенного его заботам общества, гибнущего по вине ведьм и колдунов. Приблизительно та же логика движет участниками массовых религиозных движений кающихся (флагелланты, Аллилуйя и др.) Истерия покаяния соединяет ценности коллективного и индивидуального сознания – убежденность в том, что личное покаяние, сделанное публично, спасет все общество.

На наш взгляд, именно эта особенность европейского сознания XVI в. может объяснить, к примеру, противоречивое соседство новоевропейских взглядов и образчиков „мракобесия” в творчестве многих известных мыслителей этой эпохи. Ярчайшим образцом такого сочетания является теоретическое наследие Жана Бодена (1530–1596), представляющего, с одной стороны, в качестве рационального борца за веротерпимость, а с другой – страстного поборника преследований ведьм и колдовства. Едва ли в Европе XVI в. найдется столь последовательный защитник свободы совести, каким был Ж. Боден. Вместе с тем Боден является автором не только трактатов о веротерпимости, но и достаточно агрессивных сочинений об искоренении ведовства и колдовства [9]. На наш взгляд, такое смешение взглядов отнюдь не случайно и не носит характер простого „пережитка прошлого”. Отстаивание свободы совести находит у Бодена основу в понимании ценности индивидуальности, осознании самостоятельного пути к Богу. Но он совершенно не собирается отказываться и от привычной канвы коллективного мышления, выступающего в форме Великой цепи бытия. Очевидна вера Бодена в чудеса и пронизанность мира колдовской энергией. Отдавая дань свободе совести, Боден не отказался от веры в заколдованность мира, в реальное присутствие колдовской энергии рядом. Именно высокая оценка индивидуальности заставляла Бодена испытывать страх перед злокозненными действиями ведьм – ведь каждый одинок в своем пути к Богу и может попасться на удочку злых сил, действующих в мире.

Духовно-ценностная парадигма XVII в. в четком и подчас даже утрированном виде представляет только что осознанные в их чистоте и независимости от средневековой формы ценности нового времени. Главные ценности нового времени – безопасность, верховенство разума и индивиду-

альная самореализация. Остальные надстраиваются как средства достижения первых. Так, для достижения безопасности люди жертвуют свободой и создают государство, которое наделяется и мироорганизующей функцией. Именно государство заменило ушедшую Великую цепь бытия и приняло на себя все ее функции.

Томас Гоббс (1588–1679) воплотил обе казалось бы противоположные тенденции развития ценностных структур. Государство-Левиафан у него требует человеческих жертв, в первую очередь в виде отказа от естественных человеческих прав – равенства и свободы. Но вместе с тем никто так ясно не показал высшую ценность человеческой жизни – угроза смерти оправдывает любые действия человека, даже сопротивление определенным действиям властей [1, 238–239]. Такие противоречия достаточно типичны для барочного мышления и в целом для мировосприятия, – в том числе и ценностного – сформировавшегося в контексте барокко, определяющим влиянием которого отмечено западноевропейское культурное развитие XVI–XVII вв. Существенно при этом подчеркнуть, что социальные идеи Томаса Гоббса отчетливо обосновывают приоритетное положение государства, которое призвано обеспечить переход от естественного состояния к гражданскому. Этот приоритет, согласно Гоббсу, как уже было сказано, мотивирован прежде всего неизбежностью состояния „войны всех против всех” как следствия реализации естественных прав человека. Именно равенство и свобода, по Гоббсу, создают предпосылку для погружения человечества в хаос всеобщей вражды.

Добровольно и согласно разумно принятому решению становясь неравными и несвободными, люди, благодаря государству, обретают возможность жить в мире [1, 304]. Таким образом, по Гоббсу, наличие сильного и влиятельного государства является решающим условием самого существования человеческого общества и его безопасности. При этом государство не только обеспечивает своим подданным возможность выжить, но и создает для них достойные условия существования [1, 346].

Ценностное оправдание особой роли государства, достаточно прямолинейно представленное в социальных идеях, в частности, Т. Гоббса, находит свое выражение в своеобразных вариантах обоснования необходимости государства для исторического самоутверждения народа в качестве социального субъекта.

Если попытаться выделить общую линию развития западноевропейской духовной парадигмы XVI–XVII вв., мы увидим, что это путь индивидуализации сознания и осознания одиночества и ответственности личности перед лицом своей судьбы. В XVI в. это выразилось в ренессансном стремлении победить фортуна, в реформационном отказе от посредников в об-

щении с Богом и стремлении к служению Богу без гарантий спасения. В XVII в. барочное представление о мире как театре и непреложное требование сыграть в этом театре именно свою роль составили новое ядро идеи индивидуальности. И в той, и в другой системе ценностей высокое и подчас отчаянное сознание индивидуальности соседствует с представлением о всеобщей мироорганизующей силе, прежде всего воплощающейся в идее государства. Эволюционное и органичное – в том числе и в темпоральном плане – развитие западноевропейских государств дало возможность упомянутым тенденциям развиться полностью и составить отдельные эпохи европейской культуры.

Политическая ситуация Украины заставила ее достаточно резко переходить от одной духовной традиции к другой. Будучи одновременно, как было показано выше, частью западноевропейского и восточноевропейского вариантов культуры, Украина создала мозаичную, но не эклектичную ценностную структуру. Включенная в движение западноевропейской ренессансной парадигмы, украинская культура в XVII в. оказалась связанной и с российской духовной традицией. Сознательное ускорение темпа исторического развития, подталкиваемое Петром I в начале XVIII в., прервало поступательное развитие украинского самосознания. Вместе с тем, уже существующая в качестве самостоятельной составляющей культуры ренессансная линия не исчезла, но трансформировалась и продолжала существовать наряду с привнесенными уже российской культурой элементами.

Эта многосоставность и внутренняя противоречивость обусловили, в частности, значимость барокко с его синтезирующими возможностями. Проследив эволюцию исторического бытия в западноевропейской и восточноевропейской традиции, мы можем обнаружить единые ценностные комплексы, возникающие в различных сочетаниях. Исследованные в данной работе исторические варианты ценностного обоснования исторического бытия могут служить примерами различных способов взаимодействия ценностного сознания с бытийными реалиями социальных процессов.

Литература

1. Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Избранные произведения в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1964. – С. 45–679.
2. Гуревич А.Я. 'Дело Ж. Грех и страх: внушение чувства вины на Западе (XIII–XVIII вв.)' // Культура и общество в средние века: методология и методика зарубежных исследований. – М., 1987. – Вып. II – С. 77–91.
3. Лавджой А. Великая цепь бытия. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – С. 376.

4. Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні (ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV – початку XVII століття). – К., 2000. – С. 474.
5. Нічик В.М. Петро Могила в духовній історії України – К., 1997. – С. 305.
6. Ничик В.М. Из истории отечественной философии конца XVII – начала XVIII в. – К., 1978. – С. 322.
7. Прокопович Т. Промова про заслуги наук // Філософська думка. – 1981 – № 3.
8. Ушкалов Л.В. Світ українського бароко. – Харків, 1994. – С. 283.
9. Robbins R.H. The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology – NY: Crown Publishers inc.

Autorki interpretują kategorię bycia historycznego za pośrednictwem kategorii kultury i cywilizacji. Kategoria kultury jest rozumiana jako ogólne skutki ludzkiej działalności, bez względu na ich wartościowo-negatywną lub wartościowo-pozytywną treść. Kategoria historyczności bycia ujawnia siebie poprzez dialektykę oraz zmiany ewolucyjne wewnątrz relacji pomiędzy wartościowo-pozytywnymi a wartościowo-negatywnymi aspektami skutków działalności ludzkiej. W rozważaniach nad tą dialektyką może być zaangażowana kategoria cywilizacji. Te przesłanki ogólnoteoretyczne są badane na podstawie historycznego materiału dotyczącego zmiany orientacji wartościowania w europejskiej kulturze duchowej na przestrzeni XVI i XVII wieków.

The authors interpret the category of historical being with the help of the categories of culture and civilization. The category of culture is rendered as the overall results of human activity regardless of their value-negative or value-positive content. The category of historical being reveals itself in the dialectics and the evolutionary changes in the correlation between the value-positive and the value-negative aspects of the results of human activity. The category of civilization may be involved in the consideration of this dialectics. These general theoretical premises are investigated on the basis of the historical material of the value-orientation shift in the European spiritual culture in the 16th and the 17th century.