

Данненберг Антон Николаевич

ПРИРОДА РЕЛИГИОЗНОЙ ВЕРЫ: ОТ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ ДО НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В статье раскрываются онтологические и гносеологические предпосылки формирования материалистического мировоззрения на природу религиозного сознания. Предлагается объяснение генезиса трактовки феномена веры в европейской философии не только по причине изменения структуры общественного бытия, но и ввиду общего кризиса идеализма как системы философских взглядов на определенном этапе его развития.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2012/4-2/16.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2012. № 4 (18): в 2-х ч. Ч. II. С. 65-69. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2012/4-2/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: voprosy_hist@gramota.net

УДК 141.4

В статье раскрываются онтологические и гносеологические предпосылки формирования материалистического мировоззрения на природу религиозного сознания. Предлагается объяснение генезиса трактовки феномена веры в европейской философии не только по причине изменения структуры общественного бытия, но и ввиду общего кризиса идеализма как системы философских взглядов на определенном этапе его развития.

Ключевые слова и фразы: религия; религиозное сознание; деизм; христианство; идеализм; материализм; Бог; агностицизм.

Антон Николаевич Данненберг, к.и.н., доцент

Кафедра истории российской государственности

Институт государственной службы и управления персоналом

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации
dannenberg@inbox.ru

ПРИРОДА РЕЛИГИОЗНОЙ ВЕРЫ: ОТ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ ДО НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ[©]

Принципиально новым периодом (по сравнению с христианскими и пантеистическими воззрениями раннего Нового времени) в рассмотрении религиозного сознания является эпоха Просвещения. Концепция разума, культивируемая мыслителями Просвещения, вступает в противоречие с религиозным мировоззрением, что порождает критическое отношение к религии, заставляет переосмыслить ее сущность и общественную роль. Как отмечает Ю. Левада, «просветительская концепция религии - прежде всего гносеологическая концепция, т.е. она рассматривает религию преимущественно как явление процесса познания, притом индивидуального познания. Она неразрывно связана с основной установкой просветительской философии о самодовлеющем и разумном индивидуе. Именно в мыслях и поступках этого индивида Просвещение искало объяснения религии» [7, с. 13].

Представители Франкфуртской школы М. Хоркхаймер и Т. Адорно в работе «Диалектика Просвещения» следующим образом характеризовали гносеологические установки просветителей: «...Просвещение пропагандировало постоянное развитие мышления в самом широком смысле, всегда преследовало цель вырвать людей из состояния страха и превратить их в хозяев своей судьбы... Программой просветителей было избавление мира от чар; они намеревались развеять мифы и с помощью научных знаний полностью изменить человеческое воображение» [Цит. по: 9, с. 592].

Желание «развеять миф», десакрализовать реальность вело мыслителей эпохи Просвещения по пути отрицания Бога. Дихотомия «религия-наука» практически не позволяла искать компромиссных решений в рассмотрении религиозных вопросов. Религиозное сознание в представлении просветителей – сознание запуганное, невежественное, поработанное социальными и животными страхами, иллюзиями.

Рассмотрение природы религиозного сознания в этот период шло в русле деизма, агностицизма и атеизма. Наиболее ярко деистские взгляды прослеживаются в работах Вольтера, который, ссылаясь на авторитет Спинозы, считал, что есть Высший разум, отрицать который немислимо. В то же время Бог монотеизма казался ему неубедительным и ложным. Рассуждая о зарождении идеи Бога (формировании религиозного сознания), Вольтер отмечает, что «знание Бога вовсе не запечатлено в наших умах рукой природы, ибо в этом случае все люди обладали бы одним и тем же о нем представлением, а ведь ни одна идея не рождается вместе с нами» [1, с. 646].

Философ задается вопросом: откуда же взялась эта идея? И дает следующий ответ: «Она вытекает из чувства и той естественной логики, что развивается с годами у самых простых людей. Люди наблюдают поразительные эффекты природы, урожай и бесплодие, ясные дни и непогоду, благодеяния и бедствия и чувствуют за всем этим господина. Для управления обществами требовались вожди, а потому возникла необходимость допустить существование хозяев этих новых хозяев, коих создала себе людская слабость, – существ, чье могущество заставляло бы трепетать людей, способных угнетать своих ближних» [Там же, с. 646-647]. В результате, по мысли Вольтера, человечество изошрило «свой разум до возможности тайного признания единого и всеобщего Бога» [Там же, с. 647].

Таким образом, Вольтер видел первопричиной религиозного сознания то, что мы можем обозначить как «чувство господина». Боги были необходимы «самым простым людям», чтобы восстановить своего рода подобие справедливости – если их угнетают хозяева (вожди), то пусть хозяев угнетают Боги, заставляют их «трепетать». Важно, что в своем объяснении Вольтер исходил не из простой неприязни к религии, а из логики возникновения представлений в сознании человека. Знания о чем-либо не являются врожденными, они вторичны и являются следствием экзистенциального опыта.

При этом, ряд философов все же пытались не занимать полностью отрицающую позицию, выражая агностицистические взгляды. Так, Д. Дидро в «Беседе с аббатом Бартеlemi о молитве, Боге, душе, будущей жизни и пр.» на замечание аббата о том, что Дидро должен отрицать Бога, если он отрицает существование

души, философ жестко и однозначно заявляет: «Нет, это не причина. Но еще раз повторяю, аббат: я ничего не хочу отрицать. Я всего-навсего несведущий человек, который, однако, настолько искренен и смел, что не боится сознаться в своем незнании. Я имею смелость заявлять: “Я не знаю”» [4].

Но если Д. Дидро признавал свой агностицизм (который, по сути, является последним шагом к атеизму), то П. А. Гольбах выступал уже с позиций прямолинейного атеизма. В своем труде «Система природы, или о законах мира физического и мира духовного» философ писал: «Если бы у людей хватило мужества обратиться к источнику взглядов, глубочайшим образом запечатленных в их мозгу; если бы они отдали себе точный отчет в причинах, заставляющих их относиться к этим взглядам с уважением как к чему-то священному; если бы они решились хладнокровно проанализировать мотивы своих надежд и опасений, то они нашли бы, что предметы или идеи, способные сильнейшим образом влиять на них, часто не обладают никакой реальностью, представляя собой просто лишенные смысла слова, призраки, созданные невежеством и видоизмененные большим воображением» [3, с. 356].

Согласно Гольбаху, зло породило веру в Богов, так как «если бы в этом мире не было зла, человек никогда не помышлял бы о божестве» [Там же, с. 358]. Люди боязливы и доверчивы, но, кроме этого, они и невежественны и в результате «невежество и слабость человека делают его суеверным» [Там же, с. 360].

Просветители активно эксплуатировали идею, согласно которой религия была навязана людям не только из-за их собственной глупости и страхов, но и ввиду желания определенных групп древнего общества, наделенных властью, подчинить их себе. Таким образом, религиозное сознание постепенно превращалось в одну из сторон сознания общественного. Ж. Мелье в «Завещании» также продвигает именно эту идею. Заявляя, что «всякий культ и поклонение Богам есть заблуждение, злоупотребление, иллюзия, обман и шарлатанство», он пояснял, что «все это выдуманно... хитрыми и тонкими политиками, потом было использовано и умножено лжепророками, обманщиками и шарлатанами, затем слепо принималось на веру невеждами и наконец было поддержано и закреплено законами государей и сильных мира сего, которые воспользовались этими выдумками для того, чтобы с их помощью легче держать в узде народ и творить свою волю...» [8].

Еще дальше в своих рассуждениях пошел Ж. О. де Ламетри, заговоривший о «человеке-машине». По Ламетри, человеческая душа не только не имеет божественного происхождения, но в принципе представляет собой «лишенный содержания термин, за которым не кроется никакой идеи, и которым здравый ум может пользоваться лишь для облачения той части нашего организма, которая мыслит» [6, с. 209]. Лишив душу содержания и идейности, Ламетри окончательно подвел черту под объективным идеализмом, привязав человека к животному миру. Объективный идеализм сменяется механистическим материализмом. Человек и животное идентичны за исключением одного параметра: сознания. Именно Ламетри первым высказывает идею о происхождении человека от животного.

Крупнейший представитель английского Просвещения Д. Юм, подобно некоторым французским просветителям, стоял на позициях агностицизма. Перовой формой человеческих верований был политеизм. Основываясь на идее постоянного прогресса мысли, Юм утверждал, «что в соответствии с ходом естественного развития человеческой мысли невежественная масса уже должна обладать каким-нибудь примитивным и обыденным представлением о высших силах, прежде чем она окажется в состоянии достигнуть понятия о том совершенном существе, которое внесло порядок во все мироздание» [13, с. 373].

Отмечая невежественность масс, Юм предлагал свою трактовку происхождения представлений о Богах. Первоначальные религиозные представления у всех народов, исповедовавших политеизм, были вызваны не созерцанием творений природы, но заботами о житейских делах, а также теми непрестанными надеждами и страхами, которые побуждают к действию ум человека [Там же, с. 379].

В качестве аргумента в пользу своей версии, Юм говорит о невозможности размышления древних людей о столь отвлеченных вещах как вопросы мироздания, мироустройства, миропорядка. По мнению философа, «это мотив слишком утонченный для грубых умов» [Там же].

Эпоха Просвещения оказала огромное влияние на последующее развитие представлений о возникновении и формировании религиозного сознания. По сути, в этот период были высказаны все основные предположения, которые в последующем явились основанием непосредственно религиозоведческих исследований.

Значительным этапом развития философской мысли стал период так называемой классической немецкой философии. Классическая немецкая философия, безусловно, также рассматривала вопросы религии, подхода к их решению, как и предыдущие эпохи, с двух основных точек зрения – идеализма и материализма. Немецкий классический идеализм, развивавшийся в русле религиозной традиции, в меньшей степени интересовался онтологическими проблемами религиозного сознания, придавая большее значение гносеологическим и аксиологическим аспектам.

И. Кант в работе «Религия в пределах только разума» дал свое гносеологическое определение религии: «Религия (рассматриваемая субъективно) есть познание всех наших обязанностей как божественных заповедей» [5, с. 224]. Именно с точки зрения проблемы познания И. Кант рассматривает религии как естественные и откровенные: «Та религия, в которой я заранее должен знать, что нечто есть божественная заповедь, дабы признавать это моим долгом, есть религия откровенная (или нуждающаяся в откровении). Напротив, та, в которой я сначала должен знать, что нечто есть долг, прежде чем я могу признать это за божественную заповедь, – это естественная религия» [Там же, с. 225].

Рассуждая, Кант приходит к выводу, что подразделяя религию на основании ее первоначального происхождения и внутренних возможностей, можно произвести еще одно деление, за основу которого он берет

критерий возможности убеждения людей. Религии могут быть естественными и учеными. Первые постигаются самостоятельно собственным разумом, вторые – посредством учености.

Истинная религия для Канта та, которая может быть всеобщей и основанной на исполнении нравственного долга, так как сама нравственность и является главным доказательством существования Бога.

Идея морального Бога была неоднозначно принята уже во времена самого И. Канта. Другой немецкий философ, Ф. В. Й. Шеллинг, саркастически замечал по поводу трактовки религии Кантом: «Если Кант предполагал сказать только: “Добрые люди, ваш (теоретический) разум слишком слаб, чтобы вы могли постигнуть Бога, но вы должны быть хорошими в моральном отношении людьми и во имя моральности допустить некое существо, которое награждает добродетель и карает порок”, - если в этом смысл учения Канта, то что еще могло бы быть для нас неожиданным, необычным, неслыханным, ради чего стоило бы поднимать шум и звать в молитве: “Господи, спаси нас от друзей, а с врагами мы справимся сами”?» [11, с. 44].

Сам Шеллинг довольно подробно рассматривал вопрос происхождения Богов древности в работе «Введение в философию мифологии». Анализируя древние поэмы и исторические трактаты, Шеллинг отмечает, что «с ростом силы мысли отдельные люди начинают замечать, что так называемые Боги — не что иное, как природа и ее силы; тогда-то и возникает основанное на наблюдении природы, свободное от любого религиозного элемента знание...» [12, с. 193]. Рассматривая причину появления веры, Шеллинг рассматривает ее в контексте монотеизма/политеизма: «мифология возникает вследствие **неизбежного процесса** (неизбежного — для самого сознания), исток которого теряется в надисторическом, таясь от самого же процесса» [Там же, с. 323].

Основа мифологии, согласно философу, заложена уже в «первом действительном сознании», и потому политеизм возникает уже на переходе к такому сознанию. Но что было раньше этого «первого действительного сознания», как полагает Шеллинг, мы уже не можем знать, так как «по ту сторону первого действительного сознания нельзя уже мыслить ничего, кроме сознания в его чистой субстанции; сознание таково не с ведением и велением, таково оно по природе, сущностно и так, что оно не есть ничто иное, ничто помимо того, что оно есть, это *полагающее* Бога сознание, и, будучи лишь сущностным, оно может находиться в отношении к Богу лишь в его существе, лишь в его чистой самости» [Там же, с. 319].

Таким образом, давая ответ на вопрос о природе религиозного сознания, природе веры в Бога, Шеллинг заключает, что оно есть продолжение «чистой субстанции», самости Бога, который един, а, следовательно, и «изначален монотеизм, но только такой, какой не ведает еще о противоположном себе и, следовательно, не ведает и о себе как монотеизме» [Там же, с. 318].

Значительный вклад в развитие философии религии внес Г. В. Ф. Гегель. Выстраивая свою концепцию Абсолютного Духа, Гегель исходит из того, что цель познания – «не пробуждать религию в том или ином отдельном, эмпирическом субъекте, если в нем полностью отсутствует какое бы то ни было религиозное сознание, и он совсем не стремится к нему», а «познать религию, которая есть» [2, с. 208]. Критикуя материализм за абсолютизацию индивидуального чувства, которое, якобы, порождает веру в Бога, Гегель заявляет, «что Бог существует не только в чувстве, не есть только мой Бог» [Там же, с. 245].

Гегель формулирует свое определение религии: «Религия — вообще последняя и наивысшая сфера человеческого сознания, будь то мнение, воля, представление, знание или познание; она есть абсолютный результат, та область, в которую человек вступает как в область абсолютной истины» [Там же, с. 247].

Гегель, как и Кант, оперирует категорией всеобщности. Но если у Канта всеобщность связана с онтологическим основанием нравственности, то Гегель вносит в нее гносеологический аспект, говоря о моменте мышления в его абсолютной всеобщности. Мышление мыслит само себя, а религия существует «лишь посредством мышления и в мышлении» [Там же, с. 253]. Таким образом, религиозное сознание – единственно возможное. Проводя аналогию с растениями, Гегель пишет: «Дух же, поскольку он вообще живой дух, есть сначала только в себе или в своем понятии, затем он вступает в сферу существования, развивается, творит, достигает зрелости, создает понятие самого себя — то, что он есть в себе, — но создает таким образом, что его понятие - то, что он есть в себе, — теперь есть понятие для него самого» [Там же, с. 263].

Согласно Гегелю, религиозное сознание не было дано людям изначально. Лишь со временем, с развитием они начали постигать позитивную религию. «Так, на низших ступенях развития моменты понятия религии выступают еще в виде прозрений и в своем возникновении уподобляются случайному произрастанию цветов и форм мира природы» [Там же, с. 265].

Отмечая общие черты во многих религиях, Гегель делает вывод, что все они имеют одно начало. Тем не менее, ему приходится констатировать, что существуют и религии, которые резко отличаются от христианства. Этот вопрос Гегель рассматривает диалектически, не находя на него однозначного ответа. С одной стороны, эти религии – порождение разума (а, следовательно, в них должна присутствовать высшая необходимость), но, с другой, это совсем не значит, что «мы должны считать их так, как они предстают перед нами в своем непосредственном образе, правильными или истинными» [Там же, с. 266].

Разделяя все религии на естественные и религии откровения, Гегель полагал, что на первом этапе (естественные религии) природность и духовность еще боролись друг с другом (иудаизм, греческая и римская религии). Эти религии еще нельзя считать религиями в полном смысле слова, так как в них отсутствует абсолютное содержание Духа. Истинная же религия – религия Откровения, христианство, в которой раскрывается «знание духа для себя таким, как он есть в себе, есть в-себе-и-для-себя-бытие знающего духа» [Там же, с. 270].

Представитель материалистического направления немецкой классической философии – Л. Фейербах. В своей работе «Сущность религии» он в качестве основы религии выделяет «чувство зависимости»:

«Утверждение, что религия врождена человеку, что она есть нечто естественное, – ложно, если религию в ее общем смысле подменять идеями теизма, то есть верой в Бога в собственном смысле; но это утверждение совершенно справедливо, если под религией понимать не что иное, как чувство зависимости, – чувство или сознание человека, что он не существует и не может существовать без другого, отличного от него существа, что он своим существом обязан не самому себе» [10, с. 423].

Фейербах говорил о зависимости человека от человека, а сверхъестественное трактовал как плод человеческой фантазии. Неспособность объяснения природы приводит к наделению ее сверхъестественными качествами, а само божество становится олицетворением человеческого незнания и фантазии. Ведущим фактором в этом процессе Фейербах считал страх и зависимость от природы, которую он определял как первый, изначальный объект религии. Но Божественная сущность, раскрывающаяся в природе, есть не что иное, как сама природа; она раскрывается, выявляется и напрашивается человеку как божественное существо. Не Бог создал природу, но природа «создала» Бога, природа предшествует Богу, конкретное предшествует абстрактному, чувственное – мыслимому – основной тезис его рассуждений.

Изменения в религиозном сознании человека, согласно Л. Фейербаху, происходили с возвышением его над природой. Подчинение себе природы разобожествляло ее: «Только там, где земля обезбоживается, Боги поднимаются на небо, из действительных существ превращаются в существа лишь воображаемые» [Там же, с. 460].

В результате, Фейербах выделял два вида специфического религиозного сознания: чувственное и разумно-волевое. Первое характерно для естественных религий (природных), второе – для сверхприродных. Но второе естественным образом связано с первым. Основание вещи в уме предшествует самой вещи, постулирует Фейербах. А, следовательно, «во всех умозаключениях от природы к бытию Бога, посылка, предпосылка – человеческого происхождения; неудивительно, что в результате получается человеческое или человекообразное существо. Если вселенная – машина, то, естественно, должен быть и механик» [Там же, с. 470].

Так, по мысли Фейербаха, незаметно для себя, «бессознательно», человек, путая причину со следствием, переворачивая «естественный порядок вещей», «ставя мир вверх ногами», создает Бога в своем сознании, приписывая ему сугубо человеческие характеристики.

Таким образом, религиозное сознание, согласно Фейербаху, не является отражением сверхъестественного и не имеет содержания вне материального мира: «Сущность и сознание религии исчерпывается тем, что заключается в сущности человека, его сознании и самосознании. У религии нет собственного особого содержания... Как звук существует только в ухе и для слуха, так и Бог существует только в религии и для нее, только в вере и для веры» [Там же, с. 486].

Положения Л. Фейербаха с успехом были развиты философией марксизма, который вложил в них социальный смысл. В марксистской трактовке религиозное сознание приобретает новое звучание. Оно становится уже не отражением некоего абстрактного прошлого в сознании некоего абстрактного человека вне его социальных характеристик, а отражением того общества и его социального устройства, в котором данный человек находится. Вслед за Л. Фейербахом К. Маркс заявляет, что именно человек создает религию (Фейербах: «*Каковы желания людей, таковы и их Боги*» [Там же, с. 487]), добавляя, что религия же человека не создает.

Таким образом, философская мысль в рассматриваемый период совершила своего рода петлю, пройдя через стадию идеализма немецкой философии. Материалистические воззрения эпохи Просвещения, преодолевшей теологические установки средневековья и пантеизм раннего Нового времени (Возрождения), получили свое окончательное оформление в провозглашенном Л. Фейербахом и зафиксированном К. Марксом взгляде на религию, как продукте человеческой деятельности, иллюзорной форме мировосприятия.

Переход от идеализма к материализму стал возможен как в силу изменения картины мира (утверждения научного мировоззрения), так и по причине социального прогресса, выразившегося в глобальных социально-политических изменениях эпохи. Укрепление и развитие капиталистических отношений стало причиной изменения всей парадигмы развития западного общества, в которой человек окончательно возобладал над Природой. Сознание стало творящим, но не творимым. Идеалистические представления прошлого вступили в противоречие с реальностью настоящего, с потребностями времени. При этом становились невозможными и компромиссные варианты переориентации религиозного сознания на практическую деятельность (протестантизм).

Таким образом, изменения в трактовке религии, сущности и роли религиозного сознания носили не случайный характер, но были продиктованы всем ходом исторического развития. В результате же, неадекватность религиозного мировоззрения потребностям общества выразилась в полном отвержении религии рядом философов, что привело к губительной атеизации, полному отказу от религии в ряде государств и связанными с этим трагическими событиями XX века.

Список литературы

1. **Вольтер.** Философские сочинения. М.: Наука, 1988. 752 с.
2. **Гегель Г. В. Ф.** Философия религии: в 2-х т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. 573 с.
3. **Гольбах П. А.** Избранные произведения: в 2-х т. М.: Соцэкгиз, 1963. Т. 1. 715 с.
4. **Дидро Д.** Беседа с аббатом Бартеlemi о молитве, Боге, душе, будущей жизни и пр. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.philosophy.ru/library/diderot/conversation.html> (дата обращения: 14.01.2012).
5. **Кант И.** Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. 709 с.
6. **Ламетри Ж. О.** Сочинения. М.: Мысль, 1983. 509 с.
7. **Левада Ю. А.** Сочинения. М.: Издатель Карпов Е. В., 2011. 382 с.

8. Мелье Ж. Завещание [Электронный ресурс]. URL: <http://trst.narod.ru/jm/oglav.htm> (дата обращения: 14.01.2012).
9. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней: от Возрождения до Канта. СПб.: Пневма, 2002. 592 с.
10. Фейербах Л. Избранные философские произведения: в 2-х т. М.: Госполитиздат, 1955. Т. 2. 943 с.
11. Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: в 2-х т. М.: Мысль, 1987. Т. 1. 637 с.
12. Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: в 2-х т. М.: Мысль, 1989. Т. 2. 636 с.
13. Юм Д. Сочинения: в 2-х т. М.: Мысль, 1965. Т. 2. 927 с.

RELIGIOUS FAITH NATURE: FROM ENLIGHTENMENT AGE TILL GERMAN CLASSICAL PHILOSOPHY

Anton Nikolaevich Dannenberg, Ph. D. in History, Associate Professor
*Department of Russian Statehood History
Institute of State Service and Personnel Management
Russian Academy of National Economy and State Service under the RF President
dannenberg@inbox.ru*

The author reveals the ontological and epistemological preconditions of the formation of materialistic world view on religious consciousness nature, and gives the explanation of faith phenomenon interpretation genesis in European philosophy not only because of social life structure changes but in view of the general crisis of idealism as philosophical views system at a certain stage of its development.

Key words and phrases: religion; religious consciousness; deism; Christianity; idealism; materialism; God; agnosticism.

УДК 7.01:111.85:87.8

С каждым новым направлением общественного развития меняются нравственные и идеологические ориентиры, которые стимулируют художественное творчество. Каждое произведение искусства в этом смысле воплощает в себе эстетический идеал своей эпохи. В современном эстетическом идеале отражаются авангардистские идеи постмодерна наряду с традиционными общечеловеческими ценностями.

Ключевые слова и фразы: эстетический идеал; художественный процесс; современность.

Рахилия Мустафа кызы Джафарова

Кафедра философии

Бакинский государственный университет, Азербайджан

q.abbasova@mail.ru

ПРОБЛЕМА ЭСТЕТИЧЕСКОГО ИДЕАЛА В СОВРЕМЕННОМ ХУДОЖЕСТВЕННОМ ПРОЦЕССЕ®

Обычно эстетический идеал определяют как «представление о норме эстетического совершенства художественного произведения, критерий, с помощью которого можно оценивать произведение искусства» [10, с. 521]. Известно, что «эстетический идеал является мерилем положительных и отрицательных черт нравственного мира человека» [8, с. 38]. Эстетический идеал – историческое явление, которое несет в себе все признаки эпохи. Отсюда понятия прогнозирования эстетического идеала, передового эстетического идеала и проч. Художественное сознание обладает возможностями быть ближе к реальной судьбе человека, быть более раскованным и рискованным по сравнению, к примеру, с политическим сознанием.

Рассмотрим проблемы эстетического идеала в азербайджанской художественно-эстетической мысли. Прежде всего, отметим, что постоянно шел поиск высокого образа, философского смысла, присутствовало стремление дать ответ на самые сложные вызовы эпохи. История художественной мысли свидетельствует о том, что проблема эстетического идеала решалась на самом высоком уровне человеческого восприятия прежде всего гармонии, единства образа, нравственной возвышенности, системности и красоты. Тому примером является творчество Низами Гянджеви, Физули, Насими, целой плеяды творцов художественного слова вплоть до наших дней. Как в свое время писал Гете, «при создании эстетической идеи гений создает такой образец, что он становится... мерилем всего» [5, с. 37]. Основой образного мышления подобных творцов является не просто удовлетворение гедонистически-эстетических потребностей, а поиск ответов на общечеловеческие вопросы, волнующие все общество. Подобный поиск связан, прежде всего, с характером идеала в искусстве, с формой художественного мышления. Как отмечают исследователи, «специфическим предметом искусства является в целом природа, даже не человек, а духовное содержание человека, взятое в его субъективной, индивидуальной форме» [4, с. 17].

Эстетическое отношение к действительности воплощается в общественно-политическом, нравственно-эстетическом идеале. Внешняя среда является значимой лишь с точки зрения отношения к эстетическому